تفسير الميزان جلد 2

نویسنده:علامه محمد حسين طباطبايي رحمه الله عليه

## 

## سوره بقره ، آيات 185 183

يا ايّهاالذّين آمنوا كتب عليكم الصّيام كما كتب على الذّين من قبلكم لعلّكم تتّقون . (183) اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدّة من ايّام اخر و على الذّين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوّع خيرا فهو خير له و ان تصوموا خيرلكم ان كنتم تعلمون . (184) شهر رمضان الّذى انزل فيه القرآن هدى للنّاس و بيّنات من الهدى و الفرقان فمن شهد منكم الشّهر فليصمه و من كان مريضا او على سفر فعدّة من ايّام اخر يريد اللّه بكم اليسر و لا يريد بكم العسر ولتكملوا العدّة و لتكبّروا اللّه على ما هدئكم و لعلّكم تشكرون .(185)

ترجمه آيات

اى كسانى كه ايمان آورده ايد روزه بر شما واجب شده همانطور كه بر اقوام قبل از شما واجب شده بود شايد با تقوا شويد. (183)

و اين روزهائى چند است پس هر كس از شما مريض و يا مسافر باشد بايد ايامى ديگر بجاى آن بگيريد و اما كسانى كه به هيچ وجه نمى توانند روزه بگيرند عوض روزه براى هر روز يك مسكين طعام دهند و اگر كسى عمل خيرى را داوطلبانه انجام دهد برايش بهتر است و اينكه روزه بگيريد برايتان خير است اگر بناى عمل كردن داريد.(184)

و آن ايام كوتاه ماه رمضان است كه قرآن در آن نازل شده تا هدايت مردم و بياناتى از هدايت و جدا سازنده حق از باطل باشد پس هر كس اين ماه را درك كرد بايد روزه اش بگيرد و هر كس مريض و يا مسافر باشد بجاى آن چند روزى از ماههاى ديگر بگيرد خدا براى شما آسانى و سهولت را خواست ه و دشوارى نخواسته و منظور اينست كه عده سى روزه ماه را تكميل كرده باشيد و خدا را در برابر اينكه هدايتتان كرد تكبير گفته و شايد شكرگزارى كرده باشيد. (185)

## ويژگيهاى بيانى آيات تشريع روزه

## بيان آيات

سياق اين سه آيه دلالت دارد بر اينكه : اولا هر سه با هم نازل شده اند، براى اينكه ظرف (ايام ) در ابتداى آيه دوم متعلق به كلمه (صيام ) در آيه اول است و جمله (شهر رمضان ) در آيه سوم يا خبر است براى مبتدائى حذف شده كه عبارت است از ضميرى كه به كلمه (اياما) بر مى گردد، و تقدير جمله (هى شهر رمضان ) است و يا مبتدائى است براى خبرى كه حذف شده و تقديرش (شهر رمضان هوالّذى كتب عليكم صيامة ) است و يا بدل از كلمه صيام در جمله (كتب عليكم الصّيام ) در آيه اول است ، و به هر تقدير جمله (شهر رمضان ) بيان و توضيحى است براى روشن كردن جمله (اياما معدودات ) ايام معدوده اى كه روزه در آنها واجب شده .

پس به دليلى كه ذكر شد آيات سه گانه مورد بحث به هم متصل ، و نظير كلام واحدى است كه يك غرض را در بر دارد، و آن غرض عبارت است از بيان وجوب روزه ماه رمضان .

و ثانيا دلالت دارد بر اينكه قسمتى از گفتار اين سه آيه به منزله

توطئه و زمينه چينى براى قسمت ديگر آن است ، يعنى دو آيه اول به منزله مقدمه است براى آيه سوم ، چون در آيه سوم تكليفى واجب مى شود كه صاحب كلام ، اطمينان ندارد از اينكه شنونده از اطاعت آن سر پيچى نكند، براى اينكه تكليف نامبرده تكليفى است كه بالطبع براى مخاطب ، شاق و سنگين است ، و به اين منظور، دو آيه اول از جملاتى تركيب شده كه هيچ يك از آنها از هدايت ذهن مخاطب به تشريع روزه رمضان خالى نيست ، بلكه در همه آنها به تدريج ذهن شنونده را به سوى آن توجه مى دهد، و

به اين وسيله است يحاش و اضطراب ذهن او را از بين مى برد، و در نتيجه علاقمند به روزه مى كند، تا با اشاره به تخفيف و تسهيلى كه در تشريع اين حكم رعايت شده ، و نيز با ذكر فوائد و خير دنيوى و اخروى كه در آن است ، حدت و شدت دلخواهى و است كبار او را بشكند.

و به همين جهت بعد از آنكه در جمله : (يا ايّهاالذّين آمنوا كتب عليكم الصّيام )، مساءله وجوب روزه بر مسلمانان را خاطرنشان كرد، بلافاصله فرمود: (كما كتب على الذّين من قبلكم ) و فهمانيد كه شما مسلمانان نبايد از تشريع روزه وحشت كنيد، و آن را گران بشماريد، چون اين حكم منحصر به شما نبوده ،

بلكه حكمى است كه در امتهاى سابق نيز تشريع شده بود. (لعلكم تتّقون )، يعنى علاوه بر اينكه عمل به اين دستور، همان فائده اى را دارد كه شما به اميد رسيدن به آن ايمان آورديد، و آن ، عبارت است از تقوا،

## كلماتى در آيه وجوب روزه كه مفاد آن تسهيل امر روزه براى مؤ منين است

و علاوه بر اين ، اين عمل كه گفتيم در آن ، اميد تقوا براى شما هست ، همچنانكه براى امتهاى قبل از شما بود، عملى نيست كه تمامى اوقات شما را و حتى بيشتر اوقاتتان را بگيرد، بلكه عملى است كه در ايامى قليل و معدود انجام مى شود، (اياما معدودات )آرى نكره (و بدون الف و لام ) آمدن كلمه (اياما) دلالت بر ناچيزى ايام دارد، و در اينكه ايام را به وصف معدود توصيف كرد، خود اشعارى است به اهميت نداشتن آن ، همچنانكه همين توصيف در آيه : (و شروه بثمن بخس دراهم معدودة ) مى فهماند كه يوسف (عليه‌السلام ) را به چند درهم ناچيز فروختند.

علاوه بر اينكه ما در تشريع اين حكم رعايت اشخاصى را هم كه اين تكليف بر ايشان طاقت فرسا است كرده ايم ، و اينگونه افراد بايد به جاى روزه فديه بدهند، آنهم فديه مختصرى كه همه بتوانند بدهند، و آن عبارت است از طعام يك مسكين .

(فمن كان منكم مريضا او على سفر - تا جمله - فدية طعام مسكين ) و وقتى اين عمل هم خير شما را دربردارد، و هم تا جائى كه ممكن بوده رعايت آسانى آن شده خير شما در اين است كه بطوع و رغبت خود روزه را بياوريد، و بدون كراهت و سنگينى و بى پروا انجامش دهيد،(فمن تطوّع خيرا فهو خيرله ) براى اينكه عمل نيك را بطوع و رغبت انجام دادن بهتر است ، از اينكه به كراهت انجام دهند.

## مقايسه اى بين سياق آيات روزه با آيات قصاص و وصيت

بنابر آنچه گفته شد زمينه گفتار در دو آيه اول مقدمه است براى آيه سوم كه مى فرمايد: (فمن شهد منكم الشّهر فليصمه ) الخ ، و بنابراين پس جمله : (كتب عليكم الصّيام ) در آيه اول جمله اى است خبرى كه مى خواهد از تحقق چنين تكليفى خبر دهد، نه اينكه در همين جمله تكليف كرده باشد، آنطور كه در آيه شريفه : (يا ايّهاالذّين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى ) و آيه (كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصيّة للوالدين و الاقربين ) تكليف كرده چون هر چند در هر سه آيه تعبير به (كتب عليكم ) آمده ، ليكن بين قصاص در مورد كشتگان - در آيه دوم - و وصيت به والدين و اقرباء - در آيه سوم ،

و بين مساءله صيام - در آيه مورد بحث فرق است ، و آن اين است كه قصاص در قتلى امرى است سازگار با حس انتقام جوئى امرى است كه دلهاى صاحبان خون تشنه آن است ، صاحبان خون به حكم غريزه و طبيعت نمى توانند قاتل عزيز و پاره تن خود را زنده و سالم ببينند، و نمى توانند اين معنا را تحمل كنند كه نسبت به جنايتى كه به ايشان شده بى اعتنائى شود، و همچنين وصيت و سفارش والدين و خويشان كه مطابق با حس ترحم و شفقت و راءفت به ارحام است ، آنهم در هنگامى كه مى خواهد بوسيله مرگ براى هميشه از آنان جدا شود.

پس قصاص و وصيت دو حكم مقبول به طبع ، و موافق با مقتضاى طبيعت آدمى است ، و انشاء آن احتياج به مقدمه و زمينه چينى ندارد، به خلاف حكم روزه كه عبارت است از محروميت نفوس از بزرگترين مشتهياءت ، و مهم ترين تمايلاتش ، يعنى خوردن و نوشيدن و جماع ، كه چون محروميت از آنها ثقيل بر طبع و مصيبتى براى نفس آدمى است .

در توجيه حكمش ناگزير از اين است كه قبلا براى شنوندگان - با در نظر گرفتن اينكه عموم مردمند و بيشتر مردم عوام و پيرو مشتهياءت نفسند - مقدمه اى بچيند، و دلهاشان را علاقه مند بدان سازد، تا تشنه پذيرش آن شوند، بدين جهت است كه گفتيم آيه : (كتب عليكم القصاص ) الخ و آيه : (كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ) الخ ، انشاء حكم است ، و حاجتى به زمينه چينى ندارد، به خلاف آيه : (كتب عليكم الصّيام تا آخر دو آيه كه مشتمل بر هفت فقره است و خبر مى دهد از اينكه بعدها چنين حكمى انشاء مى شود.

## ويژگيهاى تعبير به (يا ايها الذين آمنوا)

يا ايهاالذّين آمنوا...

اينگونه خطاب (اى كسانى كه ايمان آورده ايد) به منظور توجه دادن مردم به صفت ايمانشان است ، و گرنه مى فرمود: (اى مردم ) ليكن خواست بفهماند با توجه به اينكه داراى ايمانيد بايد هر حكمى راكه از ناحيه پروردگارتان مى آيد بپذيريد، هر چند كه بر خلاف مشتهياءت ، و ناسازگار با عادات شما باشد.

در اينجا ممكن است بپرسى : علت اين تعبير در آيه مورد بحث روشن شد ليكن اين معنا روشن نشد كه چرا همين تعبير در ابتداى آيه قصاص آمده ، ولى در آيه وصيت نيامده ؟ در پاسخ مى گوئيم : علتش اين است كه حكم قصاص هر چند مطابق ميل و طبيعت آدمى است ليكن در عصر نزول آيه ، مسيحيان با آن مخالف بودند، و آنها عفو را بر قصاص ترجيح مى دادند، و لذا لازم بود در توجيه حكم قصاص در ميان ملت اسلام ، ايمان ملت خاطرنشان گردد و گفته شود ايمان شما شما را محكوم مى كند به اينكه احكام الهى را بپذيريد، هر چند كه ديگران مخالف آن باشند، و در آيه وصيت چون چنين مخالفتى در كار نبود، آن آيه به خطاب (يا ايهاالذّين آمنوا) آغاز نشد.

كتب عليكم الصّيام كما كتب على الذّين من قبلكم

كلمه كتابت معنايش معروف است ، ليكن گاهى كنايه مى شود از واجب شدن عملى ، و يا تصميم بر عملى و يا قضاى حتمى كه بر چيزى رانده شده ، كه در آيه : (كتب اللّه لا غلبن انا ورسلى ) كنايه از قضاء حتمى ، و در آيه : (و نكتب ما قدموا و آثارهم ) كنايه از عزيمت و قضاء حتمى است و در آيه ( و كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ) كنايه از وجوب و وضع قانون و جعل حكم قطعى است .

## معناى لغوى (صيام ) و (صوم ) و منظور از (الذين من قبلكم ) در آيه شريفه

و كلمه (صيام ) و كلمه (صوم ) در لغت مصدر، و به معناى خوددارى از عمل است ، مثلا صوم از خوردن ، و صوم از نوشيدن ، و از جماع و از سخن گفتن و راه رفتن و امثال آن به معناى خوددارى از آنها است ، و چه بسا در معناى آن اين قيد را اضافه كرده باشند، كه به معناى خوددارى از خصوص كارهائى است كه دل آدمى مشتاق آن باشد، و اشتهاى آن راداشته باشد.

صاحب اين گفتار گفته : معناى صوم در اصل لغت خوددارى از خصوص چنين كارهائى بوده ، و ليكن بعدها در شرع در خصوص خوددارى از كارهاى معينى است عمال شده ، و آن هم خوددارى از طلوع فجر تا مغرب و تواءم با نيت است و منظور از (الّذى ن من قبلكم ) امتهاى گذشته و قبل از ظهور اسلام است ، امتهاى انبياء قبل ، چون امت موسى و عيسى و غير ايشان است .

چون هر جا كه در قرآن كريم اين كلمه به چشم مى خورد معهود همين معنا است ، البته اين به آن معنا نيست كه جمله (كما كتب على الذّين من قبلكم ) در مقام اطلاق از حيث اشخاص است و مى خواهد بفرمايد: تمامى تك تك امتها روزه داشته اند و نيز به آن معنا نيست كه بفهماند روزه اسلام شبيه روزه امتهاى پيشين است ، پس آيه شريفه نه دلالت بر اين دارد كه تمامى امتها بدون است ثناء روزه داشته اند، و نه دلالت دارد بر اينكه روزه همه امتها مانند روزه ما مسلمانان در خصوص رمضان و از ساعت فلان تا ساعت فلان و داراى همه خصوصيات روزه ما بوده ، بلكه تنها در اين مقام است كه اصل روزه و خوددارى را در امتهاى پيشين اثبات كند، و بفرمايد: امتهاى پيشين هم روزه داشته اند.

## روزه در اديان و اقوام ديگر، در بيان فلسفه و حكمت عمده روزه در اسلام

و مراد از جمله : (الّذين من قبلكم ) الخ امتهاى گذشته داراى ملت و دين است البته همانطور كه گفتيم نه همه آنها،

و قرآن كريم معين نكرده كه اين امتها كدامند، چيزى كه هست از ظاهر جمله : (كما كتب ) الخ بر مى آيد كه امتهاى نامبرده اهل ملت و دين بوده اند كه روزه داشته اند، و از تورات و انجيل موجود در دست يهود و نصارا هيچ دليلى كه دلالت كند بر وجوب روزه بر اين دو ملت ديده نمى شود، تنها در اين دو كتاب فرازهائى است كه روزه را مدح مى كند، و آن را عظيم مى شمارد.

و اما خود يهود و نصارا را مى بينيم كه تا عصر حاضر در سال چند روز به اشكالى مختلف روزه مى گيرند، يا از خوردن گوشت و يا از شير و يا از مطلق خوردن و نوشيدن خود دارى مى كنند.

و نيز در قرآن كريم داستان روزه زكريا و قصه روزه مريم از سخن گفتن آمده است .

و در غير قرآن مساءله روزه از اقوام بى دين نيز نقل شده ، همچنانكه از مصريان قديم و يونانيان و روميان قديم و حتى وثنى هاى هندى تا به امروز نقل شده ، كه هر يك براى خود روزه اى داشته و دارند، بلكه مى توان گفت عبادت و وسيله تقرب بودن روزه از امورى است كه فطرت آدمى به آن حكم مى كند، كه بحثش خواهد آمد ان شاء اللّه .

و بعضى گفته اند كه مراد از جمله (الّذى ن من قبلكم ) يهود و نصارا و يا انبياى سابق است ، كه بر طبق هر يك از اين دو قول رواياتى هم آمده ، ولى رواياتى است كه خالى از ضعف نيست .

لعلكم تتقون

## هدف از تشريح روزه در اسلام

وثنى ها (همانطور كه اشاره شد) به منظور تقرب و ارضاى آلهه خود و در هنگامى كه جرمى مرتكب مى شدند به منظور خاموش كردن فوران خشم خدايان روزه مى گرفتند، و همچنين وقتى حاجتى داشتند به منظور برآمدنش دست به اين عبادت مى زدند و اين قسم روزه در حقيقت معامله و مبادله بوده ، عابد با روزه گرفتن احتياج معبود را بر مى آورده تا معبود هم حاجت عابد را برآورد، و يا او رضايت اين را به دست مى آورده ، تا اين هم رضايت او را حاصل كند.

ولى در اسلام روزه معامله و مبادله نيست ، براى اينكه خداى عزوجل بزرگتر از آن است كه در حقش فقر و احتياج و يا تاثر و اذيت تصور شود، و سخن كوتاه آنكه خداى سبحان برى از هر نقص است ، پس هر اثر خوبى كه عبادتها داشته باشد، حال هر عبادتى كه باشد تنها عايد خود عبد مى شود، نه خداى تعالى و تقدس ، همچنانكه اثر سوء گناهان نيز هر چه باشد به خود بندگان برمى گردد (ان احسنتم احسنتم لانفسكم و ان اساتم فلها) اين معنائى است كه قرآن كريم در تعليماتش بدان اشاره مى كند،

و آثار اطاعتها و نافرمانى ها را به انسان بر مى گرداند انسانى كه جز فقر و احتياج چيزى ندارد، و باز قرآن در باره اش مى فرمايد: (يا ايها الناس انتم الفقراء الى اللّه و اللّه هو الغنى ).

## بيام فايده روزه و اينكه نفع آن عايد خود انسان مى شود

و در خصوص روزه ، همين برگشتن آثار اطاعت به انسان را در جمله : (لعلكم تتقون ) بيان كرده ، مى فرمايد: فائده روزه تقوا است ، و آن خود سودى است كه عايد خود شما مى شود، و فائده داشتن تقوا مطلبى است كه احدى در آن شك ندارد، چون هر انسانى به فطرت خود اين معنا را درك مى كند، كه اگر بخواهد به عالم طهارت و رفعت متصل شود، و به مقام بلند كمال و روحانيت ارتقاء يابد، اولين چيزى كه لازم است بدان ملتزم شود اين است كه از افسار گسيختگى خود جلوگيرى كند، و بدون هيچ قيد و شرطى سرگرم لذت هاى جسمى و شهوات بدنى نباشد، و خود را بزرگتر از آن بداند كه زندگى مادى را هدف بپندارد، و سخن كوتاه آنكه از هر چيزى كه او را از پروردگار تبارك و تعالى مشغول سازد بپرهيزد.

و اين تقوا تنها از راه روزه و خوددارى از شهوات بدست مى آيد، و نزديك ترين راه و مؤ ثرترين رژيم معنوى و عمومى ترين آن بطوريكه همه مردم درهمه اعصار بتوانند از آن بهره مند شوند، و نيز هم اهل آخرت از آن رژيم سود ببرد، و هم شكم بارگان اهل دنيا، عبارت است از خوددارى از شهوتى كه همه مردم در همه اعصار مبتلاى بدانند، و آن عبارت است از شهوت شكم از خوردن و آشاميدن ، و شهوت جنسى كه اگر مدتى از اين سه چيز پره يز كنند، و اين ورزش را تمرين نمايند، به تدريج نيروى خويشتن دارى از گناهان در آنان قوت مى گيرد و نيز به تدريج بر اراده خود مسلط مى شوند، آن وقت در برابر هر گناهى عنان اختيار از كف نمى دهند، و نيز در تقرب به خداى سبحان دچار سستى نمى گردند، چون پر واضح است كسى كه خدا را در دعوتش به اجتناب از خوردن و نوشيدن و عمل جنسى كه امرى مباح است اجابت مى كند، قهرا در اجابت دعوت به اجتناب از گناهان و نافرمانى ها شنواتر، و مطيع تر خواهد بود، اين است معناى آنكه فرمود: (لعلكم تتقون ).

اياما معدودات

منصوب آمدن كلمه (ايام ) بنابر ظرفيت و به تقدير كلمه (فى ) است ، و اين ظرف (در ايامى معدود) متعلق است به كلمه (صيام )، و ما در سابق هم گفتيم كه نكره آمدن ايام و اتصاف آن به صفت (معدودات ) براى اين است كه بفهماند تكليف نامبرده ناچيز و بدون مشقت است ، تا به اين وسيله مكلف را در انجام آن دل و جراءت دهد، و از آنجا كه ما در سابق گفتيم

آيه ( شهر رمضان الّذى انزل فيه القرآن ) الخ بيان ايام است ، قهرا مراد از ايام معدودات همان ماه رمضان خواهد بود.

## گفتار بعضى از مفسرين عامه در باره (اياما معدودات ) و رد آن

بعضى از مفسرين گفته اند: كه مراد از ايام معدودات روزه مستحبى سه روزدر هر ماه و روز عاشورا است ، و بعضى ديگر گفته اند: ايام البيض يعنى سيزده و چهارده و پانزدهم هر ماه ، و نيز روزه عاشوراء است ، كه مسلمانان و رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر اين ايام روزه مى گرفتند، آنگاه آيه شريفه (شهر رمضان الّذى انزل فيه القرآن ) الخ نازل شد، و روزه هاى چند روز نامبرده نسخ گرديد، و براى هميشه روزه رمضان واجب گشت .

صاحبان اين دو قول هر كدام به يك دسته روايات وارده از طرق اهل سنت و جماعت تمسك كرده اند، رواياتى كه صرفنظر از سند، در بين خود تعارض دارند، و بهمين جهت قابل اعتماد نيستند.

دليل عمده اى كه ضعف اين قول را روشن مى كند دو چيز است .

اول اينكه : روزه همانطور كه ديگران هم گفته اند يك عبادت عمومى و همگانى است ، و اگر منظور از آيه شريفه مورد بحث آن بوده باشد كه اينان گفتند، قطعا تاريخ آن را ضبط مى كرد، و ديگر اختلافى در ثبوتش پديد نمى آمد و بهمين دليل نسخ آن نيز ثابت مى شد و كسى در آن اختلاف نمى كرد و مى بينيم كه اينطور نيست ، و در هر دو قسمت اختلاف

شديد هست .

## استحباب روزه در روز عاشورا از بدعت هاى ابداعى بنى اميه است

علاوه بر اينكه ملحق شدن عاشورا به سه روز در هر ماه و وجوب يا است حباب روزه آن بعنوان يك عيد از اعياد اسلامى از بدعت هائى است كه بنى اميه (لعنهم اللّه ) آن را ابداع كردند، بدين جهت ابداع كردند كه در آن روز در واقعه كربلا ذريه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمو اهل بيت او را از بين بردند، مردانشان را كشتند و زنان و ذرارى ايشان را به اسارت برده اموالشان را غارت كردند، و از خوشحالى و مسرت آن روز را مبارك شمرده ، براى خود عيد گرفتند، و روزه آنرا تشريع كردند تا از روزه گرفتن آن روز بركت بگيرند.

و باز بهمين منظور براى روزه آن روز فضائلى جعل كردند، و بركاتى تراشيدند، و احاديثى (به اين مضمون كه عاشورا يكى از اعياد اسلامى است ، و بلكه از اعياد عامة اى است كه حتى مشركين جاهليت و يهود و نصارا هم از زمان بعثت موسى و عيسى آن را پاس مى دارند) جعل كردند، در حاليكه هيچ يك از اين مضامين درست نيست ، نه يهود عاشورا را عيد مى دانسته و نه نصارا، و نه مردم جاهليت و نه اسلام ، چون عاشورا نه يك روز ملى بوده تا نظير نوروز و مهرگان عيد ملى و قومى بشود، و نيز در آن روز هيچ واقعه اى از قبيل فتح و پيروزى براى ملت اسلام اتفاق نيفتاده ، تا نظير مبعث و ميلاد رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمروزى تاريخى براى اسلام باشد،

و هيچ جهت دينى هم ندارد تا نظير فطر و قربان عيدى دينى باشد، پس عزت و احترامى كه بنى اميه براى عاشورا درست كرده اند عزتى است بدون جهت .

دليل دوم : بر ضعف اين قول اين است كه آيه سوم از آيات مورد بحث يعنى آيه : (شهر رمضان ) الخ سياقى دارد كه با نازل شدنش جداى از دو آيه ديگر نمى سازد، تا ناسخ آيه هاى قبل باشد: چون ظاهر سياق اين است كه جمله (شهر رمضان ) خبر باشد براى مبتدائى كه حذف شده ، و يا مبتدائى باشد براى خبرى كه حذف شده ، كه توضيحش گذشت در نتيجه بيانى خواهد بود براى جمله : (اياما معدودات ) و با در نظر گرفتن اين معنا هر سه آيه كلام واحدى خواهد بود، كه غرض واحدى رادنبال مى كند، و آن عبارت است از واجب بودن روزه ماه رمضان .

و اما اينكه كلمه (شهر رمضان ) مبتداء و جمله : (الّذى انزل فيه القرآن ) خبر آن باشد، هر چند نظريه اى است كه آيه شريفه را مستقل از ما قبل مى كند، و بنابر آن ، آيه شريفه صلاحيت آن را دارد كه به تنهائى نازل شده باشد، ليكن صلاحيت آن را ندارد كه ناسخ آيه قبلش باشد، براى اينكه ميان ناسخ و منسوخ بايد منافاتى باشد، و ميان اين آيه و آيه قبلش هيچ منافاتى نيست ، تا اين ناسخ آن باشد با اينكه گفتيم در نسخ بايد منافات و تباينى در بين باشد.

ضعيف تر از اين قول ، گفتار جمعى ديگر است ، كه از كلماتشان بر مى آيد كه خواست ه اند بگويند آيه دوم يعنى آيه : (اياما معدودات ) الخ ناسخ آيه اول ، يعنى آيه : (كتب عليكم الصّيام ) است ، به اين بيان كه قبل از اسلام روزه بر نصارا نيز واجب بود، ولى نصارا در آن كم و زياد كردند، تا بالاخره بر عدد پنجاه روز قرار گرفت ، آنگاه خداى تعالى براى مسلمين روزه رمضان را تشريع كرد، پس رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمو مسلمانان در صدر اسلام و قبل از تشريع روزه رمضان همان روزه پنجاه روز مسيحيان را مى گرفتند، و آيه اول هم همين را تشريع كرده ، مى فرمايد شما مسلمانان نيز همان روزه مسيحيان را بگيريد، ولى آيه دوم وقتى نازل شد حكم آيه اول را نسخ كرد، چون فرمود روزه در چند روز معينى واجب است .

و وجه ضعيف تر بودن اين قول از قول قبلى اين است كه همه ايرادهائى كه به وجه قبلى وارد بود بر آن وارد است ، علاوه بر اينكه متمم بودن آيه دومى براى اولى روشن تر از متمم بودن سومى براى دومى است ، و نيز رواياتى كه اين قائل قول خود را مستند به آنها كرده جعلى بودن و مخالفتش با قرآن و با سياق آيه روشن تر از مخالفت روايات قول اول با آيه است .

## روزه بر مريض و مسافر واجب نيست

فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر

حرف فاء در ابتداء آيه مى فهماند كه مطلب آيه نتيجه و فرع آيه قبل است ، كه مى فرمود:

(كتب عليكم ) الخ ، و نيز (اياما معدودات ) الخ ، و معناى مجموع آن چنين مى شود: روزه بر شما واجب شده ، و نيز عدد معينى در آن رعايت شده ، و همانطور كه از اصل روزه رفع يد نمى شود، از عدد آن نيز صرفنظر نمى شود، پس اگر در ايام رمضان عارضه اى چون مرض و سفرپيش آيد كه حكم وجوب روزه را در آن ايام معدوده يعنى ايام رمضان بردارد از اين ايام معدوده صرفنظر نمى شود، و بايد به همان عدد در ساير روزها روزه گرفت ، و اين همان حقيقتى است كه آيه سوم (و لتكملوا العده ) الخ متعرض است ، پس جمله : (اياما معدودات ) الخ همانطور كه به بيان گذشته معناى تحقير و ناچيز بودن ايام را افاده مى كند، اين معنا را هم افاده مى كند، كه همين عدد ناچيز ركنى است كه در غرض و حكم روزه ماءخوذ شده است .

كلمه (مرض ) به معناى خلاف صحت و سلامتى است و كلمه (سفر) از ماده (س - ف - ر) گرفته شده ، كه به معناى كشف است و گويا سفر را از اين جهت سفر مى خوانند كه مسافر براى بيرون شدن از وطن از خانه اش منكشف و ظاهر مى شود، و گويا اينكه فرمود: (او على سفر) و مانند كلمه (مريضا) نفرمود (مسافرا)، براى اشاره به اين معنا بوده كه آن مسافرى روزه اش شكسته مى شود كه در حال حاضر مسافر باشد، نه در گذشته ، (مثل كسى كه در سفر ده روز در محلى اقامت كرده است ، كه چنين كسى قبلا مسافر بوده ، و فعلا مقيم است ، و روزه اش صحيح است ) و نه در آينده (مثل كسى كه مى خواهد بعد از ظهر حركت كند كه چنين كسى روزه آن روزش صحيح است ).

## روزه بر مسافر و مريض حرام است ، نه مباح

بيشتر دانشمندان و علماى اهل سنت گفته اند: از آيه : ( فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر) الخ ، استفاده مى شود كه مسافر مى تواند روزه نگيرد، نه اينكه روزه گرفتن برايش حرام است ، پس ‍ مريض و مسافر، هم مى توانند روزه بگيرند، و هم اينكه افطار و به همان عدد از روزهاى ديگر سال روزه بگيرند.

ليكن اين حرف صحيح نيست ، زيرا گفتيم ظاهر جمله : (فعدة من ايام اخر) (كسى كه مريض و مسافر باشد بايد چند روزى در ايام ديگر سال روزه بگيرد) عزيمت است ، نه رخصت ، يعنى از ظاهر آن بر مى آيد كه مريض و مسافر نبايد در رمضان روزه بگيرند، و اين معنا از ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) نيز روايت شده ، و مذهب جمعى از صحابه از قبيل عبد الرحمان بن عوف ، و عمر بن خطاب ، و عبد اللّه بن عمر، و ابى هريرة ، و عروة بن زبير، نيز همين است ، پس جمله نامبرده حجتى است عليه علماى نامبرده از اهل سنت .

ايشان براى توجيه نظريه خود چيزى در آيه تقدير گرفته گفته اند، تقديرش (فمن كان مريضا او على سفر فافطر فعدة من ايام اخر) است ، يعنى هر كس مريض يا مسافر باشد، و به همين جهت افطار كرده باشد به همان عدد از روزهاى ديگر روزه بگيرد.

## دو اشكال كه بر قول اين گروه وارد است

و اين تقدير دواشكال دارد، اول اينكه اصولا همانطورى كه گفته اند تقدير گرفتن خلاف ظاهر است ، (وقتى گوينده اى سخن مى گويد تمامى كلماتى كه در افاده منظورش دخالت دارد در كلام خود مى آورد، و چيزى را نگفته نمى گذارد) مگر آنكه به اتكاء قرينه اى كه در كلامش هست يك كلمه را حذف كند، چون يقين دارد خواننده يا شنونده با وجود آن قرينه مى فهمد كه فلان كلمه حذف شده است و اما بدون قرينه دست به چنين حذفى نمى زند.

اشكال دوم اينكه : به فرضى كه تسليم شويم و قبول كنيم كه كلمه (فافطر) در آيه حذف شده ، تازه اين كلام هم دلالتى بر رخصت ندارد، (كدام شنونده اى از (عبارت و هركس مريض يا مسافر باشد، و افطار كرده باشد در ايامى ديگر روزه بگيرد)، مى فهمد روزه در سفر و مرض جايز است ؟) آرى نهايت چيزى كه از عبارت فمن كان مريضا او على سفر فافطر، در اين مقام (كه به گفته ساير مفسرين نيز مقام تشريع است ) استفاده مى شود، اين است كه افطارش گناه نبوده چون جايز بوده ، البته جواز به معناى اعم از وجوب و است حباب و اباحه ، جوازى كه با وجوب و است حباب و اباحه مى سازد، و اما اينكه به معناى سومى يعنى الزامى نبودن افطار باشد به هيچ وجه لفظ آيه بر آن دلالت ندارد، بلكه باز هم بر خلاف آن دلالت مى كند، چون قانونگذار حكيم در مقام تشريع خود، هرگز در بيان آنچه بايد بيان كند كوتاهى نمى كند، و اين خود روشن است .

و على الذّين يطيقونه فديه طعام مسكين

كلمه (يطيقون ) از مصدر اطاقه است ، و اطاقه همانطور كه بعضى گفته اند به معناى به كار بستن تمامى قدرت در عمل است كه لازمه آن اين است كه عمل نامبرده آنقدر دشوار باشد، كه همه نيروى انسان در انجامش مصرف شود، در نتيجه معناى جمله ( و على الذّين يطيقونه ) اين است كه هركس روزه برايش مشقت داشته باشد، و كلمه (فديه ) به معناى بدل و عوض است و در اينجا به معناى عوض مالى است ، كه همان طعام مسكين يعنى سير كردن يك مسكين گرسنه است از غذائى كه خود انسان مى خورد، البته نه آن غذاى ساده اى كه گاهى مى خورد، و نه آن غذاى لذيذى كه باز گاه گاه مى خورد، بلكه از غذاى متوسطى كه غالبا استفاده مى كند، و حكم اين فديه نيز مانند حكم قضاى روزه مريض و مسافر واجب است ، چون تعبير (و على الذّين ) تعبيرى است كه وجوب تعيينى را مى رساند، نه تخييرى و نه رخصت را.

## بيان عدم وقوع نسخ در آيات روزه و رد قائلين به وقوع نسخ در اين آيات

بعضى از مفسرين گفته اند جمله نامبرده نيز رخصت را مى رسانده و سپس نسخ شده چون خداى سبحان در اول ، همه مردم را كه مى توانند روزه بگيرند مخيركرد بين روزه گرفتن و كفاره دادن از هر روز به طعام يك مسكين ، چون مردم در آن ايام عادت به روزه نداشتند، بعدها كه رفته رفته عادت كردند، اين آيه به وسيله آيه : ( فمن شهد منكم الشهر فليصمه ) الخ نسخ شد.

بعضى ديگر از همين مفسرين گفته اند: تنها نسبت به اشخاص توانا نسخ شد و قرار شد حتما روزه بگيرند، و اما مثل پير زن و پيرمرد سالخورده و زن حامله و زن بچه شيرده آيه نسخ نشد، و حكم جواز افطار و فديه دادن باقى ماند.

و به جان خودم اينگونه تفسيرها بازى كردن با قرآن و پاره پاره كردن آيات آن است ، و اگر خواننده عزيز در آيات سه گانه مورد بحث دقت كند خواهد ديد كه هر سه يك غرض را دنبال مى كند، و يك سياق متصل و جملاتى به هم پيوسته و بيانى روشن دارد، آنگاه اگر اين كلام واحد و پيوسته را با نظريه اين مفسرين تطبيق دهد، خواهد ديد كه ديگر آن سياق پيوسته را ندارد، جملاتش با يكديگر متنافى است ، اولش آخرش را نقض مى كند، يك جا مى گويد: (كتب عليكم الصّيام ) روزه بر شما واجب شده ، دنبالش مى گويد آنهائى كه مى توانند روزه بگيرند مى توانند افطار نموده به جاى آن طعام دهند، و در آخر مى گويد: روزه بر همه شما واجب است تا حكم آخرى ناسخ حكم فديه نسبت به خصوص قادران باشد، و حكم فديه نسبت به غير قادران به حال خود باقى بماند، با اينكه در آيه شريفه بنابراين تصوير حكم غير قادرين اصلا بيان نشده است .

مگر اينكه كسى بگويد كلمه (يطيقونه ) قبل از نسخ شدن به معناى قدرت داشتن است ، و بعد از نسخ به معناى قدرت نداشتن ، و اين پيدا است كه چقدر بى پايه است

## چكيده سخن در رد كسانى كه قائل به وقوع نسخ در آيات روزه شده اند

و سخن كوتاه اينكه بنابراين بايد جمله : ( و على الّذى ن يطيقونه ) الخ كه در وسط آيات قرار گرفته ناسخ جمله : (كتب عليكم الصّيام ) در اول آيات باشد، كه با آن تنافى دارد، آن وقت اين پيش مى آيد كه چرا بدون هيچ علتى حكم ناسخ را مقيد به كسانى كرده كه توانائى ندارند.

و نيز لازمه اين تفسير اين است كه جمله : (فمن شهد منكم الشهر فليصمه ) تنها ناسخ حكم كسانى باشد كه قادر بر روزه اند، نه آنهائى كه از روزه عاجزند با اينكه ظاهر عبارت ناسخ مطلق است ، هم قادر را شامل مى شود و هم عاجز را، علاوه بر اينكه اصلا منسوخ شامل حكم عاجز نبود، تا ناسخ بخواهد آن حكم را براى عاجز باقى بدارد، و اين تالى فاسدها فاحش ترين تالى فاسد هايند.

حال اگر علاوه بر نسخهائى كه از آقايان براى تو خواننده عزيز نقل كرديم ، نسخ ‌هاى ديگرى كه در باره اين سه آيه ذكر كرده اند اضافه كنى ، آن وقت تفسيرى عجيب خواهى ديد، و آن نسخ ‌هااين است كه گفته اند جمله : (شهر رمضان ) ناسخ جمله : (اياما معدودات ) الخ است ، و جمله (اياما معدودات ) هم ناسخ جمله (كتب عليكم الصّيام ) است .

(بد نيست دوباره نسخ ‌هائى را كه آقايان در سه آيه قرآن قائل شده اند بشماريم ، بازيگرى با كلام خدا بر ايمان روشن تر بشود:

1 - جمله : (و على الذّين يطيفونه ) الخ ناسخ جمله : (كتب عليكم الصّيام ) است 20 - جمله : (فمن شهد منكم الشهر فليصمه ) ناسخ حكم (و على الّذى ن يطيقونه ) است 30 - جمله : (شهر رمضان ) ناسخ جمله (اياما معدودات ) است 40 - جمله : (اياما معدودات ) الخ ناسخ (كتب عليكم الصّيام ) است .(مترجم )

فمن تطوع خيرا فهو خيرله

## معناى كلمه (تطوع ) و موارد استعمال آن

كلمه تطوع از ماده (ط - و - ع ) است . و معناى طوع مقابل معناى كراهت است ، و يا بگو به اين معنا است كه انسان كارى را به رضا و رغبت خود انجام دهد، آنگاه همين طوع وقتى به باب تفعل مى رود و به صورت تطوع در مى آيد. معناى داوطلب بودن هم بر آن اضافه مى شود پس تطوع به معناى اين است كه انسان خودش داوطلبانه كارى را انجام دهد كه اطاعت خدا هم هست ، بدون اينكه در انجام آن كراهتى داشته باشد، و اظهار ناراحتى و گرانبارى كند، حال چه اينكه آن عمل الزامى و واجب باشد. و چه غير الزامى و مستحب .

اين معناى اصلى كلمه تطوع بوده ، پس اگر مى بينيم كه فعلا در خصوص افعال مستحب است عمال مى شود يك اصطلاحى است جديد، كه بعد از نزول قرآن در بين مسلمانان رائج گشته ، و منشاش هم اين بوده كه معمولا عمل نيكى كه يك مسلمان داوطلبانه انجام مى دهد عمل مستحب است ، و اما عمل واجب هر چه هم كه بطوع و رغبت انجام شود باز بوئى از اكراه و اجبار در آن هست .

و سخن كوتاه آنكه كلمه (تطوع ) همانطور كه ديگران هم گفته اند دلالتى بر خصوص است حباب ندارد، نه ماده اش (ط - و - ع ) و نه هياءت ش (تفعل )، در نتيجه مى توان گفت حرف (فاء) كه در آغاز جمله آمده جمله را فرع و نتيجه معنائى مى كند كه از كلام سابق استفاده مى شد، و معناى مجموع كلام - و خدا داناتر است - اين مى شود: روزه بر شما واجب شده است ، و در آن خير و صلاح شما رعايت شده ، علاوه بر اينكه با داشتن اين فريضه شما هم جزء امتهائى مى شويد كه قبل از شما بودند، با اين تفاوت كه در اين فريضه تخفيف و تسهيلى براى شما منظور شده است ، پس آن را بطوع و رغبت بياوريد، نه با كراهت چون هر كس عمل خير را بطوع بياورد بهتر است تا همان عمل را به كره بياورد.

از اينجا روشن مى شود كه جمله : (فمن تطوع خيرا) از قبيل به كار بردن سبب در جاى مسبب است ، ساده تر بگويم در اين جمله سخن از خصوص روزه نشده بلكه سخن از مطلق تطوع خير شده ، كه سبب تطوع در روزه است ، نظير آيه : ( قد نعلم انه ليحزنك الّذى يقولون فانهم لا يكذبونك و لكن الظالمين بايات اللّه يجحدون )

يعنى غم مخور و صبر كن كه علت تكذيب ايشان انكار آيات خدا است ، چون در اين آيه نيز سبب تكذيب در جاى تكذيب نشسته .

بعضى از مفسرين گفته اند جمله مورد بحث يعنى فمن تطوع خيرا فهو خير له مرتبط به جمله قبل است ، كه مى فرمود: (و على الذّين يطيقونه فديه طعام مسكين ) الخ ، و معناى مجموع آن دو جمله اين است كه كسى كه بيشتر از طعام يك مسكين فديه بدهد، مثلا براى يك روز روزه دو نفر مسكين را طعام دهد و يا طعام دو مسكين را به يك نفر بدهد برايش بهتراست .

اشكالى كه بر اين تفسير وارد است همانست كه گفتيم : كلمه (تطوع ) اختصاص به مستحبات ندارد علاوه براينكه بنابراين تفسير فاء تفريع بى معنا مى شود چون در نتيجه قرار گرفتن تطوع به آن معنا (بيش از طعام يك مسكين دادن ) بر حكم فديه هيچ نكته معقولى بنظر نمى رسد، علاوه بر اينكه اصولا كلمه (تطوع بخير) هيچ دلالتى بر تطوع به زيادتر دادن ندارد.

و ان تصوموا خيرلكم ان كنتم تعلمون

## مراد از جمله (وان تصوموا خير لكم )

اين جمله متمم جمله قبلى است ، و معنايش به حسب تقدير - به آن بيانى كه گذشت - اين م شود با روزه اى كه بر شما واجب شده تطوع كنيد، و آن را داوطلبانه بياوريد، كه تطوع به كار خير بهتر است ، و روزه هم كه خير شما است پس تطوع به روزه هم خيرى علاوه بر خير ديگر است .

و بعضى از مفسرين گفته اند: جمله مورد بحث يعنى (و ان تصوموا خير لكم ) خطاب به كسانى است كه از روزه گرفتن معذورند، نه عموم كه در جمله (روزه بر شما واجب شده ) مخاطب بودند، چون ظاهر عبارت نامبرده رجحان روزه است ، و معلوم است كه رجحان با ترك هم مى سازد، در نتيجه عبارت ظاهر در است حباب روزه مى شود نه وجوب كه منافى با ترك است ، و چون مى دانيم روزه واجب است ناگزير عبارت نامبرده را حمل مى كنيم بر رجحان و است حباب روزه براى كس انى كه از ناحيه شرع مجاز در ترك آنند، مانند مريض و مسافر كه مى گويم روزه اى كه بر همه واجب است بر مريض و مسافر مستحب است ، و بهتر آن است كه آنها نيز روزه را بر افطار ترجيح دهند، و در عين حال قضاى آنرا هم بگيرند.

## اشكالاتى كه به قول اين گروه از مفسرين كه ان تصوموا خير و لكم را بمعنى استحبابروزه بر مريض و مسافر دانسته اند وارد است .

اما اين تفسير به خاطر اشكالاتى كه بر آن وارد است صحيح نيست .

اشكال اول اينكه : دليلى بر طبق آن نيست .

اشكال دوم اينكه : اگر مراد از جمله : (و ان تصوموا خير لكم ) استحباب روزه براى مريض و مسافر بود،

با در نظر گرفتن اينكه در جمله : (فمن كان منكم مريضا) الخ مريض و مسافر غايب به حساب آمده اند، جا داشت در جمله بعدى هم غايب به حساب آمده ، در باره شان بفرمايد: (و ان يصوموا خير لهم ) مريض و مسافر اگر روزه بگيرند بر ايشان بهتر است ، ولى فرمود: (اگر روزه بگيريد برايتان بهتر است ) پس معلوم مى شود در جمله روى سخن با خصوص مسافر و مريض نيست .

اشكال سوم اينكه : جمله اولى به خوبى دلالت دارد بر اينكه مريض و مسافر مختارند در گرفتن و نگرفتن روزه ، نه اينكه گرفتن روزه رجحان داشته باشد، بلكه جمله بعديش كه مى فرمايد: (فعدة من ايام اخر) صريح در اين است كه حتما بايد در روزهاى ديگر روزه بگيرند، آن وقت چطور مفسرين نامبرده مى توانند بگويند آيه در صدد بيان رجحان روزه بر ترك آن است .

اشكال چهارم اينكه : اگر جمله اولى (فمن كان منكم ) الخ در صدد بيان ترخيص روزه براى مسافر و مريض باشد، و بگويد گرفتن و نگرفتن روزه براى معذورين يكسان است ، البته جا داشت در جمله بعدى بفرمايد بلكه گرفتن آن بهتر است ، تا يك طرف تخيير را ترجيح داده و بيانگر رجحان آن باشد، ولى جمله اولى در مقام بيان روزه رمضان و روزه ايام ديگر سال است ، و با چنين زمينه اى ديگر ممكن نيست تنها از جمله : (و ان تصوموا خير لكم ) و بدون هيچ قرينه اى در كلام استفاده كنيم كه مى خواهد روزه رمضان را بر روزه غير رمضان ترجيح دهد.

اشكال پنجم اينكه : مقام آيات ، مقام بيان حكم نيست ، تا ظهور رجحان از جمله (فمن كان ) با حكم وجوبى منافات پيدا كند، بلكه مقام ، همانطور كه در سابق هم گذشت مقام بيان ملاك تشريع است ، و اينكه اگر شارع اسلام حكمى را صادر مى كند خالى از فلسفه و حكمت و خير و نيكوئى نيست ، و عينا نظير آيه : (فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم )، و آيه : (فاسعوا الى ذكر اللّه و ذروا البيع ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون )، و آيه : (تومنون باللّه و تجاه دون فى سبيل اللّه باموالكم و انفسكم ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون ) است كه در هر سه آيه مى فرمايد، حكمى كه شده براى شما خير است و آيات در اين باب بسيار است .

شهر رمضان الّذى انزل فيه القرآن هدى

ماه رمضان نهمين ماه از ماههاى سال قمرى و عربى است ، كه بين ماه شعبان و شوال واقع است ،و در قرآن كريم از ماههاى دوازده گانه غير از ماه رمضان نام هيچ ماه ديگرى نيامده .

## فرق بين (انزل ) و (تنزيل ) و اشاره به وجه تسميه

و كلمه نزول به معناى پائين آمدن وارد شدن از نقطه بلند است ، و فرق ميان انزال و تنزيل اين است كه انزال به معناى نازل كردن دفعى و يك پارچه است ، و تنزيل به معناى نازل كردن تدريجى است ، و كلمه (قرآن ) اسم كتابى است كه خداى تعالى آنرا بر پيامبر گراميش محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله نازل كرده ، و به اين جهت آن را قرآن ناميده كه (قبلا از جنس خواندنيها نبود، و به منظور اينكه درخور فهم بشر شود نازلش ‍ كرد و در نتيجه كتابى ) خواندنى شد، چنانكه فرمود: انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون و اين كلمه هم بر مجموع قرآن اطلاق مى شود و هم بر اجزاى آن .

## مراد از نزول قرآن در ماه رمضان و نقد و بررسى اقوال مختلف درباره تدريجى يا دفعى بودننزول آن (18)

و اين آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه قرآن يك پارچه در ماه رمضان نازل شده ، از سوى ديگر ظاهر آيه شريفه : (و قرآنا فرقناه لتقراه على الناس على مكث ، ونزلناه تنزيلا) دلالت دارد بر اينكه قرآن كريم به تدريج و در مجموع مدت دعوت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلميعنى در مدت تقريبا بيست و سه سال نازل شده ، تاريخ هم مؤ يد اين معنا است ، و از همين جهت بعضى گمان كرده اند كه آيه مورد بحث با اين آيه منافات دارد.

و بعضى ديگر در پاسخ گفته اند: قرآن كريم دو بار نازل شده ، يك بار در ماه رمضان بطور يك پارچه به آسمان دنيا نازل شد و بار ديگر از آسمان دنيا به تدريج بر زمين نازل شده ، و اين پاسخى است كه مفسرين نامبرده آنرا ازروايات گرفته اند كه بعضى از آنها را در بحث روايتى آينده نقل خواهيم كرد. ان شاء اللّه

ولى بعضى ديگر به اين مفسرين اشكال كرده اند، كه در آيه مورد بحث كه تعبير به انزال - يعنى نازل شدن يك پارچه - فرموده دنبالش فرموده : (هدى للناس و بينات من الهدى و الفرقان ) به اين منظور نازل شده كه بايد هدايتگر مردم و فارق ميان حق و باطل باشد، و دلائلى روشن از هدايت ارائه دهد، و اين معنا با نازل شدن به آسمان دنيا نمى سازد، چون بنابراين تفسير قر آن كريم سالها در آسمان دنيا بود، در حالى كه هدايتگر براى مردم نبود.

بعضى ديگر از اين ايراد پاسخ داده اند به اينكه هدايت بودن قرآن البته به اين معنا كه مى تواند هادى مردم باشد و مردم را از ضلالت نجات دهد و فارق ميان حق و باطل باشد، معنائى است كه منافات ندارد با اينكه چند سالى در آسمان دنيا بدون هدايت فعلى و خلاصه راكد مانده باشد، تا وقتى زمان به كار افتادنش رسيد از آسمان به زمين نازل گردد، و نظائر آن بسيار است ، مانند قوانينى كه از مجلس قانونگذارى گذشته تا هر وقت زمان بكار بردن فلان ماده اش رسيد آنرا به كار ببرند، و از قوه به فعليت در آورند.

اين بود پرسش و پاسخهائى كه پيرامون آيه كرده اند، و ليكن حق مطلب اين است كه حكم قوانين و دستورات با حكم خطاباتى كه متوجه اشخاص مى شود فرق دارد، در خطابات بايد قبل از صدور خطاب مخاطبى باشد، هر چند به مدتى اندك آنگ اه به او خطاب كنند، و معنا ندارد خطاب از مقام تخاطب جلوتر باشد، و در قرآن كريم از اين خطابها بسيار است ، مانند خطاب در آيه : (قد سمع اللّه قول التى تجادلك فى زوجها و تشتكى الى اللّه و اللّه يسمع تحاوركما).

و خطاب در آيه : (و اذا راوا تجاره او لهوا انفضوا اليها و تركوك قائما). و آيه : (رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه ، فمنهم من قضى نحبه و منهم من ينتظر، و ما بدلوا تبديلا). كه در اين سه آيه و امثال آن خطابها متوجه مخاطبينى است كه قبل از خطاب وجود داشته اند.

علاوه بر اينكه در قرآن كريم ناسخ و منسوخ هست و معنا ندارد كه ناسخ و منسوخ هر دو در يك زمان نازل شوند.

بعضى از مفسرين پاسخ داده اند كه مراد از نزول قرآن در ماه رمضان نزول آن قسمتى از قرآن است كه در رمضان نازل شده .

## رد گفتار كسانى كه آيه را حمل كرده اند برنزول جزئى از قرآن در ماه رمضان

ولى اين جواب هم درست نيست ، براى اينكه مشهور در نزد مفسرين اين است كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمكه مبعوث به قرآن بوده در روز بيست و هفتم از ماه رجب مبعوث شده ، و بين رجب تا رمضان بيش از يك ماه فاصله است ، آن وقت چگونه ممكن است در اين مدت بعثت آن جناب از نزول قرآن خالى باشد.

از اينهم كه بگذريم آيه هاى اول سوره (علق ) شهادت مى دهد كه اين سوره اولين سوره اى بوده كه نازل شده ، و در اولين روز بعثت نازل شده ، و همچنين سوره (مدثر) شهادت مى دهد كه در روزهاى اول دعوت نازل شده ، و به هر حال بسيار بعيد است كه اولين آيه نازل ، در ماه رمضان باشد علاوه بر اينكه جمله مورد بحث كه مى فرمايد: (شهر رمضان الّذى انزل فيه القرآن ) دلالت صريحى ندارد بر اينكه مراد از قرآن اولين قسمت نازل آن باشد، پس حمل آيه بر اولين جزء نازل آن حملى است بدون دليل .

و نظير اين آيه در دلالت بر اينكه قرآن در يك زمان نازل شده آيه : (و الكتاب المبين انا انزلناه فى ليلة مباركة انا كنا منذرين و آيه : (انا انزلناه فى ليلة القدر) مى باشد چونكه از اين آيات بر مى آيد همه قرآن در يك زمان نازل شده ، و ظاهر آنها نمى سازد با اينكه منظور نزول اولين قسمت نازل آن باشد، و يا منظور اولين روز انزال آن باشد، قرينه اى هم در كلام نيست كه بخاطر آن قرينه بتوانيم دست از ظاهر آن برداريم .

## آنچه در اين باره از تدبر در آيات كتاب استفاده ميشود

و آنچه از تدبر در آيات كتاب بر مى آيد مطلبى ديگر غير از همه اين مطالب است ، چون در آياتى كه مى گويد قرآن در ماه رمضان و يا در شبى از شبهاى آن نازل شد تعبير به انزال آمده ، كه دلالت بر نازل كردن يكپارچه قرآن دارد، و در هيچ يك از آنهاتعبير به تنزيل نيامده ، مثلا يكجا فرموده : (شهر رمضان الّذى انزل فيه القرآن ) جاى ديگر فرموده : (حم و الكتاب المبين انا انزلناه فى ليلة مباركة )، و در جاى ديگر فرموده : (انا انزلناه فى ليلة القدر).

و اين تعبير و نازل شدن يكپارچه به دو اعتبار مى تواند باشد، يكى به اعتبار اينكه مجموع و روى هم رفته قرآن و يا بعضى از آن يكپارچه و يك دفعه نازل شده هر چند كه تك تك آياتش به تدريج نازل شده باشد، همچنانكه در مورد باران با اينكه قطره قطره نازل مى شود، ولى به اعتبار اينكه مجموع بارانها و قطرات مفيد فائده بوده تعبير مى كند به اينكه (كماء انزلناه من السماء) و نيز بهمين اعتبار فرموده : (كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته ).

دوم به اعتبار اينكه كتاب ماوراى آنچه ما با فهم عادى خود از آن مى فهميم ، كه معلوم است فهم عادى ما مستلزم آن است كه آياتش را جداجدا تدبر كنيم ، و خود هم جدا جدا و به تدريج نازل شود، حقيقت ديگرى دارد كه به لحاظ آن حقيقت امرى واحد و غير تدريجى است ، و نزولش به انزال - يك دفعه - است ، نه تنزيل (نزول بتدريج ).

و همين اعتبار دومى از آيات كريمه قرآن استفاده مى شود مانند آيه : (كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير) چون كلمه (احكمت ) از احكام است و احكام در مقابل (تفصيل ) است ، و تفصيل عبارت است از اينكه كتاب را فصل فصل و قطعه قطعه كنند، در نتيجه احكام به معناى آن است كه به نحوى باشد كه جزء جزء نداشته و اجزايش از يكديگر متمايز نباشد، چون همه اش به يك معنا بر مى گردد، كه آن معنا جزء و فصل ندارد و آيه شريفه صريح است در اينكه اين تفصيل كه ما امروز در قرآن مشاهده مى كنيم تفصيلى است كه بعدها به قرآن داده شده ، و گرنه در آغاز محكم و بدون جزء و فصل بوده .

## آيات ديگرى از قرآن كه دلالت مى كند قرآن ابتدا دفعى و سپس تدريجى نازل شده است

از اين آيه روشن تر، آيه (و لقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى و رحمه لقوم يومنون . هل ينظرون الا تاويله يوم ياتى تاويله يقول الّدين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق ).

و آيه (و ما كان هذا القرآن ان يفترى من دون اللّه ، و لكن تصديق الّذى بين يديه و تفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ) تا آنجا كه مى فرمايد: (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما ياتهم تاويله ) چه از اين آيات و مخصوصا آيه شريفه سوره يونس به خوبى استفاده مى شود كه مساءله تفصيل و جداسازى امرى است كه بعدها بر كتاب خدا عارض شده است و قبلا به اين صورت نبوده .

پس كتاب به خودى خود چيزى است ، و تفصيلى كه عارض بر آن شده چيزى ديگر، و كفارى كه كتاب را تكذيب كردند تكذيبشان مربوط به تفصيل كتاب است ، و ناشى از اين است كه فراموش كردند اين تفصيل به چه چيز برگشت مى كند و به زودى در قيامت مى فهمند و جز فهميدن چاره اى ندارند، آن وقت پشيمان مى شوند در حالى كه پشيمانى سودى برايشان نداشته ، و راه گريزى هم ندارند، و اين آيه اشعارى هم به اين معنا دارد كه كتاب اصلى تاويل كتاب خواندنى يعنى قرآن است .

از آيه مورد بحث روشن تر اين آيه شريفه است : (حم و الكتاب المبين ، انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم ) چون اين آيه ظهور در اين معنا دارد كه قرآن قبلا در كتاب مبينى بوده كه خواندنى و عربى نبوده ، و بعدها خواندنى و عربى شده ، و لباس الفاظ آنهم به واژه عربيت پوشيده ، تا مردم آن را بفهمند و گرنه همين كتاب قبلا در (ام الكتاب )، كه نزد خدا مقامى بلند داشته است ، بوده مقامى كه دست خرد بدان نمى رسد، كتابى كه حكيم است ، يعنى مانند كتاب قرآن آيه آيه و سوره سوره نيست .

و آيات شريفه (فلا اقسم بمواقع النجوم ، و انه لقسم لو تعلمون عظيم ، انه لقرآن كريم ، فى كتاب مكنون ، لا يمسه الا المطهرون ، تنزيل من رب العالمين ) نيز در سياق آيه سوره زخرف است ، چون از ظاهر آن به خوبى بر مى آيد، قرآن كريم در كتاب مكنون و پنهان ا ز ديد بشر قرار داشته ، در كتابى كه جز پاكان كسى با آن تماس ندارد، و از آن كتاب كه نزد رب العالمين است نازل شده است ، و اما قبل از نازل شدن موقعيتى در كتاب مكنون داشته ، مكنون از اغيار همان كه در آيه سوره زخرف ام الكتابش خوانده ، و در سوره بروج لوح محفوظش ناميده و فرموده : (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ) بلكه اين لوح از اين جهت محفوظ است كه دگرگونگى در آن راه ندارد، و معلوم است قرآنى كه بايد به تدريج نازل شود (چون به عالمى نازل مى شود كه زمان و تدرج بر همه آن حاكم است ) هرگز از ناسخ و منسوخ و از تدريج خالى نيست و اين تدرج خود نوعى تبدل است ، پس كتاب مبين كه اصل قرآن است و خالى ازترجمه تفصيل و تدرج است ، امرى است غير اين قرآن نازل شده ، و قرآن به منزله لباسى است براى آن امر.

و همين معنا يعنى اينكه قرآن ، نازل شده و بشرى شده كتاب مبين (كه ما آن را حقيقت كتاب مى ناميم ) باشد، و به منزله لباسى باشد براى اندام صاحب لباس ، و مثال باشد براى حقيقت و نيز به منزله مثل باشد براى غرض صاحب كلام ، خود مصحح آن است كه احيانا آن حقيقت را هم قرآن بناميم همچنانكه در آيه شريفه : (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ) و آياتى ديگر اين تعبير آمده ، و همين نكته باعث مى شود كه آيه : (شهر رمضان الّذى انزل فيه القرآن )، و آيه (انا انزلنا فى ليلة القدر)، و آيه (انا انزلناه فى ليلة مباركة ) را كه دلالت دارند بر اينكه قرآن يك دفعه نازل شده حمل كنيم بر نازل شدن حقيقت قرآن ، يعنى كتاب مبين ، بر قلب رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر يك شب ، همچنانكه همين قرآن بعد از آن كه بشرى و خواندنى و مفصل شد، تدريجا در مدت بيست و سه سال دعوت نبويه نازل شده است .

اين نزول تدريجى از آيات زير استفاده مى شود: ( و لا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه و آيات : ( لا تحرك به لسانك لتعجل به ، ان علينا جمعه و قرآنه ، فاذا قراناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ) چون از اين آيات بر مى آيد كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلممى دانسته چه آيه اى بر او نازل مى شود، و به همين جهت قبل از آنكه وحى آيه اى تمام شود او از پيش ، آيه را مى خوانده ، و خداى تعالى از اين كار نهيش فرمود، كه ان شاء اللّه توضيحش در جاى مناسب خواهد آمد.

## چكيده سخن در آنچه كه حاصل تدبر در آيات قرآنى است

سخن كوتاه آنكه : اگر كسى در آيات قرآنى تدبر و دقت كند هيچ چاره اى جز اين ندارد كه اعتراف كند به اينكه آيات قرآنى دلالت دارد بر اينكه اين قرآنى كه تدريجا بر رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنازل شده

متكى بر حقيقتى است متعالى و بس بلند كه عقول عامة بشر قاصر از درك آن ، و دست افكار ملوث به لوث هوسها و قذارتهاى ماده شان از رسيدن به آن حقيقت كوتاه است ، و ا ينكه نخست اين حقيقت بر رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنازل شده بود و به وى تعليم داده بود كه منظورش از كتاب (كه بعدا تدريجا نازل مى شود) چيست . و ما ان شاء اللّه در بحث پيرامون تاويل و تنزيل در تفسير آيه شريفه : (هو الّذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات ) باز در اين باره سخن خواهيم گفت .

اين آن مطلبى است كه گفتيم با دقت و تدبر از آيات كريمه قرآن به دست مى آيد بله محدثين كه كارشان تنها نقل حديث است و نيز علماى علم كلام و همچنين علماى مادى اين عصر از آنجا كه منكر ماوراى ماده و محسوساتند ناگزير شده اند اين آيات و نظائر آن را كه دلالت دارند بر اينكه مثلا قرآن هدايت و رحمت و نور و روح و مواقع نجوم و كتاب مبين است ، و يا در لوح محفوظ و نازل از ناحيه خدا است ، و يا در صحف مطهره است ، و يا تعبيرات ديگرى كه از قرآن شده ، همه را حمل كنند بر اقسامى از است عاره و مجاز گوئى ، و با اين عمل خود قرآن را همپايه يك كتاب شعرى كرده اند، (كه به قول معروف هر چه گزافى تر و دروغ تر باشد شيرين تر و شيواتر است ).

## گفتار بعضى از اهل بحث در توجيه نزول قرآن در ماه رمضان

بعضى ديگر از اهل بحث و تحقيق در معناى اينكه چگونه ممكن است قرآن در ماه رمضان نازل شده باشد؟ گفتارى دارد كه خلاصه اش از نظر خواننده مى گذرد.

هيچ شكى نيست در اينكه بعثت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمقرين و تواءم با نزول اولين بخش آن بوده ، و در آن بخش به وى دستور داده كه مردم را تبليغ و انذار كن ، از سوى ديگر در اين نيز هيچ شكى نيست كه بعثت و نزول اولين بخش قرآن ، در شب اتفاق افتاده ، براى اينكه آيه شريفه : انا انزلناه فى ليلة مباركة انا كنا منذرين ، صريحا مى فرمايد: كه قر آن در شب نازل شده ، و باز شكى نيست كه آن شب از شب هاى رمضان بوده ، براى اين كه در سوره بقره آيه 185 مى فرمايد: (شهر رمضان الّذى انزل فيه القرآن ).

پس تا اين جا هيچ شكى نيست تنها گفتگو در اين است كه منظور اين آيات تمام قرآن است يا بعضى از آن ؟ در پاسخ از اين سؤ ال مى گوئيم : گو اينكه همه قرآن در يك شب نازل نشده ، اما همينكه سوره حمد كه مشتمل بر بسيارى از معارف قرآن است در يك شب نازل شده ، مثل اين است كه همه قرآن در يك شب نازل شده باشد،

و بهمين اعتبار مى شود گفت : (ما قرآن را در فلان شب نازل كرديم ). پاسخ ديگرى كه مى توان گفت اينكه : كلمه قرآن همانطور كه بر همه آيات بين دو جلد اطلاق مى شود، بر بعض از آن نيز اطلاق مى گردد، همانطور كه بر ساير كتب آسمانى از قبيل تورات و انجيل و زبور نيز اطلاق مى گردد، و اين خود اصطلاحى است از قرآن كريم . آنگاه اضافه كرده : كه اولين بخشى كه نازل شده (اقرء باسم ربك الّذى خلق )... است كه در شب بيست و پنجم رمضان نازل شد، در حالى كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر وسط بيابان بود، و به طرف خانه خديجه مى آمد، همينكه اين آيات به وى وحى شد به خاطرش رسيد از جبرئيل بپرسد: چگونه پروردگار خود را ياد كند، دوباره جبرئيل خود را به وى نشان داد و تعليمش داد كه بگويد: (بسم اللّه الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين ) تا آخر سوره حمد، و سپس كيفيت نماز را به او ياد داد، و از نظرش غائب شد، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبه خود آمد در حالى كه اثرى از جبرئيل نيافت ، تنها از آنچه ديده بود، تعبى و كوفتگى در خود احساس كرد، تعبى كه همواره بعد از ديدن جبرئيل به او دست مى داد، و چون اولين بار بود كه به چنين منظره اى بر مى خورد و نمى دانست كه از طرف خدا مبعوث به نبوت و هدايت خلق شده ، لذا وقتى به خانه درآمد از شدت خستگى آن شب را تا به صبح خوابيد، صبح آن شب مجددا فرشته وحى نزد او برگشت و اين سوره را بر او نازل كرد: يا ايها المدثر قم فانذر.

آنگاه مفسر نامبرده مى گويد پس معناى نازل شدن قرآن همين نازل شدن سوره حمد است ، كه در ماه رمضان و مصادف با شب قدر نازل شده ، و اما آنچه در كتب شيعه ديده مى شود كه بعثت در روز بيست و هفتم رجب بوده ، رواياتى است كه علاوه بر اينكه جز در بعضى از كتب شيعه كه تاريخ تاليفش جلوتر از قرن چهارم هجرت نيست ، يافت نمى شود مخالف كتاب خدا نيز هست ، چون متوجه شديد كه كتاب خدا نزول قرآن را در ماه رمضان دانسته .

سپس اضافه مى كند: كه در اين ميان روايات ديگرى هست مؤ يد آن روايات كه مى گويد معناى نزول قرآن در ماه رمضان اين است كه قرآن قبل از بعثت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلميك جا از لوح محفوظ به بيت المعمور نازل شد، و جبرئيل آن را در بيت المعمور به ملائكه املاء كرد، تا آنكه بعد از بعثت به تدريج بر رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنازل شد.

و اين روايات اوهامى است خرافى كه دست اجانب آنها را با روايات اسلام آميخته كرده و به چند جهت مردود است ،

1 - مخالف كتاب خدا هستند 2 - لوح محفوظ را جزء ماوراى طبيعت دانسته در حالى كه لوح محفوظ عبارت است از عالم طبيعت و بيت المعمور عبارت است از كره زمين ، كه با سكونت بشر معمور و آباد گشت ، اين بود خلاصه گفتار آن مفسر.

## توضيح بى پايگى و واهى بودن آن گفتار

مؤ لف : نمى دانم كدام يك از جملات اين مفسر كه سراسر آن فاسد است قابل اصلاح است تا به وجهى از وجوه با حق و حقيقت منطبق شود، چون در چنين صورتى قضيه شبيه مثل معروف مى شود كه مى گويند وصله از خود جامة بيشتر است .

زيرا اولا اين افسانه كه وى از پيش خود درباره بعثت درست كرده و يا اينكه گفته اولين بخش نازل شده چيست (اقرء باسم ربك ) وقتى نازل شد كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر راه بود، و بعد از آن سوره حمد نازل شد، و آنگاه نماز را به آن جناب تعليم داده و آن حضرت داخل خانه شد و از خستگى به خواب رفت ، و صبح آن شب سوره (مدثر) نازل شده ، امر به تبليغش نمود همه اينها مطالبى است كه نه آيه محكمه دلالت بر آن دارد، و نه سنت قائمه ، بلكه تنها وتنها قصه اى است تخيلى كه نه با كتاب موافق است و نه با حديث ، و بيان ناسازگاريش خواهد آمد.

و ثانيا وى گفته : كه بطور مسلم بعثت و نزول قرآن و امر به تبليغ هر سه مقارن هم اتفاق افتاد، و در مقام تفسير و توضيح اين سخن گفته است :نبوت با نزول قرآن آغاز شد و رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمتنها در يك شب نبى و غير رسول بود، و صبح همان شب به مقام رسالت هم رسيد، چون سوره (مدثر) او را امر به تبليغ نمود، ولى اين مفسر هرگز نمى تواند بر طبق گفته هاى خود دليلى از كتاب يا سنت بياورد، و عجب اينجا است كه مساءله را از مسلمات گرفته ، در حالى كه چنين نيست اما از نظر سنت مسلم نيست براى اينكه كتب سنت چه آنها كه علماى اهل سنت تاليف كرده اند، و چه آنها كه علماى اماميه تاءليف كرده اند، همه بعد ازدو قرن و بيشتر از عصر رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمتدوين شده اند، هر چند كه مفسر نامبرده اين اشكال را منحصرا به كتب شيعه وارد دانسته ، ولى تمامى كتب عامة نيز اينطور بوده اند، اگر در روايات شيعه دسيسه شده باشد. در روايات عامة نيز شده است و اما كتب تاريخ علاوه بر اينكه متعرض اين جزئيات نشده احتمال دسيسه در آنها بيشتر است ، و اگر بيشتر هم نباشد حداقل مانند كتب حديث در معرض آن بوده است .

و اما كتاب خدا كه براى هر اهل فنى روشن است كه دلالت آيات آن بر مساءله بعثت قاصرتر از دلالت روايات است ، بلكه مى توان گفت آيات قرآن بر خلاف آنچه مفسر نامبرده در مساءله بعثت گفته دلالت دارد، و رسما افسانه و بافته هاى او را تكذيب مى كند، چون سوره علق بطوريكه اهل حديث گفته اند و به شهادت پنج آيه اول آن اولين سوره اى بوده كه بر رسولخداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنازل شده ،

و احدى از مفسرين نگفته و حتى احتمالش را هم نداده كه تكه تكه نازل شده باشد، و حداقل احتمال مى دهيم كه يك باره نازل شده باشد، مشتمل بر اين نكته است كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر انظار مردم نماز مى خوانده ، و بعضى از مردم او را از اين كار نهى مى كردند، و در مجالس قريش از او بدگوئى مى كرده اند، و اگر قبل از سوره علق قرآن بر آن جناب نازل نشده بود، پس رسو ل خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمچگونه نماز مى خوانده ، و در نمازش چه مى گفته ؟ سوره علق هم از نماز به غير از امر سجده كه دستورى ديگر نداده ، پس معلوم مى شود آن جناب قبل از سوره علق نمازى داشته و كسانى بوده اند كه آن جناب را از نماز نهى مى كرده اند، و از نهى خود دست بردار نبوده اند، مگر اينكه بگوئى منظور از اين نمازگزار شخصى ديگر غير از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است ، و اين حرف بطلانش ر وشن است ، براى اينكه در آخر سوره به خود آن جناب خطاب نموده مى فرمايد: (كلا لا تطعه ) آن كسى را كه به تو مى گويد نماز مخوان اطاعت مكن ، بلكه همچنان خدا را سجده كن ، و به او نزديك شو.

## آياتى از قرآن كريم كه دلالت مى كند پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قبل از بعثت و نزول قرآن هم نبى بوده و هم نماز مى خوانده است

اينك آياتى از همين سوره كه دلالت بر بطلان قول مزبور دارد: (ارايت الّذى ينهى عبدا اذا صلى ارايت ان كان على الهدى . او امر بالتقوى . ارايت ان كذب و تولى . ا لم يعلم بان اللّه يرى ؟. كلا لئن لم ينته لنسفعا بال ناصيه . ناصيه كاذبه خاطئه . فليدع ناديه . سندع الزبانيه . كلا لا تطعه و اسجد و اقترب ).

پس از اين سوره استفاده مى شود كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمقبل از نازل شدن اولين سوره از قرآن هم نماز مى خوانده ، و خود بر طريق هدايت بوده و احيانا ديگران را هم امر به تقوا مى كرده ، و اين همان نبوت است ، ولى رسالت نيست ، و بهمين جهت اين وضع آن جناب را انذار نناميده ، پس آن جناب قبل از بعثت هم نبى بوده ، و نماز مى خوانده ، با اينكه هنوز قرآن بر او نازل نشده بود، و سوره حمد كه جزء نماز است نيامده ، و ماءمور به تبليغ نشده بود.

و اما سوره حمد، مدتها بعد از بعثت نازل شد، و اگر نزولش بلا فاصله بعد از سوره علق بود، و بقول اين مفسر در قلب رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمخطور كرده بود جا داشت بفرمايد: (قل بسم اللّه الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين ...) و يا بفرمايد: (بسم اللّه الرحمن الرحيم قل الحمد لله رب العالمين ...) مترجم :

(چون سوره علق به عبارتى آغاز شده كه معناى (قل ) را مى دهد اگر سوره حمد هم بلافاصله با آن سوره نازل شده بود بايد كلمه (قل ) و يا (اقرء) در اول آن قرار مى داشت ).

و نيز لازم بود كه در اين سوره گفتار در جمله (مالك يوم الدين ) تمام شود زيرا بقيه سوره از غرض بيگانه است از طرفى ختم شدن سوره در جمله (مالك يوم الدين ) از نظر بلاغت قرآن شريف مناسب تر و لايق تر بود.

## استدلال به آياتى از سوره هاى محر و مدثر بر رد گفتار مفسر مذبور

بله در سوره حجر كه به شهادت مضامين آياتش از سوره هاى مكى است و بيانش خواهد آمد فرموده : (و لقد آتيناك سبعا من المثانى و القرآن العظيم ) و مراد از كلمه (سبع مثانى ) سوره حمد است كه در آيه شريفه در مقابل قرآن عظيم قرار گرفته و اين منتها درجه تجليل و تعظيم از سوره حمد است و ليكن با همه اين احوال سوره حمد قرآن ناميده نشده بلكه هفت آيه از آيات قرآن معرفى شده به دليل اينكه آيه : (كتابا متشابها مثانى ) همه قرآن مثانى خوانده شده و در آيه سوره حجر سوره حمد هفت عدد از آن مثانى خوانده شده .

و با اين حال از آنجا كه سوره حجر مشتمل بر نامى از سوره حمد است معلوم مى شود سوره حمد قبل ازسوره حجر نازل شده .

و نيز از آنجائى كه سوره حجر مشتمل بر آيه (فاصدع بما تومرواعرض عن المشركين انا كفيناك المستهزئين ...) مى فهميم كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلممدتى دست از انذار كشيده بود و در اين آيه مجددا مامور بدان شده كه مى فرمايد: (فاصدع ) پس از سوره حجر دو چيزشد يكى ترك انذار و ديگر نزول سوره حمد قبل از آن و شما از كجا ثابت مى كنيد كه نزول حمد قبل از ترك انذار بوده ؟.

و اما سوره مدثر و مطالبى را كه مشتمل است چون آيه قم (فانذر) اگر گفته شود همه آن يك باره نازل شده حال آيه : (قم فانذر) حال آيه : (فاصدع بما تومر) در سوره حجر است و نيز حال جمله (وعرض عن المشركين ) در سوره حجر حال جمله (ذرنى و من خلقت وحيدا) در سوره مدثر است و هر دو مضمونى نزديك به هم دارند،

از هر دو فهميده مى شود اولا كسانى مزاحم دعوت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبوده اند و در ثانى رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلممدتى انذار را تعطيل كرده بود.

و چنانچه سوره مدثر قطعه قطعه نازل شده باز از سياق آن بر مى آيد كه تنها صدر آن در آغاز رسالت نازل شده و بقيه بعد از تعطيل انذار آمده است .

## رد بخش هاى ديگرى از گفتار اين مفسر

و ثالثا اينكه مى گويد: (رواياتى كه مى گويد قرآن قبل از بعثت و يكپارچه در شب قدر از لوح محفوظ به بيت المعمور نازل شده و بعد از بعثت به تدريج از بيت المعمور بر رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنازل مى شده رواياتى است جعلى و خرافى چون مخالف كتاب است و مضمونى مستقيم ندارد، بلكه مراد از لوح محفوظ عالم طبيعت و مراد از بيت المعمور كره زمين است ) گفتارى است خطا و افتراء و به دليل اينكه اولا: ظاهر هيچ آيه اى از آيات قرآن مخالف با اين روايات نيست و بيانش از نظر خواننده گذشت .

و ثانيا: در روايات نامبرده نفرموده اند: قرآن قبل از بعثت ، يك جا به بيت المعمور نازل شد، و كلمه يك جا را مفسر نامبرده در اثر دقت نكردن در روايات اضافه كرده و ثالثا: تفسير لوح محفوظ به عالم طبيعت تفسيرى است بسيار زشت و خنده آور، و ما نمى دانيم بنا به گفته وى به چه مناسبت عالم طبيعت در كلام خدا لوح محفوظ خوانده شده ؟، آيا از اين جهت است كه عالم طبيعت از تغير و دگرگونى محفوظ است ؟ كه عالم طبيعت جاى همه دگرگونى ها است چون عالم حركات است و ذوات موجودات سيال و صفاتشان هر لحظه در تغيير است .

و يا از اين جهت لوح محفوظ خوانده شده كه تكوينا و يا تشريعا از فساد و تباهى محفوظ است ؟ كه اين نيز خلاف واقع است ، براى اينكه عالم طبيعت عالم كون و فساد است . و يا بدين جهت بوده كه از اطلاع اغيار محفوظ است يعنى غير اهل اطلاع كسى از اسرار آن آگاه نيست همچنانكه آيه شريفه : (انه لقرآن كريم فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون )1 خبر مى دهد؟ كه اين نيز صحيح نيست براى اينكه ادراك هر صاحب ادراكى نسبت به عالم طبيعت يكسان است .

و بعد از همه اين اشكالات اشكال مهمى كه به وى وارد است اين است كه اين مفسر در توجيه نازل شدن قرآن در ماه رمضان هيچ وجه صحيحى كه هم در جاى خود صحيح باشد، و هم لفظ آيه آن را بپذيرد، نياورده ، چون خلاصه گفتارش اين شد كه معناى جمله (انزل فيه القرآن ) اين است كه (كانما انزل فيه القرآن ) يعنى گويا قرآن در ماه رمضان نازل شده و معناى آيه (انا انزلناه فى ليلة كانا انزلناه فى ليلة ) است ،

يعنى گويا ما قرآن را در يك شب نازل كرديم ، و حال آنكه نه اهل لغت چنين معنائى از چنين عبارتى مى فهمد، و نه اهل عرف و آشناى به سياق كلام .

و اگر جايز باشد كسى بگويد نزول قرآن در شب قدر به خاطر نزول سوره حمد است ، كه مشتمل بر رووس مطالب قرآن است ، بايد جايز باشد كه ديگرى بگويد معناى نزول قرآن نزول همه آن ، يعنى اجمال معارف آن است بر قلب رسولخد ا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)، و هيچ مانعى هم ندارد كه كسى اين حرف را بزند و بيانش در سابق گذشت .

البته در گفتار مفسر نامبرده اشكالهاى ديگرى نيز هست ، كه چون بيرون از غرض ما بود متعرض آنها نشديم .

## ورد استعمال كلمه (ناس )

هدى للناس و بينات من الهدى و الفرقان

كلمه ناس - كه عبارت است از طبقه پائين افراد جامعه كه سطح فكرشان نازلترين سطح است ، بيشتر در همين طبقه اطلاق مى شود چنانكه آيه : (و لكن اكثر الناس لا يعل مون و آيه : و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون ) اطلاق گرديده ، معلوم مى شود ناس معنائى اعم از علما و غير علما دارد.

و اين اكثريت همانهايند كه اساس زندگيشان بر تقليد است و خود نيروى تشخيص و تميز در امور معنوى به وسيله دليل و برهان را ندارند، و نمى توانند از راه دليل ميان حق و باطل را تشخيص دهند، مگر آنكه كسى ديگر ايشان را هدايت نموده حق را بر ايشان روشن سازد، و قرآن كريم همان روشنگرى است كه مى تواند براى اين طبقه حق را از باطل جدا كند، و بهترين هدايت است .

اما خواصى از مردم كه در ناحيه علم و عمل تكامل يافته اند، واقتباس از انوار هدايت الهيه و اعتماد به فرقان ميان حق و باطل را دارند، قرآن كريم براى آنان بينات و شواهدى از هدايت است ، و نيز براى آنان جنبه فرقان را دارد، چون اين طبقه را به سوى حق هدايت نموده ، حق را برايشان مشخص ميكند، و روشن مى كند كه چگونه بايد ميان حق و باطل فرق گذاشت ، همچنانكه فرمود:(يهدى به اللّه من اتبع رضوانه سبل السلام ، و يخرجهم من الظلمات الى النور باذنه و يهديهم الى صراط مستقيم ).

از اينجا علت اينكه چرا ميان (هدى ) و ميان (بينات من الهدى ) مقابله انداخت ؟ روشن مى گردد، چون مقابله ميان آن دو مقابله ميان عام و خاص است ، قرآن براى بعضى افراد هدايت ، و براى بعضى ديگر بيناتى از هدايت است .

فمن شهد منكم الشهر فليصمه

كلمه شهادت به معناى حاضر بودن در جريان ، و اطلاع يافتن از آن است ، (وقتى مى گوئيم من در وقوع فلان امر شاهد بودم ، يعنى حاضر بودم ، و در نتيجه حضورم از جريان اطلاع يافتم )، و شاهد ماه رمضان بودن ، به اين معنا است كه انسان همچنان زنده و هوشيار بماند، ت ا ماه رمضان فرا رسد، و آدمى از فرا رسيدنش آگاه شود، و اين شهادت هم نسبت ب ه تمامى ماه صادق است ، و هم نسبت به بعضى از آن ، (مانند اينكه آدمى در اوائل ماه ، مسافر باشد و در اواخر آن حاضر شود)

و اما اينكه مراد از شهود شهر اين باشد كه انسان شاهد رويت هلال رمضان باشد در حالى كه مسافر هم نباشد، صحيح نيست چون دليلى در لفظ آيه بر آن نيست ، بله از راه ملازمه آنهم در بعضى از اوقات و به كمك قرائن مى توان چنين معنائى را بر آيه تحميل كرد، و ليكن در آيه هيچ قرينه اى بر اين معنا وجود ندارد.

ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر

وارد ساختن اين جمله در آيه مورد بحث از قبيل تكرار به منظور تاءكيد و غيره نيست ،چون قبلا هم گفتيم دو آيه قبلى در مقام بيان حكم نبودند، و تنها در مقام زمينه چينى بودند، و فقط آيه سوم حكم را بيان مى كند، پس آيه سوم مشتمل بر جمله تكرارى نيست .

يريد اللّه بكم اليسر، و لا يريد بكم العسر، و لتكملوا العدة

كانه اين جمله مى خواهد مجموع مطالب آيه را تعليل كند، هم است ثنا شدن مريض و مسافر و افطار كردن آن دو در ماه رمضان را، و هم روزه گرفتن در ايام ديگر سال را، چيزى كه هست اينكه جمله اول مطلب اول را تعليل مى كند و مى فرمايد چون خدا سهولت را برايتان خواست ه ، و جمله آخر يعنى (و لتكملوا العده ) مطلب بعد را و مى فرمايد اينكه گفتيم به همان عدد از روزهاى ديگر سال را روزه بگيريد براى اين بود كه تكميل سى روز امرى واجب است .

و حرف لام در جمله (ولتكملواالعدة ) الخ لام غايت است ، و جمله عطف است بر جمله : (يريد) الخ ، چون آن جمله نيز مشتمل بر معناى غايت بود، و تقديركلام اين است كه : اگر ما شما را دستور داديم كه در سفر و مرض روزه را بخوريد براى اين بود كه بار تكليف شما را سبك كنيم ،

و هم براى اينكه عدد سى روزه را تكميل كرده باشيم ، و بعيد نيست كه ايراد جمله : (ولتكملوا العده ) باعث شده كه ديگر مانند آيه قبلى حكم آن صورت را كه روزه طاقت فرسا باشد بيان نكند چون هم بيان آيه قبلى براى اينجا نيز كافى بود و هم كلمه (سختى بر شما نخواست ه ) دلالت بر آن مى كرد.

و لتكبروا اللّه على ما هديكم و لعلكم تشكرون ...

ظاهر دو جمله مورد بحث بطوريكه لام غايت (البته غايت به معناى غرض كه آن نيز اصطلاح ديگرى است ) اشعار دارد، اين است كه مى خواهند غايت و نتيجه اصل روزه را بيان كنند، نه حكم است ثناى مريض ‍ و مسافر را چون وقتى مى بينيم جمله شهر رمضان را مقيد كرد به جمله : (الّذى انزل فيه القرآن ...)، مى فهميم كه ميان وجوب روزه رمضان و نازل شدن قرآن در رمضان يك نحوه ارتباط و پيوستگى وجود دارد، در نتيجه برگشت معناى غايت به اين مى شود كه تلبس و اشتغال به روزه براى اظهار كبريائى حق تعالى است به خاطر اينكه قرآن را بر ايشان نازل فرمود، و ربوبيت خود و عبوديت بندگان را اعلام داشت ، و نيز بدين منظور بود كه در مقابل اينكه به سوى حق هدايتشان فرموده و با كتاب خود برايشان حق را از باطل جدا كرده شكرش را بجاى آرند.

و چون روزه وقتى متصف به اين صفت مى شود، يعنى وقتى شكر نعمت هاى خدا مى شود كه مشتمل بر حقيقت معناى روزه باشد، يعنى از روى اخلاص انجام شود، و روزه دار ازآلودگيهاى طبيعت پاك باشد، و از بزرگترين مشتهياءت نفس چشم بپوشد، لذادنبال آيه نفرمود: (وليتشكروا الله )، چون شكر تنها با روزه واقعى محقق مى شود،بلكه در مقابل فرمود: (و لتكبروا اللّه على ما هديكم ) براى اينكه تكبير وبزرگداشت خدا با صورت روزه هم انجام مى شود، چه اينكه اين صورت ، حقيقت هم داشتهباشد و يا نداشته باشد، و بهمين جهت مساءله شكر را با كلمه(لعل اميد است )، از تكبير جدا كرد، و فرمود، (و لتكبروا اللّه على ما هديكم ، ولعلكم تشكرون ) همانطور كه در اول آيات ، در باره روزه فرمود: (لعلكم تتقون ).

## بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات روزه ونزول قرآن )

در حديث قدسى (يعنى احاديثى كه سلسله سندش منتهى به خود خداى تعالى مى شود) آمده : كه خداى تعالى فرمود:

روزه فقط براى من است ، و من خود جزاى آن را مى دهم .

مؤ لف : اين روايت را شيعه و سنى البته با مختصر اختلافى نقل كرده اند و وجه اينكه روزه براى خداى سبحان است اين است كه تنها عبادتى است كه از امور عدمى تشكيل مى شود، بخلاف عبادتهاى ديگر، از قبيل نماز، و حج و امثال آن ، كه از امور وجودى تركيب مى يابد، و يا حداقل امور وجودى هم در آنها دخالت دارند، و معلوم است كه فعل وجودى نمى تواند محض و خالص در اظهار عبوديت عبد و ربوبيت رب سبحان باشد، چون خالى از نقايص مادى و آفت محدوديت و اثبات انانيت نيست ، و ممكن است در انجام آن قصد غير خدا هم به ميان آيد، و سهمى از آن را براى غير خدا انجام دهد، چنانكه در موارد ريا و سمعه و سجده براى غير خدا اين آفتها مشاهده مى شود، بخلاف عملى كه همه اش نفى است ، يعنى روزه كه عبارت است ازنخوردن ، ننوشيدن ، و فلان و بهمان نكردن ، كه صاحبش خود را بالاتر از اسارت در برابر ماديات مى بيند، و با خويشتن دارى خود را از لوث شهوات نفس پاك نگه مى دارد، و اين امور عدمى چيزى نيست كه غير خدا هم سهمى از آن داشته باشد، زيرا امرى است تنها ميان بنده و پروردگارش و طبعا كسى جز خدا از آن با خبر نمى شود.

و اينكه فرموده : و (انا اجزى به ) اگر كلمه (اجزى ) را به صيغه معلوم بخوانيم ، يعنى من جزاى آن را مى دهم آن وقت دلالت مى كند بر اينكه در دادن اجر به بنده ، كسى ميان او و خدا فاصله و واسطه نمى شود، همانطور كه بنده هم در بندگى و عبادت خدا به وسيله روزه كسى را دخيل قرار نداد، و نگذاشت كسى از روزه داريش با خبر شود، چنانكه در باره صدقه آمده است : صدقه را تنها خدا مى گيرد، و بين صدقه دهنده و خدا كسى واسطه نيست ، و در قرآن هم آمده : و (ياخذ الصدقات ) و اما اگر (اجزى ) را به صيغه مجهول بخوانيم ، معنايش اين مى شود: (خود من جزاى روزه قرار مى گيرم ) آن وقت عبارت كنايه مى شود از نزديكى روزه دار به خداى تعالى .

## (دو روايت در كيفيت روزه گرفتن پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)

## مراد از حديث قدسى : روزه فقط براى من است و من جزاى آن هستم (يا جزاى آنرا ميدهم )

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر اوائل بعثت مدتى پشت سر هم روزه مى گرفت ، بطوريكه اشخاص مطلع مى گفتند ديگر ترك نمى كند و سپس ‍ مدتى روزه را ترك مى كرد بطوريكه اشخاص مى گفتند ديگر روزه نمى گيرد، بعد از مدتى اين رسم را رها كرد، يك روز روزه مى گرفت ، و يك روز افطار مى كرد، كه اين همان روزه داوود پيغمبر است ، بعد از مدتى اين رسم را كنار گذاشت ، و در هر ماه ايام البيض آن ماه يعنى (سيزده و چهارده و پانزدهم )

آن را روزه مى گرفت ، و سپس اين را هم ترك كرد، و در هر ده روز دو پنجشنبه و بين آن دو يك چهارشنبه روزه مى گرفت ، و اين رسم را تا آخر عمر ادامه داد.

و از عنبسه العابد روايت شده كه گفت : رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر ايامى كه از دنيا رفت ، در اين رسم و برنامة بود كه همه ساله شعبان و رمضان و سه روز از هر ماه را روزه مى گرفت .

مؤ لف : اخبار از طريق اهل بيت ( عليه‌السلام ) در اين باب بسيار است ، و اين همان روزه سنتى است كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلممى گرفت و گرنه روزه واجب تنها همان روزه رمضان است .

## رواياتى از امام صادق (عليه‌السلام) در ذيل آيه (اكتب عليكم الصيام )

و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه در تفسير آيه : (يا ايهاالذّين آمنوا كتب عليكم الصيام ) فرموده : اين مخصوص است .

و از جميل روايت آورده كه گفت : از امام صادق (عليه‌السلام ) از معناى آيه : (يا ايهاالذّين آمنوا كتب عليكم الصّيام )، و (ياايهاالذّين آمنوا كتب عليكم القتال ) پرسيدم ، فرمود: همه اين خطاب ها شامل حال گمراهان و منافقين و خلاصه تمامى افرادى كه به ظاهر شهادت به توحيد و نبوت و معاد داده اند مى شود.

و در فقيه از حفص روايت كرده كه گفت از امام صادق (عليه‌السلام ) شنيدم مى فرمود: روزه ماه رمضان قبل از امت اسلام بر هيچ امتى واجب نبود، عرضه داشتم : پس اينكه خداى عزوجل مى فرمايد: (يا ايهاالذّين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذّين من قبلكم ) چيست ؟ فرمود: بله ماه رمضان قبل از امت اسلام روزه اش واجب بوده ، اما نه بر امتها بلكه تنها بر انبياى آنان ، خداوند امت اسلام را بر ساير امم برترى داده ، چيزى را كه بر رسول خود واجب كرده بود بر امتش هم واجب فرمود.

مؤ لف : اين روايت به خاطر اينكه اسماعيل بن محمد در سند آن هست ضعيف است ، و اين معنا در روايتى ديگر از عالم (عليه‌السلام ) آمده كه آنهم مرسل است ، يعنى اصلا سندش ذكر نشده ، و به نظر مى رسد هر دو روايت يكى باشد، و به هر حال از اخبار آحاد است ، و ظاهر آيه هم مساعد با اين نيست كه مراد از جمله (كما كتب على الذّين من مقام (مقام زمينه چينى و تشويق و ترغيب بوده ، تصريح به اسم آن انبيا از كنايه بهتر و مؤ ثرتر بود، و خدا دانا است .

## چند روايت در باره معناى (قرآن )، (فرقان ) و (كتاب )

و در كافى از كسى كه از امام صادق (عليه‌السلام )سؤ ال نموده روايت كرده كه گفت : پرسيدم آيا كلمه (قرآن ) و كلمه (فرقان ) به يك معنا است ؟ و يا هر يك معنائى جداگانه دارد؟ فرمود: قرآن همه كتاب خدا است ، و فرقان تنها آن آياتى است كه احكام واجب را در بر دارد.

و در كتاب جوامع از آن جناب (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: فرقان عبارت است از هر آيه محكمى كه در قرآن است .

و در تفسير عياشى و قمى از آن جناب (عليه‌السلام ) روايت آورده اند كه فرمود: فرقان عبارت است از هر امر محكمى كه در قرآن است ، و كتاب عبارت است از آن آياتى كه انبياى قبل را تصديق مى كند.

مؤ لف : خود كلمه فرقان و كلمه كتاب هم با معنائى كه در روايت براى آن دو شده سازگار است ، و در بعضى از اخبار آمده كه كلمه رمضان يكى از اسماى خداى تعالى است پس ديگر شايسته نيست كسى بگويد رمضان آمد و رمضان رفت ، بلكه بايد گفت : ماه رمضان آمد و ماه رمضان رفت ، (تا آخر حديث ) و ا ين روايت خبر واحدى است كه در باب خودش غريب است ، و اين كلام از ميان مفسرين از قتاده نيز نقل شده . ولى در اخبارى كه راجع به اسامى خداى تعالى وارد شده نام رمضان ديده نمى شود، علاوه بر اينكه كلمه رمضان بدون اينكه كلمه ماه قبل از آن آيد و نيز كلمه رمضانان دو رمضان در روايات وارده از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمو ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) بسيار آمده ، و اين جدا بعيد است كه احتمال دهم هر جا كلمه رمضان در احاديث آمده شهر رمضان بوده ، و راوى كلمه شهر را از آن انداخته باشد.

## رواياتى در زير آيه (فمن شهد منكم الشهر فلصمه ) و حكم روزه ماه رمضان براى مسافرو مريض

و در تفسير عياشى از صباح بن نباته روايت شده كه گفت : من به امام صادق ( عليه‌السلام ) عرضه داشتم : ابن ابى يعفور به من دستور داد چند مساءله را از شما بپرسم حضرت پرسيد آن مسائل چيست ؟ عرضه داشتم : او از شما مى پرسد: وقتى ماه رمضان آمد و من در منزل باشم آيا جايز است مسافرت كنم ؟ فرمود: خداى تعالى مى فرمايد: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه )، پس هر كس ماه رمضان را درك كند و در ميان خانواده اش باشد نمى تواند مسافرت كند،

مگر براى حج و يا عمره ، و يا براى طلب مالى كه مى ترسد اگر به دنبالش نرود تلف بشود.

مؤ لف : و اين نكته استفاده لطيفى است كه امام از اطلاق آيه براى حكم كراهت سفر كرده است چون مسافرت در رمضان جايز است اما با كراهت . و در كافى از على بن الحسين (عليه‌السلام) روايت آورده كه فرمود: اما روزه در سفر و در حال مرض ،عامة در آن اختلاف كرده اند، بعضى گفته اند: مريض و مسافر مى تواند روزه بگيرد، و بعضى ديگر گفته اند نبايد بگيرد، طايفه سوم گفته اند مختار است ، اگر خواست بگيرد و اگر نخواست نگيرد، ولى ما مى گوئيم بايد در اين دو حال حتما روزه را بشكند، و افطار كند، (منظور اين است كه روزه نبايد بگيرد، پس اگر در سفر و يا حال مرض روزه بگيرد روزه اش درست نيست بايد آن چند روز را دوباره قضا كند) براى اينكه خداى عزوجل مى فرمايد، (فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر).

مؤ لف : اين روايت را عياشى نيز نقل كرده است .

و در تفسير عياشى از امام باقر(عليه‌السلام ) روايت آورده كه در تفسير جمله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه ) فرموده : چقدر اين بيان براى كسى كه تعقلش كند روشن است ! براى اينكه در عبارتى كوتاه اين معنا را رسانده ، كه هر كس ماه رمضان را درك كرد بايد روزه اش را بگيرد، و هر كس در ماه رمضان مسافرت كرد بايد روزه اش را بخورد.

مؤ لف : روايات وارده از ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) در اينكه مريض و مسافر حتما بايد روزه اش را بخورد بسيار زياد است ، و اين مذهب ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) است ، (بخلاف علماى اهل سنت كه روزه رمضان را براى مسافر و مريض اختيارى مى دانند)، و آيه شريفه بطوريكه خواننده توجه فرمود بر مذهب ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) دلالت دارد.

و نيز در تفسير عياشى از ابى بصير روايت آمده كه گفت : من از امام (عليه‌السلام ) ازمعناى جمله : (و على الذّين يطيقونه فديه طعام مسكين ) پرسيدم فرمود: منظور بيماران و سالخوردگانى است كه توانائى روزه گرفتن ندارند.

و باز در همان تفسير از امام باقر (عليه‌السلام ) در تفسير همان آيه نقل كرده ، كه فرمود: منظور سالخورده و كسى است كه عطش آزارش مى دهد.

و نيز در همان تفسير از امام صادق ( عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود منظور زنى است كه از جان فرزندش بترسد و سالخوردگانى كه روزه برايشان طاقت فرسا باشد.

مؤ لف : روايات در تفسير آيه ، از ائمه ( عليه‌السلام ) بسيار است ، و در روايت ابى بصير مراد از مريض آن بيمارانى اند كه قبل از ايام ماه رمضان بيمار باشند و نتوانند قضاى روزه رمضان را در ساير ايام سال بجا آورند، چون واضح است كه كلمه (مريض ) در جمله : (فمن كان منكم مريضا) شامل مريض نامبرده نمى شود، و كلمه (عطاش ) كه در روايت آمده به معناى بيمارى عطش است . (كه ظاهرا همان مرض قند باشد).

## دو روايت از امام صادق (عليه‌السلام) در باره تكبير عيد فطر و حكم شرعى آن

(مترجم ) باز در همان تفسير از سعيد از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آمده كه فرمود: در عيد فطر هم تكبير هست ، عرضه داشتم تكبير كه غير از روز قربان نيست ، فرمود: چرا در عيد فطر هم هست ، ليكن مستحب است كه در مغرب و عشاء و فجر و ظهر و عصر و دو ركعت نماز عيد گفته شود.

و در كافى از سعيد نقاش روايت كرده كه گفت امام صادق (عليه‌السلام ) فرمود: براى من در شب عيد فطر تكبير هست ، اما واجب نيست بلكه مستحب است ، مى گويد، پرسيدم اين تكبير در چه وقت مستحب است ؟ فرمود در شب عيد درمغرب و عشا و در نماز صبح و نماز عيد آنگاه قطع مى شود، مى گويد عرضه داشتم : چگونه تكبير بگويم ؟ فرمود: مى گوئى (اللّه اكبر، اللّه اكبر، لا اله الا اللّه ، و الله اكبر، اللّه اكبر و لله الحمد، اللّه اكبر على ما هدانا) و منظور از كلام خدا كه مى فرمايد: (و لتكملوا العدة ) همين است ، چون معنايش اين است كه نماز را كامل كنيد. و خدا را در برابر اينكه هدايتتان كرده تكبير كنيد، و تكبير همين است كه بگوئيد: (اللّه اكبر، لا اله الا اللّه ، و اللّه اكبر، و لله الحمد) راوى مى گويد در روايت ديگرى آمده كه تكبير آخر را چهار بار بايد گفت .

مؤ لف : اختلاف اين دو روايت كه يكى تكبير را در ظهر و عصر نيز مستحب مى داند و ديگرى نمى داند ممكن است حمل شود بر مراتب استحباب ، يعنى دومى مستحب باشد، و اولى مستحب تر، و اينكه فرمود: منظور از (و لتكملوا العدة ) اكمال نماز است شايد منظور اين باشد كه با خواندن نماز عيد،

عدد روزه را تكميل كنيد و باز خود تكبيرات را بگوئيد، كه خدا شما را هدايت كرد، و اين با معنائى كه ما از ظاهر جمله ،(ولتكبروا اللّه على ما هديكم ...) فهميديم منافات ندارد، براى اينكه كلام امام استفاده حكم است حبابى از مورد وجوب است ، نظير آنكه در سابق در جمله : (فمن شهد منكم الشهر فليصمه ) گذشت ، كه گفتم از آن ، كراهت مسافرت در ماه رمضان براى كسى كه اول ماه را درك كند استفاده كرده اند، و اختلاف آخر تكبيرات در دو جاى روايت اخيرمؤ يد اين احتمال است كه بعضى داده و گفته اند در جمله : (و لتك بروا اللّه على ما هديكم ) تكبير به دليل اينكه با حرف (على ) متعدى شده متضمن معناى حمد است .

و در تفسير عياشى از ابن ابى عمير از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه گفت : به آن حضرت عرضه داشتم : فدايت شوم احاديثى كه در بين ما بر سرزبانها جريان دارد مبنى بر اينكه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبيست و نه روز روزه مى گرفت ، بيشتر است از احاديثى كه مى گويد، سى روز روزه مى گرفت ؟ آيا احاديث اول درست است ؟ فرمود يك كلمه از آنها سخن خدا نيست ، و رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمغير از سى روز روزه نگرفته ، و علتش هم اين است كه قرآن مى فرمايد: (و لتكملوا العدة ) و آيا رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمآن را ناقص مى كرد؟

مؤ لف : اينكه امام فرمود: (آيا رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمآنرا ناقص مى كرد) است فهامى است انكارى ، و روايت دلالت دارد بر بيانى كه ما كرديم ، و گفتيم ظاهر تكميل ، تكميل ماه رمضان است .

و در محاسن برقى از بعضى راويان شيعه نقل كرده كه او بدون ذكر سند گفته منظور از تكبير در جمله : (و لتكبروا اللّه على ما هديكم ) تعظيم ، و منظور از هدايت ، ولايت است .

مؤ لف : اينكه هدايت به معناى ولايت باشد از باب تطبيق كلى بر مصداق است و ممكن است از قبيل همان قسم بياناتى باشد كه نامش را تاويل گذاشته اند، چنانكه در بعضى از روايات آمده و در معناى دو كلمه (يسر و عسر) فرموده اند: يسر ولايت و عسر مخالفت با خدا و دوستى با دشمنان خداست .

## رواياتى درباره نزول قرآن در ماه رمضان و شب قدر

و در كافى از حفص بن غياث از امام صادق (عليه‌السلام ) نقل كرده كه گفت : از آن جناب از كلام خداى عزوجل پرسيدم ، كه مى فرمايد: (شهر رمضان الّذى انزل فيه القرآن )،

چطور مى فرمايد قرآن در ماه رمضان نازل شد، با اينكه در دو دهه بين اول و آخرش نازل شده ؟ امام (عليه‌السلام ) فرمود: قرآن در ماه رمضان يك باره به بيت المعمور نازل شد و سپس در طول بيست سال به تدريج به زمين نازل گرديد، آنگاه فرمود: رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرموده صحف ابراهيم در اولين شب از ماه رمضان نازل شد، و تورات در روز ششم رمضان ، و زبور در هيجدهم رمضان و قرآن در بيست و سوم از ماه رمضان نازل شده .

مؤ لف : اين روايت را كه كافى از امام صادق و آن جناب از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنقل كرده الدر المنثور به چند طريق آن را از واثله بن اسقع از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنقل كرده است .

و نيز در كافى و فقيه از يعقوب روايت كرده كه گفت : مردى را شنيدم كه از امام صادق (عليه‌السلام ) از شب قدر مى پرسيد، كه آيا گذشته و يا همه ساله هست ؟ فرمود: اگر شب قدر از بين برود، و برداشته شود، قرآن هم برداشته مى شود.

## گفتار ابن عباس درباره ماه رمضان وليله مباركه و بررسى گفتار او

و در الدر المنثور از ابن عباس روايت كرده كه درباره ماه رمضان و ليله مباركة و ليلة قدر گفت : ليلة قدر همان ليله مباركه است كه در ماه رمضان واقع است ، كه در آن ماه قرآن كريم از ذكر به بيت المعمور نازل شد، و بيت المعمور همان موقع ستارگان در آسمان دنيا است ، كه قرآن در آنجا قرار گرفت ، و سپس به تدريج به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنازل شد، قسمتى در امر و قسمتى در نهى و آياتى درباره جنگها نازل مى شد.

مؤ لف : اين معنا از غير ابن عباس مانند سعيد بن جبير نيز روايت شده ، و از گفتار ابن عباس چنين بر مى آيد كه اين نظريه خود را از آيات قرآنى است فاده كرده ، مانند آيه : (و الذكر الحكيم ) و آيات : (و كتاب مسطور فى رق منشور و البيت المعمور و السقف المرفوع ) و آيات (فلا اقسم بمواقع النجوم ، و انه لقسم لو تعلمون عظيم ، انه لقرآن كريم ، فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون )

و آيه : (و زينا السماء الدنيا بمصابيح و حفظا) كه ارتباط گفتار ابن عباس با همه اين آيات روشن است ، تنها نقطه ابهامى كه در كلام وى هست و معلوم نيست از كجاى قرآن استفاده كرده ، اين است كه گفته : محل ستارگان ، آسمان اول ، و موطن قرآن است ، و دلالت آيات سوره واقعه بر اين معنا روشن نيست .

بله در روايات ائمه اهل بيت ( عليه‌السلام ) آمده كه بيت المعمور در آسمان است كه ان شاء اللّه بحث ما پيرامون آن خواهد آمد.

مطلب ديگرى كه تذكرش لازم است ، اين است كه احاديث هم مانند قرآن كريم محكم و متشابه دارد، و اشاره و رمز در ميان احاديث بسيار شايع است ، و مخصوصا در مثل اينگونه حقايق (كه فهم بشر از دركش عاجز است ) مانند لوح ، و قلم ، و حجب ، و آسمان ، و بيت معمور، و بحر مسجور، لا جرم بريك فرد دانشمند لازم است كه براى بدست آوردن معناى واقعى كلام سعى كند قرائن كلام را به دست آورد.

## آيه 186 بقره

سوره بقره ، آيه 186

واذا سالك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوه الداع اذا دعان فليستجيبوا لى و ليومنوا بى لعلهم يرشدون .(186)

ترجمه آيايه

و چون بندگان من از تو سراغ مرا مى گيرند بدانند كه من نزديكم و دعوت دع اكنندگان را اجابت مى كنم البته در صورتى كه مرا بخوانند پس بايد كه آنان نيز دعوت مرا اجابت نموده و بايد به من ايمان آورند تا شايد رشد يابند.(186)

## بيان آيايه

نكات و دقايقى كه در آيه شريفه بكار رفته است

و اذا سئلك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان

اين آيه در افاده مضمونش بهترين اسلوب و لطيف ترين و زيباترين معنا را براى دعا دارد.

اولا: اساس گفتار را بر تكلم وحده (من چنين و چنانم ) قرار داده ، نه غيبت (خدا چنين و چنان است )، و نه سياقى ديگر نظير غيبت ،و اين سياق دلالت دارد بر اينكه خداى تعالى نسبت به مضمون آيه كمال عنايت را دارد.

و ثانيا: تعبير فرموده به (عبادى بندگانم )، و نفرمود (ناس مردم ) و يا تعبيرى ديگر نظير آن و اين نيز عنايت ياد شده را بيشتر مى رساند.

و ثالثا: واسطه را انداخته ، و نفرموده : (در پاسخشان بگو چنين و چنان ) بلكه فرمود: (چون بندگانم از تو سراغ مرا مى گيرند من نزديكم ).

و رابعا: جمله : (من نزديكم ) را با حرف (ان ) كه تاءكيد را مى رساند مؤ كد كرده و فرموده : (فانى قريب ) پس به درستى كه من نزديكم .

و خامسا: نزديكى را با صفت بيان كرده و فرموده : (نزديكم ) نه با فعل ، (من نزديك مى شوم ) تا ثبوت و دوام نزديكى را برساند.

و سادسا: در افاده اينكه دعا را مستجاب مى كند تعبير به مضارع آورد نه ماضى ، تا تجدد اجابت و است مرار آن را برساند.

و سابعا: وعده اجابت يعنى عبارت (اجابت مى كنم دعاى دعا كننده ) را مقيد كرد به قيد (اذا دعان - در صورتى كه مرا بخواند) با اينكه اين قيد چيزى جز خود مقيد نيست ، چون مقيد خواندن خدا است و قيد هم همان خواندن خدا است و اين دلالت دارد بر اينكه دعوت داعى بدون هيچ شرطى و قيدى مستجاب است نظير آيه : (ادعونى است جب لكم ) و اين هفت نكته همه دلالت دارد بر اينكه خداى سبحان به است جابت دعا اهتمام و عنايت دارد.

از طرفى در اين آيه با همه اختصارش هفت مرتبه ضمير متكلم (من ) تكرار شده ، وآيه اى به چنين اسلوب در قرآن منحصر به همين آيه است .

## نكات و دقايقى كه در آيه شريفه بكار رفته است و فرق بين دعا و سؤال و سخن در معناى عبوديت

و كلمه (دعا) و (دعوت ) به معناى اين است كه دعا كننده نظر دعا شده را به سوى خود جلب كند، و كلمه (سوال ) به معناى جلب فائده و يا زيادتر كردن آن از ناحيه مسوول است ، تا بعد از توجيه نظر او حاجتش ‍ برآورده شود، پس سؤ ال به منزله نتيجه و هدف است براى دعا (مثل اينكه از دور يا نزديك شخصى را كه دارد مى رود صدا مى زنى ، و مى خوانى ، تا روى خود را برگرداند، آن وقت چيزى از او مى پرسى تا به اين وسيله حاجتت برآورده شود) پس اين معنا كه براى سؤ ال شد جامع همه موارد سؤ ال هست ، علمى براى رفع جهل ، و سؤ ال به منظور حساب وسؤ ال به معناى زيادتر كردن خير مسوول به طرف خود، و سوالهاى ديگر.

مطلب ديگر اينكه ، كلمه (عبوديت ) همانطور كه در سابق هم گفتيم به معناى مملوكيت است ، البته نه هر مملوكيت ، بلكه مملوكيت ان سان (پس گوسفند را عبد صاحبش نمى خوانند)،

و عبد عبارت است از انسان و يا هر صاحب عقل و شعور ديگرى كه ملك ديگرى باشد، د ر نتيجه عبد وقتى به خدا نسبت داده مى شود نظير ملك منسوب به او است .

و ملك خداى تعالى با ملك ديگران فرق دارد، فرقى كه بين واقعيت و ادعا و بين حقيقت ومجاز است ، براى اينكه خداى تعالى كه مالك بندگان خويش است ، ملكش هم طلق است ، و هم محيط به همه نواحى و جوانب بنده است ، بندگان او نه در ذات خود مست قل از اويند، و نه در توابع ذاتشان ، از صفات و افعال و هر چيز ديگرى كه منسوب به ايشان است ، از قبيل همسر و اولاد و مال و جاه و غيره ، و جان كلام آنكه آنچه را كه ملك يك بنده مى دانيم چون مى بينيم به نحوى از انحا نسبتى به آن بنده دارد، حال چه اينكه اين نسبت حقيقى و به طبع باشد، مثل نسبتى كه ميان او و جان و بدن و گوش و چشم او و عمل و آثار او هست ، و يا نسبت وضعى و اعتبارى باشد مانند نسبتى كه ميان او و همسر و مال و جاه و حقوق او هست ، اين ملك را به اذن خدا مالك شده ، و اين نسبت ها به وسيله خدا ميان او و مايملكش برقرار گشته ، حال مايم لكش هر چه باشد خداى عز اسمه به او تمليك كرده ، او است كه 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 اين نسبت را برقرار نمى كرد اصلا بنده اى موجود نمى شد، همچنانكه فرمود: (قل هو الّذى انشاكم و جعل لكم السّمع و الابصار و الافئدة و نيز فرموده : (و خلق كل شى ء فقدره تقديرا.

پس خداى سبحان ميان هر چيزى و خود آن چيز حائل است ، وميان آن و تمامى مقارنات آن از فرزند و همسر و دوست و مال و جاه و حق او حائل است ، پس خداى تعالى از هر چيزى كه فرض شود به مخلوق خود نزديك تر است ، پس او قريب على الاطلاق است ، همچنانكه خودش فرموده :( و نحن اقرب اليه منكم و لكن لا تبصرون ) و نيز فرموده :(و نحن اقرب اليه من حبل الوريد) و نيز فرموده :(ان اللّه يحول بين المرء و قلبه ) و مراد از قلب همان جان آدمى و نفس مدركه او است .

## نزديك بودن خداى سبحان به بندگان ، مقتضاى مالكيت مطلقه الهى و عبوديت عباد است

و سخن كوتاه آنكه مالك بودن خداى سبحان نسبت به بندگانش به مالكيت حقيقى ،

و بنده بودن بندگان براى او باعث شده كه او بطور على الاطلاق قريب و نزديك به ايشان باشد، نزديك تر از هر چيزى كه با او مقايسه شود، و نيز اين مالكيت باعث شده كه هر تصرفى و به هر نحو كه بخواهد در بندگانش بكند جايز باشد بدون اينكه دافعى و مانعى جلو تصرفاتش را بگيرد، و اين جواز تصرف حكم مى كند به اينكه خداى سبحان هر دعاى دعا كننده را اجابت كند هر چه مى خواهد باشد و با اعطا و تصرف خود حاجتش را برآورد چون مالكيت او عام و سلطنت و احاطه اش بر جميع تقادير و بدون هيچ قيد و اندازه است .

نه آنطور كه يهود مى پندارد، و مى گويد: خدا وقتى موجودات را آفريد و در آنها تقدير و اندازه گيرى كرد، كارش تمام شد، و زمام تصرفات جديد از دستش بيرون شد، آنچه از ازل قضايش را رانده صورت مى گيرد، و حتى خودش هم نمى تواند جلو قضاى رانده شده خود را بگيرد، پس ديگر نسخ و بداء و است جابت دعا مفهومى ندارد، چون كار از ناحيه او تمام شده و از دستش در رفته .

و نه آنطور كه جماعتى از اين امت پنداشته اند، كه خدا هيچ دخل وتصرفى در اعمال بندگان خود ندارد، اينان (قدريه ) هستند كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلملقب (مجوس اين امت ) به ايشان داده ، و شيعه و سنى روايت كرده اند كه فرموده :(القدرية مجوس هذه الامة ) قدريه مجوس اين امتند.

بلكه ملك خداى تعالى حتى بعد از راندن قضا و قدر در عالم ، و حتى در اعمال بندگان همچنان به اطلاقش باقى است ، و هيچ موجودى مالك هيچ چيزى نيست مگر به تمليك و اذن او، آنچه او بخواهد و تمليك كند و اجازه وقوعش را بدهد واقع مى شود، و آنچه او نخواهد، و تمليك نكند و اجازه وقوعش را ندهد واقع نمى شود، هر چند كه (همه عالم ) براى وقوع آن دست به دست هم بدهند، همچنانكه خودش فرموده :(يا ايها الناس انتم الفقراء الى اللّه ، و اللّه هو الغنى ).

پس روشن شد اينكه فرموده :(و اذاسئلك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان ) همانطور كه متعرض حكم مساءله اجابت دعا است متعرض بيان علل آن نيز هست ، و مى فهماند علت نزديك بودن خدا به بندگان همين است كه دعا كنندگان بنده اويند، و علت اجابت بى قيد و شرط دعاى ايشان همان نزديكى خدا به ايشان است ، و بى قيد و شرط بودن اجابت دعا، مستلزم بى قيد و شرط بودن دعا است ، پس ‍ تمامى دعاهائى كه خدا براى اجابت آن خوانده مى شود مستجاب است .

## شرط استجابت دعا و اشاره به تقسيم دعا به غريزى (فطرى ) و زبانى

البته در اينجا نكته اى است كه نبايد از نظر دور داشت ، و آن اينكه خداى تعالى وعده (اجيب دعوة الدّاع ) خود را مقيد كرده به قيد(اذا دعان ...)، و چون اين قيد چيزى زائد بر مقيد نيست ، مى فهماند كه دعا بايد حقيقتا دعا باشد، نه اينكه مجازا و صورت آن را آوردن ، آرى وقتى مى گوئيم : (به سخن ناصح گوش بده وقتى تو را نصيحت مى كند)، و يا (عالم را در صورتى كه عالم باشد احترام كن ) منظورمان اين است كه آن نصيحتى را بايد گوش داد كه متصف به حقيقت خير خواهى باشد. و آن عالمى را بايد احترام كرد كه حقيقتا عالم باشد يعنى به علم خود عمل كند، جمله : (اذا دعان ) نيز همين را مى فهماند، كه وعد ه اجابت هر چند مطلق و بى قيد و شرط است ، اما اين شرط را دارد كه داعى حقيقتا دعا كند، و علم غريزى و فطريش منشاء خواست ه اش باشد، و خلاصه قلبش با زبانش موافق باشد، چون دعاى حقيقى آن دعائى است كه قبل از زبان سر، زبان قلب و فطرت كه دروغ در كارش نيست آن را بخواهد نه تنها زبان سر، كه به هر طرف مى چرخد، به دروغ و راست و شوخى و جدى و حقيقت و مجاز.

بهمين جهت است كه مى بينيد خداى تعالى تمامى حوائج انسانى را هر چند كه زبان در خواست آن را نكرده باشدسؤ ال ناميده ، و فرموده :(و اتيكم من كلّ ما سالتموه ، و ان تعدوا نعمه اللّه لا تحصوها ان الان سان لظلوم كفار) كه به حكم اين آيه انسانها در نعمتهائى هم كه نه تنها به زبان سر درخواست ش را نكرده اند، بلكه از شمردنش هم عاجزند، داعى و سائلند، چيزى كه هست به زبان فطرت و پيشين خود دعا وسؤ ال مى كنند، چون ذات خود را محتاج و مستحق مى يابند، و نيز فرموده :( يسئله من فى السموات و الارض كل يوم هو فى شان ) و دلالت اين آيه بر آنچه گفتم ظاهرتر و واضح تر است .

پس سؤ ال فطرى از خداى سبحان هرگز از اجابت تخلف ندارد، در نتيجه دعائى كه مستجاب نمى شود و به هدف اجابت ن مى رسد، يكى از دو چيز را فاقد است و آن دو چيز همان است كه در جمله :( دعوة الداع اذا دعان )، به آن اشاره شده .

## دو گونه دعا كه به هدف اجابت نمى رسد

اول اين است كه دعا دعاى واقعى نيست ، و امر بر دعا كننده مشتبه شده ، مثل كسى كه اطلاع ندارد خواست ه اش نشدنى است ، و از روى جهل همان را درخواست مى كند، يا كسى كه حقيقت امر را نمى داند،

و اگر بداند هرگز آنچه را مى خواست در خواست نمى كرد، مثلا اگر مى دانست كه فلان مريض مردنى است و درخواست شفاى او در خواست مرده زنده شدن است هرگز در خواست شفا نمى كند، و اگر مانند انبيا اين امكان را در دعاى خود احساس كند، البته دعا مى كند و مرده زنده مى شود، ولى يك شخص عادى كه دعا مى كند از است جابت ماءيوس است ، و يا اگر مى دانست كه بهبودى فرزندش چه خطرهائى براى او در پى دارد دعا نمى كرد، حالا هم كه از جهل به حقيقت حال دعا كرده مستجاب نمى شود.

دوم اين است كه دعا، دعاى واقعى هست ، ليكن در دعا خدا را نمى خواند، به اين معنا كه به زبان از خدا مسئلت مى كند، ولى در دل همه اميدش به اسباب عادى يا امور وهمى است ، امورى كه توهم كرده در زندگى او مؤ ثرند.

پس در چنين دعائى شرط دوم (اذا دعان ، در صورتى كه مرا بخواند) وجود ندارد، چون دعاى خالص براى خداى سبحان نيست ، و در حقيقت خدا را نخوانده چون آن خدائى دعا را مستجاب مى كند كه شريك ندارد، و خدائى كه كارها را با شركت اسباب و اوهام انجام مى دهد، او خداى پاسخگوى دعا نيست ، پس اين دو طايفه از دعا كنندگان و صاحبان سوال دعاشان مستجاب نيست ، زيرا دعايشان دعا نيست ، و يا از خدا مسئلت ندارند چون خالص نيستند.

## آيات ديگرى از قرآن در باب دعاى و مضمون يگانه اى كه همگى آنها بر آن دلالت دارد

اين بود خلاصه گفتار ما در دعا، و آنچه كه از آيه مورد بحث كرديم ، و با اين بيان معانى ساير آياتى هم كه در باب دعا هست روشن مى گردد مثل آيه :( قل ما يعبوا بكم ربى لولا دعاوكم ) و آيه :( قل ارايتم ان اتيكم عذاب اللّه او اتتكم السّاعه ، اغير اللّه تدعون ان كنتم صادقين ، بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء، و تنسون ما كنتم تشركون ) و آيه شريفه :( قل من ينجيكم فى ظلمات البر و البحر، تدعونه تضرعا و خفيه لئن انجينا من هذه لنكونن من الشاكرين ، قل اللّه ينجى كم منها، و من كل كرب ، ثم انتم تشركون .

پس همه اين آيات دلالت دارد بر اينكه انسان دعائى غريزى و درخواست ى فطرى دارد، كه به زبان فطرتش از پروردگارش حاجت مى خواهد، چيزى كه هست در هنگامى كه غرق نعمت و رفاه است ، دلش به اسباب وابسته است ، و آن اسباب را شريك پروردگارش مى گيرد، و امر بر او مشتبه شده ، خيال مى كند كه از پروردگارش چيزى نمى خواهد، و دعائى نمى كند، با اينكه از غير خدا چيزى نمى خواهد، چون هر چه باشد بالاخره انسانى داراى فطرت است ، و خلقت و فطرت خدا در افراد اختلاف و دگرگونى نمى پذيرد.

به شهادت اينكه وقتى اين سبب ها از كار مى افتد و گرفتاريها روى مى آورد، و اسباب در رفع آنها از اثر افتاده شرك موهومش و شفيعان خياليش همه به كنارى مى روند، آن وقت مى فهمد كه جز خدا كسى بر آورنده حاجتش و جوابگوى درخواست ش نيست ، لذا مجددا به توحيد فطريش بر مى گردد، و همه اسباب را از ياد مى برد، و روى دل سوى خداى كريم مى كند و خدا هم گرفتاريش را برطرف ساخته ، حاجتش را بر مى آورد، ودر سايه آسايشش مى پروراند، تا آنكه رفته رفته خاطرش آسوده و شكمش سير شود، دوباره بهمان وضعى كه داشت يعنى سبب پرستى و فراموش نمودن خدا برگردد.

آنچه از آيات مربوطه استفاده مى شود اينست كه مطلق عبادات دعا هستند (47)

و نيز مانند آيه شريفه : و( قال ربكم ادعونى است جب لكم ، ان الذّين يستكبرون عن عبادتى سيد خلون جهنم داخرين ) چونكه اين آيه شريفه ، هم دعوت به دعا مى كند، و هم وعده اجابت مى دهد، و هم علاوه بر اين دعا را عبادت مى خواند، و نمى فرمايد كسانى كه از دعا به درگاه من است كبار مى كنند، بلكه به جاى آن مى فرمايد كسانى كه از عبادت من است كبار مى كنند. و با اين بيان خود تمامى عبادتها را دعا مى خواند، براى اينكه اگر منظور از عبادت ، تنها دعا، كه يكى از اقسام عبادت است باشد ترك دعا، است حقاق آتش نمى آورد بلكه منظور ترك مطلق عبادت است كه است حقاق آتش مى آورد، پس معلوم مى شود مطلق عبادت ها دعايند (دقت بفرمائيد).

با اين بيان معناى آيات ديگر هم كه مربوط به اين باب است روشن مى شود، مانند آيه شريفه :( فادعوااللّه مخلصين له الدّين ) و آيه و(ادعوه خوفا و طمعا، ان رحمه‌الله قريب من المحسنين ) و آيه شريفه :( و يدعوننا رغبا و رهبا، و كانوا لنا خاشعين ) و آيه شريفه :(ادعوا ربكم تضرعا و خفيه ، انه لا يحب المعتدين ) و آيه شريفه :(اذ نادى ربه نداء خفيا (تا جمله ) و لم اكن بدعائك رب شقيا) و آيه شريفه :(و يستجيب الذّين آمنوا و عملوا الصّالحات ، و يزيدهم من فضله ).

و آياتى ديگر كه مناسب باب دعا است ، و اين آيات اركان اصلى دعا و آداب دعا كننده را كه عمده اش اخلاص در دعا، و مطابقت قلب و زبان ، و بريدگى از اسباب ظاهرى ، و توسل به خداى تعالى است ، بيان مى كند، و آداب ديگرى را هم روايات به آن ملحق كرده ، از قبيل خوف و طمع ، و رغبت و رهبت ، و خشوع و تضرع ، و اصرار، و ذكر، و عمل صالح ، و ايمان ، و ادب حضور، و امثال آن .

فليستجيبوا لى و ليومنوابى

حرف (فاء) كه بر سر جمله آمده ، مطلب را فرع و نتيجه مدلول جمله قبلى مى كند، البته مدلول التزامى آن ، و مى فهماند حال كه معلوم شد خدا به بندگانش نزديك است ، و هيچ چيزى ميان او و دعاى بندگانش ‍ حائل نيست ، و معلوم شد كه او نسبت به بندگان خود و به درخواست هايشان عنايت دارد، و همين خداى مهربان بندگان را دعوت به د عا مى كند، و خلاصه حال كه معلوم شد خدا داراى چنين صفتى است ، پس ‍ بندگان معطل چه هستند، او را در اين دعوتش اجابت كنند و به سويش رو آورند و ايمان بياورند كه خدائى است داراى چنين صفت ، و يقين كنند به اينكه او نزديك است ، و دعايشان را اجابت مى كند، تا در نتيجه شايد در دعا كردن به درگاه او موفق گردند.

## بحث روايتى (شامل رواياتى در فضيلت ، شرائط و آداب دعا)

شيعه و سنى روايت كرده اند كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: دعا سلاح مؤ من است .

و در كتاب عده الداعى است كه در حديث قدسى آمده : اى موسى از من آنچه احتياج دارى درخواست كن ، حتى علوفه گوسفندت ، و نمك خميرت را از من بخواه .

و در كتاب مكارم از آن جناب روايت كرده كه فرمود: دعا از خواندن قرآن بهتر است ، براى اينكه خود خداى عزوجل مى فرماىد:( قل ما يعبوا بكم ربى لو لا دعاوكم )بگو اگر دعاى شما نباشد پروردگار من هيچ اعتنائى به شما نخواهد كرد، اين مضمون از امام باقر و صادق (عليه‌السلام ) نيز نقل شده .

باز در كتاب عدة الداعى در روايت محمد بن عجلان ، از محمد بن عبيد اللّه بن على بن الحسين : از پسر عمويش امام صادق ، از پدران بزرگوارش از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمروايت آورده كه فرمود: زمانى خداى تعالى به بعضى از انبياءش وحى فرستاد، كه به عزت و جلالم سوگند كه آرزوى هر آرزومندى را كه به غير من اميد ببندد مبدل به نوميدى مى كنم ، و جامة ذلت در ميان مردم بر تنش ‍ مى پوشانم ، و از گشايش و فضل خودم دور مى كنم ، آيا بنده ، بنده من باشد، و در شدائدش به غير من اميد ببندد با اينكه شدائد همه بدست من است و آيا به غير من اميدوار شود، با اينكه غنى بالذات و جواد على الاطلاق منم ، و كليد همه درهاى بسته به دست من است ، و در خانه من به روى هر كس كه بخواهد مرا بخواند باز است . (تا آخر حديث ).

و نيز در عده الداعى از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمروايت آورده كه فرمود: خداى تعالى فرموده هيچ مخلوقى دست به دامن مخلوق ديگر نمى شود، مگر آنكه من رشته اسباب آسمانها و اسباب زمين را عليه او قطع مى كنم ، ديگر اگر از من چيزى بخواهد عطايش نمى كنم ، و اگر به درگاهم دعا كند دعايش را مستجاب نمى سازم ، و هيچ مخلوقى دست به دامن خود من نمى شود و چشم اميد از مخلوق من نمى پوشد مگر آنكه آسمانها و زمين را ضامن رزقش مى كنم ، آن وقت اگر دعا كند اجابت مى كنم ، و اگر حاجت بخواهد بر مى آورم ، و اگر طلب آمرزش كند او را مى آمرزم .

## اخلاص در دعا به معناى ابطال اسباب عادى نيست .

مؤ لف : آنچه اين دو حديث افاده مى كنند اين است كه دعا بايد خالص باشد، نه اينكه سببيت اسباب وجودى عالم را كه آنها را ميان هر موجودى و حوائجش واسطه قرار داده ابطال كنند، چون هر انسانى مى داند كه چنين اسبابى وجود دارند اما سببيت آنها را خدا به آنها داده ، نه اينكه خود آنها علت تامة اى باشند، كه مستقل از خداى سبحان فيض را به معلول هاى خود برساند.

توضيح اينكه انسان با فطرت خود اين معنا را درك مى كند كه براى حاجتش برآرنده اى است ، كه فعلش از او ت خلف نمى كند، و نيز درك مى كند آنچه از سبب هاى ظاهرى كه وى دست به دامن آنهامى زند سبب تام نيستند، و فعل و اثرشان از آنها تخلف مى كند، كه آن شاعر مى گويد: (ناگهان سركنگبين صفرا فزود).

پس انسان اين شعور و درك را دارد كه آن مبدئى كه سرنخ تمامى امور آنجا است ، و ركنى كه در تحقق و وجود هر حاجت از حوائجش بدان اعتماد و دلگرمى دارد، غير اين اسباب ظاهرى است ، و لازمه اين درك آن است كه اعتماد كامل و ركون تام به اين اسباب نداشته باشد، بطوريكه بكلى از آن سبب تام و حقيقى غافل بماند، و هر چيزى را مستند به سبب هاى ظاهريش بپندارد.

آرى انسان با كمترين دقت و توجه ملتفت به اين نكته مى شود، حال اگر سؤ الى كند و حاجتى بطلبد و حاجتش هم برآورده گردد، از اين برآورده شدن كشف مى كند سوالش سؤ ال از پروردگارش بوده ، و حاجتى كه داشته و از راه شعور باطنى خود آن را تشخيص داده از طريق اسباب ظاهرى به درگاه پروردگارش رسيده ، و از آنجا به وى افاضه شده است ، و اگر همين حاجت را از سببى از اسباب ظاهرى بخواهد، از كسى خواست ه كه شعور فطرى و باطنيش حكم مى كند به اينكه آن سبب ، برآرنده حاجتش نيست ، بلكه خيال مى كرده كه آن سبب برآرنده حاجتش مى باشد، و قوه خياليش به عللى غير از شعورباطنى به حاجت ، آن سبب را در نظرش برآرنده حاجت تصوير كرده ، و اين در همان مواردى است كه باطن آدمى مخالف با ظاهر او است .

مثالى كه مى توانيم در اينجا بياوريم اين است كه ، بسيار مى شود انسان چيزى را دوست دارد، و به آن اهتمام مى ورزد، تا آنكه آن را به دست مى آورد و مى بيند كه همين محبوبش مزاحم و مضر به منافعى است كه براى او مهم تر و محبوبتر است ،

ناگزير از آن دست بر مى دارد، و محبوب تر را مى گيرد، و بسيار مى شود كه از چيزى نفرت دارد، و به خاطر حفظ منافعش از آن مى گريزد، ولى تصادفا به همان چيز بر مى خو رد، و مى بيند بر خلاف آنچه مى پنداشت از منافعى كه به خاطر آن از اين مى گريخت سودمندتر و بهتر است .

## اشاره به دو نظام در زندگى انسان : نظام فطرى و نظام تخيلى

كودك مريض از نوشيدن دواى تلخ مى گريزد، و در عين اينكه طالب بهبودى خويش است ، از خوردن دوا گريه مى كند، اين انسان با شعور باطنى و فطريش صحت و سلامتى را مى خواهد، و به زبان فطرت درخواست آن را دارد، هر چند كه به زبان سر و با عملش خلاف آن را درخواست مى كند.

پس معلوم مى شود انسان در زندگيش دو نظام دارد، يك نظام به حسب فهم فطرى و شعور باطنى ، و نظامى ديگر به حسب تخيل ، نظام فطريش از خطا محفوظ است ، و در مسيرش دچار اشتباه نمى شود، و اما نظام تخيليش بسيار دستخوش خبط و اشتباه مى شود، چه بسا مى شود كه آدمى به حسب صورت خياليش چيزى را درخواست مى كند، و جدا مى طلبد. و نمى داند كه با هم اين سؤ ال و طلبش درست چيز ديگرى مخالف آن مى خواهد پس بايد حديث را به همين معنا توجيه كرد، و اين همان معنائى است كه از كلام على (عليه‌السلام ) كه به زودى مى آيد كه فرمود: (عطيه و بخشش به قدر نيت است )، به چشم مى خورد.

و در عده الداعى از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمروايت آورده كه فرمود: در حالى دعا كنيد كه يقين به اجابتش داشته باشيد.

و در حديث قدسى آمده : خداى تعالى فرمود: من همان جايم كه ظن بنده ام به من آنجا است ، پس بنده من نبايد به غير از خير از من انتظارى داشته باشد، بلكه بايد نسبت به من حسن ظن داشته باشد.

مؤ لف : علتش اين است كه دعا در حال نوميدى و تردد كشف مى كند از اينكه صاحبش در حقيقت درخواست ى ندارد، كه بيانش گذشت ، و نيز روايت شده كه هرگز چيز نشدنى را از خدا نخواهيد.

## فرمايشات پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اميرالمؤ منين عليه‌السلام درباره دعا

و باز در كتاب عدة الداعى از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمروايت آورده كه فرمود: در حوائج خود به درگاه خدا فزع كنيد، و در ناملايمات خود به او پناهنده شويد، و به درگاهش تضرع نموده او را بخوانيد، كه دعا مغز عبادت است ، و هيچ مؤ من نيست كه خدا را بخواند مگر آنكه دعايش را مستجاب مى كند آنهم يا به فوريت ، كه در نتيجه ثمره اش در دنيا عايد او مى شود، و يا با مدت كه در نتيجه ثمره اش در آخرت عايدش مى شود، و يا حداقل ثمره آن را به مقدار دعايش كفاره گناهانش قرار مى دهد، البته همه اينها در صورتى است كه از خدا گناه نخواهد.

و در نهج البلاغه در يكى از وصاياى اميرالمؤ من ين به فرزندش حسين (عليه‌السلام ) آمده : سپس خداى تعالى كليد همه خزينه هاى غيبش را در دست خود تو قرار داد، و آن اين است كه به تو اجازه داد از او مسئلت كنى ، با اين كليد كه همان دعا است هر درى از درهاى نعمتهاى او را بخواهى مى توانى بگشائى ، و باران رحمت او را به سوى خود ببارانى ، پس هرگز دير شدن اجابت خدا تو را نوميد نسازد، كه عطيه به قدر نيت است ، و چه بسا اجابت دعايت بدين جهت تاءخير افتد كه اجرش برايت بيشتر باشد، كه بزرگترين عطا همان آرزو و انتظار اجابت داشتن است ، و چه بسا چيزى از خدا بخواهى و خدا آن را بتو ندهد، بلكه بهتر از آن را بدهد، حال يا در دنيا و يا در آخرت ، و يا بدين جهت مستجاب نكند كه خواست ه است بلائى را از تو بگرداند، چون آنچه خواست ه اى بلاى جان تو است ، زيرا بسيار مى شود كه از خدا چيزى بخواهى كه مايه نابودى دين تو است ، اگر آن حاجتت را برآورند، دينت را از دست مى دهى ، پس بر تو باد كه هميشه از خدا چيزى بخواهى كه جمال و زيبائيش برايت بماند، و وزر و وبالش از بين برود، نه مال ، كه نه تنها براى تو نمى ماند، بلكه تو هم براى آن نمى مانى .

## معناى اينكه فرموده اند: (عطيه به اندازه نيت است )

مؤ لف : اينكه فرمود: (عطيه به مقدار نيت ) است منظورش اين بوده كه است جابت همواره مطابق دعا است ، پس آن چه سائل بر حسب عقيده قلبيش و حقيقت ضميرش از خدا مى خواهد، خدا به او مى دهد، نه آنچه كه گفتارش و لقلقه زبانش اظهار مى دارد، چون بسيار مى شود كه لفظ آنطور كه بايد مطابق با معناى مطلوب نيست ، كه بيانش گذشت ، بنابراين جمله مورد بحث بهترين و جامع ترين كلمه است براى بيان ارتباط ميان درخواست و اجابت .

و چگونه جامع ترين كلمه نباشد؟ با اينكه در كوتاه ترين عبارت موارد بسيارى از دعاهائى را كه مستجاب نمى شود بيان كرده ، كه چرا نمى شود؟ مانند موردى كه اجابت طول مى كشد، و موردى كه خير دنيائى مسؤول با خير مهمتر دنيائى و يا آخرتى تبديل مى شود و مواردى كه خواست ه دعا كننده به صورت ديگرى غير صورتى كه خواست ه مستجاب مى شود كه سازگارتر به حال سائل است ، چون بسيار مى شود سائل نعمتى گوارا درخواست مى كند، كه اگر فورا به او داده شود گوارا نمى شود، لذا اجابتش تاخير مى افتد تا سائل تشنه تر شود،

و نعمت نامبرده گواراتر گردد، چون خودش درسؤ ال خود قيد گوارا را ذكر كرده بود، پس در حقيقت خودش خواست ه كه اجابتش تاءخير افتد، و همچنين مؤ من كه به امر دين خود اهتمام دارد، اگر حاجتى را در خواست كند كه برآورده شدن آن باعث هلاكت دين او مى شود، و او خودش اطلاع ندا رد، و خيال مى كند برآورده شدن آن حاجت سعادت او را تاءمين مى كند، در حالى كه سعادت او در آخرت او است ، پس ‍ در حقيقت در خواست او در خواست سعادت در آخرتش است نه دنيا، و بهمين جهت دعايش در آخرت مستجاب مى شود نه در دنيا.

باز در عدة الداعى از امام باقر ( عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: هيچ بنده اى دست خود به سوى خداى عزوجل نمى گشايد. مگر آنكه خدا از رد آن بدون اينكه حاجتش داده باشد شرم مى كند، بالاخره چيزى از فضل و رحمت خود كه بخواهد در آن مى گذارد، بنابراين هر وقت دعا مى كنيد دست خود را بر نگردانيد مگر بعد از آنكه آن را به سر و صورت خود بكشيد، و در خبرى ديگر آمده : كه به صورت و سينه خود بكشيد.

## (فلسفه دست بلند كردن در حال دعا كه سيره پيامبر اسلام بوده است )

مؤ لف : در الدرالمنثورهم قريب به اين معنا از عده اى از صحابه چون سلمان ، و جابر، وعبد اللّه بن عمر، و انس بن مالك ، و ابن ابى مغيث ، از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلممطالبى در ضمن هشت روايت آورده ، و در همه آنها جمله : (دست بلند ك ردن آمده ) پس ديگر معنا ندارد بعضى اين معنا را انكار نموده ، بگويند دست بلندكردن به معناى آن است كه خدا جسم است ، و در آسمان قرار دارد، و خدا بزرگتر از اين است كه جسم باشد.

و اين سخنى است فاسد، براى اينكه حقيقت تمامى عبادتهاى بدنى نشان دادن حالت قلبى ، و صورت بخشيدن توجه درونى ، و اظهار حقايق متعالى از ماده است در قالب تجسم ، كه اين وضع در نماز و روزه و حج و عبادات ديگر با اجزاء و شرايط آنها به خوبى روشن است و اگر اين معنا نبود اصلا عبادت بدنى تحقق نمى يافت .

و يكى از آن عبادتها دعا است ، و آن عبارت است از مجسم ساختن توجه قلبى ، و در خواست باطنى به صورت درخواست ظاهرى كه ما افراد بشر در بين خود داريم ، و خلاصه در برابر پروردگارمان آن حالتى را مى گيريم ، كه يك انسان فقير كه خود را پست احساس مى كند در برابر توانگرى كه خود را عزيز و عالى پنداشته ، بخود مى گيرد، دست خود را در مقابل او دراز نموده ، گردن خود را كج مى كند، و با حالت ذلت و تضرع حاجت خود رامى كند،

و اتفاقا در روايتى كه شيخ در مجالس خود با ذكر سند از محمد بن على بن الحسين و برادرش زيد از پدر آن دو از جدشان حسين بن على (عليه‌السلام ) روايت كرده ، آمده كه : رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وقتى به دعا مشغول مى شد دست خود را بلند مى كرد، و مناجات و دعا مى نمود، به حالتى كه يك فقير گرسنه در گدائى به خود مى گيرد، وهمين معنا را عدة الداعى بدون ذكر سند نقل كرده است .

و در بحار از على (عليه‌السلام ) روايت كرده كه مردى را شنيد مى گفت : بار الها پناه مى برم به تو از فتنه ، امام فرمود: معناى اين دعاى تو اين است كه خدايا پناه مى برم به تو از مال و اولادم ، چون خداى تعالى فرموده :( انّما اموالكم و اولادكم فتنة ) پس اگر مى خواهى به خداپناه ببرى بايد بگوئى : خدايا پناه مى برم به تو از فتنه هاى گمراه كننده .

مؤ لف : و اين هم باب ديگرى است در تشخيص معناى لفظ، كه نظائرى هم در روايات دارد، و در روايات آمده كه حق در معناى هر لفظى همان معنائى است كه در كلام خداى تعالى آمده ، و باز از اين باب است آن رواياتى كه در معناى جزء و كثير و امثال آن رسيده .

و در عده الداعى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده ، كه فرموده : خداى تعالى دعاى قلبى فراموش كار را مستجاب نمى كند (يعنى كسى كه بى فكر و بى توجه قلبى دعا مى كند).

و نيز در عده الداعى از على ( عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: خدا دعاى قلب بازيگر را قبول نمى كند.

مؤ لف : و در اين معنا روايات ديگرى نيز هست ، و سرش اين است كه در اينگونه موارد حقيقت دعا و مسئلت تحقق نمى يابد.

و در كتاب دعوات تاءليف راوندى آمده : كه خداى تعالى در تورات به بنده خود خطاب كرده مى فرمايد: تو هر وقت بنده اى از بندگان مرا نفرين كنى كه به خاطر ظلمى كه به تو كرده ، نابودش كنم ، در همان وقت كسى هم هست كه تو را نفرين مى كند به خاطر ظلمى كه تو به او كرده اى ، اگر مى خواهى هم نفرين تو را مستجاب مى كنم ، و هم نفرين او را، و اگر بخواهى است جابت نفرين هر دوتان را تا روز قيامت تاءخير مى اندازم .

مؤ لف : سر اين معنا روشن است ، براى اينكه وقتى كسى چيزى را به نفع خود مسئلت مى نمايد لابد به آن راضى هم هست ، و وقت ى به آن راضى و خشنود باشد بايد به هر چه كه از هر جهت مثل آن است نيز راضى باشد، وقتى عليه ستمگر خودش نفرين مى كند، و انتقام را مى خواهد به خاطر اينكه ظلم كرده ، بايد بطور كلى از انتقام گرفتن از ستمگر راضى باشد، و آن را دوست بدارد، پس اگر خودش هم ستمگر باشد نفرين عليه ستمگرش نفرين عليه خودش هم هست ، چو ن گفتيم او با نفرين كردنش مى فهماند كه انتقام از ستمگر را دوست مى دارد، حال اگر اين انتقام را نسبت به خودش هم دوست بدارد، كه هرگز دوست نمى دارد، به بلائى گرفتار مى شود كه آن را براى غير خودش درخواست كرده بود، و اگر دوست ندارد در حقيقت نفرينى و دعائى از او سر نزده ، بلكه فقط گفتارى زبانى بوده و خداى تعالى در اين باره فرموده :( و يدع الانسان بالشر دعائه بالخير، و كان الانسان عجولا)

## سفارشات رسول خدا به ابوذر و توضيح برخى از جملات آن

و در عدة الداعى روايت كرده كه رسولخدا به ابوذر فرمود: اى اباذر مى خواهى كلماتى به تو بياموزم كه خداى عزوجل به وسيله آنها به تو سود رساند؟ ابوذر مى گويد گفتم : بله يا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: خدا را پاس دار، تا خدا پاست بدارد، خدا را در نظر بگير، تا همه جا او را پيش رويت ببينى ، در حال رفاه و خوشى به ياد او باش ، تا در حال شدت بيادت باشد، و هر وقت خواستى درخواستى كنى از خدا بكن ، و چون خواستى بى نياز باشى اين بى نيازى را از راه اعتماد به خدا كسب كن ، پس بدان كه قلم قضا بر آنچه كه تا روز قيامت خواهد شد جريان يافته ، و همه را نوشته ، و اگر تمامى خلائق جمع شوند تا خيرى به تو برسانند كه خدا برايت ننوشته ، نخواهند توانست .

مؤ لف : اينكه فرمود: (در حال رفاه و خوشى به ياد او باش ، تا در حال شدت بيادت باشد)، معنايش اين است كه در حال خوشى دعا كن ، و خدا را فراموش مكن ، تا در حال شدت همان دعايت را مستجاب كند، و فراموشت نكند، چون كسى كه پروردگار خود را در حال خوشى فراموش كند، بطور قطع چنين پنداشته كه اسباب ظاهرى در فراهم ساختن رفاه او مستقل از خدايند، آن وقت صاحب چنين پندارى ،

وقتى در حال شدت پروردگار خود را مى خواند معناى اين خواندنش اين است كه خداى تعالى تنها در حال شدت رب و مدبر او است ، و حال آنكه خداى تعالى اينطور نيست ، بلكه در هر حال چه شدت و چه رخا ربوبيت دارد، در نتيجه صاحب اين پندار نه در حال رفاه خداى عالم و آفريدگار خود را خوانده ، و نه در حال شدت ، بلكه ديگرى را خوانده .

و اين معنا در ب عضى روايات به زبانى ديگر آمده ، مثلا در كتاب مكارم الاخلاق از امام صادق ( عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: كسى كه از پيش دعا كرده باشد هنگام نزول بلا دعايش مستجاب مى شود، و بعضى گفته اند: دعا صوتى است پسنديده كه در رسيدنش به آسمان چيزى جلوگيرش نيست ، و كسى كه قبل از گرفتارى دعا نكرده باشد، دعاى در هنگام نزول بلايش مستجاب نمى شود، و ملائكه مى گويند اين صداى كيست كه تاكنون نشنيده و آن را نمى شناسيم ، (تا آخر حديث ).

و اين معنا از اطلاق آيه :( نسوااللّه فنسيهم )، استفاده مى شود، و اين معنا با رواياتى كه مى گويد: دعا با انقطاع از خلق رد نمى شود، منافات ندارد، براى اينكه مطلق شدت و بلا غير انقطاع كامل است (و از مجموع دو دسته روايات چنين بر مى آيد، آن كسى كه در حال خوشى دعا ندارد، و با خدا كارى ندارد، در حال شدت هم انقطاع كامل برايش دست نمى دهد، باز هم كه دعا ك ند گوشه چشمش به اسباب ظاهرى است ، نمى تواند به كلى از آنها قطع اميد كند).

## اشاره به رابطه دعا با اسباب عادى در فرمايش پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم

و اينكه فرمود: (و چون درخواست ى داشتى از خدا بخواه ، و چون خواست ى بى نياز باشى با ياد خدا بى نيازى را به دست آر...)، ارشاد است به اينكه وقتى مى خواهى درخ واست ى بكنى ، و يا كمكى بطلبى ، اين سؤ ال و است عانت را حقيقتا بكن ، وسؤ ال و است عانت حقيقى آن است كه از خداى تعالى بشود، چون اسباب عادى كه در دسترس ما هست سببيتشان همه محدود به آن مقدارى است كه خدا برايشان مقدر كرده ، نه آنطور كه به نظر ما مى رسد، و خيال مى كنيم در مقابل خدا آنها هم سبب مستقل در تاءثرند، بلكه اين اسباب تنها طريقيت و وساطت در ايصال دارند، و گرنه كار همه اش به دست خداى تعالى است .

بنابراين بر بنده خدا واجب است كه در حوائج خود متوجه به جانب عزت ، و باب كبرياء شود، و هرگز به هيچ يك از اسباب ظاهرى ركون و اعتماد نكند، گو اينكه خداى تعالى چنين تقدير كرد ه ، كه امور جز از راه اسباب به جريان نيفتد، و ليكن سبب هر چه باشد چيزى است كه خدا سببش كرده .

پس كلام امام دعوت به اين معنا است كه بندگان خدا به اسباب اعتماد نكنند، و همه اعتمادشان بر خدائى باشد كه سببيت را به اسباب داده نه اينكه امام خواست ه باشد مردم را به اين اعتقاد هدايت كند كه اسباب به كلى لغو و بى اثرند و هر وقت هر حاجتى دارند از غير مجراى اسباب آن را طلب كنند، چون چنين چيزى صحيح نيست ، و چنين توقعى بيجا است ، چطور ممكن است امام چنين چيزى ف رموده باشد، با اينكه اهل دعا در همين دعا كردنش سبب هاى زيادى به كار مى برد، از قبيل قلب و زبان ، و در راه به دست آوردن حاجت خود همه اركان وجود خود را بكار مى گيرد، و همه اينها سببند.

اين معنا را در انسان در نظر بگير، كه هر چه مى كند با ابزارهاى بدن خود مى كند، اگر مى دهد با دست مى دهد، و اگر مى بيند با چشم مى بيند، و اگر مى شنود با گوش مى شنود، پس همين انسان اگر از خدا از كار افتادن اسباب را بخواهد مثل كسى مى ماند كه از من بخواهد چيزى به او بدهم ، اما بدون دست ، و يا به او بنگرم اما بدون چشم ، و يا به سخنانش گوش دهم اما بدون گوش ،و كسى كه ركون و اعتمادش تنها به اسباب باشد نه به خدا، مثل كسى است كه تمام اميد و انتظارش به دست من باشد تا به سويش دراز شود، و چيزى به او بدهد، و يا همه اعتمادش به چشم من باشد تا به او بنگرد، و يا همه ركونش به گوش من باش د تا سخن او بشنود، و در عين حال به كلى از وجود من غافل باشد، معلوم است كه چنين كسى غافل و ديوانه است (چون ممكن نيست انسان عاقل دست و چشم و گوش را ببيند و به كلى از صاحب آن غافل باشد).

## اعتقاد به جريان امور عالم تنها از مسير اسباب خود سلب اختيار از خداوند نمى كند

از سوى ديگر بايد دانست اينكه مى گوئيم : امور تنها از مسير اسباب جريان مى يابد، قدرت مطلقه و غير متناهى خدا را مقيد نمى كند و اختيار را از او سلب نمى سازد، همانطور كه ديديم در انسان باعث سلب قدرت و اختيار نشد، (در عين اينكه مجبور است هر چه مى كند به وسيله اعضاى بدنى خود كند، باز هم او را موجودى مختار مى دانيم )، و اين بدان جهت است كه تحديد مذكور در حقيقت تحديد فعل است نه فاعل ، زيرا بدون شك انسان قادر به دادن و گرفتن و ديدن و شنيدن هست ، ليكن خود اين اعمال جز با دست و چشم و گوش انجام نمى شود، پس تقيد به اسباب از آن فعل است نه فاعل .

خداى واجب تعالى هم همينطور است ، او نيز قادر على الاطلاق است ، اما فعل خصوصيتى دارد كه متوقف بر وجود اسباب است ، مثلا زيد كه خود فعلى از افعال خدا است ، در عين حال وقتى زيد مى شود و به وجود مى آيد (آرى مادام كه مشخص نشود موجود نمى شود، انسانى است كلى كه جايش تنها در ذهن است )

كه از فلان پدر و مادر متولد شده باشد، و در فلان زمان و مكان ، و در شرايطى چنين و چنان و نبودن موانعى چنين و چنان موجود شده باشد، و گرنه (يا همانطور كه در بين پرانتز گفتيم موجود نمى شود، و يا اگر بشود) زيد نيست ، بلكه عمرو و يا فردى ديگر است ، پس به وجود آوردن زيد مشروط به همه اين علل و شرايط هست ، ولى اين توقف مربوط به فعل ايجاد است ، نه به خداى فاعل ايجاد (دقت بفرمائيد).

و اينكه فرمود: (پس بدانكه قلم قضا بر آنچه كه تا روز قيامت خواهد شد جريان يافته و همه را نوشته ...)، با در نظر داشتن كلمه (پس ) كه در ابتداى آن است ، جمله نتيجه جمله قبلى است كه فرمود: (و هر وقت خواست ى درخواست ى كنى از خدا بكن ...) و در حقيقت از قبيل ذكر علت است به دنبال معلول ، و مى خواهد بيان كند كه به چه علت گفتيم اگر خواست ى در خواست ى كنى از خدا بكن ، و معنايش اين است كه حوادث همه از پيش نوشته شده ، و از ناحيه خداى تعالى تقدير شده است ، و در حقيقت اسباب در پيش آمدن و نيامدن آن حوادث تاءثرى ندارند، پس ديگر معنا ندارد از غير خدا چيزى درخواست كنى ، و به غير خدا خود را بى نياز سازى ، و اما خداى تعالى سلطنت و ملكش ثابت و دائم و مشيتش نافذ است ( كلّ يوم هو فى شان ) در هر روزى كارى جديد دارد و چون معناى روايت اين بود امام دنبال جمله مورد بحث فرموده : (و اگر تمامى خلق جمع شوند...)

## فرمايش امام (عليه‌السلام) كه دعا هم از قدر است و رواياتى در باره رد قضاى الهى به سبب دعا

و يكى ديگر از اخبار مربوطه به دعا روايتى است كه بسيارى از راويان آن را نقل كرده اند، و آن اين است كه امام فرمود: دعا خودش هم از قدر است .

مؤ لف : در اين روايت به اشكالى كه يهوديان و ديگران بر مساءله دعا كرده اند پاسخ داده شده ، و اشكال اين است كه آن حاجتى كه با دعا در طلبش بر مى آيند يا از قلم قضاگذشته و يا نگذشته ، اگر گذشته كه خودش به خودى خود موجود مى شود، و حاجت به د عا ندارد، و اگر نگذشته هر چه هم دعا كنيم فائده ندارد، پس در هيچ يك از دو فرض دعا فائده ندارد.

جوابى كه گفتيم روايت داده اين است كه فرض اول كه گفتيم پديد آمدن حاجت از قلم قضا گذشته ، اين گذشتن قلم قضا باعث نمى شود كه ما از اسباب وجود آن بى نياز باشيم ، و دعا يكى از همان اسباب است كه با دعا يكى از اسب اب وجود آن محقق مى شود.

و همين است كه مى فرمايند: (دعا خود از قدر است ) و در اين معنا روايات ديگرى هم هست .

از آن جمله در بحار از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمروايت كرده كه فرمود:( لايردّ القضاء الاّ الدّعاء) قضا را رد نمى كند مگر دعا.

و از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود:(الدّعاء يرد القضاء بعد ما ابرم ابراما) دعا قضا را بعد از آنكه تا حدى حتمى شده رد مى كند.

و از امام ابى الحسن موسى (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: بر شما باد دعا كردن ، كه دعا و در خواست از خداى عزوجل بلا را رد مى كند هر چند كه آن بلا مقدر شده قضايش رانده شده باشد، و تا مرحله اجرا جز امضاى آن فاصله اى نمانده باشد، در همين حال هم اگر از خداى تعالى درخواست شود آن بلا را به نحوى كه خود مى داند بر مى گرداند.

و از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت شده است كه فرمود:دعا قضاى مبرم و حتمى را بر مى گرداند، پس دعا بسيار كنيد، كه كليد همه رحمت ما و رستگارى ها و كليد بر آمدن هر حاجت است ، و مردم به آنچه نزد خدا دارند نمى رسند مگر به دعا، چون هيچ درى نيست كه وقتى بسيار كوبيده شود به روى كوبنده باز نگردد.

مؤ لف : و در اين روايت اشاره اى است به اصرار در دعا، و اينكه اصرار در دعا يكى از راههاى است جابت آن است ، سرش هم اين است كه دعا بسيار كردن ، قلب را صفا مى دهد.

و از اسماعيل بن همام از ابى الحسن (عليه‌السلام ) روايت كرده ، كه فرمود: دعاى بنده خدا در خلوت و پنهانى با اينكه يك نفر است با دعاى هفتاد نفر در علانيه و آشكارا برابرى مى كند.

مؤ لف : و در اين كلام اشاره به اين نكته است كه پوشاندن دعا و سرى انجام دادن آن خلوص در طلب را بهتر حفظ مى كند.

## فرمايشات امام صادق (عليه‌السلام ) در شرايط استجابت دعا

و در كتاب مكارم الاخلاق از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: لا يزال دعا در پس پرده است جابت هست تا بر محمد و آل او صلوات فرستاده شود.

و نيز از امام صادق (عليه‌السلام ) نقل كرده كه فرمود: كسى كه قبل از خودش چهل نفر از مؤ منين را دعا كند بعد براى خود دعا كند، دعايش مستجاب مى شود.

و نيز از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه در پاسخ مردى از اصحابش كه گفت : (دنبال اثر دو تا از آيه هاى قرآن مى گردم پيدايش نمى كنم

يكى آيه :( ادعونى است جب لكم ) است كه هر چه دعا مى كنيم است جابتى نمى بينيم فرمود: يعنى مى پندارى خدا خلف وعده مى كند؟ عرضه داشتم : نه ، فرمود: پس چى ؟ عرضه داشتم نمى دانم علت ش ‍ چيست ، فرمود ليكن من علتش را برايت مى گويم ، كسى كه خدا را در دستوراتش اطاعت كند، آنگاه در جهتى كه بايد، دعا كند دعايش اجابت مى شود، عرضه داشتم جهت دعا چيست ؟ فرمود: اينكه قبل از دعا خدا را حمد و تمجيد گوئى ، و نعمت هائى كه به تو داده بر شمارى ، و شكر بگزارى ، و سپس بر محمد و آل او صلوات بفرستى ، آنگاه گناهان خود را بياد آورده از آنها طلب مغفرت كنى ، آنگاه به دعا بپردازى ، اين است جهت دعا، آنگاه پرسيد: آيه دوم چيست ؟ عرضه داشتم : آيه شريفه :( و ما انفقتم من شى ء فهو يخلفه ) است براى اينكه من انفاق مى كنم و خلفى و اثرى نمى بينم ، فرمود: آيا مى پندارى خداى تعالى خلف وعده مى كند؟ عرضه داشتم : نه ، فرمود: پس چى ، عرض كردم : نمى دانم ، فرمود: اگر كسى از راه حلالش كسب روزى كند، و در راه حقش انفاق نمايد يك درهم انفاق نمى كند مگر آنكه خدا نظير و عوض ‍ آن را به او مى دهد.

مؤ لف : توجيه اين حديث و امثال آن ، كه در باب آداب دعا وارد شده ، روشن است ، براى اينكه همه مى خواهند بنده را به حقيقت دعا و درخواست نزديك سازند.

و در الدرالمنثور است كه ابن عمر گفت : رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: خدا وقتى مى خواهد دعاى بنده را مستجاب كند حالت دعا به او مى دهد.

و نيز ابن عمر از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنقل كرده كه فرمود: كسى كه در دعا را به رويش گشوده باشند حتما درهاى رحمت را نيز به رويش گشوده اند.

و در روايتى ديگر فرموده از شما كسى كه در دعا به رويش باز شود درهاى بهشت به رويش باز شده .

مؤ لف :اين معنا از طرق ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) نيز روايت شده ، فرموده اند كسى كه حالت دعايش داده باشند، اجابتش نيز داده اند، و معناى اينگونه احاديث از بيان گذشته ما روشن گرديد.

نيز در الدرالمنثور است كه معاذبن جبل از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنقل كرده كه فرمود: اگر خدا را به حق معرفت مى شناختيد، كوهها در برابر دعاى شما متلاشى مى شدند.

## سر اينكه فرمود (اگر خدا را به حق معرفت ميشناختند كوهها در برابر دعاى شمامتلاشى ميشدند

مؤ لف : سرش اين است كه جهل به مقام حق ، و سلطنت ربوبيت ، و ركون واعتماد به اسباب ، رفته رفته اين باور غلط را به انسان مى دهد، كه اسباب هم حقيقتا مؤ ثرند، و اين پندار را به حدى مى رساند كه هر معلولى را مستند به علت معهود و اسباب عادى بداند، و چه بسا مى شود كه انسان از اين پندار غفلت دارد، و يااصلا چنين اعتقادى ندارد، ليكن اين مقدار را معتقد است كه اين اسباب هر يك براى خود جائى دارد، كه نمى شود سببى ديگر جاى آنرا بگيرد، مثلا ما مى بينيم حركت و سير باعث نزديكى به مقصد مى شود، ولى با كمى پيشرفت در توحيد اين اعتقاد از ما زايل مى شود، و حركت را سبب مستقل نمى بينيم و مى گوئيم مؤ ثر حقيقى خدااست ، وحركت جنبه واسطگى را دارد، ولى اين اعتقاد بر ايمان مى ماند كه درست است مؤ ثر حقيقى خداست ولى اينطور هم نيست كه حركت ، هيچ اثر نداشته باشد، بلكه واسطه مؤ ثرى است كه چيز ديگر جاى آن را پر نمى كند، و اگر حركت و سير نباشد نزديكى به مقصد حاصل نمى شود.

و سخن كوتاه آنكه ما معتقديم مسببات از اسباب خود تخلف نمى كنند، هر چند كه اسباب در حقيقت سبب واقعى نباشند، و تاءثر واقعى از آن خداى مسبب الاسباب باشد، و اسباب تنها جنبه وساطت داشته باشند و اين اعتقاد توهمى است كه علم به مقام خداى سبحان آن را نمى پذيرد، چون با سلطنت تامة الهيه منافات دارد، (علم به مقام خداى سبحان مى گويد درست است كه خداى تعالى چنين مقرر كرده كه مثلا در هنگام تحقق سير و حركت ، نزديكى به مقصد نيز محقق شود، و در هنگام وجود آتش حرارت نيز پيدا گردد، ولى چنين هم نيست كه تنها وقتى آتش بود حرارت هم باشد، و يا وقتى آتش بود حرارت و سوزاندن هم حتمى باشد و خلاصه خداى تعالى با به كار انداختن نظام اسباب و مسببات قدرتش محدود نشده بلكه همچنان قدرتش مطلقه است ، مى تواند واسطه ها را از وساطت بيندازد و اثر را بدون فلان واسطه ايجاد كند، همچنانكه در مورد معجزات مى بينيم آتش هست اما نمى سوزاند، و يا خوردن نيست ولى سيرى و سيرابى هست ).

و همين توهم باعث شده كه خيال كنيم تخلف مسببات از اسباب عاديه محال است ، هر جا جسم هست سنگينى و سقوط نيز هست ، هر جا حركت هست نزديكى به مقصد نيز هست ، هر جا خوردن و نوشيدن هست سيرى و سيرابى هم هست و مانند اينها، در حالى كه در بحث اعجاز گفتيم درست است كه ناموس عليت و معلوليت و به عبارتى ديگر وساطت اسباب ميان خداى سبحان و ميان مسببات حق است ،

و گريزى از آن نيست ، و اما اين ناموس باعث نمى شود كه ما حدوث حوادث را منحصر در صورتى بدانيم كه اسبابش مهيا باشد، بلكه بحث عقلى و نظرى و همچنين كتاب و سنت در عين اينكه اصل واسطگى اسباب را اثبات مى كند، انحصار آنها را انكار مى نمايد، بلكه در اين بين ، امور محال كه عقل تحقق آنها را محال مى داند، از محل بحث ما خارجند (چون چيزى كه ممكن الوجود نيست ، بلكه ممتنع الوجود است ، فرض تعلق گرفتن قدرت خدا به ايجاد آن ، فرض ممكن الوجود شدن آن است ، و ممتنع الوجود ممكن الوجود نمى شود)

حال كه اين معنا روشن گرديد، مى گوئيم : علم و ايمان به خدا ما را وادار مى كند تا معتقد شويم به اينكه آنچه محال ذاتى نيست و عادت آن را محال نمى داند دعاى در مورد آن مست جاب است ، كه قسمت عمده از معجزات انبيا هم مربوط بهمين است جابت دعا است .

و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در ذيل جمله :( فليستجيبوالى و ليؤ منوا بى ) فرموده : يعنى ايمان بياورند كه من قادر هستم آنچه مى خواهندبه ايشان بدهم .

و در مجمع البيان مى گويد: از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت شده كه فرمود: معناى و( ليومنوا بى ( اين است كه اين معنا را محقق و ثابت كنند، كه من مى توانم خواست ه آنان را بدهم و در معناى جمله :(لعلهم يرشدون ) فرموده : يعنى شايد به اعتقاد حق برسند، و به سوى آن راه يابند.

## آيه 187 بقره

## سوره بقره ، آيه 187

احل لكم ليلة الصّيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم و انتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم و عفى عنكم فالان با شروهن و ابتغوا ما كتب اللّه لكم و كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجرثم اتموا الصّيام الى اليل و لا تباشروهن و انتم عاكفون فى المسجد تلك حدود اللّه فلا تقربوها كذلك يبين اللّه آياته للناس لعلهم يتقون (187)

## ترجمه آيه

در شب روزه دارى نزديكى كردنتان با همسرانتان حلال شد ايشان پوشش شما و شما پوششى هستيد براى آنان خدا دانست كه شما همواره با انجام اين عمل نافرمانى و در نتيجه به خود خيانت مى كرديد پس ‍ از جرمتان گذشت و اين حكم را از شما برداشت حالا ديگر مى توانيد با ايشان درآميزيد و از خدا آنچه از فرزند كه برايتان مقدر كرده طلب كنيد و از آب و غذا در شب همچنان استفاده كنيد تا سفيدى شفق از سياهى شب برايتان مشخص شود و آنگاه روزه بداريد و روزه را تا شب به كمال برسانيد و نيز هنگامى كه در مسجدها اعتكاف مى كنيد با زنان نياميزيد اينها كه گفته شد حدود خداست زنهار كه نزديك آن مشويد اينچنين خدا آيات خود را براى مردم بيان مى كند تا شايد با تقوا شوند. (187)

بيان آيه

احل لكم ليلة الصّيام الرفث الى نسائكم

كلمه (احل ) مجهول ماضى از باب افعال - احلال - به معناى اجازه دادن است ، و معناى مجهولش (اجازه داده شده ) مى باشد، و اصل كلمه (احلال ) و ثلاثى مجرد آن از (ح ، ل ، ل ) حل است ، كه درست خلاف معناى عقد - گره - را معنا مى دهد، (عقد) به معناى گره زدن و حل به معناى گره گشودن است ،

## رعايت ادب در قرآن و استعاره اى لطيف درباره زوجين

و كلمه (رفث ) به معناى تصريح به هر سخن زشتى است كه تنها در بستر زناشوئى به زبان مى آيد، و در غير آن مورد گفتنش نفرت آور و قبيح است ، ليكن در اينجا به معناى آن الفاظ نيست بلكه كنايه است از عمل زناشوئى ، و اين از ادب قرآن كريم است ، و همچنين الفاظ ديگرى كه در قرآن براى فهماندن عمل زناشوئى بكار رفته ، از قبيل مباشرت ، و دخول ، و مس ، و لمس و اتيان - آمدن ، و قرب ، همه الفاظى است كه به طريق كنايه بكار رفته ، و همچنين كلمه (وطى )، و كلمه (جماع )، كه اين دو نيز در غير قرآن الفاظى است كنايتى هر چند كه كثرت است عمال آن در عمل زناشوئى ، از حد كنايه بيرونش كرده ، و آن را تصريح در آن عمل ساخته است ، نظير لفظ فرج و غائط كه به معناى معروف امروزش از همين قبيل است يعنى در آغاز كنايه بوده ، بعد تصريح شده ، و اگر كلمه (رفث ) را با حرف (الى ) متعدى كرده ، با اينكه احتياج به آن نداشت ، براى اين بود كه بطوريكه ديگران هم گفته اند معناى افضا را متضمن بود.

هن لباس لكم و انتم لباس لهن

ظاهر از كلمه لباس همان معناى معروفش مى باشد، يعنى جامة اى كه بدن آدمى را مى پوشاند و اين دو جمله از قبيل است عاره است ، براى اينكه هر يك از زن و شوهر طرف ديگر خود را از رفتن به دنبال فسق و فجور و اشاعه دادن آن در بين افراد نوع جلوگيرى مى كند، پس در حقيقت مرد لباس و ساتر زن است ، و زن ساتر مرد است .

و اين خود است عاره اى است لطيف كه با انضمامش به جمله : (احل لكم ليلة الصّيام الرفث الى نسائكم ...)

، لطافت بيشترى به خود مى گيرد، چون انسان با جامة عورت خود را از ديگران مى پوشاند، و اما خود جامة از نظر ديگران پوشيده نيست ، همسر نيز همينطور است ، يعنى هر يك ديگرى را از رفث به غير مى پوشاند، ولى رفث خودش به او ديگر پوشيده نيست ، چون لباسى است متصل به خودش ، و چسبيده به بدنش .

علم اللّه انكم كنتم تختانون انفسكم ، فتاب عليكم و عفى عنكم

كلمه (تختانون ) از مصدر اختيان ، و آن هم باب افتعال از خيانت است ، و همان معناى خيانت را مى دهد و بطوريكه گفته اند در اختيان معناى نقص خوابيده ، و جمله :(انكم تختانون ...)، دلالت بر معناى است مرار دارد، در نتيجه مى فهماند كه از روز تشريع حكم صيام اين خيانت در ميان مسلمين مستمر و دائمى بوده ، يعنى بطور سرى خدا را نافرمانى و به خود خيانت مى كرده اند، و اگر اين خيانتشان نافرمانى خدا نبود، دنبالش آيه توبه و عفو نازل نمى شد، و اين توبه و عفو هر چند صريح در اين نيست كه قبلش نافرمانى و معصيتى بود، ليكن مخصوصا با در نظرگرفتن اينكه هر دو كلمه با هم جمع شده اند، ظهور در اين معنا دارد

## ناسخ بودن آيه شريفه حكم قبلى را مبنى بر حرمت عمل زناشوئى در شبهاى ماه رمضان (65)

و بنابراين پس آيه شريفه دلالت مى كند بر اينكه قبل از نزول اين آيه حكم روزه اين بوده كه در شب روزه زناشوئى هم حرام بوده ، و با نازل شدن اين آيه حليت آن تشريع و حرمت ش نسخ شده ، همچنانكه جمعى از مفسرين نيز اين را گفته اند، و جمله (احل لكم ...) و همچنين جمله :( كنتم تختانون ...)، و جمله :( فتاب عليكم و عفا عنكم ) و جمله ( فالان باشروهن ... همه اشعار و بلكه دلالت بر اين نسخ دارد، زيرا اگر قبلا عمل زناشوئى در شب روزه حرام نبود، حق كلام اين بود كه بفرمايد:(فلا جناح عليكم ان تباشروهن ) حرجى بر شما نيست كه با زنان در آميزيد، و يا عبارتى نظير آن ، نه اينكه بفرمايد (حلال شد بر شما) و اين خيلى روشن است .

و بعضى گفته اند: آيه شريفه ناسخ نيست ، چون در آيات روزه نسبت به عمل جماع و يا خوردن و شرب چيزى كه حرمت را برساند نبوده ، تا اين آيه با حلال كردن آن ناسخ باشد، بلكه ظاهر قضيه چنانكه بعضى روايات هم كه از طرق اهل سنت و جماعت رسيده به آن اشعار دارد اين است كه مسلمين وقتى حكم وجوب روزه نازل شد، و آيه ( كتب عليكم الصّيام كما كتب على الذّين من قبلكم ...)، را شنيدند، فهميدند كه احكام اسلام و مسيحيت از جميع جهات مساويند، و همانطور كه گفته اند مسيحيان عمل زناشوئى و اكل و شرب را در اول شب انجام مى دادند بعد در آخر شب امساك مى كردند، مسلمانان هم همينطور روزه گرفتند، البته اين معنا بر جوانها گران آمد، چون نمى توانستند از عمل زناشوئى صرفنظر كنند، لذابا اينكه اين عمل را گناه مى دانستند، سرى انجام مى دادند، و در نتيجه اين عمل را خيانتى به خود مى پنداشتند، پير مردان هم از ترك خوردن و نوشيدن بعد از خواب ناراحت بودند، و اى بسا بعضى ها خواب مى ماندند و به حكم روزه مسيحيان كه بعد از خواب افطار حرام بوده ، ديگر نمى توانستند سحرى بخورند لذا آيه نازل شد، و بيان كرد كه عمل زناشوئى و اكل و شرب در شب براى روز ه دار در رمضان حرام نيست ، پس مساءله نسخى در بين نبوده

آنگاه گفته اند منظور آيه شريفه اين بوده كه مردم را از اشتباه درآورد، و بفهماند اينكه گفتيم : كتب ( عليكم الصّيام كما كتب على الذّين من قبلكم )، اين تشبيه در اصل تشريع روزه بوده ، نه اينكه خصوصيات روزه اسلام هم عين خصوصيات روزه در مسيحيت است ، و اما اينكه فرموده : (حلال شد بر شما رفث در شبهاى روزه )، دلالت ندارد بر اينكه قبلا رفث حرام بوده ، بلكه تنها مى خواهد بفرمايد اين عمل حلال است ، همچنانكه آيه : (احل لكم صيد البحر) اين دلالت را ندارد، چون قبلا شكار دريا بر كسانى كه در احرام بودند حرام نبوده ، تا اين آيه بخواهد آن را حلال كند.

و همچنين جمله : (علم اللّه انكم كنتم تختانون انفسكم ) اين دلالت را ندارد، چون اين جمله تنها مى خواهد بفرمايد شما به نظر خودتان عمل حرامى را انجام مى داديد، و به نظر خود خيانت مى كرديد، در حالى كه خيانت نبوده ، و بهمين جهت فرموده : (تختانون انفسكم )، و اگر واقعا سحرى خوردن بعد از خواب حرام بوده ، بايد بفرمايد: (تختانون اللّه ، به خدا خيانت مى كرديد) همچنانكه در آيه (لا تخونوا اللّه و الرسول و تخونوا اماناتكم ) گناه را خيانت به خدا و رسول دانسته . البته همه اينها در صورتى است كه منظور از (تختانون ) خيانت باشد، و اما اگر مراد از آن ، نقص باشد، كه مطلب روشن تر است ، و خلاصه معناى آيه اين است كه خدا دانست كه شما به نظر خودتان خيانت مى كنيد، يعنى بهره خود را از اكل و شرب و عمل زناشوئى ناقص مى كنيد.

و همچنين جمله ( فتاب عليكم و عفى عنكم ) نيز صراحت ندارد بر اينكه نكاح در شب هاى رمضان حرام بوده .

## رد توجيح فوق و پاسخ به توجيهاتى كه براى آيه شريفه كرده است

ولى اين توجيه صحيح نيست ، زيرا خلاف ظاهر آيه است ، چون ظاهر جمله : ( احل لكم ...) و جمله :( كنتم تختانون انفسكم )، و جمله (فتاب عليكم و عفى عنكم )، هر چند صريح در نسخ نيستند، اما كمال ظهور را در آن دارند، علاوه بر اينكه جمله :( فالان باشروهن ...)، نيز هست ، چه اگر قبل از نزول آيه هم ، حكم خدا همان جواز همخوابگى با زنان بود، جوازى مستمر از قبل از نزول آيه تا بعد از آن ، ديگر معنا نداشت اينطور تعبير فرمايد كه (پس الان همخوابگى بكنيد).

و اما اينكه آيات سابقه مربوط به روزه مشتمل بر حكم تحريم نبود تا اين آيه ناسخ آن باشد، در پاسخ مى گوئيم : در آيات سابق هيچ يك از احكام روزه نيز بيان نشده بود، نه حرمت نكاح ، و نه حرمت اكل و شرب ، و اين مسلم است كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمحكم روزه را قبل از نزول اين آيه براى مسلمانها بيان كرده بوده ، ممكن است حكم حرمت همخوابگى را هم در بين احكام بيان كرده بوده ، و اين آيه ناسخ حكم رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبوده باشد هر چند كه حكم منسوخ در كلام خدا نيامده باشد.

## طرح يك اشكال در ارتباط با مسئله نسخ در آيه و پاسخ به آن )

حال اگر بگوئى جمله :( هن لباس لكم و انتم لباس لهن ) دلالت دارد بر علت تشريع جواز رفث ، و به ناچار نمى تواند هم ناسخ را شامل شود، و هم منسوخ را، چون اين حرف بسيار نامربوط است ، كه براى حكم نسخ علتى بياورند، كه شامل ناسخ و منسوخ هر دو بشود، و لو اينكه بگوئيم تعليل هائى كه در موارد احكام شرع آمده علت نيست ، بلكه حكمت است ، و يا بگوئيم : كه حكمت لازم نيست مانند علت جامع و مانع باشد، چون معنا ندارد حكم منسوخ و حكم ناسخ يك حكمت داشته باشند.

بنابراين اگر حكم رفث قبل از نزول آيه حرمت ، بوده ، و سپس با نزول آيه نسخ شده باشد، ديگر صحيح نيست حكم نسخ را اينطور تعليل كنند كه زنان جامة شما و مردان نيز جامة زنان هستند، چون جامة بودن هر يك براى ديگرى قبل از حكم ناسخ نيز بوده . در پاسخ مى گوئيم : اولا اين اشكال شما نقض مى شود به جمله ( ليلة الصّيام ) كه حليت را مقيد به شب كرده ، در حالى كه زن و شوهر در روز هم جامة يكديگرند و چون علت در روز نيز هست پس بايد جماع در روز هم جايز باشد، و حال آنكه نيست .

و ثانيا قيودى كه در آيه اخذ شده مانند قيد (ليلة الصّيام )، و قيد ( هن لباس لكم و انتم لباس لهن )، و قيد (انكم كنتم تختانون انفسكم ) همه دلالت دارند بر علتهائى كه هر يك مترتب بر ديگرى است ، و حكم ناسخ و منسوخ مترتب بر آنها است .

لباس بودن هر يك از زن و شوهر براى ديگرى ، علت آن شده است كه رفث بين آن دو بطور مطلق جايز باشد، هم در روز و هم در شب ، و حكم روزه كه جمله (ليلة الصّيام ) متعرض آن است ، اين اطلاق را مقيد مى كند، چون حكم روزه عبارت است از خوددارى كردن از مشتهياءت نفس ، از قبيل اكل و شرب و نكاح و چون خوددارى از عمل زناشوئى در تمامى يك ماه امرى مشكل است ، و باعث مى شود مسلمانان در يك معصيت هميشگى و خيانتى مستمر قرار گيرند، لذا لازم مى شود تسهيلاتى در اين باره براى آنان در نظر گرفته شود، واين عمل را در شب جايز و حلال كنند، و آن اين است كه حكم لباس ‍ بودن زن و شوهر براى يكديگر كه حكم روزه آن را از بين برده بود، دوباره به قسمتى از اطلاقش برگردد، و لباس بودن اين دو براى يكديگر در شبهاى رمضان جايز شود.

## نتيجه گرى مطالب و بيان معناى آيه شريفه

در نتيجه معنا - و خدا داناتر است - اين مى شود: اطلاق حكم لباس كه ما آن را مقيد به ايام و ليالى روزه كرديم ، و آن را در اين ايام و ليالى تحريم نموديم ، از آنجا كه باعث مشقت شما شد و شما دچار خيانت به نفس شديد، ماآن را از در راءفت و رحمت و تخفيف مجددا در خصوص شبهاى رمضان به اطلاقش برگردانيديم ، و حكم روزه را منحصر در روز ساختيم ، ( فاتموا الصّيام الى الليل )، پس حكم روزه را تنها روزها تا به شب رعايت كنيد، و شبها آزاد از آن هستيد.

و حاصل كلام اينكه جمله : هن ( لباس لكم ، و انتم لباس لهن ..، هر چند علت و يا حكمت باشد براى اصل رفث ، ليكن غرض در آيه متوجه آن نيست ، بلكه غرض بيان حكمت جواز رفث در شبهاى روزه است ، كه از جمله هن لباس لكم - تا جمله - ( وعفى عنكم ). متعرض آن است ، و اين حكمت ديگر شامل منسوخ نمى شود، بلكه تنها شامل ناسخ است .

فالان باشروهن و ابتغوا ما كتب اللّه لكم

امر در اين آيه چون بعد از منع واقع شده ، طبق نظريه علماى اصول تنها بر جواز دلالت دارد، نه وجوب ، و مى فهماند از هم اكنون رفث با زنان در شبهاى رمضان جايز است ، در اول آيه هم فرموده بود:( احل لكم ) اين كار برايتان حلال است ، و كلمه (ابتغاء) به معناى طلب كردن است ، و منظور از طلب كردن آنچه خدا نوشته است ، طلب فرزند است ، كه خداى سبحان آن را نوشته و مقرر كرده ، كه نوع انسانى اين كار را از راه جماع انجام دهد، و جنس بشر را با تجهيز شهوت و اشتياق به مباشرت مفطور بر اين عمل كرده ، و به اين وسيله ايشان را مسخر و رام در مقابل اين عمل نموده است .

البته كمتر كسى در حين عمل توجه به فرزنددار شدن دارد، بيشتر منظورشان شهوت رانى است ، (غافل از اينكه خداى تعالى در بين اين دو سنگ آرد خود را مى گيرد، و قضاى خود را به كرسى مى نشاند) همچنانكه افراد منظورشان از اكل و شرب لذت بردن از غذا است و غافلند از اينكه اين جذبه و رابطه بين انسان و غذا را خدا قرار داده ، تا زندگى بشر بقا يافته ، بدنش نمو كند، اين همان تسخير الهى است .

بعضى گفته اند: مراد از جمله :( ما كتب اللّه لهم )، همان حليت و رخصت است ، چون خداى تعالى دوست مى دارد بندگانش همانطور كه از حرامش مى پرهيزند، از حلالش استفاده بكنند، ليكن اصطلاح كتابت در كلام خدا كه قرآن كريم همواره آن را در معناى قضا به كار مى برد، گفتار اين مفسر را كه مى گويد معناى آن حليت و رخصت است بعيد مى سازد.

و كلوا و اشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر

## معناى (فجر) و بيان ابتداء فرمان روزه در ضمن يك استعاره زيبا

كلمه (ف جر) دو مصداق دارد يكى فجر اول كه آن را كاذب مى گويند چون دوام ندارد، بعد از اندكى از بين مى رود، و شكلش شكل دم گرگ است ، وقتى آن را بالا مى گيرد، و بهمين جهت آن را ذنب السرحان مى نامند. عمودى از نور است كه در آخر شب در ناحيه شرقى افق پيدا مى شود، و اين وقتى است كه فاصله خورشيد از دايره افق به هيجده درجه زير افق برسد، آنگاه به تدريج رو به گسترش نهاده از بين مى رود، و چون ريسمانى سفيد رنگ به آخر افق مى افتد، و به صورت فجر دوم در مى آيد، كه آن را فجر دوم يا فجر صادق مى نامند، و بدين جهت صادقش مى گويند، كه از آمدن روز خبر مى دهد، و متصل به طلوع خورشيد است .

از اينجا معلوم شد كه مراد از خيط ابيض ، فجر صادق است ، و كلمه (من ) بيانيه است ، و جمله :( حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخى ط الاسود) از قبيل است عاره است ، يعنى سفيدى گسترده و افتاده در آخر افق تاريك را تشبيه به ريسمانى سفيد، و تاريكى را تشبيه به ريسمانى سياه كرده است و آن خط سفيد مجاور خط سياه قرار دارد.

باز از اينجا معلوم مى شود كه مراد از اين جمله تحديد اولين وقت طلوع فجر صادق است ، براى اينكه بعد از آنكه شعاع نور روز بالا مى آيد، هر دو خيط از بين مى رود، ديگر نه خيطى سفيد مى ماند و نه خيطى سياه .

ثم اتمّوا الصّيام الى اللّيل

## تجديد زمانى زمانى انتهاى روزه و فرق بين تمام وكمال و علت اينكه و علت اينكه در مورد روزه (اتموا) به كار رفته است

بعد از آنكه تحديد روزه به فجر دلالت كرد بر اينكه بعد از روشن شدن و پيدايش فجر، روزه واجب مى شود، ديگر مجددا سخنى از اين وجوب به ميان نياورد، تا رعايت اختصار گوئى كرده باشد، تنها آخر روزه را تحديد كرد، و فرمود: (الى الليل )، و جمله (اتموا) دلالت دارد بر اينكه روزه امرى است واحد و بسيط، و نصف بردار نيست ، بلكه از فجر تا به شب يك عبادت تمام است ، نه اينكه عبادتى باشد مركب از چند امر كه هر كدام عبادتى جداگانه باشند، و فرق بين تمام و كمال هم همين است ، كه اولى دلالت مى كند بر انتهاى وجود چيزى كه مركب از اجزاء و آثار نيست ، و دوم بر انتهاى وجود چيزى كه مركب از اجزائى است كه هرجزئش اثرى مستقل دارد.

و لذا مى بينيم كه در انتهاى وجود دين - كه امرى است مركب از واجبات و محرماتى كه هر يك در جاى خود اثرى مستقل دارد تعبير مى كند به اكمال ، و مى فرمايد:(اليوم اكملت لكم دينكم ، و اتممت عليكم نعمتى ) چون همانطور كه گفتيم دين عبارت است از نماز و روزه و حج ، و احكام و واجبات ديگر، كه هر يك براى خود اثرى مستقل دارند، بخلاف نعمت كه به بيانى كه ان شاء اللّه در تفسير همين آيه خواهد آمد، امرى است بسيط.

و لا تباشروهن و انتم عاكفون فى المساجد

## معناى اعتكاف و اشاره آيه شريفه به يكى از شروط آن

عاكفون جمع اسم فاعل از مصدر عكوف است ، و عكوف و اعتكاف به معناى ملازمت در مكان است (مى گويند فلانى در خانه خود عكوف كرده ، يعنى هيچ بيرون نمى آيد و يا فلانى در مسجد اعتكاف كرده ، يعنى مسجد را رها نمى كند، و بيرون نمى آيد).

و اعتكاف عبادت مخصوصى است كه يكى از احكامش اين است كه بايد معتكف از مسجد بيرون نيايد، مگر براى عذرى موجه ، يكى ديگر اين است كه بايد در ايام اعتكاف روزه بگيرد، و چون جاى اين توهم بود كه به حكم آيه قبل ى معتكف مى تواند در شب با زنان در آميزد، براى دفع اين توهم فرمود:( و لا تباشروهن و انتم عاكفون فى المساجد)، در حالى كه در مساجد اعتكاف كرده ايد شبها با زنا ن نياميزيد، و اينكه گفتيم مى توانيد در آميزيد مربوط به ايام روزه غير اعتكاف بود

تلك حدود اللّه فلا تقربوها

كلمه (حد) در اصل به معناى منع است ، و معناى منع در همه موارد است عمال و مشتقات اين كلمه ديده مى شود، مثلا در حدالسيف (تيزى شمشير) و حد الفجور (شكنجه اى كه حاكم شرع در برابر هر گناهى به گنه كار مى دهد) و حد الدار (حدود خانه ) و حديد (آهن ) و مشتقات ديگر. و نهى از نزديك شدن به حدود خدا كنايه است از اينكه مردم نبايد آنها را مرتكب شوند، و به آن حدود تجاوز نمايند، و معناى آيه اين است كه نزديك اين گناهان كه همان اكل و شرب و جماع باشد مشويد، و يا اين است كه از اين احكام و حرمت هاى الهيه كه برايتان بيان فرمود يعنى احكام روزه تجاوز نكنيد، و نگذاريد روزه شما به وسيله تجاوز از حدود خدا و ترك تقوا ضايع گردد.

بحث روايتى

## بحث روايتى (در زيل آيه كريمه احل لكم ليله الصيام الرفث الى نسائكم ...) و شاءن نزول آن )

در تفسير قمى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: يعنى خوردن و آميختن با زنان در شبهاى ماه رمضان بعد از خواب حرام بود، حتى اگر كسى بعد از نماز شام هنوز افطار نكرده خوابش مى برد و آنگاه بيدار مى شد، ديگر نمى توانست چيزى بخورد، و اما عمل زناشوئى شب و روز حرام بود، در اين ميان مردى از اصحاب رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمكه نامش خوات بن جبير انصارى و برادر عبد اللّه بن جبير بود، همان كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماو را با پنجاه نفر از تيراندازان موكل بر دهانه دره احد كرده بود، رفقايش گريختند، و او با يازده نفر ديگر پاى مردى كردند تا در همان دهانه دره شهيد شدند.

برادر اين عبد اللّه يعنى خوات بن جبير در جنگ خندق پيرمردى ناتوان بود، و با زبان روزه با رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمكار مى كرد، هنگام عصر نزد خانواده اش آمد، و پرسيد: هيچ خوردنى نزد شما يافت مى شود؟ گفتند: خوابت نبرد تا برايت طعامى درست كنيم ، ولى تهيه غذا طو ل كشيد، و او را خواب ربود، در حالى كه هنوز افطار نكرده بود، همينكه بيدار شد به خانواده اش گفت : طعام خوردن بر من حرام شد، ديگر امشب نمى توانم چيزى بخورم ، صبح كه شد به سر كار خود در خندق رفت ، و به كار حفر خندق پرداخت و از شدت ضعف بى هوش شد، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلموضع او را ديد و به حالش رقت آورد.

از سوى ديگر جوانانى بودند كه در شب رمضان پنهانى با همسران خود مباشرت مى كردند، لذا خداى تعالى به منظور تخفيف بر اين دو طايفه اين آيه را نازل كرد، كه : (احل لكم ليلة الصّيام الرفث الى نساءكم ...)، كه در آن مباشرت با زنان در شب هاى ماه رمضان حلال شد، و آيه : ( حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) كه خوردن و آشاميدن را تا جدا شدن سفيدى روز از سياهى شب حلال كرد.

مؤ لف : اينكه در روايت داشته (يعنى خوردن و آميختن با زنان در شبهاى ماه رمضان بعد از خواب حرام بود - تا آنجا كه فرمود - در اين ميان مردى ...) از كلام راوى است ، نه كلام امام ، و اين معنا به روايات ديگرى نيز نقل شده ، كه كلينى و عياشى و ديگران آن را آورده اند، و در همه آنها آمده كه سبب نازل شدن آيه : ( وكلواوا شربوا...)، داست ان خوات بن جبير انصارى بود، و سبب نازل شدن آيه :( احل لكم ...)، عملى بود كه جوانان مسلمين انجام مى دادند.

## دو روايت در شاءن نزول(احل لكم لليه الصيام ...) به نقل از تفسير (الدارالمنثور) سيوطى

و در الدر المنثور است كه عده اى از علماى تفسير و حديث از براءبن عازب نقل كرده اند كه گفت : اصحاب رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمچنين بودند كه اگر كسى قبل از افطار مى خوابيد، آن شب و روز آن شب غذا و آب نمى خورد، تا غروب فردا، و در اين ميان قيس بن صرمه انصارى روزه بود، و آن روز در زمين خود مشغول كار شد همينكه افطار شد نزد همسرش آمد، و پرسيد، طعامى دارى ؟ گفت ، نه ، ليكن مى روم برايت تهيه مى كنم ، در اين بين خواب بر او غلبه كرد، و خوابيد، همسرش وقتى برگشت و ديد به خواب رفته دلش سوخت و گفت اى بيچاره خوابت برد؟ همينكه شب به نيمه رسيد از گرسنگى بيهوش شد، جريانش را به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمعرضه داشتند، پس اين آيه نازل شد: (احل لكم ليلة الصّيام الرفث ) - تا جمله - من الفجر-) و در نتيجه مسلمانان سخت خوشحال شدند.

مؤ لف - اين قصه به طرقى ديگر نيز روايت شده ، و در بعضى از آن طرق به جاى قيس بن صرمه ، ابو قيس بن صرمه ، ودر بعضى ديگر صرمه بن مالك انصارى آمده ، با اختلافى كه در نقل خود قصه در آنها هست .

و نيز در الدر المنثور است كه ابن جرير و ابن منذر از ابن عباس روايت كرده كه گفت : در ماه رمضان بعد از نماز عشا، زن و طعام بر مسلمانان حرام مى شد،تا شب بعد، در اين ميان جمعى از مسلمانان بر خلاف دستور طعام خوردند، و با زنان آميختند، يكى از ايشان عمر بن خطاب بود، لاجرم نزد رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمشكايت بردند، و به دنبالش آيه : (احل لكم ليلة الصّيام - تا جمله - فالان باشروهن ) نازل شد، و همخوابگى با زنان را حلال كرد.

مؤ لف : روايات از طرق اهل سنت در اين معنا بسيار است ، و در بيشتر آنها نام عمر ذكر شده ، و همه در اين جهت مشتركند كه حكم مباشرت با زنان در شب ، مثل حكم طعام و آب بعد از خواب حرام بود ولى ظاهر اولين روايتى كه ما آورديم اين بود كه مساءله آميختن با زنان در شب و روز رمضان حرام بوده ، به خلاف طعام و آب ، كه تنها بعد از خوابيدن حرام مى شده ، كه از اول شب تا قبل از خواب حلال بوده ، بعد از خواب حرام مى شده ، سياق آيه هم با اين روايت مساعدت دارد، براى اينكه اگر جماع هم مانند اكل و شرب قبل از خواب حلال و بعد از خواب حرام بود، بايد در لفظ آيه مقيد به آخرين زمان جواز مى شد، همچنانكه آخرين زمان جواز اكل و شرب كه همان متمايز شدن سياهى از سفيدى است بيان شده ولى آيه تنها و بدون هيچ قيدى فرموده (رفث با زنان در شب روزه حلال است ). و همچنين اينكه در بعضى از روايات آمده كه خيانت مختص به مساءله رفث نبوده ، بلكه در اكل و شرب هم خيانت مى كرده اند، با سياق آيه سازگار نيست چون در آيه شريفه جمله : ( علم اللّه انكم كنتم تختانون انفسكم ...) قبل از جمله ( وكلوا و اشربوا) آمده .

و نيز در الدرالمنثور است كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: فجر دوتا است ، اما آنكه مانند دم گرگ است چيزى را نه حرام مى كند و نه حلال ، و اما آنكه گسترده است و كرانه افق را مى گيرد، نماز صبح را حلال و خوردن طعام را حرام مى كند.

مؤ لف : روايات در اين معنا از طرق عامة و خاصه و همچنين روايات مربوط به اعتكاف و حرمت جماع در رمضان بسيار زياد است .

## آيه 188 بقره

## سوره بقره ، آيه 188

و لا تكلو امولكم بينكم بالبطل و تدلوا بها الى الحكام لتاكلوا فريقا من امول الناس بالاثم و انتم تعلمون . (188)

## ترجمه آيه

و اموال خود را در بين خود به باطل مخوريد و براى خوردن مال مردم قسمتى از آن را به طرف حكام به رشوه و گناه سرازير منمائيد با اينكه مى دانيد كه اين عمل حرام است .(188)

## بيان آيه

ولا تاكلوا اموالهم بينكم بالباطل

منظور از اكل اموال مردم گرفتن آن و يا مطلق تصرف در آن است ، كه بطور مجاز خوردن مال مردم ناميده مى شود، مصحح اين اطلاق مجازى آن است كه خوردن نزديك ترين و قديمى ترين عمل طبيعى است كه انسان محتاج به انجام آن است ، براى اينكه آدمى از اولين روز پيدايشش اولين حاجتى كه احساس مى كند، و اولين عملى كه بدان مشغول مى شود تغذى است ، سپس رفته رفته به حوائج ديگر طبيعى خود از قبيل لباس و مسكن و ازدواج پى مى برد

پس اولين تصرفى كه از خود در مال احساس مى كند همان خوردن است ، و بهمين جهت هر قسم تصرف و گرفتن و مخصوصا در مورد اموال را خوردن مال مى نامند، و اين اختصاص به لغت عرب ندارد، زبان فارسى و ساير لغات نيز اين اصطلاح را دارند.

كلمه (اموال ) جمع مال است ، كه به معناى هر چيزى است كه مورد رغبت انسانها قرار بگيرد، و بخواهند كه مالك آن شوند، و گويا اين كلمه از مصدر ميل گرفته شده ، چون مال چيزى است كه دل آدمى به سوى آن متمايل است .

و كلمه (بين ) به معناى فاصله اى است كه به دو چيز يا بيشتر نسبت داده مى شود، مى گوئيم بين آن دو و يا بين آنها و كلمه (باطل ) در مقابل حق است كه به معناى امرى است كه به نحوى ثبوت داشته باشد، پس ‍ باطل چيزى است كه ثبوت ندارد و اينكه حكم (مخوريد مال خود را به باطل ) را مقيد كرد به قيد (بينكم ) دلالت دارد بر اينكه مجموعه اموال دنيا متعلق است به مجموعه مردم دنيا، منتها خداى تعالى از راه وضع قوانين عادله اموال را ميان افراد تقسيم كرده ، تا مالكيت آنان به حق تعديل شود، و در نتيجه ريشه هاى فساد قطع گردد، قوانينى كه تصرفات بيرون از آن قوانين هر چه باشد باطل است .

## امضاى مالكيت خصوصى انسان در قرآن و محترم شمردن آن

پس اين آيه شريفه به منزله بيان و شرح است براى آيه شريفه : ( خلق لكم ما فى الارض جميعا)، و اگر اموال را اضافه كرد به ضميرى كه به مردم بر مى گردد، و فرمود: (اموالتان )، براى اين بود كه اصل مالكيت را كه بناى مجتمع انسانى بر آن مستقر شده ، امضا كرده و محترم شمرده باشد.

آرى بشر از اولين روزى كه در روى پهناى زمين زندگى و سكونت كرده تا آنجا كه تاريخ نشان مى دهد فى الجمله اصل مالكيت را به رسميت شناخته است و اين اصل در قرآن كريم در بيش از صد مورد به لفظ ملك و مال و يا لام ملك و يا جانشينى افرادى در تصرف اموال افرادى ديگر تعبير شده و در اينجا حاجتى به ذكر همه آن موارد نيست .

و نيز در مواردى از قرآن كريم با معتبر شمردن لوازم مالكيت شخصى اين نوع مالكيت را امضا فرموده ، مثلا يكى از لوازم مالكيت صحت خريد و فروش است ، و اسلام فرموده :( احل اللّه البيع ) يكى ديگر معاملات ديگرى است كه با تراضى طرفين صورت بگيرد كه دراين باره فرموده :( لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض ) و نيز فرموده :( تجارة تخشون كسادها) و آياتى ديگر به ضميمه روايات متواتره اى كه اين لوازم را معتبر مى شمارد، و آيات نامبرده را تاءييد مى كند.

و تدلوا بها الى الحكام لتاكلوا فريقا من اموال الناس

كلمه (تدلوا) مضارع از باب افعال (ادلا) است ، و ادلا به معناى آويزان كردن دلو در چاه است براى بيرون كشيدن آب ، و اين كلمه را به عنوان كنايه در دادن رشوه به حكام تا بر طبق ميل آدمى راى دهند است عمال مى كنند و اين كنايه اى است لطيف كه مى فهماند مثل رشوه دهنده كه مى خواهد حكم حاكم را به سود خود جلب كند، و با ماديات عقل و وجدان او را بدزدد، مثل كسى است كه با دلو خود آب را از چاه بيرون مى كشد.

و كلمه (فريق ) به معناى يك قسمت جدا شده كنار گذاشته شده از هر چيز است ، و جمله مورد بحث عطف است بر جمله (تاكلوا) و بنابر اين فعل (تاكلوا) بوسيله نهى قبلى مجزوم شده و گرنه (تاءكلون ) مى شد، و ممكن است و او رابه معناى (مع ) بگيريم ، و(تاكلوا) را با تقدير(ان ) ناصبه منصوب بدانيم و بگوئيم تقدير كلام (مع اءن تاكلوا) باشد، آن وقت مجموع آيه كلام واحدى شود، كه يك غرض را افاده كند، و آن نهى از مصالحه اى است كه راشى و مرتشى بر سر خوردن مال مردم مى كنيد، و مال مردم را بين خود تقسيم نموده حاكم يك مقدار از آن را كه راشى به سويش ادلا مى كند بگيرد، و خود راشى هم يك مقدار ديگر را، با اينكه مى دانند اين مال باطل است ، و حقى در آن ندارند.

## بحث روايتى

## بحث روايتى (در ذيل آيه شريفه )

در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) در تفسير آيه روايت كرده كه فرمود: مردم بر سر مال و حتى ناموس خود قمار مى زدند، و خداى تعالى از اين كار نهيشان كرد.

و نيز در كافى از ابى بصير روايت كرده كه گفت : به امام صادق (عليه‌السلام ) عرضه داشتم معناى آيه :( و لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل و تدلوا بها الى الحكام ) در كتاب خدا چيست ؟ فرمود: اى ابا بصير خداى عزوجل مى داند كه در امت حكامى جائر پديد خواهند آمد، و خطاب در اين آيه متوجه آنهاست ، نه حكام عدل ، اى ابا محمد اگر حقى بر كسى داشته باشى و او را دعوت كنى تا به يكى از حكام اهل ايمان مراجعه كنيد، و او نپذيرد، و جز به مراجعه به حكام اهل جور رضايت ندهد، از كسانى خواهد بود كه محاكمه به طاغوت مى برد، و قرآن كريم درباره آنان مى فرمايد:( الم ترالى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك و ما انزل من قبلك ، يريدون ان يتحاكمواالى الطاغوت ).

و در مجمع مى گويد ازابى جعفر (عليه‌السلام ) روايت شده كه فرمود: منظور از باطل سوگند دروغ است ، كه به وسيله آن اموال مردم را بربايند.

مؤ لف : اين يكى از مصاديق باطل است ، و آيه شريفه مطلق است .

## بحثى علمى و اجتماعى

## بحث علمى و اجتماعى (پيرامون مالكيت فردى )

تمامى موجودات پديد آمده اى كه هم اكنون در دسترس مااست - كه از جمله آنها نبات و حيوان و انسان است - همه به منظور بقاى وجود خود به خارج از دايره وجود خود دست انداخته در آن تصرف مى كنند، تصرفاتى كه ممكن است در هستى و بقاى او دخالت داشته باشد، و ما هرگز موجودى سراغ نداريم كه چنين فعاليتى نداشته باشد، و نيز فعلى را سراغ نداريم كه از اين موجودات سربزند و منفعتى براى صاحبش نداشته باشد.

اين انواع نباتات است كه مى بينيم هيچ عملى نمى كنند، مگر براى آنكه در بقا و نشو و نماى خود و توليد مثلش از آن عمل استفاده كند، و همچنين انواع حيوانات و انسان هر چه مى كند به اين منظور مى كند كه به وجهى از آن عمل استفاده كند، هر چند است فاده اى خيالى يا عقلى بوده باشد و در اين مطلب هيچ شبهه اى نيست .

و اين موجودات كه داراى افعالى تكوينى هستند با غريره طبيعى ، و حيوان و انسان با شعور غريزى درك مى كنند كه تلاش در رفع حاجت طبيعى و است فاده از تلاش خود در حفظ وجود و بقا به نتيجه نمى رسد مگر وقتى كه اختصاص در كار باشد، يعنى نتيجه تلاش هر يك مخصوص به خودش باشد، به اين معنا كه نتيجه كار يكى عايد چند نفر نشود، بلكه تنها عايد صاحب كار گردد، (اين خلاصه امر و ملاك آن است ).

و بهمين جهت است كه مى بينيم يك انسان و يا حيوان و نبات كه ما ملاك كارش را مى فهميم ، هرگز حاضر نمى شود ديگران در كار او مداخله نموده و در فايده اى كه صاحب كار در نظر دارد سهيم و شريك شوند، اين ريشه و اصل اختصاص است كه هيچ انسانى در آن شك و توقف ندارد، و اين همان معناى لام در (لنا و لك ، مال من و مال تواست ) مى باشد و نيز مى گوئيم : مراست كه چنين كنم ، و توراست كه چنين كنى .

شاهد اين حقيقت مشاهداتى است كه ما از تنازع حيوانات بر سر دست آوردهاى خود داريم ، وقتى مرغى براى خود آشيانه اى مى سازد و يا حيوانى ديگر براى خود لانه اى درست مى كند نمى گذارد مرغ ديگر آن را تصرف كند، و يا براى خود شكارى مى كند و يا طعامى مى جويد، تا با آن تغذى كند، و يا جفتى براى خود انتخاب مى كند، نمى گذارد ديگرى آن را به خود اختصاص دهد، و همچنين مى بينيم اطفال دست آوردهاى خود را كه يا خوردنى و يا اسباب بازى و يا چيز ديگراست با بچه هاى ديگر بر سر آن مشاجره مى كند، و مى گويد اين مال من است ، حتى طفل شيرخوار را مى بينيم كه بر سر پستان مادر با طفل ديگر مى ستيزد، پس معلوم مى شود مساءله اختصاص و مالكيت امرى است فطرى و ارتكازى هر جاندار با شعور.

پس از آنكه انسان در اجتماع قدم مى گذارد، باز به حكم فطرت و غريره اش همان حكمى را كه قبل از ورود به اجتماع و در زندگى شخصى خود داشت معتبر شمرده ، باز به حكم اصل فطرت از مختصات خود دفاع مى كند، و براى اين منظور همان اصل فطرى و اولى خود را اصلاح نموده سر و صورت مى دهد، و به صورت قوانين و نواميس اجتماعى در آورده مقدسش مى شمارد، اينجاست كه آن اختصاص ‍ اجمالى دوران كودكى به صورت انواعى گوناگون شكل مى گيرد،آنچه از اختصاص ها كه مربوط به مال است ملك ناميده مى شود، و آنچه مربوط به غير مال است حق .

انسانها هر چند ممكن است در تحقق ملك از اين جهت اختلاف كنند كه در اسباب تحقق آن اختلاف داشته باشند، مثلا جامعه اى وراثت را سبب مالكيت نداند، ديگرى بداند، و يا خريد و فروش را سبب بداند ولى غصب را نداند، و يا جامعه اى غصب را اگر به دست زمامدار صورت بگيرد سبب ملك بداند، و يا ازاين جهت اختلاف كنند كه در موضوع يعنى مالك ملك اختلاف داشته باشند، بعضى انسان بالغ و عاقل را مالك بدانند، و بعضى صغير و سفيه را هم مالك بدانند، بعضى فرد را مالك بدانند، و بعضى ديگر جامعه را، و همچنين از جهات ديگرى در آن اختلاف داشته باشند، و در نتيجه مالكيت بعضى را بيشتر كنند، و از بعضى ديگر بكاهند، براى بعضى اثبات كنند و از بعضى ديگر نفى نمايند.

و ليكن اصل ملك فى الجمله و سربسته از حقايقى است كه مورد قبول همه است ، و چاره اى جز معتبر شمردن آن ندارند، و به همين جهت مى بينيم آنها هم كه مخالف مالكيتند مالكيت رااز فرد سلب نموده ، حق جامعه اش و يا حق دولتش مى دانند، دولتى كه بر جامعه حكومت مى كند ولى باز هم نمى توانند اصل مالكيت رااز فرد انكار كنند، چون گفتيم مالكيت فردى امرى است فطرى ، مگر اينكه حكم فطرت را باطل كنند، كه بطلان آنهم مستلزم فناى انسان است .

و ما ان شاء اللّه به زودى پيرامون متعلقات اين بحث يعنى اسباب آن كه عبارت است از تجارت و ربح و ارث و غنيمت و حيازت و نيز موضوع آن يعنى بالغ و صغير و عاقل و سفيه در موارد مناسب بحث خواهيم كرد.

## آيه 189 بقره

## سوره بقره ، آيه 189

يسلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس و الحج و ليس البربان تاتوا البيوت من ظهورها و لكن البر من اتقى و اتوا البيوت من ابوبها و اتقوا اللّه لعلكم تفلحون . (189)

## ترجمه آيه

از تو از هلالها مى پرسند كه غرض از اين كه قرص قمر در هر ماه يك بار به صورت هلال در مى آيد چيست ؟ بگو اينها وقتها را براى مردم و براى حج معين مى كنند و اين كار خوبى نيست كه شما در حال احرام از پشت بام داخل خانه ها شويد، بلكه عمل صحيح اين است كه از خدا بترسيد و خانه ها رااز در درآييد و از خدا پروا كنيد باشد كه رستگار شويد. (189)

## بيان آيه

## معناى هلال و وجه تسميه آن

يسئلونك ... و الحج )

كلمه (اهله ) جمع هلال است كه به معناى قرص قمر در شب اول و بطوريكه گفته اند اول و دوم ماه است ، يعنى وقتى كه از زير شعاع شمس بيرون مى آيد، البته بعضى شب سوم هم اضافه كرده اند،

بعضى ديگر گفته اند: قرص قمر را از اول ماه هلال مى گويند تا وقتى كه متحجر شود، يعنى به صورت دايره اى درآيد، كه يك طرفش همان هلال شبهاى قبل است ، و بقيه اش را خطى نورانى تشكيل مى دهد، بعضى ديگر گفته اند: اين اطلاق همچنان ادامة دارد تا زمانى كه نورش بر ظلمت شب غلبه كند، و اين در شب هفتم است ، كه بعد از آن ديگر هلالش نمى گويند، بلكه قمرش مى خوانند، و در شب چهاردهم بدرش مى گويند، و اسم عموميش نزد عرب زبرقان است .

و كلمه (هلال ) از است هلال گرفته شده ، كه به معناى گريه و يا صداى طفل در حين ولادت است و اطرافيان زائو مى فهمند كه بچه بدنيا آمده ، و نيز از اين گرفته شده كه در باره حاجيان وقتى كه صدا به گفتن لبيك بلند مى كنند مى گويند: (اهل القوم )، و اين بدان جهت است كه وقتى ماه ذى الحجه را مى بينند درباره آن گفتگو مى كنند، و كلمه (مواقيت ) جمع (ميقات ) است ، كه از ماده وقت گرفته شده و به معناى وقت معين شده براى عمل است و اين كلمه بر مكان معين براى عمل نيز اطلاق مى شود، مى گويند فلان محل ميقات اهل شام ، و آن ديگرى ميقات اهل يمن است ، ولى در آيه مورد بحث معناى اول يعنى زمان معين منظور است .

## در (يسئلونك عن لا هله ) چه چيزى مورد سئوال واقع شده است ؟!

در جمله :( يسئلونك عن الاهلة ) شرح نداده كه سؤ الى كه از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمكرده بودند چه بوده ؟ آيا از حقيقت قمر بوده ؟ يا همچنانكه بعضى پنداشته اند از علت اينكه چرا به اشكال مختلف يعنى هلال و قمر و بدر در مى آيد، و يا تنهااز علت هلال شدنش يعنى پيدا شدنش در افق بعد از ناپديد شدنش در شبهائى چند كه بعض ديگر پنداشته اند و يا از جهات ديگر بوده است .

ليكن از همينكه تعبير به اهله - يعنى جمع هلال - كرده و فرموده : از تو از اهله مى پرسند، فهميده مى شودسؤ ال از ماهيت و حقيقت قمر، و علت اشكال گوناگونش نبوده ، زيرااگرسؤ ال از اين بود مناسب تر آن بود كه گفته شود( يسئلونك عن القمر)

و نيز اگرسؤ ال از حقيقت هلال و سبب تشكل خاص آن در اول ماه بود، مناسب تر آن بود كه بفرمايد: (يسئلونك عن الهلال )، چون ديگر جهتى نداشت كلمه هلال را به صيغه جمع بياورد، پس اينكه به صيغه جمع آورده ، خود دليل براين است كه سؤ ال از سبب يا فايده اى بوده كه ممكن است در هلال شدن هر ماهه و ترسيم ماههاى قمرى بوده باشد، و اگر از اين فايده ها تعبير به اهله كرده بدين جهت بوده كه اگر واقعا فايده اى هست ، ناشى و تحقق يافته از همين هلالها است ، و لذا سائل از اهله پرسيده ، و خداى تعالى از فايده آن پاسخ فرموده .

اين معنا از خصوص جواب استفاده مى شود كه فرمود:( هى مواقيت للناس و الحج ...)، براى اينكه مواقيت گفتيم عبارت است از زمانهائى كه براى هر كارى معين مى شود، و اين زمان ماهها هستند، نه هلالها كه عبار ت است از قيافه مخصوص قرص قمر، پس معلوم مى شود پاسخ ،

پاسخ سائلين نيست ، و نيز معلوم مى شود منظور سائلين از اهله فوايد آن بوده .

## ماههاى قمرى و نقش مهم آنها در تنظيم امور زندگى انسانها

و سخن كوتاه آنكه معلوم شد غرض از سوال ، موقعيت ماههاى قمرى بوده كه سبب آنها چيست ؟ و چه فوايدى دارد؟ در پاسخ هم به بيان فوايد آن پرداخته ، و فرموده ماهها عبارتند از زمان و اوقاتى كه مردم براى امور معاش و معاد خود تعيين مى كنند.

چون انسان از حيث خلقت طورى است كه چاره اى جز اين ندارد كه افعال و كارهايش را كه همه از سنخ حركت به زمان است اندازه گيرى كند، و لازمه احتياج به اندازه گيرى اين است كه زمان ممتد و بى سروته را بر طبق امور خود به صورت قطعه هاى سروته دار و كوچك و كوچكترى از قبيل سالها و فصلها و ماهها و هفته ها و روزها در آورد، و عنايت الهيه هم اين احتياج بندگان را تاءمين كرد، چون او مدبر امور مخلوقات و راهنماى آنها به سوى صلاح و اصلاح حياتشان مى باشد.

و اين تقطيع و تكه تكه كردن زمان به دو صورت ممكن بود، يكى بر حسب حركت ساليانه زمين به دور خورشيد، كه از آن چهار فصل درست مى شود، و يكى هم بر حسب حركت ماه به دور زمين ، و چون اين تقطيع بايد طورى باشد كه همه مردم حتى عوام آنان نيز بتوانند به آسانى از حساب آن سر در آورند، لذا ماههاى قمرى رانام برد، كه هرانسان داراى ادراك صحيح و حواس مستقيم آن رامى فهمد، چون ماه و طلوع و غروب آن را هر سال دوازده بار مشاهده مى كند به خلاف خورشيد كه برجهايش ديدنى نيست بلكه بشر بعد از آنكه قرنها در روى زمين زندگى كرد به تدريج به حساب آن كه حسابى است بس دقيق پى برد، حسابى كه هم اكنون نيز عامة مردم از آن سر در نمى آورند.

پس ماههاى قمرى اوقاتى هستند كه مردم امور دين و دنياى خود را با آن تعيين مى كنند، و مخصوصا در امور دينى مساءله حج را معين مى كنند كه در ماههاى معلومى انجام مى شود، و اينكه از ميان همه عبادات حج را دوباره نام برد، گويااز اين جهت بوده كه خواست ه است زمينه را براى آيات بعدى كه حج را به بعضى از ماههااختصاص مى دهد فراهم سازد.

و ليس البر بان تاتواالبيوت من ظهورها و لكن البر من اتقى و اتوا البيوت من ابوابه

دليلى نقلى اين معنا را ثابت كرده كه جماعتى از عرب جاهليت رسمشان چنين بوده كه چون براى زيارت حج از خانه بيرون مى شدند ديگر اگر در خانه كارى مى داشتند (مثلا چيزى جا گذاشته بودند) از در خانه وارد نمى شدند، بلكه از پشت ، ديوار را سوراخ مى كردند، و از سوراخ داخل مى شدند،

اسلام از اين معنا نهى كرد، و دستورداد از در خانه ها درآيند، آيه شريفه مورد بحث مى تواند با اين داست ان منطبق باشد، و مى توان به رواياتى كه درنزول آيه اين داست ان را نقل مى كند، و به زودى از نظر خواننده خواهد گذشت اعتماد نمود.

و اگر جز اين بود ممكن بود كسى بگويد: آيه مورد بحث كنايه است از نهى از امتثال او امر الهيه ، و عمل به احكام شرع به غير آن وجهى كه بر آن وجه تشريع شده ، مثلا مى خواهد بفرمايد: حج را در غير ماههاى حج انجام دادن ، و روزه را در غير رمضان گرفتن ، و همچنين ساير احكام الهى را به غير آن وجهى كه دستور داده شده انجام دادن ، ماننداين است كه با اينكه خانه در دارد از بام وارد آن شوى .

آن وقت بنابراين ، جمله :( و ليس البر بان تاتوا البيوت ...)، متمم اول آيه خواهد بود، و روى هم معناى آيه چنين مى شود: اين ماههااوقاتى است كه براى اعمال شرعى تعيين شده ، و تجاوز از آن اوقات به اوقات ديگر جايز نيست مثلا حج را نبايد در غير ماههايش ، و روزه را در غير ماه رمضان ، و ساير وظائف را در غير موعد مقرر انجام داد، كه در اين صورت به منزله وارد شدن به خانه است از غير دروازه آن ، پس ‍ صدر و ذيل آيه شريفه تنها مى خواهد يك حكم را بيان كند.

و بنابر فرض اول كه گفتيم دليل نقلى مؤ يد آن است نفى بر و خوبى از آمدن درون خانه از پشت خانه دلالت مى كند بر اينكه عمل نامبرده مورد امضاى دين نيست ، و يك عمل دينى به شمار نمى رود، و گرنه معنا نداشت ، بفرمايد اين عمل بر و خوبى نيست بلكه بايد بفرمايد اين كار را نكنيد، و خدااين كار را حرام كرده ، و امثال اين عبارات كه مى رساند حرمت اين عمل يكى از احكام شرع است ، و در آيه شريفه خوب بودن آن را نفى ، و خوب بودن تقوا رااثبات كرده و در اثبات خوبى تقوا ظاهر كلام اقتضا مى كرد بفرمايد:( ولكن البر هو التقوى ) ولى به جاى آن فرمود:( ولكن البر من اتقى )، تا بفهماند كمال آدمى در اتصاف به تقوا است ، كه مقصود هم همين اتصاف و داشتن تقوا است ، نه صرف حرف و مفهوم ، همچنانكه نظيرش در آيه شريفه :( ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق و المغرب و لكن البر من آمن ).

و امر در جمله :( و اتواالبيوت من ابوابها) امر مولوى و تكليف آور نيست بلكه امر ارشادى و نصيحت است ، به اينكه خانه ها را از در در آمدن بهتر است از اينكه از پشت و يا بام آن درآئى ، براى اينكه آنهائى كه براى خانه در ساخته اند غرضى عقلائى در نظر گرفته اند و آن اين است كه همه كسانى كه با اين خانه سر و كار دارند از يك نقطه داخل و خارج شوند،

و اين رسمى است پسنديده كه مردم بر آن عادت دارند، دليل بر اينكه امر نامبرده مولوى نيست ، اين است كه زمينه كلام تخطئه عادت زشتى است كه بدون هيچ دليلى در بين مردمى پيدا شده عادتى كه به جز از بين بردن يك عادت پسنديده ، و موافق با غرض عقلائى ، دليل ديگرى ندارد، در چنين زمينه اى سفارش به اينكه خانه ها را از در درآييد، به بيش از هدايت و ارشاد به سوى طريقه صواب دلالتى ندارد، و تكليفى نمى آورد، بله داخل شدن در خانه ها از پشت خانه و يا از بام به عنوان اينكه اين عمل جزء دين است ، بدعت است و حرام .

و اتقوا اللّه لعلكم تفلحون

در اول سوره توجه فرموديد كه تقوا يكى از صفاتى است كه با همه مراتب ايمان و همه مقامات كمال جمع مى شود، و اين هم معلوم است كه تمامى مقامات مستوجب فلاح و رستگارى نيست آنطور كه مقامات آخر كه به كلى شرك و ضلالت را از دل صاحبش زدوده مى كند، مستوجب آن است ، بله اين خاصيت را دارد كه آدمى را به سوى فلاح هدايت نموده و به سعادت بشارت مى دهد و بهمين جهت در جمله مورد بحث فرمود: (و از خدا بپره يزيد شايد رستگار شويد) و نفرمود (تا رستگار شويد) و ممكن است منظور از تقوا امتثال خصوص امرى باشد كه در آيه شريفه آمده بود و آن مذمت در آمدن به خانه ها از پشت خانه بود.

## بحث روايتى

## پيرامون آيه شريفه (يسئلونك عن الاهلة ...) و شاءن نزول آن

در الدر المنثور است كه ابن جرير و ابن ابى حاتم از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : مردم از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمپرسيدند: اهله چيست ؟ آيه شريفه آمد كه (يسئلونك عن الاهله قل هى مواقيت للناس ) يعنى با اين هلال هاى اول ماه مدت هائى كه براى دستورات دينى دارند، و همچنين عده زنان ، و هنگام رفتن به حج را تشخيص مى دهند.

مؤ لف : الدرالمنثور اين معنا را به چند طريق ديگر از ابى العاليه و قتاده و غير آن دو نقل كرده .

و نيز روايت كرده كه بعضى از صحابه از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمپرسيدند: حالات مختلف قمر براى چيست ؟ در پاسخ اين آيه نازل شد و ما قبلا درباره اين مطلب گفتيم كه با ظاهر آيه نمى سازد، و بهمين جهت اعتبارى به اين حديث نيست .

و در الدر المنثور است كه وكيع و بخارى و ابن جرير از براء روايت كرده اند كه گفت :

عرب جاهليت وقتى براى زيارت كعبه احرام مى بست اگر مى خواست ند داخل خانه اى شوند از پشت خانه داخل مى شدند، و بدين جهت آيه شريفه : (ليس البربان تاتواالبيوت من ظهورها، و لكن البر من اتقى و اتواالبيوت من ابوابها) نازل شد.

## روايتى از تفسير الدر المنثور در شاءن نزول آيه و نقد و بررسى آن

و نيز در الدر المنثور است كه ابن ابى حاتم و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) از جابر روايت كرده اند كه گفت : قريش را حمس يعنى خشمناك و خطرناك لقب داده بودن دو اين بدان جهت بود كه مردم مدينه و ساير بلاد عرب وقتى احرام مى بستند ديگر ازهيچ درى وارد نمى شدند، ولى قريش وارد مى شد، در اين ميان روزى رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله در بستانى بود و خواست تا از در بستان بيرون رود قطبه بن عامر انصارى هم در خدمتش بود، انصار عرضه داشتند: يا رسول اللّه اين قطبه بن عامر مردى فاجر است ، و با شما از در درآمد، رسول خدا به قطبه فرمود: چرا چنين كردى ؟ عرضه داشت : ديدم شمااز در بيرون شديد من نيز بيرون شدم ، فرمود: آخر من مردى احمس هستم ، (يعنى اهل مكه ام )، عرضه داشت دين من كه با دين شما فرق ندارد، اينجا بود كه آيه شريفه : ليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها نازل شد. مؤ لف : قريب به اين معنا به طرق ديگرى نيز نقل شده و كلمه (حمس ) جمع احمس است ، مانند كلمه (حمر) كه جمع احمر (سرخ ) است ، و حماسه به معناى شدت است ، و قريش را از اين جهت حمس ‍ مى گفته اند كه در امر دين خود تعصب و شدت داشتند، و يا بدين جهت بوده كه اصولا مردمى با صلابت و خطرناك بوده اند.

از ظاهر روايت برمى آيد كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قبل از وقوع قصه قطبة بن عامر مساءله داخل شدن از پشت خانه را براى غير قريش امضا كرده بوده و گرنه به قطبه ايراد نمى گرفت كه تو چرا از در بيرون شدى ، و بنابراين ، آيه شريفه ناسخ آن امضاى قبلى مى شود، كه بدون آيه قرآن تشريع شده بوده .

و ليكن خواننده گرامى توجه فرمود كه آيه شريفه با اين روايت منافات دارد، چون آيه مذمت مى كند از اينكه خانه را از پشت آن داخل شوند، و حاشا از خداى سبحان كه خودش و يا رسولش حكمى از احكام را تشريع كند، آنگاه همان حكم را تقبيح نموده و سپس نسخ كند، و اين خود روشن است . و در محاسن برقى از امام باقر (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در تفسير جمله (و اتوا البيوت من ابوابها) فرموده : يعنى هر كارى را از راهش وارد شويد.

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: اوصياى پيامبران ابواب خدايند، كه بايد مردم از آن درها به سوى خدا بروند، و اگر اوصيا نبودند خداى عزوجل شناخته نمى شد، و با اين اوصيا است كه خداى تعالى عليه خلقش احتجاج مى كند.

مؤ لف : اين روايت از باب بيان مصداق است ، مى خواهد يكى از مصاديق درهاى رفتن به سوى خدا را كه در روايت قبلى ابواب به آن تفسير شده بود بيان كند، و گرنه هيچ شكى نيست در اينكه آيه شريفه به حسب معنا تمام است ، هر چند كه به حسب مورد نزول ، خاص باشد، و اينكه امام فرمود: (اگر اوصيا نبودند خداى عزوجل شناخته نمى شد) معنايش اين است كه حق بيان نمى شد، و دعوت تامة اى كه با اوصيا بود تمام نمى گشت ، البته معناى ديگرى دقيق تر از اين هم دارد كه شايد ما ان شاء اللّه به بيان آن بپردازيم ، و روايات در معناى اين دو روايت بسيار است .

## سوره بقره ، آيات 190195

## آيات 195 - 190 بقره

و قتلوا فى سبيل اللّه الذّين يقتلونكم و لا تعتدوا ان اللّه لا يحب المعتدين (190) و اقتلوهم حيث ثقفتموهم و اخرجوهم من حيث اخرجوكم و الفتنه اشد من القتل و لا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقتل وكم فيه فان قتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكفرين (191). فان انتهوا فان اللّه غفور رحيم (192) و قتلوهم حتى لا تكون فتنه و يكون الدين لله فان انتهوا فلا عدون الا على ال ظلمين (193) الشهر الحرام بالشهر الحرام و الحرمت قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و اتقوا اللّه و اعلموا ان اللّه مع المتقين (194) و انفقوا فى سبيل اللّه و لا تلقوا بايديكم الى التهلكه و احسنوا ان اللّه يحب المحسنين (195).

## ترجمه آيات

و در راه خدا باكسانى كه با شما سرجنگ دارند كارزار بكنيد اما تعدى روا مداريد كه خدا متجاوزان را دوست نمى دارد(190)

و ايشان را هر جا كه دست يافتيد به قتل برسانيد و از ديارشان مكه بيرون كنيد همانطور كه شما را از مكه بيرون كردند و فتنه آنان از اين كشتار شما شديدتر بود ولى در خودش هر مكه كه خانه امن است باايشان نجنگيد مگر اينكه ايشان در آنجا با شما جنگ بياغازند كه اگر خود آنان حرمت مسجد الحرام را رعايت ننموده جنگ رابا شماآغاز كردند شما هم بجنگيد كه سزاى كافران همين است (191)

حال اگر از شرارت و جنگ در مكه دست برداشتند شما هم دست برداريد كه خدا آمرزگارى رحيم است . (192) و با ايشان كارزار كنيد تا به كلى فتنه ريشه كن شود و دين تنها براى خدا شود و اگر به كلى دست از جنگ برداشتند ديگر هيچ دشمنى و خصومتى نيست مگر عليه ستمكاران (193) اگر آنان حرمت ماه حرام را شكستند شما هم بشكنيد چون خدا قصاص رادر همه حرمت ها جايز دانسته پس هركس ‍ بر شما ستم كرد شما هم به همان اندازه كه بر شما ستم روا داشتند بر آنان ستم كنيد و نسبت به ستم بيش از آن از خدا بترسيد و بدانيد كه خدا با مردم با تقوا است (194)

و در راه خدا انفاق كنيد و خويشتن را به دست خود به هلاكت نيفكنيد و احسان كنيد كه خدا نيكوكاران را دوست دارد (195)

## بيان آيات

## سياق آيات در ارتباط با فرمان جهاد و قتال با مشركين مكه است

سياق آيات شريفه دلالت دارد براينكه همه يكباره و با هم نازل شده واينكه همه يك غرض را ايفا مى كنند، و آن عبارت است از فرمان جنگ براى اولين بار با مشركين مكه ، و اينكه مى گوئيم با خصوص مشركين مكه از اينجا مى گوئيم كه در اين آيات به ايشان تعريض شده ، كه مؤ منين را از مكه بيرون كردند، و نيز متعرض مساءله فتنه و امر قصاص است ، و نيز نهى مى فرمايد از اينكه اين جنگ را پيرامون مسجد الحرام انجام دهند، مگر اينكه مشركين در آنجا جنگ را آغاز كنند و همه اينها امورى است مربوط به مشركين مكه .

علاوه بر اين در اين آيات قتال را مقيد به قتال كرده ، و فرموده : ( و قاتلوا فى سبيل اللّه ،الذين يقاتلونكم )، در راه خدا قتال كنيد با كسانى كه با شما قتال مى كنند) و معلوم است كه معناى اين كلام اشتراط قتال به قتال نيست ، و نمى خواهد بفرمايد اگر قتال كردند شما هم قتال كنيد، چون در آيه كلمه (ان - اگر) به كار نرفته ، از سوى ديگر قيد نامبرده احترازى هم نمى تواند باشد، تا معنا اين شود كه تنها با مردان قتال كنيد نه با زنان و كودكان لشكر دشمن ، (كه بعضى اينطور معنا كرده اند) براى اينكه قتال با زنان و اطفال كه قدرت بر قتال ندارند عملى بى معنااست ، و معنا ندارد بفرمايد با آنان مقاتله (جنگ طرفينى ) مكن ، بلكه اگر منظور اين بود بايد بفرمايد: زنان و كودكان را مكشيد.

بلكه ظاهر آيه اين است كه فعل ( يقاتلونكم ) براى حال و وصفى باشد براى اشاره و معرفى دشمن و مراد از جمله (الذّين يقاتلونكم )الذّين حالهم حال القتال مع المؤ منين باشد، يعنى كسانى كه حالشان حال قتال با مؤ من ين است ، و كسانى كه در مكه چنين حالى را داشته اند همان مشركين مكه بودند.

پس سياق اين آيات سياق آيه : (اذن للّذين يقاتلون بانهم ظلموا و ان اللّه على نصرهم لقدير،الذّين اخرجوا من ديارهم بغير حق ، الا ان يقولوا ربنااللّه ) است كه اذن در آن اذنى است ابتدائى ، در قتال با مشركينى كه مقاتله مى كنند نه اينكه معنايش شرط باشد.

علاوه بر اينكه آيات پنجگانه همه متعرض بيان يك حكم است ، با حدود و اطرافش و لوازمش به اين بيان كه جمله و( قاتلوا فى سبيل اللّه ) اصل حكم را بيان مى كند و جمله :( لا تعتدوا...) حكم نامبرده را از نظر انتظام تحديد مى كند، و جمله و اقتلوهم ...، از جهت تشديد آن را تحديد مى نمايد و جمله :( و لا تقاتلوهم عند المسجدالحرام ...)، آن را از جهت مكان و جمله :( و قاتلوهم حتى لا تكون فتنه ...) از جهت زمان و مدت تحديد مى نمايد، و جمله (الشهرالحرام ...) بيان مى كند كه اين حكم جن به قصاص در جنگ و آدم كشى و خلاصه معامله به مثل دارد، نه جنگ ابتدائى و تهاجمى و جمله ( و انفقوا...) مقدمات مالى اين قتال را فراهم مى كند، تا مردم براى مجهز شدن انفاق كنند پس به نظر نزديك چنين مى رسد كه نزول هر پنج آيه در باره يك امر بوده باشد، نه اينكه اول آيه اى نازل ، و سپس آيه بعدى آن را نسخ كرده باشد، آنطور كه بعضى احتمالش را داده اند، و نه اينكه در شؤ ون ى مختلف نازل شده باشد، كه بعضى ديگر احتمالش را داده اند، بلكه به يك غرض نازل شد، و آن تشريع قتال با مشركين مكه است كه ، سر جنگ با مؤ منين داشتند.

( و قاتلوا فى سبيل اللّه الذّين يقاتلونكم ...)

## اشاره به جنبه دفاعى قتال در اسلام

قتال به معناى آن است كه شخصى قصد كشتن كسى را كند، كه او قصد ك شتن وى را دارد، و در راه خدا بودن اين عمل به اين است كه غرض تصميم گيرنده اقامة دين و اعلاى كلمه توحيد باشد، كه چنين قتالى عبادت است كه بايد با نيت انجام شود، و آن نيت عبارت است از رضاى خدا و تقرب به او، نه است يلا بر اموال مردم و ناموس آنان .

پس قتال در اسلام جنبه دفاع دارد، اسلام مى خواهد به وسيله قتال با كفار از حق قانونى انسان ها دفاع كند، حقى كه فطرت سليم هر انسانى به بيانى كه خواهد آمد آن را براى انسانيت قائل است ،

آرى از آنجائى قتال در اسلام دفاع است ، و دفاع بالذات محدود به زمانى است كه حوزه اسلام مورد هجوم كفار قرار گيرد، به خلاف جنگ كه معناى واقعيش تجاوز و جروج از حد و مرز است ، لذا قرآن كريم دنبال فرمان قتال فرمود:( و لا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ، تجاوز مكنيد كه خدا تجاوزكاران را دوست نمى دارد.

و لا تعتدواان اللّه ...

كلمه (تعتدوا) از مصدر (اعتدا) است و اعتدا به معناى بيرون شدن از حد است ، مثلا وقتى گفته مى شود:(فلان عدا و يا فلان اعتدى معنايش اين است كه فلانى از حد خود تجاوز كرد و نهى از اعتدا نهيى است مطلق ، در نتيجه مراد از آن مطلق هر عملى است كه عنوان تجاوز بر آن صادق باشد مانند قتال قبل از پيشنهادم صالحه بر سر حق ، و نيز قتال ابتدائى ، و قتل زنان و كودكان ، و قتال قبل از اعلان جنگ با دشمن ، و امثال اينها، كه سنت نبويه آن را بيان كرده است و اقتلو هم حيث ثقفتموهم ... من القتل

وقتى گفته مى شود (فلان ثقف ثقافه ) معنايش اين است كه فلانى برخورد، و يافت ، پس معناى آيه همان معنائى مى شود كه آيه : ( فاقتلوا المشركين حيث و جدتموهم )، مشركين را بكشيد هر جا كه آنان را يافتيد بدان معنا است .

## معناى (فتنه ) در قرآن

كلمه فتنه به معناى هر عملى است كه به منظور آزمايش حال چيزى انجام گيرد، و بدين جهت است كه هم خود آزمايش را فتنه مى گويند و هم ملازمات غالبى آن را، كه عبارت است از شدت و عذابى كه متوجه مردودين در اين آزمايش يعنى گمراهان و مشركين مى شود، در قرآن كريم نيز در همه اين معانى است عمال شده و منظور از آن در آيه مورد بحث شرك به خدا و كفر به رسول و آزار و اذيت مسلمين است ، همان عملى كه مشركين مكه بعد از هجرت و قبل از آن با مردم مسلمان داشتند.

پس معناى آيه اين شد كه عليه مشركين مكه كمال سخت گيرى را به خرج دهيد، و آنان را هر جا كه بر خورديد به قتل برسانيد، تا مجبور شوند از سرزمين و وطن خود كوچ كنند، همانطور كه شما را مجبور به جلاى وطن كردند، هر چند كه رفتار آنان با شما سخت تر بود، براى اينكه رفتار آنان فتنه بود، و فتنه بدتر از كشتن است ، چون كشتن تنها انسان را از زندگى دنيا محروم مى كند، ولى فتنه مايه محروميت از زندگى دنيا و آخرت و انهدام هر دو نشاءه است .

و لا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ، حتى يقاتلوكم فيه ...

در اين جمله مسلمين را نهى مى كند از قتال در مسجدالحرام ، براى اينكه حرمت مسجد الحرام را حفظ كرده باشند، و ضمير در (فيه ) به مكان برمى گردد گواينكه كلمه (مكان ) قبلا به ميان نيامده بود،اما كلمه (مسجد الحرام ) بر آن دلالت مى كند.

فان انتهوا فان اللّه غفور رحيم

كلمه (انتهاء) به معناى امتناع و خوددارى از عملى است ، و منظور در اينجا خوددارى از مطلق جنگ در كنار مسجد الحرام است ، نه خوددارى از مطلق قتال بعد از مسلمان شدن دشمن و به اطاعت اسلام درآمدن ، چون عهده دار اين معنا جمله :( فان انتهوا فلا عدوان ...) است ، و اما جمله (انتهوا) اول ، قيدى است كه به نزديك ترين جمله ها برمى گردد، يعنى جمله ( و لا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ) و بنابراين هر يك از دو جمله يعنى جمله : ( فان انتهوا فان اللّه ) و جمله :( فان انتهوا فلا عدوان )، قيد كلام متصل به خودش مى باشد، و ديگر تكرارى هم در كلام نشده و در جمله فان اللّه غفور رحيم سبب در جاى مسبب به كار رفته تا علت حكم را بيان كند (چون جاى آن بود كه بفرمايد اگر دست برداشتند شما هم دست برداريد).

## لزوم دعوت قبل از قتال (90)

و قاتلوهم حتى لا تكون فتنه و يكون الدّين للّه

اين آيه همانطور كه قبلا گفتيم مدت قتال راتحديد مى كند، و كلمه فتنه در لسان اين آيات به معناى شرك است ، به اينكه بتى براى خود اتخاذ كنند، و آن رابپرستند، آنطور كه مشركين مكه مردم را وادار به آن مى كردند، دليل اينكه گفتيم فتنه به معناى شرك است جمله : (و يكون الدين لله ) است ، و آيه مورد بحث نظير آيه : ( و قاتلوهم حتى لا تكون فتنه ، و ان تولوا فاعلمواان اللّه موليكم نعم المولى ونعم النصير) است كه مى فرمايد با مشركين قتال كنيد تا زمانى كه ديگر شركى باقى نماند حال اگر پشت كردند بدانيد كه سرپرست شما تنها خداست ، كه چه خوب سرپرست و چه خوب ياورى است .

و آيه نامبرده اين دلالت را دارد كه قبل از قتال بايد مردم را دعوت كرد، اگر دعوت را پذيرفتند كه قتالى نيست ، و اگر دعوت را رد كردند آن وقت ديگر ولايتى ندارند

، يعنى ديگر خدا كه نعم الولى و نعم النصير است ولى و سرپرست ايشان نيست و ديگر ياريشان نمى كند، چون خدا تنها بندگان مؤ من خود رايارى مى فرمايد.

و معلوم است كه منظور از قتال اين است كه دين براى خدا به تنهايى شودو قتالى كه چنين تنهائى شود و قتالى كه هدفى دارد و تنها به اين منظور صورت مى گيرد معنا ندارد بدون دعوت قبلى به دين حق كه اساسش توحيد است آغاز شود.

## نسخ نشدن آيه شريفه (قاتلوهم حتى لاتكون ) با آيه 29 توبه

از آنچه گفتيم اين معنا روشن شد كه آيه شريفه به وسيله آيه : (قاتلواالذّين لا يومنون باللّه و لا باليوم الاخر و لا يحرمون ما حرم اللّه و رسوله و لا يدينون دين الحق من الذّين اوتوا الكتاب حتى يعطواالجزيه عن يدوهم صاغرون ) نسخ نشده به اين گمان كه آيه مورد بحث مى فرمايد تا محو آخرين اثر فتنه و نابودى آخرين فرد مشرك و اهل كتاب با ايشان قتال كنيد، و آيه سوره توبه مى فرمايد اگر تن به ذلت دادند و جزيه پرداختند دست از قتالشان برداريد پس اين آيه ناسخ آيه مورد بحث است .

ما گفتيم كه آيه مورد بحث اصلا ربطى به اهل كتاب ندارد تنها مشركين را در نظر دارد و مراد از اينكه فرمود: (تا آنكه دين براى خدا شود) اين است كه مردم اقرار به توحيد كنند و خدا را بپرستند و اهل كتاب اقرار به توحيد دارند هر چند كه توحيدشان توحيد نيست و اين اقرارشان در حقيقت كفر به خدا است همچنانكه خداى ت عالى در اين باره فرموده : (انهم لا يومنون باللّه و اليوم الاخر و لا يحرمون ما حرم الله و رسوله و لا يدينون دين الحق ) ايشان ايمان به خدا و روز جزا ندارند و آنچه را خدا و رسولش تحريم كرده حرام نمى دانند و به دين حق متدين نمى شوند و ليكن اسلام بهمين توحيد اسمى از ايشان قناعت كرده ، مسلمين را دستور داده با ايشان قتال كنند تا حاضر به جزيه شوند و در نتيجه كلمه حق بر كلمه آنان مسلط گشته دين اسلام بر همه اديان قاهر شود.

فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين ...

يعنى اگر دست از فتنه برداشته به آنچه شما ايمان آورده ايد ايمان آوردند ديگر با ايشان مقاتله مكنيد، و ديگر عدوانى نيست مگر بر ستمگران ، پس در اين جمله سبب به جاى مسبب به كار رفته ، كه نظيرش در جمله : (فان انتهوا فان اللّه غفور رحيم ...) گذشت ، پس آيه شريفه مورد بحث نظير آيه (فان تابوا و اقاموا الصلوة و آتوا الزكوة فاخوانكم فى الدين مى باشد.

الشهر الحرام بالشهر الحرام و الحرمات قصاص ...

كلمه (حرمات ) جمع حرمت است و حرمت عبارت است از چيزى كه هتك آن حرام و ترجمه تعظيمش واجب باشد،

و منظور از حرمات در اينجا حرمت ماههاى حرام و حرمت حرم مكه است و حرمت مسجد الحرام ، و معناى آيه اين است كه چونكه كفار حرمت ماه حرام را رعايت نكردند، و در آن جنگ راه انداختند، و هتك حرمت آ ن نموده در سال حديبيه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اصحاب او را از عمل حج باز داشته به سويشان تيراندازى و سنگ پرانى كردند پس براى مؤ منين هم جايز شد با ايشان مقاتله كنند، پس عمل مسلمين هتك حرمت نبود بلكه جهاد در راه خدا و امتثال امر او در اعلاى كلمه او بود.

حتى اگر كفار در خود مكه و مسجد الحرام دست به جنگ مى زدند، باز هم براى مسلمانان جايز بود با آنها معامله به مثل كنند، پس اينكه فرمود: (الشهر الحرام بالشهر الحرام ) بيان خاصى است كه تنها شامل يك مصداق از حرمت ها مى شود و آن حرمت شهر حرام است ولى دنبالش بيان عامى آمده كه شامل همه حرمت ها مى گردد و آن عبارت است از جمله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم )، در نتيجه معناى آيه چنين مى شود كه خداى سبحان قصاص در خصوص شهر حرام را هم تشريع كرده ، براى اينكه قصاص در تمامى حرمات را تشريع كرده ، كه شهر حرام هم يكى از آنهاست و اگر قصاص را تشريع كرده بدان جهت است كه تجاوز درمقابل تجاوز را با رعايت برابرى تشريع نموده است .

آنگاه مسلمانان را سفارش مى كند به اينكه ملازم طريق احتياط باشند، و در اعتدا و تجاوز به عنوان قصاص پا از حد فراتر نگذارند چون مساءله قصاص با است عمال شدت و خشم و سطوت و ساير قوائى كه آدمى را به سوى طغيان و انحراف از جاده عدالت مى خواند سروكار دارد و خداى تعا لى معتدين يعنى همين منحرفين از جاده اعتدال را دوست نمى دارد، و چنين افراد بيش از آن احتياجى كه به قصاص و انتقام دارند به محبت خدا و ولايت و نصرت او محتاجند، و بدين جهت در آخر فرمود: (و اتقوا اللّه و اعلموا ان اللّه مع المتقين .)

## تجاوز ابتدائى مذموم و ممنوع ، و تجاوز در برابر تجاوز، پسنديده و مشروع مى باشد

در اينجا اين سؤ ال پيش مى آيد: كه چگونه خداى تعالى با اينكه معتدين و متجاوزين را دوست نمى دارد، در اين آيه به مسلمانان دستور داده به متجاوزين تجاوز كنند؟ جوابش اين است كه اعتدا و تجاوز وقتى مذموم است ، كه در مقابل اعتداى ديگران واقع نشده باشد و خلاصه تجاوز ابتدائى باشد، و اما اگر در مقابل تجاوز ديگران باشد، در عين اينكه تجاوز است ديگر مذموم نيست ، چون عنوان تعالى از ذلت و خوارى را به خود مى گيرد، و اينكه جامعه اى بخواهد از زير بار ستم و است عباد و خوارى درآيد خود فضيلت بزرگى است ، همانطور كه تكبر با اينكه از رذائل است ، در مقابل متكبر از فضائل مى شود، و سخن زشت گفتن با اينكه زشت است ، براى كسى كه ظلم شده پسنديده است .

وانفقوا فى سبيل اللّه و لا تلقوا بايديكم الى التهلكه ...

در اين آيه دستور مى دهد براى اقامة جنگ در راه خدا مال خود را انفاق كنند، و پاسخ از اينكه چرا انفاق را مقيد كرد به قيد (در راه خدا) همان پاسخى است كه اول آيات در تقييد قتال به قيد (در راه خدا) گفتيم ، و حرف (با) در جمله : (باءيديكم ) زيادى است ، كه تنها خاصيت تاءكيد را دارد.

ومعنا چنين مى شود: (دست خود به تهلكه نيفكنيد) و اين تعبير كنايه است از اينكه مسلمان نبايد نيرو و است طاعت خود را هدر دهند، چون كلمه دست به معناى مظهر قدرت و قوت است ، بعضى هم گفته اند: حرف با، زائد نيست ، بلكه با سببيت است ، و مفعول (لا تلقوا) حذف شده ، معنايش (لا تلقوا انفسكم بايدى انفسكم الى التهلكه ، يعنى خود را به دست خود به هلاكت نيفكنيد) مى باشد و تهلكه به معناى هلاكت است ، و هلاكت به معناى آن مسيرى است كه انسان نمى تواند بفهمد كجا است ، و آن مسيرى كه نداند به كجا منتهى مى شود، و كلمه تهلكه بر وزن تفعله بضمه عين است ، و در لغت عرب هيچ مصدر ديگرى به اين وزن وجود ندارد.

آيه شريفه مطلق است ، و در نتيجه نهى در آن نهى از تمامى رفتارهاى افراطى و تفريطى است ، كه يكى از مصاديق آن بخل ورزيدن و امساك از انفاق مال در هنگام جنگ است ، كه اين بخل ورزيدن باعث بطلان نيرو و از بين رفتن قدرت است كه باعث غلبه دشمن بر آنان مى شود، همچنانكه اسراف در انفاقال و از بين بردن همه اموال باعث فقر و مسكنت و در نتيجه انحطاط حيات و بطلان مروت مى شود.

## معناى احسان در برابر ظالم

سپس خداى سبحان آيه را با مساءله احسان ختم نموده ، مى فرمايد: (و احسنوا ان اللّه يحب المحسنين ...)، و منظور از احسان خوددارى و امتناع ورزيدن از قتال ، و يا رافت و مهربانى كردن با دشمنان دين و امثال اين معانى نيست ، بلكه منظور از احسان اين است كه هر عملى كه انجام مى دهند خوب انجام دهند، اگر قتال مى كنند به بهترين وجه قتال كنند، و اگر دست از جنگ بر مى دارند، باز به بهترين وجه دست بردارند، و اگر به شدت يورش مى برند و يا سخت گيرى مى كنند، باز به بهترين وجهش باشد و اگر عفو مى كنند به بهترين وجهش باشد.

پس كسى توهم نكند كه احسان به ظالم آن است كه دست از او بردارند تا هر چه مى خواهد بكند، بلكه دفع كردن ظالم خود احسانى است بر انسانيت ، زيرا حق مشروع انسانيت رااز او گرفته اند، و از دين دفاع كرده اند كه خود مصلح امور انسانيت است ، همچنانكه خوددارى از تجاوز به ديگران در هنگام است يفاى حق مشروع ، و نيز از احقاق حق به طريقه غير صحيح خود احسانى ديگر است ،

و اصولا غرض نهائى از همه مبارزات و جنگها و ساير واجبات دين ، محبت خداست ، كه بر هر متدين به دين ، واجب است آن محبت را از ناحيه پروردگارش به وسيله پيروى و متابعت از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمجلب كند، همچنانكه فرمود: (قل ان كنتم تحبون اللّه فاتبعونى يحببكم اللّه ).

آيات مورد بحث كه راجع به قتال است با نهى از اعتدا و تجاوز شروع شده و با امر به احسان و اينكه خدا محسنين را دوست مى دارد ختم گرديده ، و در اين نكته حلاوتى است كه بر هيچ كس پوشيده نيست .

## معرفى جهادى كه قرآن بدان فرمان داده

## گفتارى پيرامون جهادى كه در قرآن بدان فرمان داده شده است

آيا قرآن بشر را به خونريزى و كشورگشائى دعوت كرده ؟ و يا از فرمان جهادش هدف ديگرى دارد؟ در قرآن كريم به آياتى بر مى خوريم كه مسلمانان را به ترك قتال و تحمل هر آزار و اذيتى در راه خدا دعوت كرده ، از آن جمله فرموده : (قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون ، و لا انتم عابدون ما اعبد). و نيز فرموده : (فاصبر على ما يقولون ) و نيز مى فرمايد: ( الم تر الى الذّين قيل لهم كفوا ايديكم و اقيموا الصلوه و آتوا الزكوة فلما كتب عليهم القتال ) و گويا اين آيه اشاره مى كند به آيه : ( و دكثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم ، من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا و اصفحوا حتى ياتى اللّه بامره ، ان اللّه على كل شى ء قدير، و اقيموا الصلوه و آتوا الزكوة ).

بعد از آنكه مدتها مسلمين را سفارش مى كرد تا با كفار مماشات كنند، و در برابر آزار و اذيتشان صبر و حوصله به خرج دهند، آياتى ديگر نازل شد و مسلمين را امر به قتال با آنان نمود، كه بعضى از آنها در اينجا از نظر خواننده مى گذرد:

## دسته هاى مختلف آيات قرآنى راجع به جهاد وقتال و مراتب و مراحل آن

(اذن للّذين يقاتلون بانهم ظلموا، و ان اللّه على نصرهم لقدير، االذين خرجوا من ديارهم بغير حق ، الا ان يقولوا ربنا اللّه ) و ممكن است بگوئيم آيه شريفه در باره دفاعى نازل شده است ، كه در واقعه بدر و امثال آن ماءمور بدان شده اند.

و هم چنين آيه شريفه : (و قاتلوهم حتى لا تكون فتنه ، و يكون الدين كله لله فان انتهوا فان اللّه بما يعملون بصير و ان تولوا فاعلموا ان اللّه موليكم نعم المولى و نعم النصير) و نيز آيه شريفه : ( و قاتلوا فى سبيل اللّه الذّين يقاتلونكم ، و لا تعتدوا، ان اللّه لا يحب المعتدين ).

دسته ديگر آياتى است كه در باره قتال با اهل كتاب نازل شده مانند آيه :( قاتلواالذّين لا يومنون باللّه و لا باليوم الاخر، و لا يحرمون ما حرم اللّه و رسوله ، و لا يدينون دين الحق من الاذين و اتوا الكتاب حتى يعطوا الجزيه عن يدوهم صاغرون ).

دسته ديگر آيات قتال با عموم مشركين است ، كه غير از اهل كتابند، مانند آيه شريفه : ( فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ) و آيه : ( وقاتلوا المشركين كافه كما يقاتلونكم كافه ).

دسته ديگر آياتى است كه دستور مى دهد با عموم كفار چه مشرك و چه اهل كتاب قتال كنيد، مانند آيه : (قاتلواالذين يلونكم من الكفار، وليجدوا فيكم 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: (فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة اللّه التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق اللّه ذلك الدين القيم و لكن اكثر الناس لا يعلمون ) و به همين دليل اقامة دين و نگهدارى آن مهم ترين حقوق قانونى انسانى است ، همچنانكه در جاى ديگر فرمود: ( شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا، و الّذى اوحينااليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ان اقيموا الدين و لا تتفرقوا فيه ).

قرآن آنگاه حكم مى كند به اينكه دفاع از اين حق فطرى و مشروع ، حقى ديگر است كه آن نيز فطرى است : ( و لو لا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و مساجد يذكر فيها اسم اللّه كثيرا و لينصرن اللّه من ينصره ان اللّه لقوى عزيز).

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 : ( و لو لا دفع اللّه الناس ‍ بعضهم ببعض لفسدت الارض ).

و نيز در ضمن آيات قتال در سوره انفال اين جمله را آورده كه : (ليحق الحق و يبطل الباطل ، و لو كره المجرمون ) و آنگاه بعد از چند آيه مى فرمايد:( يا ايهاالذين آمنوا است جيبوالله و للرسول اذا دعاكم لما يحييكم ) 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 بيضه اسلام باشد، و چه قتال ابتدائى باشد در حقيقت دفاع از حق انسانيت است ، و آن حق عبارت است از حقى كه در حيات خود دارد، پس شرك به خداى سبحان هلاك انسانيت ، و مرگ فطرت ، و خاموش شدن چراغ درون دلها است ، و قتال كه همان دفاع از حق انسانيت است اين حيات را بر مى گرداند، و بعد از مردن آن حق دوباره زنده اش مى سازد.

از اينجاست كه هر خردمند هوشيار متوجه مى شود كه اسلام به منظور تطهير زمين از لوث مطلق شرك و خالص ساختن ايمان به خداى سبحان بايد حكمى دفاعى داشته باشد، چون قتال در آياتى كه از نظر خواننده گذشت قتال براى از بين بردن شرك هاى علنى و وثنيت بود، نه شركتهاى درلفافه ، و يا به منظور اعلاى كلمه حق بر كلمه اهل كتاب ، و وادار ساختن آنان به پرداخت جزيه بود.

## حكم قرآن درباره قتال با شرك هاى در لفافه و نمونه هايى چند از آيات قرآنى درباره آن

و در خود اين آيات سخن از شركه اى در لفافه به ميان آمده ، مى فرمايد: كه اهل كتاب به خدا و رسولش ايمان ندارند، و به دين حق نمى گروند، پس معلوم مى شود هر چند به خيال خود داراى دين توحيد هستند، و ليكن در حقيقت مشركند، و شرك خود را پنهان مى دارند، و دفاع از حق فطرى انسانيت ايجاب مى كند آنان را به دين حق وادار سازد.

و قرآن كريم هر چند بطور صريح حكمى درباره اين دفاع بيان نكرده ، ليكن با وعده اى كه داده كه مؤ منين عليه دشمنانشان روزى در پيش خواهند داشت ، و با در نظر داشتن اينكه اين وعده منجر مى شود مگر با قتال عليه شرك هاى در لفافه ، از اينجا مى فهميم كه خداى تعالى اين مرتبه از قتال را هم كه همان قتال براى اقامة اخلاص در توحيد است تشريع نموده است ، اينك آياتى كه وعده نامبرده را مى دهد از نظر خواننده مى گذرد: ( هو الّذى ارسل رسوله بالهدى و دين الحق ، ليظهره على الدين كله و لو كره المشركون )

و از اين آيه روشن تراين آيه است كه مى فرمايد:( و لقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر: ان الارض يرثها عبادى الصالحون ) و باز از اين مى فرمايد: ( وعد اللّه الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض ، كما است خلف الذّين من قبلهم ، و ليمكنن لهم دينهم ، الّذى ارتضى لهم ، و ليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدوننى ، لا يشركون بى شيئا) چون از جمله : (مرابپرستند) به قرينه جمله (و چيزى شريكم نسازند) فهميده مى شود منظور از عبادت عبادت با اخلاص و با حقيقت ايمان است .

و در آيه زير مى بينيم كه بعضى از ايمان ها را شرك مى داند، و مى فرمايد: ( و ما يومن اكثرهم باللّه الا و هم مشركون ) پس معلوم مى شود خدا روزى را وعده داده كه در آن روز زمين تصفيه شده ، و خالص در اختيار مؤ منين قرار مى گيرد، روزى كه در آن روز غير خدا پرستش نشود، و خداى تعالى بطور حقيقت پرستش گردد.

و بسا كه بعضى توهم كنند: اين وعده الهى مستلزم تشريع حكم دفاع نيست ، چون ممكن است بدون توسل به اينگونه اسباب ظاهرى بلكه به وسيله مصلحى غيبى اين غرض حاصل گردد، اما اين حرف با جمله (ليستخلفنهم فى الارض ...) منافات دارد، براى اينكه است خلاف وقتى تحقق مى يابد كه عده اى از بين بروند، و يا از مكانى كه بودند كوچ كنند، و عده اى ديگر جاى آنان را بگيرند، پس مساءله قتال در اين جمله خوابيده . علاوه بر اينكه آيه 54 از سوره مائده كه تفسيرش خواهد آمد مى فرمايد: (يا ايهاالذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتى اللّه بقوم يحبهم و يحبونه ، اذله على المؤ من ين ، اعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل اللّه ، و لايخافون لومه لائم ).

و بطوريكه ملاحظه مى كنيد، به اين معنا اشاره دارد، كه به زودى به امر خدا دعوتى حقه و نهضتى دينى به پا خواهد خواست ، و معلوم است كه چنين دعوت و نهضتى بدون جهاد و خونريزى تصور ندارد.

## پاسخ به گفته غلط: اسلام دين شمشير و اجبار است و مخالف روش انبياى سلف مى باشد!

با بيانى كه گذشت پاسخ ايرادى كه اسلام كرده اند نيز داده مى شود، چون اشكال كنندگان مى گويند: نهضت هاى دينى تا آنجا كه از انبياى گذشته سراغ داريم طورى بوده كه با جهاد سازش نداشته ، چون دين انبيا در سير و پيشرفتش تنها به دعوت و هدايت تكيه داشته ، نه اكراه مردم بر ايمان ، تا در صورت تخلف پاى قتال به ميان آيد، و در نتيجه خونريزى و اسيرى و غارت مطرح شود، و بهمين جهت است كه چه بسا اشخاصى چون مبلغين مسيحيت دين اسلام را دين شمشير و خون دانسته ، و ب عضى ديگر دين اجبار و اكراه خوانده اند.

پاسخى كه گفتيم از بيان گذشته ما استفاده مى شود، اين است كه قرآن مى گويد اسلام اساسش بر حكم فطرت بشر است ، فطرتى كه هيچ انسانى در احكام آن ترديد نمى كند، و كمال انسان در زندگيش را همان مى دانند كه فطرت بدان حكم كرده باشد، و به سويش بخواند، و اين فطرت حكم مى كند به اين كه تنها اساس و پايه اى كه بايد قوانين فردى و اجتماعى بشر بر آن اساس تضمين شود، توحيد است ، و دفاع از چنين اساس و ريشه و انتشار آن در ميان جامعه ، و نگهبانى آن از نابودى و فساد، حق مشروع بشر است و بشر بايد حق خود را است يفا كند، حال به هر وسيله اى كه ممكن باشد، البته از آنجائى كه ممكن است در است يفاى اين حق خود دچار تندرويها و يا كندرويها شود، خود قرآن راه اعتدال و ميانه روى را ارائه داده ، نخست است يفاء اين حق را با صرف دعوت آغاز كرده ، و دستور داده تا در راه خدا اذيت هاى كفار را تحمل كنند، و در مرحله دوم از جان و مال و ناموس مسلمين و از بيضه اسلام دفاع نموده ، متجاوزين را سر جاى خود بنشانند، و در مرحله سوم اعلان جنگ دهند، و قتال ابتدائى را آغاز كنند، كه هر چند به ظاهر قتالى است ابتدائى ، ليكن در حقيقت دفاع از حق انسانيت و كلمه توحيد و يكتاپرستى است و اسلام هرگز قبل از دعوت به زبان خوش و اتمام حجت جنگ را آغاز نكرده است ، همچنانكه تاريخ زندگى پيامبر اسلام شاهد است . كه عادتش بر اين جريان داشته ، و خداى تعالى در اين باره فرموده :( ادع الى سبيل ربك بالحكمه و الموعظه الحسنه ، و جادلهم بالتى هى احسن ).

و اين آيه شريفه مطلق است ، و اطلاقش دليل بر همان گفته ما است ، كه اسلام هرگز قبل از دعوت به زبان خوش و اتمام حجت جنگ را آغاز نكرده است و نيز و فرموده : (ليهلك هلك عن بينه ، و يحيى من حى عن بينة )

## پاسخ به اشكال مسلمان شدن برخى از روى ترس وتحميل قانون به اقليت ها

و اما اينكه گفته اند لازمه توسل به جنگ و زور اين است كه بعد از غلبه اسلام بر كفر پاره اى از افراد از ترس مسلمان شوند، در جواب مى گوئيم : اين اشكال وارد نيست براى اينكه اگر احياء انسانيت و رساندن انسانها به حيات انسانيشان موقوف شد بر اينكه اين حق مشروع را كه همه انسانهاى سليم الفطره خواهان آن هستند بر چند نفرى كه سلامت فطرت خود را از دست داده اند تحميل كنيم ، تحميل مى كنيم ، و هيچ عيبى و اشكالى هم ندارد، البته اين كار را بعد از اقامة حجت هاى بالغه و روشن كردن حق انجام مى دهيم ، (كه چه بسا از آن عده معدود چند تنى به وسيله همين اقامة حجت بخود آيند، و تسليم حكم فطرت خود شوند).

و مساءله تحميل قانون به اقليت هائى كه زير بار قانون نمى روند، طريقه اى است كه در ميان همه ملتها و دولت ها داير است ، نخست افراد متمرد و متخلف از قانون را دعوت به رعايت قانون مى كنند، آنگاه اگر زير بار نرفتند، به هر وسيله اى كه ممكن باشد قانون را بر آنان تحميل مى كنند، هر چند به جنگ و كشتار باشد بالاخره همه بايد به قانون عمل كنند، حال يابطوع و رغبت خود، و يا به اكراه .

علاوه بر اينكه مساءله اكراه و اجبار نسبت به قوانين دينى در بيش از يك نسل اتفاق نمى افتد، چون اصولا هميشه كره زمين محل زندگى يك نسل است ، و اين يك نسل است كه ممكن است افرادى سركش و ياغى داشته باشد و تعليم و تربيت دينى نسلهاى آتيه و بعدى را اصلاح مى كند، و او را با دين فطرى بار مى آورد و قهرا همه افراد بطوع و رغبت خود به سوى دين توحيد رو مى آورند، و خلاصه در نسلهاى بعد ديگر اكراهى اتفاق نمى افتد.

## مسئله قبال و سيره انبياء الهى در ارتباط با آن

و اما اينكه اشكال كرده و گفته اند: ساير انبيا كارشان صرف دعوت و هدايت بود، و تاريخ زندگى آن حضرات تا آنجا كه در دسترس ما است هيچ نشان نداده كه دست به اسلحه برده باشند، و يا اصولا پيشرفت آنچنانه اى كرده باشند كه زمينه قيام برايشان فراهم شده باشد، اين نوح و هود و صالح عليهم‌السلامند كه مى بينيم همواره مقهور و مظلوم دشمنان بوده اند، و سلطه دشمن از هر طرف احاطه شان كرده بود، و همچنين عيسى (عليه‌السلام ) در ايامى كه در بين مردم بود و مشغول به دعوت بود هيچ پيشرفتى نكرد (و به جز عده اى انگشت شمار به نام حوار يين دورش را نگرفتند، با اين حال او چگونه مى توانست قيام كند)، و اين انتشارى كه در دعوت آن جناب مى بينيم بعد از آمدن ناسخ شريعتش يعنى آمدن اسلام صورت گرفت ، (آرى بعد از آنكه اسلام طلوع كرد جمعى كه نمى خواست ند زير بار اسلام بروند، سنگ مسيحيت رابه سينه زدند، و نتيجتا مسيحيت رواج يافت ).

علاوه بر اينكه جمعى از انبيا هم بودند كه در راه خدا قيام كرده ، و دست به شمشير زدند، كه تورات و قرآن عده اى از آنان را نام مى برند، قرآن كريم بطور اشاره و بدون ذكر نام مى فرمايد: ( و كاين من نبى قاتل معه ربيون كثير، فما و هنوا لما اصابهم فى سبيل اللّه ، و ما ضعفوا و ما است كانوا، و اللّه يحب الصابرين ، و ما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا و اسرافنا فى امرنا، و ثبت اقدامنا و انصرنا على القوم الكافرين .)

و نيز نقل مى كند كه موسى قوم خود را دعوت كرد تا با قوم عمالقه قتال كنند، و مى فرمايد: ( و اذ قال موسى لقومه - تا آنجا كه مى فرمايد - يا قوم ادخلوا الارض المقدسه التى كتب اللّه لكم ، و لا ترتدوا على ادباركم ، فتنقلبوا خاسرين - تا آنجا كه مى فرمايد - قالوا يا موسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت و ربك فقاتلا انا هيهنا قاعدون ).

و نيز فرموده : (الم تر الى الملا من بنى اسرائيل ؟ اذ قالوا لنبى لهم ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل اللّه ) تا آخر داست ان طالوت و جالوت .

و نيز در داست ان سليمان و ملكه سبا مى فرمايد: (الا تعلوا على و اتونى مسلمين - تا آنجا كه مى فرمايد - قال ارجع اليهم ، فلناتينهم بجنود لا قبل لهم بها، و لنخرج نهم منها اذله و هم صاغرون ) و اين تهديدى كه با جمله ( فلناتينهم بجنود لا قبل لهم بها) كرده تهديدى است ابتدائى وَآلِه ناشى از دعوتى ا بتدائى بوده است .

## بحث اجتماعى

## بحث اجتماعى (در بيان اينكه هر قتال و مبارزه اى جنبه دفاعى دارد)

در اين معنا هيچ شكى نيست كه اجتماع هر جاتحقق يافته چه اجتماع نوع انسان ، و چه اجتماعات مختلفى كه احيانا در انواعى از حيوانات (چون مورچه و موريانه و زنبور عسل ) مى بينيم ، مبنى بر احساس فطرى آن موجود به احتياج بدان بوده ، ساده تر بگويم موجودى كه مى بينيم اجتماعى زندگى مى كند، بدين جهت دست به تشكيل اجتماع زده كه فطرتش حكم كرده به اينكه تو محتاج هستى كه اجتماعى زندگى كنى ، و گرنه هستى و بقايت در معرض خاطر قرار مى گيرد.

و همانطور كه فطرتش به او حق داده در حفظ وجود و بقايش در ساير موجودات كه دخالتى در حفظ وجودش دارند تصرف كند، انسان نيز در جماد و نبات و حيوان و حتى در انسان به هر وسيله ممكن ، تصرف مى كند، و براى خود چنين حقى قائل است هر چند كه مزاحم حقوق حيوانات ديگر و يا كمال نبات و جماد باشد و نيز به حيوان حق داده كه در گياهان و جمادات تصرف كند، و خود را صاحب چنين حقى بداند، همينطور فطرتش به او اين حق را داده كه از حقوق مشروع خود دفاع كند، چون مشروعيت آن حقوق هم به فطرتش ثابت شده ، و معلوم است كه حق تصرف بدون حق دفاع تمام نمى شود (اگر واقعا تصرف در فلان موجود حق مشروع من است ، بايد حق داشته باشم كه از تصرف ديگران جل و گيرى بعمل آورم ، و گرنه ديگران مزاحم من خواهند شد).

آرى دنيا دار تزاحم و ناموس حاكم بر آن ، ناموس تنازع در بقااست ، پس هر نوعى كه گفتيم به حكم فطرتش مى خواهد هستى و بقاى خود را حفظ كند، با همان شعور فطرى اين حق را هم براى خود قائل است كه از حقوق و منافع خود دفاع كند، و اذعان و اعتقاد دارد كه اين عمل برايش مباح است ، همانطور كه معتقد بود تصرف در موجودات ديگر برايش جايز و مباح است .

و هيچ دليلى بهتر از مشاهدات ما در انواع حيوانات نيست ، كه مى بينيم هر حيوانى براى روزى كه بخواهد از حق خود دفاع كند بدنش مجهز به ادوات دفاع شده ، مثلا در سرش شاخ روئيده ، يا در سر انگشتانش چنگ ، و يا در دهانش انياب روئيده ، و يا ظلف و خار و منقار و يا چيز ديگرى دارد، و يا اگر به هيچ يك از اين سلاح ها مجهز نشده ، بقايش مانند آهو فرار مى كند، و يا مانند سوسمار پنهان مى شود و يا بعضى از حشرات خود را به مردن مى زند، و بعضى ديگر چون ميمون و خرس و روباه و امثال آن كه قادر بر حيله گرى هستند در هنگام دفاع از خود انواع حيله ها را بكار مى برند.

## انسان و جايگاه او از نظر دفاعى در بين حيوانات

در بين همه حيوانات ، انسان براى دفاع از خود و از حقوق خود (به جاى شاخ و نيش و چنگال و چيزهاى ديگر) مسلح به شعور فكرى است ، كه در راه دفاع از خود مى تواند موجودات ديگر را به خدمت بگيرد، همانطور كه مى توانست در راه انتفاع از آنها سلاح شعور خود را بكار گيرد.

انسان نيز مانند ساير انواع موجودات فطرتى دارد و فطرتش قضائى و حكمى دارد، كه يكى از آنها اين است كه گفتيم : انسان حق دارد در موجودات ديگر دخل و تصرف كند، ديگر اينكه حق دارد از خودش و از حق فطريش دفاع نمايد، و همين حق دفاعى كه انسان به فطرتش معتقد بدان شده ، او را وادار مى كند به اينكه در همه مواردى كه اجتماع انسانى آن را مهم تشخيص مى دهد از اين حق خود استفاده نموده ، با كسى و يا جامعه ديگرى كه مى خواهد حق او را ضايع كند مقاتله و كارزار كند، اما به او اجازه نمى دهد كه توسل به جنگ و زور را در حق اولش نيز به كار ببندد، هر چند كه حق اوليش نيز فطرى بود، و به حكم فطرتش در طريق منافع زندگيش هر چيزى را كه مى توانست استخدام كند استخدام مى كرد.

حال ممكن است بپرسى : چرا در دفاع از خود و از منافعش حق داشت متوسل به زور شود، و كارزار كند، ولى در به دست آوردن حق اولش چنين حقى ندارد، در پاسخ مى گوئيم : اين معنا را اجتماع به گردنش ‍ گذاشته ، چون هر چند كه فطرتش به او مى گفت تو در به دست آوردن منافعت مى توانى در هر موجودى دخل و تصرف كنى ، و حتى همنوعان خودت را نيز به خدمت بگيرى ، و ليكن در زندگى اجتماعى اين را فهميد كه همنوعانش در احتياج به منافع مانند او هستند. لذا ناگزير شد به منظور حفظ تمدن و عدالت اجتماعى با همنوعان خودمصالحه كند يعنى از آنان آن مقدار خدمت بخواهد كه خودش به آنان خدمت كرده ، ومعلوم است كه تشخيص برابرى و نابرابرى اين دو خدمت و ميزان احتياج و تعديل آن به دست اجتماع است .

پس معلوم شد كه انسان در هيچ يك از مقاتلات و جنگ هائى كه راه انداخته دليل خود را استخدام و يا است ثمار و برده گيرى مطلق كه حكم اولى فطرت او بود قرار نداده و نمى دهد، بلكه دليل را عبارت مى داند از حق دفاع ، از اينكه مى تواند در حفظ منافع خود دست به دفاع و كارزار بزند، و خلاصه براى خود حقى را فرض مى كند، و سپس مى بيند كه ديگران دارند آن را ضايع مى كنند، لذا برمى خيزدو در مقام دفاع از آن بر مى آيد.

## بحث روايتى (در ذيل آيات قتال

پس هر قتالى در حقيقت دفاع است ، حتى بهانه فاتحين و كشورگشايان هم همين دفاع است ، اول براى خود نوعى حق مثلا حق حاكميت و يا لياقت قيموميت بر ديگران و يا فقر و تنگى معيشت و يا كمبود زمين و امثال آن براى خود فرض مى كند، و آنگاه در مقام دفاع ازاين حق فرضى بر مى آيد، و وقتى از آنان سؤ ال مى شود: چرا به مردم حمله مى كنى و خونها مى ريزى ، و در زمين فساد راه مى اندازى ؟ و چرا حرث و نسل را تباه مى كنى ؟ در پاسخ مى گويد از حق مشروعم دفاع مى كنم .

پس روشن شد كه دفاع از حقوق انسانيت حقى است مشروع و فطرى ، و فطرت ، است يفاى آن حق را براى انسان جايز مى داند، بله از آنجائى كه اين حق مطلوب به نفس نيست ، بلكه مطلوب به غير است ، لذا بايد با آن غير مقايسه شود، اگر آن حقى كه به خاطر آن مى خواهد دفاع كند آنچنان اهميتى ندارد كه به خاطر است يفايش دست به جنگ و خونريزى بزند، از آن حق صرف نظر مى كند، چون مى بيند براى دفاع از آن ضرر بيشترى را بايد تحمل كند، و اما اگر ديد منافعى كه در اثر ترك دفاع از دست مى دهد، مهم تر و حياتى تر از منافعى است كه در هنگام دفاع از دستش مى رود، در اين صورت تن به دفاع و تحمل زحمات و خسارات آن مى دهد.

و قرآن كريم اثبات نموده كه مهم ترين حقوق انسانيت توحيد و قوانين دينيه اى است كه بر اساس توحيد تشريع شده ، همچنانكه عقلاى اجتماع انسانى نيز حكم مى كنند بر اينكه مهم ترين حقوق انسان حق حيات در زير سايه قوانين حاكمه بر جامعه انسانى است ، قوانينى كه منافع افراد را در حياتشان حفظ مى كند.

## بحث روايتى

## در ذيل آيات قتال

در مجمع البيان از ابن عباس روايت كرده كه در تفسير آيه :( و قاتلوا فى سبيل اللّه ...) گفته است : اين آيه در صلح حديبيه نازل شده ، و جريان از اين قرار بود كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر سالى كه مى خواست عمره بجاى آورد با هزار و چهار صدنفر از مدينه بيرون آمد، و تا حديبيه راه طى كرد، در حديبيه مشركين مكه آن جناب را از ورود به مكه مانع شدند، و مسلمانان ناگزير شدند هدى خود را نحر كنند، آنگاه با مشركين اينطور صلح كردند كه مسلمانان امسال به مدينه برگردند، و سال بعد به زيارت آيند، و اهل مكه سه روز شهر را براى مسلمانان خالى كنند، و در اين سه روز طواف خانه كعبه نموده هر كار ديگرى خواست ند بكنند، رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبدون درنگ به مدينه برگشت تا سال بعد آن جناب و يارانش آماده حركت جهت عمره القضا شدند،

و ترسيدند قريش به عهدسال قبل خود وفا نكنند و باز هم از ورود به مكه جلوگيرشان شوند، و ناگزير پاى كارزار به ميان آيد، و رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمهم هيچ راضى نبود كه در ماه حرام و در حرم كارزار كند لذا اين آيه شريفه نازل شد.

مؤ لف : اين معنا در الدرالمنثور به چند طريق از ابن عباس و غير او نقل شده .

و نيز در مجمع البيان از ربيع بن انس ، و عبد الرحمان بن زيد بن اسلم ، روايت كرده كه گفته اند: اين آيه اولين آيه اى است كه درباره قتال نازل شده ، و چون نازل شد رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبا هر كس كه با آن جناب سر جنگ داشت قتال مى كرد، و با هر كس كه از جنگ دست بر مى داشت او نيز ترك قتال مى كرد، تا آنكه آيه شريفه : (اقتلوا الم شركين حيث وجدتموهم ) نازل شد، و آيه قبلى را نسخ كرد.

مؤ لف :اين حرف اجتهادى است از انس و عبدالرحمان ، و گرنه خواننده گرامى متوجه شد كه آيه شريفه ناسخ آيه مورد بحث نيست ، بلكه ازتعميم دادن حكم است بعد از خصوصى بودنش .

و در مجمع در ذيل آيه : (واقتلوهم حيث ثقفتموهم ...) مى گويد: سبب نزول اين آيه اين بود كه مردى از صحابه مردى از كفار را در ماه حرام به قتل رسانيد، كفار، مؤ منين را به اين عمل توبيخ كردند، خداى تعالى در پاسخ آنان فرمود: جرم فتنه در دين يعنى شرك ورزيدن از جرم قتل نفس در ماه حرام عظيم تر است ، هر چند كه آن نيز جايز نيست .

## رواياتى در ذيل آيه (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنه )

مؤ لف : خواننده محترم توجه فرمود كه از ظاهر كلام بر مى آيد كه سياق آيه شريفه با آيات بعدش يك سياق است ، و همه يك دفعه نازل شده . (پس اگر اين واقعه سبب نزول باشد سبب نزول همه آيات مورد بحث است نه تنها آيه نامبرده ). (مترجم )

و در الدر المنثور در ذيل آيه : (و قاتلوهم حتى لا تكون فتنه ...) به چند طريق از قتاده روايت كرده كه گفت : معناى (قاتلوهم حتى لا تكون فتنة ) اين است كه با مشركين قتال كنيد، تا ديگر شركى باقى نماند، و دين همه اش براى خدا باشد، يعنى تا آنكه همه به كلمه (لا اله الا اللّه ) كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبدان دعوت مى كرد و به خاطر آن قتال مى نمود، اعتراف كنند.

براى ما نقل كرده اند كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلممى فرمود: خداى تعالى مرا مامور نموده تا با مردم قتال كنم ،

و اين قتال را ادامة دهم تا همه بگويند: (لا اله الا اللّه ) حال اگر از دشمنى و كفر دست برداشتند، ما نيز از دشمنى دست بر مى داريم ، مگر از دشمنى با ستمكاران و مى گويد: مراد از ستمكاران كسانى اند كه از گفتن ( لا اله الا اللّه ) خوددارى مى كنند، كه قتال را با آنان ادامة بايد داد، تا اعتراف كنند.

مؤ لف : اينكه گفت : (مراد از ستمكاران ...)، كلام قتاده است ، كه او از كلام رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماستفاده كرده وخوبى است و نظير اين روايت را از عكرمه آورده . و نيز در الدر المنثور است كه بخارى و ابوالشيخ و ابن مردويه از ابن عمر روايت كرده كه گفت : در فتنه عبد الله بن زبير دو نفر نزد عبداللّه عمر آمدند و گفتند: چرا با بودن توكه پسر عمر و صحابى رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمهستى مردم اين فتنه ها را بپا كردند، و چرا تو قيام نمى كنى ؟ گفت : براى اينكه خدا خون برادرم را بر من حرام كرده ، پرسيدند: مگر خداى تعالى نفرموده : (و قاتلوهم حتى لا تكون فتنه ، قتال كنيد تا ديگر ف تنه اى نماند)؟ گفت : ما قتال كرديم تا آنكه فتنه اى باقى نماند، و دين همه اش براى خدا شد، و شما مى خواهيد قتال كنيد تا فتنه باشد، و دين براى غير خدا شود.

مؤ لف : عبد اللّه بن عمر و آن دو نفر در معناى فتنه اشتباه كردند، نه پرسش كنندگان معناى فتنه را فهميدند، نه پاسخ گوينده ، و ما در سابق فتنه را معنا كرديم ، و مورد عبد اللّه بن زبير اصلا مورد فتنه نبوده بلكه مورد فساد در زمين ، و يا مورد قتال بداعى ظلم بوده ، و مسلمانان نمى توانستند درباره آن سكوت كنند.

و در مجمع البيان در ذيل آيه : (و قاتلوهم حتى لا تكون فتننه ) گفته : يعنى تا شرك نماند، آنگاه گفته است اين تفسير از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت شده .

## رواياتى در ذيل آيه (الشهر الحرام بالشهر الحرام ) و مسئله قتال در ماههاى حرام

و در تفسير عياشى در ذيل آيه : (الشهر الحرام بالشهر الحرام ) از علاء بن فضيل روايت كرده كه گفت : از آن جناب پرسيدم : آيا مسلمانان در شهر حرام ابتداء به قتال مى كنند؟ (يعنى آيا چنين عملى جايز است ؟) فرمود: وقتى مشركين در آغاز رعايت حرمت شهر حرام را نكنند، مسلمين هم مى توانند از اين بابت آزاد باشند، اگر ديدند قتالشان در شهر حرام باعث پيروزى است ، مى توانند در شهر حرام آغاز كنند، اين همان است كه آيه شريفه : (الشهر الحرام بالشهر الحرام و الحرمات قصاص ) بيانش مى كند.

و در الدر المنثور است كه احمد و ابن جرير و نحاس دركتاب ناسخش از جابر بن عبد اللّه روايت آورده كه گفت : رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمهرگز در ماه حرام جنگ نمى كرد، مگر وقتى كه كفار جنگ را آغاز كرده باشند، و حتى اگر قبل از ماههاى حرام در جنگ بود، همينكه ماه حرام مى رسيد جنگ رامتوقف مى كرد، تا ماه حرام تمام شود.

و در كافى از معاويه بن عمار روايت كرده كه گفت از امام صادق (عليه‌السلام ) اين مساءله را پرسيدم ، كه مردى مردى ديگر را در بيرون حرم مكه به قتل رسانيده ، و پس از آن داخل حرم شده ، آيا مى شود در حرم حد را بر او جارى كرد؟ فرمود: نه مادام كه از حرم بيرون نشده او را نمى كشند، و آب و غذا هم نمى دهند، و چيزى به او نمى فروشند تا از حرم بيرون شود، آن وقت حدبر او جارى مى كنند، عرضه داشتم چه مى فرمائى درباره مردى كه در حرم قتل و يا دزدى كرده ؟ فرمود در همان حرم حد بر او جارى مى شود، براى اينكه خود او رعايت حرمت حرم را نكرده ، و خداى عزوجل در اين مورد فرموده : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا علنتايه بمثل ما اعتدى عليكم )، آنگاه با اينكه او در حرم است حدش مى زنند چون قرآن مى فرمايد: (لا عدوان الا على الظالمين ، هيچ عدوان و تجاوزى نيست مگر عليه ستمكاران ).

## رواياتى در ذيل آيه (و لا تلقوا بايديكم الى التهلكه )

در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در ذيل آيه : (و لا تلقوا بايديكم الى التهلكه ) فرموده : اگر مردى آنچه دارد همه را در راه خدا انفاق كند كار خوبى انجام نداده ، و نمى توان گفت : مردى موفق است ، مگر نشنيده كه خداى تعالى مى فرمايد: (لا تلقوا بايديكم الى التهلكه ، و احسنوا ان اللّه يحب المحسنين ، خود را به دست خود در هلاكت نيفكنيد، و احسان كنيد كه خدا نيكوكاران را دوست مى دارد) آنگاه فرمود: يعنى اهل اقتصاد و ميانه روى را دوست مى دارد. شيخ صدوق هم از ثابت بن انس روايت كرده كه گفت : رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: اطاعت سلطان واجب است ، و هر كس ‍ اطاعت سلطان را ترك كند، اطاعت خدا را ترك كرده ، و در نهى او داخل شده است كه فرمود: (و لا تلقوا بايديكم الى التهلكه )

و در الدر المنثور به چند طريق از اسلم ابى عمران روايت كرده كه گفت : درقسطنطنيه مى جنگيديم ، فرمانده نيروى مصر عقبة بن عامر، و فرمانده نيروى شام فضالة بن عبيد بود

(روزى ) لشكر عظيمى از روم در برابر ما صف آرائى كرد، ما نيز در برابر آنها صف آرائى كرديم ، مردى از مسلمانان بر صف روم حمله كرد بطوريكه داخل در صف ايشان شد، مردم صدايشان به گفتن سبحان اللّه و اينكه چرا اين مرد خود را به تهلكه افكند بلند شد، ابوايوب صحابى رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبرخاست و فرياد زد هان اى مردم : چرا شما اين آيه را تاءويل مى كنيد، و مساءله جهاد در راه خدا را از مصاديق آن مى شماريد؟ اين آيه در باره ما انصار نازل شد، كه وقتى خدا دين خود را غلبه و عزت داد، و ياوران آن بسيار شدند، بعضى از ما پنهانى از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبه بعضى ديگر گفتند: فعلا كه خدا دين خود را عزت داد، و يارى كرد ما به سر وقت اموالمان برويم ، كه بى صاحب مانده است ، و چرا نبايد اين كار را بكنيم و به اصلاح آنچه از اموال كه فاسد شده بپردازيم ؟ اينجا بود كه خداى تعالى در رد گفتار ما اين آيه را نازل كرد: (و انفقوا فى سبيل اللّه و لا تلقوا بايديكم الى التهلكه ) پس (بر خلاف آنچه شما پنداشته ايد) تهلكه جهاد در راه خدا نيست ، بلكه عبارت است از ترك جهاد و پرداختن به اصلاح اموال .

مؤ لف : همين اختلاف روايات در معناى آيه مؤ يد گفتار ما است كه آيه شريفه مطلق است و هر دو طرف افراط و تفريط در انفاق را شامل مى شود، بلكه تنها مختص به انفاق نيست ، افراط و تفريط در غير انفاق را هم شامل مى گردد.

سوره بقره ، آيات 203 196

## آيات 203 - 196 بقره (مربوط به حج )

و اتموا الحج و لله فان احصرتم فما است يسر من الهدى و لا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففديه من صيام او صدقه اونسك فاذا امنتم فمن تمتع بالعمره الى الحج فما است يسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلثه ايام فى الحج و سبعه اذا رجعتم تلك عشره كامله ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام و اتقوا اللّه و اعلموا ان اللّه شديد العقاب .(196) الحج اشهر معلومت فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق و لا جدال فى الحج و ما تفعلوا من خير يعلمه اللّه و تزودوا فان خير الزاد التقوى و اتقون يا ولى الالبب (197) ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفت فاذكروا اللّه عند المشعر الحرام و اذكروه كما هديكم و ان كنتم من قبله لمن الضالين .(98) ثم افيضوا من حيث افاض الناس و است غفروا اللّه ان اللّه غفور رحيم (199) فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا اللّه كذكركم آبائكم او اشد ذكرا فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا و ما له فى الاخره من خلق .(.20) و منهم من يقول ربن آتنا فى الدنيا حسنه و فى الاخره حسنه و قنا عذاب النار(201) اولئك لهم نصيب مما كسبوا و اذكروا اللّه و اللّه سريع الحساب (202)و اذدكرو الله فى ايام معدودات فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى و اتقوالله و اعلموا انكم اليه تحشرون . (203)

ترجمه آيات

حج و عمره اى را كه آغاز كرده ايد تمام كنيد حال اگر مانعى شما را از اتمام آن جلوگير شد هر مقدار از قربانى كه برايتان ميسور باشد قربان كنيد و سرهايتان را نتراشيد تا آنكه قربانى به محل خود برسد پس اگر كسى مرضى بود و يا از نتراشيدن سر دچار آزارى مى شود سر بتراشد و كفاره آن را روزه بگيرد يا صدقه اى دهد يا گوسفندى ذبح كند و اگر مانعى از اتمام حج و عمره پيش نيامد پس هر كس كه حج و عمره اش تمتع باشد هر قدر از قربانى كه مى تواند بدهد و اگر پيدا نمى كند و يا تمكن ندارد به جاى آن سه روز در حج و هفت روز در مراجعت كه جمعا ده روز كامل مى شود روزه بدارد، البته اين حج تمتع مخصوص كسانى است كه اهل مكه نباشند و بايد از خدا بترسيد و حكم حج تمتع را انكار مكنيد و بدانيد كه خدا شديد العقاب است . (196)

حج در چند ماه معين انجام مى شود پس اگر كسى در اين ماهها به احرام حج درآمد ديگر با زنان نياميزد و مرتكب دروغ و جدال نشود كه اينگونه كارها در حج نيست و آنچه از خير انجام دهيد خدا اطلاع دارد و توشه برداريد كه بهترين توشه تقوا است و از من پروا كنيد اى صاحبان خرد. (197)

در اثناى حج اگر بخواهيد خريد و فروشى كنيد حرجى بر شما نيست و چون از عرفات كوچ مى كنيد در مشعرالحرام به ذكر خدا بپردازيد و به شكرانه اينكه هدايتتان كرده يادش آريد چه قبل از آنكه او هدايتتان كند از گمراهان بوديد. (198)

آنگاه از مشعر كه مشركين كوچ مى كنند شما هم كوچ كنيد و خدا را است غفار كنيد كه او غفور و رحيم است . (199)

پس هر گاه مناسك خود را تمام كرديد خدا را ياد آريد آنطور كه در جاهليت بعد از تمام شدن مناسك پدران خود را ياد مى كرديد بلكه بيشتر از آن اينجاست كه بعضى مى گويند: پروردگارا در همين دنيا به ما حسنه بده ولى در آخرت هيچ بهره اى ندارند. (.20)

و بعضى از آنان مى گويند پروردگارا به ما هم حسنه در دنيا بده و هم حسنه درآخرت و ما را از عذاب آتش حفظ كن . (201)

ايشان از آنچه كرده اند نصيبى خواهند داشت و خدا سريع الحساب است . (202)

و خدا را در ايام معدود يازده و دوازده و سيزدهم را ياد آريد حال اگر كسى خواست عجله كند و بعد از دو روز برگردد گناهى نكرده و اگر هم كسى خواست تاءخير اندازد گناه نكرده و همه اينها در خصوص ‍ مردم با تقوا است و لذا از خدا بترسيد و بدانيد كه شما همگى به سوى او محشور خواهيد شد. (203)

## بيان آيات

اين آيات در حجة الوداع يعنى آخرين حجى كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمانجام داد نازل شده ، و در آن حج تمتع تشريع شده است .

واتموا الحج و العمره لله ...

## فرق بين تمام و كمال و مراد از امر به اتمام حج

تمام هر چيز عبارت است از آن جزئى كه وقتى با ساير اجزا ضميمه مى شود آن چيز همان چيز مى شود، و آثارى كه دارد و يا آن آثار را از آن چيز انتظار داريم نيز مترتب مى گردد، و تمام كردن آن چيز اين است كه ، بعد از آنكه همه اجزاى آن را جمع كرديم آن جزء آخرى را هم بياوريم تا آثار برآن چيز مترتب شود، اين معناى كلمه تمام و اتمام است . و اما كمال هر چيزى آن حال و يا وصفى و يا امرى است كه وقتى موجودى آن را داشته باشد، داراى اثرى علاوه مى شود غير آن اثرى كه بعد از تماميت دارا باشد، مثلا منضم شدن اجزاى بدن انسانى به يكديگر عبارت است از تماميت انسان ، و اما عالم و يا شجاع و يا عفيف بودنش عبارت است از كمال انسان ، از انسان تمام عيار و بى كمال آثارى بروز مى كند، و از انسانى تمام و كامل آثارى ديگر ظهور مى نمايد.

و چه بسا مى شود كه كلمه تمام در جاى وصف كمال است عمال مى شود، و آن را است عاره از اين مى گيرند، به اين ادعا كه آن وصف زايد از بس مورد اعتنا و اهميت است جزء ذات به حساب مى آيد (و مثلا مى خواهند بگويند انسانى كه عالم نيست اصلا انسان تمام نيست تا به اين تعبير اهميت علم را برسانند) و مراد از اتمام حج و عمره همان معناى اول يعنى معناى حقيقى كلمه است ، نه است عاره آن .

به دليل اينكه دنبال جمله مى فرمايد: (فان احصرتم فما است يسر من الهدى ...)، چون مى فرمايد اگر به مانعى برخورديد و نتوانستيد همه اجزاى حج را بياوريد هر قدر مى توانيد بياوريد و اين كلام با تماميت به معناى حقيقى سازش دارد، نه تماميت به معناى كمال ، و معناى صحيحى به نظر نمى رسد كه اكتفا به بعضى از اجزا را متفرع كنند بر تماميت به معناى كمال يا اتمام به معناى اكمال .

## معناى حج و بيان اقسام آن در اسلام

و اما اينكه كلمه حج به چه معنا است ؟ معناى آن عبارت است از اعمالى كه در بين مسلمين معروف است ، و ابراهيم خليل (عليه‌السلام ) آن را تشريع كرده ، و بعد از آن جناب همچنان در ميان اعراب معمول بوده و خداى سبحان آن را براى امت اسلام نيز امضا كرده ، در نتيجه شريعتى شده كه تا روز قيامت باقى خواهد بود.

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

و يكى ديگر از احكام آن قربانى كردن در منا، و سنگ انداختن به ستون هاى سنگى سه گانه است ، و آنگاه طواف در خانه خدا، و نماز طواف ، و سعى بين صفا و مروه است البته واجبات ديگرى نيز دارد، و اين عمل سه قسم است :

1 - حج افراد

2 - حج قران

3 - حج تمتع كه در س ال آخر عمر رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمتشريع شد.

و اما عمل عمره عملى ديگر است ، و آن عبارت است از رفتن به زيارت خانه كعبه ، از مسير يكى از ميقاتها، و طواف و نماز آن ، و سعى بين صفا و مروه ، و تقصير، و اين حج و عمره دو عبادتتند كه جز با قصد قربت تمام نمى شوند، به دليل اينكه فرموده : (و اتموا الحج و العمره لله ، حج و عمره را براى خدا تمام كنيد...)

فان احصرتم فما است يسر من الهدى ، و لا تحلقوا روسكم

كلمه (احصار) به معناى حبس و ممنوع شدن است ، كه البته منظور ممنوع شدن از اتمام آن به خاطر كسالت و بيمارى يا دشمن است ، و نيز منظوراز اين احصار ممنوعيت بعد از شروع و احرام بستن است ، و معناى است يسار در هر عملى آسان كردن آن است . بطورى كه آسانى ها را در آن جلب نموده مشكلات را از آن بيرون كند.

## معناى كلمه هدى و فرق آن با هديه

و كلمه (هدى ) پيش كش كردن چيزى از نعمتها به كسى و يا به محلى ، به منظور تقرب جستن به آن كس و يا آن محل است و اصل كلمه از هديه گرفته شده ، كه به معناى تحفه است ، و يا از هدى است كه به معناى هدايتى است كه انسان را به سوى مقصود سوق مى دهد، و كلمه (هدى و هديه ) همان فرقى را با هم دارند كه كلمه (تمر و تمره ) با هم دارد، كه اولى جنس خرما است ، و دومى يك خرما، و مراد از هدى در مساءله حج آن حيوانى است كه انسان با خود به طرف مكه مى برد تا در حج خود آن را قربانى كند.

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

حرف ( فا) در آغاز جمله براى تفريع است ، يعنى جمله را نتيجه سخنان قبلى مى كند، و تفريع اين حكم بر سخن قبلى كه از تراشيدن سر نهى مى كرد، دلالت دارد بر اينكه مراد از مرض خصوص آن مرضى است كه با نتراشيدن سر برايش مضر است ، و اگر سر را بتراشد آن مرض به بهبودى مبدل مى گردد، و اگر در جمله : (از شما كسى كه مرضى دارد و يا سرش ناراحت مى شود)، كلمه (و يا) را كه مفيدتر ديد است به كار برد،

براى اين بود كه بفهماند مراد از ناراحتى سر، ناراحتى غير از سر درد و بيمارى است ، بلكه ناراحتى از ناحيه حشرات است ، پس عبارت (اذى من راسه ) كنايه است از متاءذى شدن از حشرات از قبيل شپش ‍ كه در سر مى افتد.

پس اين دو امر يعنى ناراحتى از شپش و يا سر درد، تراشيدن سر را جايز مى كند، اما بافديه به يكى از سه خصلت ، اول روزه ، دوم صدقه ، و سوم نسك .

و در روايات وارد شده كه روزه نامبرده سه روز است ، و مراد از صدقه سير كردن شش نفر مسكين ، و مراد از نسك قربانى كردن يك گوسفند است .

فاذا امنتم فمن تمتع بالعمره الى الحج

حرف (فا) بر سر جمله آن را متفرع بر احصار مى كند و معنايش اين است كه چون از مرض و دشمن و يا موانع ديگر ايمن شديد، پس هر كس تمتع ببرد به وسيله عمره تا حج يعنى با عمره عمل عبادت خود را ختم كند، و تا مدتى محل شود تا دوباره براى حج احرام بپوشد مى تواند اين كار را بكند، و در آن هديى آسان با خود ببرد.

بنابر اين حرف (با) در كلمه (بالعمره ) باى سببيت است ، و سببيت عمره براى تمتع و بهره گيرى ، بدين جهت است كه در حال احرام نمى توانست از زنان و شكار و امثال آن بهره مند شود مگر آنكه از احرام درآيد، و تمتع آدمى را از احرام بيرون مى آورد.

فما استيسر من الهدى ...

از ظاهر آيه بر مى آيد كه هدى نسكى است على حده ، نه اينكه جبران اين باشد كه شخص متمتع نتوانسته و يا نخواسته احرام براى حج را از ميقات ببندد، و لا جرم از شهر مكه براى حج احرام بسته است ، براى اينكه جبران بودن هدى احتياج به مونه اى زايد دارد، تا انسان آن را از آيه شريفه بفهمد، و خلاصه عبارت مورد بحث را هر كس ببيند، مى فهمد كه هدى عبادتى است مستقل ، نه جبران چيزى كه فوت شده .

حال اگر بگوئى جمله :( فما است يسر من الهدى ...) به خاطر حرف (فا) نتيجه جمله : (فمن تمتع ...) است ، و مترتب بر آن است ، همانطور كه جزاء شرط در جمله : (اگر به منزل ما بيائى از تو پذيرائى مى كنم ) مترتب بر شرط (اگر) است و اين ترتب به ما مى فهماند كه آوردن هدى كفاره و جبران تمتع و است راحتى است كه بعد از عمره تمتع و قبل از حج آن مى كند، علاوه بر اينكه وقتى فعل شرط خود كلمه تمتع است (هر كس تمتع كند بايد چنين و چنان كند)، مى فهميم كه هدى در ازاى تمتعى قرار گرفته كه گفتيم نوعى تسهيل شرعى و تخفيف است ، پس هدى جبران اين تخفيف مى شود نه عبادتى جداگانه .

در پاسخ مى گوئيم : كلمه (بالعمرة ...)، اين سخن را رد مى كند، براى اينكه كلمه نام برده عمره را از حج جدا و آن دو را دو عمل مستقل مى سازد، و جبران بودن هدى وقتى صحيح است كه تسهيل و تخفيف در يك عمل تشريع شده باشد، نه در بين دو عمل ، كه احرام اولى يعنى عمره تمام شده ، و احرام دومى يعنى حج هنوز شروع نگشته .

علاوه براينكه درك اشعار نامبرده به فرضى كه صحيح باشد، وقتى است كه تشريع هدى به خاطر تشريع تمتع به عمره تا حج باشد، نه اينكه به خاطر فوت احرام حج از ميقات باشد. ظاهر آيه شريفه : ( فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما است يسر من الهدى ) اين است كه مى خواهد خبر دهد از تشريع تمتع ، و اينكه قبلا چنين عمره اى تشريع شده ، نه اينكه بخواهد با همين جمله آن را تشريع كند، چون مى فرمايد (پس هر كس به عمره تا حج تمتع كند، پس بايد تا جائى كه مى تواند قربانى با خود ببرد)، معلوم مى شود قبلا چنين عمره اى تشريع شده بوده ، كه آن را مفروغ عنه و مسلم گرفته از تشريع قربانى در آن خبر مى دهد.

اين خيلى روشن است كه عبارت (هر كس تمتع كرد بايد با خود هدى ببرد) و عبارت (تمتع كنيد و در تمتع با خود قربانى ببريد) فرق دارد، اولى را در جائى مى گويند كه شنونده قبلا از تشريع تمتع اطلاع داشته باشد، و دومى را در جائى مى گويند كه گوينده مى خواهد با همين كلام خود آنرا تشريع كند، خواهى گفت تمت ع در كجا تشريع شده ؟ مى گوئيم : در آيه شريفه :( ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام ).

فمن لم يجد فصيام ثلثه ايام فى الحج و سبعة اذا رجعتم ...

اينكه حج را ظرف براى صيام قرار داد، و فرمود: (سه روز در حج ) به اين اعتبار است كه عمل حج و عمل روزه در يك مكان و يك زمان انجام مى شود، زمانى كه عمل حج در آن انجام مى شود، و زمان حج شمرده مى شود، يعنى فاصله ميان احرام حج و مراجعت به مكه همان زمان سه روز روزه است ، و به همين اعتبار است كه در روايات وارده از ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) آمده : كه وقت روزه براى كسى كه قادر باشد قبل از روز قربانى است ، و براى كسى كه قادر نيست بعد از ايام تشريق يعنى يازده و دوازده و سيزدهم است ، و اگر كسى در اين ايام هم قدرت بر روزه گرفتن نيافت بايد پس از مراجعت به وطن آن را بگيرد، و ظرف هفت روز ديگر بعد از مراجعت از مكه است ، چون (ظاهر جمله : (اذا رجعتم ، وقتى برگشتيد) همان برگشتن به وطن است ، و گرنه مى فرمود: در حال برگشتن ، علاوه بر اينكه التفات از غيبت (كسى كه تمتع كند به عمره تا حج ) به حضور (وقتى برگشتيد) خالى از اشعار و دلالت بر اين معنا نيست .

تلك عشره كامله ...

يعنى سه روز در حج و هفت روز در مراجعت ، ده روز كامل است ، و اگر عدد هفت را مكمل عدد ده خوانده نه متمم آن ، براى اين بود كه بفهماند هر يك از سه روز و هفت روز حكمى مستقل و جداگانه دارد، كه بيانش در فرق ميان دو كلمه تمام و كمال در اول آيه گذشت .

پس معلوم شد كه روزه سه روز عملى است تام فى نفسه ، و اگر محتاج به هفت روز است محتاج در كامل بودنش هست ، نه در تماميتش .

ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام

## تفاوت اعمال و مناسك حج براى اهل مكه و غير آنها از مردم

يعنى حكم نامبرده در باره تمتع به عمره تا حج ، براى غير اهل مكه است ، يعنى براى كسى است كه بين خانه و زندگى او و بين مسجد الحرام (البته بنابر تحديدى كه روايات كرده ) بيش از دوازده ميل فاصله باشد، و كلمه اهل به معناى خواص آدمى از زن و فرزند و عيال است : و اگر از مردم دور از مكه تعبير فرموده به كسى كه اهلش حاضر در مسجد الحرام نباشد، در حقيقت لطيف ترين تعبيرات را كرده ، چون در اين تعبير به حكمت تشريع تمتع كه همان تخفيف و تسهيل است اشاره فرموده .

توضيح اينكه : مسافرى كه از بلاد دور به حج - كه عملى است شاق و تواءم با خستگى و كوفتگى در راه - مى آيد احتياج شديد به است راحت و سكون دارد، و سكون و است راحت آدمى تنها نزد همسرش ‍ فراهم است ، و چنين مسافرى در شهر مكه خانه و خانواده ندارد، لذا خداى تعالى دو رعايت در باره او كرده ، يكى اينكه اجازه داده بعد از مناسك عمره از احرام در آيد، و دوم اينكه براى حج از همان مكه محرم شود، و ديگر مجبور به برگشتن به ميقات نشود.

خواننده محترم توجه فرمود كه جمله دال بر تشريع متعه همين جمله است ، يعنى جمله :( ذلك لمن لم يكن ...) نه جمله (فمن تمتع بالعمرة الى الحج ...) و جمله نامبرده كلامى است مطلق ، نه به وقتى از اوقات مقيد است ، و نه به شخصى از اشخاص ، و نه به حالى از احوال .

و اتّقوا اللّه و اعلموا ان اللّه شديد العقاب

## وجه تشديد بليغ امر به تقوى در آيه شريفه (واتقوالله ...)

اينكه در ذيل آيه چنين تشديد بالغى كرده ، با اينكه صدر آيه چيزى به جز تشريع حكمى از احكام حج را نداشت ، به ما مى فهماند كه مخاطبين اشخاصى بوده اند كه از حال ايشان انتظار مى رفته حكم نامبرده را انكار كنند، و يا در قبول آن توقف كنند، و اتفاقا مطلب از همين قرار بود، براى اينكه از ميان همه احكام كه در دين تشريع شده ، خصوص حج ، از سابق يعنى از عصر ابراهيم خليل اللّه (عليه‌السلام ) در بين مردم وجود داشته ، و معروف بوده ، و دلهاشان با آن انس و الفت داشت ،

و اسلام اين عبادت را تقريبا به همان صورتى كه از سابق داشته امضاء كرد، و تا اواخر عمر رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبه همان صورت بود، و تغيير دادن احكام آن بخاطر همان انس و الفت مردم كار بسيار مشكلى بود، و حتما با انكار و مخالفت مواجه مى گرديد، و بطوريكه از روايات هم بر مى آيد در دل بسيارى از آنان مقبول واقع نمى شد بدين جهت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمناگزير بود خود آنان را مخاطب قرار دهد، و بر ايشان بيان كند، كه حكم تازه اى كه رسيده از ناحيه خداست ، و حكم رانى فقط كار خداوند است و او هر چه بخواهد حكم مى كند، و حكمى كه كرده عمومى است ، و احدى از آن مستثنا نيست ، نه هيچ پيغمبرى ، و نه امتى .

و اين نكته باعث شد كه در آخر آيه با تشديد بليغ امر به تقوا نموده ، از عقاب خداى سبحان زنهار دهد.

الحج اشهر معلومات ، فمن فرض فيهن الحج تا كلمه فى الحج

يعنى زمان حج نزد اين قوم (يعنى عرب ) ماههاى معلومى است ، و سنت (يعنى روايات ) آن را معين كرده ، كه عبارت است از شوال ، و ذى القعده ، و ذى الحجه ، و اگر ذى الحجه را زمان حج شمرده ، با اينكه زمان حج اوائل آن ماه است ، نه همه آن ، منافاتى ندارد، براى اينكه اين تعبير از قبيل تعبيرى است كه مى گوئيم من روز جمعه خدمت شما مى رسم ، با اينكه آمدن در يك ساعت از روز جمعه صورت مى گيرد، نه در تمامى آن روز. و در اينكه در آيه شريفه سه مرتبه كلمه حج تكرار شده با اينكه مى توانست بار دوم و سوم به آوردن ضمير اكتفا كند، لطفطى در اختصار گوئى به كار رفته ، چون مراد از حج اول زمان حج ، و از حج دوم خود عمل حج ، و از سوم زمان و مكان آن است و اگر ضمير مى آورد ناگزير بود بدون جهت كلام را طول بدهد، (و بفرمايد: زمان الحج اشهر معلومات فمن فرض عليه هذا العمل ف لا رفث و لا فسوق و لا جدال فى زمانها و مكانها)

و فرض حج به اين معنا است كه با شروع در عمل حج اين عمل را بر خود واجب سازد، چون به حكم آيه شريفه :( و اتموا الحج و العمره لله ...)، شروع در اين عمل باعث مى شود كه اتمامش بر آدمى واجب گردد.

و كلمه (رفث ) به معناى هر عملى است كه در عرف تصريح به نام آن نمى كنند بلكه ، هر وقت بخواهند نام آن را ببرند، به كنايه مى برند، مانند عمل زناشوئى و كلمه (فسوق ) به معناى خارج شدن از طاعت خدا است ، و جدال به معناى ستيزگى كردن و لجبازى در گفتار و بحث است ، ليكن و سنت رفث را تفسير كرده به جماع و فسوق را به دروغ ، نه به جدال را به گفتن : خدا و بله به خدا.

و ما تفعلوا من خير يعلمه اللّه ...

اين جمله خاطرنشان مى سازد كه اعمال از خداى تعالى غايب و پنهان نيست ، و كسانى را كه مشغول به اطاعت خدايند دعوت مى كند به اينكه در حين عمل از حضور قلب و از روح و معناى عمل غافل نمانند،و اين داب قرآن كريم است كه اصول معارف را بيان مى كند، و قصه ها را شرح داده شرايع و احكام را ذكر مى كند، و در آخر همه آنها موعظه و سفارش مى كند، تا علم از عمل جدا نباشد، چون علم بدون عمل در اسلام هيچ ارزشى ندارد، و بهمين جهت دعوت نامبرده را با جمله : (و اتقون يا اولى الالباب ) ختم كرد، و در اين جمله بر خلاف اول آيه كه مردم غايب فرض شده بودند، مخاطب قرار گرفتند، و اين تغيير سياق دلالت مى كند بر كمال اهتمام خداى تعالى به اين سفارش ، و اينكه تقوا وسيله تقرب و وظيفه اى است حتمى و متعين .

## آيه اى كه دلالت مى كند بر اينكه دادوستد در حج حلال است .

ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم

اين آيه شريفه مى خواهد بفرمايد: در خلال انجام عمل حج داد و ستد حلال است ، چيزى كه هست از بيع و داد و ستد تعبير فرموده به (طلب فضل پروردگار) و اين تعبير در سوره جمعه نيز آمده ، آنجا كه مى فرمايد:( يا ايّهاالذّين آمنوا اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر اللّه و ذروا البيع -) تا آنجا كه مى فرمايد -( فاذا قضيت الصلوه فانتشروا فى الارض ، و ابتغوا من فضل اللّه ) چون در اين دو آيه نخست از داد و ستد تعبير به بيع كرده ، و سپس از همان تعبير به طلب رزق خدا نموده ، و بهمين جهت است كه در سنت نيز ابتغاى از فضل خدا در آيه مورد بحث به بيع تفسير شده ، پس آيه دليل بر اين است كه دادوستد در خلال عمل حج مباح و جايز است .

فاذا افضتم من عرفات فاذكروا اللّه عند المشعر الحرام

كلمه (افضتم ) از مصدر افاضه است ، كه به معناى بيرون شدن دسته جمعى عده اى است از محلى كه بودند، پس آيه دلالت دارد بر اينكه وقوف به عرفات هم واجب است ، همچنانكه وقوف به مشعرالحرام كه همان مزدلفه باشد واجب است .

و اذكروه كما هديكم ...

يعنى بياد خدا بيفتيد البته يادى كه با نعمت (هدايت او شما را) برابر و مانند باشد، چون شما قبل از اينكه او هدايتتان كند از گمراهان بوديد.

ثم الميزان او افيضوا من حيث افاض الناس ...

## وقوف و كوچ از عرفات يكى ديگر از مناسك حج خانه خدا

ظاهر اين آيه مى رساند كه افاضه بر طبق سنت ديرينه اى كه قريش داشتند واجب است ، و مى خواهد مخاطبين را در اين سنت ملحق به نياكانشان كند. بنابراين آيه شريفه با روايتى كه مى گويد: (قريش و هم سوگندانشان كه به عرف محلى حمس ناميده مى شدند، وقوف به عرفات نمى كردند، بلكه تنها به مزدلفه وقوف مى كردند، و منطقشان اين بود كه ما اهل حرم نبايد از حرم خدا دور شويم ، خداى تعالى در آيه بالا دستورشان داد كه شما هم مانند ساير مردم كوچ كنيد، از همانجائى كه آنان كوچ مى كنند، يعنى از عرفات ) منطبق مى شود و بنابراين ذكر اين حكم بعد از جمله : (فاذا افضتم من عرفات ...)، و بكار بردن كلمه (ثم ) كه بعديت را مى رساند، در آن جمله براى اين است كه ترتيب ذكرى را رعايت كرده باشد، و در حقيقت گفتار به منزله است دراك است ، و معنايش اين است كه احكام حج اينهائى بود كه ذكر شد، چيزى كه هست بر شما واجب است كه در كوچ كردن مانند ساير مردم از عرفات كوچ كنيد، نه از مزدلفه .

و بعضى از مفسرين گفته اند: در اين دو آيه تقديم و تاءخيرى شده ، آيه اول را بايد بعد از آيه دوم نوشته باشند، يعنى اول نوشته باشند: (ثم افيضوا من حيث افاض الناس ، و سپس نوشته باشند: فاذا افضتم من عرفات ...)

فاذا قضيتم مناسككم تا جمله او اشد ذكرا

## دعوت به ذكر و ياد خدا و مبالغه در آن در خلال مناسك حج

اين آيه شريفه دعوت به ذكر خدا مى كند، و در اين دعوت مبالغه نموده ، مى فرمايد: جا دارد كه حاجى حداقل خدا ر ا به قدر پدران خود به خاطر بياورد، و بلكه بيشتر، براى اينكه نعمت خدا نسبت به او كه به حكم آيه : و (اذكروه كما هديكم ) همان نعمت هدايت است ، بزرگتر از نعمتى است كه پدران به آدمى داده اند.

و بعضى از مفسرين گفته اند: وجه اينكه در اين آيه سخن از پدران گفته اين است كه در جاهليت رسم بوده بعد از تمام كردن عمل حج ساعتى در منا توقف مى كردند، و در آنجا به شعر و نثرى كه از پدران خود به يادگار داشتند بر ديگران فخر مى فروختند، خداى تعالى در اين آيه مى فرمايد: به جاى يادآورى از پدران خدا را ياد كنيد بلكه بيشتر و كاملتر از ياد پدران ياد كنيد.

او اشد ذكرا

اين جمله اعراض از مطلب قبلى است و در نتيجه كلمه (او) معناى بلكه را مى دهد دهد، در اين جمله ذكر را متصف به شدت كرده ،

چون ذكر همانظور كه از نظر كميت و مقدار متصف به كثرت مى شود، همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (واذكروا اللّه ذكرا كثيرا) و نيز فرموده : (والذاكرين اللّه كثيرا) همچنين از نظر كيفيت متصف به شدت مى شود چون ذكر، به معناى واقعيش منحصر در ذكر لفظى نيست بلكه امرى است مربوط به حضور قلب ، و لفظ را هم اگر ذكر مى گويند، از اين جهت است كه لفظ از معناى قلبى و ياد درونى حكايت مى كند.

و چون چنين است هم اتصافش به كثرت از نظر موارد صحيح است ، چون معنايش ياد خدا در غالب حالات است ، همچنانكه فرمود: (الذّين يذكرون اللّه قياما و قعودا و على جنوبهم ) و هم اتصافش به شدت در پاره اى از موارد صحيح است ، و چون مورد آيه بطوريكه از آن مى شود موردى است كه آدمى را از خدا بى خبر مى كند، و ياد خدا را از دل مى برد، لذا مناسب تر آن بود ذكر را كه بدان امر مى فرمايد به شدت توصيف كند، نه به كثرت و مطلب روشن است .

فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا...

اين جمله تفريع است بر جمله ( فاذكروا اللّه كذكركم آباء كم )، و مراد از ناس مطلق افراد انسان اعم از مؤ من و كافر است چه كافر كه به غير از پدران خود بياد كس ديگر نيست ، و جز افتخارات دنيوى را نمى خواهد و جز دنيا نمى طلبد، و كارى به آخرت ندارد، و چه مؤ من كه جز آنچه نزد خداست نمى جويد، و اگر هم چيزى از امور دنيا را بخواهد چيزى است كه باز مورد رضاى پروردگارش (و وسيله كسب رضاى او) است ،و بنابراين پس اينكه فرمود: (بعضى از مردم مى گويند) منظور گفتن به زبان قال نيست ، بلكه گفتن به زبان حال است ، و معناى آيه اين است كه : بعضى از مردم نمى خواهند مگر دنيا را، و اينان در آخرت هيچ نصيبى ندارند، بعضى هم هستند كه نمى جويند مگر آنچه را كه مايه رضا و خوشنودى پروردگارشان باشد، چه در دنيا و چه در آخرت : اينان از آخرت هم نصيب دارند.

از اينجا روشن مى شود كه چرا حسنه را در نقل كلام اهل آخرت ذكر كرد و در نقل كلام اهل دنيا نقل نكرد، چون كسى كه چيزى از امور دنيا مى خواهد مقيد نيست به اينكه آن چيز نزد خدا هم حسنه باشد يا نباشد،او دنيا را مى خواهد كه همه اش نزد او حسنه و خوب است ،

چون مايه زندگى نيائى او است ، و هواى نفسش موافق و سازگار است ، به خلاف كسى كه رضاى خدا را مى خواهد كه در نظر او آنچه در دنيا و آنچه در آخرت است دو جور است ، يكى حسنه و ديگرى سيئه ، و او نمى جويد و درخواست نمى كند مگر حسنه را.

و اينكه ميان جمله : (وما له فى الاخره من خلاق ) و جمله : (اولئك لهم نصيب مما كسبوا) مقابله انداخته ، اين معنا را مى فهماند كه اعمال طايفه اول كه فقط دنيا را مى خواهند باطل و بى نتيجه است ، به خلاف دسته دوم كه از آنچه مى كنند بهره مى برند، همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (وقدمنا الى ما عملوا من عمل ، فجعلناه هباء منثورا) و نيز فرموده : (ويوم يعرض الذّين كفروا على النار، اذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا، و است متعتم بها) و نيز فرموده : (فلا نقيم لهم يوم القيمه وزنا).

واللّه سريع الحساب

سريع الحساب يكى از اسماى حسناى خداى تعالى است ، و از آنجائى كه هيچ قيدى ندارد، به اطلاقش هم شامل دنيا مى شود و هم شامل آخرت ، پس حساب خدائى هميشه حاصل است ، و جريان دارد هر عملى كه بنده اش انجام دهد چه از حسنات باشد و چه غير آن ، خداى عزوجل جزايش را مو به مو و درست بر طبق عملش مى دهد.

پس آنچه از معناى جمله (فمن الناس من يقول ) تا آخر سه آيه به دست آمد اين شد كه خداى را ياد كنيد، چونكه مردم در طرز تفكرشان نسبت به دنيا دو دسته اند، بعضى از ايشان تنها دنيا را مى خواهند و جز دنيا به ياد هيچ چيز ديگر نيستند كه اينگونه مردم هيچ نصيبى در آخرت ندارند، بعضى ديگر كسانى هستند كه آنچه مايه رضاى خدا است مى خواهند، كه اينگونه افراد از آخرت هم نصيب دارند و خدا سريع الحساب است ، در حساب آنچه بنده اش مى خواهد به زودى مى رسد، و آن را بر طبق خواست ه اش به او مى دهد، و بنابراين پس اى مسلمانان شما با ياد خدا جزء نصيب داران در آخرت باشيد، و از آنها مباشيد كه به خاطر ترك ياد خدا در آخرت بى نصيب شدند، و در نتيجه شما هم نااميد و تهى دست شويد.

واذكروااللّه فى ايام معدودات

ايام معدودات همان ايام تشريق يعنى يازدهم و دوازدهم و سيزدهم ذى الحجه است دليل بر اينكه مراد ايام بعد از دهه ذى الحجه است اين است كه حكم ياد آورى خدا در ايام معدودات را بعد از فراغ از بيان اعمال حج ذكر فرمود،

و دليل بر اينكه مراد سه روز بعد از دهه ذى الحجه است ، اين است كه دنبالش مى فرمايد: (فمن تعجل فى يومين ...)، چون تعجيل در دو روز وقتى فرض دارد كه ايام سه روز باشد، يك روز روز كوچ باشد، و در دو روز هم عجله كند، اين مى شود سه روز، و اتفاقا در روايات هم ايام معدودات به همين سه روز كه گفتيم تفسير شده است .

فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ، و من تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى ...

كلمه (لا) نفى جنس مى كند، پس اينكه در هر دو جا فرمود: (لا اثم عليه ) جنس اثم و گناه را از حاجى نفى مى كند، و هيچگونه قيدى هم در كلام نياورده ، و اگر مراد اين بود كه بفهماند در تعجيل به تنهائى اثم نيست و يا در تاخير به تنهائى اثم نيست لازم بود جمله را به آن مقيد كند و بفرمايد: ( لا اثم عليه فى التعجيل ) و يا (لا اثم عليه فى التاخير).

در نتيجه معناى آيه اين مى شود: كسى كه عمل حج را تمام كرده ، گناهانش بخشوده شده است ، چه اينكه در آن دو روز تعجيل كند، و چه اينكه تاءخير كند و از اينجا روشن مى شود كه آيه شريفه در مقام بيان تخيير ميان تاءخير وتعجيل نيست نمى خواهد بفرمايد حاجى مخير است بين اينكه تاءخير كند و يا تعجيل ، بلكه منظور بيان اين جهت است كه گناهان او آمرزيده شده ، چه تاءخير و چه تعجيل .

و اما اينكه فرمود: (لمن اتقى ) منظور اين نيست كه تعجيل و تاءخير را بيان كند و گرنه حق كلام اين بود كه بفرمايد (فلا اثم على من اتقى ، گناهى نيست بر كسى كه از خدا بپرهيزد) بلكه ظاهرا قيد (لمن اتقى ) نظير همين قيد در جمله : (ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام ...) است ، و مراد اين است كه حكم نامبرده مخصوص مردم با تقوا است ، اما كسانى كه تقوا ندارند اين آمرزش را ندارند.

و معلوم است كه بايد اين تقواپرهيز از چيزى باشد كه خداى سبحان در حج از آن نهى كرده ، و نهى از آن را از مختصات حج قرار داده ، پس برگشت معنا به اين مى شود كه حكم نامبرده تنها براى كسى است كه از محرمات احرام و يا از بعضى از آنها پرهيز كرده باشد، و اما كسى كه پرهيز نكرده ، واجب است در منا بماند و مشغول ذكر خدا در ايام معدودات باشد، و اتفاقا اين معنا در بعضى از روايات وارده از ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) هم آمده ، كه ان شاء اللّه ، بزودى از نظر خواننده خواهد گذشت .

و اتقوااللّه و اعلموا انكم اليه تحشرون

در اين جمله كه خاتمه كلام است امر به تقوا مى كند، و مساءله حشرمبعوث شدن در قيامت را تذكر مى دهد، چون تقوا هرگز دست نمى دهد،

و معصيت هرگز اجتناب نمى شود، مگر با يادآورى روز جزا، همچنانكه خود خداى تعالى فرمود: (ان الذّين يضلون عن سبيل اللّه لهم عذاب شديد بما نسوايوم الحساب ).

و در اينكه از ميان همه اسماء قيامت كلمه حشر را انتخاب نموده و فرمود: (انكم اليه تحشرون ) اشاره لطيفى است به حشرى كه حاجيان دارند، و همه در منا و عرفات يكجا جمع مى شوند و نيز اشعار دارد به اينكه حاجى بايد از اين حشر و از اين افاضه و كوچ كردن به ياد روزى افتد كه همه مردم به سوى خدا محشور مى شوند و (لا يغادر منهم احدا) و خداوند احدى را از قلم نمى اندازد.

## بحث روايتى

## بحث روايتى (در ذيل آيات حج و شاءن نزول و بيان آنها)

در تهذيب و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده اند كه در ذيل آيه : ( واتموا الحج و العمره لله ) فرمود: اين تمام كردن حج و عمره واجب است .

و نيز در تفسير عياشى از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام باقر و امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه گفتند: ما از آن دو بزرگوار از كلام خداى تعالى كه مى فرمايد: (و اتموا الحج و العمره لله ) پرسيديم ، فرمودند تماميت حج به اين است كه در آن رفث و فسوق و جدال نشود.

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمود: منظور از تمام كردن حج و عمره اداى آن ، و هم اين است كه وقتى به احرام آن دو در آمدند از محرمات احرام بپرهيزند.

مؤ لف : اين روايات منافاتى با آن معنائى كه ما براى اتمام كرديم ندارد چون واجب بودن حج و عمره و اداى آن همان اتمام آن است .

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآلهچون خواست حجة الاسلام را بجا آورد، چهار روز از ذى القعده مانده بيرون آمد، تا به مسجد شجره رسيد، و در آنجا نماز خواند،

سپس مركب خود را براند، تا به بيدا رسيد، در آنجا محرم شد، و لبيك حج گفت ، و صد راءس بدنه با خود حركت داد، مردم هم همگى احرام به حج بستند، و احدى نيت عمره نكرد،و تا آن روز اصلا نمى فهميدند متعه در حج چيست ؟

تا آنكه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلموارد مكه شد، طواف خانه را انجام داد، مردم هم با او طواف كردند، سپس نزد مقام دو ركعت نماز خواند و دست به حجر الاسود ماليد، سپس فرمود: من ابتدا مى كنم به آنچه خداى عزوجل ابتدا كرده بود، پس به صفا آمد، و سعى را از صفا شروع كرد، و هفت نوبت بين صفا و مروه سعى نمود، همينكه سعيش در مروه خاتمه يافت به خطبه ايستاد، و مردم را دستور داد تا از احرام در آيند، و حج خود را عمره قرار دهند، و فرمود اين چيزى است كه خداى عزوجل مرا بدان امر فرموده ، مردم محل شدند، و رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: اگر من در اين باره پيش ‍ بينى مى داشتم و مى دانستم چنين دستورى مى رسد، خود من نيز مانند شما بدنه با خود نمى آوردم ، ولى چون آورده ام نمى توانم حج تمتع كنم ، براى اينكه خداى عزوجل فرموده : (و لا تحلقوا رؤ سكم حتى يبلغ الهدى محله ، يعنى سر نتراشيد، و از احرام در نيائيد، تا آنكه هدى به جاى خودش كه همان منا است برسد) سراقة بن جعثم كنانى عرضه داشت امروز تازه دين خود را شناختيم مثل اينكه همين امروز به دنيا آمده ايم ، حال به ما خبر بده آيا اين حكم مخصوص امسال ما است ، يا براى هرساله است ؟ رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود نه ، براى ابد حكم همين است ، مردى برخاست و عرضه داشت :

يا رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمآيا ممكن است چند روز ديگر كه براى حج احرام مى بنديم قطرات آب غسلى كه در اثر نزديكى با زنان كرده ايم از سر و رويمان بچكد، و خلاصه اين چه حكمى است ؟ (و خواننده عزيز بايد توجه داشته باشد كه در سنت جاهليت بعد از داخل شدن در مكه و طواف ، از احرام در آمدن ، و با زنان آميختن از شنيع ترين گناهان شنيع تر بوده ، و از اين جهت سائل برخاست ه و اعتراض كرده ) رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود تو تا ابد به اين حكم ايمان نمى آورى ،امام صادق ( عليه‌السلام ) سپس فرمود: در همان ايام على (عليه‌السلام ) از يمن آمد، و به مكه وارد شد، و ديد فاطمه (عليه‌السلام) از احرام در آمده ، و بوى خوش است عمال كرده ، نزد رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمروانه شد، جريان را از آن جناب پرسيد، رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: يا على تو كه احرام بستى به چه نيت بستى عرضه داشت : به آنچه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنيت كرده ، فرمود: پس تو هم نبايد از احرام درآئى ، و او را در هدى خود كه گفتيم صد بدنه بود شريك كرد، سى هفت شتر را به او داد، و شصت و سه شتر را براى خود نگه داشت ،

كه همگى را به دست خود نحر كرد، و از هر شترى قسمتى را گرفته در ديگى قرار داده دستور داد آن را بپزند، و خودش از آن گوشت ، ومقدارى از آبگوشتش تناول نموده فرمود: الان مى توان گفت كه از همه شصت و سه شتر خورده ايم ، و كسى كه حج تمتع بجا آورد بهتر است از كسى كه حج قران بياورد، و سوق هدى كند، و نيز از كسى كه حج افراد بياورد بهتر است : راوى مى گويد از امام صادق (عليه‌السلام ) پرسيدم رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر شب احرام بست يا در روز؟ فرمود: در روز، پرسيدم چه ساعتى ؟ فرمود هنگام نماز ظهر.

مؤ لف : اين معنا در تفسير مجمع البيان و غيره نيز روايت شده .

و در تهذيب از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: عمره داخل در حج شد تا روز قيامت ، پس كسى كه تمتع كند به عمره تا حج (يعنى عمره تمتع بياورد قبل از حج ) بايد هر قدر مى تواند قربانى كند، پس كسى نمى تواند و چاره اى ندارد جز اينكه تمتع كند، چون خداى تعالى اين حكم را در كتاب نازل فرمود، و سنت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمهم بر آن جارى گشت .

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: (ما است يسر من الهدى ) يك گوسفند است .

و نيز در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه در پاسخ كسى كه پرسيد اگر متمتع گوسفند نيافت چه كند؟ فرمود: قبل از روز هشتم و روز هشتم و روز عرفه را روزه بگيرد، شخصى پرسيد: حال اگر در همان ترويه كه روز هشتم است تازه از راه رسيده باشد چه كند؟ فرمود: سه روز بعد از ايام تشريق ، روزه بگيرد شخصى پرسيد: حال اگر شتر بانش مهلت نداد كه در مكه بماند، و اين سه روز روزه را انجام دهد چه كند؟ فرمود: روز حصبه و دو روز بعدش روزه بگيرد،پرسيدند: روز حصبه كدام است ؟ فرمود: روزى كه كوچ مى كند، پرسيدند: آيا روزه بگيرد در حالى كه مسافر است ؟ فرمود،: بله مگر در روز عرفه مسافر نبود؟ ما اهل بيت فتواءم ان اين است و دليلمان هم قرآن است كه مى فرمايد: ( فصيام ثلثه ايام فى الحج ) و منظورش در ذى الحجه است .

و شيخ طوسى عليه الرحمه از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: هر كس خانه اش به مكه نزديكتر از فاصله ميقات به مكه باشد او جزء حاضرين در مسجد الحرام است ، و نبايد حج تمتع انجام دهد.

مؤ لف : يعنى كسانى كه محل سكونتشان نزديكتر از ميقات است به مكه اينگونه افراد مصداق حاضرين در مسجد الحرام هستند، كه نبايد حج تمتع بياورند، و روايات ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) در اين معانى بسيار است .

و در كافى از امام باقر (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در معناى جمله (الحج اشهر معلومات ) فرموده : ماههاى معلوم حج عبارت است از شوال ، و ذى القعده ، و ذى الحجه ، احدى نمى تواند به نيت حج در غير اين سه ماه احرام ببندد.

و در همان كتاب از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه در ذيل جمله (فلا رفث ...) فرموده : رفث به معناى جماع ، و فسوق به معناى دروغ ، و جدال به معناى گفتن : (نه به خدا و آرى به خداست ).

و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه در تفسير جمله (لا جناح عليكم ان تبتغوا فضلا من ربكم ...) فرمود: منظور از فضل پروردگار رزق است ، كه بعد از آنكه محرم از احرام خارج شد مى تواند در موسم حج به خريد و فروش بپردازد.

مؤ لف : مى گويند اين خطاب بدين جهت صادر شد كه عرب تجارت و خريد و فروش در موسم حج را گناه مى دانست ، خواست تا بااين آيه محذور نامبرده را بردارد.

و در مجمع البيان گفته : بعضى ها گفته اند معناى جمله نامبرده اين است كه حرجى بر شما نيست كه مغفرت پروردگار خود را طلب كنيد، و اين معنا را جابر هم از امام باقر (عليه‌السلام ) روايت كرده .

مؤ لف : در اين روايت به اطلاق و بى قيد آمدن فضل تمسك شده ، و آن رابه افضل افراد تطبيق كرده است .

و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در تفسير جمله :( ثم افيضوا من حيث افاض الناس ...)،

فرموده : اهل حرم در مشعر وقوف مى كردند و ساير مردم در عرفات ، و اهل حرم از مشعر حركت نمى كردند تا اهل عرفات به مشعر برسند، در همان ايام مردى كه نامش ابو سيار بود، و الاغى سرحال داشت ، از همه اهل عرفات جلو مى افتاد، و در نتيجه همينكه اهل مشعر او را مى ديدند مى گفتند: اينك ابو سيار از عرفات رسيد، آن وقت حركت مى كردند، پس خداى تعالى دستورشان داد همگى بايد به عرفه وقوف كنند و از آنجا كوچ كنند.

مؤ لف : در اين معنا رواياتى ديگر نيز هست .

و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در تفسير آيه :( ربنا آتنا فى الدنيا حسنه و فى الاخره حسنه فرمود: منظور از حسنه رضوان خدا و بهشت در آخرت است ، و نيز سعه رزق و حسن خلق در دنيا است .

و از همان جناب روايت شده كه فرمود حسنه در دنيا رضوان خدا و توسعه در معيشت ، و همنشين خوب ، و در آخرت بهشت است .

و از على (عليه‌السلام ) روايت شده كه فرمود: (حسنه در دنيا همسر صالح ، و در آخرت حوريه است ، و منظوراز عذاب آتش همسر بد است ).

مؤ لف : اين روايات از باب شمردن مصداق است ، و گرنه آيه شريفه مطلق است ، و از آنجائى كه رضوان اللّه چيزى است كه ممكن است نمونه اش و ظهور ناقصش در دنيا، و ظهور تامش در آخرت حاصل شود، از اين جهت مى توان آن را هم از حسنات دنيا شمرد همچنانكه در روايت اولى شمرده ، و هم از حسنات آخرت ، همچنانكه در روايت دومى شمرده .

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه شريفه : (و اذكروا اللّه فى ايام معدودات ...)، فرموده : مراد از اين ايام ، ايام تشريق است چون عرب وقتى در منا اقامت مى كرد، بعد از قربانى شتر به تفاخر مى پرداخت ، يكى مى گفت : پدر من چنين و چنان بود، آن ديگرى مى گفت پدرم چنين و چنان بود، خداى تعالى فرمود: (فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا اللّه كذكركم آباءكم ، او اشد ذكرا، چون از مناسك خود پرداختيد به ياد خدابيفتيد، همانطور كه به ياد پدران خود مى افتيد، بلكه بيشتر و شديدتر از ياد پدران )، و تكبير اين است كه بگوئى : (اللّه اكبر، اللّه اكبر لا اله الا اللّه ، و الله اكبر، و لله الحمد، اللّه اكبر على ما هدينا اللّه اكبر على ما رزقنا من بهيمهة الانعام .

و نيز در همان كتاب از همان جناب روايت كرده كه فرمود: تكبير در ايام تشريق را بايد از نماز ظهر روز عيد تا نماز صبح روز سوم عيد ادامة داد، و اما در شهرها اين تكبير دنبال ده نماز گفته مى شود (كه در حقيقت از ظهر روز عيد شروع ، و بعد از نماز صبح روز دوازدهم ختم مى گردد).

و در كتاب (من لا يحضره الفقيه ) از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه شخصى از آن جناب از مفاد آيه : (فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ، و من تاخر فلا اثم عليه ...)، پرسيد حضرت فرمود: معنايش اين نيست كه بيتوته در روز سيزدهم واجب نيست ، خواست ى انجام بده و نخواست ى انجام نده بلكه معنايش اين است كه اگر اين واجب را نياوردى خدا اين گناهت را مى آمرزد، چون حاجى وقتى از حج بر مى گردد همه گناهانش آمرزيده است .

و در تفسير عياشى از آن جناب روايت كرده كه فرمود: او از حج بر مى گردد در حالى كه گناهانش آمرزيده شده ، البته خداى تعالى گناه كسى را مى آمرزد كه تقوا داشته باشد.

و در كتاب فقيه از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در ذيل جمله : (لمن اتقى ...)، فرمود: يعنى كسى كه از شكار مى پرهيزد تا وقتى كه اهل منا از منا كوچ كنند.

و از امام باقر (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در معناى جمله : (لمن اتقى ...)، فرمود: يعنى كسى كه از رفث و فسوق و جدال و ساير محرماتى كه خداى تعالى بر محرم حرام كرده اجتناب كند.

و نيز از آن جناب روايت كرده كه در معناى جمله نامبرده فرمود: يعنى از خداى عزوجل پروا داشته باشد.

و از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: يعنى كسى كه از گناهان كبيره پروا كند.

مؤ لف : خواننده محترم توجه فرمود كه آيه شريفه چه دلالتى دارد، و از آن چه فهميده مى شود،ممكن هم هست ما به عموم تقوا و اينكه قيدى برايش نيامده تمسك نموده ، همانطور كه در دو روايت اخير آمده ، بگوئيم منظور پروا كردن از عموم گناهان است .

## بحث روايتى ديگر

## بحث روايتى ديگر (در باره حج تمتع و نقد و بررسى ترحيم آن بعد ازرسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم

در الدر المنثور است كه بخارى ، و بيهقى از ابن عباس روايت كرده اند كه در پاسخ شخصى كه از وى از متعه حج سؤ ال كرده بود، گفته : مهاجرين و انصار و همسران رسولخدا در حجة الوداع احرام بستند، ما نيز احرام بستيم ، چون به مكه رسيديم رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: نيت احرام حج را به عمره برگردانيد، مگر كسانى كه با خود قربانى آورده ، و به اين علامت لنگه كفشى به گردن آن حيوان انداخته باشند كه چنين افرادى بايد به همان نيت حج باقى مانده ، بقيه نيت عمره كنند، و چون خانه خدا را طواف و در صفا و مروه سعى كرديم ، عمل عمره ما تمام شد، و از احرام در آمديم ، و با زنان در آميختيم ، و لباس پوشيديم .

و درباره كسانى كه با خود قربانى آورده ، آن را نشان كرده بودند، فرمود: اينگونه افراد نبايد از احرام در آيند، بلكه همچنان در احرام حج باشند، تا قربانيشان به جاى خود برسد (يعنى در منا ذبح شود) آنگاه در شب ترويه به ما كه از احرام در آمده بوديم ، دستور فرمود: به نيت حج احرام ببنديم ، ما نيز چنين كرديم ، تا از اعمال و مناسك حج در عرفات و مشعر و منا فارغ شديم .

و آنگاه در روز عيد به مكه آمديم ، و خانه خدا را طواف و بين صفا و مروه سعى كرديم ، و در اينجا همه اعمال حج ما پايان يافت ، تنها مساءله قربانى باقى ماند، كه مى بايست به حكم (فما است يسر من الهدى ، فمن لم يجد فصيام ثلثه ايام فى الحج و سبعه اذا رجعتم ) يا قربانى كنيم ، (كه البته در اين قربانى گوسفند هم كفايت مى كند)، و يا به جاى آن روزه بگيريم ، سه روز در حج ، و هفت روز بعد از مراجعت به وطن .

در نتيجه آن سال هر دو عمل عمره و حج را در يكسال انجام داديم ، و اين سابقه نداشت ، دستورى بود كه خدا در كتابش نازل فرمود و سنت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبر آن جارى شد، تا مسلمانان خارج مكه كه از راه دور مى آيند بتوانند قبل از رفتن به عرفات از احرام درآيند، و آنچه در احرام برايشان حرام بود حلال شود و اينكه گفتيم (مسلمانان خارج مكه )، دليلش اين كلام خدا است كه مى فرمايد: (ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام )، و ماههاى حج كه خداى تعالى آنها را ماه حج خوانده شوال ، و ذى القعده ، و ذى الحجه است ، پس هر كس در اين ماهها حج تمتع كند، بايد يا خونى بريزد، و يا روزه بگيرد، و رفث به معناى جماع ، فسوق به معناى معاصى و جدال به معناى ستيزگى در گفتار است .

## رواياتى چند از طريق اهل سنت در باره حج تمتع

و نيز در الدر المنثور است كه بخارى و مسلم از ابن عمر روايت كرده كه گفت : رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدرحجة الوداع حج تمتع آورد به اين صورت كه اول عمره را آورد، و سپس احرام حج بست و از آغاز كه در مسجد ذو الحليفه (واقع در محل شجره ) احرام مى بست قربانى هم معين كرد، و قربانيش را با خود سوق داد، و قبل از هر كس رسولخدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ) به نيت عمره احرام بست ، مردم هم به متابعت وى نيت تمتع كرده ، اول به عمره و سپس به حج احرام بستند.

ولى از آنجائى كه مردم دو دسته بودند، بعضى با خود قربانى آورده بودند، و بعضى نياورده بودند، لذا همينكه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلموارد مكه شد، به مردم فرمود: هركس با خود قربانى آورده از احرام درنيايد، و هيچ يك از محرماتى كه بر او حرام بود حلال نمى شود، مگر بعد از آنكه از عمل حج فارغ شود، و كسانى كه قربانى نياورده اند طواف و سعى انجام دهند، و سپس تقصير كنند، و از احرام درآيند، و آنگاه (قبل از رفتن به عرفات ) در مكه احرام حج ببندند و اگر از اين دسته كسانى باشند كه دسترسى به قربانى ندارند، بايد سه روز در سفر و هفت روز در وطن روزه بگيرند.

و باز در الدرالمنثور است كه حاكم (وى حديث را صحيح دانسته )، از طريق مجاهد، و عطا از جابر روايت كرده كه گفت : در بين مردم بگو مگو زياد شد، (گويا منظور بگو مگوى درباره حج بوده ) تا آنكه بيش از چند روز به تمام شدن اعمال حج نماند، كه دستور يافتيم از احرام در آئيم از در تعجب به يكديگر مى گفتيم : چطور ممكن است شخصى كه براى عبادت به حج آمده احرام ببندد، در حالى كه يك ساعت قبلش منى از عورتش مى چكيده ؟ اين اعتراض به گوش رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمرسيد لاجرم به خطبه ايستاد و فرمود: هان اى مردم آيا مى خواهيد به خداى تعالى چيز ياد بدهيد، بخدا سوگند علم من از همه شما به خدا بيشتر است ، و بيشتر از شما از او پروا دارم ، من اگر جلوتر مى فهميدم آنچه را كه بعدا فهميدم هرگز قربانى با خود سوق نمى دادم ، و مثل همه مردم از احرام در مى آمدم ، بنابر اين هركس كه براى عمل حج با خود قربانى نياورده سه روز در حج و هفت روز در مراجعت به خانه اش روزه بگيرد، و هر كس توانست در همين جا قربانى تهيه كند آنرا ذبح كند، و ما به ناچار يك شتر را به نيت هفت نفر قربانى مى كرديم چون قربانى يافت نمى شد.

عطا اضافه كرده كه ابن عباس هم گفته كه چون قربانى يافت نمى شد رسول خدا گوسفندان خود را ميان اصحابش تقسيم كرد و به سعد بن ابى وقاص يك تيس (نربز) رسيد كه به نيت خودش به تنهائى سر بريد.

و نيز در الدر المنثور است كه ابن ابى شيبه ، و بخارى و مسلم از عمران بن حصين روايت كرده كه گفت : آيه متعه در كتاب خدا نازل شد، و ما در عهد رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمو با آن جناب به سفر حج رفتيم ، و حج را به صورت متعه يعنى تمتع آورديم ، و بعد از آنهم هيچ آيه ديگرى كه حج تمتع را نسخ كند نازل نشد، و رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمهم تا زنده بود از آن نهى نكرد، تنها و تنها مردى از صحابه به راى خود آن را قدغن نمود، و هر چه خواست گفت .

مؤ لف : اين روايت به الفاظ و عباراتى ديگر كه معناى همه آنها قريب به همان روايت در الدرالمنثور است نيز نقل شده .

## رواياتى دال بر تشريح حج ثمتع در زمان پيامبر و نهى خليفه دوم آن بر اساس اجتهادشخصى

و در صحيح مسلم و مسند احمد و سنن نسائى از مطرف روايت آمده كه گفت : عمران بن حصين در مرضى كه به آن مرض از دنيا رفت نزد من فرستاد، و مرا احضار كرد و گفت يكى از كسانى كه من محدثش ‍ بودم ، و برايش حديث مى كردم تو بودى ، و به اين اميد برايت حديث مى گفتم كه بعد از من سودى به حالت داشته باشد، اگر من زنده ماندم احاديث مرا به من نسبت مده ، و خلاصه نگو فلانى چنين گفت ، و اگراز دنيا رفتم مستقيما به من نسبت بده براى اينكه ديگر خطرى برايم نيست و بدانكه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبين حج و عمره را جمع كرد، (يعنى حج تمتع آورد)، و بعد از آن آيه اى ديگر در نسخ اين حكم نازل نشد و خودش هم از آن نهى نفرمود تنها يك مرد عادى از پيش خود هر چه خواست گفت .

و نيز در صحيح ترمذى و كتاب زاد المعادتاءليف ابن قيم روايت شده كه شخصى از عبد اللّه پسر عمر از حج تمتع پرسش نمود عبد اللّه پسر عمر گفت : اين عمل عملى است حلال ، پرسيد: آخر پدرت از آن نهى كرده ، گفت : در اين مساءله كه پدرم نهى كرده ، اما رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمآن را بجاى آورده ، آيا بايد امر رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمرا پيروى كنيم ، يا امر و فرمان پدرم را؟ سائل در پاسخ گفت : البته امر رسول خدا متبع است ، عبد اللّه بن عمر گفت : اگر امر رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلممتبع است پس بدان كه رسولخداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمخودش اين عمل را بجاى آورد.

و صحيح ترمذى ، و سنن نسائى ، و سنن بيهقى ، وموطاءمالك ، و كتاب الام شافعى ، همگى از محمد بن عبد اللّه روايت آورده اند كه گفت در سالى كه معاويه حج بجاى آورد از سعد بن ابى و قاص ، و از ضحاك بن قيس شنيدم :

كه با يكديگر درباره حج تمتع بحث مى كردند، ضحاك مى گفت : تنها كسانى كه اين عمل را انجام مى دهند كه نسبت به امر خدا جاهلند، سعد در جوابش مى گفت : بسيار حرف زشتى زدى ، اى برادر زاده ، ضحاك گفت : آخر عمر از اين عمل نهى كرد، سعد گفت : آخر رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماين عمل را بجاى آورد، و همه ما با آن جناب بجا آورديم .

و در الدر المنثور است كه بخارى ، و مسلم ، و نسائى از ابى موسى روايت آورده اند كه گفت : در بطحا خدمت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمرسيده ، عرضه داشتم : در حال احرام نيت كردم : احرام مى بندم به آنچه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماحرام بسته ، فرمود: آيا با خود قربانى آورده اى ؟ عرضه داشتم نه ، فرمود پس برو در خانه طواف كن ، و سعى بين صفا و مروه بجاى آر، و سپس تقصير كن ، و از احرام درآى ، من طواف و سعى كردم و سپس به خيمه زنى از بستگانم رفتم ، او سر مرا اصلاح كرد، و شستشو داد.

و من در زمان ابى بكر و همچنين در عهد خلافت عمر به حج تمتع فتوا مى دادم تا آنكه در عهد عمر سالى در موسم حج مشغول مناسك حج بودم ، كه مردى برايم خبر آورد: چه نشسته اى كه امير المؤ من ين (عمر) در باره مناسك حج فتوائى تازه داده ، من بانگ برداشتم كه اى مردم هر كس از ما فتوائى گرفته تكليفش دشوار شده ، چون اميرالمؤ من ين دارد مى آيد و حكم هر مساءله رااز او بگيريد، و به او اقتدا كنيد، پس همينكه عمر وارد شد، از او پرسيدم : چه چيز تازه اى درباره مناسك حج گفته اى ؟ گفت . اينكه به كتاب خدا تمسك كنيم كه مى فرمايد: (و اتموا الحج و العمره لله ، ح ج و عمره را براى خدا تمام كنيد) و نيز به سنت پيامبران تمسك كنيم كه فرموده محرم نبايد از احرام در آيد تا آنكه قربانى خود را ذبح كند.

و نيز در الدر المنثور است كه مسلم از ابى نضره روايت كرده كه گفت : ابن عباس همواره به مردم دستور مى داد حج تمتع كنند، و عبد اللّه بن زبير همواره از آن نهى مى كرد، اين اختلاف نظر به جابر بن عبد اللّه گفته شد، در پاسخ گفت : احاديث به دست من در بين مردم داير و شايع شده ، ما با رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمحج تمتع مى كرديم ، همينكه عمر به خلافت رسيد گفت : خدا از هر چه مى خواست براى پيغمبرش حلال مى كرد، و ملاك كار ما قرآن است ،

كه هر آيه اش در جائى كه بايد نازل شود نازل شده ، و قرآن فرموده : (فاتموا الحج و العمره لله ) بنابراين همانطور كه قرآن دستور داده عمل كنيد، و حج خود را از عمره جدا سازيد، يعنى در يك سال هر دو را انجام ندهيد، چون اگر اين كار را كه مى گويم بكنيد حج شما تمام تر و عمره تان هم تمام تر مى شود.

و در مسند احمد از ابى موسى روايت شده كه گفت : اين عمل يعنى حج تمتع سنت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماست ، ولى من مى ترسم مردم بين عمره و حج در زير درختان اراك با زنان خود همخوابگى كنند و آنان را باخود برداشته به حج بروند.

## گفتار صريح عمر در اينكه آنچه رسولخدا انجام مى داده او از آن نهى مى كند

و در جمع الجوامع سيوطى از سعيد بن مسيب روايت آمده كه گفت : عمر بن خطاب از حج تمتع در ماههاى حج نهى كرد، و گفت : هر چند خود من آنرا با رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمانجام دادم ، و ليكن از آن نهى مى كنم ، چون اين عمل باعث مى شود يك فرد مسلمان كه از افقى از آفاق به قصد زيارت حركت مى كند، و خسته و غبار آلود وارد مكه مى شود، اين خستگى و اين غبار آلودگيش و آن تلبيه گفتنش تنها مخصوص عمره اش باشد، بعد از عمره از احرام در آيد، و لباس بپوشد، و خود را خوشبو كند، و با همسرش اگر با خود آورده باشد همخوابگى كند، و همچنان به عيش و لذت بپردازد، تا روز هشتم ذى الحجه ، آن وقت به نيت حج احرام ببندد، و بطرف منا (و عرفات ) برود، و تلبيه بگويد، در حالى كه نه غبارآلود باشد و نه خسته و كوفته ، و تلبيه اش هم بيش از يك روز نباشد، در حالى كه حج افضل از عمره است .

علاوه اگر ما از حج تمتع جلوگيرى نكنيم مردم در زير همين درختان اراك با زنان خود دست به گريبان مى شوند، و اين عمل در انظار مردمى كه نه دامدارى دارند و نه كشت و زرع ، مردمى كه در نهايت فقر بسر مى برند و بهار زندگيشان همين ايامى است كه حاجيان به مكه مى آيند خوشايند نيست .

و در سنن بيهقى از مسلم از ابى نضره از جابر روايت شده كه گفت : به او گفتم : عبد اللّه بن زبيراز حج تمتع نهى مى كند، و عبد اللّه بن عباس به آن امر مى كند، تكليف چيست ؟ كدام درست مى گويند؟ گفت : احاديث به دست من در بين مردم منتشر مى شود، خلاصه متخصص اين فن منم ، و من و همه مسلمانان در عهد رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمو عهد ابى بكر حج تمتع مى كرديم ، تا آنكه عمر به خلافت رسيد، وى به خطبه ايستاد و گفت : رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمهمين رسول و قرآن همين قرآن است ، و در عهد رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدو تا متعه حلال بود،

ولى من از اين دو عمل نهى مى كنم ، و مرتكبش را عقاب هم مى نمايم ، يكى متعه زنان است كه اگر به مردى دست پيدا كنم كه زنى را براى مدتى همسر خود كرده باشد، او را سنگسار مى كنم ، و زنده زنده در زير سنگريزه ها دفن مى سازم ، و ديگرى متعه حج .

## حكم خليفه دوم بر تصريح خود او بر خلاف قرآن است

و در سنن نسائى از ابن عباس روايت شده كه گفت : از عمر شنيدم مى گفت : به خدا سوگند من شما را از متعه نهى مى كنم ، هر چند كه در كتاب خدا هم آمده است ، و رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمهم آن را انجام داده ، و منظور عمر در اينجا متعه حج بود.

و در الدر المنثور است كه مسلم از عبد اللّه بن شقيق روايت كرده كه گفت : عثمان از متعه نهى مى كرد، و على به آن امر مى فرمود: پس روزى عثمان به على در اين باره اعتراض كرد، على (عليه‌السلام ) فرمود: تو خود مى دانى كه بارسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمحج تمتع كرديم ، عثمان گفت : بله مى دانم ، وليكن آن روز از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلممى ترسيديم و نمى توانستيم مخالفت كنيم .

و نيز در الدر المنثور است كه ابن ابى شيبه و مسلم از ابى ذر روايت كرده كه گفت : متعه در حج مخصوص اصحاب رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبوده .

و باز درالدر المنثور مى گويد: مسلم از ابى ذر روايت كرده كه گفت : متعه عملى است كه تنها ما مى توانيم آن را انجام دهيم ، هم متعه زنان و هم متعه حج .

## بررسى كلى پيرامون نهى از متعه در حج

مؤ لف : از اينگونه روايات بسيار زياد است ، ولى ما به آن مقدار كه در غرض ما دخالت دارد اك تفا كرديم ، و غرض ما بحث تفسيرى پيرامون نهى از متعه در حج است ، چون درباره اين نهى از دو نظر مى شود بحث كرد، يكى اينكه نهى كننده (يعنى عمر) حق داشته كه چنين نهيى بكند، يا نداشته ؟ و اگر نداشته آيا معذور بوده يا نه ، و اين بحث از غرض ما و از مسؤ وليت اين كتاب خارج است .

نظير دوم اين است كه روايات نامبرده احيانا به آيات كتاب و ظاهر سنت است دلال كرده مى خواهيم بدانيم اين است دلالها صحيح است يا نه ؟ و اين در مسؤ وليت اين كتاب و سنخه بحث ما در اين كتاب است .

## دلائلى كه در روايات براى تحريم حج تمتع (پس از پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم )اقامه شده و نقدو رد آنها

لذا مى گوئيم در اين روايات از چند طريق بر نهى عمر از متعه حج شده است .

1 - استدلال به اينكه آيه : (و اتموا الحج و العمره لله ) بر آن دلالت دارد، و حاصلش اين است كه آيه نامبرده عموم مسلمين را ماءمور كرده به اينكه حج را تمام و عمره را تمام كنند، و آيه اى كه حج تمتع را تشريع كرده مخصوص رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماست ، اين استدلال در روايت ابى نضره از جابر آمده ، كه گفت : همينكه عمر به خلافت رسيد گفت : خداوند از هر چيز هر قدر بخواهد براى پيغمبرش حلال مى كند و ملاك كار ما قرآن است ، كه هر آيه اش در جائى كه بايد نازل شود نازل شده ، و فرموده : (فاتموا الحج و العمره لله ) و به حكم اين آيه بايد حج خود را از عمره خود جدا كنيد.

و اين استدلال به هيچ وجه درست نيست ، چون خواننده عزيز در تفسير آيه نامبرده توجه فرمود كه گفتيم : اين آيه بيش از اين دلالت ندارد كه اتمام حج و عمره واجب است ، و كسى كه بايد اين عبادت را انجام دهد نمى تواند در وسط آن را قطع كند، به دليل اينكه دنبالش مى فرمايد: (فان احصرتم ...)، و اما اينكه آيه شريفه دلالت داشته باشد بر اينكه مسلمانان بايد عمره را جداى از حج بياورند و متصل آوردنش تنها مخصوص به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمو يا به آن جناب و همراهانش بوده كه در آن سال يعنى در حجة الوداع در خدمتش بوده اند، ادعائى است كه اثباتش از خرط القتاد مشكل تر است (خرط القتاد به اين معنا است كه انسان ساقه اى پر از تيغ زهردار را با دست بگيرد، و دست خود را بر آن بكشد، بطوريكه همه تيغهاى ساقه مانند برگ از ساقه جدا شود و بريزد).

علاوه بر اينكه در اين روايت اعتراف شده است به اينكه حج تمتع سنت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبوده همچنانكه در روايت نسائى از ابن عباس نيزاين اعتراف آمده ، و عمر به نقل ابن عباس گفته : به خدا سوگند من شما را از مت عه نهى مى كنم ، با اينكه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمآن را انجام داد.

## تمتع در حج موافق با كتاب خداست نه نهى از آن

2 - و اما اينكه استدلال كرده اند به اينكه نهى از تمتع در حج موافق با كتاب و سنت است همچنانكه در روايت ابى موسى آمده بود، كه گفت : اگر از حج تمتع نهى كنيم هم به كتاب خدا عمل كرده ايم ، كه مى فرمايد: (واتموا الحج و العمره لله ) و هم به سنت پيامبرمان عمل كرده ايم ، كه فرمود: (محرم از احرام در نمى آيد تا وقتى كه قربانيش ذبح شود).

در پاسخ مى گوئيم كتاب خدا همانطور كه قبلا خاطرنشان كرديم بر خلاف اين گفتار دلالت دارد، و اما اينكه گفتند ترك حج تمتع پيروى از سنت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماست كه فرمود: (محرم از احرام در نمى آيد مگر وقتى كه قربانيش ذبح شود).

در پاسخ مى گوئيم : اولا اين گفتار درست بر خلاف فرموده رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماست ، كه در رواياتى ديگر آمده ، و بعضى از آنها گذشت ، كه به صراحت فرمود: اين مخصوص كسانى است كه از ميقات با خود قربانى آوردند.

و ثانيا اينكه : روايات تصريح دارد بر اينكه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمخودش اين عمل را بجا آورد، يعنى اول احرام بست به عمره ، و سپس بار ديگر احرام بست به حج ، و نيز تصريح دارد بر اينكه آن جناب به خطبه ايستاد و فرمود: (اى مردم آيا مى خواهيد خدا را چيز بياموزيد؟))، و ادعاى عجيبى كه در اين مقام شده ادعائى است كه ابن تيميه كرده ، و گفته حج رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم(در آن سال ) حج قرآن بود، نه حج تمتع چيزى كه هست كلمه متعه بر حج قرآن هم اطلاق مى شود.

و ثالثا: صرف اينكه سر نتراشند تا قربانى به محل خودش برسد احرام حج نيست خود اين روايات هم نمى تواند دليل بر اين مدعا باشد، و آيه هم دلالت دارد بر اينكه آن سائق هديى حكمش سر نتراشيدن است كه اهل مسجد الحرام نباشد، چنين كسى است كه حتما بايد حج تمتع بياورد.

و رابعا اينكه : بر فرض كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمحج تمتع بجا نياورد ليكن اين را كه ممكن نيست انكار كنيم كه آن روز رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبه همه ياران خود يعنى آنهائى كه در حضورش بودند و آنها كه نبودند دستور داد حج تمتع بياورند، و چگونه ممكن است مسئله اى كه مبدء تاريخش چنين باشد، يعنى عموم مسلمين در آن مساءله حكمى داشته باشند، و پيامبر اسلام حكمى ديگر مخصوص به خودش داشته باشد، و هر دو حكم در قرآن نيز نازل شده باشد، آنگاه حكم مخصوص به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر ميان امتش سنت گردد؟.

## نهى عمر صراحتا اجتهاد در مقابل نص است

3 - و اما اين استدلال كه گفتند: تمتع باعث مى شود كه حج (يكى از باشكوه ترين مراسم اسلامى ) صورتى به خود بگيرد كه بامعنويت آن سازگار نيست ، چون به حاجى اجازه مى دهد در بين عمل خوشگذرانى كند، از زنان كام بگيرد، و از بوى خوش و لباس هاى فاخر استفاده كند، و اين است دلال از روايت احمد از ابى موسى استفاده مى شود، آنجا كه عمر گفت : درست است كه حج تمتع سنت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماست و ليكن من مى ترسم مردم در بين عمل حج زير درختان اراك با زنان خود درآميزند، و آنگاه وقتى احرام حج ببندند كه آب غسل جنابت از سر و رويشان بچكد، اين بود كه گفتار عمر، و نيز از بعضى روايتهاى ديگر كه در آن از عمر نقل شده كه گفت : من مى دانم كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمو اصحابش حج تمتع را بجا آوردند، وليكن من شخصا دوست نمى دارم كسانى كه به زيارت خانه خدا مى آيند با زنان درآميزند،

آنگاه براى حج احرام ببندند، در حالى كه آب غسل از سر و رويشان بچكد، اين نيز گفتار عمر بود، كه صريحا اجتهادى است در مقابل نص ، چون خداى تعالى و رسول گراميش بر مساءله حج تمتع تصريح كرده اند، و خدا و رسولش بهتر مى دانند كه تشريع حكم حج تمتع ممكن است به اينجا منجر شود، كه مسلمين رفتارى را بكنند كه عمر آن را دوست نمى دارد، و بلكه از آن مى ترسد، و با وجود چنين تصريحى ديگر جاى اجتهاد نيست .

و از عجائب امور اين است كه در متن آيه اى كه حج تمتع را تشريع كرد همان چيزى كه عمر از آن مى ترسيد و از آن كراهت داشت آمده ، مى فرمايد: (فمن تمتع بالعمره الى الحج ، يعنى كسى كه با آوردن عمره تا انجام حج لذت گيرى كند، بايد قربانى كند)، بطوريكه ملاحظه مى فرمائيد قرآن كريم نام اين قسم حج را حج تمتع يعنى (حج لذت گيرى ) نهاده ، چون تمتع جز اين نيست كه زائر خانه خدا بتواند از آنچه كه در احرام بر او حرام بود يعنى از التذاذ با بوى خوش و با آميزش با زنان ، و پوشيدن لباس و غيره ، بهره مند شود، و اين عينا همان است كه عمر از آن مى ترسيد و كراهت مى داشت .

و از اين عجيب تر اينكه وقتى آيه شريفه نازل شد اصحاب به خدا و رسول اعتراض كردند، و رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمامر فرمود تا به عين چيزى كه سبب نهى بود تمتع ببرند توضيح اينكه وقتى اين دستور صادر شد، بطورى كه در روايت در الدر المنثور از حاكم از جابر آمده (مردم گفتند، آيا براى عمل حج در حالى به سوى عرفه روانه شويم كه منى از عورتهاى ما مى چكد)، اين سخن به گوش ‍ رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمرسيد بلا درنگ به خطبه ايستاد و در خطبه اش گفتار مردم را رد نموده ، براى بار دوم دستور داد تمتع كنند، همانطور كه بار اول آن را بر ايشان واجب كرده بود.

## رد استدلال برخى كه گفته اند حكم تمتع در حج باعث تعطيل بازارهاى مكه است

4 - و امااست دلال ديگرى كه كرده اند و بطوريكه در روايت سيوطى از سعيد بن مسيب آمده كه گفته اند (حكم تمتع در حج باعث تعطيل شدن بازارهاى مكه است ، و مردم مكه نه زراعتى دارند و نه دامى ، بهار كار مردم مكه همان موقعى است كه حاجيان به مكه و بر آنان وارد مى شوند) است دلال درستى نيست ، چون اجتهادى است در مقابل نص علاوه بر اينكه خود خداى تعالى در كلام مجيدش نظير اين استدلال را رد نموده ، آنجا كه فرمان داده بود: از اين پس مشركين حق ندارند به مسجد الحرام در آيند، چون مشرك نجس است ، و فرموده بود: يا ايهاالذّين آمنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامة م هذا و ان خفتم عليه فسوف يغنيكم اللّه من فضله ان شاء ان اللّه عليم حكيم ) چون ممنوعيت مشركين از ورود به مسجد الحرام و قهرا از ورود به مكه معظمه نيز مستلزم كسادى بازار مكه بوده ،

و مع ذلك آيه شريفه اين محذور خيالى را رد نموده مى فرمايد: اگر از فقر مى ترسيد بدانيد كه به زودى خداى تعالى به فضل خود شما را بى نياز مى كند. (مترجم )

## رد استدلال برخى كه تشريع حج تمتع را بر مبناى قول عثمان بر اساس ترس از رسول خدا دانسته اند

5 - و اما استدلال ديگرى كه كرده و گفتند: تشريع حج تمتع بر اساس ترس بوده (كه به نظر نگارنده منظور ترس از رسولخدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)بوده ) و چون امروز رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنيست تا از او بترسيم ديگر جائى براى تمتع در حج نيست ، و اين استدلال در روايت الدرالمنثور از مسلم از عبد اللّه بن شقيق آمده كه عثمان در پاسخ على (عليه‌السلام ) گفت : در آن روزها ما از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلممى ترسيديم ، اين بود گفتار عثمان كه نظير آن از ابن زبير هم روايت شده ، و روايت به نقل الدر المنثور اين است كه ابن ابى شيبه وابن جرير و ابن منذر از ابن زبير روايت كرده اند كه وقتى به خطبه ايستاد و گفت : ايها الناس به خدا سوگند تمتع به عمره تا رسيدن حج اين نيست كه شما مى كنيد تمتع وقتى است كه مردى مسلمان احرام حج ببندد ولى رسيدن دشمن يا عروض كسالت و يا شكستگى است خوان و يا پيشامدى ديگر نگذارد حج خود را تمام كند، و ايام حج بگذرد، اينجاست كه مى تواند احرام خود را احرام عمره قرار دهد، و پس از انجام اعمال عمره از احرام در آيد، و تمتع ببرد، تا آنكه سال ديگر حج را با قربانى خود انجام دهد، اين است تمتع به عمره تا حج (تا آخر حديث ).

اشكالى كه در اين استدلال هست اين است كه آيه شريفه مطلق است هم خائف را شامل مى شود، و هم غير خائف را، و خواننده عزيز توجه فرمود كه جمله اى كه دلالت دارد بر تشريع حكم تمتع جمله : (ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام ...) است ، نه جمله : (فمن تمتع بالعمره الى الحج ...)، تا در معناى آن قيد ترس را هم از پيش خود اضافه نموده بگويند: يعنى هر كس از ترس ، حج خود را مبدل به عمره كرد، قربانى كند و معلوم است كه جمله اول ميان اهل مكه و ساير مسلمانان فرق گذاشته ، و حج تمتع را مخصوص ساير مسلمانان دانسته ، و سخنى از فرق ميان خائف و غير خائف به ميان نياورده .

علاوه براينكه تمامى روايات تصريح دارد بر اينكه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمحج خود رابصورت تمتع آورد، و دو احرام بست يكى براى عمره و ديگرى براى حج .

## حج تمتع مختص اصحاب پيامبر نيست

6 - و اما اين استدلال كه گفته اند: تمتع مختص به اصحاب رسول خدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ) بوده و شامل حال ساير مسلمين نيست (نقل از دو روايت الدرالمنثور از ابى ذر)، اگر منظور از آن ، همان استدلال عثمان و ابن زبير باشد كه جوابش را داديم ، و اگر مراد اين باشد كه حكم تمتع خاص اصحاب ر سول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماست ،

و شامل ديگران نمى شود، سخنى است باطل به دليل اينكه آيه شريفه مطلق است و مى فرمايد: (اين حكم براى هر كسى است كه اهل مسجد الحرام نباشد...) چه صحابى و چه غير صحابى .

علاوه براينكه اگر حكم تمتع مخصوص اصحاب رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمو ياران آن جناب بود چرا عمر و عثمان و ابن زبير و ابى موسى و معاويه (و به روايتى ابى بكر) آنراترك كردند با اينكه از صحابه آن جناب بودند.

## امتثال دستورات رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم واجب است ، احكام خدا نسخ ناشدنى است و والى حق ندارداحكام خدا و رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را تغيير دهد

7 - و اما اينكه استدلال كردند، به مساءله ولايت ، و اينكه عمر در نهى از تمتع از حق ولايت خودش استفاده كرد، چون خداى تعالى در آ يه شريفه : (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ) اطاعت اولى الامر را هم مانند اطاعت خدا و رسول واجب كرده استدلال درستى نيست ، براى اينكه ولايتى كه آيه شريفه آن را حق اولى الامر (هركه هست ) قرار داده ، شامل اين مورد نمى شود (چون اولى الامر حق ندارد احكام خدا را زير و رو كند)

توضيح اينكه آيات بسيار زيادى دلالت دارد بر اينكه اتباع و پيروى آنچه به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنازل شده واجب است ، مانند آيه شريفه : (اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ).

و معلوم است كه هر حكمى كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمتشريع كند به اذن خدا مى كند، همچنانكه آيه شريفه : (و لا يحرمون ما حرم اللّه و رسوله ) و آيه شريفه : ((ما آتيكم الرسول فخذوه و ما نهيكم عنه فانتهوا) و معلوم است كه منظور از عبارت (آنچه رسول برايتان آورده ) به قرينه جمله :(و مانهيكم عنه ) اين است كه هر چه كه رسول شما را بدان امر كرده ، در نتيجه به حكم آيه : نامبرده بايد آنچه راكه رسول واجب كرده امتثال كرد، و از هر چه كه نهى كرده منتهى شد، و همچنين از هر حكمى كه كرده و هر قضائى كه رانده ، چنانكه درباره حكم فرموده : (و من لم يحكم بماانزل اللّه فاولئك هم الظالمون ) و در آيه اى ديگر فرموده : (فاولئك هم الفاسقون ) و در جائى ديگر فرموده : (فاولئك هم الكافرون ).

و در مورد قضا فرموده : (و ما كان لمؤ من و لا مؤ من ة اذا قضى اللّه و رسوله امرا ان يكون لهم الخيره من امرهم ، و من يعص اللّه و رسوله ، فقد ضل ضلالا مبينا.

و نيز فرموده : (و ربك يخلق ما يشاء و يختار ما كان لهم الخيرة ) و ما مى دانيم كه مراد از اختيار در اين آيه قضا و تشريع و يا حداقل اعم از آن و از غير آن است ، و شامل آن نيز مى شود.

و قرآن كريم تصريح كرده به اينكه كتابى است نسخ ناشدنى ، و احكامش به همان حال كه هست تا قيامت خواهد ماند، و فرموده : (وانه لكتاب عزيز لاياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد.).

و اين آيه مطلق است ، و به اطلاقش شامل بطلان به وسيله نسخ نيز مى شود، پس به حكم اين آيه آنچه كه خدا و رسولش تشريع كرده اند، و هر قضائى كه رانده اند، پيرويش بر فرد فرد امت واجب است ، خواه اولى الامر باشد يا نه .

## اطاعتى كه آيه (اطيعوالله و اطيعواالرسول و اولى الامر منكم ) براى ولى امر قرار میدهد اطاعت در غير احكام است

از اينجا روشن مى شود كه جمله : (اطيعوااللّه واطيعواالرسول و اولى الامر منكم ) حق اطاعتى كه براى اولى الامر قرار مى دهد،اطاعت در غير احكام است ، پس به حكم هر دو آيه ، اولى الامر و ساير افراد امت در اينكه نمى توانند احكام خدا را زير و رو كنند يكسانند. بلكه حفظ احكام خدا و رسول بر اولى الامر واجب تراست ، و اصولا اولى الامر كسانى هستند كه احكام خدا به دستشان امانت سپرده شده ، بايد در حفظ آن بكوشند پس حق اطاعتى كه براى اولى الامر قرار داده اطاعت اوامر و نواهى و دستوراتى است كه اولى الامر به منظور صلاح و اصلاح امت مى دهند البته با حفظ و رعايت حكمى كه خدا در خصوص آن واقعه و آن دستور دارد.

مانند تصميم هائى كه افراد عادى براى خود مى گيرند، مثلا با اينكه خوردن و نخوردن فلان غذا برايش حلال است ، تصميم مى گيرد بخورد، و يا نخورد (حاكم نيز گاهى صلاح مى داند كه مردم هفته اى دو بار گوشت بخورند)، و يا با اينكه خريد و فروش براى افراد جايز است فردى تصميم مى گيرد اين كار را بكند، و يا تصميم مى گيرد نكند، (حاكم نيز گاهى صلاح مى داند مردم از بيع و شرا اعتصاب كنند، و يا آن را توسعه دهند).

و يا با اينكه بر فرد فرد جايز است وقتى كسى در ملك او با او نزاع مى كند به حاكم شرع مراجعه كند، و هم جايز است از دفاع صرفنظر كند، اولى الامر نيز گاهى مصلحت مى داند كه از حقى صرفنظر كند، و گاهى صلاح را دراين مى داند كه آن را احقاق نمايد.

پس در همه اين مثالها فرد عادى و يا اولى الامر صلاح خود را در فعلى و يا ترك فعلى مى داند، و حكم خدا به حال خود باقى است .

## ولى امر نمى تواند به منظور صلاح كار خود احكام خدا را زير و رو كند ولى آنچه مىكند به صلاح حال امت مى كند

و همچنانكه يك فرد نمى تواند شراب بنوشد و ربا بخورد، و مال ديگران را غصب نموده ملكيت ديگران را ابطال كند، هر چند كه صلاح خود را در اينگونه كارها بداند،اولى الامر نيز نمى تواند به منظور صلاح كار خود احكام خدا را زير و رو كند، چون اين عمل مزاحم با حكم خداى تعالى است ، آرى اولى الامر مى تواند در پاره اى اوقات از حدود و ثغور كشور اسلامى دفاع كند، و در وقت ديگر از دفاع چشم بپوشد، و در هر دو حال رعايت مصلحت عامة و امت را بكند، و يا دستور اعتصاب عمومى ، و يا انفاق عمومى ، و يا دستورات ديگرى نظير آن بدهد.

و سخن كوتاه آنكه آنچه يك فرد عادى از مسلمانان مى تواند انجام دهد، و بر حسب صلاح شخص خودش و با رعايت حفظ حكم خداى سبحان آن كار را بكند، و يا در آن چيز تصرف نمايد، ولى امرى كه از قبل رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبر امت او ولايت يافته ، نيز مى تواند آن كار رابكند، و در آن چيز تصرف نمايد، تنها فرق ميان يك فرد عادى و يك ولى امر با اينكه هر دو ماءمورند بر حكم خدا تحفظ داشته باشند، اين است كه يك فرد عادى در آنچه مى كند صلاح شخص خود را در نظر دارد، و يك ولى امر آنچه مى كند به صلاح حال امت مى كند.

وگرنه اگر جايز بود كه ولى مسلمين در احكام شرعى دست بيندازد، هر جا صلاح ديد آن را بردارد، و هرجا صلاح ديد كه حكم ديگرى وضع و تشريع كند، دراين چهارده قرن يك حكم ازاحكام دينى باقى نمى ماند، هر ولى امرى كه مى آمد چندتااز احكام را بر مى داشت ، و فاتحه اسلام خوانده مى شد، و اصولا ديگر معنا نداشت بفرمايند احكام الهى تا روز قيامت باقى است .

## تطبيق آنچه در باره حدود اختيارات ولى امر گفته شده با مسئله تمتع و آنچه از خليفه دومصادر شد

حال آنچه راگفته شد با مساءله تمتع كه مورد بحث بود تطبيق داده مى گوئيم : چه فرق است بين اينكه گوينده اى بگويد: حكم تمتع و بهره مندى از طيبات زندگى با هياءت عبادات و نسك نمى سازد، و چون نمى سازد شخص ناسك بايد اين تمتع را ترك كند، وبين اينكه گوينده بگويد مباح بودن برده گيرى با وضع بين اينكه دنياى فعلى سازگار نيست ،

چون دنياى متمدن امروز همه حكم مى كنند به حريت عموم افراد بشر، پس بايد حكم اباحه برده گيرى كه از احكام اسلام است برداشته شود، و يا اينكه بگويد اجراى احكام حدود به درد چهارده قرن قبل مى خورد، و اما امروز بشر متمدن نمى تواند آن را هضم كند، و قوانين جاريه بين المللى هم آن را قبول نمى كند، پس بايد تعطيل شود.

اين بيانى كه ما كرديم از پاره اى روايات وارده در همين باب فهميده مى شود مانند روايت الدر المنثور كه مى گويد: اسحاق بن راعويه در مسند خود، و احمد از حسن روايت آورده اند كه عمر بن خطاب تصميم گرفت مردم را از متعه حج منع كند، ابى بن كعب برخاست ، و گفت تو اين اختيار را ندارى ، چون متعه حج حكمى است كه قرآن بر آن نازل شده ، و ما خود با رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمعمره تمتع به جاى آورديم ، عمر چون اين بشنيد از تصميم تنزل كرد.

سوره بقره ، آيات 207 204

## آيات 207 204 بقره

ومن الناس من يعجبك قوله فى الحيوه الدنيا و يشهد اللّه على ما فى قلبه و هوالدالخصام .(204) واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث والنسل واللّه لايحب الفساد.(205) واذا قيل له اتق اللّه اخذتة العزة بالاثم فحسبه جهنم و لبئس المهاد.(206) و من الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات اللّه واللّه رؤ ف بالعباد(207)

ترجمه آيات

و پاره اى از مردم ، منافق و سالوسند كه وقتى سخن از دين و صلاح و اصلاح مى كنند تو را به شگفت مى آورند و خدا را گواه مى گيرند كه آنچه مى گويند مطابق آن چيزى است كه دردل دارند و حال آنكه سرسخت ترين دشمنان دين و حقند. (204)

(به شهادت اينكه ) وقتى بر مى گردند (و يا وقتى به ولايت و رياست ى مى رسند) با تمام نيرو در گستردن فساد در زمين مى كوشند و به مال و جانها دست مى اندازند با اينكه خدا فساد را دوست نمى دارد. (205)

و وقتى به ايشان گفته مى شود از خدا بترس دستخوش آن غرورى مى شوند كه گناه در دلشان ايجاد كرده تنها درمان دردشان جهنم است كه بد قرارگاهى است . (206) و بعضى ديگرند كه جان خود را در برابر خوشنودى هاى خدا مى فروشند و خدا نسبت به بندگان رؤ وف است .(207)

## بيان آيات

## تقسيم مردم از نظر صفات و ذكر احوال و خصائص منافق

اين آيات مشتمل بر تقسيمى ديگراست يعنى مردم را از حيث نتايج صفاتشان تقسيم مى كند، همچنانكه آيات قبلى يعنى از آيه : (فمن الناس من يقول ربنا آتنا...) به بعد مردم رااز حيث اصل صفاتشان تقسيم مى كرد، كه يا طالب دنيايند، و يا طالب آخرت ، و آيات مورد بحث از حيث نتيجه دنياطلبى و عقبى طلبى كه در اولى نفاق و در دومى خلوص درايمان است تقسيم مى كند، و تناسب اين آيات بامساءله حج تمتع بر كسى پوشيده نيست .

ومن الناس من يعجبك قوله فى الحيوه الدنيا...

كلمه اعجاب به معناى خرسند كردن است ، و جمله : (فى الحيوه الدنيا) متعلق است به جمله : (يعجبك ) و معناى مجموع آيه چنين مى شود: (خرسندى و مسرت در دنيا از اين جهت كه دنياست و نوعى زندگى است منشاءش ظاهربينى و حكم كردن بر طبق ظاهراست ، و اما باطن و سريره در زير پرده و پشت حجاب نهان است ، انسان تا زمانى كه بستگى وتعلق به حيات دنيادارد، نمى تواند حقايق پشت پرده راببيند و درك كند، مگراينكه از طريق تفكر در آثار مختصرى ازامر باطن را كشف كند و بهمين مناسبت است كه دنبالش فرموده : (ويشهد اللّه على ما فى قلبه ...)، و معناى مجموع كلام اين است كه بعضى از مردمند كه وقتى با تو سخن مى گويند، طورى وانمود مى كنند كه افرادى حق پرستند، جانب حق رارعايت مى كنند، و به صلاح خلق عنايت دارند، و پيشرفت دين و امت را مى خواهند، در حالى كه دشمن ترين مردم نسبت به حقند، و دشمنيشان با حق از هر دشمن ديگر شديدتراست .

و كلمه (الد) افعل تفضيل ازماده (ل - د - د) است ، لد، ولدود، هر دو به معناى شدت خصومت است .

وكلمه خصام جمع خصم است ، مانند صعب كه جمعش صعاب و كعب كه جمعش كعاب است .

بعضى هم گفته اند: خصام مصدر است : و جمله اءلدالخصام به معناى اشد خصومة مى باشد.

واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها...

كلمه تولى به معناى داراى ولايت و سلطنت شدن و تملك آن است ، و مؤ يد اين معنا جمله (اخذته العزه بالاثم ) گرفتار غرورى مى شود كه گناه در دل ايجاد مى كند در آيه بعدى است ، كه مى فهماند عزتى كه دچارش شده به خاطر گناهانى بوده كه مرتكب شده ، و قلب مخالف با زبانش را، بيمار كرده است

و سعى به معناى عمل و هم به معناى سرعت در راه رفتن است ، در نتيجه معناى آيه چنين است ، كه اين منافق شديد الخصومه وقتى دستش برسد، و داراى قدرتى شود و رياست ى به دست آرد، سعى مى كند فساد را در زمين بگستراند و ممكن است كلمه (تولى ) به معناى اعراض از روبرو شدن ، و گفتگو كردن باشد و معنا چنين باشد كه چون از نزد تو بيرون مى شود، وضعش غير آن وضعى مى شود كه در حضور تو داشت ، در حضور تو دم از صلاح و اصلاح و خير مى زد، و مى گف ت در اين راه سعى خواهد كرد، ولى چون بيرون مى شود در راه فساد و افساد سعى مى كند.

ويهلك الحرث و النسل

از ظاهر اين عبارت بر مى آيد كه مى خواهد جمله قبلى يعنى فساد در زمين را بيان كند، و بفرمايد فساد و افسادش به اين است كه حرث و نسل را نابود كند، و اگر نابود كردن حرث و نسل را بيان فساد قرار داده براى اين است كه قوام نوع انسانى در بقاى حياتش به غذا و توليد مثل است اگر غذا نخورد مى ميرد، و اگر توليد مثل نكند نسلش قطع مى شود، و انسان در تاءمين غذايش به حرث يعنى زراعت نيازمند است چون غذاى او يا حيوانى است و يا نباتى ، و حيوان هم در زندگى و نموش به نبات نيازمند است پس حرث كه همان نبات باشد اصل در زندگى بشراست ، و بدين جهت فساد در زمين را با اهلاك حرث و نسل بيان كرد، پس معناى اين آيه اين شد: كه او از راه نابود كردن حرث و نسل در زمين فساد مى انگيزد،و در نابودى انسان مى كوشد.

واللّه لا يحب الفساد

## فساد تكوينى و فساد تشريعى و آنچه در آيه (و الله لا يحب الفساد) مورد نظر است

مراد از فساد، فساد تكوينى و آنچه در گردش زمان فاسد مى شود نيست چون پاره اى از فسادها هست كه دست كسى در آن دخالت ندارد عالم عالم كون و فساد، و نشاءه تنازع دربقا است ، هيچ موجودى پديد نمى آيد، مگر بعد از آنكه موجودى ديگر تباه مى شود، و هيچ جاندارى متحقق نمى شود، مگر بعد از آنكه جاندارانى بميرند و اين كون و فساد و حيات و موت در اين موجودات طبيعى ، و در اين نشاءه طبيعت زنجيروار و از پشت سرهم قرار دارند، و اين مستند به خود خداى تعالى است ، و حاشا برخدا كه چيزى را كه خودش مقدر فرموده مبغوض بدارد.

بلكه مراد از اين فساد، فسادهاى تشريعى است ، يعنى آن فسادى كه دست بشر پديد مى آورد،

آرى خداى عزوجل آنچه از دين كه تشريع كرد به منظور اصلاح اعمال بندگان بوده ، تا با عمل صالح روزمره و تمرين مستمر، ملكات فاضله را در نفوس آنان پديد آورد، و اختلافشان را اصلاح كند، و در نتيجه حال انسانيت و جامعه بشريت حالى معتدل شود، در اين هنگام است كه زندگيشان هم در دنيا و هم در آخرت عين سعادت مى شود، كه به زودى در تفسير آيه (كان الناس امة واحدة ) بيانش خواهد آمد ان شاء اللّه تعالى .

و آن كسى كه در آيه اول فرمود ظاهرقولش با باطن قلبش مخالف است ، وقتى در زمين سعى به فساد مى كند،به نحوى نمى كند كه ظاهر آن فساد باشد، بلكه به شكلى انجام مى دهد كه ظاهرش اصلاح باشد، يعنى كلمات را از جاى خود تحريف مى كند، و حكم خدا رااز آنچه كه هست تغيير مى دهد، و در تعاليم دينى دخل و تصرف مى كند، تصرفى كه منجر به فساد اخلاق و اختلاف كلمه شود، و معلوم است كه در فساد اخلاق و اختلاف كلمه مرگ دين و فناى انسانيت و فساد دنيا حتمى است .

آنچه كه در اين آيات آمده ، مورد تصديق تاريخ قرار گرفته ، چون مردانى در امت اسلام آمدند، و بر دوش اين امت سوار شده ، در امر دين و دنيا تصرفاتى كردند كه نتيجه مستقيمش و بال براى دين ، و انحطاط براى مسلمين ، و اختلاف در امت بود و كار دين را به جائى كشانيد كه بازيچه دست هر بازيگر شد، و انسانيت امت لقمه ، هر چپاولگر گرديد، و نتيجه اين سعى و خود كامگيها فساد زمين شد،اولا بخاطر نابود شدن دين ، و ثانيا به خاطر هلاك انسانيت و بهمين جهت است كه مى بينيم در بعضى از روايات هلاكت حرث و نسل به هلاكت دين و انسانيت تفسير شده كه ان شاء اللّه رواياتش خواهد آمد.

واذا قيل له اتق اللّه اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم و لبئس المهاد

مفاد كلمه عزت معروف است و معناى

## معناى عزت در آيه (اءخذته الغرة بالاثم ) و اينكه عزت حقيقى مراد نيست

كلمه (مهاد) فرش و هر گستردنى است ، و از ظاهر كلام بر مى آيد كه كلمه (بالاثم ) متعلق است به (العزة ) معناى آيه اين است : او وقتى مامور به تقوا مى شود و كسى نصيحتش مى كند كه از خدا بترس ، در اثر آن عزتى كه با اثم و نفاق كسب كرده ، و دل خود را بيمار ساخته ، دچار نخوت و غرور مى شود.

بى خبر از اينكه عزت مطلق (كه در تحت تاءثر هيچ عاملى از بين نرود) تنها از ناحيه خداى سبحان است ، همچنانكه فرموده : (تعز من تشاء، و تذل من تشاء) و نيز فرموده : (و لله العزه و لرسوله و للمؤ منين ) و نيز فرموده : (ايبتغون عندهم العزة ، فان العزة لله جميعا).

و حاشا بر خداى تعالى اينكه چيزى را كه مخصوص خود او است ، و تنها او به بندگان مى دهد به بنده اى بدهد، و باعث گناه و شر او گردد، پس معلوم مى شود عزت مورد بحث در اين آيه عزت خدائى نيست ، بلكه اصلا عزت نيست ، بلكه غرورى است كه اشخاص جاهل و ظاهر بين آنرا عزت مى پندارند.

## بحث در معناى باء در (بالاثم ) و متعلق آن در آيه (اءخذته الغرة بالاثم )

و از اينجا اين معنا روشن مى شود كه جمله (بالاثم ) متعلق به جمله : (اءخذته ...) نيست ، تا در نتيجه حرف (با) در آن باء تعديه ، و معنا چنين باشد: (عزت او را وادار به گناه و به اين مى كند كه امر به تقوا را به عكس ‍ العملى ناخوشايند پاسخ دهد) و يا باء سببيت و معنا چنين باشد: (عزت و مناعت ، به سبب اثم و گناه در او پيدا شد كه مرتكب گرديد).

چرا با تعديه و سببيت نيست ؟ براى اينكه مستلزم آن است كه در اين دو صورت خداى تعالى حالت نفسانى آن مغرور را عزت دانسته باشد، و عزت بودن اين رذيله را امضاء فرموده باشد، در حالى كه گفتيم : اين حالت درونى كه مورد بحث است ، عزت حقيقى نيست ، و اما اگر كلمه (بالاثم ) را متعلق به (العزة ) بدانيم ، همانطور كه دانستيم ، ديگر اين اشكال وارد نمى شود، چون آن حالت درونى را عزت ندانسته ، بلكه عزت باثم شمرده است .

و اما اينكه در سوره ص آيه دوم فرموده : (بل الذّين كفروا فى عزة و شقاق كم اهلكنا من قبلهم من قرن فنادوا ولات حين مناص ).

اين تعبير از باب نام گذارى و امضا نيست ، و در اين آيه حالت كفر و طغيان كفار را عزت ناميده ، و عزت بودن آن را امضا نفرموده ، چون كلمه عزت را نكره آورده ، و آيه رابا جمله : (كم اهلكنا) ختم نموده تا بفهماند عزت نامبرده عزتى صورى و ناپايدار بوده ، نه عزت اصلى كه به هيچ وجه از بين رفتنى نيست .

ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات اللّه ...

اين آيه در مقابل آيه اول از آيات مورد بحث است ، كه آنجا هم مى فرمود: (و من الناس )،

## دسته اى ديگر از مردم (در مقابل منافق )

و از اين مقابله فهميده مى شود كه وصف در اين جمله نيز در مقابل وصف آن جمله است يعنى همانطور كه مراد از جمله : (و من الناس من يعجبك بيان اين معنا است كه در آن عصر و آن ايام مردى وجود داشته كه به گناهان خود افتخار مى كرده ، و عزت مى فروخته ، و از خودش خوشش مى آمده ، و به ظاهر دم از صلاح مى زده ، در حالى كه در دل نقشه دشمنى مى كشيده ، مردى بوده كه از رفتارش چيزى جز فساد و هلاك عايد دين و انسانيت نمى شده .

همچنين از جمله : (و من الناس من يشرى نفسه ...)، نيز فهميده مى شود در آن روز مردى وجود داشته كه جز به پروردگار خود نمى باليده ، وجز به دست آوردن رضاى خداى تعالى هيچ هدفى را دنبال نمى كرده ، مردى بوده كه رفتارش امر دين و دنيا را اصلاح مى كرده ، و به وسيله او حق احقاق مى شده ، و عيش انسانها پاكيزه مى شده ، و بشر از بركات اسلام برخوردار مى شد.

با اين بيان ارتباط ذيل آيه با صدر آن به خوبى روشن مى گردد، و معلوم مى شود كه چرا در ذيل آيه فرموده : (واللّه رؤ ف بالعباد، خدا نسبت به بندگان رؤوف است )؟ چون وجود چنين فردى در ميان انسانها خود رافتى است از خداى سبحان به بندگانش آرى اگر مردانى داراى اين صفات بين مردم و در مقابل آن دسته ديگر از مردان منافق و مفسده جو وجود نداشتند، اركان دين منهدم مى شد، و در بناى صلاح رشاد سنگى روى سنگ قرار نمى گرفت .

اما خداى تعالى همواره آن باطل ها را به وسيله اين حق ها از بين برده ، و افساد دشمنان دين را به وسيله اصلاح اوليااش تلافى و تدارك مى كند، همچنانكه خودش فرموده : (ولو لا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض ‍ لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيهااسم اللّه كثيرا)، و نيز فرموده : (فان يكفر بها هولاء فقد وكلنا بها قوماليسوا بها بكافرين ).

پس فسادى كه در دين و دنيا راه پيدا مى كند، از ناحيه عده اى از افراد است كه جز خودپرستى هواى ديگرى بر سرندارند، واين فساد و شكافى كه اينان در دين ايجاد مى كنند جز باصلاح و اصلاح آن دسته ديگر كه خود را به خداى سبحان فروخته و در دل جز به پروردگار خود نمى انديشند پر نمى شود، و زمين و زمينيان به صلاح نمى گرايند، و خداى تعالى اين معامله سودمند خود را در آيه شريفه : (ان اللّه اشترى من المؤ منين انفسهم و اموالهم بان لهم الجنه ، يقاتلون فى سبيل اللّه فيقتلون و يقتلون ، و عدا عليه حقا فى التورية و الانجيل و القرآن ، و من اوفى بعهده من اللّه فاست بشروا ببيعكم الّذى بايعتم به ) و اين موضوع درآيات ديگرى نيز خاطرنشان گرديده است .

## بحث روايتى

## دسته اى ديگر از مردم (در مقابل منافق )

در الدر المنثور از (سدى ) روايت آورده در تفسير آيه (ومن الناس من يعجبك قوله ...) گفته است :اين آيه درباره اخنس بن شريق ثقفى ، هم پيمان بنى زهره نازل شد، كه وى در مدينه به خدمت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمرسيد، و عرضه داشت : آمده ام تااسلام بياورم ، و خدا مى داند كه من در دعويم راست گويم ، رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمخوشش آمد، و بهمين جهت خداى تعالى فرمود: (و يشهد اللّه على ما فى قلبه ).

اخنس از حضور رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبيرون شد و به زراعتى از مسلمانان و شترانى از ايشان برخورد زراعت را آتش زد، و شتران راپى كرد، و بدين جهت خداى سبحان فرمود: (واذا تولى سعى فى الارض ...)

و در مجمع از ابن عباس نقل كرده كه گفت :اين آيات سه گانه درباره همه رياكاران نازل شده ، كه در ظاهر چيزهائى رااظهار مى كنند كه خلاف باطنشان است و صاحب مجمع اضافه كرده كه اين معنا از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت شده .

مؤ لف :وليكن اين روايت با ظاهر آيات منطبق نيست .

و در بعضى از روايات ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) آمده : كه آيات نازله در باره دشمنان ايشان نازل شده است .

و در مجمع از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در ذيل جمله : (و يهلك الحرث والنسل ) فرموده : مراد از حرث در اينجا دين ، و مراد از نسل انسان است .

مؤ لف : بيان اين روايت گذشت و اين نيز روايت شده كه مراد از حرث ذريه و زراعت هر دو است ، و به هر حال مساءله تطبيق آيه بر مصداق امرى است آسان .

## روايات زيادى نقل شده كه آيه (و من الناس من يشرى نفسه ...) در شاءن امير المؤ منين عليه‌السلام در شب فراش نازل شده است

و در امالى شيخ از على بن الحسين (عليه‌السلام ) روايت آمده كه در ذيل جمله : (و من الناس من يشرى نفسه ...)، فرموده : اين جمله درباره على (عليه‌السلام ) نازل شده ، كه در شب هجرت در بستر رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمخوابيد.

مؤ لف : روايات از طرق شيعه و سنى بسيار آمده كه آيه نامبرده درباره شب فراش نازل شده ، كه تفسير برهان به پنج طريق آن را از ثعلبى و ديگران نقل كرده است .

و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از صهيب روايت كرده كه گفت : وقتى مى خواستم از مكه به سوى رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌مهجرت كنم قريش به من گفتند اى صهيب تو آن روز كه به شهر ما آمدى دست خالى بودى ، و حال كه مى خواهى كوچ كنى اموالت را هم مى برى و اين به خدا سوگند ممكن نيست ، و هرگز نمى گذاريم آنها را با خود ببرى ، من به ايشان گفتم : آيا اگر اموالم را به شما واگذار كنم دست از من بر مى داريد؟ گفتند: بله به ناچار اموالم را به طرفشان پرتاب كردم و آزاد شدم ، و از مكه بيرون آمده به مدينه رسيدم ، اين خبر به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمرسيد، دوبار، فرمود: صهيب در معامله اش سود برد.

مؤ لف : در المنثور اين قصه را به چند طريق ديگر روايت كرده ، كه در بعضى از آنها آمده : آيه (ومن الناس من يشرى ...) نيز در اين قصه نازل شده ، و در بعضى ديگر آمده آيه نامبرده درباره ابى ذر و صهيب نازل شده كه هر دو جان خود را با مال خود خريدند، ولى ما در سابق هم گفتيم كه آيه شريفه با اين احتمال كه شراء به معناى خريدن باشد نمى سازد، (بلكه شراء كه در لغت هم به معناى خريدن است و هم فروختن . در آيه شريفه به معناى فروختن است ، و تنها با معامله على عليه‌السلام در ليلة المبيت قابل انطباق است ).

و در مجمع روايتى از على (عليه‌السلام ) نقل كرده كه فرمود: مراد از اين آيه كسى است كه به خاطر امر به معروف و نهى از منكر كشته شود.

مؤ لف : اين بيان عموم آيه شريفه است پس منافات ندارد كه شاءن نزول خاصى داشته باشد.

سوره بقره ، آيات 210 208

## آيات 210 208 بقره

يايهاالذّين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة و لا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين . (208) فان زللتم من بعد ما جائتكم البينات فاعلموا ان اللّه عزيز حكيم . (209) هل ينظرون الا ان ياتيهم اللّه فى ظلل من الغمام و الملائكه و قضى الامر و الى اللّه ترجع الامور.(21)

ترجمه آيات

اى كسانى كه ايمان آورده ايد بدون هيچ اختلافى همگى تسليم خدا شويد و زنهار گامهاى شيطان را پيروى مكنيد كه او براى شما دشمنى آشكار است . (208)

پس اگر بعد از اين همه آيات روشن كه برايتان آمد داخل در سلم نگرديد و باز هم پيروى گامهاى شيطان كنيد بدانيد كه خدا غالبى شكست ناپذير و حكيمى است كه هر حكمى درباره شما براند به مقتضاى حكمت مى راند. (209)

(راستى حرف حسابى اينان چيست ) آيا انتظار اين را دارند كه خدا و ملائكه بر ابرها سوار شده نزد آنان بيايند (يعنى عذاب خدا به وسيله ابرهاى ويرانگر بيايد) و تكليفشان يكسره شود؟ با اينكه سرنوشت ها معين شده و بازگشت امور همه به خداى تعالى است .(210)

## بيان آيات

## هفت آيه كامل كه راه نگهدارى وحدت دينى در جامعه انسانى را بيان مى كند

اين آيات يعنى از جمله يا ايهاالذّين آمنوا تا جمله : (الا ان نصر اللّه قريب ) هفت آيه كامل است ، كه راه تحفظ و نگهدارى وحدت دينى در جامعه انسانى را بيان مى كند، و آن اين است كه مسلمانان داخل در سلم شوند، و تنها آن سخنانى كه قرآن تجويز كرده بگويند، و آن طريقه عملى را كه قرآن نشان داده پيش گيرند، كه وحدت دينى از بين نمى رود، و سعادت دو سراى انسانها رخت برنمى بندد، و هلاكت به سراغ هيچ قومى نمى رود، مگر به خاطر خارج شدن از سلم ، و تصرف در آيات خدا، وجابجا كردن آنها، كه در امت بنى اسرائيل و امتهاى گذشته ديگر ديده شد، و به زودى نظير آن هم در اين امت جريان خواهد يافت . ولى خداى تعالى اين امت را وعده نصرت داده و فرموده : (الا ان نصر اللّه قريب ).

ياايهاالذّين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة

كلمات سلم و اسلام و تسليم هر سه به يك معنا است : و كلمه (كافه - همگى ) مانند كلمه جميعا تاءكيد را افاده مى كند و چون خطاب به بود و مؤ منين ماءمور شده اند همگى داخل در سلم شوند پس در نتيجه امر در آيه مربوط به همگى و به يك يك افراد جامعه است ، هم بر يك يك افراد واجب است و هم بر جميع كه در دين خدا چون و چرا نكنند، و تسليم امر خدا و رسول او گردند.

## معناى (سلم ) كه بدان امر شده و مراد از (گام هاى شيطان )كه از آن زنهار داده شدهاست

و نيز از آنجائى كه خطاب به خصوص مؤ منين شده ، آن سلمى هم كه به سويش دعوت كرده به معناى تسليم در برابر خدا و رسول شدن است ، و امرى است متعلق به مجموع امت . و به فرد فرد آنان ، پس هم بر يك يك مؤ منين واجب است . و هم بر مجموع آنان .

پس سلمى كه بدان دعوت شده اند عبارت شد از تسليم شدن براى خدا، بعد از ايمان به او. پس بر مؤ منين واجب است امر را تسليم خدا كنند، و براى خود صلاح ديد و استبداد براى قائل نباشند و به غير آن طريقى كه خدا و رسول بيان كرده اند طريقى ديگر اتخاذ ننمايند، كه هيچ قومى هلاك نشد مگر به خاطر همينكه راه خدا را رها كرده ، راه هواى نفس را پيمودند، راهى كه هيچ دليلى از ناحيه خدا بر آن نداشتند، و نيز حق حيات و سعادت جدى و حقيقى از هيچ قومى سلب نشد مگر به خاطر اينكه در اثر پيروى هواى نفس ايجاد اختلاف كردند.

از اينجا روشن مى گردد كه مراد از پيروى خطوات شيطان ، پيروى او در تمامى دعوت هاى او به باطل نيست ، بلكه منظور پيروى او است در دعوتهائى كه به عنوان دين مى كند،

و باطلى را كه اجنبى از دين است زينت داده در لفافه زيباى دين مى پيچد، و نام دين بر آن مى گذارد، و انسانهاى جاهل هم بدون دليل آنرا مى پذيرند، و علامت شيطانى بودن آن اين است كه خدا و رسول در ضمن تعاليم دينى خود نامى از آن نبرده باشند.

و از خصوصيات سياق كلام و قيود آن اين معنا نيز استفاده مى شود، كه خطوات شيطان تنها آن گامهاى از شيطان است ، كه در طريقه و روش پيروى شود. و اگر فرض كنيم كه اين پيروى كننده مؤ من باشد - كه طريقه او همان طريقه ايمان است لاجرم طريقه چنين مؤ منين طريقه شيطانى در ايمان است ، و وقتى بر هر مؤ منى دخول در سلم واجب باشد، قهرا هر طريقى كه بدون سلم طى كند خطوات شيطان و پيروى از آن پيروى از خطوات شيطان خواهد بود.

پس اين آيه شريفه نظير آيه : (ياايهاالناس كلوا مما فى الارض حلالا طيبا، و لا تتبعوا خطوات الشيطان ، انه لكم عدو مبين انما يامركم بالسوء و الفحشاء، و ان تقولوا على اللّه ما لا تعلمون ) خواهد بود.

و نيز نظير آيه : (يا ايهاالذّين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان و من يتبع خطوات الشيطان ، فانه يامر بالفحشاء و المنكر).

و باز نظير آيه : (كلوا مما رزقكم اللّه و لا تتبعوا خطوات الشيطان : انه لكم عدو مبين ) مى باشد و فرق ميان اين آيات و آيه مورد بحث اين است كه در آيه مورد بحث به خاطر كلمه (كافه ) دعوت متوجه به جماعت شده ، و در آيات نامبرده اين خصوصيت ، نيست پس آيه مورد بحث در معناى آيه و (اعتصموا بحبل اللّه جميعاو لا تفرقوا) و آيه : و (ان هذا صراطى مستقيما، فاتبعوه ، و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ) است ، كه خطاب متوجه جامعه اسلام و مجموعه افراد شده .

و از آيه شريفه استفاده مى شود كه اسلام تمامى احكام و معارفى را كه مورد حاجت بشر است و صلاح مردم را تاءمين مى كند تكفل كرده است .

فان زللتم من بعد ما جائتكم البينات

كلمه (زللتم ) از ماده (ز - ل - ل ) است و زلت به معناى لغزش و اشتباه است ، و معناى آيه اين است كه حال كه دستور داديم همگى داخل در سلم شويد، اگر نشديد و به خطا رفتيد، با اينكه زلت همان پيروى خطوات شيطان بود - پس بدانيد كه خدا عزيز و مقتدرى است كه در كارش از هيچ كس شكست نمى خورد، و حكيمى است كه در قضائى كه درباره شما مى راند هرگز از حكمت خارج نمى شود، آنچه حكم مى كند بر طبق حكمت است ، و بعد از آنكه حكم كرد خودش هم ضامن اجراى آن است اجرا مى كند بدون اينكه كسى بتواند از اجراى آن جلوگيرى كند.

هل ينظرون الا ان ياتيهم اللّه فى ظلل من الغمام و الملائكه

كلمه (ظلل ) جمع (ظله ) است كه به معناى سايبان است ، و ظاهر آيه اين است كه كلمه (ملائكه ) عطف باشد بركلمه (اللّه ) و در اين آيه شريفه التفاتى از خطاب (فان زللتم ) به غيبت (هل ينظرون ) به كار رفته ، و تازه خطاب را متوجه رسول خدا كرده ، تا بفهماند از سخن گفتن با آنان اعراض دارد، چون حال آنان حال كسانى است كه منتظر آمدن عذابى هستند كه ما قضايش را رانده ايم ، عذابى كه مطابق پيروى خطوات شيطان باشد كه آنان براى خود اختيار كرده اند، و در بين خود اختلاف و چند دستگى بوجود آوردند.

خلاصه منتظرند كه عذاب خدا در ابرهائى سياه بر آنان سايه افكند، و خدا قضاى خود را از مسيرى كه خود آنان احتمالش را هم نمى دهند به كرسى بنشاند، و يا بگو حالشان حال كسى است كه گمان مى كنند خدا اعتنائى به شاءن آنان دارد، و از اينكه هلاك شوند پروا مى كند، (و الى اللّه ترجع الامور) و با اينكه بازگشت همه امور به خدا است ، ديگر از حكم و قضاى خدا هيچ مفرى ندارند.

پس سياق حكم مى كند به اينكه جمله : (هل ينظرون ...) تهديد و و عيدى باشد كه در آيه قبلى وعده اش را داده ، و فرموده بود: ( فاعلموا ان اللّه عزيز حكيم ).

## خداوند متصف به صفات اجسام نيست و ظواهر برخى آيات بايد به وسيله آيات محكم قرآنى معنا بشود

اين را هم بايد دانست كه از ضروريات كتاب و سنت است كه خداى سبحان متصف به صفت اجسام نيست ، و با اوصاف ممكنات اوصافى كه مستلزم حدوث و فقر و حاجت و نقص است متصف نمى گردد، همچنانكه فرموده : (ليس كمثله شى ء) و نيز فرموده : (و اللّه هو الغنى ) و نيز فرموده : (اللّه خالق كل شى ء) و آياتى ديگر نظير اينها، آيات محكمى كه متشابهات قرآن به وسيله آن آيات معنا مى شود.

پس هر چه از ظاهر آيات قرآن بر خلاف اين آى ات محكمه ديده شود صفات و افعالى را به خدا نسبت دهد، كه متضمن حدوث است ، بايد به وسيله آيات محكم قرآن معنا شود، و معنائى از آنها گرفت كه با صفات عليا و اسماى حسناى خداى تبارك و تعالى منافات نداشته باشد.

حال كه اين قاعده كلى را دانستى ، مى گوئيم : در قرآن هر جا نسبت آمدن و يا آوردن به خدا داد، مثلا فرمود: (و جاء ربك و الملك صفا صفا) و يا فرمود: (فاتيهم اللّه من حيث لم يحتسبوا.

و يا فرمود: (فاتى اللّه بنيانهم من القواعد) در همه اينها معنائى منظور است كه با ساحت قدس خداى تعالى و تقدس منافات ندارد، مانند احاطه و امثال آن ، ولو اينكه بگوئيم از باب مجاز اينگونه تعبيرات شده است و بنابراين پس مراد از آوردن يا آمدن خدا در آيه مورد بحث همان احاطه به مردم براى راندن قضا در حق ايشان است .

علاوه بر اينكه ما در مواردى از كلام خداى تعالى مى بينيم كه وقتى مى خواهد نسبتى از نسبتها و يا فعلى از افعال را از استقلال اسباب و وسائط سلب كند، گاهى آن نسبت و يا عمل را به خودش نسبت مى دهد، و گاهى به امر خود نسبت مى دهد، مثلا يك جا مى فرمايد:(اللّه يتوفى الانفس ) و يك جا مى فرمايد: (يتوفيكم ملك الموت ) و جائى ديگر مى فرمايد: (توفته رسلنا).

و خلاصه مساءله جان گرفتن را يك بار به خودش آن گاه نسبت مى دهد، و يك بار به ملائكه ، آنگاه در باره ملائكه مى فرمايد:(بامره يعلمون ) و نيز يك جا مى فرمايد: (ان ربك يقضى بينهم ) و نيز مى فرمايد: (فاذا جاء امر اللّه قضى بينهم ).

همچنانكه در باره آوردن عذاب در آيات مورد بحث فرموده : (ان ياتيهم اللّه فى ظلل من الغمام ...).

و در جائى ديگر فرموده : (هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكه او ياتى امر ربك ).

و اين خود باعث مى شود كه ما هر جا كه امورى به خدا نسبت داده شده كه با كبريائى خدا سازگارنيست بتوانيم كلمه (امر) را تقدير گرفته ، بگوئيم : منظور امر خدا است ، نه خود خدا، مانند عبارت (جاء ربك )، و عبارت (و ياتيهم اللّه )، و بگوئيم منظور (جاء امر ربك ) و (ياتيهم امر اللّه ) است .

## توجيهى لطيف تر و دقيق تر از ظواهرى كه افعال حدوثى را به خداوند نسبت مى دهد

اين است آن توجيهى كه بحث ساده پيرامون اينگونه نسبت ها دست مى دهد، و همه مفسرين نيز آن را پذيرفته اند ولى تدبر در كلام خداى تعالى معنائى لطيف تر از اين دست مى دهد.

توضيح اينكه امثال آيه : (واللّه هو الغنى ) و آيه : (العزيز الوهاب ) و آيه : (اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى ) اين معنا را افاده مى كند كه خداى تعالى آنچه را كه از خلقت و شؤ ون و اطوارش مى دهد خودش ‍ واجد آن است ، و آنچه را مى دهد و به آن جود مى ورزد قطره هائى است از اقيانوسى كه نزد خود دارد.

هر چند كه براى فهم ما از جهت انسى كه به ماده و احكام جسمانيت دارد دشوار است كه تصور كند چگونه مى توان اينگونه امور را از قيد ماده و اوصاف حدوث جدا و مجرد كرد، تا نسبت دادنش به خدا محذور نداشته باشد.

آرى آنچه باعث مى شود، آمدن و آوردن و هر نسبت ديگرى نظير اينها را به خدا ندهيم ، مساءله نبودن نقص و حاجت در خداست ، و اگر ما بتوانيم اينگونه نسبت ها را از معناى نقص و حاجت مجرد كنيم ،

نسبت نامبرده بى اشكال خواهد شد، بلكه بايد گفت : چاره اى جز اين تجريد نداريم ، اين معنا قابل انكار نيست كه آنچه نام (چيز) بر آن صادق است از ناحيه خداست ، پس بايد بگوئيم : نسبت هر چيز به خدا نسبتى است كه لايق به كبريائى و عظمت او باشد، (يعنى بگوئيم اگر همه اجسام از خداست نه به اين معنا است كه خود خدا هم جسم است ، اگر آثار اجسام از او است ، نه به اين معنا است كه خود او هم اين اثر را دارد، اگر مى آيد بطورى است كه محتاج پا و بدن باشد).

چون عمل (آمدن ) در ميان موجودات جسمانى عبارت است از اينكه جسمى مسافتى را كه بين آن و بين جسمى ديگر است با حركت قطع كند، و به آن نزديك شود، و اگر ما اين خصوصيت ماديت را از عمل آمدن مجرد كنيم ، و در نتيجه صرف نزديكى و رفع فاصله و حائل ميان دو چيز كه غرض نهائى از آمدن است باقى بماند، چنين آمدنى را مى توانيم به خدا نسبت دهيم ، و بطور حقيقت هم نسبت دهيم ، نه بطور مجاز، پس آمدن خدا به سراغ كفار به معناى برطرف شدن موانع ميان قضاى خدا و ميان آنان است ، و اين خود يكى از حقايق قرآنى است كه بحث هاى برهانى نمى تواند به آن دست يابد، مگر آنكه تواءم با امعان و تدبر باشد، و پيچ و خم هائى كه در اين راه است پشت سر گذاشته بتواند اثبات كند كه حقيقت هستى و وجود اصيل حقيقتى داراى شدت و ضعف است .

و به هر حال آيه مورد بحث متضمن و عيد و تهديدى است كه آيه قبل به آن اشاره دارد كه مى فرمود: ان الله عزيز حكيم و ممكن است تهديدى باشد به عذابى كه كفار در روز قيامت در پيش دارند، چون آيات مشابه آيه مورد بحث مانند آيه : (هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكه او ياتى امر ربك ) ظهور در همين عذاب دارد.

و ممكن است تهديدى باشد به حادثه اى كه وقوعش در دنيا متوقع است ، و اين احتمال بعد از مراجعه به بعد از آيه (ولكل امة رسول ) و آيه بعد از آيه : (فاقم وجهك للدين حنيفا) و نيز مراجعه به سوره انبيا و غيره در نظر قوت مى گيرد، چون از اين موارد استفاده مى شود كه آخرت آينده همين دنيا است ، و ظهور تام هر حقيقتى است كه در اين دنيا است ، و نيز ممكن است تهديدى باشد به آينده اى كه در انتظار آنان است چه در دنيا و چه در آخرت ، و به هر حال جمله : (فى ظلل من الغمام ) را بايد به معنائى گرفت كه مناسب با موردش باشد.

وقضى الامر و الى اللّه ترجع الامور

از جمله (والى اللّه ...) به خوبى بر مى آيد كه فاعل قضا هم خداى تعالى است و اگر نام خداى تعالى را نياورد، و فرمود قضاى امر رانده مى شود، براى اين بوده كه مانند هر بزرگى ديگر اظهار عظمت و كبريا كند، كه وقتى از وقوع احكامشان و صدور اوامرشان خبر مى دهند نمى گويند ما چنين كرديم ، بلكه مى گويند چنين و چنان شد، و اينگونه تعبيرها در قرآن كريم بسيار است .

## بحث روايتى

## بحث روايتى (پيرامون مراد از آيات ياد شده )

در تفسير آيه (يا ايها الناس كلوا مما فى الارض حلالا طيبا...)، عده اى از روايات نقل كرديم كه معنائى را كه ما براى پيروى گامهاى شيطان كرديم تاءييد مى كرد، بدانجا مراجعه شود.

و در بعضى از روايات آمده كه سلم عبارت است از ولايت ، و معلوم است كه اين روايت مى خواهد يكى از مصاديق سلم را ذكر كند، كه مكرر نظاير اين تطبيق گذشت .

و در توحيد و معانى از حضرت رضا (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در تفسير آيه : (هل ينظرون الا ان ياتيهم اللّه فى ظلل من الغمام ) فرمود: آيه شريفه اينطور نازل شده : (هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بالملائكه فى ظلل من الغمام ) يعنى آيا منتظر جز اين هستند كه خدا ملائكه را با ابرهائى سياه بفرستد و درباره آيه شريفه : (و جاء ربك و الملك صفا صفا) فرمود: خداى عزوجل متصف به آمدن و رفتن نمى شود او متعالى از اين است كه جابجا شود، پس منظور از آيه شريفه آمدن امر خداست ، و تقدير آن (و جاء امر ربك ) است .

مؤ لف : منظور امام رضا (عليه‌السلام ) اين است كه مراد آيه چنين است ، نه اينكه آيه دراصل به اين صورت نازل شده .

و اين معنائى كه امام براى آيه شريفه كرده ، عينا همان معنائى است كه به نظر ما قريب آمد، كه منظور از آمدن خدا آمدن امر خداست ، چون ملائكه هر چه مى كند و هر وقت نازل مى شود به امر خدا مى كند و نازل مى شود، همچنانكه آيه : (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون ).

و درباره نزولشان فرموده : (ينزل الملائكه بالروح من آمره ).

البته در اين ميان معناى ديگرى هست كه بعضى از مفسرين آن را احتمال داده اند و آن اين است كه استفهام در آيه انكارى باشد، و بخواهد تمام جمله را انكار كند، نه تنها مدخول خود را انكار كند.

بنابراين احتمال معناى آيه چنين مى شود: اين كفار منتظر همين هستند كه امرى محال محقق شود، و آن اين است كه خدا سوار بر ابرهائى سياه به سراغشان آيد، همانطور كه يك جسم به نزديك جسمى ديگر مى آيد، و نيز انتظار دارند ملائكه نزدشان آيد، امر و نهيشان كند، و حال آنكه چنين چيزى محال است ، پس آيه شريفه بطور كنايه محال بودن اين توقع را افاده مى كند، كه كفار با پند و نصيحت به راه بيايند.

ليكن اين توجيه با اينكه گفتيم آيات همه در يك سياقند نمى سازد، چون لازمه وحدت سياق اين است كه كلام متوجه به مؤ منين باشد، وچنين وضعى ندارند كه به راه آمدنشان به وسيله نصيحت محال باشد، بلكه مؤ منين در راه هستند.

علاوه بر اينكه اگر سياق كلام براى افاده اين معنا بود خالى از رد بر كفار نمى بود، همچنانكه عادت قرآن در امثال اين مقامات اين است كه گفتار طرف را رد مى كند، مانند آيه : (و قال الذّين لايرجون لقائنا: لولا انزل علينا الملائكه ؟ او نرى ربنا؟ لقد استكبروا فى انفسهم و عتوا عتوا كبيرا) و (قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه ).

از اين هم كه بگذريم اگر منظور از آيه مورد بحث چنين معنائى بود، ديگر جا نداشت جمله : (فى ظلل من الغمام ) را اضافه كند، و همچنين در بقيه كلمات هيچ نكته روشنى به چشم نمى خورد، و كافى بود بفرمايد: (هل ينظرون الا ان ياتيهم اللّه ).

## بحث روايتى ديگر

## تفسير آيه : (هل تنظرون ...)و آيات مشابه آن در روايات ائمهاهل بيت (عليه‌السلام) بر سه وجه

بايد دانست كه در روايات ائمه اهل بيت ( عليه‌السلام ):

1 - اين آيه شريفه به روز قيامت تفسير شده ، چنانكه عياشى در تفسير خود از امام باقر (عليه‌السلام ) اين روايت را آورده .

2 - ونيز بروز رجعت هم تفسير شده ، كه مرحوم صدوق روايت آن را از امام صادق (عليه‌السلام ) نقل كرده .

3 - و به ظهور مهدى (عليه‌السلام ) نيز تفسير شده و عياشى روايتش را در تفسير خود به دو طريق از امام باقر (عليه‌السلام ) آورده .

و نظاير اينگونه روايات بسيار است ، كه اگر بخواهى كتب حديث را صفحه به صفحه ببينى ، خواهى ديد كه روايات بسيار زيادى از ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) در تفسير بسيارى از آيات آمده ، كه يا فرموده اند: مربوط به قيامت است ، و يا فرموده اند: مربوط به رجعت است ، و يا فرموده اند: مربوط به ظهور مهدى (عليه‌السلام )، و اين نيست مگر به خاطر وحدت و سنخيتى كه در اين سه معنا هست .

و مردم چون هيچ بحثى پيرامون حقيقت روز قيامت نكرده اند، و زحمت اين تحقيق را بخود نداده ، و در نتيجه نفهميده اند كه قرآن كريم درباره اين روز عظيم چه فرموده ، لذا در باره اين روايات دچار اختلاف شده اند، بعضى به كلى آنها را با اينكه صدها روايت است ، و شايد از پانصد روايت كه در ابواب مختلف نقل شده تجاوز كند طرح كرده اند، و بعضى ديگر دست به تاءويل و توجيه آنها زده اند، با اينكه ظهور آنها روشن است ، و بلكه بعضى از آنها صريح در مفاد است ، و بعضى ديگر كه حد متوسط و راه ميانه را رفته اند تنها به نقل آنها اكتفا نموده ، از بحث پيرامون آنها خوددارى نموده اند.

## (بحث پيرامون رجعت )

فرقه هاى اسلامى غير شيعه كه عامة مسلمين را تشكيل مى دهد، هر چند ظهور مهدى (عليه‌السلام ) را قبول دارند، و رواياتش را به طرق متواتر از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنقل كرده اند و ليكن مساءله رجعت را انكار نموده ،

وآن را از مختصات شيعه دانسته اند، و چه بسا بعضى از كسانى كه شيعه زاده اند، و اسما خود را شيعه مى شمارند، در اين اعصار پيدا شده اند كه مى گويند: روايات شيعه از احاديث دروغى است كه دست يهود و يا كفارى كه تظاهر به اسلام مى كردند، مانند عبد الل ه سبا و يارانش آنها را داخل در احاديث ما كرده اند.

و بعضى ديگر در مقام ابطال رجعت از راه دليل عقلى وارد شده و بطور خلاصه گفته اند: (مرگ امرى است كه با در نظر گرفتن عنايت پروردگار هرگز بر هيچ زنده اى عارض نمى شود مگر بعد از آنكه آن موجود زنده به حد كمال رسيده باشد، و زندگيش كامل شده ، آنچه در قوه داشته به فعليت رسيده باشد، و چنين موجودى كه تمامى كمالات بالقوه اش فعليت يافته ، اگر بعد از مردن به دنيا برگردد، در حقيقت دوباره به حالت قوه وبرگشته است ، و اينكه چيزى كه فعليت يافته برگردد و بالقوه شود امرى است محال ، مگر اينكه مخبرى صادق كه يا خود خداست و يا خليفه اى از خلفاى او، از چنين برگشتى خبر دهند، همچنانكه در داستان هاى موسى ، و عيسى ، و ابراهيم (عليه‌السلام) و داستان هائى از ديگران چنين خبرهائى آمده ، ولى نه از خدا، و نه از يكى از خلفاى او خبر معتبرى نيامده كه دلالت بر رجعت داشته باشد، و رواياتى كه قائلين به رجعت به آن تمسك مى كنند تمام نيست ، آنگاه شروع كرده اند به تضعيف روايات ، و يكى يكى را رد كرده اند، نه صحيحى باقى گذاشتند و نه سقيمى .

## مساءله رجعت ورد بر منكرين آن

خوب توجه كن كه اين بيچاره نفهميده كه اگر دليلش درست باشد، و راستى دليل عقلى باشد صدر دليلش ذيل آن راباطل مى كند، چون اگر چيزى محال ذاتى شد، ديگر استثنا بر نمى دارد، كه با خبر دادن مخبر صادق از محال بودن برگشته ، و ممكن شود، بلكه مخبر هر كه باشد وقتى از وقوع امرى محال خبر مى دهد، بايد فورا صادق بودنش را تخطئه كرد، و به فرضى كه نتوانيم در صادق بودنش شك كنيم ، ناگزير بايد خبرش را تاءويل كنيم ، و معنائى به آن بدهيم ، كه ممكن باشد، مثل اينكه اگر خبر داد كه عدد يك نصف عدد دو نيست ، و يا خبر داد كه تمامى خبرهاى صادق در عين صادق بودن كاذب است ، كه گفتيم اگر بتوانيم در راست گوئى اين مخبر تشكيك مى كنيم ، و اگر نتوانستيم ناگزير كلامش را توجيه مى كنيم ، بطوريكه از محال بودن در آيد.

و اما اينكه گفت : چيزى كه از قوه به فعليت در آمده ، ديگر محال است بالقوه شود، مطلبى است صحيح ، و ليكن قبول نداريم كه مساءله مورد بحث ما از اين باب باشد، براى اينكه مورد فرض او با مورد فرض ما مختلف است ، مورد فرض او كسى است كه عمر طبيعى خود را كرده ، و به مرگ طبيعى از دنيا رفته باشد، كه برگشتن او به دنيا مستلزم آن امر محال است ، و اما مرگ اخترامى كه عاملى غير طبيعى از قبيل قتل و يا مرض باعث آن شود برگشتن انسان بعد از چنين مرگى به دنيا مستلزم هيچ محذور و اشكالى نيست ،

چون ممكن است انسان بعد از آنكه به مرگ غير طبيعى از دنيا رفته در زمانى ديگر مستعد كمالى شود، كه در زمانى غير از زمان زندگيش موجود و فراهم باشد، و بعد از مردن دوباره زنده شود تا آن كمال را بدست آورد.

و يا ممكن است اصل استعدادش مشروط باشد به اينكه مقدارى در برزخ زندگى كرده باشد، چنين كسى بعد از مردن و ديدن برزخ داراى آن مى شود، و دوباره به دنيا بر مى گردد، كه آن كمال را به دست آورد، كه در هر يك از اين دو فرض مساءله رجعت و برگشتن به دنيا جايز است ، و مستلزم محذور محال نيست ، اين گفتارى خلاصه و فشرده بود، درباره مساءله رجعت ، و تمام حرف هاى آن موكول است به مقامى ديگر.

## روايات ائمه اهل بيت عليهم‌السلام نسبت به اصل رجعت متواتر است

و اما اينكه در يك يك روايات مناقشه كرده ، و آنها را ضعيف شمرده ، در پاسخش مى گوئيم : هر چند هر يك از روايت ها روايت واحد است ، و ليكن روايات ائمه اهل بيت (عليهم‌السلام ) نسبت به اصل رجعت متواتر است ، به حدى كه مخالفين مساءله رجعت از همان صدر اول اين مساءله را از مسلمات و مختصات شيعه دانسته اند، و تواتر با مناقشه و خدشه در تك تك احاديث باطل نمى شود، علاوه بر اينكه تعدادى از آيات قرآنى و روايات كه در باب رجعت وارد شده دلالتش تام و قابل اعتماد است ، كه ان شاء اللّه به زودى در موردى مناسب متعرض آنها مى شويم ، مانند آيه : (و يوم نحشر من كل امة فوجا ممن يكذب باياتنا) و آيات ديگر.

علاوه بر اينكه آيات ديگرى از قرآن دلالت اجمالى بر وقوع رجعت دارد مانند آيه : (ام حسبتم ان تدخلوا الجنه و لماياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم ) كه مى فهماند آنچه در امت هاى گذشته رخ داده ، در اين امت نيز رخ خواهد داد، و يكى از آن وقايع مساءله رجعت و زنده شدن مردگانى است كه در زمان ابراهيم و موسى و عيسى و عزير و ارميا و غير ايشان اتفاق افتاده ،بايد در اين امت نيز اتفاق بيفتد.

همچنانكه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمهم كلامى دارند كه بطور اجمال مى فهماند آنچه در امت هاى سابق اتفاق افتاده در اين امت نيز اتفاق خواهد افتاد، و آن اين است كه فرمود: به آن خدائى كه جانم به دست اوست ، كه شما مسلمانان با هر سنتى كه در امت هاى گذشته جريان داشته روبرو خواهيد شد،

و آنچه در آن امت ها جريان يافته مو به مو در اين امت جريان خواهد يافت ، بطوريكه نه شما از آن سنت ها منحرف مى شويد، و نه آن سنت ها كه در بنى اسرائيل بود شما را ناديده مى گيرد.

از اينهم كه بگذريم اين قضايائى كه ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) خبر داده اند جزء ملاحم و اخبار غيبى مربوط به آخر الزمان است ، و راويانى آنها را آورده اند كه مربوطند به قرن ها قبل از اين ، و كتبشان از زمان تاءليف تاكنون محفوظ مانده ، و نسخه آنها دست نخورده ، و ما تاكنون به چشم خود ديده ايم پاره اى از آنچه آن حضرات پيشگوئى كردند بدون كم و زياد به وقوع پيوست ، قهرا بايد نسبت به بقيه آنها نيز اعتماد كنيم ، و به صحت همه آنها ايمان داشته باشيم .

## بيان اينكه بين نشاءه دنيا و نشاءه قيامت مزاحمتى نيست همانگونه كه بين عالم برزخ وعالم دنيا هم مزاحمتى وجود ندارد

حال به آغاز سخن برگرديم ، كه مى گفتيم : يك آيه گاهى تفسير مى شود به روز قيامت ، و گاهى به رجعت ، و گاهى به روزگار ظهور مهدى (عليه‌السلام )، اينك مى گوئيم : آنچه از كلام خداى تعالى درباره قيامت و اوصاف آن به دست مى آيد، اين است كه قيامت روزى است كه هيچ سببى از اسباب ، و هيچ كارى و شغلى از خداى سبحان پوشيده نيست ، روزى است كه تمامى اوهام از بين مى رود، و آيات خدا در كمال ظهور ظاهر مى شود، و در سراسر آيات قرآنى و روايات هيچ دليلى به چشم نمى خورد كه دلالت كند بر اينكه در آن روز عالم جسمانى به كلى از بين مى رود، بلكه بر عكس ادله اى به چشم مى خورد كه بر خلاف اين معنا دلالت دارد، چيزى كه هست اين معنا استفاده مى شود كه در آن روز بشر يعنى اين نسلى كه خداى تعالى از يك مرد و زن به نام آدم و همسرش پديد آورده قبل از قيامت از روى زمين منقرض ‍ مى شود.

و خلاصه ميان نشاءه دنيا و نشاءه قيامت مزاحمت و مناقضتى نيست تا وقتى قيامت بيايد دنيا به كلى از بين برود، همچنانكه ميان برزخ كه هم اكنون اموات در آن عالمند، با عالم دنيا مزاحمتى نيست و دنيا هم مزاحمتى با آن عالم ندارد، همچنانكه از آيه : (تاللّه لقد ارسلنا الى امم من قبلك فزين لهم الشيطان اعمال هم فهو وليهم اليوم ، و لهم عذاب اليم ). اين نبودن مزاحمت ، استفاده مى شود.

اين حقيقت روز قيامت است ، روزى كه مردم براى رب العالمين بپا مى خيزند روزى كه همه اسرارشان آشكار مى شود، چيزى از ايشان بر خدا پوشيده نمى ماند، و بهمين جهت است كه گاهى از روز مرگ به روز قيامت تعبير مى شود چون روز مرگ هم روزى است كه پرده ها از روى اسباب براى ميت كنار مى رود، همچنانكه از على ( عليه‌السلام ) روايت شده كه فرمود: (من مات قامت قيامته ، هر كس بميرد قيامتش بر پا مى شود) كه ان شاء اللّه بيان همه اينگونه روايات خواهد آمد.

## روز ظهور مهدى (عليه‌السلام) و روز رجعت و روز قيامت مراتب مختلف يك حقيقت هستند

و رواياتى كه رجعت را اثبات مى كند هر چند آحاد آن با يكديگر اختلاف دارند، الا اينكه با همه كثرتش (كه در سابق گفتيم متجاوز از پانصد حديث است ) در يك جهت اتحاد دارند، و آن يك جهت اين است كه سير نظام دنيوى متوجه به سوى روزى است كه در آن روز آيات خدا به تمام معناى ظهور ظاهر مى شود، روزى كه در آن روز ديگر خداى سبحان نافرمانى نمى شود، بلكه به خلوص عبادت مى شود، عبادتى كه مشوب و آميخته با هواى نفس نيست ، عبادتى كه شيطان و اغوايش هيچ سهمى در آن ندارد، روزى كه بعضى از اموات كه در خوبى و يا بدى برجسته بودند، يا ولى خدا بودند، و يا دشمن خدا، دوباره به دنيا بر مى گردند تا ميان حق و باطل حكم شود.

و اين معنا به ما مى فهماند روز رجعت خود يكى از مراتب روز قيامت است ، هر چند كه از نظر ظهور به روز قيامت نمى رسد، چون در روز رجعت باز شر و فساد تا اندازه اى امكان دارد، به خلاف روز قيامت كه ديگر اثرى از شر و فساد نمى ماند و باز بهمين جهت روز ظهور مهدى (عليه‌السلام ) هم معلق به روز رجعت شده است چون در آن روز هم حق به تمام معنا ظاهر مى شود، هر چند كه باز ظهور حق در آن روز كمتر از ظهور در روز رجعت است .

و از ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) نيز روايت شده كه فرموده اند ايام خدا سه روز است ، روز ظهور مهدى (عليه‌السلام ) و روز برگشت ، و روز قيامت ، و در بعضى از روايات آمده : ايام خدا سه روز است ، روز مرگ و روز برگشت و روز قيامت .

و اين معنا يعنى اتحاد اين سه روز بر حسب حقيقت ، و اختلاف آنها از نظر مراتب ظهور باعث شده كه در تفسير ائمه عليه‌السلام بعضى آيات گاهى به روز قيامت ، و گاهى به روز رجعت ، و گاهى به روز ظهور مهدى تفسير شود، و در سابق هم گذشت كه گفتيم چنين روزى فى نفسه ممكن است ، بلكه واقع هم هست ، و منكر آن هيچ دليلى بر نفى آن ندارد.

سوره بقره ، آيات 212 211

## آيات 212 211 بقره

سل بنى اسرئيل كم آتينا هم من آيه بينة و من يبدل نعمة اللّه من بعد ما جاء ته فان اللّه شديد العقاب . (211) زين للذين كفروا الحيوة الدنيا و يسخرون من الذين آمنوا و الذين اتقوا فوقهم يوم القيمة و اللّه يرزق من يشاء بغير حساب (212)

## ترجمه آيات

از بنى اسرائيل بپرس چه قدر آيت هاى روشن برايشان آورديم (آنها خواهند گفت : كه ) هر كس نعمت خدارا بعد از آنكه در اختيارش قرار گرفت تغيير دهد بايد بداند كه خدا در عقاب شديد است .(211) زندگى دنيا در نظر كسانى كه كافر شدند زينت داده شده و بهمين جهت كسانى را كه ايمان آوردند مسخره مى كنند در حالى كه مردم با تقوا در روز قيامت فوق آنانند و خدا هر كه را بخواهد بدون حساب روزى مى دهد.(212)

## بيان آيات

سل بنى اسرائيل كم آتيناهم من آية ...

اين آيه كه در آيه : (فان زللتم من بعد ما جائتكم البينات فاعلموا ان اللّه عزيز حكيم ) بود، و مى فرمود: مخالفين را به اءخذ عزيزى مقتدر خواهد گرفت ، تثبيت كند.

## عبرت گرفتن از سرگذشت و سرنوشت بنى اسرائيل و اشاره به علت انحراف كفار

مى فرمايد: اين بنى اسرائيل در پيش روى شما هستند، و اين امتى است كه خداى تعالى كتاب و حكم و نبوت و ملكشان داد، و از طيبات روزيشان كرد، و از ساير امت هاى معاصرشان برتريشان داده بود، از ايشان بپرس كه چقدر آيت روشن و معجزات هويدا برايشان فرستاديم ، و خوب در وضعشان بنگر، كه چه بودند، و چه شدند؟ ودر آخر كلمات را از جائى كه داشت تغيير داده و تحريف كردند، و به خاطر دشمنى كه با هم داشتند در قبال خدا و آياتش و كتابش امورى ديگر از پيش خود ساختند، و خدا به خاطر شركى كه در ايشان پيدا شد به شديدترين وضعى عقابشان كرد، و دچار اختلاف و تشتت آرائشان ساخت ، تا يكديگر را جويدند و آقائيشان از دست برفت ، و سعادتشان تباه شد، و دچار عذاب ذلت و مسكنت در دنيا و عذاب خزى و خوارى در آخرت شدند، در حالى كه ديگر ياورى نداشتند.

و اين سنت جاريه از ناحيه خداى سبحان اختصاص به قومى و ملتى ندارد، هر كس نعمت خدا را تغيير دهد، و از محرابش منحرف كند، خدا عقابش مى كند و چقدر شديد العقاب است .

بنابراين بيان ، پس جمله : (و من يبدل نعمه اللّه ) تا كلمه (العقاب ) از قبيل وضع كلى در مورد جزئى است ، تا دلالت كند بر اينكه حكم نامبرده سنتى است در همه ادوار.

الذين كفروا الحيوه الدنيا...

## سرچشمه تمامى انحرافات زينت يافتن زندگى دنيا در نظر مردم است

اين جمله در صدد تعليل مطالب گذشته است ، و جنبه تعليل را دارد، مى خواهد بفرمايد: ملاك و علت اين انحرافها زينت يافتن زندگى دنيا در نظر مردم است ، چون وقتى شيطان زندگى دنيا را در نظر زينت داد، او را وا مى دارد تا از هواى نفس و شهواتش پيروى كند، و هر حق و حقيقت را از ياد ببرد، تنها هدف و همتش رسيدن به شهوات و جاه و مقام باشد، هر چند كه بر سر راهش حقوقى پايمال شود، و نيز به منظور رسيدن به آن هدف هر چيزى را به خدمت مى گيرد، كه از آن چيزهائى كه به خدمت مى گيرد دين است ، دين را هم وسيله رسيدن به امتيازات و تعينات خود قرار مى دهد در نتيجه دين وسيله اى مى شود براى تميز زعما و رؤ سا، و براى هر چيزى كه به درد رياستشان مى خورد و محكى مى شود براى تقرب پيروان و مقلدان مرئوس ، و تمايل رؤ سا به ايشان ، همچنانكه در امت امروز خود مى بينيم ، و قبلا هم در بنى اسرائيل ديديم .

و ظاهر كفر هم در قرآن همان ستر است ، چه اينكه كفر اصطلاحى باشد، يا مطلق پوشاندن حق باشد، كه در برابر مطلق ايمان است .

بنابراين زينت يافتن زندگى دنيا اختصاصى به كفار اصطلاحى ندارد، ممكن است

مسلمان اصطلاحى هم دچار اين انحراف بشود و حقيقتى از حقايق دينى را بپوشاند، و نعمتى از نعمت هاى دينى را تغيير دهد، كه چنين كسى هم كافرى است كه حيات دنيا در نظرش زينت يافته ، او نيز بايد خود را آماده عذاب شديد بكند.

والذين اتقوا فوقهم يوم القيمة ...

اگر در اين جمله كلمه ايمان به كلمه تقوا مبدل شده ، براى اين بوده كه بفهماند ايمان بدون تقوا به درد نمى خورد، بايد تواءم با عمل باشد.

سوره بقره ، آيه 213

## آيه 213 بقره

كان الناس امة وحدة فبعث اللّه النبين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه الا االذين اوتوه من بعد ما جائتهم البينات بغيا بينهم فهدى اللّه الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه و اللّه يهدى من يشاء الى صراط مستقيم .(213)

## ترجمه آيه

مردم قبل از بعثت انبياء همه يك امت بودند خداوند به خاطر اختلافى كه در ميان آنان پديد آمد انبيائى به بشارت و انذار برگزيد و با آنان كتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در ميان مردم و در آنچه اختلاف كرده اند حكم كنند اين بار در خود دين و كتاب اختلاف كردند و اين اختلاف پديد نيامد مگر از ناحيه كسانى كه اهل آن بودند و انگيره شان در اختلاف حسادت و طغيان بود در اين هنگام بود كه خدا كسانى را كه ايمان آوردند در مسائل مورد اختلاف به سوى حق رهنمون شد و خدا هر كه را بخواهد به سوى صراط مستقيم هدايت مى كند.(213)

## بيان آيه

## بيان آيه شريفه و اشاره به علت تشريح دين

اين آيه سبب تشريع اصل دين را بيان مى كند، كه چرا اصلا دينى تشريع شده ،و مردم مكلف به پيروى آن دين شوند؟

و در نتيجه بينشان اختلاف بيفتد، يك دسته به دين خدا بگروند، دسته اى ديگر كافر شوند، و اين معنا را اينطور بيان كرده : كه انسان - اين موجودى كه به حسب فطرتش اجتماعى و تعاونى است - در اولين اجتماعى كه تشكيل داد يك امت بود، آنگاه همان فطرتش وادارش كرد تا براى اختصاص دادن منافع به خود با يكديگر اختلاف كنند، از اينجا احتياج به وضع قوانين كه اختلافات پديد آمده را برطرف سازد پيدا شد، و اين قوانين لباس دين به خود گرفت ، و مستلزم بشارت و انذار و ثواب و عقاب گرديد، و براى اصلاح و تكميلش لازم شد عباداتى در آن تشريع شود، تا مردم از آن راه تهذيب گردند، و به منظور اين كار پيامبرانى مبعوث شدند، و رفته رفته آن اختلافها در دين راه يافت ، بر سر معارف دين و مبداء و معادش اختلاف كردند، و در نتيجه به وحدت دينى هم خلل وارد شد، شعبه ها و حزبها پيدا شد، و به تبع اختلاف در دين اختلاف هائى ديگر نيز در گرفت ، و اين اختلاف ها بعد از تشريع دين به جز دشمنى از خود مردم دين دار هيچ علت ديگرى نداشت ، چون دين براى حل اختلاف آمده بود، ولى يك عده از در ظلم و طغيان خود دين را هم با اينكه اصول و معارفش روشن بود و حجت را بر آنان تمام كرده بود مايه اختلاف كردند.

پس در نتيجه اختلاف ها دو قسم شد، يكى اختلاف در دين كه منشاءش ستمگرى و طغيان بود، يكى ديگر اختلافى كه منشاءش فطرت و غريزه بشرى بود، و اختلاف دومى كه همان اختلاف در امر دنيا باشد باعث تشريع دين شد، و خدا به وسيله دين خود، عده اى را به سوى حق هدايت كرد، و حق را كه در آن اختلاف مى كردند روشن ساخت ، و خدا هر كس را بخواهد به سوى صراط مستقيم هدايت مى كند.

پس دين الهى تنها و تنها وسيله سعادت براى نوع بشر است ، و يگانه عاملى است كه حيات بشر را اصلاح مى كند، چون فطرت را با فطرت اصلاح مى كند، و قواى مختلف فطرت را در هنگام كوران و طغيان تعديل نموده ، براى انسان رشته سعادت زندگى در دنيا و آخرتش را منظم و راه ماديت و معنويتش را هموار مى نمايد، اين بود يك تاريخ اجمالى از حيات اجتماعى و دينى نوع انسان ، اجمالى كه از آيه شريفه مورد بحث استفاده مى شود، و اگر آن را به تفصيل بيان نكرد، در حقيقت به تفصيلى كه در ساير آيات آمده اكتفا نموده است .

## آغاز خلقت انسان

## آغاز خلقت انسان

گفتيم آيات ديگر قرآن كه هر كدام در جائى قرار دارد تفصيل تاريخ بشريت را بيان كرده ، و حاصل اين تفصيل اين است كه نوع انسانى (البته نه تمامى انواع انسانها كه حتى شامل ساير ادوار بشريت هم بشود بلكه اين نوعى كه فعلا نسلش در روى زمين زندگى مى كند نوعى نيست كه از نوع ديگرى از انواع حيوانات و يا غير حيوانات پديد آمده باشد

(مثلا از ميمون درست شده باشد)، و طبيعت ، او را كه در اصل حيوانى ديگر بوده با تحولات خود تحول داده ، و تكامل بخشيده باشد. بلكه نوعى است مستقل ، كه خداى تعالى او را بدون الگو از مواد زمين بيافريد. و خلاصه روزگارى بود كه آسمان و زمين و همه موجودات زمينى بودند، ولى از اين نسل بشر هيچ خبر و اثرى نبود، آنگاه خداى تعالى از اين نوع يك مرد و يك زن خلق كرد، كه نسل فعلى بشر منتهى به آن دو نفر مى شود، مى فرمايد: (انا خلقناكم من ذكر و انثى ، و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا) و نيز مى فرمايد: (خلقكم من نفس واحدة و جعل منها زوجها و نيز مى فرمايد: (ان مثل عيسى عند اللّه كمثل آدم خلقه من تراب ) اين بود خلاصه اى از تاريخ پيدايش بشر از نظر قرآن .

## فرضيه هاى علماى طبيعى امروز در باره تكامل بشر هيچ دليل علمى و يقينى ندارد

و امااين فرضى كه علماى طبيعى امروز كرده اند، كه تمامى انواع حيوانات فعلى و حتى انسان از انواع ساده ترى پيدا شده اند، و گفته اند: كه اولين فرد تكامل يافته بشر از آخرين فرد تكامل يافته ميمون پديد آمده ، كه مدار بحث هاى طبيعى امروز هم همين فرضيه است ، و يا گفته اند: انسان از ماهى تحول يافته ، همه اين حرفها فرضيه اى بيش نيست و فرضيه هم هيچ دليل علمى و يقينى ندارد، بلكه آن را فرض و تصور مى كنند، تا به وسيله آن بيانات علمى خود را توجيه و تعليل كنند، و هر قدر هم كه اين فرضيه ها معتبر باشد، اعتبارش ربطى به اعتبار حقايق دينى ندارد، بلكه حتى با امكانات ذهنى هم منافات ندارد، چون بيشتر از توجيه كردن آثار و احكام مربوطه به موضوع بحث ، خاصيت ديگرى ندارد، و ما ان شاء اللّه بحث مفصل اين موضوع را در سوره آل عمران در تفسير آيه : (ان مثل عيسى عند اللّه كمثل آدم خلقه من تراب ) خواهيم كرد.

## انسان از روحى و بدنى تركيب شده

## انسان مركب از روح و بدن است

خداى تعالى اين نوع از موجودات را - آن روز كه ايجاد مى كرد - از دو جزء و دو جوهر تركيب كرد، يكى ماده بدنى ، و يكى هم جوهرى مجرد، كه همان نفس و روح باشد، و اين دو، مادام كه انسان در دنيا زندگى مى كند متلازم و با يكديگراند، همينكه انسان مرد بدنش مى ميرد، و روحش ، همچنان زنده مى ماند، و انسان (كه حقيقتش همان روح است ) به سوى خداى سبحان باز مى گردد.

خداى تعالى در اين باره مى فرمايد:(و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغد، فخلقنا المضغد عظاما، فكسونا العظام لحما، ثم انشاناه خلقا آخر، فتبارك اللّه احسن الخالقين ، ثم انكم بعد ذلك لميتون ، ثم انكم يوم القيمه تبعثون )

اين آيات عينا همان مطلبى را كه گفتيم خاطرنشان مى سازد.

و در اين معنا است آيه شريفه : (فاذا سويته ، و نفخت فيه من روحى ، فقعوا له ساجدين ).

و از همه آيات روشن تر آيه شريفه زير است ، كه مى فرمايد: و قالوا ءاذا ضللنا فى الارض ءانالفى خلق جديد، بل هم بلقاء ربهم كافرون ، قل يتوفيكم ملك الموت الّذى و كل بكم ، ثم الى ربكم ترجعون .

بطوريكه ملاحظه كرديد سؤ ال كفار ناشى از اين بود كه مردن بدن را مردن آدمى مى پنداشتند، و از در تعجب مى پرسيدند: بعد از آنكه مرديم و اعضا و اجزاء ما متلاشى و در زمين مستهلك شد، دوباره زنده مى شويم ؟ خداى تعالى در پاسخ فرمود: آنچه در زمين مستهلك مى شود شما نيستيد، بدن شما است ، و اما خود شما را ملك الموت مى گيرد، و ضبط مى كند، پس شما غير آن بدن هستيد كه در زمين دفن مى شود، آنچه در زمين گم مى شود بدن ها است ، و اما انسانها كه همان نفوس بشرى باشد گم شدنى و از بين رفتنى و مستهلك شدنى نيستند، و به زودى ان شاء اللّه بحث مفصل پيرامون آنچه در اين باره از قرآن استفاده مى شود، و بحث در اينكه حقيقت روح انسانى چيست در محل مناسبش خواهد آمد.

## شعور حقيقى انسان و ارتباطش با اشيا

## شعور حقيقى انسان و ارتباطش با اشيا

خداى تعالى آن روز كه بشر را مى آفريد شعور را در او به وديعه نهاد، و گوش و چشم و قلب در او قرار داد، و در نتيجه نيروئى در او پديد آمد به نام نيروى ادراك و فكر، كه به وسيله آن حوادث و موجودات عصر خود و آنچه قبلا بوده ، و عوامل آنچه بعدا خواهد بود نزد خود حاضر مى بيند، پس مى توان گفت : انسان به خاطر داشتن نيروى فكر به همه حوادث تا حدى احاطه دارد چنانكه خداى تعالى هم در اين باره فرموده : (علم الانسان ما لم يعلم ) و فرموده : (واللّه اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا و جعل لكم السمع و الابصار و الافئدة ). و مى فرمايد: (و علم آدم الاسماء كلها).

و نيز خداى تعالى براى اين نوع از جنبندگان زمين سنخى از وجود اختيار كرده كه قابل ارتباط با تمامى اشياء عالم هست ، و مى تواند از هر چيزى استفاده كند، چه از راه اتصال به آن چيز، و چه از راه وسيله قرار دادن براى استفاده از چيز ديگر، همچنانكه مى بينيم : چه حيله هاى عجيبى در امر صنعت به كار مى برد و راههاى باريكى با فكر خود براى خود درست مى كند، و خداى تعالى هم در اين باره فرموده : (وخلق لكم ما فى الارض جميعا). و نيز فرموده : (و سخر لكم ما فى السموات و ما فى الارض جميعا منه )، و آياتى ديگر كه همه گوياى اين حقيقتند كه موجودات عالم همه براى انسان رام شده اند.

## دانش هاى عملى انسان

## دانش هاى علمى انسان

اين دو عنايت كه خدا به انسان كرده ، يعنى نيروى فكر و ادراك و رابطه تسخير موجودات ، خود يك عنايت سومى را نتيجه داده ، و آن اين است كه توانست براى خود علوم و ادراكاتى دسته بندى شده تدوين كند، تا در مرحله تصرف در اشيا و به كار بردن و تاءثر در موجودات خارج از ذات خود آن علوم را بكار بگيرد، و در نتيجه (با صرف كمترين وقت و گرفتن بيشترين بهره ) از موجودات عالم براى حفظ وجود و بقاى خود استفاده كند.

توضيح اينكه اگر شما خواننده عزيز ذهن خود را از آنچه مشغولش كرده خالى كنى ، و مانند كسى كه تاكنون از وضع انسانها خبرى ندارد در انسان ، اين موجود زمينى فعال و به كار گيرنده فكر و اراده - نظر بيفكنى ، و چنين فرض كنى كه اولين بار است كه اين موجود را مى بينى ، و درباره اش مى انديشى ، آن وقت خواهى ديد كه يك فرد از اين انسان در كارهاى زندگيش ادراكات و افكارى را به كار مى گيرد، و ابزار كار خود قرار مى دهد كه نمى توانى آن ادراكات را به شمار آورى ، آنقدر زياد است كه عقل از كثرت و پردامنگى و تشتت جهات آنها دچار دهشت مى شود.

و اين علوم كه گفتيم ابزار كار انسانها است ، عامل فراهم آمدن ، و دسته بندى شدن ، و انشعاب هر يك از ديگرى ، و يا تركيب آنها، يا حواس ظاهرى و باطنى انسان است ، و يا تصرف قوه فكريه او، تصرفش هم يا تصرفى است ابتدائى ، و يا تصرفهائى پى در پى ، و اين نكته امرى است واضح ، كه هر انسانى آن را هم از خودش در مى يابد، و هم از ديگران ، و در دريافت آن احتياج به دقت و تدبر ندارد، بلكه صرف توجه كافى است .

## گوناگونى علوم و ادراكات انسان

حال كه متوجه اين نكته شدى مى گوئيم : اگر اين توجه و نظر را در علوم و ادراكات خود و يا انسانى ديگر تكرار كنى ، خواهى ديد كه همه آنها يكسان نيستند، بعضى از ادراكات بشرى تنها جنبه حكايت و نشان دادن موجودات خارجى را دارند، و منشا اراده و عملى در ما نمى شوند، مثل اينكه درك مى كنيم :

كه اين زمين است ، و آن آسمان است ، و عدد چهار جفت است ، و آب روان است ، و سيب يكى از ميوه ها است و امثال اين تصورها و تصديق ها، كه تنها از راه فعل و انفعال مغزى حاصل مى شود، يعنى ماده خارجى وقتى در برابر حس ما و ادوات ادراكى ما قرار مى گيرد حس ما منفصل شده ، مى فهميم كه آن آب و اين زمين است ، و نظير آن علمى است كه از مشاهده نفس خود و حضور نفس يعنى همان كه از آن تعبير مى كنيم به (من ) در نزد خود براى ما حاصل مى شود، و باز نظير آن كليات مقوله اى است كه درك مى كنيم ، و درك آن نه اراده اى در ما ايجاد مى كنند و نه باعث صدور عملى از ما مى شوند، بلكه تنها چيرهائى كه در خارج است براى ما حكايت مى كنند.

اين يك عده از درك هاى ما است ، يك عده ادراك هاى ديگر داريم ، به عك س قسم اول ، ادراك هائى است كه تنها در موردى به آنها مى پردازيم كه بخواهيم به كارش بزنيم ، و آنها را وسيله و واسطه به دست آوردن كمال و يا مزاياى زندگى خود كنيم و اگر دقت كنيد، هيچ فعلى از افعال ما خالى از آن ادراكات نيست ، از قبيل اينكه كارهائى زشت و كارهائى ديگر خوب است ، كارهائى هست كه نبايد انجام داد، و كارهاى ديگرى هست كه بايد انجام داد، و عمل خير را بايد رعايت كرد، و عدالت خوب و ظلم زشت است ، اين در باب تصديقات ، و اما در باب تصورات مانند تصور مفهوم رياست و مرئوسيت ، عبديت و مولويت ، و امثال آن .

و اينگونه ادراكات مانند قسم اول از امور خارجى كه منفصل و جداى از ما و از فهم ما است حكايت نمى كند، بلكه ادراكاتى است كه از محوطه عمل ما خارج نيست ، و نيز از تاءثر عوامل خارجيه در ما پيدا نمى شود، بلكه ادراكاتى است كه خود ما با الهام احساسات باطنى خود براى خود آماده مى كنيم ، احساساتى كه خود آنها هم مولود اقتضائى است كه قواى فعاله ما، و جهازات عامله ما دارد، و ما را وادار به اعمالى مى كند، مثلا قواى گوارشى ما و يا قواى تناسلى ما اقتضاى اعمالى را دارد كه مى خواهد انجام يابد، و نيز اقتضاى چيرهائى را دارد كه بايد از خود دور كند، و اين دو اقتضا،باعث پيدايش صورت هائى از احساسات از قبيل حب و بغض ، و شوق و ميل ، و رغبت مى شود.

و آنگاه اين صور احساس ما را وا مى دارد تا علوم و ادراكاتى از معناى حسن و قبح و سزاوار و غير سزاوار، و واجب و جايز، و امثال آن اعتبار كنيم ، و سپس آن علوم و ادراكات را ميان خود و ماده خارجى واسطه قرار دهيم ، و عملى بر طبق آن انجام دهيم تا غرض ما حاصل گردد.

پس معلوم شد كه ما علوم و ادراكاتى داريم كه هيچ قيمت و ارزشى ندارد، مگر در عمل ، كه اينگونه ادراكات را علوم عملى مى ناميم ، و بحث مفصل در اين مقام محلى ديگر دارد.

## هدايت خداوند كه مربوط به تمامى موجودات مى شود ، و هدايت او كه مختص انسان است

و خداى سبحان اين علوم و ادراكات را به ما الهام كرده ، تا ما را براى قدم نهادن در مرحله عمل مجهز كند، و ما شروع كنيم به تصرف در عالم ، تا آنچه را كه خدا مى خواهد، بشود، و خداى تعالى در اين باره فرموده : (الّذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى ) و نيز فرموده : (الّذى خلق فسوى و الّذى قدر فهدى ) و اين هدايت هدايتى است مربوط به تمامى موجودات ، كه هر موجودى را به سوى كمال مخصوص به خودش هدايت كرده ، او را براى حفظ وجودش و بقاى نسلش به اعمالى مخصوص به خودش سوق داده ، چه اينكه آن موجود داراى شعور باشد يا بى شعور.

و اما در خصوص هدايت انسان فرموده (ونفس و ما سويها، فالهمها فجورها و تقويها) كه به حكم اين آيه فجور و تقواى انسانها براى آنها معلوم و به الهامى فطرى و خدائى مشخص شده است ، هر كسى مى داند چه كارهائى سزاوار است انجام دهد، و رعايتش كند، و چه كارهائى سزاوار انجام نيست ، و اينگونه علوم ، علوم عمليه اى است كه در خارج نفس انسانى اعتبار ندارد، و شايد بهمين جهت فجور و تقوا را به نفس نسبت داد.

و در باره كارهائى كه نبايد كرد فرمود: (وما هذه الحيوه الدنيا الا لهو و لعب ، و ان الدار الاخره لهى الحيوان لو كانوا يعلمون ) چون لعب عملى است كه جز در خيال حقيقتى ندارد، زندگى دنيا هم همينطور است ، جاه و مال و تقدم و تاءخر و رياست و مرئوسيت ، و ساير امتيازاتش همه خيالى است ، و در واقع و خارج از ذهن صاحب خيال حقيقتى ندارد، به اين معنا كه آنچه در خارج است حركاتى است طبيعى كه انسان به وسيله آن حركات در ماده اى از مواد عالم تصرف مى كند، حال فردى كه اين حركات را از خود بروز مى دهد هركه مى خواهد باشد، آنچه در خارج تحقق دارد از اينكه يك انسان رئيس است ، انسانيت او است ، و اما رياستش جز در خانه خيال و وهم تحققى ندارد، و همچنين لباسى كه يك انسان به تن كرده آنچه از اين لباس در خارج هست خود لباس است ، اما مملوك بودنش براى او در خارج نيست ، تنها در وهم و خيال صاحب لباس است ، و بر همين قياس است تمامى شؤ ون زندگى دنيا.

## انسان هر چيزى را جهت انتفاع استخدام مى كند

## به كار گرفتن هر چيزى توسط انسان ، به منظور انتفاع از آنها انسان هر چيزى را...

پس اين سلسله از علوم و ادراكات است كه واسطه و رابطه ميان انسان و عمل در ماده مى شود، و از جمله اين افكار و ادراكات تصديقى تصديق به اين معنا است كه (واجب است هر چيزى را كه در طريق كمال او مؤ ثر است استخدام كند).

و به عبارتى ديگر، اين اذعان است كه بايد به هر طريقى كه ممكن است به نفع خود و براى بقاى حياتش از موجودات ديگر استفاده كند، و به هر سببى دست بزند، و بهمين جهت است كه از ماده اين عالم شروع كرده ، آلات و ادواتى درست مى كند، تا با آن ادوات در ماده هاى ديگر تصرف كند، كارد و چاقو و اره و تيشه مى سازد، سوزن براى خياطى ، و ظرف براى مايعات ، و نردبان براى بالا رفتن ، و ادواتى غير اينها مى سازد، كه عدد آنها از حيطه شمار بيرون است ، و از حيث تركيب و جزئيات قابل تحديد نيست ، و نيز انواع صنعت ها و فنونى براى رسيدن به هدف هائى كه در نظر دارد مى سازد.

و باز بهمين جهت انسان شروع مى كند به تصرف در گياهان ، انواع مختلف تصرف ها درآنها مى كند، انواعى از گياهان را در طريق ساختن غذا، و لباس ، و سكنى ، و حوائج ديگراستخدام مى كند، و باز بهمين منظور در انواع حيوانات تصرفاتى نموده از گوشت ، وخون ، و پوست ، و مو، و پشم ، و كرك ، و شاخ ، و حتى پهن آنها و شير و نتاج ، و حتى ازكارهاى حيوانات استفاده مى كند، و به استعمار و استثمار حيوانات اكتفا ننموده ، دست بهاستخدام همنوع خود مى زند، و به هر طريقى كه برايش ممكن باشد آنان را به خدمت مىگيرد، در هستى و كار آنان تا آنجا كه ممكن باشد تصرف مى كند، اينها كه گفتيماجمالى بود از سير بشر در استخدام موجودات ديگر. انسان به مقتضاى طبيعتش مدنى است

## مدنى بودن انسان انسان بمقتضاى طبيعتش مدنى است

بشر همچنان به سير خود ادامة داد، تا به اين مشكل برخورد، كه هر فردى از فرد و يا افراد ديگر همان را مى خواهد، كه آن ديگران از او مى خواهند، لاجرم ناگزير شد اين معنا رابپذيرد، كه همانطور كه او مى خواهد از ديگران بهره كشى كند، بايد اجازه دهد ديگران هم به همان اندازه از او بهره كشى كنند،

و همينجا بود كه پى برد به اينكه بايد اجتماعى مدنى و تعاونى تشكيل دهد، و بعد از تشكيل اجتماع فهميد كه دوام اجتماع ، و در حقيقت دوام زندگيش منوط بر اين است كه اجتماع به نحوى استقرار يابد كه هر صاحب حقى به حق خود برسد، و مناسبات و روابط متعادل باشد و اين همان عدالت اجتماعى است .

پس اين حكم يعنى حكم بشر به اجتماع مدنى و عدل اجتماعى حكمى است كه اضطرار، بشر را مجبور كرد به اين كه آن را بپذيرد، چون اگر اضطرار نبود هرگز هيچ انسانى حاضر نمى شد دامنه اختيار و آزادى خود را محدود كند، اين است معناى آن عبارت معروف كه مى گويند (الانسان مدنى بالطبع )، و اين است معناى اينكه مى گوئيم : انسان حكم مى كند به عدل اجتماعى و خلاصه در هر دو قضيه اضطرار او را وادار كرده به اينكه مدنيت و زندگى اجتماعى و دنبالش عدل اجتماعى را بپذيرد، چون مى خواست از ديگران بهره كشى كند.

و بهمين جهت هر جاى دنيا ببينيم انسانى قوت گرفت و از سايرين نيرومندتر شد در آنجا حكم عدالت اجتماعى و تعاون اجتماعى سست مى شود، و قوى مراعات آن را در حق ضعيف نمى كند، و همه روزه شاهد رنج و محنتى هستيم كه طبقه ضعيف دنيا از طبقه قوى تحمل مى كند، تاريخ هم تا به امروز بهمين منوال جريان يافته ، آرى تا به امروز كه عصر تمدن و آزادى است .

اين معنا از كلام خداى تعالى نيز استفاده مى شود، آنجا كه مى فرمايد: (انه كان ظلوما جهولا) و آنجا كه مى فرمايد: (خلق الانسان هلوعا) و آنجا كه مى فرمايد: (ان الانسان لظلوم كفار) و نيز مى فرمايد: (ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى ).

واگر عدالت اجتماعى اقتضاى اوليه طبيعت انسان بود، بايد عدالت اجتماعى در شؤ ون اجتماعات غالب مى بود، و تشريك مساعى به بهترين وجه و مراعات تساوى در غالب اجتماعات حاكم مى بود، در حالى كه مى بينيم دائما خلاف اين در جريان است ، و اقوياى نيرومند خواسته هاى خود را بر ضعفا تحميل مى كنند، و غالب مغلوب را به ذلت و بردگى مى كشد، تا به مقاصد و مطامع خود برسد.

## پديد آمدن اختلاف ميان افراد انسان

## پديد آمدن اختلاف ميان افراد انسان و لزوم تشريع قوانين در جوامع بشرى

تا اينجا روشن گرديد كه هر انسانى داراى قريحه اى است كه مى خواهد انسانهاى ديگر را استخدام كند، و از ساير انسانها بهره كشى كند، حال اگر اين نكته را هم ضميمه كنيم كه افراد انسانها به حكم ضرورت از نظر خلقت و منطقه زندگى و عادات و اخلاقى كه مولود خلقت و منطقه زندگى است ، مختلفند، نتيجه مى گيريم كه اين اختلاف طبقات همواره آن اجتماع صالح و آن عدالت اجتماعى را تهديد مى كند، و هر قوى ئى مى خواهد از ضعيف بهره كشى كند، و بيشتر از آنچه به او مى دهد از او بگيرد، و از اين بدتر اينكه غالب مى خواهد از مغلوب بهره كشى كند، و بيگارى بكشد، بدون اينكه چيزى به او بدهد، و مغلوب هم به حكم ضرورت مجبور مى شود در مقابل ظلم غالب دست به حيله و كيد و خدعه بزند، تا روزى كه به قوت برسد، آن وقت تلافى و انتقام ظلم ظالم را به بدترين وجهى بگيرد، پس بروز اختلاف سرانجام به هرج و مرج منجر شده ، و انسانيت انسان را به هلاكت مى كشاند يعنى فطرت او را از دستش گرفته سعادتش را تباه مى سازد.

و اين آيه شريفه : (و ماكان الناس الا امة واحدة فاختلفوا) به همين معنا اشاره دارد.

و همچنين آيه شريفه : (و لا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ، و لذلك خلقهم ) و همچنين آيه مورد بحث كه در آن مى فرمود: (ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ...).

و اين اختلاف همانطور كه توجه فرموديد امرى است ضرورى ، و وقوعش در بين افراد جامعه هاى بشرى حتمى است ، چون خلقت به خاطر اختلاف مواد مختلف است ، هر چند كه همگى به حسب صورت انسانند، و وحدت در صورت تا حدى باعث وحدت افكار و افعال مى شود، و ليكن اختلاف در مواد هم اقتضائى دارد، و آن اختلاف در احساسات و ادراكات و احوال است ، و پس انسانها در عين اينكه به وجهى متحدند، به وجهى هم مختلفند، و اختلاف در احساسات و ادراكات باعث مى شود كه هدفها و آرزوها هم مختلف شود، و اختلاف در اهداف باعث اختلاف در افعال مى گردد، و آن نيز باعث اختلال نظام اجتماع مى شود.

و پيدايش اين اختلاف بود كه بشر را ناگزير از تشريع قوانين كرد، قوانين كليه اى كه عمل به آنها باعث رفع اختلاف شود، و هر صاحب حقى به حقش برسد، و قانونگذاران را ناگزير كرد كه قوانين خود را بر مردم تحميل كنند و در عصر حاضر راه تحميل قوانين بر مردم يكى از دو طريق است :

## راه هاى اعمال قانون در جامعه

اول اينكه مردم را مجبور و ناچار كنند از اينكه قوانين موضوعه را كه به منظور شركت دادن همه طبقات در حق حيات و تساوى آنان در حقوق تشريع شده بپذيرند، تا آنكه هر فردى از افراد به آن درجه از كمال زندگى كه لياقت آن را دارد برسد، حال چه اينكه معتقد به دينى باشد يا نباشد، چون در اين طريقه از تحميل ، دين و معارف دينى از توحيد و اخلاق فاضله را بكلى لغو مى كنند، به اين معنا كه اين عقائد را منظور نظر ندارند، و رعايتش را لازم نمى شمارند، اخلاق را هم تابع اجتماع و تحولات اجتماعى مى دانند، هر خلقى كه با حال اجتماع موافق بود آن را فضيلت مى شمارند، حال چه اينكه از نظر دين خوب باشد و چه نباشد، مثلا يك روز عفت از اخلاق فاضله به شمار مى رود، و روز ديگر بى عفتى و بى شرمى ، روزى راست ى و درستى فضيلت مى شود، و روزى ديگر دروغ و خدعه ، روزى امانت ، و روزى ديگر خيانت و همچنين .

طريقه دوم از دو طريق تحميل قوانين بر مردم اين است كه مردم را طورى تربيت كنند و به اخلاقى متخلق بسازند كه خود به خود قوانين را محترم و مقدس بشمارند، در اين طريقه باز دين را در تربيت اجتماع لغو و بى اعتبار مى شمارند.

اين دو طريق از راههاى تحميل قانون بر مردم مورد عمل قرار گرفته ، كه گفتيم يكى تنها از راه زور و ديكتاتورى قانون را به خورد مردم مى دهد، و دومى از راه تربيت اخلاقى ، و ليكن علاوه بر اينكه اساس اين دو طريق جهل و نادانى است ، مفاسدى هم به دنبال دارد، از آن جمله نابودى نوع بشر است ، البته نابودى انسانيت او.

چون انسان موجودى است كه خداى تعالى او را آفريده ، و هستيش وابسته و متعلق به خداست ، از ناحيه خدا آغاز شده ، و به زودى به سوى او بر مى گردد، و هستيش با مردن ختم نمى شود، او يك زندگى ابدى دارد، كه سرنوشت زندگى ابديش بايد در اين دنيا معين شود، در اينجا هر راهى كه پيش گرفته باشد، و در اثر تمرين آن روش ملكاتى كسب كرده باشد، در ابديت هم تا ابد با آن ملكات خواهد بود، اگر در دنيا احوال و ملكاتى متناسب با توحيد كسب كرده باشد، يعنى هر عملى كه كرد بر اين اساس كرد كه بنده اى بود از خداى سبحان ، كه آغازش از او و انجامش به سوى اوست ، قهرا فردى بوده كه انسان آمده وانسان رفته است ، و اما اگر توحيد را فراموش كند، يعنى در واقع حقيقت امر خود را بپوشاند، فردى بوده كه انسان آمده و ديو رفته است .

## بيان يك مثل براى درك بهتر مطالب فوق

پس مثل انسان در سلوك اين دو طريق مثل كاروانى را مى ماند كه راه بس دور و درازى در پيش گرفته ، و براى رسيدن به هدف و طى اين راه دور، همه رقم لوازم و زاد و توشه هم برداشته ، ولى در همان اولين منزل اختلاف راه بيندازد، و افراد كاروان به جان هم بيفتند، يكديگر را بكشند، هتك ناموس كنند، اموال يكديگر را غارت كنند، و جاى يكديگر را غصب كنند، آن وقت دور هم جمع شوند و به اصطلاح مجلس شورا و قانونگذارى درست كنند، كه چه راهى پيش بگيرند كه جان و مالشان محفوظ بماند؟

يكى از مشاورين بگويد: بيائيد هر چه داريم با هم بخوريم ، به اين معنا هر كس به قدر وزن اجتماعيش سهم ببرد، چون غير از اين منزل ، منزل ديگرى نيست ، و اگر كسى تخلف كرد او را سركوب كنيم .

يكى ديگر بگويد: نه ، بيائيد نخست قانونى كه عهده دار حل اين اختلاف شود وضع كنيم ، و براى اجراى آن قانون وجدان و شخصيت افراد را ضامن كنيم چون هر يك از ما در ولايت و شهر خود شخصيتى داشته ايم ، به خاطر رعايت آن شخصيت با رفقا و همسفران خود به رحمت و عطوفت و شهامت و فضيلت رفتار نموده ، هر چه داريم با هم بخوريم ، چون غير از اين منزل منزلى ديگر نداريم .

و معلوم است كه هر دوى اين گويندگان به خطا رفته اند، و فراموش كرده اند كه مسافرند، و تازه به اولين منزل رسيده اند، و معلوم است كه مسافر بايد بيش از هر چيز رعايت حال خود را در وطن و در سر منزلى كه به سوى آن راه افتاده بكند، و اگر نكند جز ضلالت و هلاكت سرنوشتى ديگر ندارد.

شخص سوم برمى خيزد و مى گويد: آقايان در اين منزل تنها از آنچه داريد بايد آن مقدارى را بخوريد كه امشب بدان نيازمنديد، و بقيه را براى راه دور و درازى كه در پيش داريد ذخيره كنيد، و فراموش نكنيد كه وقتى از وطن بيرون مى شديد از شما چه خواستند، در مراجعت بايد آن خواسته ها را برآورده كرده باشيد، و نيز فراموش نكنيد كه خود شما از اين سفر هدفى داشتيد، بايد به آن هدف برسيد.

## تنها راه صحيح رفع اختلاف ، راه دين است

## تنها راه صحيح رفع اختلاف راه دين است

و به همين جهت خداى سبحان (كه انسانها را بهتر از خود انسانها مى شناسد، چون خالق آنان است ) شرايع و قوانينى براى آنان تاءسيس كرد، و اساس آن شرايع را توحيد قرار داد،

كه در نتيجه هم عقايد بشر را اصلاح مى كند، و هم اخلاق آنان ، و هم رفتار شان را، و به عبارتى ديگر اساس قوانين خود را اين قرار داد كه نخست به بشر بفهماند حقيقت امر او چيست ؟ از كجا آمده ؟ و به كجا مى رود؟ و اگر مى رود بايد در اين منزلگاه موقت چه روشى اتخاذ كند؟ كه براى فردايش سودمند باشد؟.

پس تشريع دينى و تقنين الهى تشريعى است كه اساسش تنها علم است و بس همچنانكه فرمود: (ان الحكم الا لله ، امر ان لا تعبدوا الا اياه ، ذلك الدين القيم ، ولكن اكثر الناس لا يعلمون .

و نيز در آيات مورد بحث فرمود:

فبعث اللّه النبيين مبشرين و منذرين ، و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه

و بطوريكه ملاحظه مى كنيد بعثت انبيا را مقارن و تواءم با بشارت و تهديد كرده ، كه همان فرستادن كتابى است مشتمل بر احكام و شرايعى كه اختلافشان را از بين مى برد.

## اعتقاد به معاد و نقش آن در زندگى انسان

و از همين باب است آيه شريفه : (و قالوا ما هى الاحياتنا الدنيا، نموت و نحيا، و ما يهلكنا الا الدهر، و ما لهم بذلك من علم ،ان هم الا يظنون ) چونكه كفار اگر اصرار داشتند به اين گفتار، براى اين نبود كه بخواهند تنها معاد را انكار كنند، بلكه بيشتر براى اين بود كه از زير بار احكام شرع خارج گردند، چون اعتقاد به معاد مستلزم آن است كه زندگى دنيا را با عبوديت واطاعت از قوانين دينى منطبق سازند، قوانينى كه مواد و احكامى از عبادات و معاملات و سياسات دارد.

و سخن كوتاه آنكه اعتقاد به معاد مستلزم تدين به دين ، و آن هم مستلزم پيروى احكام دين در زندگى است ، و مستلزم آن است كه در تمام احوال و اعمال مراقب روز بعث و معاد باشند، لذا معاد را انكار كرده و اساس زندگى اجتماعى را بر صرف زندگى دنيا قرار دادند، بدون اينكه نظرى به ماوراى آن داشته باشند.

و همچنين آيه شريفه : (ان الظن لا يغنى من الحق شيئا، فاعرض عمن تولى عن ذكرنا و لم يرد الا الحيوة الدنيا، ذلك مبلغهم من العلم )

كه مى فرمايد كفار زندگى خود را بر اساس جهل و گمان بنا كرده اند، و خداى تعالى كه مردم را به سوى دارالسلام مى خواند دين خود را براساس حق و علم بنا كرده و رسول هم ايشان را به روشى دعوت مى كند كه مايه حيات آنان است .

و مى فرمايد: (يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله و للرسول اذا دعاكم لما يحييكم ) و اين حيات همان است كه آيه زير بدان اشاره نموده ، مى فرمايد: (و من كان ميتا فاحييناه ، و جعلناله نورا يمشى به فى الناس ، كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها.

و نيز فرموده : (افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق ، كمن هو اعمى ؟ انما يتذكر اولواالالباب ).

## ستايش فراوان علم و علما در قرآن كريم خود سخن كسانى كه اساس دين را برجهل تقليد مى دانند باطل مى كند

و نيز فرموده : (قل هذه سبيلى ادعوا الى اللّه على بصيرة ، انا و من اتبعنى ، و سبحان اللّه و ما انا من المشركين ).

و نيز فرموده : (هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون ؟ انما يتذكر اولوا الالباب ) و باز فرموده : (يعلمهم الكتاب والحكمه ، و يزكيهم ) و از اين قبيل آياتى ديگر.

و قرآن كريم پراست از آياتى كه علم را مى ستايد، و مردم را به سوى آن مى خواند، و تشويق مى كند،

و تو را همين بس كه به قول بعضى ها عهد سابق بر اسلام را عهد جاهليت خوانده است .

پس اين چقدر از انصاف به دور است كه كسى بگويد دين اساسش بر تقليد و جهل و ضديت با علم است ، گويندگان اين سخن دروغ كسانى هستند كه سرگرم علوم طبيعى و اجتماعى شده ، و در آن علوم اثرى از معارف مربوطه به ماوراى طبيعت نيافتند، در نتيجه خيال كردند عدم اثبات مستلزم اثبات عدم است ، و چه خطاى بزرگى كردند، و در اين پندار و حكمشان چه خبطى مرتكب شدند.

آنگاه از طرفى ديگر هم نگاه كردند به جوامع دين دار، البته آنهائى كه با امورى هوسرانى مى كردند، ونامش را دين مى گذاشتند، در حالى كه حقيقتى جز شرك نداشت ، و خدا و رسولش ازشرك بيزارند، آن وقت از سوى ديگر به طرز دعوتهاى دينى نظر كردند كه مردم را به تعبد و اطاعت چشم و گوش بسته دعوت مى كند، در حالى كه نه دين عبارت بود از هوسرانى ، و نه دعوت دينى عبارت بود از دعوت به اطاعت كوركورانه ، چون دين شاءنش اجل از اين است كه بشر را دعوت به جهل و تقليد كند، و ساحتش مقدس تر از آن است كه مردم را به عملى دعوت كند كه علم همراهش نباشد، و يا به طريقه اى بخواند كه هدايت و كتابى روشنگر نداشته باشد، و چه كسى ستمگرتر است از كسى كه چنين افترائى به خدا ببندد و يا به حق بعد از آمدنش تكذيب كند.

## اختلاف در خود دين

## اختلاف در خود دين

و سخن كوتاه آنكه خداى تعالى (كه مخبرى است صادق ) به ما خبر داده : اولين رفع اختلافى كه در بشر صورت گرفته به وسيله دين بوده ، و اگر قوانين غير دينى هم به اين منظور درست كرده اند الگويش را از دين گرفته اند. و نيز خبر مى دهد به اينكه ، همين دينى كه مايه رفع اختلاف بود به تدريج مورد اختلاف در ميان بشر قرار گرفت ، اين بار در خود دين اختلاف كردند، و اين اختلاف را حاملان دين و گردانندگان كليسا و كسانى كه به كتاب خدا علم داشتند از در حسادتى كه به يكديگر مى ورزيدند و تنها به انگيره سركشى و ظلم به راه انداختند، همچنانكه خداى تعالى فرمود: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الّذى اوحينا اليك ، و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ، ان اقيموا الدين و لا تتفرقوا فيه ) تا آنجا كه مى فرمايد: (و ما تفرقوا الا من بعد ما جائهم العلم بغيا بينهم و لولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضى بينهم ).

و نيز فرموده : (وما كان الناس الا امة واحدة ، فاختلفوا، و لولا كلمه سبقت من ربك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون ).

و منظور از كلمه اى كه در اين دو آيه بدان اشاره شد، همان كلامى است كه در آغاز خلقت به آدم فرمود كه : و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين ).

و اختلاف در دين را مستند به بغى (حسادت و طغيان ) كرد نه مستند به فطرت ، و اين براى اين جهت بود كه دين فطرى است ، و چيزى كه سرچشمه از فطرت دارد خلقت در آن نه دگرگونگى مى پذيرد و نه گمراهى ، و در نتيجه حكمش مختلف نمى شود، همچنانكه درباره فطرى بودن دين فرموده : (فاقم وجهك للدين حنيفا، فطرة اللّه التى فطرالناس عليها، لا تبديل لخلق اللّه ، ذلك الدين القيم ).

اين فرازهائى بود كه در حقيقت زيربناى تفسير آيه مورد بحث است .

## انسان بعد از دنيا

## انسان بعد از دنيا

سپس خداى تعالى خبر مى دهد از اينكه انسان به زودى از اين زندگى اجتماعيش كوچ نموده در عالمى ديگر و منزلگاهى ديگر فرود مى آيد، و آن عالم را برزخ ناميده ، و فرموده : كه بعد از آن منزلگاه منزلى ديگر هست ، كه سرمنزل انسانها است ، و آن را خانه آخرت ناميده ،

چيزى كه هست او در زندگى بعد از دنيا حياتى انفرادى دارد، ديگر زندگيش اجتماعى نيست ، به اين معنا كه ادامه زندگى در آنجا احتياج به تعاون و اشتراك و همدستى ديگران ندارد، بلكه سلطنت و حكمرانى در تمامى احكام حيات در آن عالم از آن خود فرد است ، هستيش مستقل از هستى ديگران ، و تعاون و يارى ديگران است .

از اينجا مى فهميم كه نظام در آن زندگى غير نظام در زندگى دنياى مادى است چون اگر نظام آنجا هم مانند نظام دنيا بود چاره اى جز تعاون و اشتراك نبود و ليكن انسان زندگى ماديش را پشت سر گذاشته ، به سوى پروردگارش روى آورده ، و در آنجا تمامى علوم عمليش نيز باطل مى شود، ديگر لزومى نمى بيند كه ديگران را استخدام كند، و در شؤ ون آنان تصرف نمايد، و ديگر احتياجى به تشكيل اجتماعى مدنى و تعاونى احساس نمى كند (آنطور كه گفتيم زندگى دنيا مجبورش كرد به اينكه تشكيل اجتماع دهد).

او نيز ساير احكامى هم كه در دنيا داشت در آن عالم ندارد، و در آن عالم تنها و تنها سروكارش با اعمالى است كه در دنيا كرده ، يا نتيجه هائى است كه حسنات و سيئاتش ببار آورده و در آن عالم جز به حقيقت امر بر نمى خورد آنجاست كه نباء عظيم برايش آشكار مى شود، آن نباى كه در دنيا بر سرش اختلاف داشتند، همچنانكه فرمود: (ونرثه ما يقول و ياتينا فردا).

و نيز در اين باره فرموده : (لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة ، و تركتم ما خولناكم وراء ظهوركم ، و مانرى معكم شفعاءكم الذين كنتم زعمتم انهم فيكم شركاء، لقد تقطع بينكم و ضل عنكم ما كنتم تزعمون ).

و نيز فرموده : (هنالك تبلوا كل نفس ما اسلفت ، و ردواالى اللّه موليهم الحق و ضل عنهم ماكانوايفترون ) و نيز فرموده : (يوم تبدل الارض غير الارض ، و السموات و برزوا لله الواحد القهار).

و باز فرموده : (وان ليس للانسان الا ما سعى ، وان سعيه سوف يرى ، ثم يجزيه الجزاء الاوفى ).

و آياتى ديگر كه مى فهمانند بعد از مرگ ، آدمى تنها است ، و يگانه همنشين او عمل او است ، و ديگر اثرى از احكام دنيوى را در آنجا نمى بيند، و ديگر زندگى اجتماعى و بر اساس تعاون ندارد، و از آن علوم عمليه اى كه در دنيا به حكم ضرورت مورد عمل قرار مى داد اثرى نمى يابد، و كيفيت ظهور عملش در آنجا و ظهور و تجسم جزاى عملش طورى است كه با زبان نمى شود بيان كرد.

كان الناس امة واحدة ...

## (كان الناس امة واحدة ...) معناى كلمه (امت )، ريشه و موارداستعمال آن

كلمه (ناس ) معنايش معروف است ، و آن عبارت است از افرادى از انسان كه دور هم جمع شده باشند، امت هم بهمين معنا است ولى گاهى اطلاق مى شود بر يك فرد، همچنانكه در آيه شريفه : (ان ابراهيم كان امة قانتا لله ) و گاهى بر زمان نسبتا طولانى نيز اطلاق مى شود، مانند آيه : (واذكر بعد امة ) و آيه : (و لئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدوده ).

و نيز گاهى اطلاق مى شود بر ملت و دين همچنانكه بعضى از مفسرين كلمه امت را در آيه شريفه : (ان هذه امتكم امة واحدة ، و انا ربكم فاتقون ) و نيز در آيه : ان هذه امتكم امة واحدة و انا ربكم فاعبدون ) به اين معنا گرفته اند.

و اصل كلمه (امت ) از ماده (ام - ياءم ) گرفته شده كه به معناى قصد است ، و اگر بر جماعت اطلاق شده بر هر جماعتى اطلاق نشده ، بلكه بر جماعتى اطلاق مى شود، كه افراد آن داراى يك مقصد و يك هدف باشند، و اين مقصد واحد رابطه واحدى ميان افراد باشد و بهمين جهت توانسته اند اين كلمه را بر يك فرد هم اطلاق كنند، و همچنين در ساير موارد اطلاقش معناى قصد رعايت شده .

## بيان مراد از امت واحده بودن انسان و اشاره به پيدايش دو اختلاف در ميان آنها

و به هر حال ظاهر آيه دلالت مى كند بر اينكه روزگارى بر نوع بشر گذشته كه در زندگى اتحاد و اتفاقى داشته ، به خاطر سادگى و بساطت زندگى امتى واحد بوده اند، و هيچ اختلافى بين آنان نبوده ، مشاجره و مدافعه اى در امور زندگى و نيز اختلافى در مذهب و عقيده نداشته اند دليل براين معنا جمله بعد است كه مى فرمايد: (فبعث اللّه النبيين مبشرين و منذرين ، و انزل معهم الكتاب ، ليحكم بينهم فيما اختلفوا فيه ،...) (چون بعثت انبيا و حكم كتاب در موارد اختلاف را نتيجه و فرع امت واحدة بودن مردم قرار داد).

پس معلوم مى شود اختلاف در امور زندگى بعد از وحدت و اتحاد ناشى شده و دليل بر اينكه در آغاز، اختلاف دومى ، يعنى اختلاف در دين نبود، جمله : (وما اختلف فيه الا االذين اوتوه بغيا بينهم ) است پس اختلاف در دين - تنها از ناحيه كسانى ناشى شده كه حاملان كتاب و علماى دين بوده اند و انگيزه آنان حسادت با يكديگر و طغيان بوده است .

و اتفاقا همين برداشتى كه ما از آيه شريفه كرديم با اعتبار عقلى موافق است ، براى اينكه ما نوع انسانى را مى بينيم كه لا يزال در مدارج علم و فكر بالا رفته ، و در طريق معرفت و تمدن سال به سال و قرن به قرن پيشروى كرده و هماهنگ اين پيشرفت اركان اجتماعيش روز بروز مستحكم تر شده است ، و توانسته است احتياجات دقيق و رقيق ترى را برآورد، و در برابر هجوم عوامل مخرب طبيعى ، و استفاده از مزاياى زندگى ، مقاومت بيشترى از خود بروز دهد.

هر چه ما به قهقرى و عقب تر برويم ، به رموز كمترى از زندگى بر مى خوريم ، و نوع بشر را مى بينيم كه به اسرار كمترى از طبيعت پى برده بودند، تا آنجا كه مى بينيم نوع بشر چيزى از اسرار طبيعى را نمى داند، تو گوئى تنها بديهياءت را مى فهميده ، و به اندكى از نظريات فكرى كه وسائل بقا را به ساده ترين وجه تاءمين مى نموده دسترسى داشتند، مانند تشخيص گياهان قابل خوردن ، و يا استفاده از پاره اى شكارها، و يا منزل كردن در غارها، و دفاع به وسيله سنگ و چوب و امثال اينها.

## بررسى مسئله اختلاف از قديم ترين عهد زندگى بشر

اين حال انسان در قديم ترين عهد و ما قبل تاريخ بوده ، و معلوم است مردمى كه حالشان اينچنين حالى بوده ، اختلاف مهمى نمى توانستند با هم داشته باشند، و فساد چشم گيرى نمى توانسته در ميان آنان بطور مؤ ثر پيدا شود، و مثال آنان مثل يك گله گوسفند بوده ، كه تك تك گوسفندان هيچ همى ندارد مگر همينكه او نيز مثل ساير افراد علف بهترى پيدا كند، و همه در يك جا گرد آيند با هم در مسكن و مرتع و آبشخور شركت داشته باشند.

با اين تفاوت كه انسان از همان روزها هم قريحه استخدام را داشته ، كه بيانش گذشت ، و اين اجتماع كه گفتيم اضطرار به گردن بشر گذاشته ، نمى تواند جلو آن قريحه را بگيرد، و صرف تعاون در بقا و رفع حوائج يكديگر اين قريحه را از ياد او نمى برده ،

و او هر روز كه از تاريخش مى گذشته يك قدم به سوى علم و قدرت پيش مى گذاشته ، و به مزاياى بيشترى از زندگى پى مى برده ، و در طرز بهره گيرى از منافع به طرق تازه ترى راه مى يافته .

و مساءله اختلاف در استعداد پهم از همان روز نخست در ميان بشر بوده ، بعضى قوى و نيرومند و داراى سطوت بوده اند. و بعضى ديگر ضعيف ، وهمين خود باعث پيدايش اختلاف مى شده ، اختلافى فطرى كه قريحه استخدام به آن دعوت مى كرده ، و مى گفته حال كه تو توانائى و او ضعيف است ، از او استفاده كن ، و او را به خدمت خود در آور، پس همين قريحه فطرى بود، كه او را به تشكيل اجتماع و مدنيت دعوت مى كرده ، و باز همين قريحه فطرى بوده كه او را به بهره كشى از ضعفا وا مى داشته .

خواهى گفت : مگر ممكن است فطرت دو حكم متضاد داشته باشد؟ در پاسخ مى گوئيم : در صورتى كه مافوق آن دو حكم حاكمى بوده باشد تا آن دو را تعديل كند، هيچ مانعى ندارد، و اين تنها در مساءله احكام فطرى انسان نيست ، بلكه در افعال او نيز اين ناسازگارى هست ، زيرا قواى او بر فعلى از افعال او با يكديگر زور آزمائى مى كنند (شهوتش او را دعوت به انجام كارى نامشروع مى كند، و نيروى عقلش او را از آن كار باز مى دارد) جاذبه و شهوت شكم او را به خوردن غذائى سنگين و زيانبخش دعوت مى كند، و عقلش او را از اين كار باز مى دارد، و هر نيروئى را آنقدر آزادى مى دهد كه به نيروهاى ديگر صدمه وارد نيايد.

و تزاحم در دو حكم فطرى در مورد بحث نيز مانند همان تزاحم است ، درست است كه تشكيل اجتماع و مدنيت به حكم فطرت ، و آنگاه ايجاد اختلاف آن هم به حكم فطرت دو حكم متنافى است از فطرت ، و ليكن خداى تعالى اين تنافى را به وسيله بعثت انبيا و بشارت و تهديد آن حضرات ، و نيز به وسيله فرستادن كتابهائى در بين مردم و داورى در آنچه با هم بر سر آن اختلاف مى كنند برداشته است .

## تفسيرهاى ديگرى بر (كان الناس امة واحدة ) و نقد ورد آنها

پس با اين بيان فساد گفتار مفسرينى كه گفته اند: (مراد از آيه مورد بحث اين است كه مردم در سابق همه داراى هدايت بوده اند، و اختلاف بعد از نزول كتاب و به انگيره بغى و حسد بوده ) روشن مى گردد، چون اين مفسرين غفلت كرده اند از اينكه آيه شريفه مى خواهد دو اختلاف اثبات كند، نه يك اختلاف ، كه بيانش گذشت ، و نيز غفلت كرده اند از اينكه اگر بشر همه داراى هدايت بوده اند، و هدايت يكى بوده و اختلافى در آن نبوده ، پس چه چيز موجب و مجوز بعث انبيا و فرستادن كتاب و دنبالش پديد آمدن اختلاف و اشاعه فساد و طغيان غرائز كفر و فجور و مهلكات اخلاقى شد؟ با اينكه همه اينها در باطن بشر پوشيده و پنهان بوده است ؟.

و نيز با اين بيان فساد گفتار يك عده مفسر ديگر روشن مى شود كه گفته اند: منظور آيه اين است كه مردم امت واحده اى در ضلالت بودند، چون اگر منظور اين نبود، وجهى نداشت كه دنبالش بفرمايد: (پس خدا انبيا را برانگيخت ...)

و وجه فساد اين گفتار اين است كه اين مفسرين غفلت كرده اند از اينكه خداى سبحان خودش اين ضلالت را ذكر كرده و بطور اشاره فرموده : (فهدى اللّه الذين آمنوالما اختلفوا فيه من الحق باذنه ) و فرموده اين ضلالت تنها از ناحيه علماى دين ، و بعد از نزول كتاب و بيان آيات خدا ناشى شده و اگر قبل از بعثت انبيا مردم همگى گمراه بوده گرفتار كفر و نفاق و معاصى بوده اند، ديگر معنا ندارد اين ضلالت را به علماى دين نسبت دهد.

و باز از بيان گذشته ما اشكالى كه به گفتار بعضى ديگر از مفسرين وارد است روشن مى شود، چه آن مفسر گفته : منظور از كلمه (ناس ) بنى اسرائيل است ، نه عموم مردم ، چون خداى سبحان در جاى ديگر عين اين اختلاف و بغى را به بنى اسرائيل نسبت داده فرمود: (فما اختلفوا الا من بعد ما جائهم العلم بغيا بينهم ).

و اشكال اين تفسير اين است كه هيچ دليلى بر آن نيست ، و صرف اينكه طايفه اى از بشر دچار بغى شده اند، دليل نمى شود كه هر جا سخن از بغى مى رود بگوئيم مراد همان قومند.

و از همه اينها فاسدتر تفسير كسى است كه گفته : منظور از كلمه : (ناس ) در آيه شريفه خصوص حضرت آدم (عليه‌السلام ) است ، و معناى آيه اين است كه آدم امت واحده و تنها كسى بود كه هدايت داشت ، وبعد از او ذريه اش اختلاف كردند، و خدا انبيائى برانگيخت ...، و آيه شريفه نه از اول تابه آخرش با اين تفسير مطابقت دارد، و نه حتى بعضى از جملاتش با آن مساعد است .

## تفسير بعضى كه مفاد آيه را مدنى بالطبع بودن انسان در همه ادوار تاريخ پنداشته اند

و باز با بيان ما فساد اين گفتار روشن مى شود كه بعضى گفته اند: كلمه (كان ) در آيه اصلا معناى زمان را نمى دهد، همچنانكه در جمله : (وكان اللّه عزيزا حكيما) كلمه (كان ) منسلخ از زمان است ، و معناى آيه اين است كه مردم همه از اين جهت كه مدنى به طبعند يك امتند، چون مدنيت به طبع اختصاص به يك نسل و دو نسل ندارد، بلكه هر جا و در هر زمانى انسانى يافت شود، بالطبع مدنى است ، چون زندگيش بدون اجتماع با افراد ديگر تاءمين نمى شود، حوائجش آنقدر زياد است كه خودش به تنهائى نمى تواند آنها را برآورد، و دايره لوازم زندگيش آنقدر وسيع است كه جز به اجتماع و تعاون با افراد ديگر و مبادله در مساعى تاءمين نگشته به حد كمال نمى رسد.

آرى او بايد از دسترنج خود آنچه خودش احتياج دارد به خود اختصاص داده ، مازاد آن را به ديگران كه كارهائى ديگر دارند بدهد، و در مقابل آنچه از دست آورد ديگران احتياج دارد بگيرد، تا همه حوائج زندگيش تاءمين گردد.

اين وضع انسان است كه هيچ وقتى از اوقات بى نياز از زندگى دسته جمعى نبوده ، تاريخ هم تا آنجا كه در دست است اين معنا را تاءييد مى كند، براى اينكه مى فهماند تشكيل اجتماع يك امر تحميلى نبوده ، بلكه به مقتضاى فطرت بشر بوده ، چيزى كه هست همين مدنيت كه مايه قوام زندگى بشر بوده ، مايه اختلاف نيز مى شده ، و نظام اجتماع را دچار اختلال مى كرده ، و بهمين جهت خداى تعالى به خاطر عنايت شديدى كه به سعادت اين نوع داشته ، شرايعى تشريع كرده ، تا اين اختلاف را برطرف سازد، و اين شرايع را با بعث انبيا و بشارت و انذار آنان ، و با فرستادن كتابى حاكم به همراه انبيا ابلاغ فرموده ، تا در موارد اختلاف مورد استفاده قرار گيرد.

پس حاصل معناى آيه بنابراين تفسير اين شد كه مردم بر حسب طبع مدنى هستند، و هرگز از زندگى دسته جمعى بى نياز نيستند، و همين زندگى دسته جمعى خود مايه اختلاف است ، و اين اختلاف بود كه بعثت انبيا و فرستادن كتابهاى آسمانى را موجب گرديد.

## سه وجه در رد گفتار مفسرين فوق الذكر

و اين معنى صحيح نيست زيرا اولا: اين مفسر مدنيت را طبع اولى انسان گرفته ، و اجتماع و اشتراك در زندگى را از لازمه ذاتى اين نوع دانسته در حالى كه خواننده عزيز توجه فرمود كه گفتيم اضطرار و ناچارى باعث شد بشر زير بار زندگى اجتماعى برود، نه اينكه لازمه ذات او باشد، و باز توجه فرمودى كه قرآن بر خلاف گفتار اين مفسر دلالت دارد.

و ثانيا در آيه شريفه بعثت انبيا را نتيجه مستقيم امت واحده بودن بشر قرار داده ، و اگر منظور از امت واحده بودن مساءله مدنيت بالطبع باشد،اين نتيجه گيرى درست نيست ، چون ربطى به هم ندارند، مگر اينكه اول اختلاف را نتيجه امت واحده بودن بگيريم ، بعدا بعثت انبيا را نتيجه اختلاف قراردهيم ، پس بايد در كلام مرتكب تقدير شويم ، و بگوئيم تقدير آيه چنين است : (ناس امت واحده اى بودند، بعد در آنان اختلاف پديد آمد، پس خداى تعالى انبيا رابرانگيخت تا رفع اختلاف كنند)، و تقدير گرفتن خلاف ظاهر است ، علاوه بر اينكه خود آن مفسر حاضر به تقدير گرفتن نيست .

و ثالثا: بنابر تفسير نامبرده در آيه شريفه تنها يك اختلاف ذكر شده ، در حالى كه آيه

شريفه صريح در اين است كه اختلاف دو تا است .

چون مى فرمايد: (وانزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه )، معلوم مى شود يك اختلافى قبل از بعثت انبيا و انزال كتب داشته اند، و به منظور رفع آن خدا انبيا را برانگيخته و آنگاه مى فرمايد: (و ما اختلف فيه (يعنى فى الكتاب ) الا االذين اوتوه )، يعنى اختلاف نكردند در كتاب مگر علماى كتاب ، و به انگيره حسدى كه به يكديگر مى ورزيدند، پس معلوم مى شود اين اختلاف اختلافى ديگر بوده ، و بعد از آمدن كتاب پديد آمده ، و دارندگان اين اختلاف تنها علماى كتاب بوده اند نه همه مردم .

## تفسير آيه (فبعث الله النبيين و مندرين ) و وجه اينكه تعبير به بعث و بنى شده نهارسال و رسول

فبعث اللّه النبيين مبشرين و منذرين

خداى تعالى در اين جمله از فرستادن انبيا تعبير به بعث كرده ، نه ارسال و مانند آن ، و اين بدان جهت است كه آيه از حال و روزى از انسان اولى خبر مى دهد كه حال و روز خمود و سكوت او است ، و در چنين حالى تعبير به بعث پيامبران مناسب تر از ارسال است ، چون كلمه بعث از خاستن و امثال آن خبر مى دهد، و شايد همين نكته باعث شده كه از پيامبران هم تعبير به نبيين كند، نه مرسلين ، و يا رسل ، علاوه بر اينكه حقيقت بعث و انزال كتاب به بيانى كه گذشت بيان حق براى مردم و تنبيه آنان به حقيقت امر وجودشان و حياتشان ، و خبر دادن به ايشان است از اينكه مخلوق پروردگارشان هستند، پروردگارى كه همان اللّه است ، و معبودى جز او نيست و اينكه هر چه بكنند همان تلاششان تلاش براى رسيدن و بازگشتن به سوى خدا و به سوى روزى عظيم است ، و در دنيا در منزلى قرار دارند كه يكى از منازل سير است ، منزلى كه به جز لهو و بازى و غرور حقيقتى ندارد، پس لازم است اين حقيقت را در زندگى دنيا و كارهائى كه در دنيا مى كنند مراعات نموده ، اين معنا را نصب العين خود كنند، كه از كجا آمده و به كجا مى روند؟ و چنين زمينه اى با كلمه (نبى ) مناسب تر است ، چون نبى به معناى كسى است كه اخبار ماوراء الطبيعه نزد او است ، و اين معنا در كلمه (رسول ) نيست .

و در اينكه بعثت نبيين را به خداى سبحان نسبت داده ، اين دلالت هست كه انبيا در تلقى وحى و تبليغ رسالت خدا به سوى مردم داراى عصمتند، كه توضيح بيشتر آن در آخر بيان مى آيد. ان شاء اللّه .

و اما تبشير و انذار (يعنى وعده به رحمت خدا و رضوان و بهشت او به كسانى كه ايمان آورده و تقوا پيشه كردند، و تهديد به عذاب خداى سبحان ، عذابى كه از خشم خدا ناشى مى شود، به كسانى كه خدا و آيات او را تكذيب نموده نافرمانيش كنند) دو مرتبه از روشن ترين مراتب دعوت است ، چون انسانهاى متوسط الحال بيشتر به منافع و مضار خود مى انديشند، هر چند كه اقليتى هم هستند از بندگان صالح و اولياى خدا كه پاى بند بهشت و دوزخ نبوده ، جز به خود خدا نمى انديشند.

وانزل معهم الكتاب ، ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه

كلمه (كتاب ) صيغه (فعال ) از ماده (ك - ت - ب ) است ، و كتاب هر چند بر حسب اطلاق متعارفش مستلزم نوشتن با قلم بر روى كاغذ است ، و ليكن از آنجائى كه پيمانها و فرامين دستورى به وسيله كتابت و امضا انجام مى شود، از اين جهت هر حكم و دستورى را هم كه پيرويش واجب باشد، و يا هر بيان و بلكه هر معناى غير قابل نقض را هم كتاب خوانده اند، قرآن كريم در اين باره فرموده : (ان الصلوة كانت على المؤ منين كتابا موقوتا) و احيانا خود قرآن را كتاب خوانده ، و فرموده : (كتاب انزلناه اليك مبارك )

و در اينكه فرموده : (فيما اختلفوا فيه ...)، دلالت بر معنائى است كه ما براى آيه كرديم ، و گفتيم معنايش اين است كه (مردم همه يك امت بودند، و سپس اختلاف كردند، و خدا به منظور رفع اختلافشان انبيائى برانگيخت ...)

## نخستين كتاب آسمانى كتاب نوح عليه‌السلام بوده است

و لام در كلمه (الكتاب ) يا لام جنس است ، و يا لام عهد ذهنى است ، و مراد از كتاب كتاب نوح (عليه‌السلام ) است ، به دليل اينكه در آيه : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا، و الّذى اوحينا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ) كه در مقام منت نهادن و بيان اين حقيقت است كه شريعت نازله بر امت اسلام جامع همه متفرقات تمامى شرايع سابقه است ، كه بر انبياى گذشته نازل شده ، به اضافه آن معارفى كه بخصوص پيامبر اسلام وحى شده ، پس شريعت مختص است به اين انبياى عظام ، يعنى نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم).

و چون جمله : (و انزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ...) دلالت داشت بر اينكه شرايع به وسيله كتاب تشريع شده .

در نتيجه آيه مورد بحث بانضمام آيه سوره شورا دلالت مى كند براينكه اولا نوح (عليه‌السلام ) هم كتابى مشتمل بر شريعت داشته ، و در جمله : (و انزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ) تنها همان كتاب - اگر الف و لام براى عهد باشد - و يا حداقل آن كتاب و ساير كتب آسمانى - اگر الف و لام براى جنس باشد - منظور است .

و ثانيا: دلالت دارد بر اينكه كتاب نوح اولين كتاب آسمانى مشتمل بر شريعت بوده ، چون اگر قبل از آن هم كتابى بوده ، قهرا بايد شريعتى هم بوده باشد، و در آيه سوره شورى بايد نام آن را برده باشد.

و ثالثا دلالت دارد بر اينكه اين عهدى را كه خداى تعالى در جمله : (مردم همه امت واحدة اى بودند) به آن اشاره كرده ، قبل از بعثت نوح ( عليه‌السلام ) بوده ، و نوح (عليه‌السلام ) در كتاب خود حل اختلاف آنان را كرده است .

و ما اختلف فيه الا االذين اوتوه بغيا بينهم

## اختلاف در دين به وسيله علما و از طغيان و بغى پديد آمده است

در سابق گذشت كه گفتيم مراد از اين اختلاف ، اختلاف بعد از آمدن شريعت ، و در خود شريعت ، و از ناحيه علماى دين و حاملين شريعت است ، و چون دين امرى فطرى است ، همچنانكه آيه : (فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة اللّه التى فطرالناس عليها) بر آن دلالت دارد، بدين جهت خداى سبحان اختلاف واقع در دين را ناشى از بغى و حسادت و طغيان دانسته است .

و جمله : (الا الذين اوتوه ...) دلالت دارد بر اينكه مراد از اين جمله اشاره به اصل ظهور اختلافات دينى است ، نه اينكه هر تك تك اشخاصى كه از صراط مستقيم منحرف شده ، و يا به دينى غير دين خدا متدين گشته ، اهل طغيان و بغى است ، خلاصه منظور معرفى ريشه و سر منشاء اختلافات دينى است ، درست است كه تك تك منحرفين هم از صراط مستقيم منحرفند، و ليكن ريشه گمراهى اين افراد باز همان علماى دينى هستند، كه از در بغى و طغيان اختلاف به راه انداختند، و باعث شدند مردم از دين صحيح و الهى محروم شوند.

## سه طائفه كه خداوند آنان را معذور مى داند

و خداى سبحان اهل بغى و طغيان را معذور نمى داند، ولى كسانى را كه امر بر آنان مشتبه شده ، و راه درستى به سوى دين درست نجسته اند، معذور مى داند، و مى فرمايد: (انما السبيل على الذين يظلمون الناس ، و يبغون فى الارض بغير الحق ، اولئك لهم عذاب اليم ). و نيز درباره دسته دوم كه امر بر آنان مشتبه گشته مى فرمايد: و (آخرون اعترفوا بذنوبهم ، خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا، عسى اللّه ان يتوب عليهم ، ان اللّه غفور رحيم ).

(تا آنجا كه مى فرمايد) (وآخرون مرجون لامر اللّه ، اما يعذبهم ، و اما يتوب عليهم ، و اللّه عليم حكيم ).

و نيز در باره كسانى كه قدرت تحقيق نداشته ، و به خاطر اختلافى كه علماى دين در دين انداختند امر بر آنان مشتبه شده ، مى فرمايد: (الا المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان ، لايستطيعون حيلة ، و لا يهتدون سبيلا فاولئك عسى اللّه ان يعفو عنهم ، و كان اللّه عفوا غفورا).

## فطرى بودن دين با غفلت و اشتباه منافاتى ندارد

علاوه بر اينكه فطرت منافاتى با غفلت و اشتباه ندارد، بله با گمراهى عمدى و از روى بغى و طغيان منافات دارد، (و خلاصه هر چند دين خدا فطرى است ، اما منافات ندارد كه در اثر ايجاد اختلاف علما، دين خدا دچار اختلاف شود، و عامه مردم هم به تبع ، دچار گمراهى گردند، و مسؤ ول هم نباشند، ولى علمائى كه عمدا اختلاف مى كنند، بر خلاف فطرت خود قدم برداشته اند.

و بهمين جهت خداى تعالى بغى را مخصوص علما كرده ، كه آيات الهيه بر ايشان روشن بوده ، مع ذلك زير بار نرفته اند و درباره آنان در جاى ديگر فرموده : (و الذين كفروا و كذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون .

و آيات در اين باره بسيار زياد است ، كه در تمامى آنها بعد از كلمه كفر تكذيب را هم اضافه كرد، تا اهل دوزخ را منحصر در كسانى كند كه با داشتن علم ، خدا و آياتش را انكار كردند، و سخن كوتاه آنكه مراد از آيه شريفه اين است كه اين اختلاف يعنى اختلاف در دين به دست علماى دين در مردم مى افتد.

فهدى اللّه الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق

اين جمله مورد اختلاف را بيان مى كند، كه آن عبارت است از حق ، حقى كه كتاب از ناحيه خدا آورده ، همچنانكه جمله : (وانزل معهم الكتاب بالحق ) نيز تصريح بدان دارد، در اينجا عنايت الهيه شامل رفع هر دو اختلاف با هم شده ،

يعنى جمله نامبرده هم شامل اختلاف در شؤ ون زندگى مى شود، و هم شامل اختلافات در معارف حقه الهيه ، كه عامل اصلى آن اختلاف ، علماى دين بودند، و اگر هدايت را مقيد به اذن خود كرد، بدين جهت بوده كه بفهماند اگر خدا مؤ منين را هدايت كرده ، نه از اين باب بوده كه مؤ منين او را الزام كرده باشند، و بر او واجب كرده باشند، به خاطر ايمانشان ايشان را هدايت كند، چون خداى سبحان محكوم كسى واقع نمى شود، و كسى نمى تواند چيزى را بر او واجب كند، مگر اينكه خودش چيزى را بر خود واجب كند، و لذا فرمود: هر كه را هدايت كند به اذن خود هدايت مى كند، يعنى اگر خواست هدايت نكند مى تواند و جمله : (واللّه يهدى من يشاء الى صراط مستقيم ) به منزله تعليل كلمه (باذنه ) است ، و معناى آيه چنين است كه اگر خدا دسته اى از مؤ منين را هدايت كرده به اذن خود كرده است ، چون او مجبور به هدايت كسى نيست ، هر كه را بخواهد هدايت مى كند، و هر كه را بخواهد نمى كند، چيزى كه هست خودش خواست ه كه تنها كسانى را هدايت كند و به صراط مستقيم رهنمون شود كه ايمان داشته باشند.

## نكاتى كه از آيه شريفه (كان الناس امة واحدة )استفاده مى شود

پس از آيه شريفه چند نكته روشن گرديد:

اول حد دين و معرف آن و اينكه دين عبارت است از روش خاصى در زندگى دنيا كه هم صلاح زندگى دنيا را تاءمين مى كند، و هم در عين حال با كمال اخروى و زندگى دائمى و حقيقى در جوار خداى تعالى موافق است ، ناگزير چنين روشى بايد در شريعتش قوانينى باشد كه متعرض حال معاش به قدر احتياج نيز باشد.

دوم اينكه دين از همان روز اولى كه در بشر آمد براى رفع اختلاف آمد، اختلاف ناشى از فطرت ، و سپس رو به استكمال گذاشت ، و در آخر رافع اختلافهاى فطرى و غير فطرى شد.

سوم اينكه دين خدا لايزال رو به كمال داشته ، تا آنجا كه تمامى قوانينى را كه همه جهات احتياج بشر را در زندگى در برداشته باشد متضمن شده باشد، در اين هنگام است كه دين ختم مى شود و ديگر دينى از ناحيه خدا نمى آيد، و به عكس وقتى دينى از اديان خاتم اديان باشد، بايد مستوعب و در برگيرنده تمامى جهات احتياج بشر باشد، و خداى تعالى در اين باره مى فرمايد: (ما كان محمد ابا احد من رجالكم ، و لكن رسول اللّه و خاتم النبيين ) و نيز فرموده : (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شى ء) و نيز فرموده : (وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ).

## عنايت خداى تعالى به رفع اختلافات انسانها و هدايت بشر بسوى كمال از راه بعث انبيا (عليه‌السلام)

چهارم اينكه هر شريعت لاحق ، كامل تر از شريعت سابق است .

پنجم اينكه علت بعثت انبيا و فرستادن كتاب و به عبارتى ديگر سبب دعوت دينى همان سير بشر به حسب طبع و فطرتش به سوى اختلاف است ، همانطور كه فطرتش او را به تشكيل اجتماع مدنى دعوت مى كند، همان فطرت نيز او را به طرف اختلاف مى كشاند، و وقتى راهنماى بشر به سوى اختلاف فطرت او باشد، ديگر رفع اختلاف از ناحيه خود او ميسر نمى شود، و لاجرم بايد عاملى خارج از فطرت او عهده دار آن شود، و بهمين جهت خداى سبحان از راه بعثت انبيا و تشريع شرايع ، نوع بشر را به سوى كمال لايق به حالش و اصلاحگر زندگيش اين اختلاف را برطرف كرد، و اين كمال ، كمال حقيقى است ، كه داخل در صنع و ايجاد است ، قهرا مقدمه آنها يعنى بعثت انبيا هم بايد داخل در عالم صنع باشد.

اما اينكه گفتيم خداوند نوع بشر را به سوى كمال حقيقيش هدايت نمود، بدين جهت است كه به حكم آيه : (الّذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى ).

يكى از شؤ ون خدائى خدا اين است كه هر چيزى را به آن نقطه اى كه خلقتش را تمام مى كند هدايت نمايد، و يكى از چيرهائى كه خلقت آدمى با آن تمام مى شود، و اگر نباشد خلقتش ناقص مى ماند، اين است كه به سوى كمال وجودش در دنيا و آخرت هدايت شود.

همچنانكه باز خود خداى تعالى فرموده : (كلا نمد هولاء و هولاء من عطاء ربك ، و ما كان عطاء ربك محظورا).

و اين آيه به خوبى مى فهماند كه كار خداى تعالى همين امداد عطا است ، هر كسى را كه در راه حياتش و وجودش محتاج مدد اوست مدد ميدهد، و آنچه را كه مستحق است عطا مى كند و عطاى او از ناحيه او دريغ نمى شود مگر آنكه كسى با بهره نگرفتن خودش و از ناحيه خودش از گرفتن عطاى او دريغ كند.

و معلوم است كه انسان خودش نمى تواند اين نقيصه خود را تكميل كند، چون فطرت خود او اين نقيصه را پديد آورده ، چگونه مى تواند خودش آن را برطرف ساخته راه سعادت و مال خود را در زندگى اجتماعيش هموار كند؟.

و وقتى طبيعت انسانيت اين اختلاف را پديد مى آورد، و باعث مى شود كه انسان از رسيدن به كمال و سعادتى كه لايق و مستعد رسيدن به آن است محروم شود، و خودش نمى تواند آنچه را فاسد كرده اصلاح كند، لاجرم اصلاح (اگر فرضا اصلاحى ممكن باشد) بايد از جهت ديگرى غير جهت طبيعت باشد، و آن منحصرا جهتى الهى خواهد بود، كه همان نبوت است ، و وحى ، و به همين جهت خداى سبحان از قيام انبيا به اين اصلاح تعبير كرد به (بعث )، و در سراسر قرآن بعث را به خودش نسبت داده ، فرموده اوست كه در امت ها انبيا مبعوث مى كند، با اينكه مساءله قيام انبيا مثل ساير امور، به ماده و روابط زمانى و مكانى نيز ارتباط دارد، اما همه جا بعث را به خودش نسبت داده ، تا بفهماند تنها خداست كه مى تواند اختلافات بشر را حل كند.

پس نبوت حالتى است الهى (و اگر خواستى بگو) حالتى است غيبى ، كه نسبتش به حالت عمومى انسانها، يعنى درك و عمل آنها، نسبت بيدارى است به خواب ، كه شخص نبى به وسيله آن ، معارفى را درك مى كند كه به وسيله آن اختلافها و تناقض ها در حيات بشر مرتفع مى گردد، و اين ادراك و تلقى از غيب ، همان است كه در زبان قرآن وحى ناميده مى شود، و آن حالتى كه انسان از وحى مى گيرد نبوت خوانده مى شود

## تقرير دليل و برهان براى نبوت عامه

از اينجا روشن مى گردد كه اين سه مقدمه ، يعنى :

1 - دعوت فطرت (منظور مؤ لف دعوت مستقيم فطرت نيست تا اشكال كنى كه خود ايشان فطرى بودن مدنيت را انكار كردند بلكه منظور دعوت غير مستقيم است يعنى فطرت او رابه استخدام ديگران دعوت مى كند و اين استخدام او را ناگزير مى سازد كه به زندگى مدنى تن در دهد. مترجم بشر را به تشكيل اجتماع مدنى .

2 - و دعوت آن به اختلاف ازيك طرف .

3 - و عنايت خداى تعالى به هدايت بشر به سوى تماميت خلقتش از سوى ديگر، خود حجت و دليلى است بر اصل مساءله نبوت ، و به عبارتى ديگر دليل نبوت عامه است ، كه اينك براى خواننده عزيز تقرير ميشود:

نوع بشر به حسب طبع بهره كش است ، و اين بهره كشى و استخدام فطرى او را به تشكيل اجتماع وا مى دارد دارد، و درعين حال كار او را به اختلاف و فساد هم مى كشاند، در نتيجه در همه شؤ ون حياتش كه فطرت و آفرينش برآوردن حوائج آن شؤ ون را واجب مى داند، دچار اختلاف مى شود، و آن حوائج برآورده نمى گردد مگر با قوانينى كه حيات اجتماعى او رااصلاح نموده ، اختلافاتش را برطرف سازد و هدايت انسان به قوانين كذائى ، و در نتيجه به كمال و سعادتش به يكى از دو طريق ممكن مى شود.

اول اينكه او را از راه فطرتش ملهم كند به اينكه چگونه اختلاف را برطرف سازد.

دوم به اينكه از راه ديگرى كه خارج از فطرت و ذات خود بشر باشد، و چون راه اول كافى نيست چون گفتيم سبب پيدايش اختلاف خود فطرت بوده ، و معنا ندارد كه فطرت سبب حل اختلاف شود، ناگزير بايد از راه دوم صورت گيرد، و آن راه عبارت است از تفهيم الهى ، و غير طبيعى ، كه از آن به نبوت و وحى تعبير مى كنيم .

## به حكم عقل و تجربه راه رفع اختلافات انسانها منحصر در تفهيم الهى از راه وحى ونبوت است

و اين برهان كه ديديد مركب از چند مقدمه بود، همه مقدماتش در قرآن كريم به صراحت آمده ، كه بيانش گذشت ، تجربه هم آن را از تاريخ زندگى بشر و اجتماعاتش مسلم كرده ، چون تا آنجا كه تاريخ نشان مى دهد تمامى امتها كه در قرون گذشته يكى پس از ديگرى آمده و سپس منقرض شده اند، بدون استثنا تشكيل اجتماع داده اند، و به دنبالش دچاراختلاف هم شده اند، و هر اجتماعى كه پيغمبرى داشته به كمال و سعادت خود نائل گشته و از شر اختلاف نجات يافته است .

آرى آنطور كه تاريخ نشان مى دهد نه چنين سابقه اى در زندگى انسان وجود داشته ، كه روزى از روزهاى زندگيش از مساءله استخدام دست برداشته باشد، و نه روزى كه حس استخدامش او را به تشكيل اجتماع وادار نكرده ، و به زندگى انفرادى قانعش ساخته باشد، و نه روزى كه اجتماع تشكيل يافته اش از اختلاف خالى باشد، و نه روزى كه اختلافش به غير قوانين اجتماعى الهى برطرف شده باشد، و نه روزى كه فطرت و عقل خود او (البته فطرت و عقلى كه به نظر خود او سالم باشد) توانسته قوانينى وضع كند، كه اختلاف را از ريشه و فساد را از ماده كنده باشد.

چرا راه دور و دراز برويم ؟ براى به دست آوردن تماميت اين دليل كافى است به جريان حوادث اجتماعى عصر حاضر بنگريم ، كه جلو چشم خود ما صورت مى گيرد، و مى بينيم كه اجتماعات بشرى تا چه حد دچار انحطاط اخلاق و فساد بشريت شده ، و چه جنگهاى خانمان براندازى تهديدش مى كند، كه هر يك ميليونها كشته به جاى مى گذارد، و تا چه حد زورگوئى بر بشريت مسلط شده ، و چطور بهره گيرى از جان و مال و عرض مردم رواج يافته ، تازه همه اين فسادها در عصرى جريان دارد كه عصر تمدن و ترقى و عصر دانشش مى خوانند!!! ديگر درباره اعصار گذشته كه عصر جاهليت و ظلمت بوده چه احتمالى مى توان داد؟! و اما اينكه گفتيم : عالم صنع و ايجاد هر موجودى را به سوى كمال لايقش سوق مى دهد، مساله اى است كه تجربه و بحث آنرا اثبات كرده ، و همچنين اينكه گفتيم : وقتى خلقت و تكوين اقتضاى اثرى را داشت ، ديگر اقتضاى خلاف آنرا ندارد.

اين نيز امرى است مسلم ، كه تجربه و بحث اثباتش كرده است ، و اما اينكه گفتيم (تنها تعليم و تربيت دينى كه از مصدر نبوت و وحى صادر مى شود مى تواند اختلافات بشرى را رفع و فساد ناشى از آن را اصلاح كند).

اين نيز امرى است كه هم بحث و هم تجربه آنرا اثبات كرده ،

## بيان اينكه تجربه و بحث كرده وقتى خلقت و تكوين اقتضای اثرى را داشت ديگراقتضاى خلافت آن را ندارد

اما اينكه بحث آن را اثبات كرده بيانش اين است كه دين همواره بشر را به سوى معارف حقيقى و اخلاق فاضله و اعمال نيك دعوت مى كند، و معلوم است كه صلاح عالم انسانى هم در همين سه چيز است :

1 - عقائد حقه .

2 - اخلاق فاضله .

3 - اعمال نيك .

و اما اينكه گفتيم تجربه آن را اثبات كرده ، بهترين دليلش اسلام است كه در مدتى كوتاه كه در آن مدت در اجتماع مسلمانان حكومت كرد، از منحط ترين مردم صالح ترين اجتماع ساخت ، از راه تعليم و تربيت نفوس آن مردم را اصلاح نمود، و آن مردم ديگران را اصلاح كردند حتى به جراءت مى توان گفت اگر در عصر حاضر عصر حضارت و تمدن هم رگ و ريشه اى از جهات كمال در هيكل جوامع بشرى ديده مى شود، از آثار پيشرفت اسلامى و جريان و سرايت اين پيشرفت در سراسر جهان است ، و اين معنا را تجزيه و تحليل بدون كمترين ترديدى اثبات مى كند و خود ما ان شاء اللّه در محلى مناسب تر پيرامون آن بحث خواهيم داشت .

## (نكته ششم ) دين اسلام كه خاتم اديان است براى آخرين مرحله كمال انسان تشريع شده است

ششم اينكه : دينى كه خاتم اديان است ، براى استكمال انسان حدى قائل است ، چون پيامبر را آخرين پيامبر و شريعت را غير قابل نسخ مى داند، و اين مستلزم آن است كه بگوئيم : استكمال فردى و اجتماعى بشر به حدى مى رسد كه معارف و شرايع قرآن او را كافى است ، و به بيش از آن نيازمند نمى شود.

و اين خود يكى از پيشگوئيهاى قرآن است ، كه جريان تاريخ از عصر نزول قرآن تا به امروز كه قريب چهارده قرن است ، آن را تصديق كرده ، زيرا مى بينيم از آن روز تا به امروز نوع بشر در جهات طبيعى و اجتماعى چه گامهاى بلندى در ترقى و تعالى برداشته ، و چه مسافت دورى را پيموده ، اما از جهت معارف حقيقيش و اخلاق فاضله اش (كه به خاطر همانها انسان بود، و بر ساير انواع حيوانات برترى داشت )، نه تنها يك قدم ترقى نكرده ، بلكه قدمهاى زيادى به عقب و قهقرا برداشته ، و بالاءخره در مجموع كمالات روحى و جسمى (البته تواءم با هم ) تكاملى نكرده است ، (تا چه رسد به اينكه به جائى رسيده باشد كه قرآن و معارف آن كافيش نباشد).

## شبهه شريعت اسلام قابل انطباق با همه اعصار نيست و پاسخ بدان

در اين بحث بعضى ها گفته اند: قوانين عمومى چون به منظور صلاح حال بشر و اصلاح زندگى او است ، بايد همواره با تحولات اجتماعى متحول شود، و با پيشرفت اجتماع پيشرفت كند، هر چه بشر به سوى كمال صعود مى كند، بايد قوانين او هم دوش به دوش او بالا رود، و شكى نيست كه وضع تمدن عصر حاضر با عصر نزول قرآن قابل مقايسه نيست ، و نسبت ميان امروز و آن روز بشر قابل مقايسه با نسبت ميان آن روز و روزگار عيسى بن مريم و موسى (عليه‌السلام) نيست ، بلكه نسبت در طرف ما بيشتر و ترقى و تكامل بشر زيادتر بوده ، و همين تفاوت باعث مى شود كه شرايع اسلام هم نسخ شود، و شريعتى ديگر قابل انطباق بر مقتضيات عصر حاضر تشريع گردد.

جوابش همان است كه گفتيم اسلام در تشريعش تنها كمالات مادى را در نظر نگرفته ، بلكه حقيقت وجود بشر را نيز منظور داشته ، و اصولا اساس شرايع خود را بر كمال و رشد روحى و جسمى هر دو با هم قرار داده ، و سعادت مادى و معنوى هر دو را خواسته است ، و لازمه اين معنا آن است كه وضع انسان اجتماعى متكامل ، به تكامل دينى معيار قرار گيرد، نه انسان اجتماعى متكامل به صنعت و سياست و بس ، و همين جا است كه امر بر دانشمندان مشتبه شده ، از بس در مباحث اجتماعى مادى غور و تعمق كرده اند، (و ديده اند ماده همواره در تحول و تكامل است اجتماع مادى هم مانند ماده تحول مى پذيرد) پنداشته اند كه اجتماع مورد نظر دين هم همان اجتماعى است كه مورد نظر آقايان است ، لاجرم گفته اند: بايد قوانين اجتماعى با تحول اجتماع متحول شود و هر چندى يك بار نسخ گردد، و قوانينى ديگر جايگزين قوانين قبلى شود.

در حالى كه خواننده عزيز توجه فرمود، كه گفتيم دين اساس شرايع خود را جسم تنها قرار نداده ، بلكه جسم و روح هر دو را منظور داشته .

و بنابراين اگر كسى بخواهد ناتمامى قوانين اسلام را اثبات كند، بايد بگردد، يك فرد يا يك اجتماع دينى را پيدا كند، كه جامع تمامى تربيت هاى دينى و زندگى مادى باشد، يعنى آن زندگى مادى و معنوى را كه دين دعوت بدان مى كند يافته باشد، آن وقت از او بپرسد آيا ديگر چيزى نقص دارى كه محتاج به تكميل باشد؟، و يا جهتى از جهات انسانيت تو و حيات تو دچار سستى هست كه محتاج تقويت باشد؟ يا نه ، اگر چنين فرد و چنين اجتماعى را پيدا كرديم ، آن وقت حق داريم بگوئيم : دين اسلام ديگر براى بشر امروز كافى نيست .

هفتم اينكه انبيا عليه‌السلام از هر خطائى معصومند.

## گفتار در عصمت انبيا عليه‌السلام

## نكته هفتم عصمت انبيا على نبينا و آله و عليهم‌السلام گفتار

هفتمين نتيجه اى كه ما از آيه مورد بحث گرفتيم ، يعنى عصمت انبيا احتياج به توضيح دارد، تا روشن شود چگونه آيه شريفه بر آن دلالت دارد، لذا مى گوئيم : عصمت سه قسم است يكى عصمت از اينكه پيغمبر در تلقى و گرفتن وحى دچار خطا گردد، دوم عصمت از اينكه در تبليغ و انجام رسالت خود دچار خطا شود، سوم اينكه از گناه معصوم باشد، و گناه عبارت است ازهر عملى كه مايه هتك حرمت عبوديت باشد، و نسبت به مولويت مولا مخالفت شمرده شود، و بالاخره هر فعل و قولى است كه به وجهى با عبوديت منافات داشته باشد. و منظور از عصمت ، وجود نيروئى و چيزى است در انسان معصوم كه او را از ارتكاب عملى كه جايز نيست چه خطا و چه گناه نگه مى دارد.

و اما خطا در غير آنچه گفتيم ، يعنى خطاى در گرفتن وحى ، و خطاى در تبليغ رسالت ، و خطاى در عمل ، از قبيل خطا در امور خارجى ، نظير غلطهائى كه گاهى در حاسه انسان و ادراكات او و يا در علوم اعتباريش پيش مى آيد، مثلا در تشخيص امور تكوينى و اينكه آيا اين امر صلاح است يا نه ؟ مفيد است يا مضر؟ و امثال آن از محدوده بحث ما خارج است .

و به هر حال قرآن كريم دلالت دارد بر اينكه انبيا (عليه‌السلام ) در همه آن جهات سه گانه داراى عصمتند.

اما عصمت از خطا در گرفتن وحى و در تبليغ رسالت ، دليلش آيه شريفه مورد بحث است ، كه مى فرمايد: (فبعث اللّه النبيين مبشرين و منذرين ، و انزل معهم الكتاب بالحق ، ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جائتهم البينات ، بغيا بينهم فهدى اللّه الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه )، چون ظاهر اين آيه اين است كه خداى سبحان انبياء را مبعوث كرده براى تبشير و انذار، و انزال كتاب ، (و اين همان وحى است ) تا حق را براى مردم بيان كنند، حق در اعتقاد، و حق در عمل را، و به عبارت ديگر مبعوث كرده براى هدايت مردم به سوى عقايد حقه و اعمال حق ، و معلوم است كه اين نتايج غرض خداى تعالى در بعثت انبيا بوده .

و از سوى ديگر خود خداى تعالى از قول موسى (عليه‌السلام ) حكايت كرده كه فرمود: (لا يضل ربى و لا ينسى ).

پس ، از آيه مورد بحث و اين آيه مى فهميم خدا هر چه را بخواهد از طريقى مى خواهد كه به هدف برسد و خطا و گم شدن در كار او نيست ، و هر كارى را به هر طريقى انجام دهد در طريقه اش گمراه نمى شود، و چگونه ممكن است غير اين باشد؟! وحال آنكه زمام خلقت و امر به دست او است ، و ملك و حكمرانى خاص وى است .

## عصمت انبيا (عليه‌السلام) از خطا در تلقى و در تبليغ وحى

حال كه اين معنا روشن شد، مى گوئيم يكى از كارهاى او بعثت انبيا و تفهيم معارف دين به ايشان است ، و چون اين را خواسته ، البته مى شود، يعنى هم انبيا را مبعوث مى كند، و هم انبيا معارفى را كه از او مى گيرند مى فهمند، يكى ديگر از خواسته هاى او اين است كه انبيا رسالت او را تبليغ كنند، و چون او خواسته تبليغ مى كنند،و ممكن نيست نكنند، چون در جاى ديگر فرموده : (ان اللّه بالغ امره ، قد جعل اللّه لكل شى ء قدرا) و نيز فرموده : (واللّه غالب على امره و اين همان عصمت از خطاى درتلقى و تبليغ است .

دليل ديگر بر اين عصمت آيه شريفه : (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا، الا من ارتضى من رسول ، فانه يسلك من بين يديه ، و من خلفه رصدا، ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم ، واحاط بما لديهم ، و احصى كل شى ء عددا).

از ظاهر اين آيه به خوبى بر مى آيد كه خداى تعالى رسولان خود را اختصاص مى دهد به وحى : و از راه وحى به غيب آگاهشان نموده ، تاءييدشان مى كند، و از پيش رو و پشت سرشان مراقبشان است ، و به منظور اينكه وحى به وسيله دستبرد شيطانها و غير آنها دگرگون نشود به تمام حركات و سكنات آنان احاطه دارد، تا مسلم شود كه رسالات پروردگارشان را ابلاغ نمودند.

و نظير اين آيه در دلالت بر عصمت انبيا از خطا در تلقى و در تبليغ ، آيه زير است كه كلام ملائكه وحى را حكايت مى كند، و مى فرمايد: (و ما نتنزل الا بامر ربك ، له ما بين ايدينا و ما خلف نا، و ما بين ذلك ، و ما كان ربك نسيا).

## عصمت انبيا (عليه‌السلام) از معصيت . و ذكر آياتى كه به طور مطلق بر عصمت انبيا (عليه‌السلام ) دلالت دارند

اين آيات همه دلالت دارد بر اينكه وحى از حين شروعش به نازل شدن ، تا وقتى كه به پيامبر مى رسد، و تا زمانى كه پيغمبر آن را به مردم ابلاغ مى كند، در همه اين مراحل از دگرگونگى و دستبرد هر بيگانه اى محفوظ است .

البته اين دو وجه و دو دليلى كه ما آورديم هر چند تنها عصمت انبيا در دو مرحله تلقى و تبليغ را اثبات مى كرد، و متعرض عصمت از گناه نبود، ولى ممكن است همين دو دليل را طورى ديگر بيان كنيم ، كه شامل عصمت از معصيت هم بشود، به اينكه بگوئيم : هر عملى در نظر عقلا مانند سخن دلالتى بر مقصود دارد، وقتى فاعلى فعلى را انجام مى دهد، با فعل خود دلالت مى كند بر اينكه آن عمل را عمل خوبى دانسته ، و عمل جايزى شمرده است . عينا مثل اين است كه با زبان گفته باشد اين عمل عمل خوبى است ، و عملى است جايز.

حال اگر فرض كنيم كه از پيغمبرى گناهى سر بزند، با اينكه خود او مردم را دستور مى داد به اينكه اين گناه را مرتكب نشويد، قطعا اين عمل وى دلالت دارد بر تناقض گوئى او، چون عمل او مناقض گفتار او است ، و در چنين فرض اين پيغمبر مبلغ هر دو طرف تناقض است ، و تبليغ تناقض تبليغ حق نيست ، چون كسى كه از تناقض خبر مى دهد از حق خبر نداده ، بلكه از باطل خبر داده است ، چون هر يك از دو طرف طرف ديگر را باطل مى داند، پس هر دو طرف باطل است ، پس عصمت انبيا در تبليغ رسالت تمام نمى شود مگر بعد از آنكه از معصيت هم عصمت داشته باشند، و از مخالفت خداى تعالى مصون بوده باشند.

تا اينجا آياتى از نظر خواننده گذشت ، كه به توجيهى تنها بر دو قسم عصمت ، و به توجيهى ديگر بر هر سه قسم دلالت مى كرد، اينك آياتى كه بطور مطلق دلالت بر عصمت مى كنند از نظر خواهد گذشت .

## آياتى كه به طور مطلق بر عصمت دلالت مى كنند

(اولئك الذين هدى اللّه ، فبهديهم اقتده )

معلوم مى شود انبيا (عليه‌السلام ) هدايتشان به اقتدا از ديگران نبوده ، اين ديگرانند كه بايد از هدايت آنان پيروى كنند.

آيه شريفه : (ومن يضلل الله فماله من هاد، و من يهدى اللّه فماله من مضل ) هم از هدايتى خبر مى دهد كه هيچ عاملى آن را دستخوش ضلالت نمى كند.

(من يهدى اللّه فهو المهتد).

اين آيه شريفه دستبرد و ضلالت هر مضلى را از مهتدين به هدايت خود نفى كرده ، مى فرمايد: در اينگونه افراد هيچ ضلالتى نيست ، و معلوم است كه گناه هم يك قسم ضلالت است ، به دليل آيه شريفه : (الم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان ؟ انه لكم عدو مبين و ان اعبدونى هذا صراط مستقيم ، و لقد اضل منكم جبلا كثيرا) كه هر معصيتى را ضلالتى خوانده ، كه با ضلال شيطان صورت مى گيرد، و فرموده شيطان را عبادت مكنيد، كه اوگمراهتان مى كند.

پس اثبات هدايت خدائى در حق انبيا (عليه‌السلام )، و سپس نفى ضلالت از هر كس كه به هدايت او مهتدى شده باشد، و آنگاه هر معصيتى را ضلالت خواندن دلالت دارد بر اينكه ساحت انبيا از اينكه معصيتى از ايشان سر بزند منزه است ، و همچنين برى از اينند كه در فهميدن وحى و ابلاغ آن به مردم دچار خطا شوند.

يكى ديگر از آن آيات كه بطور مطلق دلالت بر عصمت انبيا مى كند آيه شريفه : (ومن يطع اللّه و الرسول فاولئك مع الذين انعم اللّه عليهم ، من النبيين ، و الصديقين ، و الشهداء و الصالحين ، و حسن اولئك رفيقا) است ، كه مردم را دو دسته كرده ، يكى آنهائى كه هدايت يافتنشان منوط بر اطاعت خدا و رسول است ، ديگر آن طايفه اى كه خدا بر آنان انعام كرده ، و غير اطاعت عملى ندارند.

و به شهادت آيه شريفه : (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ، غير المغضوب عليهم ، و لا الضالين ).

كه اوصاف افرادى را مى شمارد كه خدا بر آنان انعام كرده ، مى فرمايد: اينان گمراه نيستند، و اگر از انبيا گناه صادر شود، و يا در فهم و يا در تبليغ وحى خطا كنند، گمراه خواهند بود.

مؤ يد اين معنا آيه زير است كه مى فرمايد: (اولئك الذين انعم اللّه عليهم من النبيين من ذرية ابراهيم و اسرائيل و ممن هدينا و اجتبينا، اذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا و بكيا، فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة ، و اتبعوا الشهوات ، فسوف يلقون غيا) چون اولا دو خصلت را در انبيا جمع كرده ، يكى اينكه داراى انعامى از خدايند، دوم اينكه داراى هدايتند، چون در جمله : (و ممن هدينا و اجتبينا) حرف (من ) آورده ، كه بيانگر جمله : (انعم اللّه عليهم ...) باشد و ديگر اينكه به بيانى توصيفشان كرده كه در آن نهايت درجه تذلل در عبوديت است ، و جانشين آنان را به ضايع كردن نماز و پيروى شهوات توصيف نموده است .

و معلوم است كه از اين دو دسته انسانها دسته دوم غير دسته اولند، چون دسته اول رجالى ممدوح و مشكورند، ولى دسته دوم مذمومند، و وقتى مذمت دسته دوم اين است كه پيروى شهوات مى كنند، و در آخر دوزخ را خواهند ديد، معلوم است كه دسته اول يعنى انبيا پيروى شهوات نمى كنند، و دوزخى نمى بينند، و اين هم بديهى است كه چنين كسانى ممكن نيست معصيت از آنان سربزند، حتى اين دسته اگر قبل از نبوتشان هم پيروى شهوات مى كردند، باز ممكن نبود كه دوزخ را ديدار نكنند، براى اينكه جمله : (اضاعوا الصلوه و اتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا) اطلاق دارد، قبل از نبوت و بعد از نبوت يكسان است ، پس معلوم مى شود كه انبيا حتى قبل از نبوتشان نيز معصوم بوده اند.

## استدلال از طريق عقلى بر عصمت انبياء

اين استدلال شبيه و نزديك به استدلال كسى است كه مساءله عصمت انبيا را از طريق عقلى اثبات كرده ، مى گويد: ارسال رسل و اجراى معجزات به دست انبيا، خود مصدق دعوت ايشان است ، و دليل براين است كه هيچ دروغى از ايشان صادر نمى شود، و نيز دليل براين است كه اهليت تبليغ را داشته اند،

چرا؟ براى اينكه عقل آدمى انسانى را كه دعوتى دارد، و خودش كارهائى مى كند كه مخالف آن دعوت است ، چنين انسانى را اهل و شايسته آن دعوت نمى داند، پس اجراى معجزات به دست انبيا خود متضمن تصديق عصمت آنان در گرفتن وحى و تبليغ رسالت و امتثال تكاليف متوجه به ايشان است .

ممكن است كسى به اين استدلال اشكال كند كه مساءله دعوت انحصار به انبيا ندارد، مردم عادى و همين مردم كه شماعقل آنانرا دليل بر عصمت انبيا گرفته ايد خودشان هم دعوت دارند، چون اغراضى اجتماعى دارند، كه بايد مردم را به سوى آن دعوت كنند، و بر دعوت خود پافشارى و تبليغ هم مى كنند و ما مى بينيم كه گاهى مى شود خود آنان قصور و يا تقصيرهائى در تبليغ مرتكب مى شوند، چرا چنين قصور و يا تقصيرى در دعوت انبيا جايز نباشد؟ در پاسخ مى گوئيم : تقصير و قصور مردم به يكى از دو جهت است ، كه هيچ يك در مساءله دعوت انبيا نيست ، يا اين است كه خودشان مختصر قصور و يا تقصير را مضر نمى دانند، و در آن مسامحه مى كنند، و يا اين است كه غرضشان با رسيدن به مقدارى از مطلوب حاصل مى شود و به مختصر قناعت كرده از تمامى مطلوب صرفنظر مى كنند: و خداى تعالى نه اهل مسامحه است ، و نه غرض و مطلوب او فوت شدنى است .

و نيز اين اشكال بر آن وارد نيست كه كسى بگويد: ظاهر آيه : (فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفة ، ليتفقهوا فى الدين ، و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم ، لعلهم يحذرون ) با اين دليل نمى سازد، براى اينكه از هر فرقه طايفه اى را ماءمور به تبليغ نموده كه داراى عصمت نيستند.

زيرا هر چند آيه شريفه در حق عامه مسلمانان است كه عصمت ندارند ليكن اين را هم نمى خواهد بفرمايد كه اين طايفه مبلغ هر چه بگويند خدا تصديق دارد، و سخن ايشان هر چه باشد بر مردم حجت است ، بلكه صرفا مى خواهد اجازه تبليغ دهد، و بفرمايد اين طايفه اجازه دارند آنچه را كه خوانده اند در اختيار مردم بگذارند: و آيه شريفه وقتى اشكال به آن دليل مى شد كه منظور معناى اول بوده باشد، نه دوم .

## استدلال به آيه (و ما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله ) بر عصمت انبياء

و يكى ديگر از ادله عصمت انبيا (عليه‌السلام ) آيه شريفه : (و ما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن اللّه ) مى باشد، چون مطاع بودن رسول را غايت ارسال رسول شمرده ، و آنهم تنه غايت و يگانه نتيجه ، و اين معنا به ملازمه اى روشن مستلزم آن است كه خداى تعالى هم همان را كه رسول دستور مى دهد اراده كرده باشد،

و خلاصه آنچه رسول با قول و فعل خود از مردم مى خواهد خدا هم بخواهد، چون قول و فعل هر يك وسيله اى براى تبلغ ‌اند، حال اگر فرض كنيم رسول در تبليغ خود مرتكب خطائى در قول يا فعل شود، و يا مرتكب خطائى در فهميدن وحى گردد، اين خطا را از مردم خواسته ، در حالى كه خدا از مردم جز حق نمى خواهد.

و همچنين اگر فرض كنيم معصيتى از رسول سربزند يا قولى و يا عملى از آنجا كه قول و فعل پيغمبر حجت است ، همين معصيت رااز مردم خواسته است ، در نتيجه بايد بگوئيم يك قول يا فعل گناه در عين اينكه ، مبغوض و گناه است ، محبوب و اطاعت هم هست ، و خدا در عين اينكه آن را نخواسته ، آن را خواسته است و در عين اينكه از آن نهى كرده به آن امر نموده است ، و خداى تعالى متعالى از تناقض در صفات و افعال است .

و چنين تناقضى از خدا سر نمى زند، حتى در صورتى هم كه به قول بعضى ها تكليف ما لايطاق را جايز بدانيم ، و بگوئيم براى خدا جايز است كه خلق را بما لا يطاق تكليف كند، براى اينكه تكليف به تناقض ‍ تكليفى است كه خودش محال است ، نه اينكه تكليف به محال باشد، دليل اينكه تكليفى است محال ، اين است كه در مورد يك عمل هم تكليف است هم لا تكليف ، هم اراده است و هم لا اراده ، هم حب است و هم لا حب ، هم مدح است و هم ذم .

باز از جمله آياتى كه بر عصمت انبيا دلالت دارد آيه شريفه زير است : (رسلا مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس على اللّه حجة بعد الرسل ) براى اينكه ظهور در اين دارد كه خداى سبحان مى خواهد عذرى براى مردم نماند: و در هر عملى كه معصيت و مخالفت با او است حجتى نداشته باشند، و نيز ظهور در اين دارد كه قطع عذر و تماميت حجت تنها از راه فرستادن رسولان (عليه‌السلام ) است ، و معلوم است كه اين غرض وقتى حاصل مى شود كه از ناحيه خود رسولان عمل و قولى كه با اراده و رضاى خدا موافقت ندارد صادر نشود، و نيز خطائى در فهم وحى و تبليغ آن مرتكب نشوند، و گرنه مردم در گنه كارى خود معذور خواهند بود، و مى توانند حجت بياورند كه ما تقصيرى نداشتيم . زيرا پيغمبرت را ديديم كه همين گناه را مى كرد، و يا پيغمبرت به ما اينطور دستور داد، و اين نقض غرض خداى تعالى است ، و حكمت خدا با نقض غرض نمى سازد.

## اشكال به آيات استدلال شده بر عصمت انبياء و پاسخ به آن

حال اگر بگوئى : همه آياتى كه تا اينجا مورد استدلال قرار داديد بيش از اين دلالت ندارد كه انبيا (عليهم‌السلام ) خطائى و معصيتى ندارند،

و اين آن عصمتى كه ادعايش مى كرديد نيست ، براى اينكه عصمت بطوريكه قائلين به آن معتقدند عبارت است از نيروئى كه انسان را از وقوع در خطا و از ارتكاب معصيت باز دارد و اين نيرو ربطى به صدور و عدم صدور عمل ندارد، بلكه مافوق عمل است ، مبدئى است نفسانى كه خودش براى خود افعالى نفسانى دارد، همچنانكه افعال ظاهرى از ملكات نفسانى صادر مى شود.

در پاسخ مى گوئيم : بله ، درست است و ليكن آنچه ما در بحث هاى گذشته به آن احتياج داريم ، همان نبودن خطا و گناه ظاهرى از پيغمبر است ، و اگر نتوانيم اثبات آن نيروئى كنيم كه مصدر افعالى از صواب و طاعت است مضر به دعوى ما نيست .

علاوه بر اينكه ما مى توانيم وجود آن نيرو را هم اثبات نموده بگوئيم : عصمت ظاهرى انبيا ناشى از آن نيرو است ، به همان دليلى كه در بحث از اعجاز و اينكه آيه : (ان اللّه بالغ امره قد جعل اللّه لكل شى ء قدرا) و همچنين آيه : (ان ربى على صراط مستقيم ) چه دلالتى دارند، گذشت .

از اين هم كه بگذريم اصولا مى توانيم بگوئيم : هر حادثى از حوادث بطور مسلم مبدئى دارد، كه حادثه از آن مبدء صادر مى شود، افعالى هم كه از انبيا صادر مى شود، آن هم به يك و تيره ، يعنى همه صواب و اطاعت صادر مى شود، لابد مستند به يك نيروئى است كه در نفس انبيا (عليه‌السلام ) هست ، و اين همان قوه اى است كه شما دنبالش مى گرديد.

## سبب و منشاء عصمت انبيا (عليه‌السلام ) نيرو و ملكه نفسانى آنها است نهعامل و سبب خارج از وجود ايشان

توضيح اينكه : افعالى كه از پيغمبرى صادر مى شود كه فرض كرديم همه اطاعت خداست ، افعالى است اختيارى ، عينا مانند همان افعال اختياريه اى كه از خود ما صادر مى شود، چيزى كه هست در ما همانطور كه گاهى اطاعت است همچنين گاهى معصيت است ، و شكى نيست در اينكه فعل اختيارى از اين جهت اختيارى است كه از علم و مشيت ناشى مى شود، و اختلاف فعل از نظر اطاعت و معصيت به خاطر اختلافى است كه در صورت علميه آن فعل از نفس صادر مى شود، اگر مطلوب - يعنى همان صورت هاى علميه - پيروى هوس و ارتكاب عملى باشد كه خدا از آن نهى كرده ، معصيت سر مى زند، و اگر مطلوب حركت در مسير عبوديت و امتثال امر مولى باشد اطاعت محقق مى شود.

پس اختلاف اعمال ما كه يكى اطاعت ناميده مى شود و ديگرى معصيت ، به خاطر اختلافى است كه در علم صادر از نفس ما وجود دارد،

(و گرنه ريخت و قيافه گناه و صواب يكى است و ميان شكل عمل زنا و عمل زناشوئى هيچ فرقى نيست ) حال اگر يكى از اين دو علم يعنى حركت در مسير عبوديت و امتثال امر الهى ادامه يابد معلوم است كه جز اطاعت عملى از انسان سرنمى زند و اگر آن يكى ديگر يعنى حركت در مسير هواى نفس كه مبداء صدور معصيت است ادامه يابد، (پناه مى بريم به خدا) جز معصيت از انسان سر نخواهد زد.

و بنابر اين صدور افعال از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبه وصف اطاعت صدورى است دائمى و اين نيست مگر براى اينكه علمى كه افعال اختيارى آن جناب از آن علم صادر مى شود، صورت علميه اى است صالح ، و غير متغير، و آن عبارت است از اينكه دائما بايد بنده باشد، و اطاعت كند، و معلوم است كه صورت علميه و هياءت نفسانيه اى كه راسخ در نفس است ، و زوال پذير نيست ، ملكه اى است نفسانى ، مانند ملكه شجاعت و عفت و عدالت و امثال آن ، پس در رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمملكه نفسانيه اى هست كه تمامى افعالش از آن ملكه صادر است ، و چون ملكه صالحه اى است همه افعالش اطاعت و انقياد خداى تعالى است ، و همين ملكه است كه او را از معصيت باز مى دارد.

اين معنا و علت عصمت آن جناب از جهت معصيت بود، اما از آن دو جهت ديگر، يعنى عصمت از خطا در گرفتن وحى ، و در تبليغ و رسالت ، باز مى گوئيم كه در آن جناب ملكه و هياءت نفسانيه اى است كه نمى گذارد در اين دو جهت نيز به خطا برود، و اگر فرض كنيم كه اين افعال يعنى گرفتن وحى و تبليغ آن و عمل به آن ، همه به يك شكل يعنى به شكل اطاعت و صواب از آن جناب صادر مى شود، ديگر احتياج نداريم كه قائل به وجود واسطه اى ميان آن جناب و اعمالش شده ، چيزى را منضم به نفس شريف رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبدانيم كه با وجود چنان چيزى افعال اختياريه آن جناب به شكل اطاعت و صواب و بر طبق اراده خداى سبحان از آن جناب صادر شود، زيرا نه تنها احتياج نداريم ، بلكه در آن صورت افعال اختياريه آن جناب ازاختياريت خارج مى شود، زيرا در چنين فرضى اراده خود آن جناب تاءثرى در كارهايش نخواهد داشت ، بلكه هر كارى كه مى كند مستند به آن واسطه خواهد بود، و در اين صورت خارج از فرض شده ايم ، چون فرض كرديم كه آن جناب نيز فردى از افراد انسان است ، كه هر چه مى كند با علم و اراده و اختيار مى كند، پس عصمت خدائى عبارت شد از اينكه خداوند سببى در انسان پديد آورد كه به خاطر آن تمامى افعال انسان نام برده به صورت اطاعت و صواب صادر شود، و آن سبب عبارت است از علم راسخ در نفس ، يعنى ملكه نفسانى كه بيانش گذشت .

## گفتارى در نبوت

## گفتارى در نبوت

خداى سبحان بعد از آنكه اين حقيقت (يعنى وصف ارشاد مردم به وسيله وحى ) را در آيه مورد بحث و در بسيارى از موارد كلامش ذكر كرد، از مردانى كه متكفل اين وظيفه اند تعبيرهائى مختلف كرده ، يعنى دو جور تعبير كرده ، كه كانه نظير تقسيم است يكى رسول ، و يكى هم نبى ، يك جا فرموده : (و جى ء بالنبيين و الشهداء).

و جائى ديگر فرموده : (يوم يجمع اللّه الرسل فيقول ماذا اجبتم ).

## معناى (رسول ) و (نبى ) و فرق آن دو

و معناى اين دو تعبير، مختلف است ، رسول كسى است كه حامل رسالت و پيامى است ، و نبى كسى است كه حامل خبرى باشد، پس رسول شرافت وساطت ميان خدا و خلق دارد، و نبى شراف ت علم به خدا و به اخبار خدائى .

بعضى ها گفته اند: فرق ميان نبى و رسول به عموم و خصوص مطلق است ، به اين معنا كه رسول آن كسى است كه هم مبعوث است ، و هم مامور، به تبليغ رسالت ، و اما نبى كسى است كه تنها مبعوث باشد، چه مامور به تبليغ هم باشد و چه نباشد.

ليكن اين فرق مورد تاءييد كلام خداى تعالى نيست ، براى اينكه مى فرمايد: (واذكر فى الكتاب موسى انه كان مخلصا و كان رسولا نبيا) كه در مقام مدح و تعظيم موسى (عليه‌السلام ) او را هم رسول خوانده ، و هم نبى ، و مقام مدح اجازه نمى دهد اين كلام را حمل بر ترقى از خاص به عام كنيم ، و بگوئيم ، معنايش اين است كه اول نبى بود بعدا رسول شد.

و نيز مى فرمايد: (و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لانبى ) كه در اين آيه ميان رسول و نبى جمع كرده ، درباره هر دو تعبير به ارسلنا كرده است ، و هر دو را مرسل خوانده ، و اين با گفتار آن مفسر درست در نمى آيد.

ليكن آيه : (و وضع الكتاب و جى ء بالنبيين و الشهداء) كه همه مبعوثين را انبيا خوانده ، و نيز آيه : (ولكن رسول اللّه و خاتم النبيين ) كه پيامبر اسلام را هم رسول و هم نبى خوانده .

و همچنين آيه مورد بحث كه مى فرمايد: (فبعث اللّه النبيين مبشرين و منذرين ) كه باز همه مبعوثين را انبيا خوانده ، و نيز آياتى ديگر، ظهور در اين دارد كه هر مبعوثى كه رسول به سوى مردم است نبى نيز هست .

و اين معنا باآيه : (و كان رسولا نبيا، و رسولى نبى بود) منافات ندارد، چون در اين آيه از دو كلمه رسول و نبى معناى لغوى آنها منظور است ، نه دو اسمى كه معنى لغوى را از دست داده باشد، در نتيجه معناى جمله اين است كه او رسولى بود با خبر از آيات خدا، و معارف او.

و همچنين آيه : (و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبى ...)، چون ممكن است گفته شود، كه نبى و رسول هر دو به سوى مردم گسيل شده اند، با اين تفاوت كه نبى مبعوث شده تا مردم را به آنچه از اخبار غيبى كه نزد خود دارد خبر دهد، چون او به پاره اى از آنچه نزد خداست خبر دارد، ولى رسول كسى است كه به رسالت خاصى زايد بر اصل نبوت گسيل شده است ، همچنانكه امثال آيات زير هم به اين معنا اشعار دارد.

(و لكل امة رسول ، فاذا جاء رسولهم ، قضى بينهم بالحق ) و آيه : (و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا).

و بنابر اين پس نبى عبارت است از كسى كه براى مردم آنچه مايه صلاح معاش و معادشان است ، يعنى اصول و فروع دين را بيان كند، البته اين مقتضاى عنايتى است كه خداى تعالى نسبت به هدايت مردم به سوى سعادتشان دارد، و اما رسول عبارت است از كسى كه حامل رسالت خاصى باشد، مشتمل بر اتمام حجتى كه به دنبال مخالفت با آن عذاب و هلاكت و امثال آن باشد، همچنانكه فرمود: (لئلا يكون للناس ‍ على اللّه حجة بعد الرسل ).

و از كلام خداى تعالى در فرق ميان رسالت و نبوت بيش از مفهوم اين دو لفظ چيزى استفاده نمى شود، و لازمه اين معنا همان مطلبى است كه ما بدان اشاره نموده گفتيم :

رسول شرافت وساطت بين خدا و بندگان را دارد، و نبى شرافت علم به خدا و معارف خدائى را دارد، و به زودى خواهيم گفت انبيا بسيارند ولى خداى سبحان در كتاب خود نام و داستان همه را نياورده همچنانكه خودش در كلام خود فرموده (ولقد ارسلنا رسلا من قبلك ، منهم من قصصنا عليك ، و منهم من لم نقصص عليك ) و آياتى ديگر نظير اين .

## انبيائى كه در قرآن از آنان ياد شده است

و از انبيا، آنانكه قرآن نامشان را آورده عبارتند از: 1 - آدم 2 - نوح 3 - ادريس 4 - هود 5 - صالح 6 - ابراهيم 7 - لوط 8 - اسماعيل 9 - يسع 10 - ذو الكفل 11 - الياس 12 - يونس 13 - اسحاق 14 - يعقوب 15 - يوسف 16 - شعيب 17 - موسى 18 - هارون 19 - داوود20 - سليمان 21 - ايوب 22 - زكريا 23 - يحيى 24 - اسماعيل صادق الوعد 25 - عيسى 26 - محمد (صلى اللّه عليهم اجمعين .

البته در آيات ديگرى از قرآن كريم مى بينيد كه انبيائى ديگر نه به اسم بلكه با توصيف و كنايه ذكر شده اند. (الم تر الى الملا من بنى اسرائيل من بعد موسى اذ قالوا لنبى لهم ابعث لنا ملكا) كه مربوط است به جناب صموئيل و طالوت .

(او كالّذى مرّ على قرية و هى خاوية على عروشها) كه مربوط است به داستان جناب عزيز، كه صد سال به خواب رفت و دوباره زنده شد. (اذ ارسلنا اليهم اثنين فكذبو هما فعززنا بثالث ) (فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علما). كه مربوط است به داستان جناب خضر البته افراد ديگرى هم هستند كه قرآن كريم نامشان را آورده ولى نفرموده جزء انبيا بوده اند، مانند همسفر موسى كه قرآن تنها درباره اش فرموده : (و اذ قال موسى لفتيه ) و مانند ذى القرنين و عمران پدر مريم .

## تعداد انبيا و انبياى اولوالعزم

و سخن كوتاه اينكه در قرآن كريم براى انبيا عدد معينى معين نكرده ، و عده آنان در روايات هم مختلف آمده ، مشهورترين آنها روايت ابى ذر از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماست ، كه فرموده انبيا صد و بيست و چهار هزار نفر، و رسولان ايشان سيصد و سيزده نفر بودند.

البته اين را هم بايد دانست كه سادات انبيا يعنى اولوا العزم ايشان كه داراى شريعت بوده اند پنج نفرند: 1 - نوح 2 - ابراهيم 3 - موسى 4 - عيسى 5 - محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)، كه قرآن درباره آنان فرموده : (فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل ).

و به زودى خواهد آمد كه معناى عزم در اولوا العزم عبارت است از ثبات بر عهد نخست ، كه از ايشان گرفته شد، و اينكه آن عهد را فراموش نمى كنند، همان عهدى كه درباره اش فرمود: (واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ، و منك و من نوح و ابراهيم و موسى و عيسى بن مريم و اخذنا منهم ميثاقا غليظا).

و نيز فرمود: (ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما) و هر يك از اين پنج پيامبر صاحب شريعت و كتاب است چنانكه خداوند فرموده : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الّذى اوحينا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ) و نيز فرمود: (ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم و موسى ).

و نيز فرمود: (انا انزلنا التوريه فيها هدى و نور يحكم بها النبيون - تا آنجا كه مى فرمايد - و قفينا على آثار هم بعيسى بن مريم مصدقا لما بين يديه من التوريا، و آتيناه الانجيل ، فيه هدى و نور - تا آنجا كه مى فرمايد - و انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ، و مهيمنا عليه فاحكم بينهم بما انزل اللّه ، و لا تتبع اهوائهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعه و منهاجا، و لو شاء اللّه لجعلكم امة واحدة ، و لكن ليبلوكم فيما آتيكم ).

و اين آيات بيان مى كند كه اولوا العزم داراى شريعت بوده اند و ابراهيم و موسى و عيسى و محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمكتاب داشته اند، و اما كتاب نوح در سابق توجه فرموديد كه آيه شريفه : (كان الناس ‍ امة واحدة ...) به انضمام با آيه : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) بر آن دلالت داشتند، و اين معنا يعنى انحصار شريعت و كتاب در پنج پيغمبر نام برده منافات ندارد با اينكه به حكم آيه : (و آتينا داود زبورا) داود (عليه‌السلام ) هم كتابى داشته باشد و همچنين آدم و شيث و ادريس كه به حكم روايات داراى كتاب بوده اند، براى اينكه كتاب نامبردگان كتاب شريعت نبوده . اين را هم بايد دانست كه يكى از لوازم نبوت وحى است ، و وحى نوعى سخن گفتن خدا است ، كه نبوت بدون آن نمى شود، چون در آيه : (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 اللّه بحث مفصلى در اين خصوص خواهد آمد.

## بحث روايتى

## بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيه (كان الناس ...)و پيرامون نبوت ومسائل آن )

در مجمع البيان از امام باقر (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: (مردم قبل از نوح همه يك امت بوده ، و هدايتشان همان هدايت فطرى بود، و از نظر دين دارى و بى دينى و اهتدا و ضلالت دو قسم نبودند، تا آنكه خدا انبيا را مبعوث كرد آن وقت دو طايفه شدند.

و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام ) در ذيل همين آيه آمده كه فرمود: اينكه مردم يك امت بوده اند مربوط است به قبل از نوح ، شخصى پرسيد: قبل از نوح همه مردم داراى هدايت بودند؟ فرمود: نه ، بلكه همه داراى ضلالت بودند، چون بعد از انقراض آدم و انقراض ذريه صالح او كسى بجز شيث وصى آدم باقى نماند و او به تنهائى نمى توانست دين خدا را اظهار كند، آن دينى را كه آدم و ذريه صالحش بر آن بودند چون قابيل همواره او را تهديد به كشتن مى كرد،

كه اگر سخنى از دين به ميان آورى به سرنوشت هابيل گرفتارت مى كنم ناگزير در ميان مردم به تقيه و كتمان رفتار مى كرد، در نتيجه مردم روز به روز گمراه تر مى شدند تا آنكه كسى نماند مگر آنكه ارثى از گمراهى برده بود و شيث ناگزير به جزيره اى در وسط دريا رفت ، باشد كه در آنجا خدا را عبادت كند، در همين موقع بود كه براى خداى تعالى بدا حاصل شد، و بنايش بر اين شد رسولانى برانگيزد، و تو اگر مساءله بدا را از مردم بپرسى آن را انكار نموده مى گويند خدا قضاى هر چيز را رانده ، و ديگر كارى به هيچ كار ندارد، و دروغ مى گويند زيرا مساءله رانده شدن قضا مربوط به سرنوشت سال به سال است ، كه درباره اش فرموده : (فيها يفرق كل امر حكيم ) يعنى مقدرات هر سال از شدت و رفاه و آمدن و نيامدن باران در آن شب معين مى شود، عرضه داشتم مردم قبل از آمدن انبيا همه گمراه بودند، يا بر طريق هدايت ؟ فرمود: نه ، هدايتشان تنها همان هدايت فطرى بود كه خدا بر آن فطرت خلقشان كرد، خلقتى كه در همه يكسان است ، و دگرگونى ندارد، خودشان كه نمى توانستند راه بيابند تا آنكه خدا هدايتشان كند، مگر نشنيدى كلام ابراهيم را كه به حكايت قرآن گفته : (لئن لم يهدنى ربى لاكونن من القوم الضالين ) يعنى ميثاق الهى خود را فراموش خواهم كرد.

مؤ لف : اينكه فرمود: (نه هدايتشان تنها همان هدايت فطرى بود) بيانگر معناى ضلالتى است كه در اول حديث ذكر شده بود، مى خواهد بفرمايد: هدايت تفصيلى به معارف الهيه نداشتند، ولى هدايت اجمالى داشتند، و هدايت اجمالى با ضلالت يعنى جهل به تفاصيل معارف جمع مى شود، همچنانكه در روايت مجمع كه در اول بحث گذشت به اين معنا اشاره نموده ، فرمود: بر فطرت خدا بودند، نه هدايت داشتند و نه ضلالت .

و اينكه فرمود: (يعنى ميثاق الهى خود را فراموش خواهم كرد) ضلالت را تفسير مى كند پس هدايت عبارت است از همينكه ميثاق را حقيقتا به ياد داشته باشد، همچنانكه كاملين از مؤ منين همينطورند، و يا حداقل طبق رفتار نامبردگان رفتار كند، هر چند كه مانند آنان ميثاق را حقيقتا به ياد نداشته باشد، واين حال ساير مؤ منين است ، و اطلاق كلمه هدايت بر حال اينگونه مؤ منين نوعى عنايت لازم دارد.

## روايتى از امام صادق( عليه‌السلام ) در اثبات نبوت و وجود انبياء الهى

و در توحيد از هشام بن حكم روايت كرده كه گفت : زنديقى كه نزد امام صادق (عليه‌السلام ) آمده بود، از آن جناب پرسيد: از چه راهى انبياء و رسل را اثبات مى كنى ؟

امام صادق (عليه‌السلام ) فرمود: مابعد از آنكه اثبات كرديم كه آفريدگارى صانع داريم ، كه ما فوق ما، و مافوق تمامى مخلوقات عالم است ، و صانعى است حكيم چنين صانعى جايز نيست كه به چشم مخلوقاتش ‍ ديده شود، و او را لمس كنند، و با او و او با مخلوقات خود نشست و برخاست كند، خلق با او و او با خلق بگو مگو داشته باشد.

پس ثابت شد كه بايد سفرائى در خلق خود داشته باشد، تا آنان خلق را به سوى مصالح و منافعشان و آنچه مايه بقايشان است و تركش باعث فنايشان مى شود هدايت كنند، پس ثابت شد كه خدا در ميان خلق افرادى دارد كه خلق را از طرف او كه حكيم و عليم است به سوى نيكى ها امر مى كنند، و از بديها نهى مى نمايند. در اينجا ثابت مى شود كه خدا در خلق زبانهائى گويا دارد، كه همان انبيا و برگزيدگان از خلق اويند، حكمائى هستند مؤ دب به حكمت او، و به همان حكمت مبعوث شده اند، و در عين اينكه از نظر خلقت ظاهرى مانند ساير افرادند از نظر حقيقت و حال غير آنهايند، بلكه از ناحيه خداى حكيم عليم مؤ يد به حكمت و دلائل و براهين و شواهدند، شواهدى چون زنده كردن مردگان ، و شفا دادن جذاميان ، و نابينايان ، پس هيچ وقت زمين از حجت خالى نمى ماند، همواره كسى هست كه بر صدق دعوى رسول و وجوب عدالت خدا دلالت كند.

مؤ لف : اين روايت بطوريكه ملاحظه كرديد مشتمل است بر سه حجت و دليل ، درباره سه مساءله از مسائل نبوت .

اول استدلال بر نبوت عامه كه اگر در كلام آن جناب دقت كنى خواهى ديد كه درست همان را افاده مى كند كه ما از جمله : (كان الناس امة واحدة ) استفاده كرديم ، (و گفتيم فطرت بشر او را به تشكيل اجتماع مضطر كرد، و هم به ايجاد اختلاف كشيد، و چون فطرت اختلاف آور نمى تواند رافع اختلاف باشد، پس ناگزير بايد عاملى خارج از محيط و فطرت او عهده دار رفع اختلافش شود).

دوم استدلال بر اينكه پيغمبر بايد به وسيله معجره تاءييد شود، و دليلى كه امام (عليه‌السلام ) دراين باره آورده درست همان مطلبى است كه ما در بحث از اعجاز در تفسير آيه : (وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله ) بيان كرديم . سوم مساءله خالى نبودن زمين از حجت است ، كه ان شاء اللّه بيانش خواهد آمد.

## روايتى مشهور در باره عدد انبياء و رسل و كتب مرسله

و در معانى و خصال از عتبه ليثى از ابى ذر رحمه‌الله عليه نقل كرده كه گفت به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمعرضه داشتم : انبيا چند نفر بودند؟ فرمود: صدو بيست و چهار هزار نفر، پرسيدم : مرسلين از آنان چند نفر بودند؟ فرمود: سيصد و سيزده نفر كه خود جمعيتى بسيارند، پرسيدم : اولين پيغمبر چه كسى بود؟ فرمود: آدم پرسيدم : آدم جزء مرسلين بود؟ فرمود: بله خدا او را به دست قدرت خود بيافريد، و از روح خود در او بدميد. آنگاه فرمود: اى اباذر چهار تن از انبيا سريانى بودند آدم ، و شيث ، و اخنوخ ، (كه همان ادريس باشد، و او اولين كسى است كه با قلم خط نوشت )، و چهارم نوح (عليه‌السلام )، و چهار نفر ديگر از عرب بودند هود، صالح ، شعيب ، و پيامبر تو محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمو اولين پيغمبر از بنى اسرائيل موسى ، و آخرين ايشان عيسى (و بين آندو) ششصد پيغمبر بودند.

پرسيدم : يا رسول اللّه خداى تعالى چند كتاب نازل كرده ؟ فرمود صد كتاب كوچك و چهار كتاب بزرگ ، و خداى تعالى پنجاه صحيفه بر شيث نازل كرد، و سى صحيفه بر ادريس و بيست صحيفه بر ابراهيم ، و چهار كتاب بزرگ تورات و انجيل و زبور و فرقان است .

مؤ لف : اين روايت كه مخصوصا صدر آن متعرض عدد انبيا و مرسلين است ، از روايات مشهور است ، كه هم شيعه آن را نقل كرده و هم سنى در كتب خود نقل كرده اند، و اين معنا را صدوق در خصال و امالى از حضرت رضا (عليه‌السلام ) از آباء گرامش از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمو از زيد بن على از آباء گرامش از اميرالمؤ منين نقل كرده ، ابن قولويه هم در كامل الزياره ، و سيد در اقبال از امام سجاد (عليه‌السلام ) و در بصائر از امام باقر (عليه‌السلام ) نقل كرده اند. روايتى درباره مراد از (رسول ) و (نبى ) و اشاره به نسبت بين آن دو

و در كافى از امام باقر ( عليه‌السلام ) نقل كرده كه در تفسير آيه : (وكان رسولا نبيا...) فرمود: پيغمبرى كه در خواب فرشته را مى بيند، و صداى او را مى شنود ولى خود فرشته را نمى بيند نبى ، و پيغمبرى كه صوت فرشته را مى شنود ولى در خواب فرشته را نمى بيند بلكه در بيدارى مى بيند رسول است .

مؤ لف : و در اين معنا رواياتى ديگر آمده و ممكن است از امثال آيه : (فارسل الى هرون ) نيز اين معنا استفاده شود، و معناى آن اين نيست كه رسول كسى باشد كه فرشته وحى نزدش فرستاده شود، بلكه مقصود اين است كه نبوت و رسالت دو مقام مخصوصند كه خصوصيت يكى رؤ يا و خصوصيت ديگرى ديدن فرشته وحى است .

و چه بسا هر دو مقام در يك نفر جمع شود، و او داراى هر دو خاصيت باشد، و چه بسا مى شود كه نبوت باشد و رسالت نباشد، و در نتيجه معناى رسالت البته از نظر مصداق نه مفهوم اخص از معناى نبوت خواهد بود، همچنانكه حديث ابى ذر هم كه در سابق گذشت تصريح به اين معنا مى كرد، و مى فرمود: پرسيدم : مرسلين از انبيا چند نفر بودند.

پس روشن گرديد كه هر رسولى نبى هم هست ولى هر نبيى رسول نيست ،

## رواياتى درباره انبياى الواالعزم (عليه‌السلام)

و با اين بيان جواب از اعتراضى كه بعضى بر دلالت آيه : (و لكن رسول اللّه و خاتم النبيين ) كرده اند، كه تنها خاتميت نبوت رامى رساند، نه خاتميت رسالت را، و روايت ابى ذر و نظاير آن هم رسالت را غير نبوت دانسته ، داده مى شود.

به اين بيان كه گفتيم نبوت از نظر مصداق اعم از رسالت است ، و معلوم است كه وقتى اعم موقوف شود اخص هم موقوف مى شود، چون موقوف شدن اعم مستلزم موقوف شدن اخص است ، و همانطور كه خواننده توجه فرمود نسبت بين رسالت و نبوت عام و خاص مطلق است ، نه عام و خاص من وجه ، (كه رسالت از يك نظر عام و از نظرى ديگر خاص و نبوت هم از يك نظر عام و از نظرى ديگر خاص باشد).

و در كتاب عيون از حضرت ابى الحسن الرضا (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: اولوا العزم از اين جهت اولوا العزم ناميده شدند، كه داراى عزائم و شرايعند، آرى همه پيغمبرانى كه بعد از نوح مبعوث شدند تابع شريعت و پيرو كتاب نوح بودند، تا وقتى كه شريعت ابراهيم خليل برپا شد، از آن به بعد همه انبيا تابع شريعت و كتاب او بودند، تا زمان موسى (عليه‌السلام ) شد، و هر پيغمبرى پيرو شريعت و كتاب موسى بود، تا ايام عيسى از آن به بعد هم ساير انبيائى كه آمدند تابع شريعت و كتاب عيسى بودند، تا زمان پيامبر ما محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم).

پس اين پنج تن اولواالعزم انبيا و افضل همه انبيا و رسل (عليه‌السلام ) بودند، وشريعت محمد تا روز قيامت نسخ نمى شود، و ديگر بعد از آن جناب ، تا روز قيامت پيغمبرى نخواهد آمد، پس بعد از آن جناب هر كس دعوى نبوت كند، و يا كتابى بعد از قرآن بياورد، خونش براى هر كس كه بشنود مباح است .

مؤ لف : اين معنا را صاحب كتاب قصص الانبيا هم از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده .

## معناى اولواالعزم و اقوال متعدد درباره انبياى اولوالعزم

و در تفسير قمى در ذيل آيه : (فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل ...) آمده : كه ايشان عبارتند از: نوح ، و ابراهيم ، و موسى ، و عيسى بن مريم ، (عليهم‌السلام ) و معناى اولوا العزم اين است كه در اقرار به وحدانيت خدا و به نبوت انبياى قبل و بعد از خود از ديگران پيشى گرفته ، و تصميم گرفتند در برابر تكذيب و آزار قوم خود صبر كنند.

مؤ لف : و از طرق اهل سنت و جماعت از ابن عباس و قتاده روايت شده : كه اولوا العزم انبيا پنج نفر بودند، نوح ، و ابراهيم ، و موسى ، و عيسى ، و محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمهمانطور كه از طرق اهل بيت روايت شده ولى در اين ميان اقوال ديگر هم هست كه به بعضى نسبت داده شده ،ب عضى گفته اند: اولوا العزم شش تنند، نوح ، و ابراهيم ، و اسحاق و يعقوب ، و يوسف ، و ايوب ، و بعضى ديگر گفته اند اولوا العزم تنها كسانى هستند كه مامور به جهاد و قتال بودند، و اظهار مكاشفه كرده ، در راه دين جهاد مى كردند، و بعضى ديگر گفته اند: كه ايشان چهارتنند ابراهيم ، و نوح ، و هود، و چهارمشان محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)، ولى اين چهار قول هيچ دليلى ندارد، و وجه صحيح همان است كه مابيان كرديم .

و در تفسير عياشى از ثمالى از ابى جعفر (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: ما بين آدم و ما بين نوح انبيائى بودند پنهانى ، كه خود را از مردم پنهان مى داشتند، و بهمين جهت در قرآن هم نامشان برملا نشده ، و مانند ساير انبيا اساميشان ذكر نشده (تا آخر حديث ).

مؤ لف : و از اهل بيت (عليه‌السلام ) به طرق بسيارى رواياتى در اين معنا وارد شده .

و در تفسير صافى از مجمع البيان از على (عليه‌السلام ) روايت شده كه فرمود: خداى تعالى از ميان سياه پوستان پيغمبرى مبعوث كرد، ولى داستانش را در قرآن نياورده .

و در نهج البلاغه در خطبه اى كه پيرامون آدم سخن گفته مى فرمايد: خداى تعالى او را به زمين كه دار بليه و تناسل ذريه است فرود آورد،

و از ميان فرزندان او انبيائى برگزيد، و از آنان پيمان گرفت كه در گرفتن وحى و در تبليغ رسالت او رعايت امانت رابكنند، و هر يك از اين انبيا وقتى مبعوث شدند كه بيشتر مردم معاصرش عهد خدا را شكسته ، و حق او را نشناختند، و شريكها برايش گرفتند، و شيطان آنان را در معرفت خدا سرگردان ، و از عبادت او منصرف كرده بود.

در اين موقع خداى تعالى پيغمبران خود را يكى پس از ديگرى به سويشان گسيل مى داشت ، تا از ايشان بخواهند پيمانى را كه در فطرت خود با خدا بسته اند رعايت كنند، و نيز نعمت هاى الهى را كه فراموش ‍ كرده اند به يادشان آورند، و از راه تبليغ ، حجت خداى را بر آنان تمام نمايند، و نيز از اين راه دفينه هاى نهفته در عقول بشر را تحريك و بيدار سازند، و آيات قدرت الهى را كه از هرسو بر آنان احاطه دارد به ايشان نشان دهند، از بالاى سر، آيت آسمانى بى پايه را و از پائين آيت گهواره زمين را، و آياتى كه در معاش آنان و مايه زندگى آنان است ، و نيز اجلها كه ايشان را فانى مى سازد، و بيماريها و ناملايماتى كه ايشان را پير، و زمين گير مى كند، و حوادث غير منتظره اى كه هر لحظه و پشت سرهم به ايشان رو مى آورد.

و خداى تعالى هرگز خلق خود را از نبى مرسل و كتابى منزل و يا حجتى تمام شده و راهى مستقيم و هموار خالى نگذاشته پيغمبرانى كه كمى طرفداران و نفرات ، به قصور از انجام رسالت وادارشان نكرد، و كثرت نفرات دشمن و مكذبين از كارشان باز نداشت ، و هر يك پيغمبر بعدى خود را مى شناخت ، و گاهى او را به مردم هم معرفى مى كرد، روزگار بشريت تا بود چنين بود، و اين معنا در نسلها كه منقرض شد و نسلهائى كه جانشين آنان گشت جريان داشت ، تا آنكه خداى سبحان محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمرا براى وفاى به وعده هايش مبعوث كرد، تا آخرين پيامبر خود را هم مبعوث كرده باشد. (تا آخر خطبه ).

مؤ لف : اينكه در روايت داشت : (اجتالتهم ) معنايش همان (سرگردان كرد) است ، چون از ماده جولان است كه به معناى به هر طرف دويدن است ، و اينكه فرمود: (واتراليهم ) به معناى فرستادن يكى پس از ديگرى است ، و كلمه (اوصاب ) جمع وصب و به معناى مرض است ، و كلمه (احداث ) جمع حدث است ، كه به معناى حادثه هاى ناگوار است ، و اينكه فرمود: (نسلت القرون ) معنايش اين است كه نسل هائى در گذشته و كلمه (انجاز عدته ) به معناى محقق ساختن وعده است ، و مراد به اين وعده همان است كه قبل از آمدن پيامبر اسلام وعده آمدنش را به عيسى و ساير انبيا (عليه‌السلام ) داده بود، و در قرآن هم فرمود: (و تمت كلمه ربك صدقا و عدلا، كلمه پروردگارت كه صدق و عدل بود اينك تمام شد).

## روايتى از امام صادق (عليه‌السلام ) دالّ براينكه شريعت محمدى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كامل ترين شرايع است

و در تفسير عياشى از عبد اللّه بن وليد روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه‌السلام ) فرمود: خداى تعالى در قرآن درباره موسى (عليه‌السلام ) فرمود: (و كتبناله فى الالواح من كل شى ء).

از اينجا مى فهميم كه پس همه چيز را براى موسى ننوشته ، بلكه از هرچيزى مقدارى نوشته ، و نيز در باره عيسى (عليه‌السلام ) فرموده : (لابين لكم بعض الذى تختلفون فيه ).

و ما مى فهميم كه پس همه معارف مورد اختلاف را بيان نكرده ، و درباره محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرموده : (و جئنا بك على هولاء شهيدا و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شى ء)

مؤ لف : در بصائر الدرجات همين معنا را از عبد الله بن وليد به دو طريق روايت كرده است و اينكه امام (عليه‌السلام ) فرمود: (قال اللّه لموسى ...)، اشاره است به اينكه آيه شريفه : (فى الالواح من كل شى ء) بيانگر و مفسر آيه ديگرى است كه درباره تورات فرموده : (و تفصيلا لكل شى ء)، و مى خواهد بفرمايد تفصيل هر چيز از بعضى جهات است ، نه از هر جهت ، زيرا اگر در تورات همه چيز را از همه جهت بيان كرده بود. ديگر معنا نداشت بفرمايد: (من كل شى ء) پس همين جمله شاهد بر آن است كه در تورات هر چند همه چيز بيان شده ، ولى از هر جهت بيان نشده ، دقت بفرمائيد.

## بحث فلسفى

## (درباره نبوت عامّه از جهت اثر آن در كمال يابى انسان )

مساءله نبوت عامه از اين نظر كه خود يك نحوه تبليغ احكام و قوانين تشريع شده است و قوانين تشريع شده امورى است اعتبارى نه حقايقى خارجى ،

هر چند مساءله اى است مربوط به علم كلام نه علم فلسفه كه از حقايق خارجى و عينى بحث مى كند، و كارى به امور اعتبارى ندارد.

و ليكن از يك نقطه نظر ديگر مساءله فلسفى هم هست ، براى اين كه مواد قانون دينى كه يا معارف اصولى است ، و يا احكام اخلاقى است ، و يا دستو رات عملى ، هر چه باشد با نفس انسان سروكار دارد، چون غرض از تشريع اين قوانين اصلاح نفس بشر است ، مى خواهد با تمرين روزانه ملكات فاضله را در نفس رسوخ دهد.

آرى علوم و ملكات به نفس انسانى صورتى مى دهد، كه يا هم سنخ با سعادت او است ، و يا مايه شقاوت او، على اى حال تعيين راه سعادت و شقاوت انسان ، و قرب و بعدش از خداى سبحان به عهده همين صورتها است .

زيرا انسان بواسطه اعمال صالحه و عقائد حقه و صادقه براى نفس خود كمالاتى كسب مى كند، كه تنها مى تواند با قرب به خدا و رضوان و بهشت او ارتباط داشته باشد، و نيز بواسطه اعمال زشت و عقائد خرافى و باطل براى نفس خود صورتهائى درست مى كند، كه جز با دنياى فانى و زخارف ناپايدار آن ارتباطى ندارد، و اين باعث مى شود كه بعد از مفارقت از دنيا و از دست رفتن اختيار مستقيما به دار البوار و دوزخ و آتش درآيد، چون صور نفسانى او جز با آتش نمى تواند رابطه داشته باشد، و اين خود سيرى است حقيقى .

و بنابراين پس مساءله نبوت از اين نظر يك مساءله حقيقى خواهد بود، و حجتى هم كه ما در بيان سابق درباره نبوت عامه آورديم و آن را از كتاب خداى عزيز استفاده كرديم يك دليل نقلى نبود بلكه حجتى بود عقلى و برهانى .

توضيح اينكه اين صورتها كه گفتيم در اثر تكرار عمل پيدا مى شود، صورتهائى است براى نفس انسان ، انسانى كه در راه استكمال قرار گرفته ، و در اينكه انسان موجودى است حقيقى و يكى از انواع موجودات و داراى آثار وجوديه خارجى ، هيچ حرفى نيست ، و اين انسان از ناحيه علل فياضه كه به هر موجودى قابليتى براى رسيدن به كمالش مى دهد داراى چنين قابليتى هست كه به آخرين مرحله كمال وجوديش برسد، و اين معنا را هم تجربه اثبات كرده و هم برهان .

و چون چنين است پس بر خدائى كه واجب الوجود و تام الافاضه است ، واجب است براى هر نفسى كه استعداد پرسيدن به كمالى را دارد افاضه اى كند، و شرايطى فراهم آورد، تا آن نفس به كمال خود برسد، و آنچه بالقوه دارد بالفعل شود، و اين كمال هر چه مى خواهد باشد،

البته اگر نفس داراى صفات پسنديده اى باشد اين كمال سعادت خواهد بود، و اگر داراى رذائلى و هياءتى نازيبا بود، البته اين كمال كمال در شقاوت خواهد بود.

و از آنجائى كه اين ملكات و اين صورتها كه براى نفس پيدا مى شود از راه افعال اختياريه او، و افعال اختياريه او هم از راه اعتقاد به درستى و نادرستى ، و خوف از نادرستى ، و رجاء به درستى ، و رغبت به منافع ، و ترس از ضررها منشاء مى گيرد لاجرم آن افاضه خدائى لازم است متوجه به دعوت دينى شود، و خداى تعالى از راه دعوتهاى دينى و بشارت و انذار و تخويف و تطميع ، بشر را به اعمال صالح وادار و از اعمال زشت دور بدارد، تا اين دعوتهاى دينى مايه شفاى مؤ منين گشته ، سعادتشان بوسيله آن به كمال برسد، و از سوى ديگر مايه خسارت ستمگران گشته ، شقاوت آنان هم تكميل گردد، و چون دعوت احتياج به داعى دارد تا متعهد و مسؤ ول اين دعوت شود، لاجرم بايد انبيائى برگزيند، اينجاست كه بحث فلسفى ما به مساءله نبوت عامه منتهى مى گردد.

## عقل عملى و احساسات فطرى انسان بدون دعوت انبياء (عليه‌السلام ) كفايت نمى كند

حال ممكن است بگوئى : در اين دعوت همان عقل خود انسانها كه پيغمبر باطنى ايشان است كافى است ، چون عقل هم مى گويد انسان در اعتقاد و عمل بايد راه حق را پيروى كند، و طريق فضيلت و تقوا را پيش ‍ گيرد، ديگر چه احتياجى به انبيا هست ، چه رسد به اينكه مساءله نبوت سر از فلسفه در آورد.

در پاسخ مى گوئيم : آن عقلى كه انسان را به حق دعوت مى كند عقل عملى است ، كه به حسن و قبح حكم مى كند، و براى ما مشخص مى كند چه عملى حسن و نيكو، و چه عملى قبيح و زشت است ، نه عقل نظرى كه وظيفه اش تشخيص حقيقت هر چيز است ، و بيانش در سابق گذشت و عقل عملى مقدمات حكم خود را از احساسات باطنى مى گيرد، كه در هر انسانى در آغاز وجودش بالفعل موجود است . احتياج به اينكه فعليت پيدا كند ندارد، و اين احساسات همان قواى شهويه و غصبيه است ، و اما قوه ناطقه قدسيه در آغاز وجود انسان بالقوه است ، و هيچ فعليتى ندارد، و ما در سابق هم گفتيم : كه اين احساسات فطرى خودش عامل اختلاف است .

و خلاصه كلام اينكه آن عقل عملى كه گفتيم مقدمات خود را از احساسات مى گيرد، و بالفعل در انسان موجود است نمى تواند و نمى گذارد كه عقل بالقوه انسان مبدل به بالفعل گردد، همچنانكه ما وضع انسانها را به چشم خود مى بينيم كه هر قوم و يا فردى كه تربيت صالح نديده باشد، به زودى به سوى توحش و بربريت متمايل مى شود، با اينكه همه انسانهاى وحشى ، هم عقل دارند، و هم فطرتشان عليه آنان حكم مى كند، ولى مى بينيم كه هيچ كارى صورت نمى دهند، پس ناگزير بايد بپذيريم كه ما ابناء بشر هرگز از نبوت بى نياز نيستيم ، چون نبى كسى است كه از ناحيه خدا مؤ يد شده ، و عقل خود ما نيز نبوتش را تاءييد كرده باشد.

## بحث اجتماعى

## (درباره نبوت و پاسخ به شبهات و اشكالات )

حال اگر بگوئى : بر فرض اينكه عقل بشر به تنهائى نتواند در فرد فرد بشر، و يا در تك تك اقوام ، در همه تقادير عمل كند، و راه بشر را پيش پايش روشن سازد، و ليكن طبيعت سودجوى بشر دائما متمايل به آن جانبى است كه صلاح خود را در آن سو مى بيند، اجتماعى هم كه تابع طبيعت است ، افراد خود را به همان سو هدايت مى كند، پس بالاخره اجتماع انسان هياءت صالحه اى به خود خواهد گرفت ، كه در آن هياءت سعادت افراد اجتماع تاءمين مى شود، و اين همان اصل معروف است كه مى گويند انسان تابع محيط است ، آرى واكنشها و تاءثرهاى متقابل كه جهات متضاد در يكديگر دارند، بالاخره كار اجتماع را به صلاحى مناسب محيط زندگى انسانى مى كشاند، و در نتيجه سعادت نوع را در صورتى كه افرادش مجتمع باشند به سوى نوع جلب مى كند.

شاهد اين معنا اين است كه هم خود مشاهده مى كنيم ، و هم تاريخ مى گويد: كه اجتماعات لايزال رو به سوى تكامل داشته ، و همواره در جستجوى صلاح و بهتر شدن بوده ، و به سوى سعادتى كه در ذائقه انسان لذيذ است متوجه است .

بعضى از اجتماعات به اين آرزوى خود رسيده اند، مانند جامعه سويس ، و بعضى در طريق رسيدن به آنند و هنوز شرايط كمال برايشان فراهم نشده ، مانند ساير دولت ها كه بعضى نزديك به رسيدنند و بعضى فاصله زياد است .

در پاسخ مى گوئيم : اينكه طبيعت به سوى كمال و سعادت است ، چيزى نيست كه كسى بتواند آن را انكار كند چون اجتماعى كه سروكارش منتهى به طبيعت است حالش حال طبيعت است ، در اينكه مانند طبيعت متوجه به سوى كمال است ، و ليكن آن حقيقتى كه جا دارد مورد دقت قرار گيرد، اين است كه اين تمايل و توجه مستلزم آن نيست كه كمال و سعادت حقيقيش فعليت هم داشته باشد، گفتگوى شما درباره كمال شهوى و غضبى انسان است ، كه ما در سابق گفتيم اين كمال در انسان فعليت دارد، آنكه در انسان بالقوه است و همه تكاپوى زندگيش به دنبال آن است ، آن سعادت حقيقى است ، شاهدش عينا ، همان شاهدى است كه خود شما به آن استشهاد كرديد، كه اجتماعات متمدن گذشته و حاضر همه به سوى كمال متوجه بوده و هستند، همه مى خواهند به مدينه فاضله و سعيده برسند، چيزى كه هست بعضى به آن نزديك شده اند، و بعضى ديگر هنوز دورند.

آرى آن كمال و سعادتى كه ما در اجتماعات ، نامبرده مى بينيم كمال و سعادت جسمى است ، و كمال جسمى كمال انسان نيست ، چون انسان در همان جسمانيت خلاصه نمى شود، بلكه او مركب است از جسمى و روحى ، و مؤ لف است از دو جهت ماديت و معنويت ، او حياتى در بدن دارد، و حياتى بعد از مفارقت از بدن ، آرى او فنا و زوال ندارد، او احتياج به كمال و سعادتى دارد كه در زندگى آخرت خود به آن تكيه داشته باشد، پس اين صحيح نيست كه كمال جسمى او را كه اساسش زندگى طبيعى او است كمال او و سعادت او بخوانى ، و حقيقت انسان را منحصر در همين حقيقت بدانى .

پس روشن شد كه اجتماع به حسب تجربه متوجه است به سوى فعليت كمال جسمانيش ، نه كمال انسانى ، و اگر منظور شما اين است كه انسان به حسب طبيعت به سوى كمال حقيقى و سعادت واقعيش هدايت شده ، (نه كمال جسمانى كه اگر تقويت شود، انسانيتش هلاك گشته ، آن واقعيت دو گونه اش مبدل به يك گونه آنهم حيوانيت شده ، و در نتيجه از صراط مستقيم گمراه مى گردد) اشتباه كرده ايد، براى اينكه چنين كمالى جز با تاءييدى از ناحيه مساءله نبوت ، و جز بوسيله هدايت الهيه حاصل نمى شود.

## رابطه هدايت الهيّه و دعوت نبويه به هدايت تكوينيه

و اگر بگوئى : از دو حال بيرون نيست ، يا اين هدايت الهيه و دعوت نبويه كه شما مدعى صحت آن هستيد ارتباطى با هدايت تكوينى دارد و يا ندارد، اگر ارتباط داشته باشد، بايد تاءثرش در اجتماعات بشرى فعليت داشته باشد، همانطور كه هدايت تكوينى انسان و بلكه هر موجود مخلوقى به سوى منافع وجودش امرى است فعلى ، و جارى در خلقت و تكوين ، پس بايد همه اجتماعات داراى هدايت انبيا باشند، و عينا مانند ساير غرائزى كه درهمه افراد بشر جارى است جريان داشته باشد، و اگر ارتباطى با هدايت تكوينى نداشته باشد، كه ديگر معنا ندارد آن را هدايت به سوى كمال حقيقى و اصلاح حقيقى بخوانى ، چون اجتماعات بشرى چنين هدايتى را نمى پذيرد.

پس ادعاى اينكه تنها مساءله نبوت مى تواند اختلافات زندگى را برطرف كند، صرف فرضيه اى است كه قابل انطباق با حقيقت و واقع نيست .

در پاسخ مى گوئيم : اولا هدايت الهيه و دعوت نبويه ارتباط با هدايت تكوينى دارد، و آثارش در تربيت انسانها مشهود و معاين است ، بطوريكه كسى نمى تواند آنرا انكار كند، مگر لجبازى كه سر ناسازگارى داشته باشد، براى اينكه در تمامى اعصار كه اين هدايت در بشر ظاهر شده ، ميليونها نفر را كه به آن دعوت ايمان آورده و منقاد آن شدند،

براى رسيدن به سعادت تربيت كرده ، و چند برابر آن را هم به خاطر انكار و ردشان به شقاوت كشانيده .

علاوه بر بعضى اجتماعات دينى كه احيانا تشكيل شده ، و به صورت مدينه فاضله اى در آمده است ، از اين هم كه بگذريم عمر دنيا كه هنوز تمام نشده ، و عالم انسانى منقرض نگشته ، از كجا كه تحولات اجتماع انسانى روزى كار انسان را به تشكيل اجتماعى دينى و صالح نكشاند، اجتماعى كه زندگى انسانها در آن ، زندگى انسان حقيقى باشد، و انسان به سعادت فضائل و اخلاق راقيه برسد، روزى كه در روى زمين جز خدا چيزى پرستيده نشود، و اثرى از ظلم و رذائل باقى نماند، و ما نمى توانيم مثل چنين تاءثر عظيمى را ناديده گرفته ، و بى اعتنا از كنارش بگذريم .

## آثار تكوينى هدايت دينى در اصلاح جوامع بشرى و تاءثيرمتقابل عمل و نفس در يكديگر

و ثانيا بحثهاى اجتماعى ، و همچنين علم روانكاوى و علم اخلاق اين معنا را ثابت كرده كه افعالى كه از انسان سر مى زند، ارتباطى با احوال درونى و ملكات اخلاقى دارد، و از سرچشمه صفات نفسانى تراوش ‍ مى كند، و در عين حال تاءثرى متقابل در نفس دارد.

پس افعال در عين اينكه آثار نفس و صفات نفس هستند، در نفس و صفات آن اثر هم مى گذارند، و از اين مطلب مسلم دو اصل استنتاج مى شود، يكى سرايت صفات و اخلاق ، و يكى هم اصل وراثت آنها، در اصل اول وجود صفات و اخلاق بوسيله سرايت در عمل وسعت عرضى پيدا مى كند، و در اصل دوم بقاى وجود آنها بوسيله وراثت وسعت طولى مى يابد.

(ساده تر بگويم عمل آدمى مطابق و هم سنخ نفس او صادر مى شود هر قدر نفس داراى صفات كاملترى باشد عمل داراى كيفيت بيشترى از حسن مى گردد و اين همان وسعت عرضى است و در اثر تكرار اينگونه اعمال ملكات فاضله رسوخ بيشترى در نفس پيدا مى كند و در نتيجه صدور اينگونه اعمال دوام و بقاى بيشترى مى يابد و اين همان وسعت طولى است ). مترجم پس چنين دعوت عظيمى كه همواره دوش ‍ به دوش بشر و از قديمى ترين عهد بشريت چه قبل از ضبط تاريخ و چه بعد از آن همراه بشر بوده و بشر آن را پذيرفته حتما اثر عميقى در زندگى اجتماعى بشر داشته ، و در تهذيب اخلاق بشر و تقويت صفات پسنديده او اثر گذاشته ، و گرنه مورد قبول او واقع نمى شد، پس دعوت دينى بدون شك آثارى در نفوس داشته حتى در آن اكثريتى كه آنرا نپذيرفته و به آن ايمان نياوردند.

آرى حقيقت امر اين است كه اين تمدنى كه ما فعلا در جوامع مترقى بشر مى بينيم ، همه از آثار نبوت و دين است ، كه اين جوامع آن را به وراثت و يا تقليد به دست آورده اند، از روزى كه دين در ميان بشر پيدا شد، و امت ها و جماعتهاى بسيارى خود را متدين به آن دانستند،

از همان روز علاقه به اخلاق فاضله و عشق به عدالت و صلاح در بشر پيدا شد،

چون غير از دين هيچ عامل ديگرى و هيچ داعى ديگرى بشر را به داشتن ايمان و اخلاق فاضله و عدالت وصلاح دعوت نكرده .

## اشاره به اقسام اجتماعات بشرى و اينكه تنها مى توان از تربيت دينى اميد خير و سعادت داشت

پس آنچه از صفات پسنديده در امروز در ميان اقوام و ملل مى بينيم ، هر قدر هم اندك باشد بطور قطع از بقاياى آثار و نتايج آن دعوت است ، چون اجتماعاتى كه در بشر پيدا شده ، و سيستم هائى كه براى خود اتخاذ كرده ، بطور كلى سه قسم سيستم است ، و چهارمى ندارد.

يكى سيستم استبداد است ، كه جامعه را در تمامى شؤ ون انسانيت محكوم به اسارت و بردگى مى كند.

و يكى ديگر سيستم پارلمانى است كه در آن قوانين مدنى در ميان مردم حكمفرماست . و قلمرو اين قوانين تنها افعال مردم است ، و در اخلاق و امور معنوى بشر را آزاد گذاشته ، و بلكه به آزادى در آن دعوت هم مى كند.

و سوم دين است كه بشر را در جميع شؤ ون مادى و معنوى دعوت به صلاح مى كند، هم در اعتقادات و هم در اخلاق و هم در رفتار.

بنابراين اگر در دنيا اميد خير يا سعادتى باشد، بايد از دين و تربيت دينى اميد داشت ، و در آن جستجو كرد، شاهد اين معنا ملل راقيه دنياى عصر حاضر است كه مى بينيم اساس اجتماع را كمالات مادى و طبيعى قرار داده ، و مساءله دين و اخلاق را مهمل گذاشته اند، و مى بينيم با اينكه اصل فطرت را دارند، مع ذلك فضائل انسانى از قبيل صلاح و رحمت ومحبت و صفاى قلب و غيره را از دست داده اند، و احكام فطرت را از ياد برده اند، و اگر اصل فطرت در اصلاح بشر كافى بود، و همانطور كه گفتيم صفات انسانى از بقاياى موروثى دين نبود، نمى بايستى كار بشر به اين توحش بكشد و نبايد هيچ يك ازفضائل انسانى را از دست داده باشد.

علاوه بر اينكه تاريخ راست گوترين شاهد است بر اينكه تمدن غرب و پيشرفت كشورهاى مسيحى اقتباسهائى است كه مسيحيان بعد از جنگ هاى صليبى از قوانين عامه اسلامى كرده ، و بوسيله آن پيشرفت كردند، و خود مسلمانان آن قوانين را پشت سر انداختند، آنان پيشرفت كردند و اينان عقب ماندند، كه اگر بخواهيم بيشتر در اينجا قلمفرسائى كنيم دامنه كلام بسيار وسيع مى شود.

ولى سخن را كوتاه كرده مى گوئيم : اين دو اصلى كه گفته شد، يعنى اصل سرايت و اصل وراثت ، تقليدى است چون انسان داراى اين غريزه است ، كه مى خواهد سنت و سيره اى كه با آن انس گرفته محفوظ نگهدارد،

و اين دو اصل تقليدى همانطور كه باعث نفوذ سنت هاى غير دينى مى شوند، باعث نفوذ سنتهاى دينى نيز مى شوند، و اين خود تاءثرى است فعلى .

## رابطه دعوت انبياء (عليه‌السلام) با فطرت انسانها

حال اگر بپرسى : بنابراين ديگر فطرت چه نقشى دارد، وقتى سعادت بشر به دست مساءله نبوت تاءمين مى شود، ديگر نبايد فطرت تاءثرى داشته باشد، و حال آنكه مى بينيم تشريع دينى هم اساس كار خود را فطرت بشر قرار داده ، و انبيا ادعا مى كنند كه قوانين دينيشان بر طبق فطرت است .

در پاسخ مى گوئيم : همان بيانى كه در سابق براى ارتباط فطرت با سعادت و كمال انسان گذرانديم ، در پاسخ از اين شبهه كافى است ، براى اينكه سعادت و كمالى كه نبوت براى انسان جلب مى كند، امرى خارج از اين نوع ، و بيگانه از فطرت او نيست ، چون خود فطرت نيز آن كمال را تشخيص مى دهد.

چيزى كه هست اين تشخيص به تنهائى كافى نيست كه آن كمال بالقوه را بالفعل كند، بدون اينكه معينى او را اعانت و يارى كند، و اين معين كه مى تواند فطرت را در رسيدن به آن كمال يارى دهد يعنى حقيقت نبوت ، نيز امرى خارج از انسانيت و كمال انسانيت نيست ، كه مانند سنگى كه در دست انسانى قرار گرفته چيزى خارج از ذات انسان ، و منضم به انسان باشد، چون اگر اينطور بود، آنچه هم از ناحيه نبوت عايد انسان شده ، بايد چيزى بيگانه از انسان و سعادت و كمال او باشد و نظير سنگينى ئى باشد كه در مثال مزبور آن سنگ به سنگينى انسان مى افزايد، و هيچ ربطى به سنگينى خود او ندارد.

بلكه آن فايده و اثرى كه از ناحيه نبوت عايد انسان مى شود نيز كمال فطرى انسان است كمالى است كه در نهاد اين نوع ذخيره شده ، و شعورى خاص و ادراكى مخصوص است كه در حقيقت ذات بشر نهفته بوده ، و تنها آحادى از بشر مى توانند به آنها پى ببرند كه مشمول عنايت الهيه قرار گرفته باشند، همچنانكه مى بينيم كسانى از افراد بشر مى توانند لذت نكاح و زناشوئى را درك كنند، كه به سن بلوغ رسيده باشند، و آنهائى كه به اين سن نرسيده اند، با اينكه استعداد پاين درك در آنها هست ، ولى نمى توانند آن را درك و لمس كنند، آرى هر چند كه تمامى افراد بشر از بالغ و غير بالغ در فطرت انسانيت مشتركند و هر چند كه درك شهوت دركى است فطرى ، اما فعليت آن تنهامخصوص افراد بالغ است .

و سخن كوتاه اينكه نه حقيقت نبوت امرى است زايد بر انسانيت انسانى كه نبى خوانده مى شود، و خارج از فطرت او، و نه آن سعادتى كه ساير افراد امت را به سويش مى خواند، امرى است خارج از انسانيت و فطرت امت و بيگانه از آنچه وجود انسانيشان با آن ماءنوس است ،

و گرنه آن سعادت نسبت به ايشان سعادت و كمال نبود.

## بطلان گفتار كسى كه در صدد توجيه طبيعى مسائل نبوت برآمده است

در اينجا ممكن است بگوئى بنابراين بيان اشكال دوباره متوجه مساءله نبوت مى شود، چون بنابراين توجيه كه گفتيد نبوت خارج از فطرت نيست پس همان فطرت براى هدايت خلق كافى است .

چون خلاصه بيان شما اين شد كه اولا فطرت انسانى او را به تمدن و سپس به اختلاف مى كشاند، و در ثانى همين فطرت در بعضى از افراد برجسته از صلحا كه فطرتشان مستقيم و عقولشان از اوهام و هوا و هوسها و رذائل اخلاق پاك است آنان را به راه و روشى كه مايه صلاح اجتماع و سعادت بشريت است هدايت مى كند، و در نتيجه ايشان قوانينى وضع مى كنند كه زندگى دنيا و آخرت بشر را اصلاح مى كند، چون بنابراين بيان ، نبى عبارت شد از انسان صالحى كه در او نبوغى اجتماعى وجود دارد.

در پاسخ مى گوئيم : خير، ما نمى خواستيم اين را بگوئيم و اين گفته تفسيرى است كه با حقيقت نبوت و آثار آن منطبق نيست .

اولا براى اينكه اين فرضيه اى است كه بعضى علماى اجتماع كه هيچ آگهى و تخصصى در مسائل دينى و معارف مربوط به مبداء و معاد ندارند فرض كرده و گفته اند: نبوت نبوغ خاصى است اجتماعى كه از استقامت فطرت و سلامت عقل ناشى مى شود، و اين نبوغ او را وادار مى كند در حال اجتماع ، و آنچه مايه اصلاح اجتماعاتى است كه دستخوش اختلال نظام شده ، و آنچه مايه سعادت انسان اجتماعى است تفكر كند.

و آن وقت اين نابغه اجتماعى را پيغمبر خوانده و فكر صالحى كه از قواى فكريه او ترشح مى كند وحى ناميده و قوانينى را كه او به منظور اصلاح جامعه آورده است دين خوانده ، و روح پاك او را كه اين افكار را به قواى فكريه او مى دهد روح الامين ناميده ، چون طهارت روح او نمى گذارد كه هوا و هوس خود را پيروى نموده ، در نتيجه به بشريت خيانت كند، (البته ملهم حقيقى را خداى سبحان دانسته ) و نيز آن كتابى كه مشتمل بر افكار عاليه و پاك او است ، كتاب آسمانى ، و قواى طبيعى ، و يا جهات داعيه به خير را ملائكه و نفس اماره به سوء و يا قوا و يا جهات داعيه به شر و فساد را شيطان خوانده ، و بهمين قياس تمامى مسائل نبوت را با مسائل طبيعى توجيه كرده است .

و حال آنكه اين فرضيه فاسد است و ما در بحثى كه پيرامون اعجاز داشتيم گفتيم بايد نبوت به اين معنا را يك بازى سياسى ناميد، نه نبوت الهى .

و باز در گذشته گفتيم : اين فكرى كه آقايان نامش را نبوغ خاص نبوت نهاده اند از خواص عقل عملى است ، كه وظيفه اش تشخيص كارهاى خير از كارهاى شر است ، كه كدام مصلحت دارد، و كدام مفسده ؟ و اين عقل را همه عقلا دارند، و يكى از هداياى فطرت است ، كه مشترك ميان همه افراد انسان است .

و نيز گفتيم : اين عقل عينا همان است كه بشر را به اختلاف مى كشاند، و چيزى كه مايه اختلاف است نمى تواند در عين حال وسيله رفع اختلاف شود، بلكه محتاج است به متممى كه كار او را در رفع اختلاف تكميل كند، و توجه فرموديد كه آ ن متمم بايد شعورى خاص باشد كه به حسب فعليت مختص به بعضى از آحاد انسان باشد، تا بوسيله آن شعور مرموز به سوى سعادت حقيقى انسان در معاش و معادش هدايت شود.

از اينجا روشن گرديد كه اين شعور از سنخ شعور فكر نيست ، به اين معنا كه آن نتايج فكرى كه انسان از راه مقدمات عقليه اش به دست مى آورد، غير شعور نبوى است ، و طريق آن غير طريق اين است .

و روانكاوانى كه پيرامون خواص نفس بحث مى كنند شكى در اين معنا ندارند كه در آدمى شعورى هست نفسى و باطنى ، كه چه بسا در آحادى از افراد انسان پيدا مى شود، و درى از غيب به رويش مى گشايد از عالمى كه وراى اين عالم است و در نتيجه به عجايبى از معارف و معلومات دست مى يابد، وراى آنچه در دسترس عقل و فكر است ، و تمامى علماى نفس چه قدماى دانشمندان اسلامى خودمان ، و چه روانكاوان عصر حاضر در اروپا از قبيل جمز انگليسى و غيره به اين حقيقت تصريح كرده اند.

پس معلوم شد كه باب وحى نبوى غير باب فكر عقلى است ، و نيز معلوم گرديد كه مساءله نبوت و همچنين شريعت و دين و كتاب و فرشتگان و شياطين را نمى توان با آن معانى كه آقايان براى اين عناوين كرده اند منطبق دانست .

و ثانيا آنچه از كلمات خود انبيا كه مدعى مقام نبوت و وحى بودند، ازمحمد، و عيسى ، و موسى ، و ابراهيم ، و نوح ، (عليهم‌السلام ) و غير ايشان در دست است ، با در نظر گرفتن اينكه اين حضرات دعوى يكديگر را تصديق دارند، - و نيز آنچه از كتب آنان باقى مانده ، مانند قرآن كريم ، صريح در خلاف اين تفسيرى است كه آقايان براى نبوت ، و وحى ، و نزول كتاب ، و همچنين ملائكه ، و حقايق ديگر دينى كرده اند، براى اينكه صريح كتاب و سنت اسلام و همچنين آنچه از انبيا ( عليه‌السلام ) درباره اين حقايق و آثارش به ما رسيده خارج از سنخ طبيعى و نشاءه ماده و حكم حس است ، و خلاصه حقايقى است كه اگر بخواهيم با اسرار طبيعى توجيهش كنيم ،

تاءويلى كرده ايم كه طبيعت كلام آنان آن را نمى پذيرد، و ذوق هيچ شنونده اى آن را نمى پسندد.

پس از آنچه گذشت اين معنا روشن گرديد كه آنچه وسيله رفع اختلاف اجتماع انسانى است شعورى باطنى است ، كه صلاح اجتماع را درك مى كند، و آن شعور باطنى نيروئى است كه پيغمبران را از ديگران ممتاز مى كند، شعورى است غير شعور فكرى ، كه تمامى افراد انسان در آن شريكند.

## پاسخ به اين شبهه كه مسئله نبوت امرى خارق العاده و از فطرت همگانى بيگانه است

باز هم اگر برگردى و بگوئى : در سابق گفتيم : هر طريقه و روشى كه فرض شود هادى انسان به سوى سعادت و كمال نوعى او است ، بايد از راه ارتباط و اتحاد با فطرتش باشد نه اجنبى از فطرت او، و چون سنگى در دست او، و اين شعور باطنى كه شما براى انبيا اثبات مى كنيد امرى است خارق العاده كه تك تك افراد انسان در خود چنان چيزى نمى يابند، و افراد انگشت شمارى مدعى داشتن آن هستند، و با اين حال چگونه مى تواند تمامى افراد بشر را به سوى صلاح و سعادت حقيقيشان هدايت كند؟.

در پاسخ مى گوئيم : در اين كه مساءله نبوت امرى خارق العاده است حرفى نيست ، و همچنين در اينكه شعور نبوت از قبيل ادراكات باطنى است ، و شعورى است پنهان از حواس ظاهرى شكى نيست ، ليكن عقل بشر نه منكر خارق العاده است ، و نه هر چيزى را كه محسوس به حواس ظاهرى نيست باطل و خالى از حقيقت مى داند.

آن چيزى كه عقل نمى پذيرد تنها امور محال است ، و هيچ دليل عقلى بر محال بودن خارق العاده نداريم ، بلكه خود عقل اينگونه امور و همچنين امور مستور از حواس ظاهرى را اثبات مى كند، و راه براى اثباتش ‍ دارد.

آرى عقل مى تواند براى اثبات هر امر ممكن از دو طريق استدلال كند، يكى از طريق علل وجود آن ، كه اين قسم استدلال را اصطلاحا لمى مى خوانند، و ديگرى از راه لوازم و آثار آن كه اين طريق را طريق انى مى نامند، از اين دو طريق وجود آن چيز را اثبات مى كند: هر چند كه به هيچ يك از حواس ظاهرى محسوس نباشد.

نبوت را هم به همان معنائى كه ما براى آن كرديم مى توان به اين دو طريق اثبات نمود، يك بار از طريق آثار و بركاتش كه همان تاءمين سعادت دنيا و آخرت بشر است و نوبتى از طريق لوازمش ، به اين بيان كه نبوت از آنجا كه امرى است خارق العاده قهرا برگشت ادعاى آن از ناحيه كسى كه مدعى نبوت است ، به اين ادعا است كه آن خدائى كه در وراى طبيعت است و اله طبيعت است ، و طبيعت را بطور كلى به سوى سعادتش و انسان را هم كه نوعى از موجودات طبيعت است به سوى كمال و سعادتش هدايت مى كند، در بعضى از افراد انسان تصرفى خارق العاده مى كند، به اين معنا كه به او وحى مى فرستد.

حال مى گوئيم شما بر حسب فرض نبوت را پذيرفته ايد تنها اشكالتان در اين است كه مردمى كه شعور مرموز آن پيغمبر را ندارند، فطرتشان ارتباطى و اتحادى با دعوت او ندارد، چگونه ممكن است به نبوت او پى ببرند، تا او بتواند ايشان را به سوى كمال و سعادت حقيقيشان هدايت كند؟.

حاصل جواب ما اين شد كه مردم به محضى كه دعوى او را مى شنوند: اين معنا به ذهنشان مى آيد كه اگر اين شخص پيغمبر باشد، يعنى شخص خارق العاده باشد كه خداى تعالى در او تصرفى خارق العاده كرده ، بايد كارهاى خارق العاده ديگر هم صدورش از او ممكن باشد، چون به اصطلاح علمى معروف (حكم الامثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد، يعنى دو چيز كه مثل همديگرند اگر حكم يكى امكان و جواز باشد، حكم آن ديگرى هم همان است و اگر حكم يكى عدم امكان و جواز باشد، در آن ديگرى هم همان است ).

در مساءله مورد بحث نيز وقتى بنا شد يك امر خارق العاده ممكن باشد، بايد خارق العاده هاى ديگر نيز ممكن باشد و اين شخص خودش دعوى نبوت يعنى امرى خارق العاده مى كند، پس بايد خارق العاده هائى ديگر نيز برايش ممكن باشد، و بتواند براى اثبات نبوت خود معجره بياورد، معجره اى مربوط به نبوتش كه هر بيننده اى كه در نبوت او شك دارد، با ديدن آن يقين به نبوت وى بكند، و ما در بحث اعجاز در تفسير آيه : (وان كنتم فى ريب ممانزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله ...) به قدر كفايت بحث كرديم .

## توضيحى درباره عصمت انبياء (عليه‌السلام) در پاسخ به شبهه

حال اگر بگوئى : گيرم كه اختلاف بشر بوسيله اين شعور مرموز كه نامش وحى نبوت است ، و شخص پيغمبر آن را از راه آوردن معجره اثبات كرد، و مردم به حكم عقل خودشان محكوم به پذيرفتن آثار نبوت او يعنى دين و شريعت او شدند، برطرف شد، ليكن اين سؤ ال باقى مى ماند كه از كجا بفهميم اين پيغمبر ايمن از اشتباه است ، و چه عاملى هست كه مى تواند او را در تشريعاتش از وقوع در اشتباه جلوگير شود، او هم فردى است از بشر، همان طبيعت كه ساير افراد دارند كه احيانا دچار اشتباه مى شوند، او نيز دارد، و معلوم است كه ارتكاب خطا و اشتباه در مرحله تشريع دين و رفع اختلاف از اجتماع خود عين اختلاف اجتماعى است در اينكه از استكمال نوع انسانى جلوگير شده ، و او را از راه سعادت و كمالش منحرف و گمراه مى كند، در نتيجه همان محذور دوباره و از نو بر مى گردد.

در پاسخ مى گوئيم : اين سؤ ال مربوط به همان مساءله عصمت انبيا است ، كه

بحث هاى گذشته صرفنظر از دليل نقلى پاسخگوى آن است ، براى اينكه گفتيم آن عاملى كه نوع انسان را آفريد و به سوى فعليت كمال و در آخر به سوى اين كمالى كه گفتيم رفع اختلاف مى كند سوق داد، ناموس خلقت بود، كه عبارت است از رساندن هر نوع از انواع مخلوق به سوى كمال وجودى و سعادت حقيقيش ، آرى آن سبب كه باعث شد انسان در خارج وجودى حقيقى يابد، مانند ساير انواع موجودات خارجى همان سبب او را به هدايت تكوينى خارجى به سوى سعادتش هدايت مى كند.

## خطا و غلط در تكوين راه ندارد و ارتباط اين مسئله با عصمت انبياء

اين هم مسلم و معلوم است كه امور خارجى از اين جهت كه خارجى هستند دچار خطا و غلط نمى شوند، به اين معنا كه در وجود خارجى خطا و غلط نيست ، چون پر واضح است كه آنچه در خارج است همان است كه در خارج هست ، و خطا و غلط جايش ذهن است ، به اين معنا كه گاهى علوم تصديقى و فكرى با خارج تطبيق نمى كند، و گاهى مى كند، آنجا كه تطبيق نمى كند مى گوئيم : فلان مطلب غلط و اشتباه ، و يا فلان خبر دروغ است ، و آنجا كه تطبيق مى كند، مى گوئيم صحيح و راست است .

و وقتى فرض كرديم كه آن چيزى كه انسانها را به سوى سعادت و رفع اختلاف ناشى از اجتماعش هدايت مى كند، ايجاد و تكوين است ، قهرا بايد اشتباه و خطائى در هدايتش مرتكب نشود، نه در هدايتش ، و نه در وسيله هدايتش ، كه همان روح نبوت و شعور مرموز وحى است ، پس نه تكوين در ايجاد اين شعور در وجود شخص نبى اشتباه مى كند، و نه خود اين شعور كه پديده تكوين است ، در تشخيص مصالح نوع از مفاسد آن و سعادتش از شقاوت دچار غلط و اشتباه مى شود، واگر فرض كنيم خطا و غلطى در كارش باشد واجب است كه تكوين اين نقيصه را با امرى كه مصون از غلط و اشتباه است تدارك و جبران كند، پس واجب است بالاخره كار تكوين در اين خصوص منتهى به امرى شود كه خطا و غلط در آن قرض نداشته باشد.

پس روشن گرديد كه روح نبوى به هيچ چيزى تعلق نمى گيرد، مگر آنكه عصمت همراه او هست و عصمت همان مصونيت از خطا در امر دين و شريعت تشريع شده است ، و اين عصمت همانطور كه در سابق هم اشاره كرديم غير عصمت از معصيت است ، چون اين عصمت مربوط به تلقى وحى از خداى سبحان است ، و آن عصمت مربوط به مقام عمل و عبوديت ا ست ، و مرحله سومى هم هست كه آن عبارت است از عصمت در تبليغ وحى ، و اين دو قسم اخير هر دو در طريق سعادت انسان تكوينى قرار دارند و بطور تكوين هم قرار دارند، و چون گفتيم خطا و غلطى در تكوين نيست ، پس هيچ پيغمبرى در گرفتن وحى و هم در مرحله تبليغ خطا ندارد.

## شعور باطنى انبياء (عليه‌السلام) يعنى وحى مانند شعور فطرى همگانى تغيير و تاءثيرپذيرنيست

از آنچه گذشت پاسخ از يك اشكال ديگرى كه در اين مقام شده روشن مى شود، و آن اشكال اين است كه چرا نتوانيم اين احتمال را بدهيم كه اين شعور باطنى يعنى وحى مانند شعور فطرى كه در همه انسانها هست در سنخه وجود مثل هم نباشند؟

همانطور كه دومى محكوم تغير و دستخوش تاءثر است اولى نيز باشد؟.

آرى شعور فطرى هر چند امرى غير مادى و قائم به نفس مجرد از ماده است ، الا اينكه از جهت ارتباطش به ماده شدت و ضعف و بقا و بطلان را مى پذيرد، همچنانكه در مورد افراد ديوانه و سفيه و ابله و كودن و سالخوردگانى كه دچار ضعف شعور مى شوند، و ساير آفاتى كه عارض بر قواى مدركه مى گردد مشاهده مى كنيم ، چه اشكال دارد كه درباره شعور مرموز وحى هم احتمال دهيم و بگوئيم : هر چند امرى است مجرد، ولى هر چه باشد يك نحوه تعلقى به بدن مادى پيغمبر دارد، و حتى به فرضى هم كه قبول كنيم كه اين شعور ذاتا غير مادى است ، باز جلو اين احتمال باز است ، كه مانند شعور فكرى تغير و فساد را بپذيرد، همينكه پاى اين احتمال به ميان آيد، تمامى اشكالات قبلى مسلما عود مى كند.

براى اينكه در پاسخ مى گوئيم : ما در سابق روشن كرديم كه اين هدايت و سوق يعنى سوق نوع انسانى به سوى سعادت حقيقيه اش كار آفريدگار، و به دست صنع و ايجاد خارجى است ، نه كار عقل فكرى و عملى ، و گفتيم كه فرض پيدايش خطا در وجود خارجى فرضى است بى معنا.

و اما اينكه گفتيد: اين شعور مرموز هم بخاطر تعلقش به بدن مادى در معرض تغير و فساد است قبول نداريم كه هر شعورى كه متعلق به بدن باشد در معرض تغير و فساد است بلكه آن مقدارى كه در اين باره مسلم است ، همان شعور فكرى است (و ما گفتيم كه شعور نبوت از قبيل شعور فكرى نيست ) به دليل اينكه يك قسم از شعورها شعور و درك انسان نسبت به خودش است ، كه نه بطلان مى پذيرد، و نه فساد، و نه تغير و نه خطا (حتى ديوانه و سفيه و سالخورده و ابله همه همواره علم به نفس خود دارند)، چون علم به نفس علم حضورى است ، و خود معلوم آن ، عين معلوم خارجى است ، و سخن بيشتر درباره اين مطلب موكول به محل خودش (در مباحث فلسفى ) است .

## نتايجى كه در اين مبحث به دست آمده

پس از آنچه تاكنون گفته شد چند مساءله روشن گرديد، اول اينكه اجتماع انسانى همانطور كه به سوى تمدن مى رود به سوى اختلاف هم مى رود.

دوم اينكه اين اختلاف كه قاطع الطريق سعادت نوع است با فرومولهاى عقل فكرى و قوانين مقرره آن از بين نمى رود و نخواهد رفت .

سوم اينكه تنها رافع اين اختلاف ، شعور نبوى است ، كه خداى سبحان آن را به آحادى از انسانها مى دهد، و بس .

چهارم اينكه سنخه اين شعور باطنى كه در انبيا هست غير سنخه شعور فكرى است كه همه عقلا از انسانها در آن شريكند.

پنجم اينكه اين شعور مرموز در ادراك عقائد و قوانين حيات بخشى كه سعادت حقيقى انسانها را تضمين مى كند، دچار اشتباه نمى شود.

ششم اينكه اين نتايج (كه البته سه نتيجه آخر، يعنى لزوم بعثت انبيا، و اينكه شعور وحى غير شعور فكرى است ، و اينكه پيغمبر معصوم است ، و در تلقى و گرفتن وحى خطا نمى كند) نتايجى است كه ناموس ‍ عمومى عالم طبيعى آن را دست مى دهد، و ناموس عمومى عالم اين است كه هر يك از انواع موجوداتى كه ما مى بينيم به سوى سعادت و كمالش هدايت شده ، و هادى آنها همان علل هستى آنها است ، كه هر موجودى را به وسائل حركت به سوى سعادتش و رسيدن به آن مجهز كرده ، بطوريكه هر موجودى مى تواند سعادت خود را دريابد، انسان هم يكى از انواع موجودات است ، او نيز مجهز به تمامى جهازى كه بتواند بوسيله آن عقايد حقه و ملكات فاضله را دريابد، و عمل خود را صالح كند، و اجتماعى فاضل ترتيب دهد مى باشد، پس ناگزير ناموس هستى بايد اين سعادت را در خارج براى او فراهم كرده باشد، و بطور هدايت تكوينى او را به سوى آن سعادت هدايت كرده باشد، آرى بطور هدايت تكوينى كه غلط و خطائى در آن راه نداشته باشد، كه بيانش گذشت .

## سوره بقره ، آيه 214 (درباره ثبات و تسليم در برابر سختى ها و فتنه ها كه امت هابدان مبتلا مى گردند)

ام حسبتم ان تدخلوا الجنه و لما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم الباساء و الضراء و زلزلوا حتى يقول الرسول و الذين ء امنوا معه متى نصر اللّه . الا ان نصر اللّه قريب 2140

ترجمه آيه

آيا به دستورى كه داديم كه همگى داخل در سلم شويد عمل مى كنيد و از اختلاف دست بر مى داريد يا نه بلكه مى پنداريد بدون اينكه آنچه بر سر اقوام و ملل گذشته از مصائب درونى و برونى بيامد بر سر شما آيد داخل بهشت شويد؟ نه ممكن نيست شما نيز مانند آنها امتحان خواهيد شد آنها آنچنان آزمايش سختى شدند كه دچار تزلزل گشته حتى رسول وگفتند: پس نصرت خدا چه وقت است آنگاه به ايشان گفته شد: آگاه باشيد كه نصرت خدا نزديك است .(214)

## بيان آيه

در سابق گفتيم : اين آيات از جمله : (يا ايها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ) تا آخر آيه مورد بحث يك سياق دارند، و همه به هم مربوطند.

ام حسبتم ان تد خلوا الجنه ...

## بهشت رضوان و قرب رب العالمين در گرو تحمل سختى ها است و سنت الهى در ميان امم گذشته در بين امت اسلام تكرار خواهد شد (تكرار تاريخ )

در اين جمله آنچه را كه آيات سابق بر آن دلالت مى كرد تثبيت مى كند، و آن اين بود كه دين يك نوع هدايت خدائى است ، براى مردم هدايتى است به سوى سعادتشان در دنيا و آخرت ، و نعمتى است كه خداوند بشر را به آن اختصاص داده . پس بر انسانها واجب است در برابر آن تسليم شوند، و با وجود آن ديگر گامهاى شيطان را پيروى نكنند، و در اين هدايت اختلاف نيندازند، و دوا را به صورت دردى جديد در نياورند، و بوسيله پيروى هوا و به طمع زخرف دنيا نعمت خداى سبحان را با كفر و عذاب معاوضه ننمايند كه اگر چنين كنند غضبى از ناحيه پروردگارشان به ايشان مى رسد، همانطورى كه به بنى اسرائيل رسيد، چون آنها هم نعمت پروردگار را بعد از آنكه در اختيارشان قرار گرفت تغيير دادند آرى خدا با بنى اسرائيل عداوت خاصى نداشت ، اين سنت دائمى خدا است كه فتنه ها پيش آورد، و احدى از مردم به سعادت دين و قرب رب العالمين نمى رسد مگر با ثبات و تسليم .

در اين آيه شريفه التفاتى از غيبت به خطاب به كار رفته ، چون در آيات قبلى مؤ منين ، غايب فرض شده بودند، مى فرمود: (مردم امت واحده اى بودند)، و در اين آيه حاضر به حساب آمده اند، مى فرمايد: (نكند خيال كرده ايد كه ...)، و اين بدان جهت بود كه اصلا در اين آيات روى سخن با مؤ منين بود، در شش آيه قبل مى فرمود: (يا ايها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافه )، چيزى كه هست در آيه قبلى موقعيت ايجاب كردغايب به حساب آيند، همينكه آن عنايت كلاميه اعمال شد دوباره به سياق قبلى برگشته مؤ منين را مخاطب قرار داد.

كلمه (ام ) متصله و به معناى (يا اينكه ) نيست ، بلكه منقطعه و به معناى (بلكه ) است ، و معناى آيه بطوريكه ديگران هم گفته اند اين است كه (نه ، بلكه گويا پنداشته ايد كه قبل از برخورد با آنچه امم گذشته برخوردند داخل بهشت مى شويد).

البته اختلافى كه در ميان اهل ادب درباره كلمه (ام ) منقطعه وجود دارد معروف است : ولى حق مطلب به نظرما اين است كه اصل اين كلمه براى افاده ترديد (يا اينكه ) است ، و اگر گاهى معناى (بلكه ) رامى دهد، از اين نظر است كه معناى بلكه هم در آن موارد منطبق است ، نه اينكه برحسب وضع لغوى دو جور (ام ) داريم ، در نتيجه معناى ام منقطعه در مورد آيه مورد بحث اين مى شود: (هل انقطعتم بما امرناكم من التسليم ، بعد الايمان ، و الثبات على نعمه الدين ، و الاتفاق و الاتحاد ام لا بل حسبتم ان تدخلوا الجنه ...)، يعنى آيا بعد از آنكه به شما دستور داديم كه بعد از ايمان آوردن هم استقامت به خرج دهيد و هم تسليم شويد آيا از آرزوى كاذب خود دست برداشته ايد يا نه ، بلكه گمان داريد كه داخل بهشت مى شويد.

و لما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم

كلمه (مثل ) اگر با كسره ميم و سكون ثا خوانده شود به معناى شبه (مانند) است ، و اگر بفتحه ميم و فتحه ثا خوانده شود معناى شبه (شباهت ) را مى دهد، و منظور از مثل كه براى چيزى مى آورند بيانى است كه كانه آن چيز را در نظر شنونده مجسم كرده است ، كه اين چنين بيان را استعاره تمثيليه مى گويند، مانند اينكه خداى تعالى درباره علماى يهود كه به علم خود عمل نمى كردند مثل زده به چهارپائى كه كتاب بر آن بار كرده باشند، مى فرمايد: (مثل الذين حملوا التوريه ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا) و نيز از همين باب است مثل به معناى صفت مانند آيه : (انظر كيف ضربوا لك الامثال ) چون اين در پاسخ آن تهمت ها است كه به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلممى زدند، و مى گفتند: او مجنون است ، ساحر است ، كذاب است ، و امثال اينها، پس كلمه امثال در اينجا به معناى صفت است و از آنجائى كه در آيه مورد بحث خداى تعالى با جمله (مستهم الباساء و الضراء...) آن مثل را بيان كرده ، لاجرم بايد گفت : كه كلمه نامبرده معناى اول را مى دهد.

مستهم الباساء و الضراء...

## معناى باساء و ضراء و اشاره به سنت جاريه الهى درباره همه انسانها

بعد از آنكه شوق مخاطب براى فهميدن تفصيل اجمالى كه جمله : (و لما ياتكم مثل الذين ...) بر آن دلالت داشت شديد شد، با جمله مورد بحث آن را تفصيل داد، و كلمه (باساء) به معناى شدت و سختى است كه از خارج نفس آدمى به آدمى وارد مى شود، مانند گرفتاريهاى مالى ، و جاهى ، و خانوادگى ، و نداشتن امنيتى كه در زندگيش به آن نيازمند است .

و اما ضراء عبارت است از شدتى كه به جان و تن انسان مى رسد، مانند جراحت و قتل و مرض ، و كلمه زلزله و زلزال معنايش معروف است ، و اصل آن از ماده (ز - ل - ل ) است ، كه به معناى لغزيدن است ، و اگر اين كلمه تكرار شده ، براى اين بود كه بر تكرار دلالت كند، تو گوئى زمينى كه مثلا دچار زلزله شده ، لغزشهائى پشت سر هم كرده ، و اين معنا، در كلمه (صر - و صرصر)، و كلمه (صل و صلصل ) و كلمه (كب و كبكب ) نيز جريان دارد، و كلمه زلزال در آيه شريفه كنايه است از اضطراب و دهشت .

حتى يقول الرسول و الذين آمنوا معه ...

كلمه (يقول ) به نصب لام خوانده شده و بنابراين قرائت جمله در معناى غايت و نتيجه است .

براى جملات قبل بعضى هم آن را به ضمه لام خوانده اند. و بنابراين قرائت جمله نامبرده حكايت حال گذشته است ، و هر چند هر دو معنا صحيح است ، ليكن دومى با سياق مناسب تر است ، براى اينكه اگر جمله نامبرده غايتى باشد كه جمله (زلزلوا) را تعليل كند، آن طور كه بايد با سياق مناسب نيست .

متى نصر اللّه الا ان نصر اللّه قريب

اين جمله حكايت كلام رسول و مؤ منين به آن حضرت با هم است ، و گرچه چنين كلامى از رسول خدابه ذهن مى زند، كه آن جناب چرا بايد بگويد (يارى خدا كى مى رسد)؟ ولى با در نظر گرفتن اينكه خداى تعالى قبلا به رسول و مؤ منين وعده نصرت داده بود، و مثلا فرموده بود: (و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ، انهم لهم المنصورون ) و نيز فرموده بود: (كتب اللّه لا غلبن انا و رسلى ) جمله مورد بحث هيچ به ذهن نمى زند، و اگر بنا باشد از شنيدن امثال اين عبارتها يكه بخوريم بايد از آيه : (حتى اذا است يئس الرسل ، و ظنوا انهم قد كذبوا، جاءهم نصرنا) بايد يكه بخوريم ، كه لحنش شديدتر از لحن آيه مورد بحث است .

و نيز ظاهر آن است كه جمله : (الا ان نصر اللّه قريب ) حكايت كلام خداى تعالى باشد، نه تتمه كلام رسول و مؤ منين با وى .

و اين آيه همانطور كه قبلا هم اشاره كرديم دلالت مى كند بر اينكه مساءله ابتلا و امتحان در امت اسلام نيز جريان دارد، و اين سنت هميشگى است .

و نيز دلالت دارد بر اينكه مثل و وصف امتهاى گذشته عينا تكرار مى شود، آنچه بر سر امتهاى گذشته رفته است بر امت اسلام نيز خواهد رفت ، و اين همان است كه نامش را تكرار تاريخ و يا عود آن مى گذاريم .

## سوره بقره آيه 215 (درباره انفاق )

يسلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللولدين و الاقربين و اليتامى و المساكين و ابن السبيل و ما تفعلوا من خير فان اللّه به عليم . (215)

## ترجمه آيه

از تو مى پرسند: چه انفاق كنند بگو (اولا بايد مى پرسيديد كه به چه كسى انفاق كنيم در ثانى مى گوئيم ) هر چه انفاق مى كنيد به والدين و خويشاوندان و ايتام و مساكين و در راه ماندگان انفاق كنيد و از كار خير هر چه به جاى آريد بدانيد كه خدا به آن دانا است .(215)

## بيان آيه

يسئلونك ماذاينفقون ؟ قل ما انفقتم من خير...)

## توضيح نكته اى كه در عدم انطباق جواب به سؤال در آيه نهفته است

مفسرين گفته اند اين آيه سؤ ال و جوابى است كه جواب آن طبق اسلوب حكمت داده شده ، براى اينكه سؤ ال از جنس و نوع انفاقات كرده اند، كه از چه جنسى و چه نوعى انفاق كنند، و اين سؤ ال بى شباهت به لغو نيست ، براى اينكه هر كسى مى داند كه انفاق با چه چيز انجام مى شود، (با انواع مال )، پس جا داشت بپرسند به چه كسى انفاق كنيم ، و بهمين جهت سؤ ال ايشان را پاسخ نداده ،

جواب را از سؤ ال صحيحى داد كه آنها نكرده بودند، يعنى بيان حال و انواع كسانى كه بايد به ايشان انفاق كرد، تا هم جوابى داده باشد، و هم تعليمشان كرده باشد كه چگونه سوال كنند.

و اين سخن از مفسرين سخنى است بليغ ، الا اينكه يك چيز را نگفتند و آن اين است كه آيه شريفه در عين حال جنس مورد انفاق را هم بيان كرده ، و با دو جمله بطور اجمال متعرض آن نيز شده ، اول با كلمه (من خير)، و دوم با جمله (و ما تفعلوا من خير فان اللّه به عليم ...).

پس آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه آن چيزى كه بايد انفاق شود مال است ، حال هر چه مى خواهد باشد، چه كم و چه زياد، و اينكه اين عمل عمل خبرى است ، و خدا بدان آگاه است ، و ليكن ايشان بايد مى پرسيدند به چه كسى انفاق كنند، و مستحق انفاق را بشناسند، و مستحقين انفاق عبارتند از والدين ، و اقربا، وايتام ، و مساكين ، و ابن السبيل .

## رد وجوه نادرست كه در مورد عدم تطابق سؤ ال و جواب در آيه گفته شده است

و از سخنان عجيب و غريب ، گفتار بعضى از مفسرين است كه گفته اند: مراد از كلمه (ما) در جمله (ما ينفقون ) پرسش از ماهيت نيست ، چون استعمال (ما) در ماهيت يك اصطلاح منطقى است ، كه نبايد يك جمله عربى و مخصوصا جمله قرآنى را كه فصيح ترين كلام و بليغ ‌ترين كلمات عربى است با اصطلاح منطقى معنا كنيم ، بلكه كلمه نامبرده سؤ ال از كيفيت انفاق است ، كه به چه صورت اين عمل را انجام دهند؟ و مال را در چه محلى مصرف كنند؟ در پاسخ فرموده در اين مصارف خرج كنيد، پس جواب مطابق سؤ ال است ، نه آنطور كه علماى بلاغت گفته اند.

نظير اين سخن بلكه غريب تر از آن گفتار بعضى ديگر است كه گفته اند: هر چند سؤ ال بلفظ (ما) آمده ، الا اينكه مقصود سؤ ال از كيفيت است ، چون همه مى دانند كه آنچه انفاق مى شود مال است ، نظير آيه : (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهى ان البقر تشابه علينا)، كه در سؤ ال خود كلمه (ما) را آورده اند، با اينكه بنى اسرائيل مى دانستند گاو چيست ، و چه صفتى دارد، و ما نمى توانيم كلمه (ما هى ) را حمل بر سؤ ال از ماهيت كنيم ، ناگزير بايد بگوئيم سؤ ال از صفاتى است كه گاو مورد نظر را از گاوهاى ديگر جدا كند، و به همين جهت جواب را مطابق سؤ ال داد و فرمود: (قال انه يقول انها بقره لا ذلول ...).

امر بر اين مفسرين مشتبه شده و خيال كرده اند وقتى كلمه (ما) در لغت وضع نشده براى سؤ ال از ماهيت ، كه يك اصطلاح منطقى است ،

و معنايش سؤ ال از جنس قريب و فصل قريب است ، پس حتما وضع شده براى سؤ ال از كيفيت ، در حالى كه هيچ ملازمه ميان اين دو نيست ، تاكسى بتواند در سؤ ال از مستحقين انفاق بپرسد: (ما ذاانفق چه انفاق كنم ) و منظورش اين باشد كه به چه كسى انفاق كنم ، و در جوابش گفته شود: به والدين و اقربا، چون اينگونه سؤ ال كردن از روشن ترين موارد غلط حرف زدن است .

بلكه كلمه (ما) وضع شده است براى سؤ ال از مشخصاتى كه مورد سؤ ال را معرفى كند، حال چه اينكه اين تعريف با حد و ماهيت باشد، و چه با خواص و اوصاف پس معناى اين كلمه اعم از اصطلاح منطقى ها است ، نه اينكه مغاير آن باشد و تنها وضع شده باشد براى سؤ ال از كيفيت چيزى ، و از همينجا معلوم مى شود كه در آيه شريفه : (يبين لنا ما هى )، و پاسخ (انها بقره لا ذلول )سؤ ال و جوابى مطابق با اصل لغت واقع شده ، و در آنجا نيز خواسته اند گاو مورد نظر را با مشخصاتش تعريف كند، و موسى (عليه‌السلام ) در پاسخ همين كار را كرد. و اما اينكه گفتند از آنجا كه ماهيت گاو معلوم بوده ناگزيريم كلمه (ما) را حمل بر سؤ ال از كيفيت گاو كنيم ، نه از ماهيت آن ، خطائى است كه روشن تر از آن خطائى نيست ، چون صرف اين جهت باعث نمى شود كه كلمه نامبرده معناى وضعى و لغويش تغيير كند.

گفتار ديگرى كه غرابت كمترى از گفتار مفسر قبلى ندارد، اين است كه بعضى گفته اند: سؤ ال از هر دو جهت بوده ، هم از اينكه چه انفاق كنند و هم از اينكه كجا انفاق كنند، ولى يكى از دو سؤ ال حذف شده و تنها يكى ذكر شده است ، چون از جواب فهميده مى شود كه يكى حذف شده ، و خطا بودن اين حرف براى خواننده روشن است .

و به هر حال جاى هيچ شكى نيست ، در اينكه در آيه شريفه به جاى پاسخ اصلى پاسخى ديگر داده شده ، تا بفهماند كه سؤ ال سؤ الى درست نبوده ، بايد مى پرسيدند به چه كسى انفاق كنيم ، و گرنه جواب اين سؤ ال كه چه چيز را بايد انفاق كرد بسيار روشن است ، و سؤ ال از آن بيجا است ، و اينكه در پاسخ به معناى ديگر توجه داد، براى همين بود كه بفهماند سؤ ال صحيح چيست ،

## مواردى از آيات قرآنى كه در آنها يكى از فنون بلاغت كه انتقال از مطلبى به مطلب ديگر است به كار رفته است

و اين عمل يعنى برگرداندن وجهه كلام به جائى ديگر در قرآن كريم بسيار است ، و اين خود از لطيف ترين بياناتى است كه جز در قرآن در هيچ كلامى ديگر يافت نمى شود، مانند آيه شريفه : و مثل (الذين كفروا كمثل الّذى ينعق بما لايسمع الا دعاء و نداء)، و آيه شريفه :

(مثل ما ينفقون فى هذه الحيوة الدنيا كمثل ريح فيهاصر). و آيه شريفه : (مثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل اللّه كمثل حبة انبتت سبع سنابل ) و آيه شريفه : (يوم لا ينفع مال و لابنون الا من اتى اللّه بقلب سليم ) و آيه شريفه :(قل ما اسئلكم عليه من اجر الا من شاء ان يتخذ الى ربه سبيلا) و آيه شريفه : (سبحان اللّه عما يصفون الا عباد اللّه المخلصين ) و آياتى ديگر نظير اينها.

و ما تفعلوا من خير فان اللّه به عليم ...)

در اين جمله انفاق در جمله قبل به كلمه (خير) تبديل شده ، همچنانكه در اول آيه مال به كلمه (خير) تبديل شده بود، و اين براى اشاره به اين نكته است كه انفاق چه كم و چه زيادش عملى پسنديده و سفارش ‍ شده است ، و ليكن در عين حال بايد چيزى باشد كه مورد رغبت و علاقه باشد همچنانكه قرآن كريم فرموده : (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون ).

و نيز فرموده : (ياايها 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 نيز اشاره باشد به اينكه انفاق بايد به صورتى زشت و شر نباشد، مانند انفاق تواءم با منت و اذيت ، همچنانكه در جاى ديگر به اين نكته تصريح كرده مى فرمايد: (ثم لا يتبعون ما انفقوا منا و لا اذى ) و نيز فرموده : يسئلونك ما ذا ينفقون قل العفو).

## بحث روايتى

## (در ذيل آيه شريفه مذكوره و شاءن نزول آن )

در درالمنثور از ابن عباس روايت كرده كه گفت : من هيچ مردمى نديدم كه بهتر از اصحاب محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمباشند، چه به جز سيزده مساءله از او نپرسيدند، تا آن جناب از دنيا رفت ، و همه آن سوالات در قرآن هست ، از آن جمله است آيه : (يسئلونك عن الخمر و الميسر)،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 نپرسيدند مگر چيزى را كه به حالشان سود داشت . در مجمع البيان در ذيل آيه نامبرده گفته است : درباره عمرو بن جموح - كه پيرمردى سالخورده و ثروتمند بود - نازل شده ، كه پرسيد: يا رسول اللّه به چه چيز صدقه دهم ، و به چه كسى دهم ؟ خداى تعالى در پاسخ اين آيه را فرستاد.

مؤ لف : اين حديث را در در المنثور از ابن منذراز ابن حيان روايت كرده ، و گفتند: ايشان روايت را ضعيف دانسته اند، ولى ما مى گوئيم علاوه بر آن با مضمون آيه هم منطبق نيست ، چون در آيه تنها يك سؤ ال آمده آنهم سؤ ال از اينكه چه چيز انفاق كنند، و سخنى از اينكه به چه كسى انفاق كنند نيامده .

ونظير اين روايت در عدم انطباق با آيه روايتى است كه باز در المنثور از ابن جرير، و ابن منذر، از ابن جريح آورده كه گفت : مؤ منين از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمپرسيدند اموال خود را به چه مصرفى برسانند؟ اين آيه نازل شد، كه (يسئلونك ما ذا ينفقون ؟ قل ما انفقتم من خير...)، و اين آيه مربوط به صدقات مستحبى است و زكات غير اينها است .

باز نظير آن در ضعف و عدم انطباق با آيه روايتى است كه در الدر المنثور از سدى نقل كرده كه گفت : روزى كه آيه نازل شد هنوز زكات واجب نشده بود و اين آيه مربوط به مخارجى است كه افراد براى خانواده خود مى كنند، و صدقاتى مؤ لف : نسبت بين آيه زكات كه مى فرمايد: (خذ من اموالهم صدقة ) و بين اين آيه نسبت ناسخ و منسوخ نيست مگر اينكه معناى نسخ چيز ديگرى باشد.

## سوره بقره ، آيات 218 216

كتب عليكم القتال و هو كره لكم و عسى ان تكرهوا شيا و هو خير لكم و عسى ان تحبوا شيا و هو شر لكم و اللّه يعلم و انتم لا تعلمون .(216) يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير و صدعن سبيل اللّه و كفر به والمسجد الحرام و اخراج اهله منه اكبر عند اللّه و الفتنه اكبر من القتل و لا يزالون يقتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطعوا و من يرتدد منكم عن دينه فيمت و هو كافر فاولئك حبطت اعمالهم فى الدنيا والاخرة و اولئك اصحب النار هم فيها خلدون .(217) ان الذين آمنوا و الذين هاجروا و جاهدوا فى سبيل اللّه اولئك يرجون رحمت اللّه واللّه غفور رحيم . (218)

ترجمه آيات

قتال بر شما واجب شده در حالى كه آن را مكروه مى داريد و چه بسا چيزها كه شما از آن كراهت داريد در حالى كه خيرتان در آن است و چه بسا چيزها كه دوست مى داريد در حالى كه شر شما در آن است و خدا خير و شر شما را مى داند و خود شما نمى دانيد.(216)

از تو از ماه حرام و قتال در آن مى پرسند بگو قتال در ماه حرام گناهى بزرگ است ولى جلوگيرى مشركين از راه خدا و كفر به آن و جلوگيريشان از رفتن شما به مسجد الحرام و بيرون كردنشان مؤ منين رااز آنجا نزد خدا گناه بزرگترى است

چون فتنه است و فتنه جرمش از قتل بزرگتر است و اين مشركين لايزال با شما قتال مى كنند به اين اميد كه اگر بتوانند شما را از دينتان برگردانند و هر كس از شما از دين خود برگردد و در حال كفر بميرد اينگونه افراد اعمال نيكشان بى اجر شده در دنيا و آخرت از آن بهره مند نمى شوند و آنان اهل جهنم و در آن جاويدانند.(217)

كسانى كه ايمان آوردند و كسانى كه مهاجرت كردند و در راه خدا جهاد نمودند آنان اميدوار رحمت خدا باشند كه خدا غفور و رحيم است .(218)

## بيان آيات

كتب عليكم القتال وهو كره لكم ...)

كتابت همانطور كه مكرر گذشت ظهور در واجب شدن دارد، البته اگر كلام در زمينه تشريع باشد، و امام اگر زمينه كلام تكوين باشد، و در چنين زمينه اى مثلا بفرمايد: (كتب اللّه )، آن وقت معناى راندن قضا را مى دهد.

و چون زمينه گفتار مساءله تشريع است كلمه (كتب ) معناى (واجب شد) را مى دهد، پس آيه دلالت دارد بر اينكه جنگ و قتال بر تمامى مؤ منين واجب است ، چون خطاب متوجه مؤ منين شده ، مگر كسانى كه دليل آنها را استثنا كرده باشد، مانند آيه : (ليس على الاعمى حرج و لا على الاعرج حرج ، و لا على المريض حرج ) و آيات و ادله ديگر.

و در آيه مورد بحث نفرمود: (كتب اللّه ) خدا بر شما واجب كرد، بلكه فرمود (كتب ) بر شما واجب شد، و اين بدان جهت است كه در ذيل آن دارد (و هو كره لكم )، و در چنين مقامى نام خدا بردن و فاعل را معرفى كردن نوعى هتك حرمت خداست ، و تعبير به صيغه مجهول نام خداى عزاسمه را از سبكى و استخفاف حفظ مى كند، چون در آيه فرمانى صادر شده كه مورد كراهت مؤ منين است . و كلمه (كره ) به ضمه كاف به معناى مشقتى است كه انسان از درون خود احساس كند حال چه از ناحيه طبع باشد و يا از ناحيه اى ديگر و كلمه (كره ) با فتحه كاف به معناى مشقتى است كه از خارج به انسان تحميل شود، مثل اينكه انسانى ديگر او را به كارى كه نمى خواهد مجبور سازد، و در قرآن كريم آمده : (لا يحل لكم ان ترثواالنساء كرها) و نيز آمده : (فقال لها و للارض ائتيا طوعا او كرها.

و اما اينكه چرا جنگيدن و قتال بر مؤ منين كره و گران بوده ؟ يا از اين جهت است كه در جنگ جانها در خاطر قرار مى گيرد، و حداقل خستگى و كوفتگى دارد و ضررهاى مالى به بار مى آورد، و امنيت و ارزانى ارزاق و آسايش را سلب مى كند، و از اين قبيل ناراحتى ها كه مورد كراهت انسان در زندگى اجتماعى است به دنبال دارد.

آرى اينگونه ناملايمات طبعا بر مؤ منين هم شاق است ، هر چند خداى سبحان مؤ منين را در كتاب خود مدح كرده و فرموده : در ميان آنان افرادى هستند كه در ايمانشان صادقند، و آنچه مى كنند جدى و سودمند است ، ليكن در عين حال طايفه اى از ايشان را مذمت مى كند كه در دلهايشان انحراف و لغزش هست ، و اين معنا با مراجعه به آيات مربوطه به جنگ بدر و احد و خندق و غزوات ديگر كاملا به چشم مى خورد.

و معلوم است مردمى كه مشتمل بر هر دو طايفه هستند. و بلكه اكثريت آنها را طايفه دوم تشكيل مى دهد. وقتى مورد خطاب قرار گيرند، صحيح است كه صفت اكثر آنان را به همه آنان نسبت داد، و گفت : (قتال مكروه شما است )، البته اين وجه اول بود.

و يا از اين جهت بوده كه مؤ منين به تربيت قرآن بار آمده اند، و عرق شفقت ورحمت بر تمامى مخلوقات در آنان شديدتر از ديگران است ، تربيت شدگان قرآن حتى از آزار يك مورچه هم پرهيز دارند، و نسبت به همه خلايق راءفت و مهر دارند، چنين كسانى البته از جنگ و خونريزى كراهت دارند، هر چند دشمنانشان كافر باشند، بلكه دوست دارند با دشمنان هم به مدارا رفتار كنند، و آميزشى دوستانه داشته باشند، و خلاصه با عمل نيك و از راه احسان آنان را به سوى خدا دعوت نموده ، و به راه رشد و در تحت لواى ايمان بكشانند، تا هم جان برادران مؤ من شان به خطر نيفتد،و هم كفار با حالت كفر هلاك نشوند و در نتيجه براى ابد بدبخت نگردند.

چون مؤ منين اينطور فكر مى كردند، خداى سبحان در آيه مورد بحث به ايشان فهمانيد كه اشتباه مى كنند، چون خدائى كه قانونگذار حكم قتال است ، خوب مى داند كه دعوت به زبان و عمل . در كفارى كه دچار شقاوت و خسران شده اند هيچ اثرى ندارد، و از بيشتر آنان هيچ سودى عايد دين نمى شود، نه به درد دنياى كسى مى خورند، نه به درد آخرت . پس اينگونه افراد در جامعه بشريت عضو فاسدى هستند كه فسادشان به ساير اعضا هم سرايت مى كند، و هيچ علاجى به جز قطع كردن ، و دور افكندن ندارند. اين وجه هم براى خود وجهى است .

و اين دو وجه هر چند هر دو مى توانند جمله : (و هو كره لكم ) را توجيه كنند، و ليكن وجه اول به نظر با آيات عتاب مناسب تر است ، علاوه بر اينكه تعبير در جمله : (كتب عليكم القتال ) هم به بيانى كه گذشت كه چرا به صيغه مجهول آمده مؤ يد وجه اول است .

وعسى ان تكرهوا شيئا و هو خير لكم ...

## چرا جنگيدن و قتال بر مؤ منين كره و گران بوده ؟

در سابق گذشت كه كلمات (عسى ) و (لعل ) و امثال آن در كلام خداى تعالى در همان معناى اميدوارى استعمال شده ، ليكن لازم نيست كه اميد قائم به خود گوينده يعنى خداى تعالى باشد،

تا اشكال شود اميد نسبت به جاهل از آينده است ، و در خدا معنا ندارد، بلكه كافى است كه قائم به مخاطب يا در مقام تخاطب باشد، پس اگر خداى سبحان هم مى فرمايد (اميد است چنين و چنان شود)، نه از اين جهت است كه خود او اميد دارد، بلكه به اين عنايت است كه مخاطب و يا شنونده اميدوار شود.

## وجه تكرار كلمه عسى در آيه شريفه (و عسى ان تكرهوا)

و تكرار كلمه (عسى ) در آيه شريفه براى اين است كه مؤ منين از جنگ كراهت داشتند، و علاقمند به صلح و سلم بودند، خداى سبحان خواست تا ارشادشان كند بر اينكه در هر دو جهت اشتباه مى كنند، توضيح اينكه اگر مى فرمود: (عسى ان تكرهوا شيئا و هو خيرلكم ، او تحبوا شيئا و هو شر لكم ) معنايش اين مى شد كه ملاك كار كراهت و محبت شما نيست ، چون بسا مى شود كه اين كراهت و محبت به چيزى تعلق مى گيرد كه واقعيت ندارد، و اين سخن را به كسى مى گويند كه يك بار اشتباه كرده باشد مثلا تنها از ديدن زيد كراهت داشته و اما كسى كه دوبار خطا كرده يكى اينكه از ديدن اشخاص كراهت ورزيده ، و يكى هم اينكه دوستدار گوشه گيرى و تنهائى شده ، در برابر چنين كسى بلاغت در گفتار ايجاب مى كند به هر دو خطايش اشاره شود، و گفته شود تو نه در كراهتت از معاشرت راه درست را پيش گرفته اى ، و نه در علاقه ات به گوشه گيرى زيرا (عسى ان تكره شيئا و هو خير لك و عسى ان تحب شيئا و هو شرلك ، چه بسا از چيزى بدت آيد كه برايت خوب باشد و چه بسا به چيزى علاقمند باشى و برايت بد باشد) براى اينكه تو جاهل هستى ، و خودت به تنهائى نمى توانى به حقيقت امر برسى .

در آيه مورد بحث هم مؤ منين چنين وضعى داشتند، هم از قتال كراهت داشتند، و هم بطوريكه جمله (ام حسبتم ان تدخلوا الجنه و لما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم ) نيز اشاره دارد، به سلم و صلح علاقمند بودند، لذا خداوند خواست ايشان را به هر دو اشتباهشان واقف سازد، با دو جمله مستقل يعنى (عسى ان تكرهوا...) و (عسى ان تحبوا...) مطلب را بيان فرمود.

واللّه يعلم و انتم لا تعلمون

اين جمله بيان خطاى ايشان را تكميل مى كند، چون خداى تعالى خواسته است در بيان ا ين معنا راه تدريج را بكار ببندد تا ذهن مؤ منين يكه نخورد، لذا در بيان اول تنها احتمال خطا را در ذهنشان انداخت ، و فرمود درباره هر چه كراهت داريد احتمال بدهيد كه خير شما در آن باشد. و درباره هر چه علاقمنديد احتمال بدهيد كه برايتان بد باشد، و بعد از آنكه ذهن مؤ منين از افراط دور شد، و حالت اعتدال به خود گرفته به شك افتاد، قهرا جهل مركبى كه داشت زايل شد، و در چنين حالتى دوباره روى سخن را متوجه آنان كرده فرمود: اين حكم يعنى حكم قتال كه شما از آن كراهت داريد حكمى است كه خداى داناى به حقايق امور تشريع كرده ، و آنچه شما آگهى داريد و مى بينيد هر چه باشد مستند به نفس شما است ، كه بجز آنچه خدا تعليمش داده علمى ندارد،

و از حقايق بيشترى آگاه نيست . پس ناگزير بايد در برابر دستورش تسليم شويد.

و اين آيه شريفه در اثبات علم على الاطلاق براى خدا، و نفى آن از غير خدا مطابق ساير آياتى است كه دلالت بر معنا دارد، مانند آيه شريفه : (ان اللّه لا يخفى عليه شى ء) و آيه شريفه : (و لا يحيطون بشى ء من علمه ، الا بما شاء) و ما در تفسير آيه : (و قاتلوا فى سبيل اللّه ) پاره اى مطالب درباره جنگ و قتال گذرانديم بدانجا نيز مراجعه شود.

يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه

## سؤ ال درباره جنگ در ماه حرام و پاسخ آن

اين آيه شريفه از قتال در ماه هاى حرام منع و مذمت مى كند، و مى فرمايد: اين كار جلوگيرى از راه خدا و كفر است ، و اين را هم مى فرمايد كه با اين حال بيرون كردن اهل مسجد الحرام از آنجا جرم بزرگترى است نزد خدا، و بطور كلى فتنه از آدم كشى بدتر است .

مى خواهد اعلام بدارد اين سؤ ال كه آيا جنگ در ماه هاى حرام جايز است يا نه ؟ به دنبال حادثه اى بوده كه چنين سؤ الى را ايجاب مى كرده ، و قبلا قتلى البته اشتباها واقع شده بوده . چون در آخر آيات هم مى فرمايد: (ان الذين آمنوا، و الذين هاجروا، و جاهدوا فى سبيل اللّه ، اولئك يرجون رحمت اللّه ، و اللّه غفور رحيم ...)، و با جمله خدا غفور و رحيم است مى فهماند بعضى از مهاجرين قتلى مرتكب شده ، و به ناچار مهاجرت كرده بودند و كفار همين جرم را مايه جنجال قرار داده بودند، و اين قرائن داستان عبد اللّه بن جحش و اصحابش را كه در روايات آمده تاءييد مى كند.

قل قتال فيه كبير، و صد عن سبيل اللّه ، و كفر به ، و المسجدالحرام ...

كلمه (صد) به معناى جلوگيرى و يا برگرداندن است ، و مراد از سبيل اللّه عبادت ها و مخصوصا مراسم حج است ، و ظاهرا ضمير در كلمه (به ) به سبيل بر مى گردد، در نتيجه مراد از كفر نامبرده كفر عملى است نه كفر اعتقادى ، و كلمه (المسجد الحرام ) عطف است بر كلمه (سبيل اللّه )، و در نتيجه معنا چنين مى شود كه قتال در مسجد الحرام صد از سبيل اللّه ، و صد از مسجد الحرام است .

اين آيه دلالت مى كند بر حرمت قتال در شهر حرام ، و بعضى از مفسرين گفته اند: اين آيه بوسيله آيه : (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ) نسخ شده ولى درست نيست ، به همان دليلى كه در تفسير آيات قتال گذشت .

واخراج اهله منه اكبر عندالله و الفتنه اكبر من القتل ...

يعنى اين عملى كه مشركين مرتكب شدند و رسول خدا ومؤ من ين به وى را كه همان مهاجرين باشند از مكه كه زادگاه ايشان بود بيرون كردند، از قتال در مسجد الحرام بزرگتر است ، و آزار و شكنجه هائى كه مشركين درباره مسلمانان روا داشته ، و نيز دعوت به كفرشان از يك قتلى كه از سوى مسلمانان رخ داده بزرگتر است ، پس مشركين حق ندارند مؤ منين را ملامت كنند، با اينكه آنچه خود كرده اند بزرگتر است از خلافى كه مؤ منين را به خاطر آن ملامت مى كنند، علاوه بر اين كه آنچه مؤ منين كردند و در شهر حرام يك مشرك را كشتند، به خاطر خدا و به اميد رحمت خدا كردند. و خدا هم آمرزگار رحيم است .

و لايزالون يقاتلونكم ...

كلمه (حتى ) براى تعليل است ، و معناى (ليردوكم ) را مى دهد (و من يرتدد منكم عن دينه ...).

اين جمله تهديدى است عليه مرتدين ، يعنى كسانى كه از دين اسلام برگردند، به اينكه اگر چنين كنند عملشان حبط مى شود، و تا ابد در آتش خواهند بود.

## گفتارى پيرامون حبط

## معنا و آثار حبط اعمال و بيان اينكه مراد از حبط ابطال مطلق اعمال (عبادى و معيشتى است )

كلمه حبط به معناى باطل شدن عمل ، و از تاءثر افتادن آن است ، و در قرآن هم جز به عمل نسبت داده نشده ، از آن جمله فرموده : (لئن اشركت ليحبطن عملك ، و لتكونن من الخاسرين ).

و نيز فرموده : (ان الذين كفروا و صدوا عن سبيل الله ، و شاقوا الرسول ، من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا اللّه شيئا، و سيحبط اعمالهم ، يا ايها الذين آمنوا اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول ، و لا تبطلوا اعمالكم .

و ذيل همين آيه سوره محمد كه ميان كفار و مؤ منين مقابله انداخته ، به آنان فرموده اعمالتان حبط شده ، و به اينان مى فرمايد زنهار مواظب باشيد عملتان باطل نگردد، دلالت دارد بر اينكه حبط به معناى بطلان عمل است ، همچنانكه از آيه : (و حبط ما صنعوا فيها، و باطل ما كانوا يعملون ) نيز اين معنا استفاده مى شود و قريب به آن آيه : (وقدمنا الى ما عملوا من عمل ، فجعلناه هباء منثورا) است .

و سخن كوتاه اينكه كلمه (حبط) به معناى باطل شدن عمل و از تاءثر افتادن آن است ، بعضى گفته اند: اصل اين كلمه از حبط با حركت است ، يعنى با فتحه حا و با، و حبط به معناى پرخورى حيوان است ، بطوريكه شكمش باد كند، و گا هى منجر به هلاكتش شود.

و آنچه خداى تعالى درباره اثر حبط بيان كرده باطل شدن اعمال انسان هم در دنيا و هم در آخرت است ، پس حبط ارتباطى با اعمال دارد، از جهت اثر آخرتى آنها، آرى ايمان بخدا همانطور كه زندگى آخرت را پاكيزه مى كند زندگى دنيا را هم پاكيزه مى سازد، همچنانكه قرآن كريم فرمود: (من عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مؤ من ، فلنحيينه حيوة طيبة و لنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ).

اين بود معناى كلمه حبط، حال ببينيم چگونه اعمال كفار و مخصوصا مرتدين در دنيا و آخرت حبط مى شود؟ و ايشان زيانكار مى گردند؟ اما زيانكاريشان در دنيا كه بسيار روشن است .

و هيچ ابهامى در آن نيست براى اينكه قلب كافر و دلش به امر ثابتى كه همان خداى سبحان است بستگى ندارد، تا وقتى به نعمتى مى رسد نعمت را از ناحيه او بداند، و خرسند گردد، و چون به مصيبتى مى رسد آن را نيز از ناحيه خدا بداند، و دلش تسلى يابد، و نيز در هنگام حاجت دست به درگاه او دراز كند، به خلاف مؤ من كه در همه اين مراحل زندگى دلش به جائى بستگى دارد.

و خداى تعالى در اين مقايسه مى فرمايد: (او من كان ميتا فاحييناه ، وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس ، كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها؟) و مؤ من را در زندگى دنيا نيز داراى نور و حيات خوانده و كافر را مرده و بى نور، و نظير آن آيه : (فمن اتبع هداى فلا يضل و لايشقى ، و من اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا، و نحشره يوم القيمة اعمى ).

كه از راه مقابله مى فهميم زندگى مؤ من و معيشتش فراخ و وسيع و قرين با سعادت است .

و همه اين مطالب و علت سعادت و شقاوت را در يك جمله كوتاه جمع كرده و فرموده : (ذلك بان اللّه مولى الذين آمنوا، و ان الكافرين لا مولى لهم ).

پس از آنچه گذشت معلوم شد مراد از اعمالى كه حبط مى شود، مطلق كارهائى است كه انسان به منظور تاءمين سعادت زندگى خود انجام مى دهد، نه خصوص اعمال عبادتى ، و كارهائى كه نيت قربت لازم دارد، و مرتد، آنها را در حال ايمان ، و قبل از برگشتن به سوى كفر انجام داده ، علاوه بر دليل گذشته ، دليل ديگرى كه مى رساند: مراد از عمل ، مطلق عمل است ، نه تنها عبادت ، اين است كه : ديديد حبط را به كفار و منافقين هم نسبت داده ، با اينكه كفار عبادتى ندارند، و دراين باره فرموده : (يا ايها الذين آمنوا ان تنصروا اللّه ينصركم و يثبت اقدامكم ، و الذين كفروا فتعسا لهم و اضل اعمالهم ، ذلك بانهم كرهوا ما انزل اللّه ، فاحبط اعمالهم ).

و نيز مى فرمايد: (ان الذين يكفرون بايات اللّه ، و يقتلون النبيين بغير حق ، و يقتلون الذين يامرون بالقسط من الناس ، فبشرهم بعذاب اليم ، اولئك الذين حبطت اعمالهم فى الدنيا و الاخره و ما لهم من ناصرين ) و آياتى ديگر.

## بى اساس بودن نظام در اين كه آيا اعمال شخص مرتد تا حين مرگ باقى است يا به محض ارتداد حبط مى شود

پس حاصل آيه مورد بحث مانند ساير آيات حبط اين است كه كفر و ارتداد باعث آن مى شود كه عمل از اين اثر و خاصيت كه در سعادت زندگى دخالتى داشته باشد مى افتد، همچنانكه ايمان باعث مى شود، به اعمال آدمى حياتى و جانى مى دهد، كه به خاطر داشتن آن اثر خود را در سعادت آدمى مى دهد، حال اگر كسى باشد كه بعد از كفر ايمان بياورد، باعث شده كه به اعمالش كه تاكنون حبط بود حياتى ببخشد، و در نتيجه اعمالش در سعادت او اثر بگذارند، و اگر كسى فرض شود كه بعد از ايمان مرتد شده باشد، تمامى اعمالش مى ميرد، و حبط مى شود، و ديگر در سعادت دنيا و آخرت وى اثر نمى گذارد، و ليكن هنوز اميد آن هست كه تا نمرده به اسلام برگردد، و اما اگر با حال ارتداد مرد، حبط او حتمى شده ، و شقاوتش قطعى مى گردد.

از اينجا روشن مى شود كه بحث و نزاع در اينكه آيا اعمال مرتد تا حين مرگ باقى است و در هنگام مرگ حبط مى شود، يا از همان اول ارتداد حبط مى شود بحثى است باطل و بيهوده .

توضيح اينكه بعضى قائل شده اند، به اينكه اعمالى كه مرتد قبل از ارتداد انجام داده ، تا دم مرگش باقى است ، اگر تا آن لحظه به ايمان خود برنگردد آن وقت حبط مى شود، و به اين آيه استدلال كرده كه مى فرمايد: (و من يرتدد منكم عن دينه فيمت و هو كافر فاولئك حبطت اعمالهم فى الدنيا و الاخرة )

و چه بسا آيه : (و قدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) هم آن را تاءييد كند، چون اين آيه نيز حال كفار در هنگام مرگ را بيان مى كند و نتيجه اين نظريه آن است كه اگر مرتد در دم مرگ به ايمان سابق خود برگردد، صاحب اعمال سابق خود نيز مى شود، ودست خالى از دنيا نمى رود.

بعضى ديگر قائل شده اند به اينكه به محض ارتداد اعمال صالح آدمى باطل مى شود، و ديگر بر نمى گردد،

هر چند كه بعد از ارتداد دوباره به ايمان برگردد، بله بعد از ايمان بار دومش مى تواند تا دم مرگ اعمال صالحى انجام دهد، و آيه شريفه كه قيد مرگ را آورده منظورش بيان اين جهت است ، كه تمامى اعمال كه تا دم مرگ انجام داده حبط مى شود.

و ما گفتيم اصلا جائى براى اين بحث نيست ، چون اگر در آنچه ما گفتيم دقت كنى متوجه مى شوى كه آيه شريفه در صدد بيان اين معنا است كه تمامى اعمال و افعال مرتد از حيث تاءثر در سعادتش باطل مى شود.

## بررسى مسئله تاءثير اعمال نيك و بد در يكديگر (احباط و تكفير)

در اينجا مساءله ديگرى هست كه تا حدى ممكن است آن را نتيجه بحث در حبط اعمال دانست ، و آن مساءله احباط و تكفير است ، و آن عبارت است از اينكه آيا اعمال در يكديگر اثر متقابل دارند و يكديگر را باطل مى كنند، و يا نه بلكه حسنات حكم خود، و اثر خود را دارند، و سيئات هم حكم خود و اثر خود را دارند، البته اين از نظر قرآن مسلم است كه حسنات چه بسا مى شود كه اثر سيئات را از بين مى برد، چون قرآن در اين باره تصريح دارد.

بعضى از علما قائل به تباطل و تحابط اعمال شده اند، و گفته اند: اعمال يكديگر را باطل مى سازند، و آنگاه اين علما در بين خود اختلاف كرده ، بعضى گفته اند: هر گناهى حسنه قبل ازخود را باطل مى كند، و هر حسنه اى سيئه قبل از خود را از بين مى برد، و لازمه آن حرف آن است كه انسان يا تنها حسنه برايش مانده باشد، و يا تنها سيئه .

و بعضى ديگر گفته اند: ميان حسنات و سيئات موازنه مى شود، به اين معنا كه از حسنات و سيئات هر كدام بيشتر باشد، به مقدار آنكه كمتر است از آنكه بيشتر است كم مى شود، تا بقيه بيشتر بدون منافى باقى بماند، و لازمه اين دو قول اين است كه براى هر انسانى از اعمال گذشته اش بجز يك قسم نمانده باشد، يا حسنه به تنهائى ، و يا سيئه به تنهائى و يا اينكه هر دو با هم مساوى بوده ، و تساقط كرده اند، و هيچ چيزبرايش نمانده باشد.

و اين درست نيست ، زيرا اولا از ظاهر آيه : (و آخرون اعترف وا بذنوبهم ، خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا، عسى اللّه ان يتوب عليهم ، ان اللّه غفور رحيم ) بر مى آيد كه اعمال چه حسنات و چه سيئات ، باقى مى ماند، و تنها توبه خدا سيئات را از بين مى برد، و تحابط به هر معنائى كه تصورش كنند با اين آيه نمى سازد.

و ثانيا خداى تعالى در مساءله تاءثر اعمال همان روشى را دارد كه عقلا در اجتماع انسانى خود دارند و آن روش مجازات است ، كه كارهاى نيك را جدا پاداش مى دهند، و كارهاى زشت را جداگانه كيفر، مگر در بعضى از گناهان كه باعث قطع رابطه مولويت و عبوديت از اصل مى شود، كه در اين موارد تعبير به حبط عمل مى كنند، و آيات در اينكه روش خدا اين است بسيار زياد است ، و حاجتى به آوردن آنها نيست .

بعضى ديگر گفته اند: نوع اعمال محفوظند، و هريك از اعمال اثر خود را دارد چه حسنه و چه سيئه .

بله چه بسا مى شود كه حسنه سيئه را از بين مى برد همچنانكه فرمود: (يا ايها الذين آمنوا ان تتقوا اللّه يجعل لكم فرقانا، و يكفر عنكم سياتكم ).

و نيز فرموده : (فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ) و نيز فرموده :(ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ).

بلكه بعضى از اعمال گناه را مبدل به حسنه مى كند، همچنانكه فرمود: (الا من تاب و آمن و عمل صالحا فاولئك يبدل اللّه سيئاتهم حسنات ).

در اينجا مساءله ديگرى هست كه اصل و بنيان آن دو مساءله است ، و آن اين است كه ببينيم مكان و زمان اين جزا و است حقاق آن كجا و چه وقت است ؟ بعضى گفته اند: هنگام عمل ، بعضى ديگر گفته اند: حين مرگ و بعضى ديگر گفته اند: عالم آخرت است ، بعضى هم گفته اند هنگام عمل است به موافات ، به اين معنا كه اگر آن حالى را كه در حال عمل داشت تا دم مرگ ادامه ندهد، مستحق جزا نيست مگر آنكه خدا بداند كه سرانجام حال او چيست ، و بر چه حالى مستقر مى شود، در نتيجه ، همان جزائى را كه در حال عمل مستحق بود برايش نوشته مى شود.

صاحبان اين اقوال هر يك براى گفته خود استدلال به آياتى متناسب با آن كرده اند، چون بعضى از آيات هستند كه مناسب با يكى از اين اوقات و منطبق با آن مى شود، البته گاهى به وجوه عقليه اى كه براى خود تركيب و تلفيق كرده اند استدلال نموده اند.

## مسئله اصلى در مبحث احباط و تكفير، زمان و مكان استحقاق جزائى اعمال است

ولى آنچه جا دارد گفته شود: اين است كه اگر ما در باب ثواب و عقاب و حبط و تكفير و مسائلى نظير اينها راه نتيجه اعمال را كه در تفسير آيه : (ان اللّه لا يستحيى ان يضرب مثلا ما بعوضه فما فوقها...)، بيان شد پيش بگيريم ، لازمه آن راه اين است كه بگوئيم نفس و جان انسانى مادام كه متعلق به بدن است جوهرى است داراى تحول كه قابليت تحول را هم در ذات خود دارد، و هم در آثار ذاتش ، يعنى آن صورتهائى كه از او صادر مى شود، و نتايج و آثار سعيده و شقيه قائم به آن صورتها است .

بنابراين وقتى حسنه اى از انسان صادر مى شود، در ذاتش صورت معنويه اى پيدا مى شود، كه مقتضى آن است كه متصف به صفت ثواب شود، و چون گناهى از او سر مى زند صورت معنويه ديگرى در او پيدا مى شود كه صورت عقاب قائم بدان است ، چيزى كه هست ذات انسان از آنجائى كه گفتيم متحول و از نظر حسنات و سيئاتى كه از او سر مى زند در تغير است ، لذا ممكن است صورتى كه در حال حاضر به خود گرفته مبدل به صورتى مخالف آن شود، اين است وضع نفس آدمى ، و همواره در معرض اين دگرگونى هست تا مرگش فرا رسد، يعنى نفس از بدن جدا گشته ، از حركت و تحول (حركت از استعداد پبه فعليت و تحول از صورتى به صورتى ديگر) بايستد.

در اين هنگام است كه صورتى و آثارى ثابت دارد، ثابت يعنى اينكه ديگر تحول و دگرگونگى نمى پذيرد، مگر از ناحيه خداى تعالى ، يا به آمرزش و يا شفاعت به آن نحوى كه در سابق بيان كرديم .

و همچنين اگر در مساءله ثواب و عقاب مسلك مجازات را به آن جور كه در گذشته بيان كرديم اختيار كنيم ، در آن صورت حال انسان از جهت به دست آوردن حسنه و سيئه و اطاعت و معصيت نسبت به تكاليف الهيه و ترتب ثواب و عقاب بر آنها حال يك انسان اجتماعى از جهت تكاليف اجتماعى و ترتب مدح و ذم بر آنها خواهد بود.

و ما مى بينيم عقلا به مجرد اينكه فعلى از فاعلش سرزد، اگر فعل خوبى باشد شروع مى كنند به مدح او، و اگر بد باشد مى پردازند به مذمت و ملامتش ولى اين معنا را هم در نظر دارند كه مدح و ذمشان دائمى نمى تواند باشد، چون ممكن است به خاطر عوض شدن فاعل عوض شود، آنكه فعلا مستحق مدح است در آينده مستحق مذمت و آنكه فعلا مستحق مذمت است در آينده مستحق مدح شود.

پس عقلا هم هر چند مدح و ذم فاعل را به محض صدور فعل از فاعل بكار مى زنند، و ليكن بقاى آن دو را مشروط به اين مى دانند كه فاعل عملى بر خلاف آنچه كرده بود نكند، و تنها كسى را مستحق مدح ابدى و يا مذمت هميشگى مى دانند، كه يقين كنند وضع او عوض نمى شود، و اين يقين وقتى حاصل مى شود كه فاعل دستش از عمل كوتاه شود، يا به اينكه بميرد و يا حداقل ديگر استعداد پزنده ماندن نداشته باشد، چنين كسى را اگر فاعل عمل نيكى بوده مستحق ستايش دائمى ، و اگر مرتكب جنايتى شده سزاوار مذمت دائمى مى دانند.

از اينجا معلوم شد كه همه آن اقوالى كه در مسائل نامبرده نقل كرديم ، اقوالى باطل و منحرف از حق بود، براى اينكه بناى بحث را بر اساسى گذاشته بودند كه اساسى و درست نبود. و معلوم شد كه اولا حق مطلب اين است كه انسان به مجرد اينكه عملى را انجام داد مستحق ثواب و يا عقاب مى شود، و ليكن اين است حقاقش دائمى نيست ، ممكن است دستخوش دگرگونى بشود، و وقتى از معرض دگرگونى در مى آيد كه ديگر عملى از او صادر نشود، يعنى بميرد.

و ثانيا در مساءله حبط شدن به وسيله كفر و امثال آن ، حق اين است كه حبط هم نظير است حقاق اجر است ، كه به مجرد ارتكاب گناه مى آيد، ولى همواره در معرض دگرگونى هست تا روزى كه صاحبش بميرد، آن وقت يك طرفى مى شود.

و ثالثا حبط همانطور كه در اعمال اخروى هست در اعمال دنيوى هم جريان مى يابد.

و رابعا فرض تحابط يعنى حبط طرفينى در اعمال ، و اينكه يك عمل عمل ديگر را حبط كند، و دومى هم اولى راحبط كند، فرضيه اى است باطل ، به خلاف تكفير و امثال آن .

## گفتارى پيرامون احكام اعمال از حيث جزا

يكى از احكام اعمال آدمى اين است كه پاره اى از گناهان حسنات دنيا و آخرت را حبط مى كند، مانند ارتداد كه آيه شريفه : (و من يرتدد منكم عن دينه فيمت و هو كافر فاولئك حبطت اعمالهم فى الدنيا و الاخره ...) آنرا باعث حبط اعمال در دنيا و آخرت معرفى كرده ، و يكى ديگر كفر است كفر به آيات خدا و عناد به خرج دادن نسبت به آنكه آن نيز به حكم آيه : (ان الذين يكفرون بايات اللّه و يقتلون النبيين بغير حق ، و يقتلون الذين يامرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب اليم ، اولئك الذين حبطت اعمالهم فى الدنيا و الاخره باعث حبط اعمال در دنيا و آخرت است .

## اشاره به اعمال نيك و بدى كه به انحاء مختلف در يكديگر اثر مى گذارد

و همچنين در مقابل آن دو گناه بعضى از اطاعتها و اعمال نيك هست ، كه اثر گناهان را هم در دنيا محو مى كند و هم در آخرت ، مانند اسلام و توبه ، به دليل آيه شريفه : (قل يا عبادى الذينّ اسرفوا على انفسهم ، لا تقنطوا من رحمه‌الله ان اللّه يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم ، و انيبوا الى ربكم ، و اسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب ، ثم لا تنصرون ، و اتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم ).

و آيه شريفه : (فمن اتبع هداى فلا يضل و لا يشقى ، و من اعرض عن ذكرى فان له معيشه ضنكا و نحشره يوم القيمه اعمى ).

و نيز بعضى ازگناهان است كه بعضى از حسنات را حبط مى كند مانند دشمنى با رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمكه به حكم آيه شريفه : (ان الذين كفروا و صدوا عن سبيل اللّه و شاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا اللّه شيئا، و سيحبط اعمالهم ، يا ايها الذين آمنوا اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و لا تبطلوا اعمالكم ) باعث حبط بعضى از حسنات مى شود، چون مقابله ميان دو آيه اقتضا مى كند كه امر به اطاعت از رسول در مقابل و به معناى نهى از مشاقه با رسول بوده .

و نيز ابطال در آيه دوم معناى حبط در آيه اول باشد.

و نيز مانند صدا بلند كردن در حضور رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمكه به حكم آيه شريفه (يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبى . ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم و انتم لا تشعرون )

و نيز بعضى از كارهاى نيك است كه اثر بعضى از گناهان را از بين مى برد مانند نمازهاى واجب كه به حكم آيه شريفه : (واقم الصلوة طرفى النهار، و

زلفا من الليل ، ان الحسنات يذهبن السيئات ). باعث محو سيئات مى گردد و مانند حج كه به حكم آيه شريفه : (فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ، و من تاخر فلا اثم عليه ) و نيز مانند اجتناب از گناهان كبيره كه به حكم آيه شريفه : (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ) باعث محو سيئات مى شود، و نيز به حكم آيه شريفه : (الذين يجتنبون كبائر الاثم و الفواحش الا اللمم ، ان ربك واسع المغفرة ) باعث محو اثر گناهان كوچك مى شود.

و نيز بعضى از گناهان است كه حسنات صاحبش را به ديگران منتقل مى كند، مانند قتل كه خداى تعالى درباره اش فرموده : (انى اريد ان تبوء باثمى و اثمك ) و اين معنا درباره غيبت و بهتان و گناهانى ديگر در روايات وارده از رسول خدا و ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) نقل شده ، و همچنين بعضى ا ز طاعتها هست كه گناهان صاحبش را به غير منتقل مى سازد، كه بزودى خواهد آمد. ونيز بعضى از گناهان است كه مثل سيئات غير را به انسان منتقل مى كند، نه عين آن را، مانند گمراه كردن مردم كه به حكم آيه : (ليحملوا اوزارهم كامله يوم القيمه ، و من اوزار الذين يضلونهم بغير علم ).

و نيز فرمو ده : (و ليحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم ) و همچنين بعضى از اطاعتها هست كه مثل حسنات ديگران را به انسان منتقل مى كند، نه عين آنها را، و قرآن در اين باره فرموده : (و نكتب ما قدموا و آثارهم ).

باز پاره اى از گناهان است كه باعث دو چندان شدن عذاب مى شود، و قرآن در اين باره فرموده : (اذا لاذقناه ضعف الحيوة و ضعف المماه ) و نيز فرموده : (يضاعف لها العذاب ضعفين .)

و همچنين پاره اى از طاعتها هست كه باعث دو چندان شدن ثواب مى شود، مانند انفاق در راه خدا كه در باره اش فرموده : (مثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل اللّه كمثل حبة انبتت سبع سنابل فى كل سنبلة ماه حبة ). و نظير اين تعبير در دو آيه زير آمده : (اولئك يوتون اجرهم مرتين ) (يوتكم كفلين من رحمته ، و يجعل لكم نورا تمشون به ، و يغفر لكم ).

علاوه بر اينكه به حكم آيه شريفه (من جاء بالحسنه فله عشر امثالها) بطور كلى كارهاى نيك پاداش مكرر دارد.

و نيز پاره اى از حسنات هست كه سيئات را مبدل به حسنات مى كند، و خداى تعالى

در اين باره فرموده : (الا من تاب و آمن و عمل صالحا فاولئك يبدل اللّه سيئاتهم حسنات ). و نيز پاره اى از حسنات است كه باعث مى شود نظيرش عايد ديگرى هم بشود، و در اين باره فرموده : (و الذين آمنوا و اتبعتهم ذريتهم بايمان ، الحقنا بهم ذريتهم و ما التناهم من عملهم من شى ء، كل امرء بما كسب رهين ).

ممكن است اگر در قرآن بگرديم نظير اين معنا را در گناهان نيز پيدا كنيم ، مانند ظلم به ايتام مردم ، كه باعث مى شود فرزند خود انسان يتيم شود، و نظير آن ستم در فرزندان ستمگر جريان يابد، كه در اين باره مى فرمايد: (و ليخش الذين لوتركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم ).

و باز پاره اى حسنات است كه سيئات صاحبش را به ديگرى و حسنات آن ديگرى را به وى مى دهد همچنانكه پاره اى از سيئات است كه حسنات صاحبش را به ديگرى و سيئات ديگرى را به او مى دهد، و اين از عجايب امر جزا و است حقاق است ، كه ان شاء اللّه بحث پيرامون آن در ذيل آيه شريفه : (ليميز اللّه الخبيث من الطيب ، و يجعل الخبيث بعضه على بعض ، فيركمه جميعا، فيجعله فى جهنم ) و در موارد همه اين آياتى كه ديديد روايات بسيار متنوعى وارد شده ، كه ان شاء اللّه هر دسته از آنها را در ذيل آيه مناسبش نقل خواهيم كرد.

## نظامى كه از لحاظ پاداش و كيفر اعمال بر اعمال حاكم است مغاير نظام طبيعى اعمال است

و با دقت در آيات سابق و تدبر در آنها اين معنا روشن مى شود كه اعمال انسانها از حيث مجازات يعنى از حيث تاءثرش در سعادت و شقاوت آدمى نظامى دارد غير آن نظامى كه اعمال از حيث طبع در اين عالم دارد.

چون در اين عالم عمل خوردن مثلا كه يك عمل انسانى است ، از حيث اينكه عبارت است از مجموع حركاتى جسمانى و فعل و انفعالهائى مادى كه تنها قائم به شخص خورنده است ، و اثرش هم كه عبارت است از سير شدن ، عايد فاعل به تنهائى مى شود، و با خوردن من ديگرى سير نمى شود،

و همچنين قيامى به غذاى خورده شده دارد، كه آن را از صورتى به صورت ديگر در مى آورد، ولى با جويدن اين غذا غذاهاى ديگر جويده نمى شود، و هضم نمى گردد، و نيز غذائى كه به صورت نان بوده مبدل به برنج نمى شود، و ذات و هويتش متبدل نمى گردد و همچنين اگر زيد عمرو را بزند، اين حركاتى كه از او سر زده تنها زدن است و چيز ديگرى نيست ، و تنها زيد زننده است نه ديگرى ، و تنها عمرو زده شده نه ديگرى ، و همچنين مثالهاى ديگر.

و ليكن همين افعال در نشاءه سعادت و شقاوت احكامى ديگر دارد، همچنانكه مى بينيم قرآن كريم گناهان را كه از نظر نظام دنيائى اى بسا خدمت به نفس و كام گيرى از لذات باشد ظلم به نفس خوانده مى فرمايد: (و ما ظلمونا و لكن كانوا انفسهم يظلمون ).

و نيز فرموده : (و لا يححق المكر السيى ء الا باهله ) و نيز فرموده : (انظر كيف كذبوا على انفسهم ).

و نيز فرموده : (ثم قيل لهم اين ما كنتم تشركون ، من دون اللّه ؟ قالوا: ضلوا عنا، بل لم نكن ندعوا من قبل شيئا. كذلك يضل اللّه الكافرين ).

## اختلاف بين اين دو نظام نه تنها مخالف مبانى عقلى نيست بلكه مبتنى بر احكام كليه عقلائيه است

و سخن كوتاه آنكه عالم مجازات نظامى جداگانه دارد، چه بسا مى شود كه يك عمل در آن عالم مبدل به عملى ديگر مى شود، و چه بسا عملى كه از من سر زده مستند به ديگرى مى شود، و چه بسا به فعلى حكمى مى شود غير آن حكمى كه در دنيا داشت ، و همچنين آثار ديگرى كه مخالف با نظام عالم جسمانى است .

و اين معنا نبايد باعث شود كه كسى توهم كند كه اگر اين مطلب را مسلم بگيريم بايد احكام عقل را در مورد اعمال و آثار آن بكلى باطل بدانيم ، و در اينصورت ديگر سنگ روى سنگ قرار نمى گيرد، بدين جهت جاى اين توهم نيست كه ما مى بينيم خداى سبحان هر جا استدلال خودش و يا ملائكه موكل بر امور را بر مجرمين در حال مرگ يا برزخ حكايت مى كند، و همچنين هر جا امور قيامت و آتش و بهشت را نقل مى نمايد،

همه جا به حجت هاى عقلى يعنى حجتهائى كه عقل بشر با آنها آشنا است استدلال مى كند، و همه جا بر اين نكته تكيه دارد، كه خدا به حق حكم مى كند و هركس هر چه كرده به كمال و تمام به او بر مى گردد.

و از آن جمله مى فرمايد: (و نفخ فى الصور فصعق من فى السموات و من فى الارض الامن شاء اللّه ، و نفخ فيه اخرى ، فاذا هم قيام ينظرون و اشرقت الارض بنور ربها،و وضع الكتاب و جى ء بالنبيين ، و الشهداء و قضى بينهم بالحق و هم لا يظلمون ، و وفيت كل نفس ما عملت و هو اعلم بما يفعلون ).

و نيز در قرآن اين خبر مكرر آمده ، كه خدا بزودى در قيامت در ميان مردم به حق داورى ، و در آنچه اختلاف دارند به حق حكم مى كند، و در اين باب كلامى كه از شيطان حكايت فرموده كافى است كه گفت : (ان اللّه وعدكم وعد الحق ، و وعدتكم ، فاخلفتكم ، و ما كان لى عليكم من سلطان ، الا ان دعوتكم فاست جبتم لى ، فلا تلومونى ، ولوموا انفسكم ).

از اينجا مى فهميم كه هر چند ميان نشاءه طبيعت و نشاءه جزا همانطور كه گفتيم اختلاف روشنى هست ، و ليكن چنان هم نيست كه حجت و دليل عقلى در نشاءه اعمال و نشاءه جزا باطل باشد، چيزى كه هست بايد با دقت و تدبر حل عقده كرد.

## طريقه سخن گفتن قرآن با مردم در خصوصيات احكام جزا

و چيزى كه اين عقده را مى گشايد، اين است كه خداى تعالى در دعوت مردم و ارشادشان به زبان خود آنان حرف زده ، و در مخاطباتش با آنان و بياناتى كه براى آنان دارد، طبق عقول اجتماعى سخن گفته ، و به اصول و قوانينى تمسك كرده ، كه در عالم عبوديت و مولويت داير است ، خود را مولى و مردم را بندگان ، و انبيا را فرستادگانى به سوى بندگان شمرده ، و با امر و نهى و بعث و زجر و بشارت و انذار و وعده و تهديد و ساير ملحقات آن از قبيل عذاب ، و مغفرت ، و غيره ارتباط خود را با آنان حفظ فرموده .

اين طريقه قرآن كريم است در سخن گفتن با مردم ، و خود او تصريح مى فرمايد كه مساءله عظيم تر از آن توهم ها و خيالاتى است كه به ذهن مردم مى رسد، و چيزى است كه حوصله مردم گنجايش آن را ندارد، حقايقى است كه فهم بشر بدان احاطه نمى يابد، و بهمين جهت آن حقايق را نازل و باز هم نازل كرده ، تا هم افق با ادراك بشر شود، و در نتيجه آن مقدارى كه خدا مى خواهد از آن حقايق و از تاءويل اين كتاب عزيز بفهمند همچنانكه فرمود: (و الكتاب المبين انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ، و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم ).

پس قرآن كريم در خبر دادن از خصوصيات احكام جزا و آنچه مربوط به آن است اعتمادش بر احكام كليه عقلائيه است ، كه در بين عقلا داير است ، و اساسش مصالح و مفاسد است .

و لطف قضيه در اينجا است كه اين حقايق پنهان از سطح فهم هاى عادى با همه بلندى افقش قابل تطبيق با احكام عقلائى نامبرده است ، و مى شود با آنها توجيهش كرد.

## نمونه هايى از موارد جزايى كه عقل عملى اجتماعى هم به آنها حكم مى كند

آرى عقل عملى اجتماعى هيچ امتناعى ندارد از اينكه بعضى از مفسدين را مثلا به تمامى آثار سوئى كه بر عمل زشتش مترتب مى شود، و ضررهائى كه به اجتماع مى زند مؤ اخذه نموده ، مثلا از قاتل تمامى حقوق اجتماعى كه به خاطر مرگ مقتول فوت شده ، مطالبه كند، و يا اگر سنت زشتى در اجتماع باب كرده او را به تمامى زشتى هائى كه ديگران مرتكب مى شوند مؤ اخذه كند.

در مثال اول حكم كند به اينكه آنچه مقتول گناه داشته به حسب اعتبار عقلى به گردن قاتل است ، و در مثال دوم حكم كند به اينكه تمامى گناهانى را كه افراد اجتماع به خاطر پيروى از سنت او انجام داده اند گناه خود او است ، هر چند كه گناه يك يك آن افراد هم هست و همانطور كه تك تك افراد را مؤ اخذه مى كند، او را نيز مؤ اخذه مى نمايد.

و همچنين ممكن است درباره كسى كه عملى را انجام داده حكم كند به اينكه انجام نداده ، و يا درباره فعلى معين و محدود حكم كند به اينكه آن فعل نيست ، و يا حسنات ديگران حسنات ما است ، و يا اينكه انسان امثال آن حسنات را دارد، همه اينها به مقتضاى مصالحى است كه موجود باشد.

پس قرآن كريم اين احكام عجيبى كه در باب جزا دارد از قبيل مجازات و يا پاداش انسان ، به خاطر كارى كه ديگران كرده اند، و نسبت دادن فعل به كسى كه فاعل آن نيست ،

و فعلى را غير آن كردن و امثال آن را تعليل نموده ، و با قوانين عقلائيه اى كه در ظرف اجتماع و در سطح افكار عمومى جريان دارد توضيح مى دهد، هر چند كه بر حسب واقع و حقيقت نظامى دارد غير نظام عالم حس ، و احكام اجتماعى و عقلائى محصور در چهار ديوارى زندگى دنيا است و به زودى براى انسان چيرهائى كه در امروز برايش مستور بود كشف مى شود و اين كشف در روز قيامت است كه همه سرائر و باطن ها ظاهر مى شود.

همچنانكه قرآن كريم فرموده : (و لقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى و رحمة لقوم يومنون ، هل ينظرون الا تاويله ؟ يوم ياتى تاويله يقول الذين نسوه من قبل ، قد جاءت رسل ربنا بالحق ).

و نيز فرموده : (و ما كان هذا القرآن ان يفترى من دون اللّه ، و لكن تصديق الّذى بين يديه ، و تفصيل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين ) (تا آنجا كه مى فرمايد): (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، و لما ياتهم تاويله ).

## بيان عدم اختلاف و تعارض بين دو دسته آيات مربوط به جزاى اعمال

با اين بيانى كه ذكر كرديم اختلافى كه در نظر ابتدائى ميان آيات مربوطه به اين احكام عجيب و ميان امثال آيه : (فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره ، و من يعمل مثقال ذره شرايره ) و آيه : (لكل امرء بما كسب رهين ) و آيه : (و ان ليس للانسان الا ما سعى ) و آيه : (ان اللّه لا يظلم الناس شيئا) و آيات بسيارى ديگر موجود است برطرف مى شود.

براى اينكه آيات دسته اول كه مورد بحث ما است حكم مى كند به اينكه گناهان كشته شده به ظلم ، به گردن قاتل ظالم است ، و وقتى به گردن او بود اگر مؤ اخذه اش كنند، به گناهان خودش مؤ اخذه اش كرده اند، و نيز آن آيات حكم مى كرد كه هر كس سنت بدى باب كند پيروان آن سنت به تنهائى آن گناه را مرتكب نشده اند، باب كننده نيز مرتكب شده ، پس يك معصيت دو معصيت است ، و اگر حكم مى كرد به اينكه ياور ظالم در ظلمش و پيرو پيشواى ضلالت هر دو شريك در معصيتند، و مثل خود ظالم و پيشوا، فاعلند، قهرا مصداق آيه : (لاتزر وازرة وزر اخرى ...) و نظاير آن مى شوند، نه اينكه اين دو طايفه از حكم آيه نامبرده مستثنا باشند و يا مورد نقض آن واقع گردند.

آيه شريفه : (و قضى بينهم بالحق ، و هم لا يظلمون ، و وفيت كل نفس ما عملت و هو اعلم بما يفعلون ) هم به همين معنا اشاره مى كند، چون جمله (و خدا به آنچه مى كردند داناتر است ) دلالت و يا حداقل اشعار به اين دارد كه پرداخت و دادن عمل هر كسى به وى بر حسب علم خدا و محاسبه اى است كه او از افعال خلق دارد، نه بر حسب محاسبه اى كه خلق پيش خود دارند، چون خلق علم و عقل اين محاسبه را ندارند، زيرا خدا اين عقل را در دنيا از آنان سلب كرده ، و در حكايت گفتار دوزخيان فرموده : (لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير).

و نيز در آخرت هم عقل و علم را از آنان گرفته مى فرمايد: (و من كان فى هذه اعمى ، فهو فى الاخره اعمى ، و اضل سبيلا).

و نيز فرموده : (نار اللّه الموقده التى تطلع على الافئده ) و در تصديق اين گرفتن علم و عقل فرموده : (قالت اخريهم لا وليهم : ربنا هولاء اضلونا، فاتهم عذابا ضعفا من النار، قال : (لكل ضعف و لكن لا تعلمون ) كه در اين آيه براى همه متبوعان و تابعان عذاب دو چندان اثبات كرده ،

اما متبوعان براى اينكه هم خودشان گمراه بودند، و هم ديگران را گمراه كردند، و اما تابعان براى اينكه هم گمراه شدند و هم با پيروى متبوعين مكتب آنان را زنده نگه داشتند، و باعث رونق آن مكتب شدند، آنگاه مى فرمايد: هر دو طايفه نادانند.

## مردم از نفى علم از مجرمين در دنيا و آخرت

حال اگر بگوئى : ظاهر آياتى كه علم را از مجرمين هم در دنيا و هم در آخرت سلب مى كند، منافات دارد با آيات ديگرى كه اثبات علم براى آنان مى كند، مانند آيه شريفه : (كتاب فصلت آياته قرآنا عربا لقوم يعلمون ) و مانند آياتى كه عليه كفار احتجاج مى كند، و احتجاج عليه كسى كه علم ندارد، و است دلال سرش نمى شود معنا ندارد.

علاوه بر اينكه خود آيات مورد بحث مشتمل بر احتجاجى است كه در آخرت عليه كفار مى شود، و ما چاره اى نداريم مگر اينكه براى آنان در آخرت عقل و ادراكى اثبات كنيم .

از اين كه هم بگذريم در اين ميان آياتى است كه براى كفار در خصوص آخرت علم و يقين اثبات مى كند، مانند آيه شريفه : (لقد كنت فى غفله من هذا، فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد).

و آيه شريفه : (ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا روسهم عند ربهم ، ربنا ابصرنا و سمعنا، فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون ).

در پاسخ مى گوئيم : منظور از اينكه گفتيم خداى تعالى علم در دنيا را از آنان نفى كرده ، نفى پيروى از علم است ، و منظور از نفى علم در آخرت از آنان اين است كه وقتى سر از قبر بر مى آورند جهالتى كه در دنيا بر اساس آن زندگى كردند گريبانشان را مى گيرد، و اعمالشان از ايشان منفك نمى شود همچنانكه فرمود: (و كل انسان الزمناه طائره فى عنقه ، و نخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا). و نيز فرموده : (قال يا ليت بينى و بينك بعد المشرقين ، فبئس القرين ).

و آياتى ديگر نظير آن ، و بزودى در تفسير آيه : (يبين اللّه لكم آياته لعلكم تعقلون ). پيرامون اين مطلب بطور مفصل بحث خواهد آمد.

## گفتارى از امام غزالى پيرامون نقل اعمال (از شخصى ديگر)

امام غزالى از اين اشكال كه چگونه اعمال از يكى به ديگرى منتقل مى شود، پاسخى ديگر داده ، و در بعضى از رساله هاى خود بطور خلاصه گفته : نقل حسنات و سيئات به خاطر ظلمى كه انسان كرده ، در همين دنيا و هنگام جريان ظلم واقع مى شود، ولى روز قيامت براى انسان كشف مى شود، و مثلا ظالم مى بيند كه طاعتهايش در نامه عمل ديگرى است ، پس اين معنا در آخرت معلوم مى شود، و گرنه در همان دنيا منتقل شده بود.

همچنانكه فرمود: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) كه مى فرمايد در روز قيامت خداى واحد قهار مالك است ، و حال آنكه در دنيا نيز مالك حقيقى خدا است ، لاجرم بايد بگوئيم منظور از اثبات ملك براى خدا در قيامت اين است كه اين حقيقت در دنيا براى همه منكشف نيست ، در قيامت منكشف مى شود، چيزى را هم كه انسان نمى داند، و در خود سراغ ندارد، چنين چيزى براى او وجود ندارد، هر چند در واقع وجود داشته باشد، و همينكه علم به آن چيز پيدا كرد در حقيقت همان هنگام داراى آن شده است .

پس با اين پاسخ مقصود كلام آن كسى كه گفته چگونه معدوم و امور عرضى منتقل مى شود؟ از اعتبار ساقط مى گردد، زيرا آنچه منتقل مى شود ثواب عمل و اطاعت است ، نه خود عمل ، و ليكن از آنجائى كه منظور از عمل نيك ثواب آن است ، تعبير مى كنند به اينكه عمل فلانى منتقل به ديگرى مى شود.

و اما اينكه گفت امور عرضى چگونه منتقل مى شود مى گوئيم : اثر اطاعت امرى خارج از انسان ، و عارض و لاحق به او نيست ، تا اين اشكال پيش آيد و نيز انتقال آن در آخرت بعد از معدوم شدنش در دنيا از قبيل اعاده معدوم و محال باشد، و شما هم نمى توانيد اثر طاعات را امرى جوهرى بدانيد، و گرنه از شما مى پرسيم نام اين جوهر چيست ؟.

بلكه اثر طاعات آن روشنائى است كه در قلب آدمى پديد مى آورد، چون طاعات اثرى در قلب دارد، كه ما نام آن را تنوير مى گذاريم ، همچنانكه گناهان در قلب اثرى دارد كه بايد نامش را قساوت و ظلمت گذاشت ،

و با انوار طاعات مناسبت و ارتباط قلب با عالم نور و معرفت و شهود معنوى مستحكم مى شود، و به خاطر تاريكى ها و قساوت استعداد بقلب براى دورى و حجاب بيشتر مى شود، و ميان طاعات ومعاصى تعاقب و تضاد است ، همچنانكه خود قرآن فرموده : (ان الحسنات يذهبن السيئات و رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرموده : (اتبع السيئه الحسنه تمحها، دنب ال گناه حسنه اى بجاى آر تا آنرا محو كنى )، و نام آثار سوء گناهان اثم است ، پس آثام آثار حاصله از گناهان است و بهمين مناسبت است كه آن جناب فرمود: (آدمى حتى از اينكه تيغى به پايش برود اجر مى برد) (ان الرجل ليثاب حتى بالشوكة تصيب رجله ) و نيز فرمود: حدود شرعى كفاره گناهان است . (الحدود كفارات ).

بنابراين ظالم از ظلمى كه مى كند ظلمت و قساوتى در دلش پيدا مى شود، كه آن ظلمت اثر نورى را كه از طاعات در قلبش پيدا شده بود مى زدايد، و مظلوم از ظلم او متاءلم گشته شهوتش مى شكند، و در نتيجه اثر گناهان يعنى ظلمتى كه از ناحيه آن در دلش پيدا شده بود، زدوده مى شود، و دلش به نوعى نورانى مى شود، پس مى توان گفت نورى كه قبلا در قلب ظالم بوده ، به قلب مظلوم منتقل مى شود، و ظلمتى كه قبلا در دل مظلوم بود به قلب ظالم منتقل مى شود. اين است معناى انتقال حسنات و سيئات .

حال اگر كسى بگويد: اينكه نقل نيست ، بلكه آنچه تو گفتى معنايش اين شد كه نور قلب ظالم مى ميرد، و خاموش مى شود، و نورى ديگر در قلب مظلوم پيدا مى شود، و همچنين ظلمت قلب مظلوم مى ميرد، و ظلمتى ديگر در قلب ظالم پيدا مى شود، و اين نقل حقيقى نيست . در پاسخ مى گوئيم : كلمه (نقل ) گاهى بر همين معنا نيز بطور استعاره به كار مى رود، مثلا گفته مى شود سايه از فلان جا به جاى ديگر منتقل شد، و يا گفته مى شود نور آفتاب و يا چراغ از زمين به ديوار افتاد، و از اين قبيل تعبيرات ، معناى انتقال طاعات هم از همين قبيل است .

به اين معنا كه از انتقال ثواب طاعات ، به انتقال طاعات تعبير شده ، و از مسبب به سبب كنايه آورده شده است ، و اثبات وصف در محلى و ابطال مثل آن در محلى ديگر رانقل ناميده و همه اين تعبيرات درلسانها شايع است :

و به برهان معلوم شده ، هر چند كه در لسان شرع وارد نشده باشد، تا چه رسد به اينكه در لسان شرع هم وارد شده باشد، اين بود خلاصه گفتار امام غزالى .

## اشكال بر كلام غزالى

مؤ لف : حاصل گفتار وى اين شد كه اگر رفتارى كه خداى سبحان نسبت به هر قاتل و هر مقتول دارد نقل خوانده شده ،

در حقيقت است عاره اى است در استعاره نخست به استعاره اثر طاعت را طاعت خوانده ، و سپس محو چيزى و اثبات چيزى ديگر را نقل ناميده ، و ما اگر اين پاسخ را كه غزالى داده در همه احكامى كه براى اعمال شمرديم جارى كنيم بايد همه آنها را مجاز بدانيم در حالى كه خواننده عزيز توجه فرمود، كه گفتيم خداى سبحان اين احكام را بر طبق نظريه عقل عملى و اجتماعى مقرر كرده ، و احكام خود را براساس ‍ آن نظريه ها تاءسيس نموده ، آنچه را كه عقل مصالح بداند مصالح دانسته ، آنچه را مفاسد بشمارد مفاسد دانسته ، و شكى نيست كه اين احكام عقلى كه از عقل صادر مى شود به اعتقاد حقيقت صادر مى شود نه مجاز، و بهمين حساب قاتل را به جرم مقتول مؤ اخذه نموده ، و مقتول و يا ورثه او را به پاداش حسنات قاتل پاداش و هديه مى دهد، و همچنين معاملاتى ديگر نظير اينكه ناشى از اين اعتقاد است ، كه جرم او عين جرم اين ، و حسنه اين عين حسنه او است و همچنين .

اين وضع احكام نامبرده است در ظرف اجتماع ، كه موطن احكام عقلى عملى است : و امابالنسبه به غير اين ظرف يعنى در ظرف حقايق ، البته بايد گفت : تمامى اين احكام مجازند، مگر اينكه پاى تحليل عقلى پيش آيد، به اين معنا كه اين مفاهيم از آنجا كه مفاهيمى اعتباريه هستند كه از حقايق گرفته شده اند و به مجاز و ادعا جزء مصاديق آن حقايق شمرده شدند لاجرم همه آنها با مقايسه با آن حقايق ماءخوذه مجازهائى خواهند بود. (دقت فرمائيد)

## محفوظ بودن اعمال و تجسم آنها

يكى ديگر از احكام اعمال اين است كه به حكم آيات زير اعمال بندگان محفوظ و نوشته شده است ، و روزى مجسم خواهد شد (يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا، و ما عملت من سوء تود لو ان بينها و بينه امدا بعيدا و كل انسان الزمناه طائره فى عنقه ، و نخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا) (و نكتب ما قدموا و آثارهم ، و كل شى ء احصيناه فى امام مبين ) (لقد كنت فى غفله من هذا فكشفنا عنك غطائك ، فبصرك اليوم حديد) و ما در سابق بحثى پيرامون تجسم اعمال گذرانديم .

## وجود ارتباط بين اعمال انسان و حوادث خارجى اين جهان

يكى ديگر از احكام اعمال اين است كه بين اعمال انسان و حوادثى كه رخ مى دهد ارتباط هست ، البته منظور ما از اعمال تنها حركات و سكنات خارجيه اى است كه عنوان حسنه و سيئه دارند، نه حركات و سكناتى كه آثار هر جسم طبيعى است ، به آيات زير توجه فرمائيد: (و ما اصابكم من مصيبه فبما كسبت ايديكم و يعفوا عن كثيران اللّه لا يغير ما بقوم ، حتى يغيروا ما بانفسهم و اذااراد اللّه بقوم سوء فلا مردله ) (ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم ) و اين آيات ظاهر در اين است كه ميان اعمال و حوادث تا حدى ارتباط هست ، اعمال خير و حوادث خير و اعمال بد و حوادث بد.

و در كتاب خداى تعالى دو آيه هست كه مطلب را تمام كرده ، و به وجود اين ارتباط تصريح نموده است ، يكى آيه شريفه (ولو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء، و لكن كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون ) و ديگرى آيه : (ظهر الفساد فى البر و البحر بما كسبت ايدى الناس ، ليذيقهم بعض الّذى عملوا، لعلهم يرجعون ).

پس معلوم مى شود حوادثى كه در عالم حادث مى شود، تا حدى تابع اعمال مردم است ، اگر نوع بشر بر طبق رضاى خداى عمل كند، و راه طاعت او را پيش گيرد، نزول خيرات و باز شدن درهاى بركات را در پى دارند، و اگراين نوع از راه عبوديت منحرف گشته ، ضلالت و فساد نيت را دنبال كنند، و اعمال زشت مرتكب گردند، بايد منتظر ظهور فساد در خشكى و دريا، و هلاكت امتها، و سلب امنيت ، و شيوع ظلم ، و بروز جنگها، و ساير بدبختى ها باشند،

بدبختى هائى كه راجع به انسان و اعمال انسان است ، و همچنين بايد در انتظار ظهور مصائب و حوادث جوى ، حوادثى كه مانند سيل و زلزله و صاعقه و طوفان و امثال آن خانمان برانداز است باشند، و خداى سبحان در كتاب مجيدش به عنوان نمونه داستان سيل عرم ، و طوفان نوح ، و صاعقه ثمود، و صرصر عاد، و از اين قبيل حوادث را ذكر فرموده .

## نتايج اعمال نيك و بد افراد و جوامع در اين عالم

پس هر امتى كه طالح و فاسد شد قهرا در رذائل و گناهان فرو مى رود، و خدا هم وبال آنچه كرده بدو مى چشاند، و قهرا منتهى به هلاكت و نابوديشان مى شود، به اين آيات توجه فرمائيد: (او لم يسيروا فى الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم ، كانوا هم اشد منهم قوة و آثارا فى الارض ، فاخذهم اللّه بذنوبهم ، و ما كان لهم من اللّه من واق ).

(و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها، ففسقوا فيها، فحق عليها القول ، فدمرناها تدميرا) ثم ارسلنا رسلنا تترا كلما جاء امة رسولها كذبوه ، فاتبعنا بعضهم بعا، و جعلناهم احاديث فبعدا لقوم لا يومنون ).

اين آيات همه راجع به امت طالحه بود، و معلوم است كه وضع امت صالحه خلاف اين وضع است .

فرد هم مثل امت است ، او نيز حسنه و سيئه و عذاب و نقمت دارد، چيزى كه هست بسيار مى شود كه فرد به نعمت اسلاف و نياكان خود متنعم مى شود، همچنانكه به مظالم آنان معذب مى گردد، به آيات زير توجه فرمائيد: (قال انا يوسف و هذا اخى ، قد من اللّه علينا، انه من يتق و يصبر: فان اللّه لا يضيع اجر المحسنين ).

و مراد از منتى كه خدا بر او نهاد همان ملك و عزت و نعمت هاى ديگر او است ، (فخسفنا به و بداره الارض ) (و جعلناله لسان صدق عليا) كه گويا منظور از ياد خير ذريه صالحه اى است كه مشمول انعام او باشند، همچنانكه در جائى ديگر فرموده : (فجعله كلمه باقية فى عقبه ) و (اما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينه ، و كان تحته كنزلهما، و كان ابوهما صالحا، فاراد ربك ان يبلغا اشدهما، و يستخرجا كنزهما) (وليخش الذين لوتركوا من خلفهم ذرية ضعافا، خافوا عليهم ).

## نعمت ها و بلاهاى الهى و عناوين آنها در خصوص دو دسته مختلف : امت صالح ، امت طالح وبد

و مراد از اين ذرية هر نسل آينده ايست كه گرفتار آثار شوم ظلم نياكان خود مى شوند.

و سخن كوتاه اينكه وقتى خداى عزوجل نعمتى را بر امتى يا فردى افاضه فرمود، اگر آن امت و يا آن فرد صالح باشد، آن نعمت در واقع هم نعمتى بوده كه خدا بر او انعام فرموده ، و يا امتحانى بوده كه خواسته او را به اين وسيله بيازمايد، همچنانكه از سليمان حكايت كرده است كه گفت : (هذا من فضل ربى ، ليبلونى ء اشكر ام اكفر و من شكر فانما يشكر لنفسه ، و من كفر فان ربى غنى كريم ).

و نيز فرموده : لئن شكرتم لازيدنكم ، ولئن كفرتم ان عذابى لشديد) و اين آيه نظير آيه قبلش دلالت دارد بر اينكه خود عمل شكر، يكى از اعمال صالحه اى است كه نعمت را در پى دارد.

و اگر طالح و بد باشد، نعمتى كه خدا به او داده به ظاهر نعمت است ، و در واقع مكرى است كه در حقش كرده ،

و است دراج و املا است چنانكه درباره (نيرنگ ) در كلام مجيدش فرموده : (و يمكرون و يمكر اللّه و اللّه خير الماكرين ).

و درباره است دراج و املا فرموده :(سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ، و املى لهم ان كيدى متين ) و نيز فرموده : (و لقد فتنا قبلهم قوم فرعون ).

و وقتى بلاها و مصائب يكى پس از ديگرى مى رسد، مردم در مقابل اين نيز مانند نعمتها دو جورند، اگر مردمى و يا فردى باشند صالح ، اين مصيبت ها براى آنان فتنه و آزمايش است ، و خدا بوسيله آن بندگان خود را مى آزمايد، تا خبيث از طيب و پاك از ناپاك جدا و متمايز شود، و مثل امت صالحه و فرد صالح كه گرفتار آنها مى گردد، مثل طلا است كه گرفتار بوته آتش و محك آزمايش مى شود، تا خالصش از ناخالص ‍ مشخص شود.

و خدا در اين باره فرموده : (احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا و هم لا يفتنون ؟ و لقد فتنا الذين من قبلهم ، فليعلمن اللّه الذين صدقوا و ليعلمن الكاذبين ، ام حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا، ساء ما يحكمون ).

و نيز فرموده : (و تلك الايام نداولها بين الناس ، و ليعلم اللّه الذين آمنوا و يتخذ منكم شهدا).

و اگر قوم و فردى كه به آن گرفتاريها و مصائب گرفتار شده اند طالح و بدكار باشند، خود اين حوادث عذاب و كيفرى است كه در مقابل اعمال خود مى بينند، و آيات سابق نيز بر اين معنا دلالت داشت .

پس اين هم يكى از احكام عمل آدمى است ، كه به صورت حوادث نيك و بد در مى آيد، و عايد صاحب عمل مى شود.

و اما اين آيه شريفه كه مى فرمايد: (و لولا 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 الحيوة الدنيا، و الاخره عند ربك للمتقين ) نظرى به بحث ما ندارد، بلكه مراد از آن (و خدا داناتر است ) مذمت دنيا و سرگرمى هاى آن است ، مى خواهد بفرمايد لذات دنيا در برابر نعمت هائى كه نزد خداى سبحان است قدر و قيمتى ندارد، و بهمين جهت خداى تعالى آن را به كفار مى دهد، و از آخرت نمى دهد، و قدر و قيمت هر چه هست در زندگى آخرت است ، و اگر نبود كه افراد انسان مثل همديگرند و مساعيشان يكى و نظير هم است ، هر آينه زندگى دنيا را مخصوص كفار مى كرد.

## اعتقاد به تاءثير اعمال انسان در پيدايش حوادث عمومى به معناى انكار نظام عليت در جهانطبيعت نيست

حال اگر كسى بگويد: حوادث عمومى و مخصوصا از قبيل سيل ها، و زلزله ها، و بيماريهاى واگير، و جنگ و جدالها، هر يك براى خود علل طبيعى دارد، عللى كه اختصاص به يك قوم و دو قوم ندارد، هر وقت و هر جا آن علل پيدا شد، معلولشان هم پيدا مى شود، چه مردم آنجا صالح باشند و چه طالح ، و بنابراين ديگر معنا ندارد پيدايش آنها را به اعمال خوب و بد تعليل و توجيه كنيم ، و اينگونه تعليلها فرضيه هائى است ، دينى كه با واقع مطابقت ندارد.

در پاسخ مى گوئيم : اين يك اشكال فلسفى است كه منافاتى با بحث تفسيرى ما كه مربوط است به آنچه از كلام خدا استفاده مى شود ندارد، و ما به زودى اين اشكال را در بحث فلسفى جداگانه اى در تفسير آيه : (و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء) بطور مفصل متعرض مى شويم ان شاء اللّه .

و خلاصه بحثى كه در آنجا خواهيم كرد اين است كه اين اشكال ناشى از بدفهمى و عدم توجه به منطق قرآن است ، و اهل قرآن خيال كرده اند اينكه قرآن و اهل آن اعمال نيك و بد مردم را باعث حدوث حوادثى نيك و بد مى دانند، مى خواهند به كلى علل طبيعى را از عليت انداخته ،

تاءثر آنها را انكار كنند، و يا بگويند همانطور كه علل طبيعى عليت دارد، اين اعمال هم دارد، در حالى كه چنين نيست ، اعتقاد به تاءثر افعال كه جاى خود دارد، حتى قرآن و اهل آن و بلكه عموم خداپرستان با اثبات صانع نمى خواهند قانون عليت و معلوليت عمومى را انكار كنند، و بگويند آنچه اتفاق مى افتد صرف اتفاق است ، و حتى نمى خواهند خداى تعالى را در پديد آمدن حوادث شريك علل طبيعى بدانند، بعضى از حوادث را به علل طبيعى مستند كنند، و بعضى ديگر را به خداى تعالى نسبت دهند.

بلكه منظورشان در هر دو مرحله اثبات علتى است ، در طول علل طبيعى ، اثبات عاملى است معنوى ، فوق عوامل مادى ، مى خواهند بگويند، هم علل طبيعى دست اندر كارند، و هم افعال بندگان و هم خود خداى تعالى ، اما بطور ترتيب ، نزديكترين علت به حدوث حوادث ، علل طبيعى است ، و باعث بكار افتادن عوامل ، رحمت و غضب الهى است ، و باعث جلب رحمت و فوران غضب الهى ، اعمال نيك و بد انسانها است نظير نامه نوشتن كه يك عمل است ، هم به نوك قلم نسبتش مى دهيم ، و هم به خود قلم ، و هم به دست و پنجه نويسنده و هم به خود او.

## وجود شرور در دنيا جزئى از نظام تكوينى خالق عالم است

حال خواهى پرسيد: منظور از اين حرف چيست ؟ مى گوييم همانطور كه در بحث از نبوت عامه گفتيم ، خداى تعالى كه عالم كونرا آفريد، و به راه انداخت ، انسان را هم به سوى سعادت هستى و كمال زندگيش ‍ به راه انداخته ، و معلوم است كه يكى از مراحل اين نوع در مسيرش به سوى سعادت ، مرحله عمل او است : كه اگر بشر در اين مرحله دچار مانعى بشود، كه او را از سير به سوى سعادت متوقف نموده ، و مشرف به هلاكت و نابودى سازد، خداى تعالى در مقابل آن مانع چيزى قرار مى دهد تا آن مانع را بر طرف كند، و اگر آن مانع جزئى ازهمين انسانها است آن جزء فاسد را از بين مى برد، نظير مزاج بدنى كه همواره در جنگ با عوارض و بيماريهائى است ، كه يا همه بدن و يا عضوى از آن را تهديد مى كند، اگر بتواند آن بيمارى را ريشه كن مى كند، و اگر نتوانست عاجز ماند بدن و يا آن عضو را رها مى كند، تا به كلى از كار بيفتد.

و مشاهده و تجربه اين معنا را اثبات كرده ، كه صانع عالم هر نوع از انواع صنع و تكوين را مجهز به اسلحه دفاع از آفات و فسادهائى كرده كه متوجه به سوى او است ، و معنا ندارد كه تمامى موجودات مسلح به اين نوع اسلحه باشند، و تنها نوع و يا فرد انسان از كليت مستثنا باشد و نيز اثبات كرده كه هر موجود نوعى را به دشمنى گرفتار كرده ، تا دفاع از خود و دور كردن دشمن وادارش كند به اينكه قواى وجودى خود را به كار بگيرد، و از اين راه وجودش كامل شود و به آن غايت و سعادتى كه برايش در نظر گرفته شده برسد، وقتى وضع همه موجودات اينطور است ، چگونه ممكن است انسان اينطور نباشد،

و عالم صنع نسبت به خصوص او بى اعتنائى كرده باشد.

## آنچه را خداى متعال آفريده است بيهوده و عبث خلق نكرده است

اين همان معنائى است كه آيه شريفه : (و ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما لاعبين ، ما خلقناهما الا بالحق ، و لكن اكثرهم لا يعلمون و نيز آيه شريفه : (و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما باطلا: ذلك ظن الذين كفروا) بر آن دلالت دارند.

پس همانطور كه يك صنعتگر اگر چيزى را به عنوان سرگرمى و تفريح بسازد، بدون اينكه عنايتى و حاجتى به آن داشته باشد، همينكه آن را ساخت ارتباطش با آن قطع مى شود، و ديگر اعتنائى به آن ندارد كه چه مى شود و در كدام خاكروبه مى افتد، و فاسد مى شود، و اما اگر چيزى را براى منظورى بسازد، همواره مراقب آن خواهد بود، و آن را زير نظر مى گيرد، تا اگر خطرى كه آن را از صلاحيت به كار بردن در آن منظور ساقط مى كند تهديدش كرد، از آن خطر جلوگيرى كند، و به اين منظور اگر صلاح ديد از يكى از اجزاى آن كه در نتيجه دادنش مؤ ثر است صرفنظر مى كند، و يا جزئى ديگر به آن اضافه مى كند، و يا اگر ديد ديگر منظورش را تاءمين نمى كند، اوراقش نموده ، از نو آن را مى سازد، و صنعت جديدى درست مى كند.

وضع خلقت آسمانها و زمين و موجودات در آنها كه يكى از آنها انسان است نيز چنين است ، خداى تعالى آنچه را خلق كرده عبث و بيهوده خلق نكرده ، بلكه براى اين خلق كرده كه به حد كمالش برساند، و دوباره به سوى خودش برگرداند، همچنانكه فرمود: (افحسبتم انما خلقناكم عبثا، و انكم الينا لا ترجعون ) و نيز فرموده : (و ان الى ربك المنتهى ).

و وقتى وضع بدين قرار باشد، بديهى است كه عنايت الهيه بايد شامل انسان نيز بشود، و او را مانند ساير مخلوقاتش به آن غايتى كه براى رسيدن به آن غايتش آفريده برساند، و براى رساندنش به آن غايت نخست او را دعوت و ارشاد كند، و سپس امتحان و ابتلا را در كارش اعمال كند، و اگر از اين راه هم نشد آن كسى كه غايت خلقت در او باطل شده ، و ديگر وجودش به آن غايت نمى رسد،

و هدايت به دردش نمى خورد، آن كس را هلاك سازد، و اين هلاك ساختن خود مايه اتقان در فرد و در نوع است ، به سرنوشت امتى خاتمه مى دهد، و ديگران را از شر آن امت راحت مى كند.

همچنانكه فرموده : (و ربك الغنى ذو الرحمة ، ان يشا يذهبكم و يستخلف من بعدكم ما يشاء، كما انشاكم من ذرية قوم آخرين ) دقت در جمله (و ربك الغنى ذوالرحمة ) پروردگار تو بى نياز و داراى رحمت است ، را فراموش نفرمائيد.

و اين سنت يعنى سنت ابتلا و انتقام سنتى ربانى است كه در كتاب خود آن را سنتى شكست ناپذير، و غير مقهور خوانده ، و غالب و منصورش معرفى نموده ، فرموده و (ما اصابكم من مصيبه فبما كسبت ايديكم ، و يعفوا عن كثير، و ما انتم بمعجزين فى الارض ، و ما لكم من دون اللّه من ولى و لا نصير).

و نيز فرموده : (و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ، انهم لهم المنصورون ، و ان جندنا لهم الغالبون ).

## عوامل سعادت و خير بر عوامل شقاوت و شر غلبه دارد

يكى ديگر از احكام اعمال از حيث سعادت و شقاوت اين است كه عوامل سعادت بر عوامل شقاوت غلبه دارد، و بر آن فائق است ، و از طايفه اول هر صفت و خصوصيت جميله اى چون فتح و پيروزى و ثبات و استقرار و امنيت و تاءصل و بقا است ، همچنانكه مقابلات اين صفات يعنى بى دوامى و بطلان و تزلزل و ترس و زوال و مغلوبيت و نظاير آن از جمله عوامل طايفه دوم است .

و آيات قرآنى در اين معنا بسيار زياد است ، و در اين باره كافى است آيات زير را از نظر بگذرانى :... (مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة ، اصلها ثابت ، و فرعها فى السماء، توتى اكلها كل حين باذن ربها، و يضرب اللّه الامثال للناس لعلهم يتذكرون و مثل كلمه خبيثه ، كشجرة خبيثة ، اجتثت من فوق الارض ، مالها من قرار، يثبت اللّه الذين آمنوا بالقول الثابت ، فى الحيوة الدنيا، و فى الاخرة ، و يضل اللّه الظالمين ، و يفعل اللّه ما يشاء).

در اين آيه شريفه حق را به درختى طيب و ريشه دار و بارور، و باطل را به بوته اى خبيث بى ريشه و بى دوام و بى خاصيت مثل زده است ،

(ليحق الحق و يبطل الباطل ) و (العاقبه للتقوى ، سرانجام از آن تقوا است و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ، انهم لهم المنصورون ، و ان جندنا لهم الغالبون ). (و اللّه غالب على امره ، ولكن اكثرالناس لا يعلمون ) و آياتى ديگر نظير اينها.

## به علت محدود بودن فكر و درك انسان ، غلبه خدائى براى اكثريت مردم مجهول است

و اينكه در ذيل آيه اخير فرموده : (و ليكن بيشتر مردم نمى دانند)، خود اشعار به اين دارد كه اين غلبه خدائى طورى نيست كه همه مردم آن را بفهمند، بلكه اكثر مردم نسبت بدان جاهلند، و اگر اين غلبه غلبه محسوس بود، همه آن را مى ديدند، و ديگر معنا نداشت بفرمايد: (بيشتر مردم نمى دانند، پس غلبه نامبرده از دو جهت براى اكثريت مردم مجهول است ،و آنها كه منكر آنند انكارشان از دو جهت است .

اول اينكه فكر انسان محدود است و تنها پيش پاى خود را مى بيند، و مى فهمد، و اما امورى كه از نظر او غايب است نمى بيند، او هر چه مى گويد درباره وضع روز حاضرش مى گويد، و از آينده خود غافل است ، تنها دولت يك روزه را دولت و غلبه يك ساعته را غلبه مى داند، و عمر كوتاه خود و زندگى اندك خويش را معيار و مقياس قرار داده ، بر طبق آن بر له يا عليه كل جهان حكم مى كند.

اما خداى سبحان كه محيط به زمان و مكان ، و حاكم بر دنيا و آخرت ، و قيوم بر هر چيز است ، وقتى حكمى مى كند حكمش فصل ، و چون قضائى مى راند قضايش حتم است ، دنيا و عقبى نسبت به او حاضر، و عالم واحدى است ، او ترس فوت ندارد، و بهمين جهت در هيچ امرى عجله نمى كند، پس ممكن است - بلكه واقع هم شده - كه فساد يك روز را وسيله اصلاح عمرى ، و يا محروميت فردى را وسيله رستگارى امتى قرار دهد، آن وقت جاهل تنگ نظر خيال مى كند كه وضع آن يك فرد خدا را به ستوه آورده ، و خدا نتوانسته آن را اصلاح كند، و يا فكر مى كند خدا مغلوب هم مى شود، و كسانى مى توانند از او پيشى بگيرند، (و چه بد حكمى است كه مى رانند).

نمى دانند كه خداى سبحان همانطور كه يك قطعه زمان را مى بيند، سراپاى سلسله زمان را هم مى بيند،

و همانطور كه بر يك فرد از خلق خود حكم مى كند، بر تمامى خلق نيز حكم مى كند، هيچ كارى او را از كارهائى ديگر باز نمى دارد و حفظ زمين و آسمان خسته اش نمى كند، خدائى است على و عظيم ، همواست كه به پيامبرش مى فرمايد: (و لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد، متاع قليل ثم ماويهم جهنم ، و بئس المهاد).

## غلبه معنويات غير غلبه جسمانيات است

دوم اينكه غلبه معنويات غير غلبه جسمانيات است ، چون غلبه جسمانيات اين است كه مسلط بر افعال شود، و آن را منقاد و مطيع قاهر و غالب سازد به اين معنا كه حريت اختيار را سلب نموده ، كره و اجبار را گسترش دهد، همانطور كه عادت سلاطين مستبد و غالب همين است ، كه بعد از غلبه عده اى را مى كشند، جمعى را اسير مى كنند، و در بقيه به دلخواه خود تحكم و زورگوئى روا مى دارند از سوى ديگر تجربه و حكم و برهان هم دلالت دارد بر اينكه فشار و كره دوام ندارد، (در مثل مى گويند به نيزه مى توان تكيه داد اما روى نيره نمى توان نشست )، و سلطه اجانب هيچوقت برامتهاى زنده استقرار دائمى نيافته ، بلكه در گرو چند روزى اندك است .

به خلاف غلبه معنويات كه دلهائى يافت مى شود تا در آن منزل گيرد، و افرادى معتقد و مؤ من به آن بار مى آورد، و معلوم است كه نه ما فوق ايمان تام درجه اى هست ، و نه چون احكام آن حصنى است ، وقتى ايمان به يكى از امور معنوى در دل پيدا مى شود، هر چند كه روزى و برهه اى از زمان نگذارند ظهور كند، بالاخره روزى خودنمائى خواهد كرد، و دهرى طولانى حكومت خواهد كرد، و بهمين جهت است كه مى بينيم دولت هاى بزرگ و جوامع زنده امروز كمال اعتنا را به مساءله تبليغ دارند، بيش از آن مقدارى كه به ارتش و سلاحهاى جنگى اعتنا به خرج مى دهند، چون مى دانند كه سلاح معنوى شديدتر از سلاح ارتش است .

تازه اين در معنويات صورى وموهوماتى است كه مردم در شؤ ون اجتماعى خود به آن اعتقاد دارند، و امور موهوم هم از حد خيال و وهم تجاوز نمى كند، حال ببين غلبه و دوام معنويات حقيقى كه خداى سبحان بدان دعوت مى كند (و از نهاد خود بشر سرچشمه مى گيرد) چقدر است و چقدر ريشه دار است .

پس حق از اين جهت كه حق است چيزى جز باطل و ضلالت در مقابلش قرار ندارد، همچنانكه قرآن كريم فرموده : (فما ذا بعد الحق الا الضلال ) و معلوم است كه باطل تاب مقاومت در برابر حق را ندارد، پس همواره غلبه با حجت حق است بر باطل .

## مؤ من در هر حال منصور و غير مغلوب است و حق در دنيا هم در ظاهر و هم در باطن غالب است

اين وضع حق است ، از همين جهت كه حق است ، و اما وضع حق از حيث تاءثر و رساندن بشر به هدف ، نيز غلبه اش شكست ناپذير است ، نه تخلف دارد و نه اختلاف ، چون اگر مؤ من به حق بر دشمن حق غلبه كند، ودر همين ظاهر زندگى دنيا بر او چيره گردد كه معلوم است هم پيروز است و هم ماجور، و اگر دشمن حق بر او غلبه كند، باز هم ضرر نمى كند حتى اگر او را مجبور به كارى كند وظيفه اش اين است كه طبق اجبار و اضطرار عمل كند، و همين عمل باز مطابق رضاى خداى تعالى است ، همچنانكه فرمود:(الا ان تتقوا منهم تقيه ) و حتى اگر او را بكشد مرگش مرگ نيست ، بلكه حياتى است طيب ، همچنانكه فرمود: (و لا تقولوا لمن يقتل فى سبيل اللّه اموات بل احياء و لكن لا تشعرون ).

پس مؤ من در هر حال و هميشه منصور و غير مغلوب است ، حال يا هم در ظاهر و هم در باطن ، و يا تنها در باطن همچنانكه فرمود: (قل هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين ).

از اينجا روشن مى شود كه حق در دنيا غالب است ، هم در ظاهر دنيا و هم در باطن آن ، اما در ظاهر براى اينكه عالم خلقت همانطور كه توجه فرموديد نوع انسانى را تكوينا به سوى حق و سعادت هدايت مى كند، و به زودى بشر را به هدف نهائى مى رساند، آرى غلبه اى كه به ظاهر ازباطل مى بينيم ، تاخت و تازهائى بى دوام است كه نبايد بدان اعتنا كرد، و بايد دانست كه تاخت و تاز باطل همواره مقدمه ايست براى ظهور حق ، رشته زمان هم كه به آخر نرسيده و روزگار هنوز تمام نشده و نظام هستى هم هرگز شكست نمى خورد، و اما اينكه گفتيم در باطن هم غالب است ، براى اينكه حجت و دليل قاطع هميشه با حق است و باطل هيچ دليلى ندارد.

## مناط و ملاك در حق بودن و باطل بودن قول وفعل .

و اما اينكه گفتيم : قول و فعل حق عبارت است از قول و فعلى كه متصف به صفات جميله اى چون ثبات و بقا و حسن باشد، و قول و فعل باطل آن است كه متصف به صفات ناپسند چون تزلزل و زوال و قبح و بدى باشد، وجهش همان است كه در بحث هاى گذشته به آن اشاره كرديم ، و گفتيم از آيه شريفه : (ذلكم الله ربكم خالق كل شى ء) و آيه شريفه : (الّذى احسن كل شى ء خلقه ).

و آيه شريفه : (ما اصابك من حسنه فمن اللّه ، و ما اصابك من سيئه فمن نفسك ) استفاده مى شود كه سيئات و بديها اعدام و بطلان هائى هستند كه مستند به خدانمى باشند، زيرا هستى مستند به خداى فاطر و مفيض وجود است ، نه نيستى ها، به خلاف حسنات كه چون به حكم آيات مذكوره مستند به خدايند، امور وجودى هستند، و به همين جهت است كه فعل و قول حسن منشاء هر جمال و منبع هر خير و سعادت از قبيل ثبات و بقا و بركت و نفع است ، و بر عكس قول و فعل بد منشاء هر زشتى و منبع هر بدبختى است .

و خداى تعالى در همين باره مى فرمايد: (انزل من السماء ماء، فسالت اوديه بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا، و مما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حليه ، او متاع ، زبد مثله ، كذلك يضرب اللّه الحق و الباطل ، فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض .

## اقوال و افعال نيك (حسنات ) منطبق بر حكم عقل هستند

يكى ديگر از احكام اعمال اين است كه حسنات چه اقوال و چه افعال مطابق حكم عقل است ، به خلاف سيئات كه چه اقوالش و چه افعالش بر خلاف عقلند، و در سابق هم گفتيم كه خداى سبحان اساس ‍ تمامى آنچه را كه براى بشر بيان كرده عقل قرار داده ، (البته منظور ما از عقل همان نيروئى است كه بوسيله آن انسان حق را از باطل و خوب را از بد تميز مى دهد.

و بهمين جهت است كه مردم را به پيروى از عقل سفارش نموده ، و از چيزى كه سلامت و حكمرانى آن را مختل مى سازد نهى فرموده ، مانند شراب ، و قمار، ولهو و غش ، و غرر در معاملات ، و نيز از دروغ ، و افترا، و بهتان و خيانت ، و ترور، و هر عملى كه سلامت عقل در حكمرانى را مختل مى سازد نهى فرموده ، چون همه اين كارها عقل انسان را در مرحله عمل دچار خبط مى كند، و اين را هم مى دانيم كه اساس ‍ حيات بشر در همه شؤ ون فردى و اجتماعيش بر سلامت ادراك و صحت فكر و انديشه است .

و شما خواننده عزيز اگر مفاسد اجتماعيه و فرديه را، حتى آن مفاسدى كه فسادش براى همه جوامع مسلم است ، و كسى منكر آن نيست ، مورد تجزيه و تحليل قرار دهى ، خواهى ديد كه اساس آن مفاسد اعمالى است كه باعث از كار افتادن عقل در حكومت و هدايت است ، و بقيه مفاسد هم هر قدر كه زياد باشد، و هر قدر بزرگ باشد، باز اساسش همين بطلان حكومت عقل است ، كه جاى توضيحش محل ديگرى است ، كه ان شاء اللّه تعالى خواهد آمد.

## بحث روايتى

## (در ذيل آيات گذشته )

## رواياتى به نقل از ابن عباس در خصوص آيه (و عسى ان تكوهوا شيئا) و بيان مفاد روايت

در الدر المنثور است كه ابن جرير از ابن عباس روايت كرده كه گفت من پشت سر رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمسوار شده بودم ، فرمود: اى ابن عباس از خدا به آنچه برايت مقدر كرده راضى باش ‍ هر چند كه مخالف خواست ه و آرزويت باشد، براى اينكه مقدرات تو از پيش در كتاب خدا ثبت شده ، عرضه داشتم : يا رسول اللّه اين در كجاى قرآن است ، با اينكه من قرآن را خوانده ام (چنين چيزى بياد ندارم ؟) فرمود: آيه : (و عسى ان تكرهوا شيئا و هو خير لكم ، و عسى ان تحبوا شيئا و هو شر لكم ، و اللّه يعلم و انتم لا تعلمون ).

مولف : در اين روايت اشعار و اشاره اى هست به اينكه تقدير تنها اختصاص به تكوين و مقدرات زندگى ندارد، بلكه شامل تشريع هم مى شود، (چون آيه شريفه راجع به تشريع است ) چيزى كه هست به اختلاف اعتبارات مختلف مى شود و اما اينكه كلمه : عسى (اميد است ) در خصوص اين آيه به معناى (واجب بودن ) است عمال شده باشد، آيه شريفه دلالتى بر آن ندارد، و ما در سابق هم گفته ايم كه اين كلمه در مورد خداى تعالى هم به همان معناى لغويش در قرآن بكار رفته ، كه همان اظهار اميد باشد، پس نبايد به گفته بعضى ها اعتنا كرد كه گفته اند: در قرآن همه چيز مصداق (عسى ) است ، چون عسى در قرآن و از ناحيه خدا واجب است ، و از اين عجيب تر مطلبى است كه از بعضى مفسرين نقل شده كه گفته اند هر چيزى كه در قرآن با كلمه (عسى ) بيان شده واجب است ، مگر دو جا يكى در مساءله تحريم كه فرموده : (عسى ربه ان طلقكن ) و يكى هم در سرگذشت بنى اسرائيل كه فرموده : (عسى ربكم ان يرحمكم ).

## روايتى در شاءن نزول آيه (يسئلونك عن الشهر الحرامقتال فيه ...)

و نيز در الدرالمنثور است كه ابن جرير از طريق سدى روايت كرده كه گفت : رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمقشونى به ناحيه اى فرستاد،

و در آن قشون هفت نفر يك فرمانده داشتند، كه فرمانده آنان عبد اللّه بن جحش اسدى و بقيه نفرات عمار ياسر بود، و ابو حذيفه بن عتبه بن ربيعه ، و سعد بن ابى وقاص ، وعتبه بن صفوان سلمى ، هم پيمان بنى نوفل ، و سهل بن بيضا، و عامر بن فهيره ، و واقد بن عبد اللّه يربوعى ، هم پيمان عمر بن خطاب ، و رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمانى نوشت براى فرمانده آنان ، و دستور داد آن را نخواند تا به ملل برسد،و در آنجا پياده شود همينكه عبداللّه و نفراتش به آن بيابان رسيدند، نامه را گ شود، ديد نوشته حركت كن تا برسى به بيابان نخله عبد اللّه به يارانش گفت : هر كس خريدار مرگ است راه بيفتد، و وصيت خود را بكند من وصيت خود را مى كنم ، و به پيروى از دستور رسولخدا حركت خواهم كرد، اين بگفت و حركت كرد، و از نفراتش سعد بن ابى وقاص و عتبه بن غزوان (ظاهرا صفوان باشد) كه شترى از شتران خود را گم كرده و به دنبال آن رفته بودند جاى ماندند، و ابن جحش همچنان پيش مى رفت ، تا رسيد به حكم بن كيسان و عبد اللّه بن مغيره بن عثمان ، و عمر و حضرمى ، عبداللّه با اين چند نفر جنگ كرد، تا در آخر حكم بن كيسان و عبد اللّه بن مغيره بن عثمان اسير شدند، و عمر و حضرمى كشته شد، كه واقد بن عبد اللّه او را كشت ، و اين اولين غنيمتى بود كه به دست اصحاب محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمافتاد، همينكه وارد مدينه شدند، و اسرا و اموال را همراه آوردند مشركين اعتراض كردند كه محمد ادعا مى كند كه پيرو فرمان خداست آن وقت خود اولين كس مى شود كه حرمت ماه حرام را مى شكند.

به دنبال اين واقعه بود كه اين آيه شريفه نازل شد (يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير) درست است ما هم مى گوئيم اين عمل حلال نيست ، اما شما مشركين بزرگتر از قتل در ماه حرام را مرتكب شديد آن زمان كه كفر ورزيديد، و محمد را از آمدن به مكه جلوگير شديد، و فتنه (كه همان شرك به خدا باشد) نزد خدا از قتال در ماه حرام بزرگتر است ، و باز بهمين جهت فرمود: (و صد عن سبيل اللّه ، و كفر به ).

مولف : روايات در اين معنا و قريب به اين معنا از طرق اهل سنت بسيار است ، و نيز در مجمع البيان اين معنا روايت شده ، و در بعضى روايات آمده كه قشون نامبرده هشت نفر بودند، كه نهمى آنان اميرشان بود.

## داستانى از تاريخ صدر اسلام و شاءن نزول آيه حرمت جنگ در ماههاى حرام از زبان يك روايت

و باز در الدرالمنثور است كه ابن اسحاق و ابن جرير و ابن ابى حاتم و بيهقى از طريق يزيد بن رومان از عروه روايت كرده اند كه گفت : رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمعبد الله بن جحش

را به نخله فرستاد، و به او فرمود: آنجا بمان تا از اخبار قريش چيزى كسب نموده براى ما بياورى ، و دستور جنگ به او نداده بود، چون اين جريان در ماه حرام اتفاق افتاد، و قبل از براه انداختنش فرمانى برايش ‍ نوشته بود، آنگاه فرمود تو و نفراتت حركت كنيد، و بعد از دو روز راهپيمائى فرمان را بازكن ، و بخوان هر چه دستورات داده بودم عمل كن ، و زنهار هيچيك از نفراتت را در آمدن با خودت مجبور مساز عبد اللّه بعد از دو روز راه پيمائى فرمان را باز كرد، ديد در آن نوشته شده به راه خود ادامه بده تا به نخله برسى ، و از آنجا اخبار قريش را آنچه بدست مى آورى در دسترس ما قرار دهى ، بعد از خواندن فرمان به نفرات خود گفت : من مطيع فرمان رسول خدايم ، از شما هم هر كس ميل به شهادت دارد، با من به راه بيفتد كه من به امر رسول خدا را هم را ادامه مى دهم ، و هر كس از آمدن كراهت دارد برگردد، چون رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلممرا از اينكه شما را مجبور سازم نهى كرده ، نفراتش همه با او رفتند تا به نجران رسيدند، در نجران سعد بن ابى وقاص و عتبه بن غزوان شترى را كه داشتند گم كردند، و به تعقيبش ‍ رفتند، و در نتيجه از عبد اللّه جدا گشتند.

عبد اللّه با بقيه نفراتش به راه خود ادامه دادند، تا به نخله رسيدند، در نخله بودند كه سر و كله عمرو بن حضرمى ، و حكم بن كيسان ، و عثمان و مغيره بن عبد اللّه ، با اموالى كه با خود داشتند و از طايف چرم و روغن به مكه مى بردند پيدا شد، مسلمانان همينكه آنها را ديدند، واقد بن عبد اللّه كه سر خود را تراشيده بود به ايشان نزديك شد، و ايشان مردى سر تراشيده ديدند عمار گفت : او با شما كارى ندارد، آنگاه اصحاب رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با يكديگر مشورت كردند كه چه كنيم ؟ يكى گفت : اگر اينها را بكشيد در ماه حرام كشته ايد، چون اين جريان در روز آخر جمادى واقع شده بود، و اگر رهايشان كنيد ديگر دست به آنها پيدا نخواهيد كرد، چون همين شب وارد مكه الحرام مى شوند، و مكه هم جاى كشتن كسى نيست ، و سرانجام نتيجه مشورتشان اين شد كه ايشان را بكشند، پس واقد بن عبد اللّه تميمى با يك تير عمرو بن حضرمى را كشت ، و عثمان بن عبد اللّه و حكم بن كيسان هم اسير شدند، و مغيره هم فرار كرد، و دست مسلمانان به او نرسيد، شتران و اموال را حركت دادند، تا به مدينه نزد رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آوردند، حضرت فرمود: به خدا سوگند من به شما دستور نداده بودم در ماه حرام جنگ كنيد، پس رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمآن دو اسير و اموالشان را توقيف كرد، و در آنها تصرفى نكرد وقتى اين سخن را از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمشنيدند، سخت پريشان شده پنداشتند كه هلاك گشته اند، مسلمانان هم به اين عمل توبيخشان مى كردند.

و اما قريش وقتى از عمل مسلمانان خبردار شد گفتند: محمد خون حرام را ريخت ، و اموالى را به غارت برد، و اسيرانى گرفت ، و حرمت ماه حرام را هتك كرد، (و از اين قبيل بدگوئى ها سر دادند) تا آنكه اين آيه نازل شد (يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ...)،

همينكه اين آيه نازل شد، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماموال را تصرف كرد، و از دو اسير هم فديه گرفت ، مسلمانان گفتند: يا رسول اللّه آيا طمع دارى كه ما هم جنگ كنيم ؟ در پاسخ آنان اين آيه نازل شد (ان الذين آمنوا و الذين هاجروا و جاهدوا فى سبيل اللّه ، اولئك يرجون رحمه‌الله ) و اين جمعيت هشت نفر بودند، كه نهمى آنان عبد اللّه بن جحش امير ايشان بود.

مولف : در اينكه آيه شريفه : (ان الذين آمنوا و الذين هاجروا...) در باره داستان اصحاب عبد اللّه بن جحش نازل شده ، روايات ديگرى نيز هست ، و اين آيه دلالت دارد بر اينكه اگر كسى عملى را قربه الى اللّه انجام دهد، و در عمل خطا كند، معذور است ، و خلاصه هيچ گناهى در صورت خطا گناه نيست و نيز دلالت دارد بر اينكه مغفرت به غير مورد گناه هم تعلق مى گيرد. و در اين روايات اشاره اى هم به اين معنا هست كه سائلينى كه جمله يسئلونك پرسش آنان را نقل مى كند، مؤ منين بوده اند، نه مشركين كه كار مؤ منين را مورد طعنه قرار مى دادند، روايت ابن عباس هم كه در بحث روايتى سابق گذشت اين معنا را تاءييد مى كند، چون در آن روايت داشت : هيچ مردمى را بهتر از اصحاب رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنديدم ، چون تا رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمزنده بود بيش از سيزده سؤ ال از او نكردند كه همه آنها در قرآن است ، و آن عبارت است از (يسئلونك عن الخمر و الميسر و يسئلونك عن الشهر الحرام ) (تا آخر حديث )، بازمؤ يد اين معنا اين است كه خطاب در آيه به مؤ منين است ، چون مى فرمايد: (و لا يزال با شما قتال مى كنند، تا شما را از دينتان برگردانند...).

## سوره بقره ، آيات 220 219

يسلونك عن الخمر و الميسر قل فيهما اثم كبير و منفع للناس و اثمهما اكبر من نفعهما و يسلونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين اللّه لكم الايات لعلكم تتفكرون .(219) فى الدنيا و الاخرة و يسئلونك عن اليتمى قل اصلاح لهم خير و ان تخالطوهم فاخونكم و اللّه يعلم المفسد من المصلح و لو شاء الله لاعنتكم ان اللّه عزيز حكيم .(22)

ترجمه آيات

از تو حكم شراب و قمار را مى پرسند بگو در آن دو گناهى است بزرگ و منافعى است براى مردم اما اثر سوء آندو در دلها بيش از منافع صورى آنها است و نيز از تو مى پرسند چه تعداد انفاق كنند؟ بگو حد متوسط را خدا اينچنين آيات را برايتان بيان مى كند تا شايد تفكر كنيد. (219)

هم درباره دنيا تفكر كنيد و هم درباره آخرت و از تو مساءله ايتام را مى پرسند بگو اصلاح امور آنان بهتر است از رها كردن آنان از ترس اينكه مبادا از مال آنان بطرف شما آيد و اگر با آنان اختلاف كنيد برادران شمايند و خدا مفسد شما را از مصلحتان مى شناسد و اگر خدا مى خواست شما را به مشقت مى انداخت .(220)

## بيان آيات

يسئلونك عن الخمر و الميسر...

## معناى خمر و ميسر و ذكر چگونگى بازى مسير

كلمه (خمر) بطوريكه از لغت استفاده مى شود به معناى هر مايع مست كننده است ، مايعى كه اصلا به اين منظور درستش مى كنند، و اصل در معنايش ستر (پوشيدن ) است ، و اگر مسكر را خمر و پوشاننده خواندند، بدين جهت است كه عقل را مى پوشاند، و نمى گذارد ميان خوب و بد و خير و شر را تميز دهد، روپوش را هم كه زنان با آن سر خود را مى پوشانند ازهمين جهت خمار مى گويند، و نيز مى گويند (خمرت الاناء) يعنى من روى ظرف را پوشاندم ، و نيز اگر مى گويند (اخمرت العجين ) معنايش اين است كه من مايه خمير را داخل خمير كردم ، و اگر مايه را خمير گفته اند، به اين جهت است كه قبلا خمير مى شود، و رويش را مى پوشانند.

و خمر به معناى مسكر در عرب تنها در شراب انگور و خرما و جو استعمال مى شده چون غير اين چند قسم مسكرى نمى شناختند و بعدها مردم به تدريج اقسام آن را زياد كردند كه هم از جهت نوع بسيار شد، و هم از حيث درجه سكرش انواع مختلفى پيدا كرد، و به هر حال همه انواعش خمر است .

و كلمه (ميسر) در لغت به معناى قمار است ، و مقامر (قمارباز) را ياسر مى گويند، و اصل در معنايش سهولت و آسانى است ، و اگر قمار باز را آسان خواندند به اين مناسبت است كه قمار باز بدون رنج و تعب و به آسانى مال ديگران را به چنگ مى آورد، بدون اينكه كسبى كند، يا بيلى بزند، و عرقى بريزد البته ميسر در عرب بيشتر در يك نوع خاصى از قمار استعمال مى شود، و آن عبارت است از انداختن چوبه تير كه از لام و اقلامش هم مى گويند.

و اما چگونگى اين بازى اينطور بوده كه شترى را مى خريدند و نحر مى كردند، و آن را بيست و هشت قسمت مى كردند، آنگاه ده چوبه تير كه يكى نامش فذ، و دوم تواءم ، و سوم رقيب و چهارم حلس ، و پنجم نافس ، و ششم مسبل ، و هفتم معلى ، و هشتم منيح ، و نهم سنيح ، و دهم رغد، نام داشت قرار مى دادند، و همه مى دانستند كه از اين بيست و هشت سهم يك جزء سهم فذ است ، و دو جزء سهم تواءم ، و سه جزء سهم رقيب ، و چهار جزء سهم حلس و پنج قسمت سهم نافس ، و شش سهم از آن مسبل ، و هفت قسمت كه از همه بيشتر است از آن معلى است ، و هشتم و نهم و دهم سهم نداشتند، آنگاه به شكل بخت آزمائى دست مى بردند، و يكى از آن ده تير را بيرون مى آوردند، اگر فذ بيرون مى شد، يك سهم از بيست و هشت سهم را به كسى كه فذ را به نامش بيرون آوردند مى دادند و اگر تواءم بيرون مى شد دو سهم ،

و همچنين و اگر يكى از سه چوبه منيح و سفيح و رغد به نام كسى در مى آمد، چيزى از آن سهام عايدش نمى شد، با اينكه صاحبان اين سه سهم در دادن پول شتر شركت داشتند و اين عمل هميشه ميان ده نفر انجام مى شد، و در تعيين اينكه چه كسى صاحب فذ، و چه كسى صاحب تواءم و يا آن هشت چوبه ديگر باشد با قرعه تعيين مى كردند.

قل فيهما اثم كبير

## معناى (اثم ) و بيان مضرات جسمانى و اخلاقى ميگسارى

كلمه (كبير) با ثاى سه نقطه يعنى كثير نيزقرائت شده ، و كلمه (اثم ) از نظر معنا نزديك است به كلمه (ذنب )، و نظاى ر آن ، و آن عبارت است از حالتى كه در انسان ، يا هر چيز ديگر يا در عقل پيدا مى شود كه باعث كندى انسان از رسيدن به خيرات مى گردد، پس اثم آن گناهى است كه به دنبال خود شقاوت و محروميت از نعمت هاى ديگرى را مى آورد، و سعادت زندگى را در جهات ديگرى تباه مى سازد، و دو گناه مورد بحث از همين گناهان است و بدين جهت آن را اثم خوانده .

اما مى گسارى مضراتى گوناگون دارد، يكى مضرات طبيعى ، و يكى اخلاقى ، و يكى مضرات عقلى ، اما ضررهاى طبيعى و آثار سوء و جسمى اين عمل اختلال هائى است كه در معده ، و روده ، و كبد، و شش ، و سلسله اعصاب و شرايين ، و قلب ، و حواس ظاهرى ، چون بينائى و چشائى و غير آن پديد مى آورد كه پزشكان حاذق قديم و جديد تاءليفات بسيارى نوشته و آمارهاى عجيبى ارائه داده اند، كه از كثرت مبتلايان به انواع مرضهاى مهلكى خبر مى دهد كه از اين سم مهلك ناشى مى شود.

و اما مضرات اخلاقى شراب اين است كه علاوه بر آثار سوئى كه گفتيم در درون انسان دارد و علاوه بر اينكه خلقت ظاهرى انسان را زشت و بى قواره مى كند، انسان را به ناسزاگوئى وا مى دارد، و نيز به ديگران ضرر مى رساند، و مرتكب هر جنايتى و قتلى مى شود، اسرار خود و ديگران را فاش مى سازد، به نواميس خود و ديگران هتك و تجاوز مى كند، تمامى قوانين و مقدسات انسانى را كه اساس سعادت زندگى انسانها است باطل ولگد مال مى كند، و مخصوصا ناموس عفت نسبت به اعراض و نفوس و اموال را مورد تجاوز قرار مى دهد، آرى كسى كه مست شده و نمى داند چه مى گويد و چه مى كند، هيچ جلوگيرى كه از افسار گسيختگى مانعش شود ندارد، و كمتر جنايتى است كه در اين دنياى مالامال از جنايات ديده شود و شراب در آن دخالت نداشته باشد، بلكه مستقيم و يا حداقل غير مستقيم در آن دخالت دارد.

و اما ضررهاى عقليش اين است كه عقل را زايل و تصرفات عقل را نامنظم و مجراى ادراك را در حال مستى و خمارى تغيير مى دهد، و اين قابل انكار نيست و بدترين گناه و فساد هم همين است ،

چون بقيه فسادها از اينجا شروع مى شود و شريعت اسلام همانطور كه قبلا هم گفته شد اساس احكام خود را تحفظ بر عقل قرار داده ، خواسته است با روش عملى ، عقل مردم را حفظ كند، (و بلكه رشد هم بدهد)، و اگر از شراب ، و قمار، و تقلب ، و دروغ ، و امثال اين گناهان نهى كرده ، باز براى اين است كه اينگونه اعمال ويرانگر عقلند و بدترين عملى كه حكومت عقل را باطل مى سازد در ميان اعمال شرب خمر، و در ميان اقوال دروغ و زور است . پس اين اعمال يعنى اعمالى كه حكومت عقل را باطل مى سازد، و در راس آن سياست هائى است كه مستى و دروغ را ترويج مى كند، اعمالى است كه انسانيت را تهديد مى كند، و بنيان سعادت او را منهدم ساخته ، آثارى هر يك تلخ ‌تر از ديگرى ببار مى آورد، آرى شراب آب شور را مى ماند كه هر چه بيشتر بنوشند تشنه تر مى شوند، آنجا كه كار به هلاكت برسد، آثار اين آب آتشين هم روز به روز تلخ ‌تر، و بر دوش انسانها سنگين تر است ، چون مبتلاى به شراب جرعه اى ديگر مى نوشد تا بلكه شايد خستگيش بر طرف شود، ولى تلاشى بيهوده مى كند.

و اين فخر براى دين مبين اسلام اين محجه بيضا و شريعت غرابس است ، كه زير بناى احكام خود را عقل قرار داده ، و از پيروى هواى نفس كه دشمن عقل است نهى فرموده .

و گفتنى هاى ما پيرامون شرب خمر بيش از اينها است ان شاء اللّه تتمه آن در سوره مائده از نظر خواننده خواهد گذشت .

## تحريم تدريجى ميگسارى توسط شارع مقدس اسلام

و از آنجائى كه مردم به قريحه حيوانيت كه دارند همواره متمايل به لذائذ شهوت هستند، و اين تمايل شهواتى را

بيشتر در بين آنان شايع مى سازد تا حق و حقيقت را، و قهرا مردم به ارتكاب آنها عادت نموده تركش برايشان دشوار مى شود، هر چند كه ترك آن مقتضاى سعادت انسانى باشد، بدين جهت خداى سبحان مبارزه با اينگونه عادتها را تدريجا در بين مردم آغاز كرد، و با رفق و مدارا تكليفشان فرمود:

يكى از اين عادات زشت و شايع در بين مردم مى گسارى بود، كه شارع اسلام به تدريج تحريم آن را شروع كرد، و اين مطلب با تدبر در آيات مربوط به اين تحريم كه مى بينيم چهار بار نازل شده كاملا به چشم مى خورد.

بار اول فرموده : (قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها و ما بطن ، و الاثم و البغى بغير الحق ) و اين آيه در مكه نازل شده ، و بطور كلى هر عملى را مصداق اثم باشد تحريم كرده ، و ديگر نفرموده كه شرب خمر هم مصداق اثم است ، و اينكه در آن اثمى كبير است .

و احتمالا اين همان جهت است كه گفتيم خواسته است رعايت سهولت و ارفاق را كرده باشد، چون سكوت از اينكه شراب هم اثم است خود نوعى اغماض است ، همچنانكه آيه شريفه : (و من ثمرات النخيل و الاعناب تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا) نيز اشاره به اين اغماض دارد، (چون شراب را در مقابل رزق نيكو قرار داده )، و گويا مردم با اينكه صراحتا بفرمايد شراب حرمتى بزرگ دارد، دست بردار نبودند، تا آنكه آيه شريفه : (لا تقربوا الصلوه و انتم سكارى ) در مدينه نازل شد، و تنها از مى گسارى در بهترين حالات انسان و در بهترين اماكن يعنى نماز در مسجد نهى كرده .

و اعتبار عقلى خود ما و نيز سياق آيه شريفه نمى پذيرد كه اين آيه بعد از آيه بقره ، و دو آيه مائده كه بطور مطلق از مى گسارى نهى مى كنند نازل شده باشد، و معنا ندارد كه بعد از نهى از مطلق مى گسارى ، دوباره نسبت به بعضى از موارد آن نهى كنند، علاوه بر اينكه اين كار با تدريجى كه گفتيم از اين آيات استفاده مى شود منافات دارد، چون تدريج عبارت از اين است كه اول تكليف آسان را بيان كنند بعدا به سخت تر و سخت تر از آن بپردازند نه اينكه اول تكليف دشوار را بيان كنند، بعدا آسانتر آن را بگويند.

و سپس آيه سوره بقره كه مورد بحث ما است نازل شد، و فرمود: (يسئلونك عن الخمر و الميسر، قل فيهما اثم كبير و منافع للناس ، و اثمهما اكبر من نفعهما) و اين آيه بعد از آيه سوره نسا نازل شد، به بيانى كه گذشت ، و دلالت بر تحريم هم دارد، براى اينكه در اينجاتصريح مى كند بر اينكه شرب خمر اثم است ، و در سوره اعراف بطور صريح بيان مى كند كه هر چه مصداق اثم باشد خدا از آن نهى كرده .

## رد سخن بعضى از مفسرين كه گفته اند آيه سوره بقره صريح در حرمت شراب نيست .

از اينجا فساد گفتار بعضى از مفسرين روشن مى شود كه گفته اند: آيه سوره بقره صريح در حرمت نيست ، چون تنها دارد (قل فيهما اثم كبير)، و اين بيش از اين دلالت ندارد كه در شراب اثم يعنى ضرر هست ، و در جاى ديگر بطور كلى هر چيز مضرى تحريم شده ، ولى آيا خصوص چيرهائى را كه مضر از جهتى و مفيد از جهت ديگر است نيز شامل مى شود يا نه ؟ جاى اجتهاد است ، و بهمين جهت صحابه در آن اجتهاد كرده ، بعضى بطور كلى آن را ترك كرده اند،

و بعضى ديگر همچنان بر نوشيدنش اصرار مى ورزيدند، و گويا پيش خود فكر كرده اند كه چه مانعى دارد، ما شراب را طورى بنوشيم كه هم از منافعش برخوردار شويم ، و هم ضررش بما نرسد، و همين اشتباه باعث و زمينه شد براى اينكه تحريم قطعى آن نازل شود، و بفرمايد: (انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان - تا آنجا كه مى فرمايد - فهل انتم منتهون )) و وجه فساد اين تفسير آن است كه اولا مفسر نامبرده كلمه (اثم ) را به معناى مطلق ضرر گرفته ، در حالى كه اثم به معناى ضرر نيست ، و صرف اينكه در آيه شريفه در مقابل نفع قرار گرفته ، دليل نمى شود بر اينكه به معناى ضرر باشد، كه مقابل نفع است ، و اگر به اين معنا باشد مفسر نامبرده آيه (و من يشرك باللّه فقد افترى اثما عظيما) و آ يه : (فانه آثم قلبه ) و آيه : (ان تبوء باثمى و اثمك ) و آيه : (لكل امرى ء منهم ما اكتسب من الاثم ) و آيه : (و من يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه ) و آياتى ديگر را چگونه معنا مى كند، و چگونه كلمه اثم را در آنها به معناى ضرر مى گيرد؟.

و ثانيا در آيه شريفه حكم شراب را به ضرر تعليل نكرده ، و بر فرض كه تسليم شويم اينطور تعليل كرده : كه ضرر شراب و قمار از نفعش بيشتر است ، ديگر معنا ندارد عبارت به اين صراحت را به اجتهاد ارجاع دهد، و در حقيقت اين عمل ، اجتهاد در مقابل نص است .

و ثالثا گيرم كه آيه شريفه به خودى خود قاصر باشد از اينكه دلالت بر حرمت كند، ليكن در دلالت كردنش بر اثم صراحت دارد، و با در نظر داشتن اينكه در مدى نه نازل شده ، و آيه سوره اعراف كه اثم را تحريم كرده قبل از آن نازل شده بوده ،با اين حال كسى كه آيه سوره اعراف را در مكه شنيده ، ديگر چگونه مى تواند در آيه مورد بحث كه در مدينه نازل شده اجتهاد كند.

از اينهم كه بگذريم آيه سوره اعراف دلالت بر حرمت مطلق اثم دارد، و آيه مورد بحث شراب و قمار را اثم كبير يعنى فرد اعلاى اثم خوانده ديگر كسى شك نمى كند در اينكه اين دو از مصاديق كامل و تام اثم تحريم شده اند، چون قرآن كريم قتل ، و كتمان شهادت ، و افترا، و غيره را نيز اثم خوانده ،

و هيچ يك را اثم كبير نخوانده به جز شراب ، و قمار، و به جز شرك كه آن را اثم عظيم ناميده و فرموده : (و من يشرك باللّه فقد افترى اثما عظيما).

## آخر مرحله در تحريم خمر و ميسر

و سخن كوتاه اينكه : (هيچ شكى نيست در اينكه آيه مورد بحث دلالت بر تحريم دارد).

آنگاه دو آيه سوره مائده نازل شد، و فرمود: (يا ايها الذين آمنوا انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان ، فاجتنبوه لعلكم تفلحون انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوه و البغضاء فى الخمر و الميسر، و يصدكم عن ذكر اللّه و عن الصلوة ، فهل انتم منتهون ).

از ذيل اين دو آيه بر مى آيد كه مسلمانان بعد از شنيدن آيه سوره بقره هنوز از مى گسارى دست بردار نبودند، و به كلى آن را ترك نكرده بودند، تا اين دو آيه نازل شد، و در آ خرش فرمود حالا ديگر دست بر مى داريد يا خير؟.

همه آنچه گفته شد درباره شراب بود.

و اما ميسر: مفاسد اجتماعى آن و اينكه مايه فرو ريختن پايه هاى زندگى است امرى است كه هر كسى آن را به چشم خود مى بيند، و نياز به بيان ندارد، و ان شاء اللّه به زودى در سوره مائده متعرض آن خواهيم شد.

## شرح بقيه مفردات آيه شريفه سيئلونك عن الحمر و المسيرقل فيها اثم كبير...

اينجا گفتگوى ما در شراب و قمار پايان يافت ، حال به بحثى كه درباره كلمات آيه داشتيم برگرديم ، (قل فيهما اثم كبير، و منافع للناس ) معناى كلمه اثم را گفتيم ، اما كلمه (كبير) صفت مشبه از كبر است ، و كبر در حجم ها به منزله كثرت است در اعداد، و مقابل كبر صغر است ، همچنانكه در مقابل كثرت قلت است ، پس كبر و صغر دو وصف نسبى هستند، به اين معنا كه جسم و يا حجمى معين ، نسبت به حجمى ديگر كوچك تر از حجم كبير، ونسبت به حجمى سوم بزرگتر از حجم صغير است ، و اگر اين مقايسه و نسبت نبود هيچ چيز نه كبير بود و نه صغير، همچنانكه هيچ عددى نه بسيار بود و نه اندك .

و اين معنا به نظر نزديك مى رسد كه اولين بارى كه بشر متوجه معناى كبر شده در حجم ها بوده ، چون حجم يك كميت متصل در جسمانيت است ، آنگاه از حجم و صورت آن منتقل به معناى شده ،

به عنوان گسترش دادن معناى كلمه ، كبر و صغر معانى را هم با اين دو كلمه توصيف كردند، (مثلا گفتند فلان عمل جرمى بزرگ ، و يا خطائى بزرگ و يا احسانى كوچك است ) خداى تعالى هم فرموده : (انها لاحدى الكبر، آن عمل يكى از بزرگ ها است ).

و نيز فرموده : (كبرت كلمه تخرج من افواههم ) و نيز فرموده : (كبر على المشركين ما تدعوهم اليه ).

و اما كلمه (عظم ) همان معناى كبر را مى دهد، با اين تفاوت كه عظم ظاهرا از عظم (استخوان ) گرفته شده ، كه يكى از اجزاى بدن هر حيوان استخواندارى است ، چون معيار در بزرگى جثه هر حيوانى درشتى است خوانهاى او است ، كه در داخل بدن او بهم پيوسته است ، آنگاه هر چيز بزرگ و درشتى را هم به عنوان استعاره عظيم خواندند، و بعد از كثرت استعمال معناى اصلى كلمه شد و مانند ساير مواد اصلى و مشتقات هم از آن اشتقاق يافت .

و كلمه (نفع ) مخالف كلمه (ضرر) است و اين دو كلمه بر امورى اطلاق مى شود كه يا محبوب و مطلوب ديگران است ، و يا مكروه ، همچنانكه دو كلمه خير و شر اطلاق مى شود بر امورى كه يا مطلوب براى خودش است ، و يا مكروه براى خودش ، (دواى نافع است براى مريض ، و سم مضر است براى انسان ، ولى چيزى كه خير و يا شر است براى خودش خير و يا شر است )، و مراد از منافع شراب و قمار، منافعى است كه در خريد و فروش و يا ساختن آن ، و يا در سرگرمى با آن است ، و چون در ذيل آيه ، اثم با منافع آن دو مقايسه شد، و فرمود اثم آن دو اكبر است لذا جهت كثرت منافع را الغا كرد، و فرمود: (نفعهما) براى اينكه عدد در كبر دخالتى ندارد.

و يسئلونك ما ذا ينفقون قل العفو

## معناى عفو در (يسئلونك ماذا ينفقون قل العفو...)

كلمه (عفو) بطوريكه راغب گفته به معناى آن است كه به سوى چيزى خم شوى ، تا آن را بگيرى ، اين معناى اصلى كلمه نامبرده است ليكن از آنجائى كه عنايات مختلفه اى در كلام پيدا شد، ناگزير كلمه نامبرده را در معانى مختلفه اى استعمال كردند، مانند آمرزش ، و محو كردن اثر، و واسطه شدن در انفاق ، كه همين معناى اخير منظور آيه است و خدا داناتر است .

گفتار در اينكه چرا در پاسخ از اينكه (چه انفاق كنيم ؟) فرموده : (عفو را) همان گفتارى است كه ما در تفسير آيه (يسئلونك ما ذا ينفقون ؟ قل ما انفقتم من خير فللوالدين و الاقربين ...) گذرانديم .

يبين اللّه لكم الايات لعلكم تتفكرون فى الدنيا و الاخرة

ظرف (در دنيا و آخرت ) متعلق است به جمله (تتفكرون )، ولى ظرف آن نيست ، و معناى آيه اين است كه شايد شما درباره امور دنيا و آخرت فكر كنيد، (نه اينكه در دنيا و آخرت فكر كنيد)، بلكه درباره حقيقت اين دو نشاه ، البته آنچه مربوط به شما است فكر كنيد، و بفهميد كه دنيا خانه اى است كه خدا آن را براى شما آفريد، تا در آن زندگى كنيد، و آنچه برايتان در خانه آخرت كه بازگشتگاه شما است نافع است كسب كنيد، چون در آخرت به سوى پروردگارتان بازگشت مى كنيد و خدا شما را در برابر اعمالى كه در دنيا كرده ايد جزا مى دهد

## دو نكته در آيه : 1 تشويق مردم به تفكر پيرامون حقايق وجود 2 عدم رضايت به تقليدو اطاعت كوركورانه

در اين آيه شريفه دو نكته هست ، اول اينكه مردم را تشويق و تحريك مى كند به اين كه پيرامون حقايق وجود، و معارف مبداء و معاد و اسرار طبيعت بحث كنند و در طبيعت اجتماع و نواميس اخلاق ، و قوانين زندگى فردى و اجتماعى بينديشند و سخن كوتاه آنكه از ميان تمامى علومى كه ازمبداء و معاد و حقايق بين آن دو بحث مى كند، آنچه را كه مربوط به سعادت و شقاوت انسان است بكار بگيرند.

دوم اينكه قرآن كريم هر چند كه بشر را به اطاعت مطلقه و بى چون و چراى خدا و رسول دعوت مى كند، الا اينكه به اين هم رضايت نمى دهد كه مردم احكام و معارف قرآنى را با جمود محض و تقليد كوركورانه ، و بدون هيچ تفكر و تعقلى بپذيرند، بلكه بايد فكر و عقل خود را بكار بگيرند، تا در هر مساءله حقيقت امر كشف شود، و با نور عقل راهشان

در اين سير و سلوك روشن گردد.

و گويا مراد از تبيين همان كشف و پرده بردارى از علل احكام و قوانين ، و روشنگرى اصول معارف و علوم باشد.

و يسئلونك عن اليتامى ، قل اصلاح لهم خير

## وجه اينكه مسلمانان از امر ايتام از پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم سوال كردند

اين آيه شريفه اشعار بلكه دلالت دارد بر نوعى تخفيف و تسهيل ، چون اول اجازه خلط و آميزش با ايتام را مى دهد، بعدا مى فرمايد و اگر خدا خواست كمكتان مى كند، و از اين تعبير معلوم مى شود كه مسلمانان قبلا تشديدى از خدا نسبت به امر ايتام شنيده بودند، كه مايه تشويش و اضطراب دلهاشان مى شده ،

و همين اضطراب وادارشان كرده كه از امر ايتام سوال كنند، و واقع هم همينطور بوده ، چون آياتى شديد اللحن در امر ايتام نازل شده بود، مانند آيه : (ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما، انما ياكلون فى بطونهم نارا، و سيصلون سعيرا) و آيه : (و آتوا اليتامى اموالهم ، و لا تتبدلوا الخبيث بالطيب ، و لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ، انه كان حوبا كبيرا). كه در اولى خوردن مال يتيم را خوردن آتش ، و در دومى خوردن خبيث و جرمى كبير خوانده .

پس از ظاهر امر چنين بر مى آيد كه آيه مورد بحث بعد از آيات سوره نساء نازل شده ، و با اين معنا آن رواياتى كه درشاءن نزول آيه وارد شده و به زودى از نظر خواننده مى گذرد، تاءييد مى شود و در جمله : (قل اصلاح لهم خير...)، از آنجا كه كلمه (اصلاح ) نكره و بدون الف و لام آمده ، دلالت دارد بر اينكه آنچه مرضى خداست نوع خاصى از اصلاح است ، نه هر اصلاحى ، هر چند كه اصلاح ظاهرى باشد، پس بايد گفت نكره آمدن اصلاح براى افاده تنوع است و در نتيجه مراد از صلاح اصلاح حقيقى است ، نه صورى و جمله ذيل آيه هم كه مى فرمايد: (و اللّه يعلم المفسد من المصلح ...)، به اين نكته اشعار دارد.

وان تخالطوهم فاخوانكم

## ترخيص در اختلاط سرپرستان و اولياء ايتام با ايتام ، متضمن مساوات بين تمام مومنين است

اين جمله به مساواتى اشاره مى كند كه خداى تعالى در ميان تمامى برقرار كرده مى خواهد، تمامى صفات و تعيناتى كه باعث امتياز يك طبقه از طبقه ديگر است ، و ريشه بروز همه انواع فساد در ميان مردم مى شود مثلا اين آن ديگرى را برده خود مى كند، و آن اين ديگرى را به استضعاف مى كشد، و ذليل خود نموده به او بزرگى مى فروشد، و نيز باعث انواع ظلم ها و تجاوزات مى شود لغو شده اعلام كند، آرى با اين اعلام برادرى است كه موازنه و هم سنگى ميان دو طبقه مردم ميان يتيم ضعيف و ولى قوى ، ميان توانگر ميليونر و فقير خاكسترنشين ، و همچنين ميان هر ناقص و تامى بر قرار مى شود، همچنانكه در جاى ديگر هم فرمود: (انما المؤ منون اخوة ).

پس معلوم مى شود آيه شريفه آن مخالطه با يتيم را تجويز مى كند كه مخالطه برادرانه باشد، مخالطه دو برادر كه در حقوق اجتماعى بين مردم برابرند آنچه از مالش برداشته مى شود، مانند و برابر همان مالى است كه به او مى دهند پس آيه مورد بحث مقابل آيه : (و آتوا اليتامى اموالهم ، و لا تتبدلوا الخبيث بالطيب ، و لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا)قرار دارد، و اين محاذات يكى از شواهدى است بر اينكه در آيه مورد بحث نوعى تخفيف و تسهيل داده شده ، همچنانكه ذيل آيه نيز بر آن دلالت كرد و نيز جمله : (و اللّه يعلم المفسد من المصلح ) هم تا حدى بر آن دلالت داشت .

پس معناى آيه چنين است كه آميزش با ايتام اگر ضرورى شد جايز است (و اين همان تخفيف نامبرده است )، ولى بايد نظير مخالطت دو برادر باشد يعنى با تساوى حقوق باشد، آن وقت است كه ديگر جاى ترس و دلواپسى نيست ، چون اين عمل اگر به فرض ، اصلاح باشد، آنهم اصلاح حقيقى نه صورى ، عمل خيرى است ، و حقيقت امر هم بر خدا پوشيده نيست ، تا بترسيد مبادا صرفا به خاطر اينكه مخالطت كرده ايد از شما مؤ اخذه كند، نه خداى سبحان مفسد را از مصلح تميز مى دهد.

واللّه يعلم المفسد من المصلح ...

كلمه (يعلم ) نسبت به كلمه (مفسد) كه مفعول آن است بدون واسطه عمل كرده ، ولى كلمه (مصلح ) را با حرف (من ) مفعول خود كرده ، و اين گويا بدين جهت است كه كلمه (يعلم ) در اينجا متضمن معناى تميز است ، و كلمه (عنت ) به معناى كلفت و مشقت است .

## بحث روايتى

## (در ذيل آيات گذشته مربوط به شراب و قمار، انفاق و سرپرستى ايتام )

در كافى از على بن يقطين روايت كرده كه گفت : مهدى عباسى از ابى الحسن موسى بن جعفر (عليه‌السلام ) از شراب پرسيد، آيا در كتاب خدا حرام است يا خير؟ چونكه مردم منهى بودن آنرا مى دانند ولى حرمتش را نمى دانند.

حضرت فرمود بلكه حرام است ، پرسيد در كجاى قرآن تحريم شده اى ابا الحسن ؟ فرمود: در آيه : (انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها و ما بطن ، و الاثم و البغى بغير الحق )، آنگاه امام پس از چند كلمه فرمود: اما اثم عينا همان خمر است ، براى اينكه در جاى ديگر فرموده :(يسئلونك عن الخمر و الميسر قل فيهما اثم كبير، و منافع للناس ، و اثمهما اكبر من نفعهما) پس به حكم اين آيه خمر و ميسر در كتاب خدا اثم است و اثم آن دو از منفعتى كه ممكن است داشته باشد بيشتر است همچنانكه خدا فرمود،

مهدى گفت : اى على بن يقطين اين فتوائى است هاشمى گفتم : درست است ، يا اميرالمؤ منين ، حمد خداى را كه اين علم را از شما اهل بيت بيرون نكرد مى گويد: به خدا سوگند مهدى بدون درنگ گفت : تو درست مى گوئى اى رافضى .

## روايتى از ائمه معصومين عليه‌السلام در شدت حرمت شرب خمر

مولف : در سابق بيانى كه معناى اين روايت را روشن كند گذشت .

و باز در كافى از ابى بصير از يكى از دو امام صادق و باقر (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود خداى تعالى براى معصيت خانه اى و صندوقى قرار داده ، و براى آن درى درست كرده ، و آن در را قفل كرده ، و براى آن قفل كليدى هست ، و آن شراب است . و نيز در همان كتاب از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: شراب سر منشا تمامى گناهان است .

و باز در آن كتاب از اسماعيل روايت كرده كه گفت : امام باقر (عليه‌السلام ) به طرف مسجد الحرام آمد، جمعى از قريش به وى نگريسته و گفتند: اين معبود اهل عراق است ، بعضى از خود آنان گفت : خوب است كسى را بفرستيم نزدش ، جوانى را فرستادند، جوان پرسيد: عمو جان از همه گناهان كبيره بزرگتر چيست ؟ فرمود: شرب خمر.

و نيز از ابى البلاد از يكى از آن دو بزرگوار روايت كرده كه فرمود: خداى تعالى به هيچ گناهى بزرگتر از شرب مسكر نافرمانى نشده ، چون اين مست است كه ندانسته هم نماز واجب را ترك مى كند، وهم به مادر و دختر و خواهر خود مى پرد.

و در احتجاج آمده كه زنديقى از امام صادق (عليه‌السلام ) پرسيد: يا ابا عبد اللّه چرا خدا شراب را كه هيچ لذتى لذيذتر از آن نيست حرام كرد؟ فرمود: بدين جهت حرام كرد كه ام الخبائث ، و منشا تمامى شرور است ساعتى بر شارب خمر مى گذرد كه در آن ساعت عقلش از كفش رفته ، نه پروردگار خود را مى شناسد و نه از هيچ معصيتى پروا دارد (تا آخر حديث ).

مولف : اين روايات يكديگر را تفسير مى كنند، و تجربه و حساب عقل هم مساعد آنها است .

## پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم شارب خمر را لعنت مى كند

و در كافى از جابر از امام باقر (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر مساءله خمر ده نفر را لعنت كرد 1 - آنكه درخت خرما و يا انگور و يا چيز ديگر را به منظور شراب مى كارد 2 - آنكه باغبانيش مى كند 3 - آنكه آنرا مى فشارد 4 - آنكه مى نوشد 5 - آنكه ساقى شراب مى شود 6 - آنكه شراب را بار مى كند 7 - آنكه بار شراب را برايش مى برند 8 - آنكه آنرا مى فروشد 9 - آنكه شراب را مى خرد10 - آنكه پول شراب را مى خورد. و نيز در كافى و محاسن از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: ملعون و باز ملعون است ، كسى كه كنار سفره اى بنشيند كه درآن سفره شراب نوشيده مى شود.

مؤ لف : آيه شريفه (و لا تعاونوا على الاثم و العدوان ) مؤ يد اين دو روايت است .

و در خصال به سند خود از ابى امامه روايت كرده كه گف ت : رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: چهار طايفه اند كه خدا در قيامت نظرى به آنان نمى افكند (يعنى رحمتش را شامل حال آنان نمى كند) 1 - عاق 2 - كسى كه زياد منت مى گذارد 3 - كسى كه قضا و قدر را تكذيب مى كند 4 - كسى كه بر شرب خمر عادت كرده است .

## روايتى درباره وضع شارب خمر در روز قمامت

و در امالى ابن الشيخ به سند خود از امام صادق (عليه‌السلام ) از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله روايت آمده كه فرمود: پروردگارم جل جلاله سوگند خورده كه هيچ بنده اى از بندگانم در دنيا شراب ننوشد، مگر آنكه در قيامت به همان مقدار كه نوشيده از حميم دوزخ به او مى چشانم ، حال چه اينكه اهل عذاب باشد و يا آمرزيده باشد آنگاه فرمود: روز قيامت شارب الخمر با روى سياه و چشمانى كبود محشور مى شود در حالى كه گونه اش كج و معوج است ، آب از دهانش ريزان ، و زبانش از پشت سرش آويزان است .

و در تفسير قمى از امام باقر (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: اين معنا بر خدا حق و سزاوار است ، كه به شارب الخمر بنوشاند آن آبى را كه از فرج زنان فاحشه مى ريزد و در آن روز آن آب عبارت است از صديد، و صديد چرك و خون غليظ و درهمى است كه حرارتش و بوى

گندش اهل دوزخ را عذاب مى دهد.

مولف : شايد بتوان گفت كه آيه : (ان شجره الزقوم طعام الاثيم كالمهل يغلى فى البطون ، كغلى الحميم ، خذوه فاعتلوه الى سواء الجحيم ثم صبوا فوق راسه من عذاب الحميم ، ذق انك انت العزيز الكريم ). اين روايات را تاءييد مى كند، چون مى فرمايد: (به درستى درخت زقوم طعام گنه كار است كه چون مس مذاب در درون دلها مى جوشد، فرمان مى رسد: بگيريد او را و تا وسط دوزخ ببريد، و سپس از بالاى سرش ‍ عذاب حميم بريزيد، (و به او بگوئيد) بچش اين را كه تو همان دردانه اى بودى كه براى خود احترامى قائل بودى ) و در همه معانى گذشته روايات بسيارى ديگر هست .

و در كافى از وشاء از ابى الحسن (عليه‌السلام ) روايت آورده كه گفت : من از آن جناب شنيدم مى فرمود: ميسر قمار است .

## رواياتى در شاءن نزول (و يسئلونك ماذا ينفقونقل العفو) و معناى عفو

مولف : روايات در اين معنا بسيار زياد است ، بطوريكه هيچ شكى در آن نيست .

و در الدرالمنثور در تفسير آيه (و يسئلونك ماذا ينفقون ...) از ابن عباس روايت آورده كه گفت : چند نفر از صحابه بعد از آنكه ماءمور شدند در راه خدا انفاق كنند، نزد رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله شدند، و عرضه داشتند ما نفهميديم اين نفقه اى كه ماءمور شده ايم از اموالمان در راه خدا بدهيم چيست ؟ بفرما چه بايد بدهيم ، خداى تعالى اين آيه را نازل كرد: (و يسئلونك ماذا ينفقون قل العفو)، و قبل از اين آيه مسلمانان آن قدر انفاق مى كردند كه حتى مختصرى كه صدقه دهند و مالى كه غذائى براى خود فراهم كنند برايشان نمى ماند.

و نيز در الدرالمنثور است كه از يحيى روايت شده كه گفت : من شنيدم معاذ بن جبل ، و ثعلبه نزد رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله شدند و پرسيدند: يا رسول اللّه ما برده دار و زن و بچه دار هستيم ، بفرما از اموال خود چه مقدار انفاق كنيم ؟ خداى تعالى اين آيه را نازل كرد كه : (و يسئلونك ما ذا ينفقون قل العفو).

و در كافى و تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آمده كه فرمود: عفو به معناى حد متوسط است .

و در تفسير عياشى از امام باقر و امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: عفو يعنى مقدار كفايت ، و در روايتى كه از ابى بصير نقل كرده فرموده عفو، به معناى ميانه روى است .

و نيز در آن كتاب در ذيل آيه : (الّذين اذا انفقوا لم يسرفوا، و لم يقتروا، و كان بين ذلك قواما) از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: وقتى آن صحيح نبود، و اين هم صحيح نبود، قهرا حدوسط صحيح است .

و در مجمع البيان از امام باقر (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: عفو آن مقدارى است كه از قوت سال زياد بيايد.

مولف : روايات همه با هم متوافقند، و روايت اخير از قبيل بيان مصداق است ، و روايات در فضل صدقه و كيفيت و مورد و كميت آن از حد شمار بيرون است كه انشاءاللّه بعضى از آنها در موارد مناسب خواهد آمد.

## رواياتى در شاءن نزول (و يسئلونك عن اليتامى )

و در تفسير قمى در ذيل آيه : (و يسئلونك عن اليتامى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود بعد از آنكه آيه : (ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما، انما ياكلون فى بطونهم نارا، و سيصلون سعيرا) نازل شد، هر كس يتيمى در خانه داشت از خانه بيرون كرد، و از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله پرسيدند جز اين چه مى توانستيم بكنيم ؟ در پاسخ ، اين آيه نازل شد: (يسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير، و ان تخالطوهم فاخوانكم فى الدين ، و اللّه يعلم المفسد من المصلح ).

و در الدرالمنثور از ابن عباس روايت كرده كه گفت : وقتى خداى تعالى آيه : (و لا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن )، و آيه : (ان الذين ياكلون اموال اليتامى ...)، نازل شد، كسانى كه يتيمى در خانه خود داشتند طعام و شراب خود را از طعام و شراب يتيم جدا نموده ، سهم او را بيشتر از سهم خود مى دادند، و اگر يتيم نمى توانست همه آن طعام و نوشيدنى را مصرف كند، و زياد مى آمد، زياديش را هم مصرف نمى كردند تا فاسد شود، و اين براى آنان دشوار بود، لاجرم جريان را به عرض رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله رساندند خداى تعالى اين آيه را نازل كرد: (يسئلونك عن اليتامى ، قل اصلاح لهم خير، و ان تخالطوهم فاخوانكم )، از آن پس سفره خود و ايتام را يكى كردند با آنها خوردند و نوشيدند.

مولف : اين معنا از سعيد بن جبير و عطا و قتاده نيز روايت شده .

## سوره بقره ، آيه 221

و لا تنكحوا المشركات حتى يومن و لامه مؤ منه خير من مشركة و لو اعجبتكم و لا تنكحوا المشركين حتى يومنوا و لعبد مؤ من خير من مشرك و لو اعجبكم اولئك يدعون الى النار و اللّه يدعوا الى الجنة و المغفره باذنه ويبين ءايته للناس لعلهم يتذكرون (221)

## ترجمه آيه

با زنان مشرك ازدواج مكنيد تا ايمان آورند و يك كنيز باايمان بهتر است از خانمى مشرك هر چند آن خانم مورد شگفت و خوشايندتان باشد و با مردان مشرك ازدواج مكنيد تا ايمان آورند كه يك برده مؤ من از آقائى مشرك بهتر است هر چند كه مورد شگفت و خوشايند شما باشد آرى مشركين شما را به سوى آتش دعوت مى كنند و خدا به سوى جنت و مغفرتى به اذن خود مى خواند و آيات خود را براى مردم بيان مى كند تا شايد متذكر شوند. (221)

## بيان آيه

ولا تنكحوا المشركات حتى يومن ...

راغب در مفردات مى گويد كلمه نكاح در اصل لغت به معناى عقد نكاح بوده

بعنوان استعاره در عمل زناشوئى استعمال شده ، و اين محال است كه در اصل لغت به معناى عمل زناشوئى بوده و سپس استعاره شده باشد در عقد ازدواج ، براى اينكه تمامى الفاظى كه عمل زناشوئى را افاده مى كنند، كنايات هستند (و هيچ لفظى در برابر اين عمل وضع نشده )، چون همه مردم گفتگوى از آن را زشت مى دانند، و با اين حال محال است كسى كه مى خواهد به مخاطب خود از يك عمل مشروع و پسنديده خبر دهد، و بگويد: من با فلانى ازدواج كرده ام ، تعبيرى كند كه تنها در هنگام فحش دادن استعمال مى شود.

اين بود گفتار راغب و گفتار درستى است ، چيزى كه هست بايد اين را هم مى گفت ، كه منظور از عقد علقه زوجيت است ، نه عقد لفظى (كه بين هر ملت و مذهبى در هنگام مراسم ازدواج خوانده مى شود).

## معنا و مراتب شرك به موارد استعمال كلمه (مشرك ) و (كافر)

و كلمه (مشركات ) اسم فاعل از مصدر اشراك ، يعنى شريك گرفتن براى خداى سبحان است ، و معلوم است كه شريك گرفتن مراتب مختلفى از نظر ظهور و خفا دارد، همانطور كه كفر و ايمان هم از اين نظر داراى مراتبند.

مثلا اعتقاد به اينكه خدا دو تا و يا بيشتر است و نيز بتها را شفيعان درگاه خدا گرفتن ، شركى است ظاهر، و از اين شرك كمى پنهان تر شركى است كه اهل كتاب دارند، و براى خدا فرزند قائلند، و مخصوصا مسيح و عزير را پسران خدا مى دانند.

و به حكايت قرآن مى گويند: (نحن ابناء اللّه و احباوه ) و اين نيز شرك است ، از اين هم كمى مخفيتر اعتقاد به استقلال اسباب است ، اينكه انسان مثلا دوا را شفا دهنده بپندارد، و همه اعتمادش به آن باشد، اين نيز يك مرتبه از شرك است ، و همچنين ضعيف تر و ضعيف تر مى شود، تا برسد به شركى كه به جز بندگان مخلص خدا احدى از آن برى نيست ، و آن عبارت است از غفلت از خداوند تعالى و توجه به غير خداى عزوجل ، پس همه اينها شرك است .

اما اين باعث نمى شود كه ما كلمه (مشرك ) را بر همه دارندگان مراتب شرك اطلاق كنيم ، همچنانكه مى دانيم اگر مسلمانى نماز و يا واجبى ديگر را ترك كند، به آن واجب كفر ورزيده ، ولى كلمه (كافر) را بر او اطلاق نمى كنيم ،خداى تعالى ترك عمل حج را كفر خوانده ، و فرموده : (و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و من كفر فان اللّه غنى عن العالمين )

ولى چنين كسى را كافر نمى خوانيم ، بلكه فاسقى است كه به يكى از واجبات خدا كفر ورزيده و بر فرض هم كه بتوانيم اطلاق كنيم ، بايد بگوئيم فلانى كافر به حج است . و همچنين ساير صفاتى كه در قرآن استعمال شده ، مانند صالحين و قانتين ، و شاكرين ، و متطهرين ، و يا فاسقين ، و ظالمين ، و و و، برابر و معادل افعالى كه اين صفات از آنها مشتق شده نيستند، (كسى كه يك عمل صالح ، و يك عبادت ، و يك شكر، و يك طهارت ، و يك فسق ، و يك ظلم كرده ، صالح و قانت و شاكرو متطهر و فاسق و ظالم خوانده نمى شود) و اين واضح است ، پس اين عناوين را نام يا صفت كسى كردن ، حكمى دارد، و صرف نسبت دادن فعل به آن كس حكمى ديگر.

## در قرآن كريم كلمه (مشرك ) بر غير اهل كتاب اطلاق شده و اطلاق آن براهل كتاب ثابت و معلوم نيست

علاوه بر اينكه اين معنا به روشنى معلوم نشده ، كه قرآن كريم كلمه مشرك را بر اهل كتاب هم اطلاق كرده باشد، به خلاف لفظ كافرين ، بلكه تا آنجا كه مى دانيم اين كلمه بر غير اهل كتاب اطلاق شده ، مثلا فرموده : (لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب ، و المشركين منفكين ، حتى تاتيهم البينه ).

و يا فرموده : (انما المشركون نجس ، فلا يقربوا المسجد الحرام ) و يا فرموده : (كيف يكون للمشركين عهد) و نيز مى فرمايد: (و قاتلوا المشركين كافة ) و باز مى فرمايد:(قاتلوا المشركين حيث وجدتموهم ) و مواردى ديگر.

و اما اينكه فرمود: (و قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا، قل بل ملة ابراهيم حنيفا، و ما كان من المشركين ) منظورش از مشركين يهود و نصارى نيست ، تا تعريضى بر اهل كتاب باشد، و در نتيجه با گفته ما منافات داشته باشد، بلكه ظاهرا منظور غير اهل كتاب است ، به قرينه اينكه در آيه اى ديگر فرموده : (ما كان ابراهيم يهوديا و لا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما و ما كان من المشركين ).

چون از اين آيه استفاده مى شود كلمه (حنيف ) تعريضى بر يهود و نصارى است ، نه جمله (و ما كان من المشركين )، چون حنيف به معناى برى ء بودن ساحت ابراهيم از انحراف از وسط به طرف افراط و تفريط است ، به طرف ماديت محضه يهود، و معنويت محضه نصارا، و كلمه (مسلما) تعريض بر مشركين است ، چون مى فهماند كه ابراهيم تنها تسليم خدا بود، و چون بت پرستان براى او شريكى نمى گرفت .

و همچنين آيات زير كه در آنها كلمه مشركين آمده ، با گفتار ما منافاتى ندارد چون در اينها منظور از اين كلمه معناى وصفى و اسمى آن نيست ، بلكه منظور كسانى است كه گاهگاهى شرك از آنان سر مى زند، و آن آيات اين است : (و ما يومن اكثرهم باللّه ، الا و هم مشركون ) (انما سلطانه على الذين يتولونه ، و الذين هم به مشركون ) چون مى دانيم مؤ منين هم كه احيانا گناه مى كنند، در حال گناه در تحت تسلط شيطانند پس اين شرك شرك مشركين اصطلاحى نيست ، شركى است كه بعضى از مؤ منين و بلكه همه آنان سواى افرادى انگشت شمار يعنى اولياى مقرب و عباد صالحين گرفتار آن مى شوند.

## ظاهر آيه شريفه تحريم ازدواج با زن و مرد بت پرست است نه ازدواج بااهل كتاب

پس از اين بيان كه قدرى هم طولانى شد، اين معنا روشن گرديد كه ظاهر آيه شريفه كه مى فرمايد: (و لا تنكحوا المشركات ) تنها مى خواهد ازدواج با زن و مرد بت پرست را تحريم كند، نه ازدواج با اهل كتاب را.

پس از اينجا فساد گفته بعضى روشن مى شود كه گفته اند: آيه شريفه ناسخ آيه سوره مائده است ، كه مى فرمايد: (اليوم احل لكم الطيبات ، و طعام الذينّ اوتوا الكتاب حل لكم ، و طعامكم حل لهم ، و المحصنات من المؤ منات ، و المحصنات من االذينّ اوتوا الكتاب من قبلكم ).

و نيز فساد اين گفتار كه گفته اند: آيه مورد بحث كه مى فرمايد (با زنان مشركه ازدواج نكنيد)، و آيه : (و لا تمسكوا بعصم الكوافر) ناسخ آيه مائده هستند، و نيز اينكه گفته اند: آيه سوره مائده ناسخ دو آيه سوره بقره و ممتحنه هستند روشن مى گردد.

## عدم تعارض و عدم وقوع نسخ بين آيات سوره بقره و آيات سوره مائده و ممتحنه

و وجه فساد آنها اين است كه آيه سوره بقره به ظاهرش شامل اهل كتاب نمى شود، و آيه سوره مائده تنها شامل اهل كتاب است پس هيچ منافاتى ميان آن دو نيست ، تا بگوئيم آيه سوره بقره ناسخ آيه سوره مائده و يامنسوخ به آن است ، و همچنين آيه سوره ممتحنه ، هر چند عنوان (زنان كافر) در آن مورد بحث واقع شده ، و اين عنوان ، هم شامل اهل كتاب مى شود، و هم مشركين ، چون كلمه (كافر) اهل كتاب را هم به اينطور شامل مى شود، كه با صدق آن ديگر نام مؤ من برايشان صادق نباشد، به شهادت اينكه فرموده : (من كان عدو اللّه و ملائكته و رسله و جبريل وميكال ، فان اللّه عدو للكافرين ).

الا اينكه ظاهر آيه به بيانى كه در همان سوره خواهد آمد ان شاء اللّه تعالى اين است كه اگر مردى مسلمان شد، در حالى كه زنى كافر در عقد دارد حرام است كه ديگر به عقد آن زن وقعى بنهد، و خلاصه او را به همسرى خود باقى بگذارد، مگر اينكه او نيز ايمان بياورد آن وقت مرد مى تواند به عقد سابق همسرش اعتبار قائل باشد، و اين معنا هيچ دلالتى برازدواج ابتدائى با اهل كتاب ندارد.

و بر فرض كه تسليم شويم ، و بگوئيم : دو آيه نامبرده يعنى آيه بقره و آيه ممتحنه دلالت دارد بر حرمت ازدواج ابتدائى با زن اهل كتاب ، باز هم ناسخ آيه مائده نمى شوند، براى اينكه آيه مائده بطوريكه از سياقش ‍ برمى آيد در مورد امتنان و تخفيف نازل شده ، و چنين موردى قابل نسخ نيست بلكه تخفيفى كه از آن استفاده مى شود حاكم بر تشديدى است كه از آيه بقره فهميده مى شود، پس اگر نسخى در ميان شده باشد، بايد بگوئيم آيه سوره مائده ناسخ است .

علاوه بر اينكه سوره بقره اولين سوره اى است كه بعد از هجرت در مدينه نازل شده ، و سوره ممتحنه در مدينه قبل از فتح مكه نازل شده ، و سوره مائده آخرين سوره اى است كه بر رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنازل گشته ، و اين سوره نمى تواند منسوخ واقع شود، چون بعد از آن ، آيه اى نازل نشده ، و معنا ندارد آيات سوره هاى قبل ناسخ آن باشد.

و لامة مؤ منة خير من مشركة و لو اعجبتكم

## ملاك شايستگى در طرف ازدواج ايمان است نه مزاياى اعتبارى ديگر

ظاهرا مراد از امة مؤ منه كنيز باشد، كه در مقابل حره (زن آزاد) است ، و مردم در روزگارى كه برده دارى معمول بود كنيزان را خوار مى شمردند، و از اينكه با آنها ازدواج كنند عارشان مى آمد، و اگر كسى اين كار را مى كرد سرزنشش مى كردند، پس اينكه در آيه كنيز را مقيد به مؤ منه كرد، ولى مشركه را مقيد به حريت نكرد، با اينكه گفتيم مردم كنيز را خوار مى شمردند، و از ازدواج با آنان احتراز داشتند، خود دليل بر اين است كه مى خواهد بفرمايد: زن با ايمان هر چند كه كنيز باشد بهتر است از زن مشرك ، ولو آزاد باشد، و داراى حسب و نسب و مال و ساير مزايائى باشد كه عادتا خوشايند انسان است .

بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از كلمه (امة ) و همچنين كلمه (عبد) درجمله بعدى ، كنيز و غلام نيست ، بلكه كنيز خدا و بنده خدا است ، ولى اين حرف احتمال بعيدى است .

و لا تنحكواالمشركين حتى يومنوا، ولعبد مؤ من خير من مشرك ...

گفتار در اين جمله همان گفتارى است كه در جمله قبلى گذشت .

اولئك يدعون الى النار، و اللّه يدعوا الى الجنة و المغفرة باذنه ...

اين جمله اشاره است به حكمت تحريم آن دو قسم ازدواج ، مى فرمايد، مشركين از آنجا كه اعتقاد به باطل دارند راه ضلالت را طى مى كنند، قهرا ملكات رذيله كه باعث جلوه يافتن كفر و فسوق در نظر آدمى است ، و انسان را از ديدن طريق حق و حقيقت كور مى كند، در دلهاشان رسوخ مى يابد، بطوريكه گفتار و كردارشان دعوت به شرك مى شود، و به سوى هلاكت راهنمائى مى كند، و بالاخره آدمى را به آتش ‍ مى كشاند.

پس مشركين چه زن و چه مردشان به سوى آتش دعوت مى كنند، ولى مؤ منين بر خلاف آن با سلوك راه ايمان و اتصافشان به لباس تقوا انسان را به زبان و عمل به سوى جنت و مغفرت مى خوانند، و به اذن خدا هم مى خوانند، چون خدا اجازه شان داده كه مردم را به سوى ايمان دعوت كنند، و به رستگارى و صلاح كه سرانجامش جنت و مغفرت است راه بنمايانند.

در اين آيه جا داشت بفرمايد:(اولئك يدعون الى النار، و هولاء يدعون الى الجنة و المغفرة )، آنها به سوى آتش دعوت مى كنند، و مؤ منين به سوى جنت و مغفرت ، ولى فرمود و خدا به سوى جنت و مغفرت ، و اين بدان جهت بود كه بفهماند مؤ منين در دعوتشان به سوى جنت و مغفرت و بلكه در تمامى شؤ ون وجودشان خود را مستقل از پروردگار خود نمى دانند، و خدا را ولى خود مى دانند، همچنانكه خدا هم فرمود: (واللّه ولى المؤ منين ).

و در آيه شريفه وجهى ديگر است ، و آن اين است كه بگوئيم : مراد از دعوت خدا به سوى جنت و مغفرت همان حكمى است كه در صدر آيه تشريع كرده ، و فرمود: با زنان مشركه ازدواج نكنيد، تا ايمان بياورند...، چون همين نهى مؤ منين از همنشينى و معاشرت با كسى كه معاشرت و نزديك شدن با او، و انس گرفتن با او، جز دورى از خداى سبحان ثمرى ندارد و تحريك مؤ منين به معاشرت با كسى كه نزديكى با او نزديك شدن به خداى سبحان ، و يادآورى آيات او، و مراقبت امر و نهى او است ، خود دعوتى است از خدا به سوى جنت ، و مؤ يد اين معنا تذييل آيه است به جمله (و يبين آياته للناس لعلهم يتذكرون ) البته ممكن هم هست دعوت را اعم از دعوت اولى و دومى بدانيم ، تا آيه شامل هر دو وجه بشود، كه در اين صورت سياق خالى از لطفى مخصوص نخواهد بود. (دقت فرمائيد)

## بحث روايتى

## (در شاءن نزول آيه شريفه و لا تنكوا المشركات حتى يؤمن ...)

در مجمع البيان در ذيل آيه مورد بحث آمده : كه اين آيه درباره مرثدبن ابى مرثد غنوى نازل شده ، كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماو را به مكه فرستاد تا عده اى از مسلمانان را از مكه بياورد، و چون او مردى شجاع و قوى بود، در مكه زنى به نام عناق او را به سوى خود خواند، و مرثد از اين كار امتناع ورزيد، با اينكه در جاهليت دوست هم بودند، عناق گفت ، ميل دارى با من ازدواج كنى ؟ مرثد گفت : بايد از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماجازه بگيرم ، و چون به مدينه برگشت : از آن جناب اجازه خواست تا با عناق ازدواج كند (اين آيه نازل شد).

مولف : اين معنا را سيوطى هم در الدر المنثور از ابن عباس روايت كرده .

و نيز در الدرالمنثور است كه واحدى در ذيل اين آيه از طريق سدى از ابى مالك از ابن عباس روايت كرده كه گفته : آيه (و لامة مؤ منة خير من مشركة ) درباره عبد اللّه بن رواحه نازل شد، كه كنيزى سياه داشت ، روزى بركنيز خود خشم كرد، و او را لطمه اى زد، پس از آنكه خشمش فرو نشست ، نزد رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمشد، و داستان خود را عرضه داشت ، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمپرسيد وضع كنيزت چگونه است ؟ عرضه داشت روزه مى گيرد، و نماز مى خواند، و وضو را نيكو مى گيرد، و شهادت به وحدانيت خدا و رسالت تو مى دهد، فرمود: اى عبداللّه كنيز تو مؤ منه است ، عبداللّه گفت حال كه او را مؤ منه مى دانى به آن خدائى كه تو را به حق مبعوث فرموده : آزادش مى كنم ،

و با او ازدواج مى نمايم ، و همين كار را كرد، مردم كه اين را شنيدند او را ملامت كردند، (كه تو با كنيزى ازدواج كردى )؟ و اين مردم ازدواج با زنان و مردان مشرك را به خاطر اينكه حسب و نسبى معين دارند دوست مى داشتند، خداى تعالى اين آيه را فرستاد، و در آن فرمود: (كنيز با ايمان بهتر است از زن آزاد مشرك ).

و نيز در آن كتاب از مقاتل روايت كرده كه در ذيل جمله : (و لامة مؤ منة ) گفته است : به ما چنين رسيده كه منظور از امه نامبرده كنيزى از حذيفه بود كه حذيفه او را آزاد كرد و با او ازدواج نمود.

مولف : ميان اين روايات كه در شاءن نزول آيه وارد شده منافات نيست ، چون ممكن است چند نفر با كنيز خود ازدواج كرده باشند، و مورد ملامت واقع شده باشند آنگاه اين آيه در پاسخ همه ايراد كنندگان نازل شده باشد.

البته در اين ميان روايات متعارضه اى هست كه در خصوص جمله (و لا تنكحوا المشركات حتى يؤ من ...) وارد شده مبنى براينكه اين جمله ناسخ آيه : (والمحصنات من االذينّ اوتوا الكتاب من قبلكم )، و يا منسوخ آن است ، كه ان شاء اللّه در تفسير سوره مائده از نظر خواننده خواهد گذشت .

## سوره بقره ، آيات 223 222

ويسلونك عن المحيض قل هواذى فاعتزلوا النساء فى المحيض و لا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم اللّه ان اللّه يحب التوبين و يحب المتطهرين .(222) نسائكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم و قدموا لانفسكم و اتقوا اللّه و اعلموا انكم ملاقوه و بشر المؤ منين .( 223)

ترجمه آيات

از تو از مساءله حيض مى پرسند بگو آن آزارى است براى زنان پس بايد كه از زنان در حال حيض كناره گيرى كنيد و با ايشان نزديكى جنسى ننمائيد تا وقتى كه پاك شوند پس همينكه غسل كردند مى توانيد آنطور كه خدا دستورتان داده با ايشان نزديكى كنيد كه خدا مردم تائب را دوست مى دارد و آنهائى را هم كه در پى پاك شدن هستند دوست مى دارد.(222)

زنان شما كشتزار شمايند از هر طرف خواستيد به كشتزار خود درآئيد و در صدد پديد آوردن يادگارى و نسلى براى خود برآئيد و از خدا پروا كنيد و بدانيد كه شما او را ديدار خواهيد كرد و مؤ منين را بشارت ده .(223)

## بيان آيات

ويسئلونك عن المحيض قل هواذى ...

## معناى (محيض ) و (اذى ) و وجه اينكه قرآن محيض را اذى خوانده است

كلمه (محيض ) مانند كلمه (حيض ) مصدر (حاضت المراءة - تحيض ) است ، و معنايش جريان خون معروفى است كه صفات مخصوصى دارد، و زنان حائض آن صفات را مى شناسند، و چون اين مصدر مختص ‍ زنان است لذااسم فاعل آن را مذكر هم مى آورند، و مى گويند زن حائض ، همچنانكه مى گويند زن حامل .

و كلمه (اذى ) - بطوريكه گفته اند - به معناى ضرراست ، ليكن اين حرف قابل خدشه است ، چون اگر اذيت ضرر بود، بايد صحيح باشد در مقابل نفع استعمال شود، همانطور كه كلمه ضرر در مقابل كلمه نفع استعمال مى شود، و معلوم است كه هيچ وقت به جاى دواى مضر نمى گوئيم : دواى موذى ، چون موذى يك معناى ديگرى غير مضر را افاده مى كند و بهمين جهت است كه خداى تعالى فرموده : (لن يضروكم الا اءذى ).

و اگر فرموده بود: (لن يضروكم الا ضررا) كلام فاسد مى شد، و نيز اگر كلمه (اذيت ) را به معناى ضرر بگيريم آنگاه در امثال آيه : (ان الذين يوذون اللّه و رسوله ) و آيه : (لم توذوننى و قد تعلمون انى رسول اللّه اليكم ) دچار اشكال مى شويم چون در اينگونه آيات كلمه (اذيت ) ظهورى در معناى ضرر ندارد، پس ظاهر اين است كه كلمه (اذى ) به معناى هر عارضه اى باشد براى چيزى كه ملايم با طبع آن نباشد، كه اين معنا به وجهى منطبق با معناى ضرر نيز هست .

و اينكه محيض رااذى خوانده ، به همان معنائى است كه گفتيم ، چون خون حيض كه به عادت زنان مربوط است ، از عمل خاصى حاصل مى شود كه طبيعت زن در مزاج خون طبيعى زن انجام مى دهد، و مقدارى از خون طبيعى او را فاسد، و از حال طبيعى خارج نموده ، و به داخل رحم مى فرستد، تا بدين وسيله رحم را پاك كند، و يا اگر جنين در آن باشد، با آن خون جنين را غذا دهد، و يا اگر بچه بدنيا آمده ماده اصلى براى ساختن شير جهت كودك را آماده سازد.

و بنابر آن تفسيرى كه كلمه (اذى ) را به معناى ضرر گرفتند، محيض را هم به معناى جمع شدن با زنان در حال حيض گرفته ، و در معناى آيه گفته اند: از تو مى پرسند آيا در چنين حالى جايز است با زنان جمع شد؟ جواب داده شده اين عمل ضرر است ، و درست هم هست چون پزشكان گفته اند: طبيعت زن در حال حيض سرگرم پاك كردن رحم ، و آماده كردن آن براى حامله شدن است ، و جماع در اين حال نظام اين عمل را مختل مى سازد، و به نتيجه اين عمل طبيعى يعنى به حمل (و به رحم زن ) صدمه مى زند.

فاعتزلوا النساء فى المحيض ، و لا تقربوهن ...

كلمه (اعتزال ) كه جمله (فاعتزلوهن ) امر از آن است ، به معناى عزلت گرفتن ، و دورى گزيدن از معاشرت است ، و نيز وقتى گفته مى شود: (عزلت نصيبه )، معنايش اين است كه من سهم او را مشخص نموده ، و از ساير سهام جدا كردم ، و كنار گذاشتم و كلمه (قرب ) در مقابل كلمه (بعد) است ، و اين كلمه هم به خودى خود متعدى مى شود، و هم با حرف (من )، و مراد از اعتزال ترك نزديكى از محل خون است ، كه بيانش ‍ خواهد آمد.

## آراء طوائف و مذاهب مختلف در مساءله محيض و رعايت اعتدال در نظريه اسلام در اين باره

طوائف مختلف مردم در مساءله محيض آراء و مذاهبى مختلف دارند، يهود در اين مساءله شدت عمل به خرج مى داد، و در حال حيض زنان ، حتى از غذا و آب و محل زندگى و بستر زنان دورى مى كرد، و در تورات نيز احكامى سخت درباره زنان حائض و كسانى كه در محل زندگى و در بستر و غيره با ايشان نزديكى مى كنند وارد شده .

و اما نصارا، در مذهب ايشان هيچ حكمى درباره اجتماع با زنان حائض ، و نزديك شدن به ايشان نيامده ، و اما مشركين عرب ، آنان نيز دراين باره هيچ حكمى نداشتند، جز اينكه ساكنين مدينه و دهات اطراف آن ، از اين كار اجتناب مى كردند، و اين بدان جهت بود كه آداب و رسوم يهوديان در ايشان سرايت كرده بود، و همان سخت گيريهاى يهود را در معاشرت با زنان حائض معمول مى داشتند، و اما عربهاى ديگر، چه بسا اين عمل را مستحب هم مى دانستند، و مى گفتند جماع با زنان در حال حيض باعث مى شود فرزندى كه ممكن است پديد شود خونخوار باشد، و خونخوارى در ميان عشاير صحرانشين صفتى پسنديده بوده است .

و به هر حال پس اين كه فرمود: (از زنان در حال حيض كناره گيرى كنيد) هر چند ظاهرش امر به مطلق كناره گيرى است همانطور كه يهوديان مى گفتند، و هر چند كه براى تاءكيد اين ظاهر بار دوم هم فرمود:(و لا تقربوهن )، و ليكن جمله : (فاتوهن من حيث امركم الله )، با در نظر داشتن اينكه منظور از (آنجائى كه خدا دستور داده ) همان مجراى خون است ، كه در آخر آيه است ، خود قرينه است بر اينكه جمله : (فاعتزلوا)، و جمله دوم يعنى (و لا تقربوهن ) جنبه كنايه دارند،

نه تصريح ، و مراد از آمدن زنان و نزديكى با ايشان نزديكى از محل خون است فقط، نه مطلق مخالطت و معاشرت ، و نه مطلق تمتع و لذت گيرى از آنان .

پس معلوم شد اسلام در مساءله حيض زنان راه وسط را اتخاذ كرده ، راهى ميانه در بين تشديد تمامى كه يهود اتخاذ كرده ، و در بين اهمال مطلقى كه نصارا پيش گرفته اند، و آن راه ميانه اين است كه مردان در هنگام عادت زنان از محل ترشح خون نزديكى نكنند، و تمتعات غير اين را مى توانند ببرند، و در جمله : (فى المحيض ) اسم ظاهر در جاى ضمير به كار رفته چون مى توانست بفرمايد: (فاعتزلوا النساء فيه ) و نكته اين تبديل اين است كه منظور از محيض اول معناى مصدرى كلمه است ، و از محيض دوم زمان حيض است ، پس كلمه دوم غير كلمه اول است ، و اگر ضمير مى آورد، قهرا به مرجعى بر مى گشت كه معناى آن منظور نبود.

حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم اللّه

كلمه (طهارت - پاكى ) كه در مقابلش كلمه (نجاست - پليدى ) قرار دارد از كلماتى است كه معنايش در ملت اسلام داير است ، و احكام و خواصى براى آنها تشريع شده ، و قسمت عمده اى از مسائل دينى را تشكيل مى دهد، و اين دو كلمه به خاطر اينكه بسيار بر سر زبانها است ، حقيقتى شرعى و يا حداقل حقيقت متشرعه اى گرديده است كه معناى اين دوجور حقيقت در فن اصول بيان شده .

## معناى طهارت و بررسى منشاء پيدايش مفهوم طهارت و نجاست در بين مردم

و اما معناى طهارت ، چيزى است كه همه مردم با وجود اختلافى كه در زبانهايشان هست مى دانند، و از همينجا بايد دانست كه طهارت از آن معانى است كه اختصاص به يك قوم و دو قوم يا يك عصر و دو عصر ندارد، بلكه تمامى انسانها در زندگى خود با آن سروكار دارند.

چون اساس زندگى بر تصرف در ماديات ، و بوسيله آنها رسيدن به هدفهاى زندگى است ، بايد از ماديت استفاده كند تا به مقاصد زندگى خود برسد، آرى انسان هر چه را كه مى خواهد و طبعش متمايل به آن مى شود بدين جهت است كه در آن فايده و خاصيتى سراغ دارد، و به خاطر آن فايده به سوى آن چيز جذب مى شود، و از همه فوايدى كه آدمى دارد، فايده هاى مربوط به تغذى و توليد دامنه دارتر است ، و با خيلى چيرها سروكار دارد.

و اين چيرهائى كه مورد استفاده خوردن و توليد واقع مى شود، گاهى مورد هجوم عوارضى واقع مى شود، كه آن صفات رغبت انگيزش را كه بيشتر رنگ و بو و طعم است از دست مى دهد، و ديگر انسان به آن چيرها رغبتى پيدا نمى كند، بلكه طبع آدمى از آن متنفر مى شود، آن حالت اولى طهارت ، و حالت دومى نجاست ، ناميده مى شود پس طهارت و نجاست دو صفت وجودى است كه در اشيا هست ،

اگر صفت اولى در چيزى وجود داشت ، و مايه رغبت انسان در آن شد، آن چيز طاهر است و اگر صفت دومى پيدا شد، آن چيز پليد است .

واولين بارى كه انسان متوجه اين دو معنا شد، در محسوسات به آن برخورد، آنگاه آن دو را در معقولات هم استعمال كرد، و لفظ در هر دو جور طهارت و نجاست بكار برد، چه طهارت و نجاست مادى و محسوس ، و چه طهارت و نجاست معنوى مثلا طهارت حسب و نسب ، و طهارت در عمل ، و طهارت در اخلاق ، و عقايد، و اقوال ، و نجاست در آنها.

## كلماتى كه بر طهارت و نجاست مادى و معنوى دلالت دارند، و اينكه اسلام هر دو قسمطهارت و نجاست را معتبر شمرده است

اين خلاصه گفتارى است كه در معناى طهارت و نجاست از ديدگاه مردم بايد دانست ، و اما نظافت ، و نزاهت ، و قدس ، و سبحان ، الفاظى هستند كه از نظر معنا با لفظ طهارت نزديكند، چيزى كه هست نظافت به معناى طهارتى است كه بعد از پليدى در چيزى حاصل مى شود، (مثلا لباس بعد از شسته شدن نظيف مى شود، و بهمين جهت ) كلمه نظافت بخصوص در محسوسات استعمال مى شود.

و اما كلمه (نزاهت ) در اصل به معناى دورى بوده ، و اگر در طهارت استعمال شود، بطور استعاره استعمال شده است .

و كلمه (قدس ) و (سبحان ) تنها مخصوص طهارت معنوى است .

و همچنين كلمات (قذارت ) و (رجس ) قريب المعناى با كلمه (نجاست ) است . ليكن قذارت در اصل به معناى دورى بوده : مثلا مى گفتند: (ناقه قذور)، يعنى شترى كه ، هميشه از گله شتران دورى مى كند، و يا مى گفتند: (رجل قاذوره ) يعنى مردى كه به خاطر بدخلقيش با مردم نمى جوشد، و از مردم دورى مى كند و حاضر نيست با آنان يك جا جمع شود، و (رجل مقذر) با فتحه ميم ، يعنى مردى كه مورد نفرت و اجتناب مردم است .

و نيز مى گفتند: (قذرت الشى ء)، و يا (تقذرت الشى ء)، و يا (استقذرت الشى ء) كه در هر سه عبارت معنا اين است كه من از فلان چيز بدم مى آيد، و بنابراين استعمال قذارت در معناى نجاست در اصل استعمالى مجازى بوده چون نجاست هر چيزى مستلزم آن است كه انسان از آن دورى كند.

و همچنين كلمه (رجس )، و كلمه (رجز) به كسره را، و گويا اصل در معناى رجز هول و وحشت بوده ، پس دلالت آن بر نجاست نيز به استعاره است . و اسلام معناى طهارت و نجاست را معتبر شمرده ، و همچنين طهارت و نجاست مادى و معنوى هر دو را پذيرفته ، بلكه در معارف كليه و در قوانين مقرره نيز سرايت داده ،بعضى قوانين را طاهر، و بعضى را نجس خوانده ، از آن جمله مى فرمايد: (و لا تقربوهن حتى يطهرن ) كه منظور از اين طهارت پاكى از حيض است ،

(و ثيابك فطهر و لكن يريد ليطهركم ) (اولئك الذين لم يرد اللّه ان يطهر قلوبهم ) (لا يمسه الا المطهرون ).

شريعت اسلام همچنين يك عده چيرهائى را نجس شمرده ، مانند خون ، و بول ، و غائط، و منى ، از انسان (و بعضى حيوانات )، و پاره اى حيوانات زنده چون خوك ، و حكم كرده به اينكه در نماز و خوردن و نوشيدن از آنها اجتناب شود و امورى را هم طهارت خوانده ، مانند شستشوى جامه و بدن از نجاستى كه به آنها برخورده كه آن را طهارت خبيثيه خوانده ، و طهارت با وضو و غسل آنطور كه در كتب فقهى شرح داده شده به دست مى آيد و آن را طهارت حدثيه خوانده .

## اسلام دين توحيد است و تمام فروغ آن به همان اصل بر مى گردد. اصل توحيد طهارت و بقيه معارف آن نيز طهارتها هستند

و در سابق هم گذشت كه بيان كرديم اسلام دين توحيد است ، و تمامى فروع آن به همان اصل واحد بر مى گردد، و آن اصل واحد است ، كه در تمامى فروع دين منتشر شده است . از اينجا روشن مى گردد كه اصل توحيد، طهارت هم هست ، طهارت كبرا نزد خداى سبحان ، وبعد از اين طهارت كبرا و اصلى ، بقيه معارف كليه نيز طهارت هائى است براى انسان ، و بعد از آن معارف كليه اصول اخلاق فاضله نيز طهارت (باطن از رذائل ) است ، و بعد از اصول اخلاقى احكام عملى نيز كه به منظور صلاح دنيا و آخرت بشر تشريع شده طهارت هائى ديگر است ، و آيات مذكوره نيز بر همين مقياس انطباق دارد، هم آيه (يريد ليطهركم ) و هم آيه : (ويطهركم تطهيرا) و هم آيات ديگرى كه در معناى طهارت وارد شده .

حال برگرديم به مطلبى كه داشتيم ، و مى گوئيم طهارت در جمله : (حتى يطهرن ) به معناى قطع شدن جريان خون از زنان است ، و در جمله : (فاذا تطهرن ) يا به معناى شستن محل خون است ، و يا به معناى غسل كردن است ، و جمله : (فاتوهن من حيث امركم اللّه ...)، امرى است كه تنها جواز را مى رساند، و دلالت بر وجوب ندارد، چون بعد از نهى واقع شده ، و مى خواهد بطور كنايه بفهماند: بعد از پاك شدن ، و يا غسل كردن زن ، نزديكى كردن با او جايز است ، و اين ادبى است الهى و لايق به قرآن كريم ، و اگر امر نامبرده را مقيد كرد به قيد (امركم اللّه ) براى اين بود كه آن ادب را تكميل كرده باشد چون عمل جماع در نظر بدوى امرى است لغو،

و لهو، لذا آن را مقيد كرد به امر خدا، و با اين قيد از امورى قرارش داد كه خدا تكوينا به آن امر كرده ، تا دلالت كند بر اينكه جماع يكى از امورى است كه تماميت نظام نوع انسانى هم در حياتش و هم در بقايش منوط به آن است ، پس سزاوار نيست چنين امرى را بازيچه قرار داد، بلكه بايد از ديدگاه يكى از اصول نواميس تكوينيش نظر كرد.

و آيه شريفه : (فاتوهن من حيث امركم اللّه ) از نظر سياق شباهت به آيه شريفه : (فالان باشروهن و ابتغوا ما كتب اللّه لكم ).

و آيه : (فاتوا حرثكم انى شئتم ، و قدموا لانفسكم ) دارد، پس از اين شباهت چنين به نظر مى رسد كه مراد از امر به آمدن در آيه مورد بحث ، امر تكوينى است ، كه خلقت و تكوين انسان هم بر آن دلالت دارد، چون خلقتش مجهز به اعضائى است كه اگر مساءله تناسل نبود اعضائى زايد و بيهوده بود، و نيز مجهز به قوائى است كه انسان را به عمل زناشوئى دعوت مى كند، تا نسل بشر قطع نگردد، پس امر نامبرده امر شرعى نيست ، همچنانكه منظور از كتابت در جمله : (و ابتغوا ما كتب اللّه لكم ) نيز همين مساءله توالد و تناسل است ، و اين معنا به خوبى از آيه مى شود.

البته ممكن است بگوئيم : مراد از امر دستور شرعى است ، و مى خواهد مساءله ازدواج و تناسل را بطور كفائى واجب كند، به اين معنا كه بر عموم انسانها واجب است نسلى براى بعد از خود درست كنند، اگر چند نفر اين كار را كردند، تكليف از ديگران ساقط است ، مانند ساير واجبات كفائى ، كه زندگى جز با انجام آنها تاءمين نمى شود، ليكن اين احتمال بعيد است .

## بررسى گفتارى برخى مفسرين در استدلال به آيه (فاءتوا حرثكم انى شئتم )

بعضى از مفسرين به اين آيه استدلال كرده اند بر اينكه جمع شدن با زنان از عقب حرام است ، ولى استدلال بسيار سست و ناپسند است ، براى اينكه منشا و اساس آن يكى از دو پندار است ، كه هر دو غلط است ، يا گمان كرده اند كه مفهوم (پس نزد ايشان شويد از آنجا كه خدا دستور داده )، اين است كه از عقب نزديك نشويد، كه اين مفهوم لقب است ، و قطعا حجت نيست (و اين عبارت كه فرمان تكوينى خدا به اينكه بايد نسل بشر حفظ شود با نزديكى از جلو اطاعت مى شود)، هيچ ربطى به حليت و حرمت ساير اقسام نزديكى ندارد.

و يا اينكه پنداشته اند: امر به هر چيزى دلالت دارد بر نهى از ضد آن ، كه نيز قطع داريم بر ضعف چنين دلالتى .

علاوه بر اينكه اگر بطور كلى صيغه امر دلالت بر وجوب كند، در خصوص جمله مورد بحث دلالت ندارد، براى اينكه امر در آن بعد از نهى واقع شده (و در علم اصول مسلم شده كه امر به دنبال نهى تنها مى فهماند حالا ديگر نهيى نيست ، و آن عمل در اين صورت جايز است ) اين در صورتى است كه خواسته باشند به امر در (فاتوهن ) استدلال كنند، و اگر به امر در جمله (من حيث امركم اللّه ) استدلال كنند، بايد پرسيد: آيا امر نامبرده را امر تكوينى مى دانيد، يا تشريعى اگر تكوينى باشد، كه از دلالت لفظى خارج است ، زبان ندارد، تا با آن استدلال شود، و اگر تشريعى باشد، تازه بر وجوب كفائى دلالت مى كند و ما بر فرض كه در مساءله (آيا امر به هر چيز دلالت بر نهى از ضد آن دارد يا نه ) قائل شويم كه دلالت دارد، در اوامرى قائل مى شويم كه بخواهد تكليفى را بطور عينى و مولوى واجب كند، نه بطور كفائى و يا ارشادى .

ان اللّه يحب التوابين و يحب المتطهرين

## معناى توبه و وجه اينكه توابين و متطهرين در آيه شريفه ان اللّه يحب التوابين و يحب المتطهرين به صورت مطلق آمده است

توبه به معناى برگشتن به سوى خداى سبحان است و تطهر به معناى پذيرفتن و شروع به طهارت است ، يا بگو صرفنظر كردن جدى از پليدى و برگشتن به اصل (يعنى طهارت ) است ، پس در نتيجه هر دو عنوان توبه و تطهر در مورد اوامر و نواهى خدا، و مخصوصا در مورد طهارت و نجاست صادقند، چون گردن نهادن به اوامر خدا و دست بردارى از هر چيز كه خدا نهى كرده ، هم تطهر از قذارت است ، كه مخالف اصل و مفسده آور است ، و هم توبه و بازگشت به سوى خدا است ، و بهمين مناسبت بوده كه خداى تعالى حكم در آيه را با جمله : (ان اللّه يحب التوابين و يحب المتطهرين ...) تعليل نموده .

چون لازم است ميان حكم و علتى كه براى آن ذكر مى شود مناسبت و انطباقى باشد، و در آيه مورد بحث چند حكم آمده ، يكى دورى كردن از جماع در حال حيض ، و يكى انجام اين عمل در غير آن حال ، و از آنجائى كه توابين و متطهرين در جمله مورد بحث مطلق آمده ، تمامى مراتب توبه و طهارت را به بيانى كه گذشت شامل مى شود.

و چون كلمه (توابين ) صيغه مبالغه و به معناى كسى است كه بسيار توبه مى كند، بعيد نيست اين مبالغه را از كلمه (متطهرين ) نيز استفاده كنيم ، در نتيجه كثرت در توبه و طهارت از هر جهت استفاده شود، هم كثرت از جهت نوع توبه و طهارت ، و هم از جهت عدد آن دو، آن وقت معنا چنين مى شود كه خدا همه انواع توبه را دوست مى دارد، چه اينكه با استغفار باشد و چه اينكه با امتثال همه اوامر و نواهى او باشد، و چه با معتقد شدن به همه اعتقادات حقه باشد، و نيز خدا همه انواع تطهر را دوست مى دارد، چه اينكه با گرفتن وضو و انجام غسل باشد،

و چه اينكه با انجام اعمال صالحه باشد، و چه اينكه با كسب علوم حقه باشد، هم همه اين انواع توبه و تطهر را دوست مى دارد، و هم تكرار آن دو را.

نساوكم حرث لكم ، فاتوا حرثكم انى شئتم

كلمه (حرث ) مصدر و به معناى زراعت است ، و مانند زراعت بر زمينى هم كه در آن زراعت مى شود اطلاق مى گردد، هم مى گويند: (اين گندمها كشت و زرع فلانى است )، و هم مى گويند: (اين زمين زراعت فلانى است )، و كلمه (انى ) از اسماى شرط است ، كه مانند كلمه (متى ) در خصوص زمان استعمال مى شود، البته گاهى در مكان هم بكار مى رود همچنانكه در قرآن آمده : (يا مريم انى لك هذا، قالت هو من عند اللّه ).

حال اگر در آيه مورد بحث به معناى مكان باشد، معنا چنين مى شود (شما به كشتزار خود وارد شويد، از هر محلى كه خواستيد)، و اگر به معناى زمان باشد معنايش اين مى شود (شما هر وقت خواستيد به كشتزار خود برويد).

## معناى آيه (فاتوا حرثكم انى شئتم ) با توجه به كاربرد دو گانه انى در زمان و مكان

و به هر معنا كه باشد مى خواهد اطلاق را برساند، مخصوصا با قيد (شئتم ) اين اطلاق روشن تر به چشم مى خورد، و اين همان مانعى است كه نمى گذارد جمله (فاتوا حرثكم ) دلالت بر وجوب كند، چون معنا ندارد عملى را واجب كنند و به دنبالش اختيار انجام آن را به خود واگذار نمايند.

اين را هم بايد بدانيم كه آوردن جمله : (زنان شما كشتزار شمايند) قبل از بيان (فاتوا حرثكم ) و نيز تعبير از زنان براى بار دوم به (كشتزار) خالى از اين دلالت نيست ، كه مراد توسعه و آزادى دادن در عمل زناشوئى است ، يا از نظر مكان و يا از نظر زمان البته مكانى كه زنان انتخاب كنند، نه آنجائى كه مردان از زنان انتخاب كنند، حال اگر اطلاق تنها از نظر مكان باشد، ديگر آيه شريفه متعرض اطلاق نيست ، و در نتيجه آيه قبلى كه مى فرمود: (فاعتزلوا النساء فى المحيض )، و جمله و (لا تقربوهن حتى يطهرن ...) تعارضى ندارد.

و اگر اطلاق آيه تنها از نظر زمان باشد، آن وقت اين اطلاق بوسيله محيض تخصيص مى خورد، براى اينكه آيه محيض مشتمل بر كلمه اى است كه نمى گذارد آيه بوسيله آيه حرث نسخ شود، و آن كلمه (اذى ) است ، كه مى فهماند محيض آزارى است ، و اصلا علت تشريع حرمت نزديكى با زنان در حيض همين آزار بودن حيض است ، و معلوم است مادام كه حيض هست آزار هم هست ، و اين نسخ بردار نيست .

و نيز علت ديگرى كه نمى گذارد نسخ نامبرده صورت بگيرد، اين است كه آيه محيض دلالت دارد بر اينكه حرمت اجتماع با زنان در حال حيض خود نوعى تطهير زنان از پليدى است ،

و خداى سبحان هميشه تطهير را دوست مى دارد، و بربندگان خود منت مى گذارد، كه تطهيرشان كرده مى فرمايد: (ما يريد اللّه ليجعل عليكم من حرج و لكن يريد ليطهركم ، و ليتم نعمته عليكم ).

و معلوم است كه اين معنا قابل نسخ نيست ، و نمى شود آن را با امثال آيه : (نساءكم حرث لكم ، فاتوا حرثكم انى شئتم ...)، مقيد كرد چون اين آيه اولا مى خواهد آزادى دهد، و علت آزاد شدن مردم با علت تحريم يعنى آزار بودن حيض جمع مى شود، و در نتيجه در برداشتن حرمت كارى نمى تواند بكند، و ثانيا آيه حرث مشتمل بر جمله : (و قدموا لانفسكم ...) است ، كه به خوبى از آن استفاده مى شود كه حرث بودن زنان نمى تواند ناسخ آيه محيض باشد، چه بعد از آن آيه نازل شده باشد، و چه قبل از آن

## حاصل كلام در معناى جمله (زنان شما كشتزار شمايند)

پس حاصل كلام در معناى آيه اين شد كه نسبت زنان به جامعه انسانى نسبت كشتزار است به انسان كشت كار، همانطور كه كشتزار براى بقاى بذر لازم است ، و اگر نباشد بذرها به كلى نابود مى شود، و ديگر غذائى براى حفظ حيات و ابقاى آن نمى ماند، همچنين اگر زنان نباشند نوع انسانى دوام نمى يابد، و نسلش قطع مى شود، آرى خداى سبحان تكون و پديد آمدن انسان ، و يا بگو به صورت انسان درآمدن ماده را تنها در رحم مادران قرار داده ، و از سوى ديگر طبيعت مردان را طورى قرار داده كه متمايل و منعطف به سوى زنان است با اينكه مقدارى از آن ماده اصلى در خود مردان هم وجود دارد، و در نتيجه ميان دو دسته از انسانها مودت و رحمت قرار داده و چون چنين بوده قطعا غرض از پديد آوردن اين جذبه و كشش ، پديد آوردن وسيله اى بوده براى بقاى نوع ، پس ديگر معنا ندارد، آن را مقيد به وقتى و يا محلى معين نموده ، از انجام آن در زمانى و مكانى ديگر منع كند، بله مگر آنكه در يك موردى خاص انجام اين عمل مزاحم با امرى ديگر شود، امرى كه فى نفسه واجب بوده ، و اهمالش جايز نباشد، و با اين بيان معناى جمله : (و قدموا لانفسكم ) به خوبى روشن مى شود.

يكى از تفسيرهاى عجيب و غريب استدلالى است كه بعضى به جمله (نساوكم حرث لكم ...) كرده اند، بر اينكه در هنگام جماع عزل (يعنى بيرون ريختن نطفه ) جايز است ، با اينكه آيه شريفه هيچ نظرى به اين جهت ندارد، تا اطلاقش شامل آن شود، نظير اين حرف تفسير ديگرى است كه گفتن بسم اللّه قبل از جماع را از جمله : (و قدموا لانفسكم ...)كرده است .

و قدموا لانفسكم ، و اتقوا اللّه ، و اعلموا انكم ملاقوه ، و بشر ال مؤ منين ...

## امر به ازدواج و تناسل و ديگر دستوراتى كه مربوط به زندگانى دنيوى است به امربه عبادت و ذكر خدا منتهى مى شوند

گفتيم : مراد از اينكه فرمود: (قدموا لانفسكم ) - كه يا خطاب به مردان است ، و يا به مردان و زنان هر دو، - واداشتن انسانها به ازدواج و تناسل است ، تا نوع بشر در زمين باقى بماند، و اين هم معلوم است كه غرض خداى سبحان از بقاى نوع بشر در زمين ، بقاى دين او، و ظهور توحيد و پرستش او است ، و براى اين است كه جوامع بشرى باشند تا با تقواى عمومى خود او را بپرستند، همچنانكه فرمود: (و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون ).

بنابراين اگر دستوراتى مى دهد كه با حيات آنان و بقايشان مرتبط است ، براى اين است كه به اين وسيله آنان را به عبادت پروردگارشان برساند، نه براى اينكه بيشتر به دنيا بگروند، و در شهوات شكم و فرج فرو رفته ، در وادى غى و غفلت سرگردان شوند.

پس مراد از جمله (و براى خود مقدم بداريد) هر چند مساءله توالد و تقديم داشتن افرادى جديد الوجود به بشريت و جامعه است ، بشريتى كه همه روز افراد زيادى از آن دستخوش مرگ و فنا مى شود، و به مرور زمان عددش نقصان مى پذيرد، و ليكن اين مطلوبيت فى نفسه نيست غرض به خود توالد تعلق نگرفته ، بلكه براى اين است كه با توالد و آمدن افرادى جديد به روى زمين ذكر خداى سبحان در زمين باقى بماند، و افراد صالحى داراى اعمال صالح پديد آيند، تا خيرات و مثوباتشان هم عايد خودشان شود، و هم عايد پدرانى كه باعث پديد آمدن آنان شدند، همچنانكه فرمود: (و نكتب ما قدموا و آثارهم ).

بيانى كه از نظر خواننده گذشت اين احتمال را تاءييد مى كند كه مراد از تقديم براى خود از پيش فرستادن اعمال صالح است ، براى روز قيامت ، همچنانكه در جائى ديگر فرموده : (يوم ينظر المرء ما قدمت يداه ) و نيز فرموده : (و ما تقدموا لانفسكم من خير، تجدوه عند الله هو خيرا و اعظم اجرا).

پس جمله : (و قدموا لانفسكم و اتقوا اللّه و اعلموا انكم ملاقوه ) از نظر سياق نظير آيه :

(يا ايها الذين آمنوا اتقوا اللّه ، و لتنظر نفس ما قدمت لغد، و اتقوا اللّه ان اللّه خبير بما تعملون ) مى باشد.

پس مراد از جمله مورد بحث (و خدا داناتر است ) تقديم عمل صالح و تقديم اولاد به اين اميد است كه اولاد نيز افرادى صالح براى جامعه باشند، و مراداز جمله : (و اتقوا اللّه ...) تقوا به صورت عمل صالح در خصوص نزديكى با حرث است ، و خلاصه مى خواهد بفرمايد در نزديكى با زنان از حدود خدا تعدى نكنيد و پاس حرمت خدا را بداريد، و محارم خدا را هتك مكنيد و مراد از جمله : (و اعلموا انكم ملاقوه ...) تشويق به تقوا و شكافتن معناى آن است ، مى فرمايد از روز لقاى اللّه و سوء حساب بترسيد، همچنانكه در آيه سوره حشر هم كه مى فرمود: (و اتقوا اللّه ان اللّه خبير بما تعملون ...) تقوا به معناى ترس از خداست ، و اطلاق كلمه (بدانيد) و اراده لازمه آن كه همان مراقبت و تحفظ و اتقا باشد، امرى است كه در كلام شايع است ، از آن جمله خداى عزوجل فرموده : (و اعلموا ان اللّه يحول بين المرء و قلبه ) كه منظور از آن لازمه آن است ، كه همان تقوا باشد، يعنى بترسيد و پروا داشته باشيد، از حائل شدن خدا ميان شما و دلهايتان ، و چون عمل صالح و ترس از روز حساب از لوازم خاصه ايمان بود، لذا در آخر كلام فرمود: (و بشر المؤ منين )، همانطور كه ديديم در آيه سوره حشر عنوان مؤ منين را در اول آيه آورده فرمود: (يا ايها الذين آمنوا).

## بحث روايتى

## (در ذيل آيات گذشته مربوط به حيض ، طهارت ...)

در الدرالمنثور است كه احمد. و عبد اللّه بن حميد. و دارمى ، و مسلم ، و ابو داود، و ترمذى ، و نسائى ، و ابن ماجه ، و ابو يعلى ، و ابن منذر، و ابو حاتم ، و نحاس . (در كتاب ناسخش )، و ابو حيان ، و بيهقى (در سنن خود)، همگى از انس روايت كرده اند كه يهود وقتى زنانشان حيض مى شدند او را از خانه بيرون مى كردند، و در خوردن و نوشيدن با او شركت نمى كردند، و در يك خانه با او بسر نمى بردند، مساءله از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمسؤ ال شد، در پاسخ اين آيه نازل شد، (و يسئلونك عن المحيض ، قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ...)، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: با زنان حائض ‍ در يك خانه زندگى بكنيد،

و هر كار ديگرى انجام بدهيد الا جماع ، اين معنا به گوش يهود رسيد، گفتند اين مرد مثل اينكه تصميم گرفته هر چه را كه ما داريم با آن مخالفت كند، به دنبال اين سخن اسيد بن خضير، و عباد بن بشر، نزد رسول خدا شده گفتند: يهود چنين و چنان گفتند، آيا ما به گفته آنان از اجتماع با زنان اجتناب كنيم ؟ چهره رسول خدا از شنيدن اين سخن متغير شد بطوريكه ما گمان كرديم بر آن دو نفر خشم گرفته ، ولى وقتى آن دو نفر بيرون مى رفتند، شخصى ظرفى شير جهت آن جناب هديه مى آورد، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر پى آن دو نفر فرستاد، تا از آن شير بنوشند آن دو فهميدند رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماز آنان خشمگين نشده .

و در الدر المنثور از سدى روايت كرده كه در تفسير آيه : (و يسئلونك عن المحيض ) گفته : اين آيه در پاسخ ثابت بن دحداح نازل شد، چون سائل او بوده .

مولف : نظير اين روايت از مقاتل هم نقل شده .

## رواياتى از امام صادق (عليه‌السلام) درباره احكام حائص و مفاد آيه (فاتوهن من حيث امركم الله ...)و (ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين )

و در تهذيب از امام صادق ( عليه‌السلام ) روايت آمده كه در ضمن آن در باره جمله :(فاتوهن من حيث امركم اللّه ...)، فرموده : اين جمله درباره طلب فرزند است ، مى فرمايد: فرزند را از راهى كه خدا دستور داده طلب كنيد.

و در كافى است كه از امام صادق (عليه‌السلام ) پرسيدند، مردى كه زنش حائض است چه بهره اى از او مى تواند داشته باشد؟ فرمود: همه چيز الا جلو بعينه .

و نيز در همان كتاب از آن جناب پرسيدند: زنى كه در آخرين روز عادت خون حيضش قطع شده چه حكمى دارد؟ فرمود: اگر همسرش دچار طغيان شهوت شود بايد دستورش دهد محل خون را بشويد، آنگاه اگر خواست مى تواند قبل از غسل با او نزديكى كند، و در روايتى ديگر آمده كه اضافه فرمود: ولى غسل كردن بهتر است .

مولف : روايات در اين معانى بسيار زياد است ، و اين روايات قرائت آيه را به صورت (يطهرن ) بدون تشديد تاءييد مى كند، چون بطوريكه گفته اند كلمه نامبرده به معناى قطع جريان خون زنان است ، به خلاف (يتطهرن ) با تشديد ها كه به معناى قبول طهارت است ، كه در آن معناى اختيار خوابيده ، و در نتيجه با غسل كردن كه يك عمل اختيارى است مناسب است ، به خلاف قطع جريان خون ، كه به اختيار زن نيست .

و مراد از تطهر اگر غسل به فتحه غين - شستشو - باشد، آيه شريفه دلالت مى كند بر استحباب شستشو، و اگر غسل به ضمه غين باشد دلالت بر استحباب غسل مى كند، همچنانكه امام هم فرمود: غسل بهتر است ، و در هر تقدير دلالت بر حرمت جماع قبل از غسل بفتحه غين يا غسل بضمه غين ندارد، چون اگر حرام بود، ديگر معنا نداشت غسل و يا غسل غايت و منتهى اليه نهى بوده باشد. (دقت فرمائيد)

و نيز در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در ذيل جمله : (ان اللّه يحب التوابين ، و يحب المتطهرين ) فرموده مردم در جاهليت خود را با پنبه و سنگ پاك مى كردند، سپس رسم شد كه خود را شستشو كنند، و چون كار پسنديده اى بود رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمهمه را موظف كرد چنين كنند، خود نيز چنين كرد، و خدا در كتابش نازل كرد كه (ان اللّه يحب التوابين و يحب المتطهرين ).

مولف : اخبار در اين معنا بسيار است ، و در بعضى از آنها آمده : اولين كسى كه باآب طهارت گرفت ، براء بن عازب بود، كه به دنبال عمل او آيه شريفه نازل شد، و استنجاى با آب سنت گرديد.

## روايتى از امام باقر (عليه‌السلام) درباره حالتهاى مختلف دل انسان و اينكه آيا بعضى موارد مورد ابتلاء مؤ منين نفاق محبوب مى شود يا خير؟!

باز در همان كتاب از سلام بن مستنير روايت آورده كه گفت : نزد امام ابى جعفر (عليه‌السلام ) بودم ، كه حمران بن اعين داخل شد، و چند مساءله پرسيد همينكه حمران خواست برخيزد به امام عرضه داشت : اين را خدمت شما عرضه بدارم خدا بقايت را طولانى كند و ما را از وجودت برخوردار فرمايد كه ما هر وقت خدمت شما شرفياب مى شويم بيرون نمى رويم مگر در حالى كه دلهايمان رقت و خاطرمان آسايش و امنيت يافته ، بطوريكه ديگر هيچ غمى از دنيا در دلمان نمى ماند،و آنچه از مال دنيا كه در دست مردم است چون پر كاهى به نظرمان مى رسد ولى وقتى از حضورتان بيرون مى شويم ، و با مردم و تجار همنشين مى گرديم ، دنيا در نظرمان محبوب مى شود، سر اين چيست ؟ امام ابى جعفر (عليه‌السلام ) فرمود: اين مربوط به دلهااست كه گاهى نرم است و گاهى سخت ، آنگاه فرمود: آگاه باشيد كه وقتى اصحاب رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبه آن جناب عرضه داشتند از خطر نفاق بر خود مى ترسيم ، امام اضافه كرد رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمپرسيد: چرا از آن مى ترسيد؟ عرضه داشتند: براى اينكه هر وقت در حضور شما هستيم ، و شما ما را به عذاب خداتذكر مى دهيد: و به ثوابش ترغيب مى كنيد. در نتيجه دلمان نرم مى شود، و دنيا را فراموش مى كنيم ، و نسبت به آن زاهد و بى رغبت مى شويم ، بحدى كه گوئى آخرت رامى بينيم ، و آتش و بهشت را مشاهده مى كنيم ، اما اين تا لحظه اى است كه نزد توايم ،

همينكه از تو دور مى شويم ، داخل اين خانه هاشده فرزندان را مى بوئيم ، زن و اهل خود را مشاهده مى كنيم آن حالتمان كه نزد تو داشتيم بر مى گردد، بطوريكه گوئى اصلا چنان حالتى نداشته ايم ، آيا جا دارد اين معنا را در خود نوعى نفاق بشماريم ، و از آن بترسيم ؟ رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر پاسخشان فرمود: ابدا، اين پندارها گامهاى شيطان است ، كه مى خواهد شما را متمايل به دنيا كند به خدا سوگند اگر دائما آن حالتى را كه نزد من داريد داشته باشيد ملائكه به مصافحه شما مى آيند: آن وقت مى توانيد روى آب قدم بزنيد، و اگر شما نبوديد كه گناه كنيد و به دنبالش از خدا آمرزش بطلبيد خداى تعالى خلقى ديگر مى آفريد كه گناه كنند، و به دنبالش طلب مغفرت نمايند، و او هم ايشان را بيامرزد، آرى مؤ من هم بسيار دچار فتنه مى شود وهم بسيار به خدا بازگشت مى كند، مگر نشنيدى كلام خداى تعالى را كه فرمود: (ان اللّه يحب التوابين ، و يحب المتطهرين )، و نيز فرموده : (استغفروا ربكم ثم توبوا اليه ).

## توضيح و تفسير برخى قسمتهاى روايت مذكوره

مولف : نظير اين روايت را عياشى هم در تفسير خود نقل كرده است ، و اينكه فرمود: (اگر دائما آن حالتى را كه نزد من داريد داشته باشيد...) اشاره است به مقام ولايت ، مقامى كه دارنده اش به كلى از دنيا منصرف مى شود، و به آنچه نزد خدا است مشرف گشته ، و مى انديشد، و ما در بحث پيرامون آيه : (الذين اذا اصابتهم مصيبه ) پاره اى مطالب دراين باره تقديم داشتيم .

و اينكه فرمود: (اگر شما نبوديد كه گناه كنيد...) اشاره است بر قدر، يعنى جريان حكم اسماى الهى به مرتبه افعال و جزئيات حوادث بر طبق اقتضائاتى كه مفاهيم اسما دارد كه توضيح آن در ذيل آيه شريفه (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه ، و ما ننزله الا بقدر معلوم ) خواهد آمد، و همچنين گفتار درباره آن در ذيل ساير آيات قدر مى آيد.

جمله : مگر نشنيدى كلام خداى تعالى را كه فرموده : (ان اللّه يحب التوابين ...)، جزء كلام امام ابى جعفر (عليه‌السلام ) است ، و خطابش به حمران است ، مى خواهد به اين وسيله توبه و تطهر را تفسير كند، اولى را به بازگشت نمودن از گناهان به سوى خدا، و دومى را به ازاله پليدى هاى گناهان از نفس ، و تيرگى آن را از قلب ، و اين يكى از موارد استفاده مراتب حكم است از حكم بعضى مراتب ،

و نظير آن در قرآن كريم آيه : (لا يمسه الاالمطهرون ) آمده ، كه با آن استدلال كرده اند بر اينكه علم كتاب تنها نزد پاكان از اهل بيت است ، و نيز استدلال كرده اند بر اينكه بدون وضو نمى شود دست به خطوط قرآن گذاشت (با اينكه ضمير در لا يمسه بكتاب مكنون بر مى گردد).

و همانطور كه به حكم آيه شريفه : (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه ) عالم خلقت از ناحيه خدا شروع شده ،و در يك قوس نزول پائين و پائين تر مى آيد، تا به پست ترين مراحل برسد همچنين ا حكام مقادير نيز نازل نمى شود مگر با مرور به منازل حقايق (دقت فرمائيد) و به زودى ان شاء اللّه توضيح بيشترش در تفسير آيه : (هو الّذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات ...) مى آيد.

از اينجا مى توان به آنچه قبلا اشاره كرديم آشنائى بيشترى پيدا كرد، در آنجا گفتيم : مراد از توبه و تطهر در آيه شريفه - البته بنابر ظاهر لفظ، نه تاويل آن - شستشوى با آب و برگرداندن بدن پليد است -، بعد از ازاله پليدى - به سوى خداى سبحان .

و نيز معناى روايت قمى روشن مى شود كه قبلا نقل كرديم ، كه فرمود خداى تعالى حنفيت يعنى طهارت را در آغاز بر ابراهيم نازل كرد، 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 ، يكى كوتاه كردن شارب ، دوم كوتاه نكردن ريش ، سوم اصلاح مو، چهارم مسواك ، پنجم خلال كردن دندان ، و اما آنچه مربوط به بدن است ، اول گرفتن موهاى بدن ، دوم ختنه كردن ، سوم ناخن گرفتن ، چهارم غسل از جنابت ، پنجم طهارت با آب ، و اين است آن حنفيت طاهره كه ابراهيم آورده ، و تاكنون نسخ نشده ، و تا قيامت نسخ نخواهد شد (تا آخر حديث ) و اخبارى كه همه اينها را مصداق طهارت مى شمارد بسيار است ، و در بعضى آمده كه نوره كشيدن نيز طهور است .

## رواياتى از معصومين (عليه‌السلام) درباره مفاد آيه (نساءكم حرث لكم ...)

و در تفسير عياشى در ذيل آيه : (نساءكم حرث لكم ...) از معمر بن خلاد، از ابى الحسن رضا (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: شما درباره وطى زنان در عقب ايشان چه نظرى داريد؟ عرضه داشتم : من چنين شنيده ام كه فقهاى مدينه در آن اشكالى نكرده اند، فرمود: يهود مى گفت وقتى مرد از عقب زن نزديكى كند فرزندش لوچ بيرون مى آيد، (شايد منظور از لوچ كج فكرى باشد)، لذا خداى تعالى در رد نظريه يهود در اين مساءله اين آيه را نازل كرد، كه :

(زنان شما كشتزار شمايند به كشتزار خود از هر جا خواستيد نزديكى كنيد). و باز در همان كتاب از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده كه در ذيل همين آيه فرموده ، يعنى خواه از مقابل و خواه از پشت ، در جلو او تصرف كنيد.

و نيز در همان كتاب از ابى بصير از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: من از وى از مردى پرسيدم كه در عقب همسرش وطى مى كرد حضرت بدش آمد و فرمود: زنهار كه در روده زنان جماع مكنيد.

و نيز فرمود: معناى اينكه قرآن مى فرمايد: (نساوكم حرث لكم ، فاتوا حرثكم انى شئتم ). اين است كه هر وقت خواستيد به كشتزار خود درآئيد، نه از هر جا كه خواستيد.

و در آن كتاب از فتح بن يزيد جرجانى روايت كرده كه گفت نامه اى به امام رضا (عليه‌السلام ) نوشته ، از چنين مساءله اى پرسيدم جواب چنين آمد كه از كسى پرسيده اى كه با كنيزش از عقب نزديكى مى كند، بايد بدانى كه زن لعبتى است كه نبايد اذيت شود، و كشتزار است همانطور كه خدا كشتزارش خوانده .

مولف : روايات در اين معانى از ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) بسيار زياد است كه در كتاب هاى كافى و تهذيب و دو تفسير عياشى و قمى آمده و همه دلالت بر اين دارند، كه آيه بيش از اين نمى رساند، كه نزديكى با زنان از جلو آزاد است ، و بنابراين ممكن است كلام امام صادق (عليه‌السلام ) را در روايت عياشى از عبد اللّه بن ابى يعفور بهمين معنا حمل كنيم ، چون در آن روايت آمده من از امام صادق (عليه‌السلام ) از نزديكى با زنان در عقب ايشان پرسيدم ، فرمود: اشكال ندارد و دنبالش اين آيه را تلاوت فرمود: (نساوكم حرث لكم ، فاتوا حرثكم انى شئتم ).

مولف : ظاهرا مراد از نزديكى با زنان در عقب ايشان اين است كه از عقب در جلو ايشان وطى شود، و استدلال به آيه هم بر اين اساس بوده همچنانكه ، خبر معمر بن خلاد گذشته بر آن شهادت مى دهد.

## روايتى از اهل سنت در شاءن نزول (نساوئكم حرث لكم ...) و بياناقوال مختلف در استدلال به آن

و درالدر المنثور است كه ابن عساكر از جابر بن عبد اللّه روايت كرده كه گفت : انصار تنها بطور مضاجعه با زنان نزديكى مى كردند: ولى قريش اين كار را به صورتهاى گوناگون انجام مى دادند، اتفاقا مردى از قريش ‍ با زنى از انصار ازدواج كرد، و خواست با او نزديكى كند زن گفت : حاضر نيستم مگر به همان صورت معموليش ، نزاعشان به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمرسيد،

آيه شريفه : (فاتوا حرثكم انى شئتم ) نازل شد، يعنى چه در حال ايستاده ، و چه نشسته چه خوابيده اما در هر حال تنها از يك صمام .

مولف : اين معنا به چند طريق از صحابه روايت شده ، كه سبب نزول آيه اين بوده ، و روايتى هم از حضرت رضا (عليه‌السلام ) مطابق آن گذشت .

و اينكه فرمود: از يك صمام معنايش از يك مجرا و سوراخ است كنايه از اينكه تنها از فرج باشد، چون روايات بسيارى از طرق اهل سنت وارد شده كه نزديكى با زنان از مجراى پشت را تحريم كرده ، و اين معنا را به چند طريق از عده اى از صحابه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمروايت كرده اند، و قول ائمه اهل بيت هر چند جواز با كراهت شديد است ، بطوريكه اصحاب اماميه به طرق خود كه تا ائمه دارند آن را روايت كرده اند، الا اينكه همانطور كه گفتيم هيچ يك از ائمه در حكم مساله به آيه : (نساوكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم ...) تمسك نكرده اند، بلكه به گفتار لوط پيغمبر تمسك كرده اند، كه فرمود: (ان هولاء بناتى ان كنتم فاعلين ) تمسك كرده اند، چون لوط با اينكه مى دانست قومش جز لواط را نمى خواهند دختران خود را عرضه كرد، و در قرآن كريم آيه اى براى نسخ اين حكم نيامده .

و با اين حال مساله در روايات صحابه مورد اختلاف است ، از عبد اللّه بن عمر و مالك بن انس ، و ابى سعيد خدرى ، و جمعى ديگر روايت شده كه به جواز آن فتوا مى دادند، و به آيه (نساوكم حرث لكم ...) تمسك مى كردند، حتى از ابن عمر روايت شده كه گفته است :اصلا آيه نامبرده براى همين جهت نازل شده .

در الدر المنثور از دار قطنى (در كتاب غرائب مالك ) و او با ذكر سند از نافع روايت كرده كه روزى ابن عمر به من گفت : اى نافع اين قرآن را نگه دار، و گوش بده تا بخوانم ، و از حفظ خواند تا رسيد به آيه : (نساوكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم ) در اينجا به من گفت : اى نافع مى دانى درباره چه كسى نازل شده ؟ گفتم : نه ، گفت : درباره مردى از انصار كه با زنش از عقب او وطى كرده بود، و در بين مردم عملى زشت تلقى شده بود، خدا اين آيه را فرستاد، گفتم : يعنى مى خواهى بگوئى از عقب در جلو همسرش قرار داده بود گفت نه رسما در عقب او.

## رواياتى چند از اهل سنت و بيان فتواى آنان بر جواز وطى از پشت همسر

مولف : در الدر المنثور اين معنا را از ابن عمر به چند طريق روايت كرده ، آنگاه مى گويد: ابن عبدالبر گفته : روايت به اين مضمون كه از عبد اللّه بن عمر نقل شده معروف و مشهور و سند آن صحيح است .

و نيز در الدر المنثور آمده كه ابن راهويه ، و ابو يعلى ، و ابن جرير، و طحاوى ، در كتاب مشكل الاثار، و ابن مردويه ، همگى با سندى حسن از ابى سعيد خدرى روايت كرده اند كه گفت : مردى همسرش را از عقب نزديكى كرده مردم او را سرزنش كردند، آيه شريفه : (نساوكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم ...)، نازل شد.

و نيز در همان كتاب است كه خطيب در روايت مالك از ابى سليمان جوزجانى نقل كرده كه گفت : من از مالك بن انس از وطى در عقب همسران پرسيدم او به من گفت : هم الان از اين عمل غسل سر و گردن كرده ام .

و نيز در همان كتاب آمده كه طحاوى از طريق اصبغ بن فرج ، از عبد اللّه بن قاسم روايت كرده كه گفت : من هيچ استادى كه در دينم از آنها تقليد مى كنم نديدم ، مگر آنكه اين عمل (وطى آنان در عقبشان ) را حلال مى دانست آنگاه اين آيه را قرائت كرد، كه (نساوكم حرث لكم )، سپ س گفت : ديگر روشن تر از اين چه بيانى ؟.

و در سنن ابى داود از ابن عباس روايت كرده كه گفت : عبد اللّه بن عمر كه خدا از گناهانش بگذرد - خيال كرده زن و شوهرى بودند از دو طايفه ، آن يكى يعنى زن از طايفه انصار و از بت پرستان بوده ، در حالى كه شوهرش از قريش بوده ، و انصار از يهوديان تقليد مى كردند كه اهل كتاب بودند و براى خود فضيلتى در علم قائل بودند و بسيارى از غير يهود از عمل يهود تقلى د و پيروى مى كردند و از جمله خصايص ايشان اين بود كه با زنان از يك مجرا نزديكى مى كردند، و اين بسى مايه خوشحالى زنان است و آن قبيله قريش با زنان به هر شكلى آميزش مى كردند از عقب و از جلو خوابيده و ايستاده ، همينكه مهاجرين قريش به مدينه آمدند، مردى از ايشان با زنى از انصار ازدواج كرد و رفت كه با او نيز همين كارها را بكند، زن نپذيرفت ، و گفت رسم ما اين است كه تنها يك جور، و در يك مجرا، مى خواهى بخواه نمى خواهى دورى كن ، اين نزاعشان علنى شد، و به رسول خد ا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمرسيد خداى تعالى اين آيه را نازل كرد: (نساوكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم )، يعنى چه از جلو و چه از عقب ، چه خوابيده و چه غير آن .

اما منظور اين است كه در همه اين احوال از مجراى فرزند باشد.

مولف : اين روايت را سيوطى هم در در المنثور به چند طريق از مجاهد از ابن عباس نقل كرده .

و نيز در همان كتاب است كه ابن عبد الحكم نقل كرده كه شافعى با محمد بن حسن در اين مساله مناظره كرد، محمد عليه او استدلال كرد به اينكه تنها فرج زن كشتزار است ، و آنجا است كه فرزند تكون مى يابد، شافعى گفت پس به گفته تو بايد غير فرج حرام باشد، محمد ملتزم شد كه آرى همينطور است ، شافعى گفت حال بگو ببينم : اگر با ساق زن و يا گوشت شكم او اين كار را بكند چطور است ، آيا ساق و گوشت شكم هم كشتزار است ، و اولاد درست مى كند گفت : نه ، گفت : چون كشتزار نيست بايد حرام باشد؟ گفت : نه ، شافعى گفت پس چطور با كلمه (كشتزار) استدلال مى كنى .

## استدلال ابن عباس درباره محيض و بررسى استدلال او

و نيز در همان كتاب آمده : كه ابن جرير، و ابن ابى حاتم ، از سعيد بن جبير روايت كرده اند كه گفت : در حينى كه من و مجاهد نزد ابن عباس نشسته بوديم ، مردى نزد او آمد و گفت آيا مرا از آيه محيض راحت نمى كنى ؟ گفت : بله مى كنم ، بخوان : (و يسئلونك عن المحيض - تا جمله - فاتوهن من حيث امر كم اللّه )، ابن عباس گفت : يعنى با آنان نزديكى كنيد، از همانجائى كه خون مى بينند، چون قبلا از جماع در آن نهى شده بودى ، و بعد از قطع خون مامورى كه در همانجا جماع كنى ، سائل پرسيد: با آيه (نساوكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم ) چرا استدلال نمى كنى ؟ ابن عباس گفت : واى بر تو آيا عقب زنان هم كشتزار است ، اگر اين حرف تو حق باشد بايد آيه محيض نسخ شده باشد، چون هر وقت زن از جلو حيض شود تو مى توانى از عقب جماع كنى ، با اينكه آيه مى فرمايد: بايد (از آنان كناره گيرى كنيد، پس معناى (انى شئتم ) هر وقت از شب و روز است .

مولف : استدلال ابن عباس همانطور كه ملاحظه مى كنيد مخدوش است ، براى اينكه آيه محيض بيش از اين دلالت ندارد كه جماع در محل جريان خون در حال حيض حرام است ، پس اگر آيه حرث دلالت كند بر جواز وطى در عقب ، بين دو آيه هيچ تعارضى نخواهد بود، تا باعث نسخ آيه اول شود، علاوه بر اينكه توجه فرموديد كه آيه حرث هم دلالت بر مقصد آنان يعنى جواز وطى در عقب ندارد،

بله در بعضى از روايات كه از ابن عباس نقل شده ، ديده مى شود كه كرده به حرمت آن به امرى كه در جمله : (فاتوهن من حيث امركم اللّه ...)، آمده و شما خواننده محترم در آنچه گذشت توجه فرموديد، كه استدلال مزبور فاسدترين استدلال است ، و آيه شريفه هيچ دلالتى ندارد بر حكم غير مجراى خون ، تنها حكم مجراى خون را بيان مى كند، كه در حال حيض حرام و در حال طهر حلال است ، و آيه حرث هم هيچ دلالتى بر توسعه از جهت حرث ندارد و نمى خواهد بفرمايد همه جاى زنان كشتزار شما است ، و به هر حال مساله مربوط به تفسير نيست ، مربوط به فقه است ، چيزى كه هست ما اين مقدار هم كه بحث كرديم ، از اين نظر بود كه بدانيم دلالت آيات چقدر است .

## سوره بقره ، آيات 227 224

و لا تجعلوا اللّه عرضه لايمنكم ان تبروا و تتقوا و تصلحوا بين الناس و الله سميع عليم (224) لا يؤ اخذكم اللّه باللغو فى ايمنكم و لكن يؤ اخذكم بما كسبت قلوبكم و اللّه غفور حليم .(225) للّذين يؤ لون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤ ا فان الله غفور رحيم (226) و ان عزموا الطلق فان اللّه سميع عليم (227)

ترجمه آيات

خدا را در معرض سوگندهاى خود قرار ندهيد و سوگند او را مانع از پرهيزكار بودن و اصلاح بين مردم نسازيد كه خدا شنوا و دانا است .(224) خدا شما را به سوگندهاى بيهوده تان بازخواست نمى كند ولى به آنچه دلهايتان مرتكب شده مؤ اخذه مى نمايد، و خدا آمرزنده و بردبار است . (225)

آنانكه سوگند ميخورند كه تا ابد از زنان خود دورى كنند،تنها چهار ماه مهلت دارند، اگر برگشتند خدا آمرزنده و رحيم است (226)

و اگر تصميم بر طلاق گرفتند باز هم مجرم شناخته نمى شوند و خدا شنوا و دانا است (و اما اگر نه طلاق دهند و نه حق زنان را كه از آن جمله نزديكى با ايشان است بدهند مجرمند).(227)

## بيان آيات

و لا تجعلوا اللّه عرضه لايمانكم ان تبروا...

## معناى كلمات (عرضه ) و (ايمان ) و وجه تسميه كلمه يمين به معنى سوگند

كلمه عرضه به ضم عين از ماده عرض است ، كه به معناى عرضه كردن چيزى است به كسى ، و يا چيزى ، تا ببيند اگر به كارش مى آيد و در تاءمين غرضش دخالت دارد بپذيرد، مثل اينكه كالائى را در معرض ‍ فروش قرار دهى ، يا منزلى را به مشترى عرضه كنى ، تا اگر خواست در آنجا اسكان گزيند، يا غذا را براى خوردن عرضه كنى ، و به همين جهت مى گويند: فلان هدف در معرض تيراندازى و نشانه گيرى قرار گرفت ، و يا درباره دخترى كه شايستگى ازدواج دارد مى گويند: فلان دختر در عرضه (معرض ) ازدواج قرار گرفت ، و درباره ماشينى كه صلاحيت براى سفر دارد مى گويند فلان ماشين در معرض سفر واقع شد، اين معناى اصل كلمه بود.

اما عرضه به معناى مانعى كه سر راه در مى آيد، و همچنين عرضه اى كه نصب مى كنند، تا مانند هدف تيراندازى معرض توارد واردات پى درپى قرار گيرد.

و در نتيجه از كلمه ، معناى كثرت عوارض استفاده شود، داخل در معناى اصلى كلمه نيست ، بلكه بعدها پيدا شده است .

و اما كلمه (اءيمان )، جمع يمين يعنى سوگند است ، و اين معنا را از كلمه يمين به معناى دست راست گرفته اند، چون در بين عرب مرسوم و معمول بود كه وقتى سوگندى مى خوردند، و يا عهدى مى بستند، و يا بيعتى مى كردند، و يا مثلا معامله اى انجام مى دادند، براى اينكه بفهمانند عمل نامبرده قطعى شد، به يكديگر دست مى دادند (اين رسم در بين ايرانيان نيز معمول است )، پس در حقيقت از ابزار عمل ، كه همان دست باشد، نامى براى عمل ، كه عهد و سوگند و امثال آن باشد اسمى مشتق كردند، چون بين عمل و ابزار ملازمه اى بوده ، همچنانكه از عمل سب (انگشت نگارى ) اسمى مشتق كرده اند، براى آن انگشتى كه مهر مى زند، و آنرا انگشت سبابه خوانده اند.

## معناى آيه شريفه (و لا تجعلوا الله عرضه لايمانكم ...)

و معناى آيه شريفه (و خدا داناتر است ) اين است كه خدا را معرضى كه هدف سوگندهايتان شود قرار مدهيد، آن هم سوگند به اينكه ديگر نيكى نكنيد، و تقوا به خرج ندهيد، و بين مردم اصلاح نكنيد،

براى اينكه خداى سبحان راضى نيست كه نامش را وسيله اى قرار دهيد براى امتناع از آنچه كه بدان امر كرده ، چون خدا به نيكى و تقوا و اصلاح امر فرموده است مؤ يد اين معنا رواياتى است كه در شاءن نزول اين آيه وارد شده و به زودى انشاء اللّه از نظر خواننده خواهد گذشت .

و بنابراين در سه جمله : (ان تبروا)، (و تتقوا)، (و تصلحوا)، حرف لا در تقدير است ، و تقدير كلام (ان لا تبروا و لا تتقوا و لا تصلحوا) مى باشد، و اين قسم استعمال در جائى كه حرف (اءن ) در كلام باشد، شايع است ، مانند آيه شريفه (يبين اللّه لكم ان تضلوا) كه جمله : (ان تضلوا) معناى (ان لا تضلوا) را ميدهد.

البته ممكن هم هست طورى معنا كنيم كه احتياج به تقدير لا نيفتد، و آن اين است كه بگوئيم جمله : (ان تبروا) تا به آخر متعلق است به لازمه معناى (و لا تجعلوا) چون لازمه آن اين است كه خداى تعالى از چنين سوگندهائى نهى كرده باشد، و معناى آيه اين باشد كه خدا شما را از اين سوگند نهى نموده و حكم كذائى خود را برايتان بيان مى كند، كه نيكى و تقوا و اصلاح بكنيد.

## آثار سوء روانى و اجتماعى سوگند بسيار

و نيز ممكن است كلمه عرضه به معناى (چيزيكه عرضه بر آن بسيار است بوده باشد)، آن وقت آيه شريفه ، نهى از زياد سوگند خوردن به خداى سبحان خواهد بود، و چنين معنا خواهد داد كه بسيار به خدا سوگند نخوريد، كه اگر چنين كنيد باعث مى شود كه ديگر موفق به نيكى و تقوا و اصلاح بين مردم نشويد، چون كسى كه بسيار به خدا سوگند مى خورد نام خدا ديگر در نظرش عظيم نمى ماند و سوگند به او را عملى سبك مى شمارد، چون هر عملى كه تكرار شد از اهميت مى افتد، و چنين كسى از دروغ هم پروا نمى كند، و دروغ هم بسيار خواهد گفت ، تازه اين ضرر روانى سوگند بسيار است ، و اما ضرر اجتماعى آن ، اين است كه جامعه ، براى چنين فردى ارزش و منزلتى نمى شناسد، چون همه مى فهمند كه او براى خودش حرمتى در نظر مردم قائل نيست ، و خودش مى داند كه هر چه بگويد، جامعه آن را نمى پذيرد، و تكذيبش مى كند و نيز مى فهمند كه او اينقدر براى نفس خودش احترام قائل نيست كه به آن اعتماد كند، ما چگونه به او اعتماد كنيم ؟ در نتيجه آيه شريفه ، همان را خواهد گفت كه آيه شريفه : (و لا تطع كل حلاف مهين ) هيچ حلاف بى مقدارى را اطاعت مكن )، آن را افاده مى كند.

بنابراين فرض نيز مناسب تر آن است كه حرف (لا) در تقدير نگيريم ، بلكه بگوئيم كه سه جمله (تبروا - تتقوا - تصلحوا) به خاطر حذف حرف جر منصوبند و تقدير كلام (حتى تبروا...) باشد، و معنا چنين شود كه خدا را در معرض سوگندهاى بسيار خود قرار ندهيد، تا در نتيجه موفق به نيكى و تقوا و اصلاح بشويد، و يا بگوئيم سه جمله نامبرده ، مفعول له براى نهى است كه در بالا هم گفتيم جمله : (لا تجعلوا) بر آن دلالت مى كند، و معنا چنين مى شود: نهى (لا تجعلوا) بخاطر اين بود كه نيكى و تقوا و اصلاح بكنيد.

و در اينكه فرمود: (واللّه سميع عليم ،) نوعى تهديد است بر مضمون آيه ، چه اينكه آيه را به معناى اول بگيريم ، يا به معانى ديگر، چيزى كه هست معناى اول همانطور كه بر خواننده نيز پوشيده نيست . روشن تر است .

لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم ...

## معناى كلمه (لغو) و مراد از سوگند لغو در آيه قرآن

(لغو) از كارهايى است كه اثرى به دنبال نداشته باشد، ومعلوم است كه اثر هر چيزى به خاطر اختلاف متعلقات و جهاتش مختلف مى شود، سوگند هم اثرى از جهت لفظش دارد، و هم اثر ديگرى از اين جهت دارد كه گفتار آدمى را تاءكيد مى كند، و اثر سومش از اين جهت است كه خود عقد و پيمانى است ، و نيز اثر ديگرى دارد از حيث مخالفت و شكستن آن ، و همچنين از جهات ديگر آثار ديگرى دارد، الا اينكه چون در آيه شريفه مقابله شده ميان عدم مؤ اخذه بر سوگند لغو، و مؤ اخذه بر آثار سوئى كه هر گناهى و مخصوصا سوگند لغو، در دلها باقى مى گذارد، لذا به نظر مى رسد كه مراد از سوگند لغو، آن سوگندى باشد كه هيچ اثرى در قصد صاحب سوگند نداشته باشد، سوگندهاى بيهوده اى است كه صاحبش نمى خواهد به وسيله آن عقدى و پيمانى ببندد، و به اصطلاح فارسى زبانها، تكيه كلامى است كه بعضى به آن عادت كرده اند، و مرتب ميگويند، (آره و اللّه )، (نه و اللّه ).

## معناى (كسب ) و فرق آن با (اكتساب )

و كلمه (كسب ) به معناى جلب منفعت به وسيله سعى و عمل است ، با صنعت و يا حرفه و يا زراعت و امثال آن ، و اين كلمه در اصل به معناى به دست آوردن چيرهائى است كه حوائج مادى زندگى را برآورد، ولى بعدها به عنوان استعاره در مورد تمامى دست آوردهاى انسان استعمال شد، چه دست آوردهاى خير و چه شر، مانند كسب مدح و ثنا، و كسب افتخار، و كسب ياد خير و نام نيك از راه حسن خلق و خدمت به مردم ، و مانند كسب فضائل اخلاقى وكسب علم نافع ، و كسب فضيلت از راه اعمالى كه مناسب با آن است .

و مانند كسب ملامت و مذمت ، و كسب لعنت و طعنه ، و كسب گناهان و آثار زشت گناه ،

و امثال آن از راه اعمالى كه چنين آثارى دارد، در ن تيجه استعمال زياد در اين موارد همه اين موارد معناى كلمه كسب و اكتساب شده است .

بعضى گفته اند: فرق ميان كسب و اكتساب اين است كه ، اكتساب به معناى جلب منفعت براى خويش است ، و كسب اعم است ، هم شامل كسب منفعت براى خويش مى شود، و هم شامل كسب و جلب منفعت براى ديگران ، پس كسب برده براى مولايش ، و كسب ولى براى عبدش كسب هست ، ولى اكتساب نيست و همچنين كسبهاى ديگرى از اين قبيل ، و به هر حال كاسب و مكتسب خود انسان است نه ديگرى .

## گفتارى پيرامون معناى قلب در قرآن كريم

آيه مورد بحث از شواهدى است كه دلالت مى كند بر اينكه مراد از قلب خود آدمى يعنى خويشتن او و نفس و روح او است ، براى اينكه هر چند طبق اعتقاد بسيارى از عوام ممكن است تعقل و تفكر و حب و بغض و خوف و امثال اينها را به قلب نسبت داد، به اين پندار كه در خلقت آدمى ، اين عضو است كه مسؤ ول درك است ، هم چنانكه طبق همين پندار، شنيدن را به گوش ، و ديدن را به چشم ، و چشيدن را به زبان ، نسبت ميدهيم ، و ليكن مدرك واقعى خود انسان است ، (و اين اعضاء، آلت و ابزار درك هستند) چون درك خود يكى از مصاديق كسب و اكتساب است ، كه جز به خود انسان نسبت داده نمى شود.

نظير آيه مورد بحث در شهادت به اين حقيقت آيه (فانه آثم قلبه ) و آيه شريفه : (و جاء بقلب منيب ).

حال ببينيم چه عاملى باعث شده كه ادراكات انسانى را به قلب نسبت مى دهند؟ ظاهرا منشا آن ، اين بوده كه انسان وقتى وضع خود و ساير انواع حيوانات را بررسى كرده و مشاهده نموده كه بسيار اتفاق مى افتد كه يك حيوان در اثر بيهوشى و غش و امثال آن شعور و ادراكش از كار مى افتد، ولى ضربان قلب و نبضش هنوز زنده است ، در صورتيكه اگر قلب ش از كار بيفتد ديگر حياتى برايش باقى نمى ماند.

از تكرار اين تجربه يقين كرد كه مبداء حيات در آدمى ، قلب آدمى است ، به اين معنا كه ،

روحى را كه معتقد است در هر جاندارى هست نخست به قلب جاندار متعلق شده ، هر چند كه از قلب به تمامى اعضاى زنده نيز سرايت كرده ، و نيز يقين كرد، كه آثار و خواص روحى و روانى چون احساسات وجدانى يعنى شعور و اراده و حب و بغض و رجاء و خوف و امثال اينها، همه مربوط به قلب است ، به همين عنايت كه قلب اولين عضوى است كه روح بدان متعلق شده است .

و اين باعث نميشود كه ما هر يك از اعضا را مبدا فعل مخصوص به خودش ندانيم ، چون هيچ منافاتى بين اين و آن نيست ، در عين اينكه قلب رامبداء حيات مى دانيم ، دماغ را هم مبداء فكر، و چشم را وسيله ديدن ، و گوش را ابزار شنيدن ، و شش را آلت تنفس ، و هر عضو ديگر را منشا عمل خاص به خودش مى دانيم ، چون همه اعضا (و حتى خود قلب ) به منزله آلت و ابزارى است براى انجام كارى كه به وساطت آن آلت محتاج است .

## تجربه وجود يك مركز فرماندهى در بدن كه به تمام اعضاء دستور صادر مى كند راثابت كرده است .

و چه بسا كه تجربه هاى مكرر علمى هم اين نظريه را تاءييد كند، چون بارها اين آزمايش را در مرغان انجام داده اند كه در يك عمل جراحى دماغ (مغز سر) مرغ را بيرون آورده اند، و ديده اند كه حيوان همچنان زنده است ليكن ، هيچگونه درك و شعور و تشخيصى ندارد، (حتى نمى فهمد كه گرسنه و يا تشنه است ، و نميداند كه آب رفع تشنگى و دانه رفع گرسنگى مى كند، و اينكه اين دانه و آن سنگ ريزه است )، و چون مواد غذائى به او نمى رسد قلبش از ضربان مى ايستد و مى ميرد و همچنين چه بسا بتوان اين نظريه را از اين راه تاءييد كرد كه تاكنون بحثهاى علمى طبيعى نتوانسته و موفق نشده مركزى را در بدن كشف كند كه تمامى دستوراتى كه در بدن به وسيله اعضا انجام مى شود از آن مركز صادر بشود، و اعضاى مختلف بدن همه مطيع فرمان آن باشند، ولى وجود چنين مصدر و مركزى برايش مسلم شده است ، زيرا مى بينيد كه اعضاى مختلف بدن با اينكه بسيار زياد و بسيار مختلف است ، هم خودشان اختلاف دارند و ساختمانشان متفاوت است ، وهم اثر و كارشان و عملكردشان مختلف است ، در عين حال همه در تحت يك لوا، و مطيع يك مركز فرماندهى ، و داراى وحدتى حقيقى هستند.

و نبايد گمان كرد كه اگر ب شر نتوانسته به وجود چنين مركز فرماندهى اى پى ببرد، براى اين بوده كه از اهميت و حساسيت دماغ و ادراكات آن غافل بوده است ، (و تمدن امروز تا حدى به اسرار آن پى برده ، در نتيجه نمى تواند مركز احساسات وجدانى از قبيل شعور و اراده و حب و بغض و خوف و رجا و امثال آن را قلب بداند).

## پى بردن بشر به مغز به عنوان راءس البدن از دير باز بوده است

زيرا بشر همانطور كه به اهميت قلب پى برده بود، به اهميت سر، كه جايگاه دماغ است نيز پى برده بود،

به شهادت اينكه مى بينيم از قديم ترين زمانها امت هاى مختلف و با زبانهاى مختلف مبداء حكم و امر و دستورات جامعه را راءس و رئيس ناميده ، و لغت هاى مختلفى از آن منشعب كرده است ، نظير راءس ، و رئيس و رئاسه ، و راس الخيط، (سر نخ ) و راس المده (سر رسيد)، و راس المسافه ، و راس الكلام ، و راس الجبل (سر كوه )، و همچنين سر جانداران و چهار پايان را راس خوانده ، و نوك شمشير را راس ‍ السيف ناميده است ، (پس بشر از همان ديرباز به اهميت دماغ پى برده بود، و ليكن به خاطر همان شواهدى كه گفتيم ، نمى توانست بپذيرد كه دماغ مركز فرماندهى بدن باشد).

و ظاهرا همين مسئله باعث شد كه ادراك و شعور و هر چه كه بوئى از شعور در آن باشد، از قبيل : حب و بغض و رجاء و خوف و قصد و حسد و عفت و شجاعت و جرات و امثال آنرا به قلب نسبت دهند، و منظورشان از قلب ، همان روحى است كه به بدن وابسته است ، و يا به وسيله قلب ، در بدن جريان مى يابد، و لذا ادراكات نامبرده را، هم به قلب نسبت مى دهند، و هم به روح ، و هم به نفس ، گاهى مى گويند: فلانى را دوست دارم ، و گاهى مى گويند روحم او را دوست مى دارد، و نيز مى گويند قلبم او را دوست مى دارد، و گاهى هم مى گويند نفسم او را دوست مى دارد، آنگاه اين مجاز گوئى آنقدر ادامه مى يابد كه لفظ قلب را بر نفس اطلاق مى كنند، همچنانكه بسيار اتفاق افتاده كه از اين هم تجاوز نموده كلمه صدر را بر قلب اطلاق مى كنند چون قلب در سينه قرار دارد انحاء ادراكات و افعال و صفات روحى را به سينه نسبت مى دهند.

و در قرآن كريم از اين قسم نسبت ها در مو ارد بسيارى آمده ، از آن جمله فرموده : (يشرح صدره للاسلام ) و نيز فرموده : (انك يضيق صدرك ) و نيز فرموده : (و بلغت القلوب الحناجر) كه در اين آيه هم رسيدن دلها به گلوگاه كنايه است از تنگى سينه و نيز فرموده : (ان اللّه عليم بذات الصدور) و بعيد نيست كه اينگونه موارد در كلام خداى تعالى اشاره باشد به تحقيق اين نظريه ، چيزى كه هست متاءسفانه تاكنون اين نظريه آنطور كه بايد و شايد روشن نشده است .

## نظر ابوعلى سينا درباره مركز ادراكات نفسانى در انسان

شيخ ابو على ابن سينا، در اين مسئله كه مركز ادراكات و صفات نفسانى در ساختمان بدن انسانى چيست ؟)

اين احتمال را ترجيح داده است كه همان قلب باشد، به اين معنا كه قلب مركز همه ادراكات و شعور باشد و دماغ تنها جنبه ابزار را داشته باشد، (همانطور كه چشم آلت بينائى و گوش آلت شنوائى است ولى آن عضوى كه مى بيند و مى شنود قلب است )، پس همه ادراكات از قلب است و دماغ واسطه درك است .

## اشاره به كراهت سوگندهاى لغو و بيهوده

در اينجا به تفسير آيه مورد بحث برگشته و مى گوئيم : جمله (و لكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم ) خالى از مجاز عقلى نيست ، براى اينكه ظاهر كلمه لكن كه اعراض از مؤ اخذه در بعضى از اقسام سوگند يعنى از سوگند به لغو به بعضى ديگر است ، اين است كه خود آن بعض ديگر را ذكر كند و نكرده ، بلكه اثر شكستن آن سوگند را كه همان اثم (گناه ) باشد ذكر نمود، و اين خود مجاز عقلى و اعراض در اعراض است و اشاره است به اينكه خداى سبحان تنها با قلب انسانها كار دارد، همچنانكه در جاى ديگر فرمود: (و ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ) و نيز فرموده : (و لكن يناله التقوى منكم ).

و در جمله : (و اللّه غفور حليم ) اشاره اى است به اينكه قسم اول سوگند هم كه همان سوگندهاى لغو بود، كراهت دارد و سزاوار نيست از مؤ من سر بزند همچنانكه در جاى ديگر نيز از مطلق لغو نهى كرده و فرموده (قد افلح المؤ منون الذين هم فى صلوتهم خاشعون ، و الذين هم عن اللغو معرضون .

للذين يولون من نسائهم ...

كلمه (يولون ) مضارع از مصدر ايلاء باب افعال است ، كه ثلاثى آن ، يعنى ماده اصليش (اليه ) است كه به معناى سوگند است ، چيزى كه هست در زبان شرع بيشتر در يك قسم سوگند استعمال مى شود، و آن اين است كه شوهرى از در خشم و به منظور ضرر رساندن به همسرش سوگند بخورد كه ديگر نزد او نرود، و منظور از ايلاء در آيه نيز همين سوگند است ، و كلمه (تربص ) به معناى انتظار، و كلمه فى ء كه مصدر فعل (فاؤ ا) است به معناى برگشتن است .

## تفسير آيه (للذين يؤ لون من نسائهم ) با توجه به مفردات آن

و ظاهرا متعدى كردن كلمه (يولون ) با حرف (من ) به خاطر اين بوده است كه كلمه نامبرده علاوه بر معناى خودش متضمن و در بر دارنده معنائى چون دورى گزيدن و مانند آن است ، پس خود اين كلمه مى فهماند كه منظور از سوگند اين است كه از مباشرت با زنان دورى كنند، و اين هم كه در آيه شريفه تربص را محدود به چهار ماه كرده است اشعارى به اين دورى دارد، چون حد چهار ماه همان حدى است كه شارع و قانونگذار اسلام براى ترك مباشرت با همسران معين كرده ، و فرموده كه بيش از آن نمى توانند مباشرت را ترك كنند، و از همين اشارات فهميده مى شود كه مراد از عزم بر طلاق عزم به خود طلاق است ، نه صرف تصميم بر آن ، همچنانكه دنباله آيه نيز كه مى فرمايد: (فان الله سميع عليم ) به اين معنا اشعار دارد، براى اينكه شنوائى به اطلاقى كه واقع شده ارتباط دارد، نه با تصميم قلبى بر آن .

و اينكه فرمود: (فان اللّه غفور رحيم ) دلالت دارد بر اينكه شكستن سوگند ايلاء و برگشتن به سوى همسر گناه ندارد، و اگر شرع براى شكستن آن كفاره اى معين كرده دلالت ندارد بر اينكه شكستن آن گناه است همچنانكه جمله مورد بحث دلالت ندارد بر اينكه مى شود آن كفاره را ترك كرد، چون كفاره مغفرت پذير و بخشيدنى نيست ، و كفاره شكستن سوگند در آيه زير آمده ، كه مى فرمايد: (لا يواخذكم اللّه باللغو فى ايمانكم و لكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشره مساكين ).

بنابراين معناى آيه اين است كه ، هر كس سوگند بخورد كه ديگر به همسرش نزديك نشود، حاكم شرع چهار ماه صبر مى كند، اگر برگشت و حق همسرش را ادا كرد، يعنى با او هم بسترى نمود، و كفاره شكستن قسم خود را داد، كه او راعقاب نمى كند، و اگر تصميم گرفت طلاقش دهد و طلاقش داد كه باز عقابى ندارد چون طلاق هم گريزگاه ديگرى است از عقاب ، و خداى شنواى دانا است .

## بحث روايتى

## (شامل رواياتى راجع به قسم خوردن وايلاء)

در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايتى آورده كه در ذيل آيه (و لا تجعلوا الله عرضه لايمانكم ...)، فرمود: منظور، گفتن (نه بخدا) و (آرى بخدا) است .

و نيز در همان كتاب از امام باقر و امام صادق (عليه‌السلام ) در تفسير همان آيه روايت آورده كه فرمودند: منظور اين است كه كسى مثلا سوگند بخورد كه ديگر با برادرش هم صحبت و هم كلام نشود، و يا كار ديگرى نظير سخن گفتن انجام ندهد و يا سوگند بخورد كه ديگر با مادرش سخن نگويد.

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در تفسير آيه نامبرده فرموده : اگر تو را خواستند تا ميان دو نفر اصلاح دهى نگو كه من قبلا سوگند خورده ام كه چنين كارى نكنم .

مولف : روايت اولى همانطور كه ملاحظه كرديد آيه را به يكى از دو معنا تفسير كرده ، و دومى و سومى به معناى دوم معنا كرده ، و قريب به دو روايت اخير روايتى است كه باز در تفسير عياشى از امام باقر و امام صادق (عليه‌السلام ) آمده ، كه فرمودند: آيه شريفه ، در باره مردى است كه بين دو نفر اصلاح مى كند، و در بين ، گرفتار پاره اى از گناهان (از دروغ و غيبت و امثال آن ) مى شود، و از اين بابت ناراحت مى گردد آيه شريفه مى فرمايد خدا او را مى آمرزد. پس چنين كسى هم از مصاديق عامل به آيه است .

و در كتاب اصول كافى از مسعدة از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه در تفسير آيه شريفه : (لا يواخذكم اللّه باللغو فى ايمانكم ...)، فرمود: (سوگند لغو) اين است كه كسى بگويد: (نه بخدا) و (بله بخدا) بدون اينكه بخواهد عهدى ببندد، و يا پيمانى محكم كند.

مولف : و اين معنا در كافى بدون ذكر سند نيز از آنجناب روايت شده ، و در تفسير مجمع البيان نيز از امام باقر و امام صادق (عليه‌السلام ) آمده است .

## رواياتى از صادقين (عليه‌السلام ) درباره ايلاء

و نيز در كتاب اصول كافى از امام باقر و امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمودند: اگر مردى سوگند بخورد كه ديگر با همسرش نزديكى نكند، زن نمى تواند تا چهار ماه اعتراضى بكند، و در اين مدت هيچ حقى ندارد، شوهر هم در خوددارى از زنش گناهى نكرده تا مدت چهار ماه بسر آيد،

اگر در خلال اين مدت با او هم بستر شد كه شده است و اگر نشد و زن نيز سكوت كرد و راضى بود و شكايتى نكرد باز هم هيچ حرفى نيست ، و مرد در حليت و وسعت است ، و اما اگر بعد از تمام شدن چهار ماه ، زن شكايت كرد، حاكم شرع به شوهرش اخطار مى كند كه : يا از سوگندش برگردد، و با همسرش تماس برقرار كند، و يا طلاقش دهد، حال اگر عزم بر طلاق داشتند بايد مرد از او كناره گيرى كند، تا زن يك حيض ببيند، و از آن پاك شود و آنگاه شوهر او را طلاق دهد، و بعد از طلاق هم تا مدت سه حيض ، خود او سزاوارتر از ديگران به همسر خويش است ، و در اين مدت مى تواند رجوع كند، و اين همان ايلائى است كه خداى تعالى در كتابش نازل كرده ، و رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمآن را سنت خويش قرار داده ، و بر طبق آن عمل كرده است .

و نيز در همان كتاب از امام صادق (عليه‌السلام ) آمده كه در ضمن حديثى فرمود: ايلاء عبارت از اين است كه مردى به همسرش بگويد: (و اللّه ديگر با تو جماع چنين و چنانى نمى كنم )، و يا بگويد (واللّه تو را به خشم مى آورم ) و در اين مقام نيز بر آيد...

مولف : و در خصوصيات ايلاء و مسائل مربوط به آن بين شيعه و سنى اختلاف هائى وجود دارد و چون بحث فقهى است بايد به آنجا مراجعه كرد.

## سوره بقره ، آيات 242 228

و المطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء و لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق اللّه فى ارحامهن ان كن يومن باللّه و اليوم الاخر و بعولتهن احق بردهن فى ذلك ان ارادوا اصلحا و لهن مثل الّذى عليهن بالمعروف و للرجال عليهن درجه و اللّه عزيز حكيم (228) الطلق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسن و لا يحل لكم ان تاخذوا مماء اتيتموهن شيا الا ان يخافا الا يقيما حدود اللّه فان خفتم الا يقيما حدود اللّه فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود اللّه فلا تعتدوها و من يتعد حدود اللّه فاولئك هم الظلمون (229) فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود اللّه و تلك حدود اللّه يبينها لقوم يعلمون .(230) و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف و لا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا و من يفعل ذلك فقد ظلم نفسه و لا تتخذوا آيات اللّه هزوا و اذكروا نعمت اللّه عليكم و ما انزل عليكم من الكتب و الحكمه يعظكم به و اتقوا اللّه و اعلموا ان اللّه بكل شى ء عليم (231) واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤ من باللّه و اليوم الاخر ذلكم ازكى لكم و اطهر و اللّه يعلم و انتم لا تعلمون (232)

والولدت يرضعن اولدهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة و على المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لاتضار ولده بولدها و لامولود له بولده و على الوارث مثل ذلك فان ارادا فصالا عن تراض منهما و تشاور فلا جناح عليهما و ان اردتم ان تسترضعوا اولدكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف و اتقوا اللّه و اعلموا ان اللّه بما تعملون بصير (233) و الذين يتوفون منكم و يذرون ازوجا يتربصن بانفسهن اربعه اشهر و عشرا فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى انفسهن بالمعروف و اللّه بما تعملون خبير (234) و لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبه النساء او اكننتم فى انفسكم علم اللّه انكم ستذكرو نهن و لكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا و لا تعزموا عقده النكاح حتى يبلغ الكتب اجله و اعلموا ان اللّه يعلم ما فى انفسكم فاحذروه و اعلموا ان اللّه غفور حليم (235) لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضه و متعوهن على الموسع قدره و على المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين . (236) و ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن و قد فرضتم لهن فريضه فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفوا الّذى بيده عقده النكاح و ان تعفوا اقرب للتقوى و لا تنسوا الفضل بينكم ان اللّه بما تعملون بصير (237) حفظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى و قوموا لله قنتين (238) فان خفتم فرجلا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا اللّه كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون . (239) والذين يتوفون منكم و يذرون ازوجا وصية لازوجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فى ما فعلن فى انفسهن من معروف و اللّه عزيز حكيم . (240) و للمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين .(241) كذالك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون .(242)

ترجمه آيات

زنان طلاق گرفته ، تا سه پاكى منتظر بمانند و اگر به خدا و روز جزا ايمان دارند روا نيست چيزى را كه خدا در رحم هايشان خلق كرده ،

نهان دارند، و اما شوهرانشان اگر سر اصلاح دارند در رجوع به ايشان در عده طلاق سزاوارترند زنان را نيز مانند وظائفشان حقوق شايسته است و مردان را بر آنان مرتبتى و برترى هست و خدا عزيز و حكيم است .(228)

طلاق دو بار است و پس از دو بار يا نگهدارى به شايستگى و يا رها كردن با احسان و شما را نرسد كه چيزى از آنچه به زنان داده ايد بگيريد، مگر آنكه بدانيد كه حدود خدا را بپا نمى دارند، كه در اين صورت در آنچه زن به عوض خويش دهد گناهى بر آنان نيست ، اين حدود خدا است ، از آن تجاوز نكنيد و كسانى كه از حدود خدا تجاوز كنند، ستمكارانند.(229)

و اگر بار ديگر زن را طلاق داد، ديگر بر او حلال نيست تا با شوهرى غير او نكاح كند اگر طلاقش داد و شوهر قبلى و زن تشخيص دادند كه حدود خدا را بپا ميدارند، باكى بر آنان نيست كه به يكديگر باز گردند، اين حدود خداست كه براى گروهى كه دانا هستند بيان مى كند.(230)

و چون زنان را طلاق داديد و بسر آمد مدت خويش رسيدند به شايستگى نگاهشان داريد، و يا به شايستگى رها كنيد، و زنها را براى ضرر زدن نگاهشان نداريد كه ستم كنيد، هر كس چنين كند به خويش ستم كرده است ، آيت هاى خدا را به مسخره نگيريد نعمت خدا را بر خويشتن با اين كتاب و حكمت كه بر شما نازل كرده و به وسيله آن پندتان مى دهد و از خدا بترسيد و بدانيد كه خدا به هر چيز دانا است .(231)

و چون زنان را طلاق داديد و به مدت خويش رسيدند، منعشان نكنيد كه با شوهران خود به شايستگى به همديگر رضايت داده اند زناشوئى كنند، هر كه از شما به خدا و روز جزا ايمان دارد از اين اندرز مى گيرد، اين براى شما بهتر و پاكيزه تر است خدا مى داند و شما نمى دانيد.(232)

مادران ، فرزندان خويش را دو سال تمام شير دهند، براى كسى كه مى خواهد شير دادن را كامل كند و صاحب فرزند خوراك و پوشاك آنها را به شايستگى عهده دار است هيچكس بيش از توانش مكلف نمى شود، هيچ مادرى به سبب طفلش زيان نبيند و نه صاحب فرزند، به سبب فرزندش ، وارث نيز مانند اين را بر عهده دارد اگر پدر و مادر به رضايت و مشورت هم خواستند طفل را از شير بگيرند گناهى بر آنان نيست و اگر خواستيد براى فرزندان خود دايه بگيريد، اگر فردى را كه در نظر مى گيريد به شايستگى به او حقى بدهيد گناهى بر شما نيست ، از خدا بترسيد و بدانيد كه خدا بيناى اعمال شما است .(233)

كسانى از شما كه بميرند و همسرانى به جا گذارند، زنان چهار ماه و ده روز، به انتظار بمانند و چون به مدت خويش رسيدند آنچه به شايستگى درباره خويش كنند، گناهى بر شما نيست كه خدا از آن چه مى كنيد آگاه است . (234)

آنچه درباره خواستگارى زنان به اشاره مى گوئيد يا در دل خويش نهان مى كنيد، گناهى بر شما نيست ، خدا مى داند كه شما يادشان خواهيد كرد ولى با آنها قرار آميزش سرى نبنديد، مگر آنكه سخنى شايسته گوئيد، و نيز قصد بستن عقد زناشوئى نكنيد تا از عده در آيند و بدانيد كه خدا بر آنچه در دلهاى شما است آگاه است ، از او بترسيد و بدانيد كه خدا آمرزنده و بردبار است .(235)

اگر زنان را طلاق داديد قبل از اينكه به آنان دست زده باشيد و مهرى هم برايشان معين نكرده ايد گناهى بر شما نيست ولى بايد از بهره اى شايسته ، كه در خور نيكوكاران است بهره ورشان كنيد، توانگر به اندازه خويش و تنگدست به اندازه خودش .(236)

و اگر پيش از آنكه به زنان دست بزنيد طلاقشان داديد و مهرى براى آنها مقرر داشته ايد، نصف آنچه مقرر داشته ايد بايد بدهيد مگر آنكه گذشت كنند يا آنكه گره زناشوئى به دست او است گذشت كند و گذشت كردن شما به پرهيزكارى نزديكتر است ، بزرگوارى را ميان خودتان فراموش نكنيد كه خدا به آنچه مى كنيد بينا است .(237)

همه نمازها و نماز ميانه را مواظبت كنيد و براى خدا مطيعانه بپاى خيزيد. (238)

و اگر در حال ترس بوديد مى توانيد پياده و سواره نماز گزاريد و چون ايمن شديد خدا را ياد كنيد چنانكه به شما چيزهائى را كه نمى دانسته ايد تعليم داده است .(239)

كسانى از شما كه مرگشان فرا رسد و همسرانى بجا گذارند، براى همسران خويش معاشى تا يك سال بدون بيرون كردن وصيت كنند، اگر خود بيرون رفتند درباره خويش كارى كه شايسته باشد، هر چه كنند گناهى برشما نيست و خدا عزيز و حكيم است .(240)

زنان طلاق گرفته بهره اى به شايستگى در خور پرهيزكاران دارند. (241)

بدينسان خدا آيه هاى خويش را براى شما بيان مى كند شايد تعقل كنيد. (242)

## بيان آيات

اين آيات در باره احكام طلاق و عده و شيردادن زن مطلقه به فرزند خود و در خلالش بعضى از احكام نماز است .

و المطلقات يتربصن بانفسهن ثلثه قروء...

اصل در معناى (طلاق ) آزاد شدن از قيد و بند است ولى به عنوان استعاره در رها كردن زن از قيد ازدواج استعمال شده ، و در آخر به خاطر كثرت استعمال ، حقيقت در همين معنا گشته است .

كلمه (تربص ) هم به معناى (انتظار) مى آ يد و هم به معناى (حبس )، و اگر در آيه مورد بحث ، آنرا مقيد كرد به قيد (بانفسهن ) براى اين بوده كه بر معناى تمكين به مردان دلالت كند، و بفهماند كه عده طلاق چيست ، و براى چيست ، عده طلاق اين است كه : زن مطلقه در مدت عده به هيچ مردى تمكين نكند، و پذيراى ازدواج با كسى نشود،

## اشاره به حكمت تشريع عده براى زن مطلقه

و اما اينكه عده براى چيست ، و چه حكمتى در تشريع آن هست ؟ مى فهماند براى اين است كه آب و نطفه مردان به يكديگر مخلوط نشود، و نسب ها فاسد نگردد، (و اگر زن مطلقه حامله است معلوم باشد كه از شوهر اولش حمل برداشته نه دوم ، و اگر عده واجب نمى شد معلوم نمى شد چنين فرزندى ، فرزند كدام يك از دو شوهر است )، البته اين حكمت لازم نيست كه در تمامى موارد موجود باشد، چون قوانين و احكام هميشه دائر مدار مصالح و حكمت هاى غالبى است ،

نه حكمت هاى عمومى (در نتيجه اگر زن عقيم هم مطلقه شد، بايد عده را نگه بدارد).

پس اينكه فرمود: (يتربصن بانفسهن ) به منزله اين است كه فرموده باشد زنان مطلقه به خاطر احتراز از اختلاط نطفه ها و فساد نسل ، عده نگه مى دارند، و با هيچ مردى تمكين نمى كنند و اين جمله هر چند جمله اى خبرى است ليكن منظور از آن انشاء است ، و خلاصه به جاى اينكه بفرمايد: (بايد عده نگه دارند) به منظور تاءكيد فرموده : (عده نگه ميدارند).

## توضيحى مبسوط پيرامون واژه (قرء) و معناى آن

و كلمه (قروء) جمع (قرء) است ، و قرءلفظى است كه هم معناى حيض را مى دهد، و هم معناى پاكى از آنرا، بطورى كه گفته اند، از واژه هائى است كه دو معناى ضد هم دارد، چيزى كه هست معناى اصلى آن جمع است ، اما نه هر جمعى ، بلكه جمعى كه دگرگونگى و تفرقه به دنبال داشته باشد، و بنابراين بهتر اين است كه بگوئيم معنايش در اصل پاكى بوده است ، چون در حال پاكى رحم ، خون در حال جمع شدن در رحم است ، و سپس در حيض هم استعمال شده ، چون حيض حالت بيرون ريختن خون بعد از جمع شدن آن است ، و به همين عنايت جمع كردن حروف ، و سپس بيرون ريختن آن براى خواندن را هم قرائت ناميده اند، اهل لغت هم تصريح كرده اند به اينكه معناى قرائت جمع كردن است ، و نيز از جمله شواهدى كه اشعار و بيان مى دارد كه اصل در ماده ( ق - ر - ء) جمع است ، آيه شريفه : (لا تحرك به لسانك لتعجل به ، ان علينا جمعه و قرآنه ، فاذا قراناه فاتبع قرآنه ) است كه مى فرمايد: زبانت را به انگيره عجله در خواندن قرآن حركت مده ، جمع آن و قرآنش به عهده ما است ، هر وقت آن را قرائت كرديم خواندنش را به دنبالش قرار بده ، و همچنين آيه شريفه : (و قرانا فرقناه لتقراه على الناس على مكث ) و مجموعه اى كه ما آنرا جزء جزء كرديم تا آنرا به تدريج بخوانى ) كه خداى تعالى در آن و در آيه قبلى از كلام خود تعبير به قرآن كرد، نه به كتاب ، و نه به فرقان و نظائر آن و اصلا به همين جهت بود كه گفتيم كلام خدايتعالى قرآن ناميده شده است .

راغب در مفردات خود مى گويد: كلمه قرء در حقيقت نامى است براى داخل شدن از پاكى به حيض ، واز آن جائيكه اسم جامعى است براى دو چيز، طهر و حيض بعد از طهر، لذا بر هر دو اطلاق مى شود، هم طهر يعنى پاكى از حيض را قرء مى گويند، و هم خود حيض را، چون اين قاعده كلى است كه وقتى كلمه اى نام براى دو چيز شد بر تك تك آنها اطلاق ميشود.

مانند كلمه مائده كه چون به معناى سفره طعام است ، هم بر سفره به تنهايى اطلاق مى شود، و هم بر طعام به تنهائى ، و كلمه (قرء) نام طهر به تنهائى نيست ، همچنان كه نام حيض به تنهائى نيز نيست ، به دليل اينكه به زن طاهرى كه اثرى از خون حيض نمى بيند نمى گويند فلانى داراى قرء است ، همچنانكه به زنى هم كه دائما حيض است نمى گويند فلانى دائم القرء است ، اين بود گفتار راغب .

و لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق اللّه فى ارحامهن ان كن يؤ من باللّه و اليوم الاخر...

آيه شريفه مى خواهد زنان مطلقه را از اين عمل نهى كند كه به خاطر زودتر از عده در آمدن ، حيض يا آبستن بودن خود را كتمان كنند، و يا بخواهند با كتمان خود، در كار رجوع شوهران خللى وارد آورند، و يا غرض ديگرى امثال اين داشته باشند و اگر خداى تعالى مساءله كتمان را در اين آيه مقيد كرد به قيد: (اگر زنان ايمان به خدا و روز جزاء دارند) ولى اصل حكم عده را مقيد به اين قيد نكرد، براى اين است كه زنان را به نوعى تشويق كند، تا حكم او را اطاعت كنند، و بر عمل به آن ثبات قدم به خرج دهند، چون اين تقيد بطور اشاره مى فهماند كه اين حكم از لوازم ايمان به خدا و روز جزائى است كه پايه و اساس ‍ شريعت اسلام است ، پس هيچ مسلمانى بى نياز از اين حكم نيست ، و اين تعبير مثل اين است كه به شخصى بگوئيم اگر خير و خوبى مى خواهى با مردم نيكو معاشرت كن ، و يا به مريض بگوئيم : اگر طالب شف ا و بهبودى هستى بايد پرهيز كنى .

وبعولتهن احق بردهن فى ذلك ان ارادوااصلاحا

## معناى كلمه (بعل ) و توضيح مرجع ضمير كلمه بعولتهن در آيه ت (و بعولتهن احقبردهن ...)

كلمه (بعولة ) جمع (بعل ) است ، و بعل به معناى نر از هر جفتى است ، البته مادام كه جفت هستند، و علاوه بر دلالتى كه بر مفهوم خود دارد، اشعارى و بوئى هم از تفوق و نيرومندى و ثبات در شدائد دارد، واقعيت خارجى هم همين طور است ، چون مى بينيم : در هر حيوانى نر از ماده در شدائد نيرومندتر است ، و بر ماده خود نوعى برترى دارد، و در انسان نيز، شوهر نسبت به همسرش همينطور است و نيز به همين جهت زمين بلندتر از زمينهاى اطرافش را بعل مى گويند، بت بزرگ و نخلى كه بزرگتر از همه نخلها باشد، و هر چيز بزرگى از اين قبيل را بعل مى گويند.

ضمير در كلمه (بعولتهن ) به مطلقات بر مى گردد، ليكن ، منظور از مطلقات همه زنان مطلقه نيست ، بلكه حكم در اين آيه يعنى رجوع شوهر به همسرش در ايام عده ، مخصوص طلاق رجعى است ، و شامل طلاقهاى بائن نمى شود، و مشاراليه به اشاره (ذلك ) همان تربص ، يعنى عده است ، و اگر مطلب را مقيد كرد به قيد (ان ارادوا اصلاحا - اگر در صدد اصلاحند)، براى اين بود كه بفهماند رجوع بايد به منظور اصلاح باشد،

نه به منظور اضرار، كه در جمله : (و لا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) در سه آيه بعد صريحا از آن نهى شده است .

## سزاوارتر بودن شوهران به مردان مطلقه نسبت به مردان ديگر در صلاق رجعى

و كلمه احق اسم تفضيل است ، و حق اسم تفضيل اين است كه معنايش با مفضل عليه باشد، (وقتى مى گوئيم زيد شجاعتر از عمرو است ، بايد عمرو هم شجاع باشد، و گرنه سخن غلطى گفته ايم )، و در آيه دارد كه بايد هم شوهر در زن مطلقه حق داشته باشد، و هم هر خواستگار ديگر، چيزى كه هست ، شوهر احق از ديگران باشد، يعنى حق او بيشتر باشد، ليكن از آنجا كه در آيه ، كلمه رد - برگشت آمده ، به معناى برگشتن جز با همان شوهر اول محقق نمى شود، زيرا ديگران اگر با آن زن ازدواج كنند با عقدى جداگانه ازدواج مى كنند، ولى تنها شوهر است كه مى تواند بدون عقد جديد به عقد اولش برگردد و آن زن را دوباره همسر خود كند.

از همين جا روشن مى شود كه در آيه شريفه به حسب معنا تقديرى لطيف به كار رفته ، و معناى آيه اين است كه : شوهران زنان مطلقه به طلاق رجعى ، سزاوارترند به آن زنان ازديگران ، و اين سزاوارى به اين است كه شوهران مى توانند در ايام عده برگردند: والبته اين برگشتن تنها در طلاقهاى رجعى است ، نه طلاقهاى بائن ، و همين سزاوارى قرينه است بر اينكه منظور از مطلقات ، مطلقات به طلاق رجعى است ، نه اينكه ضمير در (بعولتهن ) از باب استخدام و شبيه آن به بعضى از مطلقات برگردد، البته اين راهم بگوئيم كه آيه شريفه ، مخصوص زنانى است كه همخواب شده باشند، و حيض هم ببينند، و حامله هم نباشند، و اما آن زنانى كه شوهران آنها با ايشان نزديكى نكرده اند، و يا در سن حيض ديدن نيستند، يا نابالغند، و يا به حد يائسگى رسيده اند و نيز زنانيكه حامله هستند، حكمى ديگر دارند كه آيات ديگرى متعرض حكم آنها است .

و لهن مثل الّذى عليهن بالمعروف ، و للرجال عليهن درجه ).

## تكرار كلمه (معروف ) در آيات طلاق نشانه اهتمام شارع مقدس نسبت به انجام اين عمل به وجه سالم است

(معروف ) به معناى هر عملى است كه افكار عمومى آن را عملى شناخته شده بداند، و با آن ماءنوس باشد، وبا ذائقه اى كه اهل هر اجتماعى از نوع زندگى اجتماعى خود به دست مى آورد سازگار باشد، و به ذوق نزند.

و كلمه (معروف ) در آيات مورد بحث تكرار شده ، يعنى در دوازده مورد آمده است و اين بدان جهت است كه خداى تعالى اهتمام دارد به اينكه عمل طلاق و ملحقات آن بر وفق سنن فطرى انجام شود، و عملى سالم باشد، بنابر اين كلمه معروف هم متضمن هدايت عقل است ، و هم حكم شرع ، و هم فضيلت اخلاقى ، و هم سنت هاى ادبى و انسانى ، (آن عملى معروف است كه هم طبق هدايت عقل صورت گرفته باشد، و هم با حكم شرع و يا قانون جارى در جامعه مطابق باشد، و هم با فضائل اخلاقى منافى نباشد، و هم سنت هاى ادبى آنرا خلاف ادب نداند).

## (معروف ) از نظر اسلام و روش صحيح رعايت تساوى در قانونگذارى اسلام

چون اسلام شريعت خود را بر اساس فطرت و خلقت بنا كرده ، معروف از نظر اسلام همان چيزى است كه مردم آن را معروف بدانند، البته مردمى كه از راه فطرت به يك سو نشده ، و از حد نظام خلقت منحرف نگرديده باشند، و يكى از احكام چنين اجتماعى اين است كه تمامى افراد و اجزاى اجتماع در هر حكمى برابر و مساوى باشند و در نتيجه احكامى كه عليه آنان است برابر باشد با احكامى كه به نفع ايشان است ، البته اين تساوى را بايد با حفظ وزنى كه افراد در اجتماع دارند رعايت كرد، آن فردى كه تاءثر در كمال و رشد اجتماع در شؤ ون مختلف حيات اجتماع دارد، بايد با فردى كه آن مقدار تاءثر را ندارد، فرق داشته باشد، مثلا بايد براى شخصى كه حاكم بر اجتماع است حكومتش محفوظ شود، و براى عالم ، علمش و براى جاهل جهلش ، و براى كارگر نيرومند، نيرومندى اش ، و براى ضعيف ، ضعفش در نظر گرفته شود، آنگاه تساوى را در بين آنان اعمال كرد، و حق هر صاحب حقى را به او داد، و اسلام بنابر همين اساس احكام له و عليه زن را جعل كرده ، آنچه از احكام كه له و به نفع او است با آنچه كه عليه و بر ضد او است مساوى ساخته ، و در عين حال وزنى را هم كه زن در زندگى اجتماعى دارد، و تاءثرى كه در زندگى زناشوئى و بقاى نسل دارد در نظر گرفته است ، و معتقد است كه مردان در اين زندگى زناشوئى يك درجه عالى بر زنان برترى دارند و منظور از درجه ، همان برترى و منزلت است .

از اينجا روشن مى گردد كه جمله (وللرجال عليهن درجه ...)، قيدى است كه متمم جمله سابق است و با جمله قبلى روى هم يك معنا را نتيجه مى دهد و آن اين است كه خداى تعالى ميان زنان مطلقه با مردانشان رعايت مساوات را كرده ، در عين حال درجه و منزلتى راهم كه مردان بر زنان دارند، منظور داشته است ، پس آن مقدار كه له زنان حكم كرده ، همان مقدار عليه آنان حكم نموده نه بيشتر، و ما انشاء اللّه به زودى در يك بحث علمى جداگانه به تحقيق اين مساءله بر مى گرديم .

الطلاق مرتان ، فامساك بمعروف ، او تسريح باحسان

كلمه (مره ) به معناى يك دفعه است ، پس كلمه (مرتان ) به معناى دو دفعه است ، و از ماده مرور گرفته شده ، تا دلالت كند بر يك عمل ، همچنانكه كلمات (دفعه ) و (كره ) و (نزله ) هم معناى آنرا مى دهند، و بر وزن آن نيز هستند و هم از نظر اعتبار نظير آن مى باشند.

## معناى كلمه (تسريح ) و مراد از (تسريح زن بر احسان ) در آيه شريفه

و كلمه (تسريح ) در اصل به معناى رها كردن در چريدن است ، از اصطلاح (سرحت الابل شتر را رها كردم ، تا برود و از ميوه درخت سرخ بخورد)

گرفته شده ، و درخت سرخ داراى بارى است كه تنها شتران آن را مى خورند، و در آيه شريفه ، به عنوان استعاره در رها شدن زن مطلقه استعمال شده ، البته رها شدنى كه شوهر نتواند رجوع كند، بلكه او را ترك بگويد، تا عده اش سر آيد كه به زودى جزئياتش مى آيد و مراد از طلاق در جمله : (الطلاق مرتان ...)، طلاق رجعى است كه شوهر مى تواند در بين عده برگردد، و لذا آيه شريفه ، شوهر را مخير كرده بين دو چيز، يكى امساك ، يعنى نگه داشتن همسرش كه همان رجوع در عده است و ديگرى رها كردن او، تا از عده خارج شود، و اما طلاق سوم همان است كه جمله : (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ...)، حكمش را بيان مى كند.

و ظاهرا مراد از تسريح زن به احسان اين است كه او را در جدا شدن و نشدن آزادبگذارد، به اين معنا كه زن بعد از دو نوبت مطلقه شدن ، ديگر محكوم به اين نباشد كه اگر همسرش خواست در عده رجوع كند، دست او به جائى بند نباشد، بلكه شوهر در مدت عده ، رجوع نكند، تا عده سر آيد، لكن از اين واضح تر اين است كه مراد، طلاق سوم باشد، چون تفريع جمله (فامساك ...) را مطلق آورده و بنابر اين جمله (فان طلقها...) بيانى تفصيلى بعد از بيانى اجمالى براى تسريح خواهد بود.

## مراد از نگهدارى زن به وجه معروف يا طلاق دادن به او وجه نيكو

و در اينكه (امساك ) را مقيد به قيد (معروف ) و (تسريح ) را مقيد به قيد (احسان ) كرده ، عنايت لطيفى است كه بر خواننده پوشيده نيست ، براى اينكه چه بسا مى شود كه امساك همسر و نگهدارى او در حباله زوجيت (پيوند زن و شوهرى ) به منظور اذيت و اضرار او باشد، و معلوم است كه چنين نگهدارى ، نگهدارى منكر و زشتى است ، نه معروف و پسنديده ، آرى كسى كه همسرش را طلاق مى دهد و همچنان تنهايش مى گذارد تا نزديك تمام شدن عده اش شود و آنگاه به او رجوع نموده بار ديگر طلاقش مى دهد و به منظور اذيت و اضرار به او اين عمل را تكرار مى كند چنين كسى امساك و زن دارى او منكر و ناپسند است ، و از چنين زن دارى در اسلام نهى شده است ، آن زن دارى در شرع جائز و مشروع است كه اگر بعد از طلاق به او رجوع مى كند به نوعى از انواع التيام و آشتى رجوع كند، طورى رجوع كند كه آن غرضى كه خداى تعالى در خلقت زن و مرد داشته ، يعنى سكون نفس و انس بين اين دو حاصل گردد.

اين درباره امساك بود كه گفتيم دو جور است ، واسلام امساك به معروف را جائز دانسته و آن نوع ديگر را جائز ندانسته است و اما (تسريح ) يعنى رها كردن زن ، آن نيز دو گونه تصور مى شود، يكى اينكه انسان همسر خود را به منظور اعمال غضب و داغ دل گرفتن طلاق دهد، كه چنين طلاقى منكر و غير معروف است و يكى به صورتيكه شرع آن را تجويز كرده ، (به همين دليل كه احكامى براى طلاق آورده )، و آن طلاقى است كه در عرف مردم متعارف است و شرع منكرش نمى داند،

همچنانكه در آيات بعدى مى فرمايد: (فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف )، اصل در تعبير هم همين است كه در دو آيه بعد كرده ، واگر در آيه مورد بحث اينطور تعبير نكرد بلكه امساك را مقيد به معروف و تسريح را مقيد به احسان كرد، به خاطر اين بود كه آيه ، با مطالب آيه بعدش كه مى فرمايد: (و لا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا...)، تناسب و ارتباط بيشترى داشته باشد.

## وجه اينكه (امساك ) و (تسريح ) در آيه شريفه هم به قيد معروف و هم به قيد احسان مقيدشده اند

توضيح اينكه : مقيد شدن (امساك ) و (تسريح ) به قيد معروف و هم به قيد احسان ، همه براى اين است كه اين دو عمل (يعنى نگه داشتن زن و رها كردن او) به نحوى صورت بگيرد كه موجب فساد حكم شرع نشود، با اين تفاوت كه شارع در فرض رها كردن زن ، نخواسته است به صرف معروف بودن آن اكتفا كند، بلكه خواسته است علاوه بر معروف بودن ، احسان هم بوده باشد، ساده تر بگويم در فرض ‍ نگهدارى زن همين مقدار كافى است كه نگه دارى به شكل معروفش باشد يعنى منظور مرد از رجوع به زن ، اذيت و آزار او نباشد، همچنانكه در آيات بعد فرموده : (و لا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) ولى در مورد رها كردن زن ، معروف بودن شكل آن كافى نيست ، چون ممكن است مرد به همسرش بگويد به شرطى تو را طلاق مى دهم و آزادت مى كنم كه فلان مقدار از مهريه اى كه از من گرفته اى برگردانى ، او هم راضى شود، و اين شكل طلاق دادن چه بسا مى شود كه از نظر افكار عمومى طلاق معروفى باشد، و كسى آن را منكر و ناپسند نداند، پس قيد معروف به تنهائى كافى نبود و به همين جهت در اينجا قيد ديگرى آورد، و حكم را مقيد به احسان كرد.

و اگر در اين آيه ، اين قيد زائد را آورد، و در آيه بعدى نياورد، براى اين بود كه مى خواست دنبال آيه مورد بحث بفرمايد: (و لا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا) تا با تشريع اين حكم ضرر زنان را جبران كرده باشد، براى اينكه طلاق به ضرر زن است و يكى از مزاياى زندگى زن را كه همان زندگى زناشوئى است از او سلب مى كند، اسلام خواست تا زنان از دو سو خسارت نبينند، و اگر در آيه مورد بحث فرموده بود: (او تسريح بمعروف و لا يحل لكم ...)، اين نكته فوت مى شد.

الا ان يخافا الا يقيما حدود اللّه

منظور از اينكه فرمود: (مگر اينكه بترسند كه حدود خدائى را بپا ندارند)، اين است كه چنين گمانى در دلشان قوى باشد، و منظور از حدود خدا، اوامر و نواهى او، واجبات و محرمات دينى او است ،

و اين در صورتى است كه زن و شوهر هر دو تشخيص دهند كه تواف ق اخلاقى ندارند، و در نتيجه نه اين بتواند حوائج او را برآورد، و نه او بتواند حوائج اين را برآورد، و در آخر، كارشان به دشمنى با يكديگر منجر شود (كه در چنين فرضى براى مرد جائز است چيزى از مهريه زنش را از او پس بگيرد و طلاقش دهد، و اگر زن نيز به آن رضايت داد و چيزى از مهريه را به او بگردانيد، كمك به گناه شوهر نكرده است ، چون گفتيم گرفتن مقدارى از مهريه توسط شوهر در اين فرض حلال است نه گناه ).

فان خفتم الا يقيما حدود اللّه فلا جناح عليهما فيما افتدت به

## وضعيتى كه طلاق جايز شمرده شده و شوهر مى تواند مهريه را پس گرفته طلاق دهد

در جمله قبلى ، زن و شوهر را دو نفر فرض كرده بود، و كلمات (يخافا) و (يقيما) را تثنيه آورد، و در اين جمله خطاب را متوجه جمع كرد، و فرمود: (پس اگر ترسيديد كه حدود خدا را بپا ندارند...) و اين گويا براى اشاره به اين مى باشد كه بايد خوف نامبرده خوف غير متعارف نباشد، بلكه ناجورى اخلاق آن دو نفر طورى باشد كه اگر يك يك همه شما مسلمانان از وضع آنان خبردار شويد شما هم دچار آن ترس بشويد، و امااگر وضع آن دو طورى است كه براى هيچيك از عقلاى قوم غير قابل دوام نباشد و تنها خود زن و شوهر هستند كه مى گويند به نظر ما وضع قابل دوام نيست ، حال يا به خاطر اينكه هر دو دنبال هوسرانى هستند، و يا هر دو از شدت تقدس دچار وسوسه شده اند، و يا هر انگيره ديگرى كه ممكن است داشته باشند، در چنين فرصتى پس گرفتن مهريه زن حلال است ، و باز به همين جهت بود كه با اينكه مى توانست بفرمايد: (فان خفتم ذلك ) (اگر از چنين چيزى ترسيديد)، اينطور نفرمود، بلكه دوباره كلمه (يقميا) را تكرار كرد خواست تا هيچ نقطه اشتباهى باقى نماند.

و اما اين سؤ ال كه با اينكه پس گرفتن مهريه (چه حلالش و چه حرامش ) مربوط به شوهر است ، چرا نفى جناح ر ا از هر دو كرد، (و فرمود براى شما زن و شوهر اشكالى نيست ؟) جوابش اين است كه پس ‍ گرفتن مهريه در آن صورت كه بر مرد حرام است دادنش هم بر زن حرام مى باشد، براى اينكه پس دادن مهريه در اين صورت اعانت بر گناه و بر ظلم است ، و اما در آن صورت كه حلال است كه همان صورت طلاق خلع است ، نه گرفتن مهريه از زن براى مرد حرام است ، و نه دادن زن اعانت بر ظلم است ، پس درست است كه از هر دو نفى جناح كند.

تلك حدود اللّه فلا تعتدوها، و من يتعد حدود اللّه ...

مشاراليه به كلمه (تلك - آن ) همان معارفى است كه در دو آيه مورد بحث ، ذكر شد، و آن عبارت بود از احكام فقهى آميخته با مسائل اخلاقى ، و يك قسمت ديگر مسائل علمى بر اساس معارف اصولى ، و كلمه (اعتداد) كه مصدر فعل (لا تعتدوها) است ، به معناى تعدى وتجاوز است .

## اكتفا به عمل به ظواهر دين و غفلت از روح آن و تفرقه بين احكام فقهى و معارف اخلاقى ،ابطال مصالح شريعت است

و چه بسا بتوان از آيه شريفه بوئى از عدم جواز تفرقه ميان احكام فقهى و معارف اخلاقى استشمام نمود، و مى توان گفت كه آيه ، اشعارى هم به اين معنا دارد كه صرف عمل به احكام فقهى ، و جمود به خرج دادن بر ظواهر دين كافى نيست ، (براى اينكه احكام فقهى دين مانند اسكلت ساختمان است ، اسكلتى كه به هيچ وجه زندگى در آن قابل تحمل نيست ، و احكام اخلاقى به منزله سفيد كارى و سيم كشى و دكوربندى آن ساختمان است ، مثلا احكام فقهى و قانونى زناشوئى ، احكامى است خشن ، كه نه شوهر حق دارد به زن خود فرمانى دهد و نه زن حق دارد بدون اذن او از خانه در آيد، ولى همين قوانين فقهى وقتى تواءم شد با احكام اخلاقى كه اسلام در باب زناشوئى داده آنوقت قانونى بسيار گوارا و قابل عمل مى شود و نيز احكام فقهى راجع به عبادت و دعا و ذكر، اسكلتى است كه مجرد آن انسان را به فرض دين كه همان سعادت بشريت است نمى رساند، ولى وقتى اين جسد تواءم با روح و معناى عبادت شد كه همان ورزيدگى و تزلزل ناپذيرى روح است ، آن وقت قوانينى خواهد شد كه بشريت بى نياز از آن نخواهد بود و هيچ قانونى جايگزين آن نمى شود). (مترجم )

پس اكتفا نمودن بر عمل به ظواهر دين ، و رعايت نكردن روح آن ، باطل كردن مصالح تشريع ، و از بين بردن غرض دين است ، چون اسلام همانطور كه مكرر گفته ايم دين عمل است ، نه دين حرف ، و شريعت كوشش است نه فرض ، و مسلمانان به اين درجه از انحطاط و سقوط اخلاقى و فرهنگى نرسيدند مگر به خاطر همين كه به انجام تشريفات ظاهرى اكتفا نموده و از روح دين و باطن امر آن بى خبر ماندند. دليل اين معنا بيانى است كه انشاء اللّه در تفسير آيه 231 همين سوره كه مى فرمايد: (و من يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ) خواهد آمد.

و در اين آيه التفاتى از خطاب جمعى در (ولا يحل لكم ...)، و در (فان خفتم ...)، به خطاب فردى در (تلك حدود اللّه )، و سپس به خطاب جمع ى در (فلا تعتدوها...)، و باز به خطاب فردى در (فاولئك هم الظالمون ) به كار رفته است ، (چون كلمه تلك در عربى تنها به معناى كلمه اين نيست ، بلكه به معناى اين كه مى بينى نيز هست ، و خلاصه خطاب به مفرد است ، و جمع آن (تلكم ) مى آيد و همچنين كلمه (اولئك ) به معناى (آنان كه شناختى است )، و اين التفاتها براى اين بوده كه ذهن مخاطب را نشاط بخشد و كسالت از شنيدن و گوش دادن به سياقى يكنواخت را از او ببرد، و او را هوشيار سازد.

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره

## نوع سوم طلاق و حكم آن

اين آيه حكم طلاق سوم را كه همان حرمت رجوع است بيان مى كند، و مى فرمايد بعد از آنكه شوهر سه بار همسر خود را طلاق داد ديگر نمى تواند با عقدى و يا با رجوع جديد با وى ازدواج كند، مگر بعد از آنكه مردى ديگر با او ازدواج بكند، اگر او طلاقش داد، وى مى تواند براى نوبت چهارم با او رابطه زناشوئى برقرار سازد، و با اينكه در چنين فرضى عقد ازدواج و يا هم بسترى با آن زن براى مرد حرام است ، حرمت را به خود زن نسبت داده ، فرموده ديگر اين زن بر او حلال نيست ، تا بفهماند حرمت تنها مربوط به وطى نيست ، هم وطى او حرام است و هم عقد كردنش ، و نيز اشاره كرده باشد به اينكه منظور از جمله (حتى تنكح زوجا غيره )،اين است كه هم بايد به عقد شوهرى ديگر در آيد، و هم آن شوهر او را وطى كند، و عقد به تنهائى كافى نيست ، آنگاه اگر شوهر دوم طلاقش داد ديگر مانعى از ازدواج آن دو يعنى زن و شوهر اول نيست ، بلكه مى توانند (ان يتراجعا) اينكه به زوجيت يكديگر برگردند، و با توافق طرفينى عقدى جديد بخوانند، فراموش نشود كه فرمود (ان يتراجعا) و مساءله تراجع غير رجوع است ، كه در دو طلاق اول ، كه تنها حق مرد بود، بلكه تراجع طرفين است ، و نيز فرموده اين وقتى است كه احتمال قوى بدهند كه مى توانند حدود خدا را بپا دارند.

و اگر در جمله (وتلك حدود اللّه )، دو بار كلمه حدود را تكرار كرد، با اينكه ممكن بود

با آوردن ضمير اكتفا كند، براى اين بود كه منظور از اين حدود غير حدود قبلى است .

## لطائف و ظرائف دقيقى كه در آيات طلاق به كار رفته است

و در اين آيه ، كوتاه گوئى عجيبى به كار رفته كه عقل را مبهوت مى كند، چون در آيه شريفه ، با همه كوتاهيش چهارده ضمير به كار رفته ، با اينكه مرجع بعضى از آنها مختلف و بعضى ديگر مختلط است ، و در عين حال هيچ تعقيد و ناروانى در ظاهر كلام بچشم نمى خورد، و هيچ اغلاق و گنگى هم در معناى آن نيست .

و علاوه بر اين كه در آيه شريفه و آيه قبل از آن عدد بسيارى از اسماء ناشناس و از كنايات آمده ، و با كمال تعجب ذره اى از زيبائى كلام را نكاسته ، وسياق را بر هم نزده ، مانند جمله : (فامساك بمعروف ، او تسريح باحسان )، كه چهار اسم ناشناسند، و مانند جمله (مما آتيتموهن شيئا)، كه كنايه از مهر زنان است ، وجمله : (فان خفتم ...) كه كنايه است از اينكه بايد ترس مزبور معمولى و عادى باشد، نه ناشى از وسوسه ، و جمله : (فيما افتدت ) كه كنايه است از مالى كه زن به همسرش مى دهد تا به طلاق او رضايت دهد، و جمله : (فان طلقها) كه منظور از آن (فان طلقها للمرة الثالثه ) (و اگر براى بار سوم طلاقش ‍ داد) مى باشد، و جمله : (فلا تحل له ) كه منظور از آن اين است كه ديگر نه عقد بستن او براى مرد حلال است و نه وطيش ،

و جمله : (حتى تنكح زوجا غيره ) كه منظور از آن هم عقد است و هم وطى ، و اين خود كنايه اى است مؤ دبانه ، و جمله : (ان يتراجعا) كه كنايه است از عقد فقط.

و در اين دو آيه ، مقابله هاى زيبائى بكار رفته ، يك مقابله بين امساك و تسريح و يكى بين (ان يخافا الا يقيما حدود اللّه )، و بين (ان ظنا ان يقيما حدود اللّه )، و تفنن در تعبير در دو جمله (فلا تعتدوها)، (و من يتعد)، آمده است .

و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن

تا جمله ، لتعتدوا مراد از بلوغ اجل رسيدن و مشرف شدن بر انقضاى عده است ، چون كلمه (بلوغ ) همانطور كه در رسيدن به هدف استعمال مى شود همچنين در رسيدن به نزديكى هاى آن نيز بكار مى رود، دليل بر اينكه منظور از بلوغ اشراف است . جمله : (فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ...) است ، چون مى فرمايد: بعد از اين بلوغ مخير هستيد بين اينكه همسر را نگه داريد، و يا رها كنيد، و ما مى دانيم بعد از تمام شدن عده ديگر چنين اختيارى نيست ، و در جمله (و لا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا...) از رجوع به قصد اذيت و ضرر نهى كرده ، همچنانكه از رهاكردن با ندادن مهر (در غير خلع و رضايت همسر) نهى فرموده

و من يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ...

## اشاره به حكمت نهى از امساك به قصد ضرر در آيه (فمن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ...)

اين آيه اشاره است به حكمت نهى از امساك به قصد ضرر، و حاصلش اين است كه ازدواج براى تتميم سعادت زندگى است ، و اين سعادت تمام نمى شود مگر با سكونت و آرامش هر يك از زن و شوهر به يكديگر و كمك كردن در رفع حوائج غريزى يكديگر، و (امساك ) عبارت است از اينكه شوهر بعد از جدا شدن از همسرش دو باره به او برگردد، و بعد از كدورت و نقار، به صلح و صفا برگردد، اين كجا؟ و برگشتن به قصد اضرار كجا؟.

پس كسى كه به قصد اضرار بر مى گردد، در حقيقت به خودش ستم كرده ، كه او را به انحراف از طريقه اى كه فطرت انسانيت به سويش هدايت مى كند، واداشته است .

علاوه بر اينكه چنين كسى آيات خدا را به مسخره گرفته ، و به آن استهزاء مى كند، براى اينكه خداى سبحان احكامى را كه تشريع كرده به منظور مصالح بشر تشريع نموده است ، نه اينكه اگر به كارهائى امر و از كارهائى نهى كرده ، خواهان نفس آن كارها و متنفر از نفس اين كارها بوده است ، و در مورد بحث بانفس امساك و تسريح و اخذ و اعطا كار دارد، نه ، بلكه بناى شارع همه بر اين بوده است كه مصالح عمومى بشر را تاءمين نموده ، و مفاسدى را كه در اجتماع بشر پيدا مى شود اصلاح كند، و به اين وسيله سعادت حيات بشر را تمام كند و لذا به همين منظور آن دستورات عملى را با دستوراتى اخلاقى مخلوط كرده ، تا نفوس ‍ را تربيت و ارواح را تطهير نموده ،

معارف عاليه ، يعنى توحيد و ولايت و ساير اعتقادات پاك را صفايى ديگر دهد، پس كسى كه در دين خود به ظواهر احكام اكتفا نموده و به غير آن پشت پا ميزند، در حقيقت آيات خدا را مسخره كرده است .

## مقصود از نعمت در (و اذكرو نعمة الله عليكم )

و مراد از نعمت در جمله : (واذكروا نعمه اللّه عليكم ) نعمت دين ، و يا حقيقت دين است ، كه گفتيم همان سعادتى است كه از راه عمل به شرايع دين حاصل مى شود، مانند آن سعادت زندگى كه مختص است به الفت ميان زن و شوهر، دليل بر اينكه منظور از نعمت ، نعمت دين است ، اين است كه خداى سبحان در آيات زير سعادت دينى را نعمت خوانده ، و فرموده : (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى )، و نيز فرموده : (وليتم نعمته عليكم ) و نيز فرموده : (فاصبحتم بنعمته اخوانا).

و بنابراين اينكه بعدا مى فرمايد: (و ما انزل عليكم من الكتاب و الحكمه يعظكم به ...) به منزله تفسيرى است براى اين نعمت ، و قهرا مراد از كتاب و حكمت ظاهر شريعت و باطن آن ، و يا به عبارتى ديگر احكام و حكمت احكام است . ممكن نيز هست مراد از نعمت مطلق نعمت هاى الهيه باشد، چه نعمت هاى تكوينى و چه غير آن ، در نتيجه معناى جمله چنين مى شود: حقيقت معناى زندگى خود را بياد آوريد، و متوجه آن باشيد، و مخصوصا به مزايا و محاسنى كه در الفت و سكونت بين زن و شوهر است و به آنچه از معارف مربوط به آن كه خداى تعالى به زبان وعظ بيان كرده ، و حكمت احكام ظاهرى آنرا شرح داده ، توجه كنيد كه اگر شما در آن مواعظ دقت كامل به عمل آوريد و به تدريج كارتان به جائى مى رسد كه ديگر به هيچ قيمتى دست از صراط مستقيم برنداريد، و كمال زندگى و نعمت وجود خود را تباه نكنيد، و از خدا پروا كنيد، تا دلهايتان متوجه شود كه خدا به هر چيزى دانا است ، در اين صورت است كه ديگر ظاهر شما مخالف باطنتان نخواهد شد، و ديگر چنين جراءت و جسارتى عليه خدا نخواهيد كرد، كه باطن دين او را در شكل تعمير ظاهر آن منهدم سازيد.

واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف ...

كلمه (عضل ) كه مصدر فعل (لاتعضلوهن ) است ، به معناى منع است ، و ظاهرا خطاب در جمله (فلا تعضلوهن - پس آنان را منع نكنيد)

به اولياى زنان مطلقه و كسانى است كه اگر شرعا ولايت بر آن زنان ندارند ليكن زنان از ايشان رو دربايستى دارند، و نمى توانند با آنان مخالفت كنند، و مراد از كلمه (ازواجهن ) شوهران قبل از طلاق است .

## نهى آيه شريفه از دخالت اوليا در امر ازدواج مجدد همسرانى كه عده شان تمام شده و مى خواهند دوباره با همسر قبلى خود ازواج كنند

پس آيه دلالت دارد بر اينكه اوليا و بزرگترهاى زن مطلقه ، نبايد زن نامبرده را اگر خواست با شوهرش آشتى كند، از آشتى آنها جلوگيرى نمايند، پس اگر بعد از تمام شدن عده خود زن راضى بود كه دوباره با همسر قبلى خود ازدواج كند، اوليا و بزرگان زن نبايد غرض هاى شخصى يعنى خشم و لجاجتى كه با داماد قبلى دارند در اين كار دخالت دهند و چه بسيار مى شود كه دخالت مى دهند، آيه شريفه تنها بر اين مقدار دلالت دارد، اما اينكه عقد دوم هم محتاج به اجازه ولى است هيچ مورد نظر آيه نيست ! براى اينكه اولا جمله : (فلا تعضلوهن ...) اگر نگوئيم كه بر نداشتن چنين ولايتى دلالت دارد، حداقل مى گوئيم دلالتى بر تاءثر ولايت ندارد، و ثانيا صرف اينكه خطاب را متوجه اوليا به تنهائى كرده ، هيچ دلالتى بر اين معنا ندارد، چون اين توجيه خطاب ، هم با تاءثر ولايت مى سازد، و هم با عدم تاءثر، و اصلا نهى در آيه حكم مولوى نيست ، تا دعوا كنيم كه آيا بر تاءثر ولايت دلالت دارد يا نه ، بلكه حكمى است ارشادى كه مى خواهد مردم را به مصالح و منافع اين آشتى ارشاد كند، همچنانكه در آخر آيه مى فرمايد: اين به پاكيزگى و طهارت شما نزديك تر است و اين خود بهترين دليل است بر اينكه حكم نامبرده ارشادى است .

و چه بسا مفسرين كه گفته اند: خطاب نامبرده به خود همسران است ، چون خطاب در اول آيه نيز به همسران بود، و مى فرمود: (واذا طلقتم النساء...) و معناى دو خطاب رويهم اين است كه وقتى زنان را طلاق داديد، هان اى شوهران وقتى عده آنان سرآمد از اينكه شوهرانى ديگر اختيار كنند آنان را باز نداريد، و منظور از اين بازداشتن ، اين است كه وقتى طلاق مى دهند به همسران اطلاع ندهند تا از ناحيه طول مدت عده متضرر شوند، و يا به نحوى ديگر از شوهر گرفتن آنان جلوگيرى كنند.

ليكن اين تفسير با كلمه : (ازواجهن ) نمى سازد، چون اگر منظور آن بود كه بعضى از مفسرين گفته اند، مى بايست فرموده باشد: (فلا تعضلوهن ان ينكحن ) و يا فرموده باشد: (ان ينكحن ازواجا)، ولى فرموده : جلوگيريشان نكنيد از اينكه با شوهران خود ازدواج كنند، و از ظاهر اين عبارت پيدا است كه منظور، جلوگيرى اوليا و يا بستگان ايشان است از اينكه دوباره با شوهران قبلى خود ازدواج كنند.

و مراد از اينكه فرمود: (فبلغن اجلهن ) اين است كه عده شان سرآيد، چون اگر عده زن مطلقه سر نيامده باشد، شوهر مى تواند رجوع كند، هر چند كه اوليا و يا بستگان زن راضى نباشند، چون قبلا فرمود: (وبعولتهن احق بردهن فى ذلك )، علاوه بر اينكه جمله (ان ينكحن )، صريح در ازدواج بعد از عده است ، كه نكاحى جداگانه است ، و اما در داخل عده نكاح نيست ، بلكه رجوع به ازدواج قبلى است .

ذلك يوعظ به من كان منكم يؤ من باللّه و اليوم الاخر...

اين جمله مانند جمله اى است كه قبلا بعد از نهى زنان از كتمان وضع رحم ها آمده بود، و مى فرمود: (و لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق اللّه فى ارحامهن ان كن يؤ من باللّه و اليوم الاخر) و اگر در ميان همه مسائل ازدواج تنها در اين دو مورد فرمود: (اگر به خدا و روز جزا ايمان دارند) يعنى اگر به دين توحيد معتقد هستند، براى اين بود كه دين توحيد همواره به اتحاد دعوت مى كند نه افتراق و جدايى ، و انبيا براى وصل كردن آمده اند نه فصل كردن و جدايى انداختن .

و در جمله : (ذلك يوعظ به من كان منكم )، التفاتى از خطاب به جمع در (طلقتم ) به خطاب به مفرد (ذلك )، و دوباره از خطاب به مفرد به خطاب به جمع (منكم ) به كار رفته و حال آنكه اصل در اين كلام ،اين بود كه همه جا خطاب را متوجه مجموع اين امت و رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمكند، اما مى بينيم در غير از جهات احكام ، خطاب را متوجه شخص آن حضرت نموده ، و فرموده : (تلك حدود اللّه فلا تعتدوها)، و يا فرموده : (فاولئك هم الظالمون ) و يا فرموده : (و بعولتهن احق بردهن فى ذلك ) و يا فرموده : (ذلك يوعظ به من كان يومن باللّه )، كه در اين چهار مورد با (كاف ) خطاب نمود (تلك ) و (اولئك ) و (ذلك ) آورده و مى دانيم كه خطابش به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماست ، تا قوام خطاب را حفظ نموده ، حال آن كسى را كه ركن در اين مخاطبه هست رعايت كرده باشد، و ركن مخاطبه در مساءله وحى رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماست بدون واسطه ، و عموم مردم هستند با وساطت رسول خدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم).

و اما خطاب هايى كه مشتمل است بر احكام ، همه متوجه مجموع امت است ، و بازگشت حقيقت اينگونه التفات كلامى به توسعه خطاب بعد از تضيق و تضييق آن بعد از توسعه است ، و بايد در آن تدبر شود.

ذلكم ازكى لكم و اطهر...

كلمه زكات كه اسم تفضيل ازكى از آن مشتق شده به معناى نمو صحيح و پاك است ، و اما كلمه طهارت كه مصدر اسم تفضيل اطهر است در معنايش بحث كرديم ، و مشار اليه به اشاره (ذلكم ) مانع نداشتن از رجوع زنان به شوهران و يا خود رجوعشان است ،

و برگشت هر دو به يك معنا است ، چه بگوئيم مانع نشدن شما از رجوع زنان به شوهران براى شما ازكى و اطهر است ، و چه بگوئيم رجوع زنان به شوهران براى شما ازكى و اطهر است .

## علت اينكه رجوع زنان به شوهران خود ازكى و اءطهر خوانده شده است

و اما علت اينكه ازكى و اطهر است اين است كه چنين رجوعى ، رجوع از دشمنى و جدائى به التيام و اتصال است ، و غريزه توحيد در نفوس را تقويت مى كند و بر اساس آن ، همه فضائل دينى رشد نموده ، ملكه عفت و حيا در ميان زنان تربيت مى شود، و نمو مى كند، و معلوم است كه چنين تربيتى در پوشاندن معايب زن و پاكى دلهايشان مؤ ثرتر است .

و از جهت ديگر، در اين رجوع فائده اى ديگر است ، و آن اين است كه دلهايشان از اينكه متمايل به اغيار شود محفوظ مى ماند، به خلاف اينكه اوليا و بستگانش او را از ازدواج با همسر قبلى منع كنند، كه در آن صورت چنين خطرى به احتمال قوى پيش خواهد آمد.

و اسلام دين زكات و طهارت و علم است ، همچنانكه خداى تعالى فرموده : (و يزكيهم و يعلمهم الكتاب و الحكمه ).

و نيز فرموده : (و لكن يريد ليطهركم ).

واللّه يعلم و انتم لا تعلمون )

منظور از اينكه مى فرمايد: (و شما نمى دانيد) اين است كه شما به غير آنچه خدا تعليمتان داده نمى دانيد، و آنچه مى دانيد او به شما تعليم داده ، همچنانكه فرموده : (ويعلمهم الكتاب ).

و نيز فرموده : (و لا يحيطون بشى ء من علمه الا بما شاء) پس ميان آيه مورد بحث با دو آيه قبل كه مى فرمود: (و تلك حدود اللّه يبينها لقوم يعلمون ...) منافات ندارد، بلكه مى خواهد بفرمايد هر چه مى دانند، به تعليم خدا ميدانند.

والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين ، لمن اراد ان يتم الرضاعة

منظور از والدات مادرانند، و اگر نفرمود (امهات ) و به جاى آن فرمود - والدات ) براى اين بود كه كلمه (ام ) اعم از كلمه (والده ) است ، همچنانكه كلمه (اب ) اعم از كلمه (والد) است ،

و كلمه (ابن ) اعم از (ولد) است ،

## وجه اينكه در آيه شريفه به جاى كلمه (والد)، (مولودله ) آورده شده است

و حكم در آيه شريفه تنها در مورد والده و ولد و مولود له (والد) تشريع شده ، و اما اينكه چرا بجاى (والد) كلمه (مولود له - آنكس كه فرزند براى او متولد شده ) را به كار برده ؟ براى اين بوده كه به حكمت حكمى را كه تشريع كرده اشاره نموده باشد، يعنى بفهماند پدر به علت اينكه فرزند براى او متولد مى شود و در بيشتر احكام زندگيش ملحق به اوست - البته در بيشترش نه همه احكام كه بيانش در آيه تحريم خواهد آمد ناگزير مصالح زندگى و لوازم تربيت و از آن جمله خوراك و پوشاك و نفقه ، مادرى كه او را شير مى دهد به عهده او است ، و اين هم بعهده مادر اواست كه پدر فرزند را ضرر نزند، و آزار نكند، براى اينكه فرزند براى پدرش متولد شده است .

و از سخنان بسيار عجيب و غريب ، سخنى است كه بعضى از مفسرين در پاسخ به سؤ ال بالا گفته اند، و آن اين است كه گفته است : از اين جهت فرمود: (مولودله ) و نفرمود: (والد)، كه زنان هر چه مى زايند براى مردان مى زايند براى اينكه اولاد، مال پدران است ، و به همين جهت است كه هر كسى از پدر خود نسبت مى برد، نه از مادر، و ماءمون پسر رشيد در اين باره شعرى گفته است كه مى بينيد: (وانما امهات الناس اوعيه مستودعات و للاباء ابناء) فرزندان مال پدران هستند و بس .

## فرزند ملحق به پدر است يا مادر؟! و آيه قرآن كدام يك را معتبر مى داند

اين بود آن گفتار عجيب ، و گويا گوينده آن از صدر آيه و نيز از ذيلش غفلت كرده كه اولاد را به مادران نسبت داده ، و در صدر فرموده : (اولادهن ) و در ذيل فرموده : (بولدها)، كه حكم اين صدر و ذيل فرزند همانطور كه فرزند پدر است فرزند مادر نيز هست ، و اما شعر مامون ، بايد توجه داشت كه مامون و امثال او چه كسى هستند، تا شعرشان چه باشد اينها بى ارزش تر از آنند كه كسى بخواهد كلام خداى تعالى را با گفتار آنان تفسير كند، و يا احتمالى را تاءييد نمايد.

و نيز بايد دانست كه مساله ادبيات و قوانين اجتماعى و امور تكوينى بر بسيارى از علماى ادب خلط شده ، و در نتيجه در بسيارى از مواقع براى روشن ساختن يك حكم اجتماعى و يا يك حقيقت تكوينى به يك معناى لغوى استشهاد مى كنند.

و حق مطلب در مساءله فرزند اين است كه نظام تكوين فرزند را ملحق به پدر و مادر و هر دو مى كند، براى اينكه هستى فرزند مستند به هر دوى آنها است ، و اما اعتبار اجتماعى البته در اين باره مختلف است ، بعضى از امتها فرزند را ملحق به مادر مى دانند، و بعضى به پدر، و آيه شريفه ،

نظريه دوم را معتبر شمرده و با تعبير از پدر به (مولودله ) به اين اعتبار اشاره كرده ، و در بالا بيان اينكه چرا اين نظريه را معتبر شمرده ، گذشت .

## معناى كلمه ارضاع و حكم بچه شيرخواره پس از طلاق والدين او

كلمه (ارضاع ) كه مصدر فعل (يرضعن ) است ، مصدر باب افعال و از ماده رضاعه ورضع گرفته شده است ، كه به معناى مكيدن پستان به منظور نوشيدن شير از آن است ، و كلمه (حول ) به معناى سال است ، و اگر سال را حول (گردش ) ناميده اند به خاطر اين است كه سال مى گردد و اگر حول را به وصف كمال مقيد كرد، براى اين بود كه سال اجزاى بسيارى دارد، دوازده ماه و سيصد و پنجاه و پنج روز است ، و چه بسا مى شود كه به مسامحه يازده ماه و يا سيصد و پنجاه روز را هم يك سال مى نامند، مثال مى گ ويند: در فلان شهر يك سال ماندم ، در حاليكه چند روز كمتر بوده . و جمله (لمن اراد ان يتم الرضاعه )، دلالت دارد بر اينكه : حضانت (كودكى را در دامن پروريدن ) وشير دادن حق مادر طلاق داده شده ، و موكول به اختيار او است ، اگر خواست مى تواند كودكش را شير دهد و در دامن بپرورد، و اگر نخواست مى تواند از اين كار امتناع بورزد، و همچنين رساندن مدت دو سال را به آخر، حق اوست ، اگر خواست مى تواند دو سال كامل شير دهد، و اگر نخواست مى تواند مقدارى از دو سال را شير داده ، ازتكميل آن خوددارى كند، و اما شوهر چنين اختيارى ندارد، (كه از ابتدا اگر خواست بچه را از همسر مطلقه اش بگيرد و اگر نخواست نگيرد)، البته در صورتيكه همسرش موافق بود، مى تواند يكى از دو طرف را اختيار كند، همچنانكه جمله (فان ارادا فصالا...) اين معنا را مى رساند.

و على المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعروف ، لا تكلف نفس الا وسعها)

## بيام احكامى خچند در خصوص بچه شير خوار و وظايف والدين او پس از طلاق

منظور از كلمه (مولودله ) همانطور كه گفتيم پدر طفل است و منظور از رزق و كسوة ، خرجى و لباس است ، و خداى عزوجل اين خرجى و نفقه را مقيد به معروف كرد، يعنى متعارف از حال چنين شوهر و چنين همسر، و آنگاه مطلب را چنين تعليل كرد: كه خدا هيچ كسى را به بيش از طاقتش تكليف نمى كند، و آنگاه دو حكم ديگر هم بر اين حكم ضميمه كرد.

اول اينكه : حق حضانت و شير دادن و نظير آن مال همسر است ، پس شوهر نمى تواند به زور ميان مادر و طفل جدائى بيندازد، و يا ازاينكه مادر فرزند خود را ببيند، و يا مثلا ببوسد، و يا در آغوش بگيرد جلوگيرى كند، براى اينكه اين عمل مصداق روشن مضاره و حرج بر زن است ، كه در آيه شريفه ،از آن نهى شده است .

دوم اينكه : زن نيز نمى تواند در مورد بچه شوهر، به شوهر مضاره و حرج وارد آورد، مثلا نگذارد پدر فرزند خود را ببيند، و از اين قبيل ناراحتيها فراهم كند، چون در آيه شريفه مى فرمايد: (لا تضار والده بولدها، و لا مولود له بولده )، نه زن به وسيله فرزندش به ضرر و حرج مى افتد، و نه پدر،

و اگر در اين جمله مى فرمود: (و لا مولود له به )، و مرجع ضمير(به ) را كه همان (ولده ) باشد نمى آورد، تناقضى به چشم مى خورد چون در چنين فرضى ضمير (به ) به كلمه ولدها بر مى گردد، چون در سابق ذكرى از كلمه : ولد به ميان نيامده بود، در نتيجه اين توهم پيش مى آمد كه در آيه شريفه تناقض هست ، از يك طرف مى فرمايد: (شوهر، كسى است كه فرزند براى او متولد مى شود)، و از طرفى ديگر مى فرمايد: فرزند براى مادر متولد مى شود).

پس در جمله مورد بحث ، هم حكم تشريع مراعات شده ، و هم حكم تكوين ، يعنى هم فرموده ، از نظر تكوين ، فرزند هم مال پدر و هم مال مادر است ، و از طرفى ديگر فرموده : از نظر تشريع و قانون ، فرزند تنها از آن پدر است .

و على الوارث مثل ذلك

از ظاهر آيه بر مى آيد: آنچه كه به حكم شرع به گردن پدر است ، مانند خرجى و لباس در صورتى كه پدر فوت شود به گردن وارث او خواهد بود، ليكن مفسرين آيه را به معانى ديگرى تفسير كرده اند كه با ظاهر آيه نمى سازد، و از آنجا كه اصل مساله مربوط به فقه است متعرض آن معانى نشديم ، اگر كسى بخواهد به آنها آگاه شود بايد به كتب فقهى مراجعه نمايد، و آنچه ما در معناى آيه گفتيم موافق با مذهب ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) است ، چون از اخبارى كه از ايشان رسيده ، همين معنا استفاده مى شود، و همچنين موافق با ظاهر آيه شريفه نيز هست .

فان ارادا فصالا عن تراض منهما و تشاور...

كلمه (فصال ) به معناى از شير جدا كردن كودك است ، و كلمه تشاور به معناى اجتماع كردن در مجلس مشاوره است ، و اين جمله به خاطر حرف فاء كه در آغاز دارد تفريع بر حقى است كه قبلا براى زوجه تشريح شده ، و به وسيله آن حرج از بين برداشته شد، پس حضانت و شير دادن بر زن واجب و غير قابل تغيير نيست ، بلكه حقى است كه مى تواند از آن استفاده كند، و مى تواند تركش كند.

پس ممكن است نتيجه مشورتشان اين باشد كه هر دو راضى شده باشند بچه را از شير بگيرند، بدون اينكه يكى از دو طرف ناراضى و يا مجبور باشد و همچنين ممكن است نتيجه اين باشد كه پدر، فرزند خود را به زنى ديگر بسپارد تا شيرش دهد، و همسر خودش راضى به شير دادن نشود و يا فرضا شيرش خراب باشد، و يا اصلا شير نداشته باشد، و يا جهاتى ديگر، البته همه اينها در صورتى است كه مرد به خوبى و خوشى آنچه را كه زن استحقاق دارد به او بدهد، و در همه موارد منافاتى با حق زن نداشته باشد، و قيد (اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف ) همين را مى رساند.

و اتقوا اللّه و اعلموا ان اللّه بما تعملون بصير

در اين جمله ، امر به تقوا مى كند و اينكه اين تقوا به اصلاح صورت اين اعمال باشد، چون احكام نامبرده همه امورى بود مربوط به صورت ظاهر، و لذا دنباله جمله فرمود: (وبدانيد كه خدا بدانچه مى كنيد دانا است ...)، به خلاف ذيل آيه قبلى يعنى آيه و (اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن ...)، كه در ذيل آن فرمود: از خدا پروا كنيد، و بدانيد كه خدا به هر چيزى دانا است براى اينكه آيه نامبرده مشتمل بود بر جمله : (و لا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا)، و معلوم است كه ضرار و دشمنى سبب مى شود كه از ظاهر اعمال تجاوز نموده ، به نيت نيز سرايت كند، و در نتيجه پاره اى از دشمنى هايى كه در صورت عمل ظاهر نيست انجام دهد، دشمنى هائى كه بعدها اثرش معلوم گردد.

والذين يتوفون منكم و يذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر و عشرا)

كلمه (توفى ) به معناى ميراندن است ، وقتى گفته مى شود خداى تعالى فلانى را توفى كرد، معنايش اين است كه او را ميراند، پس خدا متوفى است ، (به كسر فاء) و او (شخص مرده ) متوفى (به فتح فاء) است : متوفى اسم فاعل و متوفى اسم مفعول است و كلمه يتوفون فعل مجهول است يعنى فعلى است كه حالت اسم مفعولى را بيان مى كند و كلمه يذرون مانند كلمه يدعون فعل مضارعى است كه از ماده آن دو فعل ماضى مشتق نشده است ، و معناى هر دو رها كردن و ترك نمودن است ، و منظور از كلمه عشره ده روز است كه چون از ظاهر كلام پيدا بود كلمه روز را ذكر نفرمود.

فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى انفسهن بالمعروف ...

مراد از (بلوغ اجل ) تمام شدن مدت عده است ، و جمله : (فلا جناح ...) كنايه است از دادن اختيار به زنان در كارهايى كه مى كنند، پس اگر خواستند ازدواج كنند مى توانند، و خويشاوندان ميت نمى توانند او را از اين كار باز بدارند به استناد اينكه در فاميل ما چنين چيزى رسم نيست . زيرااينگونه عادات كه اساسش جاهليت و كورى و يا بخل و يا حسد است نمى تواند حق زن را از او سلب كند، چون زنان خود صاحب اختيار مى باشند، و اين حق

## عقائد قبل از اسلام در باره زن شوهر مرده

معروف و مشروع آنان است ، و در اسلام كسى نمى تواند از عمل معروف نهى كند.

قبل از اسلام امتهاى مختلف ، درباره زن شوهر مرده ، عقائد خرافى مختلفى داشتند، بعضى معتقد بودند كه او را با همسر مرده اش بايد آتش زد، يا زنده زنده در گور شوهرش به خاك سپرد، بعضى ديگر معتقد بودند كه تا آخر عمر نبايد با هيچ مردى ازدواج كند و اين عقيده نصارا بود، و بعضى مى گفتند: بايد تا يك سال بعد از مرگ شوهرش از هر مردى اعتزال و كناره گيرى كند، و اين عقيده عرب جاهليت بود، بعضى ديگر نزديك به يك سال را معتقد بودند،

مثلا نه ماه ، كه اين اعتقاد بعضى از ملل راقيه و متمدن است .

بعضى ديگر معتقد بودند كه شوهر متوفى حقى به گردن همسرش دارد و آن همين است كه از ازدواج با ديگران تا مدتى خوددارى كند، همه اين عقايد خرافى ناشى از احساسى است كه در خود سراغ داشتند، و آن اين بود كه ازدواج يعنى شركت در زندگى و آميخته شدن در آن ، و معلوم است كه اين احساس ، اساسش انس و الفت و محبت بود، و خود محبت ، احترامى دارد كه بايد رعايتش كرد، و محبت هر چند دو طرفى است و زن و شوهر هر دو بايد رعايت آن را بكنند، و هر يك مرد ديگرى به خاطر محبتى كه مرده به او داشت ازدواج نكند، زن شوهرنكند و شوهر زن نگيرد، و ليكن رعايت اين احترام از ناحيه زن واجب تر و لازم تر است ، چون زن بايد رعايت حيا و پوشيدگى و عفت را هم بكند. پس سزاوار نيست زنى كه شوهرش مرده ، خود را مانند كالائى مبتذل (كه هر كس آن را دستكارى مى كند) در معرض ازدواج قرار دهد، پس انگيره احكام مختلفى كه در امت هاى مختلف در اين باب جعل شده ، همين است ، و اسلام چنين حكم كرده است كه چنين زنى تقريبا يك ثلث سال يعنى چهار ماه و ده روز شوهر اختيار نكند، و عده وفات بگيرد.

و اللّه بما تعملون خبير.

از آنجائى كه گفتار در آيه مشتمل بر تشريع حكم عده وفات ، و حق ازدواج براى زنان بعد از تمام شدن عده بود، و هر دوى اين احكام مستلزم آن است كه خداى تعالى اعمال بندگان را تشخيص دهد و از صلاح و فساد آن با خبر باشد، لذا از بين اسماى حسناى خداى تعالى اسم خبير براى تعليل حكم مناسب بود، تا بفهماند كه اگر خداى تعالى چنين حكم فرمود، به اين جهت بود كه او از عملى كه ممنوع است و عملى كه مباح و بى اشكال است خبر دارد، پس زنان بايستى در بعضى موارد از ازدواج خوددارى كنند، و در بعضى از موارد ديگر هر چه مى خواهند براى خود اختيار كنند.

و لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء او اكننتم فى انفسكم

## معنى تعريض و بيان فرق آن با كنايه

كلمه تعريض كه مصدر باب تفعيل است ، و فعل عرضتم كه از آن مشتق شده به معناى گرداندن وجهه كلام به سويى است كه شنونده ، مقصود گوينده را بفهمد، و گوينده به مقصود خود تصريح نكرده باشد، كه به زبان فارسى آن را طعنه زدن و گوشه زدن و كنايه هم مى گويند، و فرق ميان تعريض و كنايه اين است كه در گفتارى كه در آن تعريض باشد به معنائى غير ظاهر عبارت ، در نظر است ، مثل گفتار خواستار به زنيكه خواستگارى مى كند كه مى گويد من خيلى زن دوست و خوش معاشرتم ، كه مقصودش اين است كه اگر با من ازدواج كنى به زندگى خوشى مى رسى ، و محبوب مى شوى ، بر خلاف كنايه ، كه غير از معناى مقصود، چيز ديگرى در نظر نيست ،

مثل اين كه براى فهماندن اينكه مثلا حاتم طائى مردى سخى و بخشنده بود بگوئى خاكسترش زياد بود كه در اين مثال به خاكسترش كارى ندارى ، بلكه مى خواهى بگوئى بسيار ميهمان دار و با سخاوت است .

و كلمه خطبه بكسره خاء از (مصدر خ - ط - ب ) است ، كه به معناى تكلم و برگشتن در كلام است ، وقتى كه گفته مى شود فلانى فلان زن را خطبه (با كسره خاء) كرد، معنايش اين است كه در امر تزويج با او گفتگو كرد، پس آن مرد خاطب است نه خطيب ، و وقتى گفته مى شود فلان خطيب براى مردم ايراد خطبه (بضمه خاء) كرد معنايش اين است يا بطور كلى با ايشان سخن گفت ، و يا در خصوص مواعظ سخن گفت ، پس چنين كسى خطيبى است از خطباء و اما خواستگار خاطبى است از خطاب .

## معناى اكنان و مراد آيه (و لا جناح عليكم فيما عرضتم ...)

و كلمه (اكنان ) كه مصدر باب افعال (اكنان ) است ، از ثلاثى مجرد (ك - ن - ن ) گرفته شده است كه به فتح كاف به معناى پنهان كردن و پوشاندن است ، اما نه هر پوشاندنى ، بلكه باب افعال آن ، يعنى خصوص اكنان به معناى پوشاندن در دل است ، پس اين فصل تنها در مورد اسرار نهفته در نفس به كار مى رود همچنانكه در آيه مورد بحث هم فرمود: (او اكننتم فى انفسكم )، و اما ثلاثى مجرد آن ، يعنى (كن ) مختص است به پوشش هاى مادى ، از قبيل محفظه و جامه و خانه همچنانكه در آيه : (كانهن بيض مكنون ) و آيه : (كامثال اللولو المكنون ) در مورد تخم شتر مرغى كه زير بال او از گرد و غبار محفوظ مانده و لولوئى كه در صندوقچه اش محفوظ داشته است استعمال شده است ، و مراد از آيه مورد بحث اين است كه در مورد خواستگارى مانعى نيست از اينكه شما به كنايه سخنى بگوييد، و خواسته خود را به كنايه بفهمانيد، و يا در امر زن مورد نظرتان امورى را در قلب پنهان بداريد، كه بعد از چند صباح ديگر كه فلان زن از عده بيرون مى آيد از او خواستگارى خواهم كرد، و يا مثلا آرزو كنيد كه كى مى شود من به وصل او نائل شوم ؟ و يا امورى از اين قبيل .

علم اللّه انكم ستذكرونهن ...

اين جمله در مورد تعليل براى نفى جناح از خواستگارى است و تعريض در آن است ، مى فرمايد: اينكه گفتيم در خواستگارى و تعريض اشكالى نيست براى اين است كه به ياد زنان بودن ، امرى است مطبوع طبع شما مردان ، و خدا هرگز از چيزى كه غريره فطرى و نوع خلقت شما است نهى نمى كند، بلكه آنرا تجويز هم مى كند، و مساله زنان خود يكى از مواردى است كه به روشنى دلالت مى كند بر اينكه احكام دين اسلام همه بر اساس فطرت است و هيچ حكم غير فطرى ندارد.

و لا تعزموا عقده النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله

## معناى (عزم ) و وجه اينكه در آيه شريفه عقده نكاح به عزم وابسته شده است

كلمه (عزم ) به معناى تصميم جدى و عقد قلب است بر اينكه فعلى را انجام دهى ، و يا حكمى را تثبيت كنى ، بطورى كه ديگر در اعمال آن تصميم و تاءثرش هيچ سستى و وهن باقى نماند، مگر آنكه به كلى از آن تصميم صرف نظر كنى ، به اين معنا كه عاملى باعث شود به كلى تصميم شما باطل گردد، واما كلمه (عقده ) اين كلمه از ماده (ع - ق - د) است كه به معناى بستن است ، و در اين آيه ، علقه زناشوئى به گرهى تشبيه شده كه دو تا ريسمان را به هم متصل مى كند، به طورى كه آن دو را يك ريسمان (البته بلندتر) مى سازد، گوئى حباله و ريسمان نكاح هم دو نفر انسان را (يعنى زن و شوهر را) به هم متصل مى كند.

و در اينكه عقده نكاح را وابسته به عزم كرد كه يك امرى است قلبى ، اشاره است به اينكه سنخ اين گره و اين دلبستگى با سنخ گره هاى مادى تفاوت دارد، اين گره امرى است قائم به قلب و به نيت و اعتقاد، چون اصل مساله شوهر بودن (از طرف مرد) و همسر ب ودن (از طرف زن ) يك امر اعتبارى عقلائى است ، كه جز در ظرف اعتقاد و ادراك موطنى ندارد، (آنچه ما در خارج مى يابيم تنها و تنها شخص فلان آقا و فلان خانم است ، و شوهر بودن او و همسر بودن اين چيزى نيست كه علاوه از خود آنها در خارج وجود داشته باشد)، عينا نظير ملك و ساير حقوق اجتماعى و عقلائى ، كه بيانش در ذيل آيه شريفه : (كان الناس امة واحدة ...) گذشت ، پس مى توان گفت در آيه شريفه ، هم استعاره به كار رفته كه تصميم جدى را محكم كردن گره ناميده و هم كنايه به كار رفته كه مساله ازدواج را نوعى گره خوانده است ، و مراد از كتاب مكتوب حكمى است كه خداى تعالى رانده ، كه زن بايد فلان مدت عده نگه دارد، و در مدت عده ازدواج نكند.

پس معناى آيه اين مى شود، كه مادامى كه عده زنان به آخر نرسيده ، عقد ازدواج را جارى نكنيد، و اين آيه شريفه كشف مى كند كه گفتارى در آن آيه و در آيه قبل از آن كه مى فرمود: (لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبه النساء...)، تنها راجع به خواستگارى از زنان در عده و عقد بستن آنان است ، بنابر اين لام در كلمه النساء لام عهد است ، نه لام جنس و غيره ، (و معنايش در آيه قبل اين است كه اشكالى بر شما نيست كه در خواستگارى همين زنانى كه مورد بحث بودند، چنين و چنان كنيد، و در آيه مورد بحث اين است كه در مورد همين زنان مادام كه از عده در نيامده اند اجراى عقد نكنيد) (مترجم ).

و اعلموا ان اللّه يعلم ما فى انفسكم ...

در اين آيه از صفات خداى تعالى سه صفت علم و مغفرت و حكم را نامبرده ، و اين خود دليل است بر اينكه مخالفت حكمى كه در دو آيه آمده ، يعنى خواستگارى كردن از زنان در عده و تعريض به آنان و بستن قول و قرار محرمانه با ايشان از مهلكات است ، كه خداى سبحان آنطور كه بايد آنها را دوست نمى دارد، هر چند كه به خاطر مصالحى تجويزش كرده باشد.

لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ) كلمه مس كه در

لغت به معناى تماس گرفتن دو چيز با يكديگر است و در اينجا كنايه است از عمل زناشوئى ، و منظور از فرض كردن فريضه اى براى زنان ، معين كردن مهريه است . و معناى آيه اين است كه انجام نگرفتن عمل زناشوئى و همچنين معين نكردن مهريه مانع از صحت طلاق نيست .

و متعوهن على الموسع قدره و على المقتر قدره متاعا بالمعروف

كلمه (تمتيع ) كه مصدر فعل امر (متعوا) است به معناى آن است كه به كسى چيزى دهى كه از آن بهره مند گردد، و كلمه متاع و نيز متعه عبارت از همان چيز است ، و در آيه مورد بحث كلمه متاعا مفعول مطلق براى متعوهن است ، هر چند كه جمله (على الموسع قدره و على المقتر قدره )، بين اين مفعول و فعلش فاصله شده است .

## معناى (موسع ) و (مقتر) و آيه شريفه (و متعوهن على الموسع قدره ...)

و كلمه (موسع )، اسم فاعل از باب افعال است كه ماضى آن اوسع مى باشد و موسع به كسى گويند كه داراى وسعت مالى باشد، و گويا اين فعل ازآن افعال متعدى است كه هميشه مفعولش به منظور اختصار حذف مى شود، تا ثبوت اصل معنا را برساند و به همين جهت بر خلاف ظاهر لغوى اش فعل لازم شده ، و كلمه (مقتر) نيز اسم فاعل از همان باب است ، و مقتر به كسى گويند كه در ضيق مالى قرار داشته باشد، و كلمه قدر به فتح دال و سكون آن به يك معنا است .

و معناى آيه اين است كه : واجب است بر شما كه همسر خود را طلاق مى دهيد در حالى كه در حين عقد ازدواجش مهرى برايش معين نكرده بوديد، اينكه چيزى به او بدهيد، چيزى كه عرف مردم آن را بپسندد، (البته هر كسى به اندازه توانائى خود، ثروتمند به قدر وسعش يعنى بقدرى كه مناسب با حالش باشد، بطورى كه وضع همسر مطلقه اش بعد از جدائى و قبل از جدائى تفاوت فاحش نداشته باشد)، و فقير هم به قدر وسعش ، البته اين حكم مخصوص مطلقه اى است كه مهريه اى برايش معين نشده باشد، و شامل همه زنان مطلقه نيست ، و نيز مخصوص زنى است كه شوهرش با او هيچ نزديكى نكرده باشد، و دليل اين معنا آيه بعدى است كه حكم مساله ساير زنان مطلقه را بيان مى كند.

حقا على المحسنين .

كلمه (حقا) مفعول مطلق است براى فعلى كه حذف شده ، و تقدير آن (حق الحكم حقا) است ، و از ظاهر اين جمله هر چند به نظر مى رسد كه وصف محسن بودن دخالت در حكم دارد، و چون از خارج مى دانيم احسان واجب نيست ، نتيجه مى گيريم كه پس احسان مستحب است و حكم در آيه حكمى است استحبابى ، نه وجوبى ، و ليكن روايات صريح از طرق ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) حكم در آيه را واجب دانسته ، و شايد وجه در آن همان باشد كه در سابق فرمود: (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ...) كه در آن آيه احسان بر زنان مطلقه (مسرحه ) را واجب كرد، پس در اين آيه نيز حكم احسان بر محسنين كه همان مردان طلاقگو باشند محقق و واجب شده است ، و خدا داناتر است .

وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن ...

## موردى از طلاق كه مرد بايد نصف مهر زن را به او بدهد

يعنى و اگر طلاق را قبل از ادخال به ايشان واقع ساختيد، ولى در آغاز كه عقدشان مى كرديد مهريه اى برايشان معين كرديد، واجب است كه نصف آن مهر معين شده را به ايشان بدهيد، مگر اينكه خود آن زنان طلاقى و يا ولى آنان نصف مهر را ببخشند، كه در اين صورت همه مهر ساقط مى شود، و اگر زن آن را قبلا گرفته بوده ، بايد برگرداند،و يا آنكه شوهر كه تمام مهر را قبلا داده ، نصف مهرى كه از آن زن طلب دارد به وى ببخشد اين مساله را به اين جهت ميگوئيم كه آيه شريفه مى فرمايد: (او يعفو الّذى بيده عقده النكاح ) و در مساله نكاح ، سه نفر عقده را به دست دارند، يكى زن و دوم ولى زن ، و سوم شوهر، و هر يك از اين سه طائفه ميتوانند نصف مهر را ببخشند. و به هر حال آيه شريفه بخشيدن نصف مهر را به تقوا نزديك تر شمرده ، و اين بدان جهت است كه وقتى انسان از چيزى كه حق مشروع و حلال او است صرف نظر كند، يقينا از هر چيزى كه حق او نيست و بر او حرام است بهتر صرف نظر مى كند و بر چشم پوشى از آن قوى تر و قادرتر است .

و لا تنسوا الفضل بينكم ...

## تشويق مردم به احسان و فضل نسبت به يكديگر در روابط بين خود

كلمه (فضل ) مانند كلمه فضول به معناى زيادى است ، با اين تفاوت كه فضل به طوريكه گفته اند زيادى در مكارم و كارهاى ستوده است ، و فضول ، به معناى زيادى در نا ستوده است ، در اين جمله كلمه فضل آمده كه از نظر اخلاقى سزاوار است انسان در مجتمع حياتش آن را به كار گيرد، و افراد اجتماع در آن قلمرو با يكديگر زندگى و معاشرت كنند، و منظور اين بوده كه مردم را به سوى احسان و فضل به يكديگر تشويق كند، تا افراد به آسانى از حقوق خود صرف نظر كنند،

و شوهر در مورد همسرش تسهيل و تخفيف قائل شود، و همسر او نيز نسبت به شوهرش سخت گيرى نكند و نكته اى كه در جمله :(ان اللّه بما تعملون بصير)، همان نكته اى است كه در ذيل آيه : (و الوالدات يرضعن اولادهن ) بيان كرديم .

حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى و قوموا لله قانتين

حفظ هر چيز به معناى ضبط آن است ، ولى بيشتر در مورد حفظ معانى در نفس ، استعمال مى شود، و كلمه : (وسطى ) مونث (اوسط) (ميانه تر) است ، و منظور از (صلوة وسطى ) نمازى است كه در وسط نمازها قرار مى گيرد و از كلام خداى تعالى استفاده نمى شود كه منظور از آن چه نمازيست ؟ تنها سنت است كه آن را تفسير مى كند و انشاء الله به زودى رواياتش از نظر خواننده مى گذرد.

و لام در جمله : (قوموا لله )، لام غايت است و قيام به هر امرى كنايه است از اشتغال به انجام آن و كلمه : (قنوت ) به معناى خضوع در اطاعت است ، در جاى ديگر فرموده : (كل له قانتون ) و نيز فرموده : (و من يقنت منكن لله و لرسوله ) پس حاصل معناى آيه اين است كه بايد شما مردم متصف به اطاعت خدا و خضوع و خلوص براى او شويد.

فان خفتم فرجالا او ركبانا...

## نماز از واجباتى است كه در هيچ حالتى ساقط نمى شود

اين جمله شرطيه ، عطف است بر جمله قبل و دلالت دارد بر شرطى كه حذف شده ، و معنايش اين است كه اگر نترسيديد محافظت بكنيد، و اما اگر ترسيديد اين محافظت را با مقدار امكانات خود تقدير كنيد، و به همان مقدار نماز بخوانيد، چه در حال پياده (كه ايستاده باشيد، يا در راه باشيد) و چه در حال سواره و كلمه (رجال ) جمع رجل (مرد) نيست ، بلكه جمع راجل (پياده ) است ، و كلمه (ركبان ) جمع راكب است ، و اين قسم نماز، همان نماز خوف است .

حرف (فا) در جمله : (فاذا امنتم ) فاى تفريع است ، و معناى جمله را چنين مى كند: حال كه گفتيم محافظت بر نمازها امرى است كه در هيچ شرايطى ساقط نمى شود، بلكه اگر ترسى در كارتان نبود و توانستيد نماز را حفظ كنيد واجب است بكنيد و اگر محافظت بر نماز برايتان دشوار شد هر قدر ممكن بود محافظت كنيد، پس بايد هر وقت آن ترس از بين رفت و دو - باره امنيت پيدا كرديد مجددا در محافظت نماز بكوشيد، و خدا را بياد آوريد).

حرف (كاف ) در جمله (كما علمكم ...) كاف تشبيه است ، و جمله : (ما لم تكونوا تعلمون ) از قبيل به كار بردن عام در مورد استعمال خاص است ، تا دلالت كند بر منت هاى بسيارى كه خدا از نعمت هاى بسيار و از تعليم بر مردم دارد و گرنه جاداشت بفرمايد: (و چون امنيت يافتيد خدا را همانطور كه قبلا در مورد نماز خوف ، تعليمتان داد بياد آوريد، ولى اينطور نفرمود، بلكه تعليم را عموميت داد، و فرمود: خدا را همانطور كه چيرهائى به شما تعليم داد كه نمى دانستيد بياد بياوريد و اين تعبير براى آن بود كه بر امتنان بر همه نعمت ها و تعليم ها دلالت كند و بنابراين معناى آيه چنين مى شود پس خدا را آنچنان بياد آوريد كه ياد آوريتان مساوى و برابر با اين نعمت باشد، كه نماز در حال امن و در حال خوف و نيز همه شرايع دين رابه شما تعليم كرد.

و الذين يتوفون منكم و يذرون ازواجا وصية لازواجهم .

كلمه (وصية ) در اينجا مفعول مطلقى است براى فعلى تقديرى ، و تقدير آيه (ليواصوا وصية ) است ، و اينكه كلمه (حول ) را با الف و لام تعريف كرده خالى از دلالت بر اين نيست كه آيه شريفه قبل از تشريع عده وفات يعنى چهار ماه و ده روز نازل شده چون زنان عرب جاهليت ، بعد از مرگ شوهران خود يك سال تمام در خانه مى نشستند، يعنى شوهر نمى كردند، و اين آيه شريفه سفارش مى كند به مردان كه براى همسران خود وصيتى كنند و مالى معين نمايند، كه بعد از مرگشان به ايشان بدهند، مالى كه كفاف مخارج يك سال ايشان را بدهد، بدون اينكه از خانه هاى خود اخراج شوند، چيزى كه هست از آنجائيكه اين تعيين مال ، حق زنان است و حق چيزيست كه هم مى توان آنرا استيفا كرد و هم از آن صرف نظر نمود، لذا مى فرمايد: اگر زنان شوهر مرده در اين مدت از خانه شوهر بيرون شدند، ديگر شما ورثه شوهر تقصيرى در ندادن آن مال نداريد، و يا اگر خواستند بطور شايسته شوهر كنند ديگر شما مسؤ ول نيستيد، و اين نظير سفارشى است كه به اشخاص مشرف به مرگ كرده كه چيزى از مال خود را براى والدين و خويشاوندان وصيت كنند و فرمود: (كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصيه للوالدين و الاقربين بالمعروف حقا على المتقين ).

و از آنچه گذشت اين معنا روشن گرديد كه آيه مورد بحث به وسيله آيه شريفه اى كه عده وفات را چهار ماه و ده روز معين كرده ، و نيز به آيه اى كه براى زنان داراى فرزند، هشت يك و براى زنان بى اولاد چهار يك مال شوهر را ارث معين مى كند، نسخ شده است .

وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين ...)

اين آيه شريفه در باره تمام مطلقات است ، چيزى كه هست ، از اينكه حكم را وابسته به صفت تقوا كرده ، استفاده مى شود كه حكم وجوبى نيست ، بلكه استحبابى است .

كذلك يبين اللّه لكم آياته لعلكم تعقلون

## معناى كلمه (عقل ) و بيان كلماتى كه در قرآن كريم درباره انواع ادركات انسانى آمده است)

كلمه (عقل ) در لغت به معناى بستن و گره زدن است .

و به همين مناسبت ادراكاتى هم كه انسان دارد و آنها را در دل پذيرفته و پيمان قلبى نسبت به آنها بسته ، عقل ناميده اند، و نيز مدركات آدمى را و آن قوه اى را كه در خود سراغ دارد و به وسيله آن خير و شر و حق و باطل را تشخيص مى دهد، عقل ناميده اند، و در مقابل اين عقل ، جنون و سفاهت و حماقت و جهل قرار دارد كه مجموع آنها كمبود نيروى عقل است ، و اين كمبود به اعتبارى جنون ، و به اعتبارى ديگر سفاهت ، و به اعت بار سوم حماقت ، و به اعتبار چهارم جهل ناميده مى شود.

كلماتى كه در قرآن كريم در باره انواع ادراكات انسانى آمده ، بسيار است و چه بسا تا بيست جور لفظ برسد، مانند (ظن )، (حسبان )، (شعور)، (ذكر)، (عرفان )،(فهم )، (فقه )، (درايت )، (يقين )، (فكر)، (راى )، (زعم )، (حفظ)، (حكمت )، (خبرت )، (شهادت )، و (عقل )، كه كلماتى نظير (فتوى ) و (بصيرت ) نيز ملحق به آنها است و بد نيست در اينجا معناى اين كلمات را بدانيم ، لذا مى گوئيم :

## معانى كلمات زن ، حسبان ، شعور، ذكر و عرفان و معرفت

كلمه (ظن ) به معناى تصديق بيش از پنجاه درصد و نرسيده به صد در صد است ، زيرا كه اگر به درجه صد در صد برسد جزم و قطع مى شود.

كلمه (حسبان ) هم به معناى ظن است ، با اين تفاوت كه گويا استعمال كلمه حسبان در مورد ظن استعمالى است استعارى ، مانند كلمه عد - شمردن چون همه مى دانيم كه لفظ حساب كردن و لفظ شمردن ، معناى اصلى اش چيست ، ولى ما همين دو كلمه را در مورد احتمال راجح نيز استعمال مى كنيم ،

و مى گوييم : من فلانى را از شجاعان مى دانستم ، و از دلاوران به حساب مى آوردم ، و منظور اين است كه او را در هنگام شمردن شجاعان ، ملحق به آنان مى دانستم .

و اما كلمه (شعور) كه به معناى ادراك دقيق است از ماده (شعر - به فتح شين ) گرفته شده ، كه به معناى مو بوده و ادراك دقيق را از آنجا كه مانند مو باريك است ، شعور خوانده اند و مورد استعمال اين كلمه محسوسات است ، نه معقولات و به همين جهت حواس ظاهرى را مشاعر مى گويند.

و كلمه (ذكر)، به معناى پيش كشيدن صورتهايى است كه در خزينه ذهن انبار شده ، و آن را بعد از آنكه از نظر و فكر غايب بوده ، حاضر سازيم ، و يا اگر حاضر بوده ، نگذاريم غايب شود.

و اما كلمه عرفان و معرفت ، به معناى آن است كه انسان صورتى را كه در قوه دراكه اش ترسيم شده ، با آنچه كه در خزينه ذهنش پنهان دارد، تطبيق كند، و تشخيص دهد كه اين همان است يا غير آن ، و بدين جهت است كه گفته اند معرفت عبارت است از ادراك بعد از علم قبلى .

## معانى كلمات فهم ، فقه ، درايت ، فكر و راءى

اما كلمه (فهم ) به معناى آن است كه ذهن آدمى در برخورد با خارج به نوعى عكس العمل نشان داده و صورت خارج را در خود نقش كند.

و كلمه (فقه ) به معناى آن است كه فهم ، يعنى همان صورت ذهنى را بپذيرد، و در پذيرش و تصديق آن مستقر شود.

و كلمه درايت به معناى فرو رفتن در اين نقش و دقت در آن براى درك خصوصيات و اسرار و مزاياى نهفته آن است ، و به همين جهت ، اين كلمه در مقام بزرگداشت و تعظيم به كار مى رود، همچنانكه مى بينيم در آيات شريفه (الحاقه ما الحاقه و ما ادريك ما الحاقه ) و آيات (انا انزلناه فى ليلة القدر و ما ادريك ما ليلة القدر) استعمال شده ، مى فهماند كه تشخيص خصوصيات و اسرار قيامت و اسرار ليلة القدر امرى عظيم است كه كسى قادر به درك آن نيست و اما يقين عبارت است از اينكه همان درك ذهنى آنچنان قوت و شدت داشته باشد كه ديگر قابل سستى وزوال نباشد.

و كلمه (فكر) به معناى نوعى سير و مرور بر معلومات موجود حاضر در ذهن است ، تا شايد از مرور در آن ، و يك بار ديگر در نظر گرفتن آن ،

مجهولاتى براى انسان كشف شود. و كلمه (راى ) به معناى تصديقى است كه از همان فكر و تجديد نظر در مطالب حاضر در ذهن پيدا مى شود، چيزى كه هست بيشتر در علوم عملى كه پيرامون آنچه (بايد كرد) و آنچه نبايد كرد، بحث مى كند، استعمال مى شود، نه در علوم نظرى كه مربوط است به امور تكوينى . كلمات سه گانه (قول ) و (بصيرت ) و (افتاء) هم نزديك به همين معنا را مى دهد، با اين تفاوت كه استعمال (قول ) در تصديق حاصل از فكر، استعمال در معناى لغوى آن (گفتن ) نيست ، بلكه تقريبا شبيه به استعمال مجازى و استعارى و از قبيل بكار بردن لازم در مورد ملزوم است ، چون قول در هر چيز، بعد از آن است كه اعتقاد به آن پيدا شده باشد، پس استعمال قول در خود اعتقاد، استعمال لازم در مورد ملزوم است .

## معانى كلمات زعم ، علم ، حفظ، حكمت ، خبرت و شهادت

و اما كلمه (زعم ) به معناى تصديق مطلب است ، تصديق از اين حيث كه مطلب نامبرده صورتى است در ذهن ، حال يا اين تصديق شصت در صد باشد، و يا صد در صد. (پس كلمه نامبرده هم در مورد ظن استعمال مى شود و هم در مورد قطع و جزم ).

و كلمه (علم ) همانطور كه گفتيم به معناى احتمال صد در صد است ، بطورى كه حتى يك در صد هم احتمال خلاف آن داده نمى شود.

و كلمه (حفظ) به معناى ضبط كردن صورت آن چيزى است كه براى ما معلوم شده است ، بطورى كه هيچ دگرگونى و تغييرى در آن پيدا نشود.

و كلمه (حكمت )، به معناى صورت علميه است ، اما از اين جهت كه مطلبى محكم و استوار است .

و كلمه (خبرت ) به معناى اين است كه شخص خبره صورت علميه اى را كه در ذهن دارد آنچنان بدان احاطه داشته باشد كه بداند از مقدمات آن چه نتائجى بر آن مترتب مى شود.

و كلمه (شهادت )، به معناى ديدن و رسيدن به عين يك چيز و يا يك صحنه است ، حال يا به حس ظاهرى مانند (ديدن )، (شنيدن )، (بوئيدن )، و (لمس محسوسات )، و يا به حس باطن مانند (مشاهده )، (درك يقينى وجدانيات )، درك اين كه مثلا (من ميدانم و اراده و محبت و بغض و نظائر آن را دارم ).

همه الفاظى كه تاكنون معنا كرديم به غير از پنج لفظ اخير تا حدى سر و كار با ماده و حركت و دگرگونى دارند، و به همين جهت در مورد خداى تعالى استعمال نمى شوند، مثلا گفته نمى شود: خداى تعالى ظن مى كند و مى پندارد، و يا خيال مى كند و يا مى فهمد، و يا تفقه مى كند و...

و اما الفاظ پنجگانه اخير از آنجائى كه مستلزم نقص و فقدانى نيست ، در مورد خداى سبحان نيز به كار مى رود،

همچنانكه مى بينيم در آيات زير بكار رفته (و اللّه بكل شى ء عليم ) و (ربك على كل شى ء حفيظ) (واللّه بما تعملون خبير) (انه هو العليم الحكيم ) (انه على كل شى ء شهيد).

## تشويق مردم به احسان و فضل نسبت به يكديگر در روابط بين خود درباره عقل و خردمندى انسان

حال به بحثى كه داشتيم برگشته و مى گوئيم : لفظ (عقل ) همانطور كه توجه فرموديد از اين باب بر ادراك اطلاق مى شود كه در ادراك عقد قلبى به تصديق هست و انسان را به اين جهت عاقل مى گويند، و به اين خصيصه ممتاز از ساير جانداران مى دانند كه خداى سبحان انسان را فطرتا اينچنين آفريده كه در مسائل فكرى و نظرى حق را از باطل ، و در مسائل عملى خير را از شر، و نافع را از مضر تشخيص دهد، چون از ميان همه جانداران او را چنين آفريده كه در همان اول پيدا شدن و هست شدن خود را درك كند و بداند كه او، اوست و سپس او را به حواس ظاهرى مجهز كرده تا به وسيله آن ، ظواهر موجودات محسوس پيرامون خود را احساس كند، ببيند و بشنود و بچشد و ببويد و لمس كند و نيز او را به حواسى باطنى چون : (اراده )، (حب )، (بغض )، (اميد)، (ترس ) و امثال آن مجهز كرده تا معانى روحى را به وسيله آنها درك كند، و به وسيله آن معانى ، نفس او را با موجودات خارج از ذات او مرتبط سازد و پس از مرتبط شدن ، در آن موجودات دخل و تصرف كند، ترتيب دهد، از هم جدا كند، تخصيص ‍ دهد و تعميم دهد و آنگاه در آنچه مربوط به مسائل نظرى و خارج از مرحله عمل است ، تنها نظر دهد و حكم كند، و در آنچه كه مربوط به مسائل عملى است و مربوط به عمل است حكمى عملى كند، و ترتيب اثر عملى بدهد و همه اين كارهائى را كه مى كند بر طبق مجرائى مى كند كه فطرت اصلى او آن را تشخيص داده ، و اين همان عقل است .

ليكن بسا مى شود كه يكى يا چند قوه آدمى بر ساير قوا غلبه مى كند و كورانى و طوفانى در درون به راه مى اندازد، مثلا درجه شهوتش از آن مقدارى كه بايد باشد تجاوز مى كند، و يا درجه خشمش بالا مى رود، (و به حكم اين كه گفته اند: حقيقت سرابى است آراسته - هوا و هوس گرد برخاسته ) چشم عقلش نمى تواند حقيقت را درك كند، در نتيجه حكم بقيه قواى درونيش باطل و يا ضعيف مى شود، و انسان از مرز اعتدال يا به طرف وادى افراط، و يا به طرف وادى تفريط سقوط مى كند،

آن وقت عقل آدمى نظير آن قاضى مى شود كه بر طبق مدارك باطل و شهادتهاى كاذب و منحرف و تحريف شده ، حكم مى كند، يعنى در حكمش از مرز حق منحرف مى شود، هر چند كه خيلى مراقب است به باطل حكم نكند، اما نمى تواند. چنين قاضى اى در عين اينكه در مسند قضا نشسته ، قاضى نيست .

انسان عاقل هم در مواردى كه يك يا چند تا از غرائز و اميال درونيش طغيان كرده يا عينك محبت به چشم عقل خود بسته ، و يا عينك خشم ، يا ترس زياده از حد، يا اميد بيجا، يا حرص ، يا بخل ، يا تكبر، در عين اينكه هم انسان است و هم عاقل نمى تواند به حق حكم كند، بلكه هر حكمى كه مى كند باطل است ، ولو اينكه (مانند معاويه ها) حكم خود را از روى عقل بداند، اما اطلاق عقل به چنين عقلى ، اطلاق به مسامحه است و عقل واقعى نيست ، براى اينكه آدمى در چنين حالى از سلامت فطرت و سنن صواب بيرون است .

## در قرآن ، مراد از تعقل ادراك تواءم با سلامت فطرت است ، نه تعقل تحت تاءثير غرائز و اميال نفسانى

و خداى عزوجل هم ، كلام خود را بر همين اساس ادا نموده و عقل را به نيروئى تعريف كرده كه انسان در دينش از آن بهره مند شود، و به وسيله آن راه را به سوى حقائق معارف و اعمال صالحه پيدا نموده و پيش بگيرد، پس اگر عقل انسان در چنين مجرائى قرار نگيرد، و قلمرو علمش به چهار ديوار خير و شرهاى دنيوى محدود گردد، ديگر عقل ناميده نمى شود، همچنانكه قرآن كريم از خود چنين انسانهائى حكايت مى كند كه در قيامت ميگويند: (لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير) اگر ما مى شنيديم و تعقل مى كرديم ديگر از دوزخيان نمى بوديم .

و نيز فرموده : (افلم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها، او آذان يسمعون بها فانها لا تعمى الابصار و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور) چرا در زمين سير نكردند تا داراى دلهائى شوند كه با آن تعقل كنند، و يا گوش هائى كه با آن بشنوند؟ آخر تاريك شدن چشم سر، كورى نيست ، اين چشم دل است كه كور مى شود، دلهائى كه در سينه ها است .

پس اين آيات همانطور كه ملاحظه گرديد كلمه عقل را در علمى استعمال كرده كه انسان خودش بدون كمك ديگران به آن دست يابد، و كلمه سمع را در علمى بكار برده كه انسان به كمك ديگران آن را به دست مى آورد، البته با سلامت فطرت در هر دو براى اينكه مى فرمايد آن عقل ، عقلى است كه با دل روشن تواءم باشد نه با دل كور.

و نيز فرموده : (ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ) و چه كسى از ملت ابراهيم كه دين فطرى است روى مى گرداند بجز كسيكه خود را سفيه و نادان كرده باشد.

در سابق هم گفتيم كه آيه شريفه ، به منزله عكس نقيض است ، براى آن حديثى كه مى فرمايد: (العقل ما عبد به الرحمن ...) عقل آن است كه به وسيله آن خداى رحمان پرستش شود...

پس از همه آنچه تا اينجا گفتيم اين معنا روشن گرديد كه مراد از عقل در كلام خداى تعالى آن ادراكى است كه با سلامت فطرت براى انسان دست دهد، و اينجا است كه معناى جمله : (كذلك يبين اللّه لكم آياته لعلكم تعقلون ) به خوبى روشن مى شود، چون در اين جمله بيان خدا مقدمه تماميت علم است ، و تماميت علم هم مقدمه عقل و وسيله اى به سوى آن است ، همچنانكه در جاى ديگر نيز فرموده : (وتلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون ) همه اين مثل ها را براى انسان مى زنيم ، ولى وى آنها را تعقل نمى كند، مگر كسانيكه عالم باشند.

## بحث روايتى

## بحث روايتى (در ذيل آيات طلاق )

در سنن ابى داود از اسماء انصاريه بنت يزيد بن سكن روايت كرده كه گفت : در زمان رسول خدا همسرم مرا طلاق داد، و تا آن ايام زن مطلقه عده نداشت ، در همان روزهائى كه من مطلقه شدم حكم عده طلاق نازل شد، كه مى فرمود: (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثه قروء)، پس به حكم اين حديث (اسماء انصاريه ) اولين زنى است كه بر آيه مربوط به عده طلاق عمل كرده است .

و در تفسير عياشى در ذيل آيه (والمطلقات يتربصن بانفسه ن ثلاثه قروء)، از زراره روايت آمده كه گفت : من از ربيعة الراى شنيدم كه مى گفت : يكى از نظرات من اين است كه منظور از قرء هايى كه خداى تعالى در قرآن نام برده همان طهر و پاكى بين دو حيض است نه خود حيض ، من وقتى اين را از ربيعه شنيدم به خدمت امام ابى جعفر (عليه‌السلام ) شرفياب شده جريان را به عرض آن حضرت رساندم .

فرمود: ربيعه اين حرف را به راى خود نزده بلكه از على (عليه‌السلام ) به او رسيده ، عرضه داشتم : خدا شايسته ات بدارد مگر راى على (عليه‌السلام ) اين بوده ؟ فرمود بله آن جناب قرء را طهر و پاكى از حيض ‍ مى دانسته كه در آن حال خون در رحم جمع مى شود چون قرء به معناى جمع شدن است . و اين جمع شدن خون همچنان ادامه دارد تا ناگهان سرازير مى شود و حالت حيض پديد مى آورد.

عرضه داشتم خدا شايسته ات بدارد، اگر مردى همسر خود را قبل از آنكه با او جماع كرده باشد در حالت طهارت زن و در حضور دو شاهد عادل طلاق دهد آيا او نيز بايد عده نگه دارد؟ با اينكه شوهر به او نزديكى نكرده ؟ فرمود بله ، وقتى داخل حيض سوم شد عده اش تمام شده و مى تواند شوهر كند...

مولف : اين معنا به چند طريق از آن جناب نقل شده ، و اينكه زراره بعد از كلام امام كه فرمود: ربيعه اين حرف را به راى خود نزده بلكه از على (عليه‌السلام ) به او رسيده است ، پرسيده بود خدا شايسته ات بدارد مگر راى على ( عليه‌السلام ) اين بوده ، از اين جهت بوده كه در بين اهل سنت معروف شده بود كه راى على (عليه‌السلام) اين است كه منظور از (قروء) حيض ها است ، نه طهرها و پاكى ها، به شهادت روايتى كه در تفسير الدر المنثور آمده و از شافعى و عبد الرزاق و عبد بن حميد و بيهقى از على بن ابيطالب (عليه‌السلام ) نقل كرده كه فرمود: شوهر زن مطلقه مى تواند به او رجوع كند، تا زمانى كه از حيض سوم غسل نكرده باشد، بعد از آن ديگر نمى تواند رجوع كند، و بر همه مردان حلال است كه با وى ازدواج كنند.

ولى ائمه اهل بيت منكر اين نسبت هستند و به آن نسبت مى دهند كه فرموده : (قرءها) عبارتند از پاكى و طهرها، نه حيض ها، همچنانكه در روايت ربيعه هم همين را به آنجناب نسبت دادند، البته اين نظريه را به عده اى ديگر از اصحاب مانند زيد بن ثابت و عبد اللّه بن عمر و عايشه نسبت داده اند، و از ايشان روايت هم كرده اند.

و در مجمع البيان از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده ، كه در ذيل جمله (و لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق اللّه فى ارحامهن )، فرمود: منظور حمل است و حيض .

و در تفسير قمى آمده است كه خداى تعالى سه چيز را به خود زنان واگذار كرده (كه خود آنان بايد طبق واقع از آنها خبر دهند، زيرا اين چند چيز امورى است كه به غير خود زن كسى از آن خبردار نمى شود، تا بر طبق آن شهادت دهد) و آن عبارت است از پاكى و حيض و حاملگى .

و نيز در همان تفسير آمده كه امام (عليه‌السلام ) در ذيل جمله (وللرجال عليهن درجه ) فرمود: حق مردان بر زنان بيشتر است از حقى كه زنان بر مردان دارند.

مولف : اين مطلب با تساوى حقوق زن و مرد منافات ندارد، به همان بيانى كه در ذيل جمله نامبرده گذشت .

و در تفسير عياشى در ذيل آيه (الطلاق مرتان فامساك بمعروف ، او تسريح باحسان ) از ابى جعفر (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: خداى تعالى تا دو نوبت طلاق دادن زن را براى مرد جائز دانسته ، بار سوم كه او را به خانه آورد يا بايد به خوبى نگه دارد، و يا به احسان او را تسريح و رها كند، كه رها كردن به احسان ، همان طلاق سوم است .

و در تهذيب از ابى جعفر (عليه‌السلام ) روايت شده كه فرمود: (طلاق سنت ) اين است كه مردى همسرش را طلاق دهد، البته در حالى كه زن در حال حيض نباشد، و در آن پاكى با وى جماع هم نكرده باشد، آنگاه به او رجوع نكند تا سه پاكى اش تمام شود، وقتى سه دوره از پاكى او تمام شد ديگر رابطه اى بين آن دو نمى ماند آن وقت همسرش يكى از مردانى خواهد بود كه اگر خواست از او خواستگارى كند، و اگر پذيرفت مى تواند دوباره با وى ازدواج كند و اگر نخواست نمى كند و اما اگر خواست قبل از تمام شدن پاكى هايش به او رجوع كند، دو نفر را بر رجوع خود شاهد گيرد و رجوع مى كند كه در اين صورت با اينكه طلاقش داده بود باز زن اوست ...

## حكمت تحريم رجوع بعد از طلاق سوم

و در كتاب فقيه از حسن بن فضال روايت آمده است كه گفت : من از حضرت رضا (عليه‌السلام ) پرسيدم علت اين كه مرد بعد از طلاق سوم نمى تواند در عده رجوع كند، چيست ؟ فرمود: خداى عزوجل براى دو نوبت اجازه طلاق به مردان داده ، و فرموده : (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان )، و منظور از تسريح ، طلاق سوم است ، كه بعد از آن ديگر نمى تواند با همسرش ازدواج كند، براى اينكه نافرمانى خدا را كرده ، چون خداى تعالى طلاق را دوست نمى دارد و اگر ازدواج با همسر مطلقه را بعد از طلاق سوم تحريم كرده ، علتش اين است كه نخواسته مردم امر طلاق را سبك بشمارند و با طلاقهاى پى درپى زنان را اذيت كنند...

مولف : مذهب ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) بطورى كه شيعه روايت كرده اين است كه طلاق با يك لفظ و يا در يك مجلس ، فقط يك طلاق است ، هر چند كه گفته باشد: (طلقتك ثلاثا) - من سه بار طلاقت دادم ، و اما اهل سنت و عامه رواياتشان مختلف است ، بعضى از آن روايات دلالت دارد بر اينكه سه طلاق به حساب مى آيد و چه بسا كه اهل سنت همين نظريه را از على و جعفر بن محمد (عليه‌السلام) هم روايت كرده اند.

## درباره وقوع سه طلاق با يك لفظ يا در يك مجلس از نظر خاصه و عامة

و ليكن از بعضى ديگر از روايات آنان كه صاحبان صحاح مانند مسلم و نسائى و ابى داود و غير ايشان نقل كرده اند بر مى آيد كه واقع شدن سه طلاق با يك لفظ چيزى بوده كه عمر (خليفه دوم ) آن را در سال دوم و يا سوم خلافت خويش وضع نمود، از آن جمله در تفسير الدر المنثور است كه عبد الرزاق و مسلم و ابو داود و نسائى و حاكم بيهقى از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : طلاق در يك جلسه ، در زمان رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و ابى بكر و دو سال از خلافت عمر يك طلاق بود (هر چند كه در يك جلسه مى گفتند (تو راسه طلاقه كردم ))، بعد از دو سال عمر در باره اين مساله گفت : مردم درباره طلاق كه شارع براى آنها مهلت قرار داده بود از من مى خواهند كه به عجله انجام شود، و چه خوب است ما خواسته آنان را امضا كنيم ، و امضا كرد.

و در سنن ابى داود از ابن عباس روايت كرده كه گفت : عبد يزيد پدر ركانه ، مادر ركانه را طلاق داد، و زنى از قبيله مزينه گرفت ، آن زن نزد رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آمد و عرضه داشت : همانطور كه اين يك موى من (موئى از سر خود گرفته بود) به درد موى ديگر نمى خورد، عبد يزيد هم براى من مثل همان است ، (كنايه از اين است كه او مردى ندارد) پس بين من و او جدائى بينداز.

رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمرا غيرت گرفت و ركانه و برادرانش را خواند آنگاه به اهل مجلس خود فرمود: به نظر شما آيا اين پسر از نظر فلان و فلان شباهتى به عبد يزيد دارد، و آيا اين پسر ديگر از نظر فلان و فلان شبيه عبد يزيد نيست ؟ همه گفتند بله پس رو كرد به عبد يزيد و فرمود اين زن مزينه اى را طلاق بده ،

او هم طلاق داد، بعد فرمود به همسر اول خود ام ركانه رجوع كن ، عرضه داشت آخر من گفته ام تو را سه طلاقه كردم ، فرمود: مى دانم ، ولى در عين حال رجوع كن ، آنگاه اين آيه را تلاوت كرد: (يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ).

(اين حديث به توضيحى مختصر نيازمند است ، و آن اين است كه عقد نكاح در چند جا از ناحيه زن قابل فسخ است ، و زن بدون احتياج به طلاق شوهر مى تواند عقد را فسخ كند، يكى از آن موارد عارضه عنن يعنى قيام نكردن آلت تناسلى مرد است ) (مترجم )

رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماز ادعاى آن زن مزينه اى چنين فهميد كه مى خواهد بگويد، عبد يزيد به چنين عارضه اى مبتلا است ، و رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبراى اينكه اثبات كند كه در او چنين عارضه اى هست يا نه ، فرزندان عبد يزيد را خواند، و همه حضار در مجلس شهادت دادند كه از نظر قيافه ، اين اشخاص فرزندان عبد يزيد هستند پس معلوم شد عبد يزيد عنن نداشته و گرنه داراى فرزند نمى شد، در نتيجه ، نزديكى نكردنش با همسر جديدش از بى ميلى بوده ، (روايات ديگرى كه اين قصه را نقل كرده اند و در كنزالعمال و غيره آمده و ذيلا از نظر خواننده مى گذرد، مؤ يد اين معنا است ، چون در آنها آمده كه عبد يزيد از طلاق همسرش سخت اندوهناك بوده است ).

بدين جهت بود كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدستور داد زن جديدش را طلاق بدهد و در تفسير الدر المنثور از بيهقى از ابن عباس روايت كرده كه گفت : ركانه همسرش را در يك مجلس سه طلاقه كرد، بعد پشيمان شد، و از دورى او سخت اندوهناك گرديده و جريان را از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمپرسيد. حضرت پرسيد، چه جور طلاقش دادى ؟ عرضه داشت : در يك مجلس سه طلاقه اش كردم ، حضرت فرمود خيلى خوب پس يك بار او را طلاق داده اى ، و اگر مى خواهى رجوع كنى همين اكنون رجوع كن ، به همين جهت فتواى ابن عباس اين بود كه طلاق تنها در هنگام پاكى صحيح است ، و طلاق سنتى هم كه خدا بدان امر كرده و فرموده : (فطلقوهن لعدتهن )، همين است .

مترجم : در اين روايت دو سؤ ال هست :

اول اينكه : چرا در روايت بالا به نقل سنن ابى داود قصه مربوط به پدر ركانه يعنى عبد يزيد بود، و در نقل الدر المنثور مربوط به خود ركانه آمده ؟ جواب اين سؤ ال اين است كه اولا من در الدر المنثور در تفسير آيه مورد بحث و آيه سوره طلاق چنين نقلى نيافتم ، و تنها همان روايت ابى داود آمده ،

و ثانيا اگر در جاى ديگر در الدر المنثور نقل شده علت اينكه قصه را مربوط به ركانه دانسته به احتمال قوى اين است كه وى بعد از نقل روايت قبلى گفته است : اين روايت صحيح نيست ، چون عبد يزيد اسلام را درك نكرده ، و قبل از اسلام فوت كرده بود. سؤ ال دوم اين است كه : چطور الدر المنثور بعد از نقل حديث ، مسئله طلاق در پاكى را نتيجه آن دانسته ، و به آيه (فطلقوهن لعدتهن )، استشهاد كرده ؟ جوابش ‍ اين است كه به حكم روايات شيعه و سنى ، طلاق سنت كه آيه نامبرده ناظر به آن است ، آن طلاقى است كه شرائط صحت را داشته باشد و يكى از اين شرائط اين است كه شوهر طلاق را در طهرى واقع سازد كه در آن پاكى با وى جماع نكرده باشد (پايان سخن مترجم ).

مولف : اين معنا در روايات ديگر نيز آمده ، و بحث در اينكه عمر به چه مجوزى سه طلاقه را در يك مجلس اجازه داده است ، نظير آن بحثى است كه در مسئله متعه حج گذشت .

بعضى از مفسرين و يا فقها در باره واقع نشدن سه طلاق در يك مجلس استدلال كرده اند به آيه الطلاق مرتان و گفته اند كه دو نوبت و سه نوبت طلاق بر طلاق در يك مجلس كه بگوئى : (من تو را سه طلاقه كردم )، صادق نيست ، همچنانكه همين صادق نبودن در مورد لعان (نفرين كردن ) مورد اتفاق همه است ، كه بايد هر يك از شوهر و زن چهار مرتبه خدا را شاهد بگيرند كه تفصيلش در سوره نور در جلد 29 اين كتاب خواهد آمد.

و در مجمع البيان در ذيل جمله (او تسريح باحسان )، گفته در اينكه منظور از آن چيست دو قول است ، يكى اينكه منظور، طلاق بار سوم است ، دوم اينكه منظور اين است كه زن در حال عده را به حال خود بگذارند تا از عده در آيد، نقل از سدى و ضحاك ، و اين معنا از امام باقر و امام صادق (عليه‌السلام ) نيز روايت شده است .

## رواياتى در مورد طلاق خلع و مبارات

مولف : اخبار همانطور كه ملاحظه مى كنيد در معناى جمله نامبرده مختلف است .

و در تفسير قمى در ذيل جمله (و لا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود اللّه ...)، از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود:

طلاق (خلع ) اين نيست كه زن را آنقدر شكنجه دهى تا بگويد مهرم حلال و جانم آزاد، بلكه اين در وقتى است كه زن بگويد هيچ سوگندى كه براى تو مى خورم راست نمى گويم ، و به آن وفا نمى كنم ، و از اين به بعد بدون اجازه ات از خانه بيرون مى روم ، و مرد اجنبى را به بسترت راه مى دهم ، و از جنابتى كه از جماع تو حاصل شود غسل نمى كنم ، و يا بگويد هيچ امرى را از تو اطاعت نمى كنم ، تا طلاقم دهى ،

اگر اين را گفت ، آن وقت بر شوهر حلال مى شود آنچه مهر به او داده ، پس بگيرد، و يا علاوه بر آن مقدارى هم از مال زن را كه زن قادر بر آن است طلب كند، و با رضايت طرفين در طهرى كه با او جماع نكرده طلاقش دهد، در حالى كه شهود هم حاضر باشند، در چنين شرايطى طلاق بائن خواهد بود، هر چند كه يك طلاق است ، و ديگر شوهر نمى تواند در عده رجوع كند، و بعد از عده ، او هم مانند سايرين يك خواستگار است ، اگر زن راضى شد دوباره خود را به عقد او در مى آورد، و اگر خواست در نمى آورد، پس اگر خود را به عقد او در آورد، نزد شوهر دو طلاق ديگر محل دارد، و جا دارد كه شوهر بر زن شرط كند، آن شرطى را كه صاحب مبارات مى كند.

مترجم : (فرق طلاق مبارات با طلاق خلع اين است كه در طلاق خلع تنها زن طالب جدائى است ، و به همين جهت مرد مى تواند هم مهرى را كه داده پس بگيرد، و هم چيزى از مال زن را مطالبه نموده بگويد: اگر فلان چيز را به من بدهى طلاقت مى دهم ، ولى در طلاق مبارات هر دو طالب جدائى هستند، و به همين جهت شوهر نمى تواند علاوه بر پس گرفتن مهر چيز ديگرى را طلب كند).

در مبارات ، مرد شرط مى كند كه اگر دوباره ، به مهريه ات برگردى و آنرا طلب كنى من هم به همسرى تو برمى گردم .

و يا بگويد اگر تو چيزى از آنچه را كه به من داده اى در خواست كنى من هم به همسرى تو بر مى گردم .

و نيز فرمود: طلاق خلع و مبارات و تخيير تنها و تنها در حال پاكى بدون جماع ، و با شهادت دو نفر شاهد عادل صحيح است ، و زنى كه به خلع مطلقه شده اگر شوهر ديگرى اختيار كند و از او هم طلاق بگيرد بر شوهر اول حلال است كه با وى ازدواج كند.

و نيز فرمود: مردى كه زنش را به طلاق خلع يا مبارات طلاق داده نمى تواند در عده رجوع كند، مگر اينكه زن پشيمان شود، آن وقت مى تواند آنچه گرفته به او برگرداند و رجوع كند.

مترجم : (در اين حديث كلمه تخيير آمده بود كه لازم است معنا شود، بعد از آنكه آيه شريفه (ياايها النبى قل لازواجك ...) نازل شد رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمهمسران خود را در ماندن در همسرى آنجناب و طلاق خود دادن و رفتن مخير كرد، برادران اهل سنت به اتفاق به اين آيه استناد كرده اند كه شوهر مى تواند زن خود را مخير كنيد،

و همينكه گفت تو مخيرى ، اگر زن هم راضى بوده ، در حقيقت طلاق واقع شده ، ولى مذهب اماميه اين است كه اين حكم مخصوص رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماست ، و روايت بالا هر چند از امام صادق ( عليه‌السلام ) است ، ليكن به خاطر معارضه و مخالفتش با رواياتى ديگر مورد قبول و عمل قرار نگرفته است ).

## معناى خلع از زبان امام باقر (عليه‌السلام) و بيان اولين خلعى كه در اسلام واقع شده است

و در فقيه از امام باقر (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: آنگاه كه زن به شوهرش صريح ؛ بگويد: (ديگر هيچ دستورى را از تو اطاعت نمى كنم ) حال چه اينكه توضيح هم بدهد و چه ندهد براى مرد حلال است با گرفتن چيزى از او، طلاقش دهد، و اگر چيزى گرفت ديگر نمى تواند در عده رجوع كند.

و در تفسير الدر المنثور است كه احمد از سهل بن ابى حثمه روايت آورده كه گفت : حبيبه دختر سهل زن ثابت بن قيس بن شماس بود، و از او بدش مى آمد، چون مردى كوچك و زشت رو بود، به ناچار نزد رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمآمد، و عرضه داشت يا رسول اللّه من قدرت ديدن او را ندارم ، و اگر ترس از خدا نبود تف به روى او مى انداختم حضرت فرمود: آيا حاضرى آن باغچه اى كه مهريه ات كرده به او برگردانى ؟ عرضه داشت : آرى ، باغچه را برگردانيد، و رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبين آن دو جدائى انداخت ، و اين اولين خلعى بود كه در اسلام واقع شد.

و در تفسير عياشى از امام باقر (عليه‌السلام ) روايت كرده كه در تفسير كلام خدا كه فرموده : (تلك حدود اللّه فلا تعتدوها...) فرمود: خداى تعالى بر زناكار غضب كرده صد تازيانه براى كيفر او معين كرد، بنابراين هر كس كه بر زناكار خشم بگيرد و بيش از صد تازيانه بزند من نزد خدا از او بيزارم ، خداى تعالى هم فرموده : (تلك حدود اللّه فلا تعتدوها).

## معناى (عسيله ) و روايت معروف به آن كه در زمان پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم واقع شده است

و در كتاب كافى از ابى بصير روايت كرده است كه گفت : از امام صادق (عليه‌السلام ) پرسيدم آن چه زنى است كه ديگر براى شوهرش حلال نيست تا آنكه شوهرى ديگر كند؟ فرمود: زنى است كه شوهرش او را طلاق دهد، بعد رجوع كند و بار دوم طلاقش دهد و باز رجوع كند، و سپس بار سوم طلاق دهد، اينجا است كه ديگر براى شوهرش حلال نيست ، تا آنكه شوهرى ديگر كند و آن شوهر شيرينى و عسيله جماع او را بچشد.

مولف : كلمه (عسيله ) به معناى جماع است ، در صحاح گفته : در جماع ، عسيله است . يعنى لذتى است كه تشبيه به عسل شده ،

و اگر (هاى ) تصغير در آخرش آورده اند براى اين است كه عسل غالبا مونث استعمال مى شود، بعضى هم گفته اند براى اين است كه هاء نامبرده بر يك قطعه از عسل دلالت كند همچنانكه وقتى مى خواهند يك تكه طلا را نام ببرند مى گويند: ذهبه ، اين بود گفتار صاحب صحاح .

و در اينكه امام فرمود: (و عسيله او را بچشد) اقتباسى از كلام رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمشده كه در داستان مردى به نام رفاعه فرمود: (لا حتى تذوقى عسيلته و يذوق عسيلتك )، و داستان وى چنين بود: در تفسير الدر المنثور از بزاز و طبرانى و بيهقى روايت آمده كه رفاعه بن سموآل همسرش را طلاق داد، همسرش خدمت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمرسيد و عرضه داشت : يا رسول اللّه عبد الرحمان با من ازدواج كرده ولى با او نيست مگر چيزى مثل اين (و اشاره كرد به رشته اى از جامه اش )، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمجوابش را نداد، و او هم چنان تكرار كرد تا آنكه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: به نظرم مى خواهى دوباره به همسرى رفاعه برگردى ؟ نه ، ممكن نيست مگر بعد از آنكه تو عسيله او را بچشى و او عسيله تو را بچشد.

مولف : اين روايت از روايات معروف است ، جمع كثيرى از صاحبان صحاح و غير ايشان از اهل سنت نيز آن را نقل كرده اند، و بعضى از محدثين شيعه ، نيز هر چند الفاظ آن مختلف نقل شده ، ليكن بيشتر نقل ها مشتمل بر جمله نامبرده است .

## عقل متعه در محلل شدن كافى نيست

و در تهذيب از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آمده كه در باره متعه سؤ ال شد كه آيا عقد متعه هم در محلل شدن كافى است يا حتما بايد عقد دائم باشد؟ فرمود: نه ، كافى نيست ، براى اينكه خداى تعالى در آيه شريفه (فان طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ، فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا)، مى فرمايد اگر شوهر دوم كه در حقيقت محلل است او را طلاق داد آنگاه شوهر اول مى تواند با او ازدواج كند، و در متعه طلاق نيست .

و نيز در همان كتاب از محمد بن مضارب روايت شده كه گفت : از حضرت رضا (عليه‌السلام ) پرسيد: آيا مرد خواجه هم محلل مى شود؟ فرمود: نه و در تفسير قمى در ذيل آيه : (و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن ... و لاتمسكوهن ضرارا لتعتدوا...) مى گويد: امام (عليه‌السلام ) فرمود وقتى طلاقش داد ديگر نمى تواند به او برگردد مگر آنكه آنچه را كه گرفته برگرداند.

و در كتاب فقيه از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: براى مرد شايسته نيست كه همسرش را طلاق بدهد و دوباره رجوع كند، در حالى كه احتياجى به او نداشته باشد، و آنگاه دوباره طلاقش دهد، چون اين ضررى است كه خداى عزوجل از آن نهى فرموده ، مگر اينكه در رجوعش بناى نگهدارى از او داشته باشد.

و تفسير عياشى در ذيل جمله : (ولا تتخذوا آيات اللّه هزوا...) از عمرو بن جميع و او بدون ذكر سند از اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) روايت كرده كه در حديثى فرمود: و كسى كه از اين امت قرآن بخواند و داخل آتش دوزخ شود از آنهائى است كه آيات خدا رابه مسخره گرفته است .

## دو روايت در شاءن نزول آيه (فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن ).

و در صحيح بخارى در ذيل آيه : (و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن ...) آمده كه خواهر معقل بن يسار از شوهرش طلاق گرفت ، و شوهرش در عده وى رجوع نكرد، تا از عده در آمد، بعدا خواستگاريش كرد، ولى معقل نمى پذيرفت پس اين آيه در موردش نازل گرديد: (فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن ).

مولف : در تفسير الدر المنثور اين حديث را از او و از عده اى از صاحبان صحاح از قبيل نسائى و ابن ماجه و ترمذى و ابى داود و غير ايشان نقل كرده است .

و نيز در تفسير الدر المنثور، از سدى روايت آمده كه گفت : آيه نامبرده در شان جابر بن عبداللّه انصارى نازل شده ، او دختر عمويى داشت كه شوهرش طلاقش داد، و با اينكه عده اش تمام شده بود مى خواست رجوع كند جابر جلوگيرى مى كرد و مى گفت تو دختر عموى ما را طلاق داده اى دوباره مى خواهى با او ازدواج كنى ؟ و خود آن زن علاقمند به شوهرش بود، اين آيه نازل شد كه چرا از ازدواج زنان جلوگيرى مى كنيد.

مولف : برادر و پسر عمو بنابر مذهب ائمه اهل بيت ، ولايتى نسبت به خواهر و دختر عمو ندارند، بنابراين اگر مسلم بگيريم كه يكى از دو روايت بالا درست است ، و آيه درباره منع معقل و يا جابر نازل شده ، قهرا بايد بگوئيم نهى در آن نه در مقام تحديد كردن ولايت است ، و نه جعل حكمى وضعى ، بلكه فقط مى خواهد ارشاد كند به اينكه مانع شدن از اينكه زن و شوهرى دوباره به هم برگردند عمل زشتى است ، و يا اگر در مقام بيان حكم تكليفى باشد مى خواهد كراهت و يا حرمت تكليفى اين عمل را برساند حال اين عمل چه از ناحيه برادر و يا پسر عمو باشد، و چه از ناحيه بيگانه .

مترجم : در فقه شيعه و سنى اين مسئله مورد اختلاف است كه آيا برادر ولايتى نسبت به ازدواج خواهر دارد يا خير، ابو حنيفه و شافعى در يك قولش و نيز مالك قائل به ولايت شده اند، و شيعه قائل به اين است كه ولايت ندارد، چون دليلى بر آن نيست .

## رواياتى در باره شير دادن به فرزند و احكام آن

و در تفسير عياشى در ذيل آيه : (و الوالدات يرضعن اولادهن ...) از امام صادق روايت آمده كه اين آيه را تلاوت كرد، سپس فرمود: فرزند، مادام كه شير مى خورد متعلق به پدر و مادر است ، و هر دو بالسويه با فرزندشان مرتبطند، ولى همينكه از شير گرفته شد پدر از مادر و بستگان وى به او نزديكتر و سزاوارتر است ، و اگر پدر، زنى را پيدا كند كه با روزى چهار درهم او را شير بدهد، و مادر گفت من پنج درهم مى گيرم ، پدر قانونا مى تواند فرزند را از همسرش بگيرد، و به دايه بدهد، ليكن اين عمل اخلاقا درست نيست ، و نوعى اجبار و خشونت نسبت به فرزند است ، و او را در دامن مادرش باقى گذاشتن به لطف و مهربانى و مدارا نزديك است .

و نيز در همان كتاب و از همان جناب روايت آورده كه در ذيل جمله (لا تضار والده بولدها...) فرمود: بسيار اتفاق مى افتاد كه زن هنگام جماع ، دست رد به سينه شوهر مى زد، و مى گفت مى ترسم حامله شوم ، با اينكه من بچه دار هستم ، و چه بسا مى شد كه شوهر از جماع خوددارى مى كرد و مى گفت مى ترسم حامله شوى و دختر آورى ، و من مبتلا به كشتن وى شوم ، و لذا در اسلام خداى تعالى نهى كرد از اينكه مرد موجب زيان زن گردد و يا زن باعث ضرر مرد شود.

و نيز در همان كتاب از امام باقر و يا امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه در ذيل جمله (و على الوارث مثل ذلك ) فرمود: منظور خرج است ، اگر شوهر در همين ايام از دنيا برود نفقه زن مطلقه اش را بايد ورثه او بدهند.

و نيز در همان كتاب از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه در معناى همين جمله فرمود: وارث هم مانند خود متوفى نبايد زن مطلقه را آزار دهد، مثلا بگويد نمى گذارم بچه اش به ديدنش برود، و زن مطلقه هم وارث را نبايد آزار دهد، مثلا اگر ورثه چيزى نزد او دارند از دادنش مضايقه نكند، و ورثه نبايد بر آن كودك سخت بگيرند.

باز در كافى از حماد، از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آمده كه فرمود: بعد از فطام ديگر رضاعى نيست ، مى گويد : پرسيدم فدايت شوم فطام چيست ؟ فرمود: حولين - دو سال شيرخوارگى - كه خداوند فرموده است .

مولف : اينكه امام كلمه (حولين ) را در جواب آورده خواسته است كه عبارت آيه را حكايت كرده باشد، و به همين جهت فرمود: آن حولين كه خدا فرموده و گرنه فطام به معناى از شير گرفتن است .

و در تفسير الدر المنثور است كه عبد الرزاق در كتاب مصنف و ابن عدى از جابر بن عبد اللّه روايت كرده اند كه گفت ، رسول خدا فرمود: بعد از حلم (رسيدن به حد بلوغ ) ديگر يتيمى باقى نمى ماند، يعنى وقتى طفل يتيم به حد بلوغ رسيد ديگر مشمول احكام خاص يتيمان نيست .

## آنچه در اسلام حكم سلبى و يا عدم صحت و عدم اعتبار بر آن بار شده است

و نيز فرمود: بعد از فصال ديگر رضاعى نيست ، يعنى بعد از دو سال ديگر نبايد طفل را شير داد.

و نيز فرمود: سكوت از روز تا به شب در اسلام نيست (و اين خود نوعى روزه بود كه از صبح تا به شب سكوت كنند).

و باز فرمود: وصال در روزه نيست ، يعنى دو شبانه روز يا بيشتر روزه يكسره مشروع نيست ، و هيچ نذرى در معصيت نيست ، و هيچ نفقه اى در معصيت نيست ، اگر كسى كه نفقه اش بر مسلمان واجب است از مسلمان بخواهد كه خرج شرابش را هم بدهد، بر مسلمان واجب نيست اينگونه مخارج را بپردازد، و هيچ سوگندى در قطع رحم معتبر و واجب الوفاء نيست ، و هيچ كس حق ندارد هنگام ضعف اسلام ، بعد از آنكه خدا هجرت به سرزمين هاى اسلام را واجب كرده در سرزمين هاى كفر سكونت اختيار كند، و هيچ كس حق ندارد هنگام قدرت اسلام و فتح و پيروزى مسلمين به جائيكه اسلام در آنجا ضعيف است هجرت كند، و هيچ سوگندى كه بين زن و شوهر خورده مى شود واجب الوفاء نيست ، و نه بين فرزند با پدرش و نه بين برده با مالكش ، و هيچ طلاقى قبل از نكاح معتبر نيست ، و هيچگونه آزادى اى قبل از مالك شدن ، بر برده صحيح نيست .

و در تفسير عياشى از ابى بكر حضرمى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آمده كه فرمود: وقتى آيه شريفه : (والذين يتوفون منكم و يذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعه اشهر و عشرا) نازل شد،

زنان شروع كردند به بگو مگوى با رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمكه : ما نمى توانيم چهار ماه و ده روز صبر كنيم ، حضرت به ايشان فرمود: در جاهليت وقتى يكى از شما شوهرش مى مرد مدفوع شترى مى گرفت و پشت سر خود مى انداخت ، و بعد از مرگ شوهر خود، در پرده مى نشست تا درست يك سال بگذرد، آن وقت در مثل همان روز آن مدفوع را بر مى داشت و مى سائيد و به چشم خود سرمه مى كرد، و آنگاه شوهر مى گرفت حالا چطور شده كه در برابر چهار ماه و ده روز كه حكم خداست نمى توانيد صبر كنيد؟.

## رواياتى راجع به عده زن مطلقه و شوهر مرده

و در تهذيب از امام باقر (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: در تمامى اقسام نكاح ، وقتى شوهر مى ميرد بر زن واجب است كه چهار ماه و ده روز عده نگهدارد، چه عقد دائم باشد و چه متعه و چه ملكيت ، و آن زن چه آزاد باشد و چه كنيز.

و در تفسير عياشى از محمد بن مسلم از امام باقر (عليه‌السلام ) روايت كرده كه گفت : بحضورش عرضه داشتم : فدايت شوم چطور شد كه عده زن مطلقه ، سه حيض و يا سه ماه شد، و عده زن شوهر مرده چهار ماه و ده روز؟ فرمود: اما سه حيض مطلقه براى اين بود كه رحم وى از فرزند استبراء شود، و معلوم گردد كه از شوهرش حامله نيست ، چون درست است كه زن حامله هم ممكن است حيض ببيند، اما ممكن نيست سه ماه پشت سر هم حيض شود، و اگر حيض شود معلوم مى گردد كه حامله نيست .

و اما عده زن شوهر مرده ، از اين رو چهار ماه و ده روز شد كه : خداى تعالى يك جا به نفع زن حكم كرده ، و در جاى ديگر به نفع مرد، به ضرر زن حكم نموده است تا در مساله ايلاء رعايت عدالت شده باشد، كه شوهر به منظور اذيت و ضرر رساندن به زن سوگند مى خورد كه تا ابد با او نزديكى نكند، خداى تعالى به نفع زن (ابد) را محدود به چهار ماه كرده ، و فرموده : (للذين يولون من نسائهم تربص اربعه اشهر)، در نتيجه هرگز براى هيچ مردى جائز نيست كه بيش از چهار ماه زن خود را معطل كند، چون خداى تعالى كه خالق زنان است مى داند منتهى صبر زنان در دورى از مردان چهار ماه است ، و جاى ديگر به ضرر او حكم كرده ، چون به او دستور داده كه هر گاه شوهرش فوت كرد، چهار ماه و ده روز عده نگهدارد، پس در عده وفات همان را از او گرفته كه در مساله ايلاء به او داده است ، و از شوهرش هم همان را در ايلاء گرفته كه در هنگام مرگش به او داده است .

مولف : اين معنا از حضرت رضا و حضرت هادى (عليه‌السلام ) نيز به طرقى ديگر نقل شده است .

## رواياتى در باره آيه (و لا حناح عليكم ان ...) و موردى كه بر پرداخت نصف مهر برمرد واجب مى شود

و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (و لا جناح عليكم ان طلقتم النساء...) فرمود: هرگاه مرد قبل از وطى همسرش او را طلاق دهد نصف مهرش را بايد بدهد، و اگر همه را داده نصف آن را پس مى گيرد و اگر اصلا مهريه اى برايش معين نكرده به خوبى و خوشى و رعايت اينكه عمل پسنديده اى بايد انجام دهد چيزى به او بدهد، آنكه توانگر است به قدر توانش ، و آنهم كه فقير است به قدر توانائى خود، و چنين مطلقه اى عده ندارد، مى تواند در همان ساعت شوهر كند.

و در كتاب كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه درباره مردى كه زنش را قبل از وطى طلاق داده فرموده است : بر عهده او است كه نصف مهرش را بدهد البته در صورتى كه مهرى برايش معين كرده باشد، و اگر معين نكرده ، بايد نصف مهريه اى را كه معمولا براى چنان زنى معين مى كنند بدهد (مهر المثل ).

مولف : در اين روايت جمله متاع بمعروف در آيه شريفه تفسير شده است .

و در كتاب كافى و تهذيب و تفسير عياشى و غير آنها از امام باقر و امام صادق (عليه‌السلام ) در تفسير جمله : (الّذى بيده عقده النكاح )، رواياتى آمده كه فرمودند: منظور از ولى ، دختر و پسر است ، كه با ولايتى كه نسبت به آنان داشتند بين آن دو ازدواج برقرار كردند، با همان ولايت مى توانند از گرفتن نصف مهر صرف نظر كنند.

مولف : روايات در اين باب بسيار است ، و در بعضى از روايات وارده ، از طرق اهل سنت و جماعت ، از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمو على (عليه‌السلام ) آمده كه فرموده اند: تنها شوهر است كه اختيار نكاح به دست اوست .

مترجم : در نتيجه ، و بنابراين روايات ، معناى آيه چنين مى شود كه چنين زنانى ، نصف مهر مى برند، مگر آنكه به شوهران ببخشند، و يا شوهر آن نصف ديگر را ببخشد و پس نگيرد.

## مراد از (صلوة وسطى ) در (حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى )

و در كافى و فقيه و تفسير عياشى و قمى در ذيل آيه شريفه (حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى ...) به طرق بسيارى از امام باقر و امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آمده كه فرمودند: منظور ازصلوة وسطى ، نماز ظهر است .

مولف : اين معنا از ائمه اهل بيت در رواياتيكه از ايشان نقل شده به كلمه واحد آمده است ، و بين روايات ائمه ، هيچ اختلافى ديده نمى شود، بله ، در بعضى از آنها آمده است كه منظور از آن نماز جمعه است ولى چيزى كه هست اينكه : از همانها نيز استفاده مى شود كه ظهر و جمعه را يك نوع گرفته اند، و عبارت از نماز نيمه روز كه در جمعه به صورتى و در غير جمعه به صورتى ديگر خوانده مى شود دانسته اند، نه اينكه مانند نماز صبح و ظهر دو نوع نماز و مربوط به دو وقت باشد، همچنانكه اين معنا در كافى و تفسير عياشى از زراره از امام باقر (عليه‌السلام ) آمده و عبارت روايت كافى چنين است :

خداى تعالى فرموده : (حافظوا على الصلوات و الصلوه الوسطى )، و منظور از نماز وسطى نماز ظهر است ، يعنى اولين نمازى كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمخواند، كه از دو جهت وسطى ناميده شده ، يكى از اين جهت كه درست در وسط روز خوانده مى شود و دوم اينكه ، بين نماز صبح كه اول روز است ، و نماز عصر كه اواخر روز است قرار دارد.

آنگاه فرمود: اين آيه وقتى نازل شد كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر سفر بود و در سفر در ركعت دوم قنوت خواند، و آن دو ركعت را در سفر و حضر (غير سفر) به همان حال باقى گذاشت ، و براى شخص مقيم و غير مسافر دو ركعت ديگر اضافه كرد، و همين دو ركعت اضافى ظهر را در روز جمعه به خاطر دو خطبه اى كه در نماز جمعه واجب است ، و نيز براى اينكه بايد آن دو خطبه را امام بخواند از نماز ظهر روز جمعه برداشت ، از اين جهت كسى كه ظهر جمعه ، نماز را بدون جماعت بخواند، بايد مانند روزهاى ديگر چهار ركعت بخواند...

و اين روايت بطورى كه ملاحظه مى كنيد ظهر و جمعه را يك نماز دانسته و حكم مى كند به اينكه هر دو نماز وسطى هستند، ولى بيشتر اين روايات سندهايشان از وسط بريده است ، بعضى هم كه سندش تمام است متن آن خالى از تشويش واضطراب نيست ، مانند همين روايت كافى كه از يك طرف مى گويد در نماز ظهر قنوت خواند، و آن دو ركعت را در سفر و حضر به همان حال گذاشت .

و از طرف ديگر مى گويد: براى شخص مقيم دو ركعت ديگر اضافه كرد، به اينكه حضرى هم مقيم است ، و بايد چهار ركعت نماز بخواند، از همه اينها گذشته اصلا انطباق روايات بر آيه شريفه واضح نيست ، و خدا مى داند.

و در تفسير الدر المنثور است كه احمد و ابن منيع و نسائى و ابن جرير و شاشى و ضياء همگى از طريق زبرقان روايت كرده اند كه جمعى از قريش نشسته بودند كه زيد بن ثابت از كنارشان رد شد، دو جوان را نزدش فرستادند تا از وى معناى صلات وسطى را بپرسند.

زيد گفت : نماز ظهر است . دو جوان برگشتند و نزد اسامة بن زيد شده و از او پرسيدند،او هم گفت : نماز ظهر است ، چون رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر هجير مشغول نماز بود و به جز يك صف و دو صف با او نبودند، مردم مشغول گفتگو و معامله شاءن بودند، و به همين جهت اين آيه نازل شد كه :

(حافظوا على الصلوات و الصلوه الوسطى و قوموا لله قانتين )، به دنبال نزول آيه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود مردمى كه در هنگام نماز مشغول گفتگو و معامله بودند، يا اينكه از اين عمل خود دست بر مى دارند و يا آنكه خانه هايشان را آتش مى زنم .

## اقوال مفسرين در تفسير صلاة وسطى مختلف است

مولف : اين شاءن نزول از زيد بن ثابت و غير از او به طرق ديگرى روايت شده است و خواننده بايد توجه داشته باشد كه اقوال مفسرين در تفسير صلات وسطى مختلف است و بيشتر اختلافشان ناشى از اختلافى است كه در روايات قوم است ، در نتيجه يكى گفته : نماز صبح است ، و آن را از على (عليه‌السلام ) و از بعضى صحابه نقل كرده اند، و بعضى گفته اند: نماز ظهر است و آن را از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمو از عده اى از صحابه نقل كرده اند جمعى گفته اند: نماز عصر است و آن را باز به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمو جمعى از صحابه نسبت داده اند، و سيوطى در الدرالمنثور نزديك به پنجاه و چند روايت بر طبق اين نسبت آورده ، بعضى ديگر گفته اند: نماز مغرب است ، بعضى گفته اند: صلات وسطى در بين همه نمازها نامعلوم است ، همچنانكه شب قدر در بين شب ها نامعلوم است ، و بر طبق گفته خود، رواياتى از صحابه آورده اند، بعضى هم گفته اند : نماز عشاء است ، و بعضى آن را نماز جمعه دانسته اند.

و در مجمع البيان در تفسير جمله : (و قوموا لله قانتين )، مى گويد: قنوت به معناى دعا كردن در نماز و به حال ايستاده است ، و همين معنا از امام باقر و امام صادق (عليه‌السلام ) روايت شده است .

مولف : اين مطلب از بعضى صحابه نيز نقل شده است .

و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در معناى جمله نامبرده فرمود: منظور اين است كه انسان نسبت به نمازش اهتمام بورزد، و بر اوقات آن محافظت كند، و خلاصه هيچ كار ديگرى ، او را در نماز مشغول نسازد.

## رواياتى در ارتباط با آيه (فرجالا او ركبانا...) و نماز خوف

مولف : خواننده متوجه است كه منافاتى ميان اين دو روايت نيست .

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) در ذيل جمله : (فرجالا او ركبانا...) روايت كرده كه فرمود: اين در وقتى است كه از درنده يا دزد بترسد، كه در حال راه رفتن و دويدن بعد ازتكبير به جاى ركوع و سجود اشاره مى كند.

و در فقيه از همان جناب روايت آورده كه درباره نماز (زحف ) (جنگ ) فرمود: عبارت است از تكبير و تهليل و تسبيح و ديگر هيچ ، آنگاه اين آيه را تلاوت كردند.

و نيز در همان كتاب از همان جناب روايت آورده كه فرمود: اگر در سرزمين هولناكى واقع شدى و ترسيدى كه دزدى و يا درنده اى به تو حمله ور شود، نماز واجب خود را مى توانى بالاى مركب بخوانى .

و باز در همان كتاب از امام باقر (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: كسى كه از دزدان راه ترس دارد، بر بالاى مركبش نماز را مى خواند، و براى ركوع و سجده اش اشاره مى كند.

مولف : روايات در اين معانى بسيار زياد است .

و در تفسير عياشى از ابى بصير روايت كرده كه گفت : از آن جناب از اين كلام خدا پرسيدم كه مى فرمايد: (و الّذين يتوفّون منكم و يذرون ازواجا وصيّة لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج )، فرمود: حكم اين آيه كه مى فرمايد: خرجى يك سال همسر را بايد وصيت كرد، نسخ شده ، پرسيدم : جريان چگونه بوده است ؟ فرمود: قرار اين بود كه هرگاه مردى از دنيا رفت نخست از اصل مالش خرجى يك سال همسر و يا همسرانش را جدا بر مى داشتند، و ديگر به ايشان ارث نمى دادند ولى آيه اى كه هشت يك مال را براى زن بچه دار و چهار يك مال را براى زنى كه شوهرش بچه ندارد، ارث معين كرده اين آيه را نسخ كرد، و بعد از آن اگر خرجى زن را بدهند به حساب ارث او مى دهند.

و نيز در همان كتاب از معاويه بن عمار روايت كرده كه گفت : از آن جناب از كلام خداى عزوجل پرسيدم كه مى فرمايد: (والذين يتوفّون منكم ...)، فرمود: اين آيه به وسيله آيه تربص چهار ماه و ده روز و نيز به وسيله آيه ميراث نسخ شده است .

مترجم : معناى نسخ شدن آن به وسيله آيه ميراث روشن شد، و اما نسخ شدنش به وسيله آيه عده وفات براى اين است كه آيه مورد بحث مشتمل بر دو چيز بود، يكى همان كه ، خرجى يك سال را از مال شوهر مى برد، دوم اينكه ، در مدت يك سال از خانه شوهر بيرون نمى رود، و اگر رفت خرجى يك سال را به او نمى دهند، آيه ، عده وفات را مى گويد كه زن تنها چهار ماه و ده روز از شوهر كردن خوددارى مى كند.

و دركتاب كافى و تفسير عياشى آمده ، كه شخصى از امام صادق ( عليه‌السلام ) سؤ ال كرد مردى كه زنش را طلاق داده ، آيا بايد چيزى از مال به او بدهد؟ فرمود بله ، مگر آن مرد دوست نمى دارد از نيكوكاران باشد، مگر نمى خواهد از پرهيزكاران باشد؟!.

## بحث علمى

## بحث علمى (پيرامون زن ، حقوق و شخصيت و موقعيت اجتماعى او از نظر اسلام و ديگرملل مذاهب ).

از آنجائى كه قانونگذار قوانين اسلام ، خداى تعالى است همه مى دانيم كه اساس قوانينش (مانند قوانين بشرى ) بر پايه تجارب نيست ، كه قانونى را وضع كند و بعد از مدتى به نواقص آن پى برده ناگزير لغوش ‍ كند، بلكه اساس آن مصالح و مفاسد واقعى بشر است ، چون خدا به آن مصالح و مفاسد آگاه است ، ليكن به حكم تعرف الاشياء باضدادها، ما براى درك ارزش قوانين الهى چه بسا نيازمند باشيم به اينكه در احكام و قوانين و رسوم دائر در ميان امتهاى گذشته و حاضر تامل و دقت كنيم .

از سوى ديگر پيرامون سعادت انسانى بحث كنيم ، و به دست آوريم كه به راستى سعادت واقعى بشر در چيست ؟، و آنگاه نتيجه اين دو بررسى را با يكديگر تطبيق كنيم تا ارزش قوانين اسلام و مذاهب و مسلك هاى اقوام و ملتهاى ديگر را به دست آوريم ، و روح زنده آن را در بين ارواح آن قوانين متمايز ببينيم ، و اصلا مراجعه به تواريخ ملل و سير در آنها و بررسى خصائل و مذاهب ملل عصر حاضر براى همين است كه به قدر و منزلت اسلام پى ببريم ، نه اينكه احتمال مى دهيم در اقوال گذشته و معاصر، قانون بهتر و كاملترى هست و مى خواهيم به جستجوى آن برخيزيم .

و به همين منظور مساله را از چند نقطه نظر مورد بحث قرار مى دهيم .

1 - اينكه زن در اسلام چه هويتى دارد؟ و هويت زن را با هويت مرد مقايسه كنيم .

2 - زن در نظر اسلام چه ارزش و موقعيتى در اجتماع دارد، تا معلوم كنيم تاءثر زن در زندگى بشريت تا چه حد است ؟.

3 - اينكه : در اسلام چه حقوق و احكامى براى زن تشريع شده است ؟.

4 - تشريع آن احكام و قوانين بر چه پايه اى بوده است .

و همانطور كه گفتيم براى روشن تر شدن بحث ناگزيريم آنچه را كه تاريخ از زندگى زن در قبل از اسلام ضبط كرده پيش بكشيم ، و در آن نظرى بكنيم ، ببينيم اقوام قبل از اسلام و اقوام غير مسلمان بعد از اسلام تا عصر حاضر چه اقوام متمدن و چه عقب افتاده ، با زن چه معامله اى مى كردند؟ و معلوم است كه بررسى تاريخى اين مساله بطور كامل از گنجايش اين كتاب بيرون است ، ناگزير شمه اى از تاريخ را از نظر مى گذرانيم و مى گذريم .

## زندگى زن در ملت هاى عقب مانده

## زندگى زن در ملت هاى عقب مانده

زندگى زن در امتها و قبائل وحشى ، از قبيل ساكنين افريقا و استراليا و جزائر مسكون در اقيانوسيه و امريكاى قديم و غير اينها نسبت به زندگى مردان نظير زندگى حيوانات اهلى بود، آن نظرى كه مردان نسبت به حيوانات اهلى داشتند همان نظر را نسبت به زن داشتند، و به زنان با همان ديد مى نگريستند.

به اين معنا كه انسان به خاطر طبع استخدامى كه در او هست همانطور كه اين معنا را حق خود مى شمرد، كه مالك گاو و گوسفند و شتر و ساير حيوانات اهلى خود باشد، و در آن حيوانات هر نوع تصرفى كه مى خواهد بكند، و در هر حاجتى كه برايش پيش مى آيد به كار ببندد، از مو و كرك و گوشت و استخوان و خون و پوست و شير آن استفاده كند، و به همين منظور براى حيوان طويله مى ساخت ، و حفظش ‍ مى كرد، و نر و ماده آنها را به هم مى كشانيد تا از نتائج آنها هم استفاده كند، بار خود را به پشت آنها مى گذاشت ، و در كار شخم زمين و كوبيدن خرمن و شكار، آنها رابه كار مى گرفت ، و به طرق مختلف براى كارهاى ديگر، كه نمى توان شمرد، حيوانات را استخدام مى كرد.

و اين حيوانات بى زبان از بهره هاى زندگى و آنچه كه دلهايشان آرزو مى كرد از خوردنى و نوشيدنى و مسكن و جفت گيرى و استراحت آن مقدار را دارابودند كه مالكش در اختيارش بگذارد، و انسان هم آن مقدار در اختيار حيوانات مى گذاشت كه مزاحم و منافى با اغراضش نباشد، او اين حيوانات را تسخير كرد، تا به زندگى او سود رساند، نه اينكه مزاحم زندگى او باشد.

و به همين جهت بسيار مى شد كه بهره كشى از آن زبان بسته ها، مستلزم رفتارى مى شد كه از نظر خود آن حيوانات بسيار ظالمانه بود، و اگر حيوان زبان مى داشت وخودش ناظر در سرنوشت خود بود فريادش از اين زورگوئى هاى عجيب بلند مى شد، چه بسيار حيوانى كه بدون داشتن هيچ جرمى مظلوم واقع مى شد، و چه بسيار حيوان ستم كشى كه از ظلم صاحبش به استغاثه در مى آمد و امروز هم در مى آيد، و كسى نيست كه به دادش برسد، و چه بسيار ستمكارى كه بدون هيچ مانعى به ظلم خود ادامة مى دهد، چه ب سيار حيواناتى كه بدون داشتن هيچگونه استحقاق ، زندگى لذت بخشى دارند، و تنها به خاطر اينكه سگ خوش قواره اى است از كاخ ‌ها و بهترين ماشين ها و بهترين غذاها برخوردار باشند، و فلان اسب فقط به خاطر اينكه نژاد خوبى دارد در ناز و نعمت بسر برده و در مساله تخم گيرى از او استفاده كنند.

و بر عكس چه بسيار حيواناتى كه بدون هيچ تقصيرى ، در سخت ترين شرايط زندگى كنند، و مانند الاغ باربر و اسب عصارى ، دائما در زحمت و سختى باشند.

حيوان براى خودش هيچ حقى از حقوق زندگى ندارد، و در سايه حقوقى كه صاحبش براى خودش قائل است زندگى مى كند، اگر كسى پاى سگى و يا اسبى را بشكند از اين نظر تعقيب نمى شود كه چرا حيوان بى زبان را آزردى ، و حق او را پايمال ساختى ؟، بلكه از اين نظر تعقيب مى شود كه چرا به صاحب حيوان ضرر رساندى ، و حيوان قيمتى او را از قيمت انداختى ، همه اينها براى اين است كه انسان ، زندگى و هستى حيوانات را دنباله رو زندگى خود و فرع هستى خود مى داند، و ارزش جايگاه آنها را طفيلى ارزش وجودى خود مى شمارد.

در اين امت ها و قبائل زندگى زنان نيز در نظر مردان چنين زندگى يى بود، يعنى مردان زندگى زنان را پيرو زندگى خود مى دانستند، و معتقد بودند كه زنان براى خاطر مردان خلق شده اند، و بطور اجمال و سربسته و بدون اينكه فكر كنند چه مى گويند، مى گفتند: هستى و وجود زنان و زندگيشان تابع هستى و زندگى مردان است ، و عينا مانند حيوانات هيچ استقلالى در زندگى و هيچ حقى ندارند و زن ، مادام كه شوهر نكرده تحت سرپرستى و ولايت پدر است ، و بعد از ازدواج تحت ولايت شوهر است ، آن هم ولايت بدون قيد و شرط و بدون حد ومرز.

در اين امتها مرد مى توانست زن خود را به هر كس كه بخواهد بفروشد، و يا ببخشد و يا او را مانند يك كالا قرض دهد تا از او كام بگيرند، بچه دار شوند، يابه خدمت بگيرند و يا بهره هائى ديگر بكشند، و مرد حق داشت او را تنبيه و مجازات كند، كتك بزند، زندان كند، و حتى به قتل برساند، و يا او را گرسنه و تشنه رها كند، حال او بميرد يا زنده بماند، و نيز حق داشت او را مخصوصا در مواقع قحطى و يا جشن ها مانند گوسفند چاق بكشد، و گوشتش را بخورد، و آنچه را كه از مال مربوط به زن بود، مال خودش مى دانست ، حق زن را هم ، حق خود مى شمرد، مخصوصا از جهت دادوستد و ساير معاملاتى كه پيش مى آمد خود را صاحب اختيار مى دانست .

و بر زن لازم بود كه از مرد (پدرش باشد يا شوهرش ) در آنچه امر و دستور مى دادند كوركورانه اطاعت كند، چه بخواهد و چه نخواهد و باز به عهده زن بود كه امور خانه و اولاد و تمامى مايحتاج زندگى مرد را در خانه فراهم نمايد، و باز به عهده او بود كه حتى سخت ترين كارها را تحمل كند، بارهاى سنگين را به دوش بكشد، گل كارى و امثال اين كارها را بكند، و در قسمت حرفه و صنعت پست ترين حرفه را بپذيرد.

و اين رفتار عجيب ، در بين بعضى از قبائل به حدى رسيده بود كه وقتى يك زن حامله بچه خود را به دنيا مى آورد بلافاصله بايد دامن به كمر بزند و به كارهاى خانه بپردازد. در حاليكه شوهرش با نداشتن هيچ كسالتى خودرا به بيمارى بزند، و در رختخواب بخوابد و زن بدبختش به پرستارى او بپردازد،اينها كلياتى بود از حقوقى كه زن در جامعه عقب مانده داشت ، و از بهره هائى كه از زندگى اش مى برد، كه البته اهل هر قرن از قرنها بربريت و وحشيگرى و خصلت ها وخصوصيتهاى مخصوص به خود داشته ، سنت ها و آداب قومى با اختلاف عادات موروثيشان و اختلاف مناطق زندگى و جوى كه بر آن زندگى احاطه داشت ، مختلف مى شد كه هركس به كتب تاءليف شده در اين باب مراجعه كند، از آن عادات و رسوم آگاه مى شود.

## زندگى زن در امتهاى پيشرفته قبل از اسلام

## زندگى زن در ملت هاى متمدن قبل از اسلام

منظور ما از امتهاى متمدن و پيشرفته آن روز، آن امت هائى است كه تحت رسوم ملى و عادات محفوظ و موروثى زندگى مى كرده اند بدون اينكه رسوم و عاداتشان مستند به كتابى يا مجلس قانونى باشد، مانند مردم چين و هند و مصر قديم و ايران و نظائر اينها.

آنچه در اين باب در بين تمامى اين امتها مشترك بوده ، اين بود كه زن در نظر اين اقوام هيچگونه استقلال و حريت و آزادى نداشته ، نه در اراده اش و نه در اعمالش ، بلكه در همه شؤ ون زندگى اش تحت قيمومت و سرپرستى و ولايت بوده ، هيچ كارى را از پيش خود منجز و قطعى نمى كرده ، و حق مداخله در هيچ شانى از شؤ ون اجتماعى را نداشته است (نه در حكومت ، نه درقضاوت ، و نه در هيچ شانى ديگر).

حال ببينيم با نداشتن هيچ حقى از حقوق ، چه وظائفى به عهده داشته است ؟ اولا تمامى آن وظائفى كه به عهده مرد بوده به عهده او نيز بوده است ، حتى كسب كردن و زراعت و هيزم شكنى و غير آن ، و ثانيا علاوه بر آن كارها، اداره امور خانه و فرزند هم به عهده او بوده ، و نيز موظف بود كه از مرد در آنچه مى گويد و مى خواهد اطاعت كند. البته زن در اينگونه اقوام ، زندگى مرفه ترى نسبت به اقوام غير متمدن داشته است ، چون اينان ديگر مانند آن اقوام به خود اجازه نمى دادند زنى را بكشند، و گوشتشان را بخورند، و بطور كلى از مالكيت محرومشان نمى دانستند، بلكه زن فى الجمله مى توانست مالك باشد، مثلا ارث ببرد، و اختيار ازدواج داشته باشد، گو اينكه ملكيت واختياراتش در اينگونه موارد هم ، به استقلال خود او نبود.

در اين جوامع مرد مى توانست زنان متعدد بگيرد، بدون اينكه حد معينى داشته باشد، و مى توانست هر يك از آنان را كه دلش خواست طلاق دهد، و شوهر بعد از مرگ زنش مى توانست بدون فاصله ، زن بگيرد، ولى زن بعد از مرگ شوهرش نمى توانست شوهر كند، و از معاشرت با ديگران در خارج منزل ، غالبا ممنوع بود.

و براى هر يك از اين امت ها بر حسب اقتضاى مناطق و اوضاع خاص به خود، احكام و رسوم خاصى بود، مثلا امتياز طبقاتى كه در ايران وجود داشت چه بسا باعث مى شد زنان از طبقه بالا حق مداخله در ملك و حكومت و حتى رسيدن به سلطنت و امثال آن را داشته باشند، و يابتوانند با محرم خود چون پسر و برادر ازدواج كنند، ولى ديگران كه در طبقه پائين اجتماع بودند چنين حقى را نداشته باشند.

و مثلا در چين از آنجا كه ازدواج نوعى خودفروشى و مملوكيت بود، و زن در اين معامله خود را يكباره مى فروخت ، قهرا ديگر معقول نبود كه اختيارات يك زن ايرانى را داشته باشد، و همينطور هم بود يك زن چينى از ارث محروم بود، و حق آن را نداشت كه با مردان و حتى با پسران خود سر يك سفره بنشيند، و مردان مى توانستند دو نفرى و يا چند نفرى يك زن بگيرند، و در بهره گيرى از او، و استفاده از كار او با هم شريك باشند، آن وقت اگر بچه دار مى شد غالبا فرزند از آن مردى بود كه كودك به او بيشتر شباهت داشت .

و مثلا در هند، از آنجائى كه معتقد بودند زن پير و مرد و مانند يكى از اعضاى بدن او است ديگر معقول نبود كه بعد از شوهر، ازدواج براى او حلال و مشروع باشد، بلكه تا ابد بايد بى شوهر زندگى كند و بلكه اصلا نبايد زنده بماند، چون گفتيم زن را به منزله عضوى از شوهر مى دانستند، و در نتيجه همانطور كه بر حسب رسوم خود مردگان را مى سوزاندند، زن زنده را هم با شوهر مرده اش آتش مى زدند، و يا اگر زمانى زنده مى ماندند، در كمال ذلت و خوارى زندگى مى كردند.

زنان هند قديم در اى ام حيض ، نجس و پليد بودند، و دورى كردن از آنان لازم بود، و حتى لباسهايشان وهر چيزى كه با دست يا جاى ديگر بدنشان تماس مى گرفت ، نجس و خبيث بود.

و مى توان وضع زنان در اين امتها را اينطور خلاصه كرد كه : نه انسان بودند و نه حيوان ،بلكه برزخى بين اين دو موجود به حساب مى آمدند، به اين معنا كه از زن ، به عنوا ن يك انسان متوسط و ضعيف استفاده مى كردند، انسانى كه هيچگونه حقى ندارد، مگر اينكه به انسانهاى ديگر در امور زندگى كمك كند، مثل فرزند صغير كه حد وسطى است بين حيوان و انسان كامل ، به ساير انسانها كمك مى كند، اما خودش ‍ مستقلا حقى ندارد، و تحت سرپرستى و ولايت پدر يا ساير اولياى خويش است ، بله بين فرزند صغيرو زن ، اين فرق بود كه فرزند بعد از بلوغش از تحت سرپرستى خارج مى شد، ولى زن تا ابد تحت سرپرستى ديگران بود.

## زن در ميان كلدانيان ، آشوريان ، روميان و يونانيان قديم

موقعيت زن در بين كلدانيان ، آشوريان ، روميان و يونانيان قديم

امت هائى كه تاكنون نام برديم ، امت هايى بودند كه بيشتر آداب و رسوم شان بر اساس اقتضاء منطقه و عادات موروثى و امثال آن بود، و ظاهرا به هيچ كتاب و قانونى تكيه نداشت ، در اين ميان امت هائى از قبيل كلدانيان و روميان و يونانيان هستند كه تحت سيطره قانون و يا كتاب هستند.

اما كلده و آشور، كه قوانين (حامورابى ) در آن حكومت مى كرد، به حكم آن قوانين ، زن را تابع همسرش دانسته و او را از استقلال محروم مى دانستند. و نيز به حكم آن شريعت ، زن نه در اراده اش استقلال داشت و نه در عمل ، حتى اگر زن از شوهرش در امور معاشرت اطاعت نمى كرد و يا عملى را مستقلا انجام مى داد، مرد مى توانست او را از خانه بيرون كرده ، و يا زنى ديگر بگيرد، و بعد از آن حق داشت با او معامله يك برده را بكند، و اگر در تدبير امور خانه اشتباهى مى نمود مثلا اسراف مى كرد، شوهر مى توانست شكايتش را نزد قاضى ببرد، و بعد از آنكه جرم او اثبات شد، او را در آب غرق كند.

و اما روم ، كه از قديمى ترين امتهائى است كه قوانين مدنى وضع كرده است ، اولين بارى كه دست به وضع قانون زد، حدود چهار صد سال قبل از ميلاد بود كه به تدريج ، در صدد تكميل آن برآمد، و اين قانون ، نوعى استقلال به خانه داده ، كه در آن چهار ديوارى دستورات سرپرست خانه واجب الاجراء است ، و اين سرپرست يا شوهر است و يا پدر فرزندان كه نوعى ربوبيت و سرپرستى نسبت به اهل خانه دارد، و اهل خانه بايد او را بپرستند، همانطور كه خود او در كودكى پدران گذشته خود را كه قبل از او تاسيس خانواده كردند مى پرستيد، و اين سرپرست اختيار تام دارد، و اراده او در تمامى آنچه كه مى خواهد و به آن امر مى كند نسبت به اهل خانه اش يعنى زنان و فرزندان نافذ و معتبر است ، حتى اگر صلاح بداند كه فلان زن و يا فلان فرزند بايد كشته شود، بايد بدون چون و چرا اطاعتش مى كردند، و كسى نبود كه با وى مخالفت كند.

و زنان خانه يعنى همسر و دختر و خواهر وضع بدترى نسبت به مردان و حتى پسران داشتند، با اينكه مردان و پسران هم تابع محض سرپرست خانه بودند، ولى زنان اصولا جزء جامعه نبودند، و در نتيجه به شكايت آنها گوش نمى دادند، و هيچ معامله اى از ايشان معتبر و نافذ نمى شد، و مداخله در امور اجتماعى به هيچ وجه از آنان صحيح نبود، ولى مردان خانه ، يعنى اولاد ذكور و برادران سرپرست و حتى پسر خوانده ها (چون در آن روزها پسرخواندگى در ميان روميان و همچنين يونانيان و ايرانيان و اعراب معمول بوده ) مى توانستند با اجازه سرپرست مستقل شوند، و همه امور زندگى خود را اداره كنند.

زنان در روم قديم جزء اعضاى اصلى خانه و خانواده نبودند، خانواده را تنها مردان تشكيل مى دادند، زنان تابع خانواده بودند، درنتيجه قرابت اجتماعى رسمى كه مؤ ثر در مساله توارث و امثال آنست ، مختص در بين مردان بود (مردان بودند كه از يكديگر ارث مى بردند، و يا مثلا شجره دودمانشان به وسيله ايشان حفظ مى شد) و اما زنان نه در بين خود خويشاوندى (خواهرى و دختر عموئى و غيره ) داشتند، و نه در بين خود و مردان ، حتى بين زن و شوهر خويشاوندى نبود، بين پسر با مادرش و بين خواهر و برادرش و بين دختر و پدرش ارتباط خويشاوندى كه باعث توارث شود نبود.

بلكه تنها قرابت طبيعى (كه باعث اتصال زن و مردى به هم و تولد فرزندى از آن دومى شد) وجود داشت ، و بسا مى شد كه همين نبودن قرابت رسمى مجوز آن مى شد كه با محارم يكديگر ازدواج كنند، و سرپرست خانه ، كه ولى همه دختران و زنان خانه بود، با دختر خود ازدواج كند، چون ولى دختر و سرپرست او بود همه رقم اختيارى در او داشت .

و سخن كوتاه اينكه در اجتماع خانواده ، وجود زن در نظر روميان وجودى طفيلى ، و زندگيش تابع زندگى مردان بود، زمام زندگى و اراده اش به دست سرپرست خانه بود، كه يا پدرش باشد اگر پدرى در خانه بود، و يا همسرش اگر در خانه كسى به نام همسر باشد، و يا مردى ديگر غير آن دو، و سرپرست خانه هر كارى مى خواست با او مى كرد، و هر حكمى كه دلش مى خواست مى راند.

چه بسا مى شد كه او را مى فروخت ، و يا به ديگران مى بخشيد، و يا براى كام گيرى به ديگران قرض مى داد، و چه بسا به جاى حقى كه بايد بپردازد (مثلا قرض يا ماليات ) خواهر يا دخترش را در اختيار صاحب حق مى گذاشت ، و چه بسا او را با كتك و حتى كشتن مجازات مى كرد، تدبير مال زنان نيز بدست مردان بود، هر چند كه آن مال مهريه اى باشد كه با ازدواج بدست آورده ، و يا با اذن ولى خود كسب كرده باشد، ارث را كه گفتيم نداشت و از آن محروم بود، و اختيار ازدواج كردن دختر و زن به دست پدر و يا يكى از بزرگان قوم خود بود، طلاقش هم كه به دست شوهر بود و... آرى اين بود وضع زن در روم .

و اما يونان ، وضع زن در آنجا و اصولا وضع به وجود آمدن خانواده و ربوبيت و سر پرستى خانواده ، نزديك همان وضع روم بود.

يعنى قوام و ركن اجتماع مدنى و همچنين اجتماع خانوادگى نزد آنان ، مردان بودند، و زنان تابع و طفيلى مردان به حساب مى آمدند، و به همين جهت زن در اراده و در افعال خود استقلال نداشت ، بلكه تحت ولايت و سرپرستى مرد بود.

ليكن همه اين اقوام ، در حقيقت قوانين خود را، خودشان نقض كردند، براى اين كه اگر براى زن استقلالى قائل نبودند، بايد همه جا قائل نباشند، يعنى همانطورى كه يك كودك نه در منافعش مستقل است و نه در جرائمش ، بايد در مورد زنان نيز ا ينطور حكم مى كردند كه اگر در اراده و اعمالشان آنجا كه مثلا مى خواهند چيزى بخرند ويا بفروشند مستقل نيستند، در جرائمشان هم مستقل نباشند، يعنى اگر كار خلافى كردند، نبايد خودشان جريمه شوند، و يا شكنجه گردند، بلكه بايد ولى و سرپرستشان جريمه بپردازد.

ولى همانطور كه گفتيم ، اين اقوام ، طفيلى بودن زن را فقط در طرف منافعشان حكم مى كردند، اگر كار نيكى مى كردند پاداش آنها به كيسه سرپرست آنها مى رفت و اما اگر كار بدى مى كردند، خودشان شكنجه مى شدند.

و اين خود عينا يكى از شواهد و بلكه از دلايلى است كه دلالت مى كند بر اينكه در تمامى اين قوانين زن را به اين نظر كه موجودى است ضعيف و جزئى است از اجتماع ، اما جزئى ناتوان و محتاج به قيم ، مورد توجه قرار ندادند، بلكه به اين ديد به او نگاه كرده اند كه موجودى است مضر، و مانند ميكروبى است كه مزاج اجتماع را تباه مى كند، و صحت آن را سلب مى نمايد، چيزى كه هست مى ديدند كه اجتماع حاجت حياتى و ضرورى به اين ميكروب دارد، زيرا اگر زن نباشد نسل بشر باقى نمى ماند، لذا مى گفتند: چاره اى نيست جز اينكه بايد به شاءن وى اعتنا كنيم و وبال امر او را به عهده بگيريم .

پس اگر جرمى و خيانتى كرد بايد خودش عذاب آن را بچشد، و اما اگر كار نيكى كرد و سودى رسانيد مردان از آن بهره مند شوند، و براى ايمنى از شرش نبايد هيچگاه آزادش گذاشت ، كه هر كارى خواست بكند، عينا مانند يك دشمن نيرومندى كه در جنگ شكست خورده باشد و او را اسير گرفته باشند، مادام كه زنده است بايد مقهور و زير دست باشد، اگر كار بدى كند شكنجه مى شود، و اگر كار نيكى كند تشكر و تقدير از او به عمل نمى آيد.

و همينكه ديديد مى گفتند كه قوام اجتماع به وجود مردان است ، باعث شد كه معتقد شوند به اينكه اولاد حقيقى انسان ، فرزندان پسر مى باشند، و بقاى نسل به بقاى پسران است ، (و اگر كسى فرزند پسر نداشته باشد و همه فرزندانش دختر باشند، در حقيقت بلا عقب و اجاق كور است )، و همين اعتقاد منشا پيدايش عمل تبنى (فرزندگيرى ) شد، يعنى باعث آن شد كه اشخاص بى پسر، پسر ديگرى را فرزند خود بخوانند و ملحق به خود كنند، و تمامى آثار فرزند واقعى را در مورد او هم مترتب سازند، براى اينكه مى گفتند خانه اى كه در آن فرزند پسر نيست محكوم به ويرانى و نسل صاحب خانه محكوم به انقراض است ، لذا ناچار مى شدند بچه هاى پسر ديگران را فرزند خود بخوانند، تا به خيال خودشان نسلشان منقرض نشود، و با اينكه مى دانستند اين فرزند خوانده ، فرزند ديگران است و از نسل ديگران آمده ، مع ذلك فرزند قانونى خود به حساب مى آوردند، و به او ارث مى دادند و از او ارث مى بردند، و تمامى آثار فرزند صلبى را در مورد او مترتب و جارى مى كردند.

و وقتى مردى از اين اقوام يقين مى كرد كه عقيم است و هرگز بچه دار نمى شود، دست به دامن يكى از نزديكان خود از قبيل : برادر و برادر زاده مى شد، و او رابه بستر همسر خود مى برد تا با او جماع كند، و از اين جماع فرزندى حاصل شده ، واو آن فرزند را فرزند خود بخواند و خاندان او باقى بماند.

مساله ازدواج و طلاق نيز در يونان و روم نزديك به هم بود، در هر دو قوم تعدد زوجات جائز بود، اما در يونان اگر زن از يكى بيشتر مى شد يكى از آن زنان ، زن قانونى و رسمى بود و بقيه غير رسمى .

## وضع زن در عرب و محيط زندگى عرب ،

(آن محيطى كه قرآن در آن نازل شد)

## وضع زن در عرب و محيط زندگى اعراب

عرب از همان زمانهاى قديم در شبه جزيره عربستان زندگى مى كرد، سرزمينى بى آب و علف و خشك و سوزان ، و بيشتر سكنه اين سرزمين ، از قبائل صحرانشين و دور از تمدن بودند، و زندگيشان با غارت و شبيخون ، اداره مى شد، عرب از يك سو، يعنى از طرف شمال شرقى به ايران و از طرف شمال به روم واز ناحيه جنوب به شهرهاى حبشه و از طرف غرب به مصر و سودان متصل بودند، و به همين جهت عمده رسومشان رسوم توحش بود، كه در بين آن رسوم ، احيانا اثرى از عادات روم و ايران و هند و مصر قديم هم ديده مى شد.

عرب براى زن نه استقلالى در زندگى قائل بود و نه حرمت و شرافتى ، بله حرمتى كه قائل بود براى بيت و خاندان بود، زنان در عرب ارث نمى بردند، و تعدد زوجات آن هم بدون حدى معين ، جائز بود، همچنانكه در يهود نيز چنين است ، و همچنين در مساله طلاق براى زن اختيارى قائل نبود، و دختران را زنده به گور مى كرد، اولين قبيله اى كه دست به چنين جنايتى زد، قبيله بنوتميم بود، و به خاطر پيشامدى بود كه در آن قبيله رخ داد، و آن اين بود كه با نعمان بن منذر جنگ كردند، و عده اى از دخترانشان اسير شدند كه داستانشان معروف است ، و از شدت خشم تصميم گرفتند دختران خود را خود به قتل برسانند، و زنده دفن كنند و اين رسم ناپسند به تدريج در قبائل ديگر عرب نيز معمول گرديد، و عرب هرگاه دخترى برايش متولد مى شد به فال بد گرفته و داشتن چنين فرزندى را ننگ مى دانست بطورى كه قرآن مى فرمايد:

(يتوارى من القوم من سوء ما بشّربه )، يعنى پدر دختر از شنيدن خبر ولادت دخترش خود را از مردم پنهان مى كرد و بر عكس هر چه بيشتر داراى پسر مى شد (هر چند پسر خوانده ) خوشحال تر مى گرديد، و حتى بچه زن شوهردارى را كه با او زنا كرده بود، به خود ملحق مى كرد و چه بسا اتفاق مى افتاد كه سران قوم و زورمندان ، بر سر يك پسرى كه با مادرش زنا كرده بودند نزاع مى كردند، و هر يك آن پسر را براى خود ادعا مى نمودند.

البته از بعضى خانواده هاى عرب اين رفتار هم سرزده ، كه به زنان و مخصوصا دختران خود در امر ازدواج استقلال داده ، و رعايت رضايت و انتخاب خود او را كرده باشند، كه اين رفتار از عرب ، شبيه همان عادتى است كه گفتيم در اشراف ايرانيان معمول بود، و خود يكى از آثار امتياز طبقاتى در جامعه است .

و به هر حال رفتارى كه عرب با زنان داشت ، تركيبى بود از رفتار اقوام متمدن و رفتار اقوام متوحش ، ندادن استقلال به زنان در حقوق ، و شركت ندادن آنان در امور اجتماعى از قبيل حكومت و جنگ و مساله ازدواج و اختيار دادن امر ازدواج به زنان اشراف را از ايران و روم گرفته بودند، و كشتن آنان و زنده به گور كردن و شكنجه دادن را از اقوام بربرى و وحشى اقتباس كرده بودند، پس محروميت زنان عرب از مزاياى زندگى مستند به تقديس و پرستش رئيس خانه نبود، بلكه از باب غلبه قوى و استخدام ضعيف بود.

و اما مساله (پرستش ) در بين عرب اينچنين بود كه همه اقوام عرب (چه مردان و چه زنان ) بت مى پرستيدند، و عقائدى كه درباره بت داشتند شبيه همان عقائدى است كه صابئين در باره ستاره و ارباب انواع داشتند، چيزى كه هست بت هاى عرب بر حسب اختلافى كه قبائل در هواها و خواسته ها داشتند مختلف مى شد، ستارگان و ملائكه (كه به زعم ايشان دختران خدا هستند) را مى پرستيدند و از ملائكه و ستاره صورت هايى در ذهن ترسيم نموده و بر طبق آن صورتها، مجسمه هائى مى ساختند، كه يا از سنگ بود و يا از چوب ، و هواها و افكار مختلفشان به آنجا رسيد كه قبيله بنى حنيفه بطورى كه از ايشان نقل شده بتى از (خرما)، (كشك )، (روغن )، (آرد) و... درست كرده و سالها آن را مى پرستيدند و آنگاه دچار قحطى شده و خداى خود را خوردند!. شاعرى در اين زمينه چنين گفت :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| اكلت حنيفة ربها |  | زمن التقحم و المجاعة |
| لم يحذروا من ربهم |  | سوء العواقب و التباعة |

قبيله بنى حنيفه در قحطى و از گرسنگى پروردگار خود را خوردند ونه از پروردگار خود حذر كردند، و نه از سوء عاقبت اين كار پروا نمودند!!

و بسا مى شد كه مدتى سنگى را مى پرستيدند، اما آنگاه كه به سنگ زيبائى مى رسيدند سنگ اول را دور انداخته و دومى را براى خدائى بر مى گزيدند، و اگر چيزى پيدا نمى كردند براى پرستش مقدارى خاك جمع نموده و گوسفند شيردهى مى آوردند و شيرش را روى آن خاك مى دوشيدند، و از آن گل بتى مى ساختند و بلا فاصله به دور همان بت ، طواف مى كردند!

و زنان محروميت و تيره بختى هائى كه در اين جوامع داشتند در دل و فكر آنان ضعفى ايجاد كرد، و اين ضعف فكرى اوهام و خرافات عجيب و غريبى در مورد حوادث و وقايع مختلف در آنان پديد آورد، كه كتب تاريخى اين خرافات و اوهام را ضبط كرده است .

و اين بود خلاصه اى از احوال زن در مجتمع انسانى در ادوار مختلف قبل از اسلام ، و در عصر ظهور اسلام .

## نتايجى كه از آنچه گفته شد به دست مى آيد

همانطور كه در اول بحث وعده داده بوديم ، تمامى سعى خود را در اختصار گوئى بكار برديم ، و از همه آنچه كه گفتيم ، چند نتيجه به دست مى آيد:

اول اينكه : بشر در آن دوران درباره زن دو طرز تفكر داشت ، يكى اينكه زن را انسانى در سطح حيوانات بى زبان مى دانست ، و ديگر اينكه او را انسانى پست و ضعيف در انسانيت مى پنداشت ، انسانى كه مردان ، يعنى انسان هاى كامل در صورت آزادى او از شر و فسادش ايمن نيستند، و به همين جهت بايد هميشه در قيد تبعيت مردان بماند، و مردان اجازه ندهند كه زنان آزادى و حريتى در زندگى خود كسب كنند، نظريه اول با سيره اقوام وحشى و نظريه دوم با روش اقوام متمدن آن روز مناسب تر است .

دوم اينكه : بشر قبل از اسلام نسبت به زن از نظر وضع اجتماعى نيز دو نوع طرز تفكر داشت ، بعضى از جوامع زن را خارج از افراد اجتماع انسانى مى دانستند، و معتقد بودند زن جزء اين هيكل تركيب يافته از افراد نيست ، بلكه از شرايط زندگى او است ، شرايطى كه بشر بى نياز از آن نمى باشد، مانند خانه كه از داشتن و پناه بردن در آن چاره اى ندارد، و بعضى ديگر معتقد بودند زن مانند اسيرى است كه به بردگى گرفته مى شود، و از پيروان اجتماع غالب است ، و اجتماعى كه او را اسير كرده ، از نيروى كار اومى كند، و از ضربه زدنش هم جلوگيرى مى نمايد.

سوم اينكه : محروميت زن در اين جوامع همه جانبه بود، و زن را از تمامى حقوقى كه ممكن بود از آن بهره مند شود، محروم مى دانستند، مگر به آن مقدارى كه بهره مندى زن در حقيقت به سود مردان بود، كه قيم زنان بودند.

چهارم اينكه : اساس رفتار مردان با زنان عبارت بود از غلبه قوى بر ضعيف و به عبارت ديگر هر معامله اى كه با زنان مى كردند بر اساس قريحه استخدام و بهره كشى بود، اين روش امت هاى غير متمدن بود، و اما امت هاى متمدن علاوه بر آنچه كه گفته شد اين طرز تفكر را هم داشتند كه زن انسانى است ضعيف الخلقه ، كه توانائى آن را ندارد كه در امور خود مستقل باشد، و نيز موجودى است خطرناك كه بشر از شر و فساد او ايمن نيست و چه بسا كه اين طرز تفكرها در اثر اختلاط امت ها و زمان ها در يكديگر اثر گذاشته باشند.

## اسلام چه تحولى در امر زن پديد آورد؟

## تحولى كه اسلام در امر زن پديد آورد

سراسر دنيا عقائدى را كه شرح داديم ، همچنان درباره زن داشت ، و رفتارهائى كه گفتيم معمول مى داشت ، و زن را در شكنجه گاه ذلت و پستى زندانى كرده بود، بطورى كه ضعف و ذلت ، يك طبيعت ثانوى براى زن شده و گوشت و استخوانش با اين طبيعت مى روئيد، و با اين طبيعت به دنيا مى آمد و مى مرد، و كلمات زن و ضعف و خوارى و پستى نه تنها در نظر مردان ، بلكه در نظر خود زنان نيز مثل واژه هاى مترادف و چون انسان و بشر شده بود، با اينكه در معانى متفاوتى وضع شده بودند، و اين خود امرى عجيب است ، كه چگونه در اثر تلقين و شستشوى مغزى فهم آدمى واژگونه و معكوس مى گردد، و تو خواننده عزيز اگر به فرهنگ محلى امت ها مراجعه كنى ، هيچ امتى را نخواهى يافت ، نه امتهاى وحشى و نه امتهاى متمدن كه مثل هائى سارى و جارى درباره ضعف زنان و خوارى آنان ، در آن فره نگ وجود نداشته باشد، بلكه به هر يك از اين فرهنگ ها مراجعه كنى ، خواهى ديد كه با همه اختلافاتى كه در اصل زبان و سياق ها و لحن هاى آن هست ، انواعى از استفاده و كنايه و تشبيه مربوط به كلمه زن خواهى يافت ، و خواهى ديد كه مرد ترسو و يا ضعيف و يا بى عرضه و يا خوارى طلب و يا ذلت پذير و يا تن به ذلت ده را زن مى نامند، مثل اين شعر عرب كه مى گويد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| و ما ادرى و ليت اخال ادرى |  | اقوم آل حصن ام نساء |

نمى دانم و ايكاش مى دانستم كه آل حصن مردانند و يا زنان ، و صدها هزار از اينگونه مثلهاى شعرى و نثرى رادر هر لغتى خواهى يافت .

و اين به تنهائى براى اهل تحقيق كافى است كه بفهمد جامعه بشرى قبل از اسلام چه طرز تفكرى درباره زن داشته است ، و ديگر حاجت ندارد به اينكه سيره نويسان و كتب تاريخى فصل جداگانه و يا كتابى مختص به دادن آمارى از عقائد امتها و ملتها در مورد زنان نوشته باشند، براى اينكه خصال روحى و جهات وجودى هر امت و ملتى در لغت و آداب آن امت و ملت تجلى مى كند.

و در هيچ تاريخ و نوشته اى قديمى چيزى كه حكايت از احترام و اعتنا بشان زن كند، نخواهى يافت ،مگر مختصرى در تورات و در وصاياى عيسى بن مريم (عليه‌السلام) كه بايد به زنان مهربانى كرد و تسهيلاتى براى آنان فراهم نمود.

و اما اسلام يعنى آن دينى كه قرآن براى تاءسيس آن نازل گرديده ، در حق زن نظريه اى ابداع كرده كه از روزى كه جنس بشر پا به عرضه دنيا گذاشت تا آن روز چنين طرز تفكرى در مورد زن نداشت ، اسلام در اين نظريه خود، با تمام مردم جهان در افتاد، و زن را آنطور كه هست و بر آن اساسى كه آفريده شده ، به جهان معرفى كرد، اساسى كه به دست بشر منهدم شده و آثارش نيز محو گشته بود.

اسلام عقائد و آرائى كه مردم درباره زن داشتند و رفتارى كه عملا با زن مى كردند را بى اعتبار نموده و خط بطلان برآنها كشيد.

## هويت زن در اسلام

و اما هويت زن در اسلام : اسلام بيان مى كند كه زن نيز مانند مرد انسان است ، و هر انسانى چه مرد و چه زن فردى است از انسان كه در ماده و عنصر پيدايش او دو نفر انسان نر و ماده شركت و دخالت داشته اند، و هيچ يك از اين دو نفر بر ديگرى برترى ندارد، مگر به تقوا، همچنانكه كتاب آسمانى خود مى فرمايد: (يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى ، و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا، ان اكرمكم عند اللّه اتقيكم ).

بطورى كه ملاحظه مى كنيد قرآن كريم هر انسانى را موجودى گرفته شده و تاءليف يافته از دو نفر انسان نر و ماده مى داند، كه هر دو بطور متساوى ماده وجود و تكون او هستند، و انسان پديد آمده (چه مرد باشد و چه زن ) مجموع ماده اى است كه از آن دو فرد گرفته شده است .

قرآن كريم در معرفى زن مانند آن شاعر نفرمود: (و انما امهات الناس اوعية )، و مانند آن ديگرى نفرمود:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بنونا بنوا ابناءنا و بناتنا |  | بنوهن ابناء الرجال الاباعد |

بلكه هر فرد از انسان (چه دختر و چه پسر) را مخلوقى تاءليف يافته از زن و مرد معرفى كرد، در نتيجه تمامى افراد بشرامثال يكديگرند، و بيانى تمام تر و رساتر از اين بيان نيست ، و بعد از بيان اين عدم تفاوت ، تنها ملاك برترى را تقوا قرار داد.

## از نظر اسلام مرد و زن از نظر خلقت برابرند

و نيز در جاى ديگر فرمود: (انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى ، بعضكم من بعض )، در اين آيه تصريح فرموده كه كوشش و عمل هيچكس نزد خدا ضايع نمى شود، و اين معنا را تعليل كرده به اينكه چون بعضى از بعض ديگر هستيد،

و صريحا نتيجه آيه قبلى كه مى فرمود: (انا خلقناكم من ذكر و انثى ...) را بيان مى كند، و آن اين است كه مرد و زن هر دو از يك نوع هستند، و هيچ فرقى در اصل خلقت و بنياد وجود ندارند.

آنگاه همين معنا را هم توضيح مى دهد به اينكه عمل هيچ يك از اين دو صنف نزد خدا ضايع و باطل نمى شود، و عمل كسى به ديگرى عايد نمى گردد، مگر اينكه خود شخص عمل خود را باطل كند. و به بانگ بلند اعلام مى دارد: (كل نفس بما كسبت رهينه )، نه مثل مردم قبل از اسلام كه مى گفتند: (گناه زنان به عهده خود آنان و عمل نيك شاءن و منافع وجودشان مال مردان است !) و ما انشاء اللّه به زودى توضيح بيشترى در اين باره خواهيم داد.

## ملاك برترى از نظر اسلام تقوى و پرهيزگارى است

پس وقتى به حكم اين آيات ، عمل هر يك از دو جنس مرد و زن (چه خوبش و چه بدش ) به حساب خود او نوشته مى شود، و هيچ مزيتى جز با تقوا براى كسى نيست ، و با در نظر داشتن اينكه يكى از مراحل تقوا، اخلاق فاضله (چون ايمان با درجات مختلفش و چون عمل نافع و عقل محكم و پخته و اخلاق خوب و صبر و حلم ) است ، پس يك زنى كه درجه اى از درجات بالاى ايمان را دارد، و يا سرشار از علم است ، و يا عقلى پخته و وزين دارد، و يا سهم بيشترى از فضائل اخلاقى را دارا مى باشد، چنين زنى در اسلام ذاتا گرامى تر و از حيث درجه بلندتر از مردى است كه هم طراز او نيست ، حال آن مرد هر كه مى خواهد باشد، پس هيچ كرامت و مزيتى نيست ، مگر تنها به تقوا و فضيلت .

و در معناى آيه قبلى بلكه روشن تر از آن آيه زيراست ، كه مى فرمايد: (من عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مؤ من فلنحيينه حيوة طيبة ، و لنجزينهم اجره باحسن ما كانوا يعملون ).

و نيز آيه زير است كه مى فرمايد: (ومن عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مؤ من فاولئك يدخلون الجنه ، يرزقون فيها بغيرحساب ).

و نيز آيه زير است كه مى فرمايد: (و من يعمل من الصالحات من ذكر او انثى و هو مؤ من فاولئك يدخلون الجنة ، و لا يظلمون نقيرا)

## نكوهش عرب جاهليت در قرآن به جهت بى اعتنايى به امر زنان

علاوه بر اين آيات كه صريحا تساوى بين زن و مرد را اعلام مى كند، آيات ديگرى هست كه صريحا بى اعتنائى به امر زنان را نكوهش نموده ، از آن جمله مى فرمايد: (و اذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا و هو كظيم ، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ، ايمسكه على هون ام يدسه فى التراب ، الا ساء ما يحكمون ).

و اينكه مى فرمايد خود را از شرمسارى از مردم پنهان مى كند، براى اين است كه ولادت دختر را براى پدر ننگ مى دانستند، و منشا عمده اين طرز تفكر اين بود كه مردان در چنين مواقعى تصور مى كردند كه اين دختر به زودى بزرگ خواهد شد، و ملعبه و بازيچه جوانان قرار خواهد گرفت ، و اين خود نوعى غلبه مرد بر زن است ، آن هم در يك امر جنسى كه به زبان آوردن آن مستهجن و زشت است ، در نتيجه ، ننگ زبان زد شدنش به ريش پدر و خاندان او مى چسبد.

همين طرز تفكر، عرب جاهليت را واداشت تا دختران بى گناه خود را زنده زنده دفن كنند. سبب ديگر قضيه را كه علت اولى اين انحراف فكرى بود در گذشته خوانديد، و خداى تعالى در نكوهش از اين عمل نكوهيده ،كرده و فرمود: (واذا المووده سئلت ، باى ذنب قتلت ).

از بقاياى اينگونه خرافات بعداز ظهور اسلام نيز در بين مسلمانان ماند، و نسل به نسل از يكديگر ارث بردند، وتاكنون نتوانسته اند لكه ننگ اين خرافات را از صفحه دل بشويند، به شهادت اينكه مى بينيم اگر زن و مردى با يكديگر زنا كنند، ننگ زنا در دامن زن تا ابد مى ماند، هر چند كه توبه هم كرده باشد، ولى دامن مرد ننگين نمى شود، هر چند كه توبه هم نكرده باشد، با اين كه اسلام اين عمل نكوهيده را هم براى زن ننگ مى داند، و هم براى مرد، هم او را مستحق حد و عقوبت مى داند و هم اين را، هم به او صد تازيانه مى زند و هم به اين .

## و زن و موقعيت اجتماعى زن در اسلام

اسلام بين زن و مرد از نظر تدبير شؤ ون اجتماع و دخالت اراده و عمل آن دو در اين تدبير، تساوى برقرار كرده ، علتش هم اين است كه همانطور كه مرد مى خواهد بخورد و بنوشد و بپوشد، و ساير حوائجى كه در زنده ماندن خود به آنها محتاج است به دست آورد، زن نيز همينطور است ، و لذا قرآن كريم مى فرمايد: (بعضكم من بعض ).

پس همانطور كه مرد مى تواند خودش در سرنوشت خويش تصميم بگيرد و خودش مستقلا عمل كند و نتيجه عمل خود را مالك شود، همچنين زن چنين حقى را دارد بدون هيچ تفاوت : (لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت ). پس زن و مرد در آنچه كه اسلام آن را حق مى داند برابرند، و به حكم آيه : (و يحق اللّه الحق )، چيزى كه هست خداى تعالى در آفرينش زن دو خصلت قرار داده كه به آن دو خصلت ، زن از مرد امتياز پيدامى كند.

## دو خصلت ويژه در آفرينش زن

اول اينكه : زن را در مثل به منزله كشتزارى براى تكون و پيدايش نوع بشر قرار داده ، تا نوع بشر در داخل اين صدف تكون يافته و نمو كند، تا به حد ولادت برسد، پس بقاى نوع بشر بستگى به وجود زن دارد، و به همين جهت كه او كشتزار است مانند كشتزارهاى ديگر احكامى مخصوص به خود دارد و با همان احكام از مرد ممتاز مى شود.

دوم اينكه : از آنجا كه بايد اين موجود، جنس مخالف خود يعنى مرد را مجذوب خود كند، و مرد براى اين كه نسل بشر باقى بماند به طرف او و ازدواج با او و تحمل مشقت هاى خانه و خانواده جذب شود، خداوند در آفرينش ، خلقت زن را لطيف قرار داد، و براى اينكه زن مشقت بچه دارى و رنج اداره منزل را تحمل كند، شعور و احساس او را لطيف و رقيق كرد، و همين دو خصوصيت ، كه يكى در جسم او است و ديگرى در روح او، تاءثيرى در وظائف اجتماعى محول به او دارد.

اين بود مقام و موقعيت اجتماعى زن ، و با اين بيان موقعيت اجتماعى مرد نيز معلوم مى شود و نيز پيچيدگى و اشكالى كه در احكام مشترك بين آن دو و احكام مخصوص به هر يك از آن دو، در اسلام هست حل مى گردد، همچنانكه قرآن كريم مى فرمايد: (و لا تتمنوا ما فضل اللّه به بعضكم على بعض ، للرجال نصيب مما اكتسبوا، و للنساء نصيب مما اكتسبن ، و اسئلوا اللّه من فضله ، ان اللّه كان بكل شى ء عليما)

و منظورش از اين گفتار آنست كه اعمالى كه هر يك از زن و مرد به اجتماع خود هديه مى دهد باعث آن مى شود كه به فضلى از خدا اختصاص يابد، بعضى از فضل هاى خداى تعالى فضل اختصاصى به يكى از اين دو طائفه است ، بعضى مختص به مردان و بعضى ديگر مختص به زنان است .

مثلا مرد را از اين نظر بر زن فضيلت و برترى داده كه سهم ارث او دو برابر زن است ، و زن را از اين نظر بر مرد فضيلت داده كه خرج خانه را از گردن زن ساقط كرده است ، پس نه مرد بايد آرزو كند كه اى كاش خرج خانه به عهده ام نبود، و نه زن آرزو كند كه اى كاش سهم ارث من برابر برادرم بود، ب عضى ديگر برترى را مربوط به عمل عامل كرده ، نه اختصاص به زن دارد و نه به مرد، بلكه هر كس فلان قسم اعمال را كرد، به آن فضيلت ها مى رسد (چه مرد و چه زن ) و هركس نكرد نمى رسد (باز چه مرد و چه زن ) و كسى نمى تواند آرزو كند كه اى كاش من هم فلان برترى را مى داشتم ، مانند فضيلت ايمان و علم و عقل و سائر فضائلى كه دين آن را فضيلت مى داند.

اين قسم فضيلت فضلى است از خدا كه به هر كس بخواهد مى دهد، و لذا در آخر آيه مى فرمايد: (و اسئلوا اللّه من فضله )، دليل بر آنچه ذكر كرديم آيه شريفه : (الرجال قوامون ...) است ، به آن بيانى كه به زودى خواهد آمد.

## احكام مختص و احكام مشترك زن و مرد در اسلام

و اما احكام مشترك بين زن و مرد و احكامى كه مختص به هر يك از اين دو طائفه است :

در اسلام زن در تمامى احكام عبادى و حقوق اجتماعى شريك مرد است ، او نيز مانند مردان مى تواند مستقل باشد،

و هيچ فرقى با مردان ندارد (نه در ارث و نه در كسب و انجام معاملات ، و نه در تعليم و تعلم ، و نه در به دست آوردن حقى كه از او سلب شده ، و نه در دفاع از حق خود و نه احكامى ديگر) مگر تنها در مواردى كه طبيعت خود زن اقتضا دارد كه با مرد فرق داشته باشد. و عمده آن موارد مساله عهده دارى حكومت و قضا و جهاد و حمله بر دشمن است (واما از صرف حضور در جهاد و كمك كردن به مردان در امورى چون مداواى آسيب ديدگان محروم نيست ) و نيز مساءله ارث است كه نصف سهم مردان ارث مى برد، و يكى ديگر حجاب و پوشاندن مواضع زينت بدن خويش است ، و يكى اطاعت كردن از شوهر در هرخواسته اى است كه مربوط به تمتع و بهره بردن باشد.

و در مقابل ، اين محروميت هارا از اين راه تلافى كرد كه نفقه را يعنى هزينه زندگى را به گردن پدر و يا شوهرش انداخته ، و بر شوهر واجب كرده كه نهايت درجه توانائى خود را در حمايت از همسرش به كار ببرد، و حق تربيت فرزند و پرستارى او را نيز به زن داده است . و اين تسهيلات را هم براى او فراهم كرده كه : جان و ناموسش و حتى آبرويش را (از اينكه دنبال سرش حرف بزنند) تحت حمايت قرار داده ، و در ايام عادت حيض و ايام نفاس ، عبادت را از او ساقط كرده ، و براى او در همه حالات ، ارفاق لازم دانسته است .

پس ، از همه مطالب گذشته ، اين معنا بدست آمد كه زن از جهت كسب علم ، بيش از علم به اصول معارف و فروع دين (يعنى احكام عبادات و قوانين جاريه در اجتماع ) وظيفه وجوبى ديگر ندارد، و از ناحيه عمل هم همان احكامى را دارد كه مردان دارند، به اضافه اينكه اطاعت از شوهرش نيز واجب است ، البته نه در هر چيزى كه او بگويد و بخواهد، بلكه تنها در مساءله مربوط به بهره هاى جنسى ، و اما تنظيم امور زندگى فردى يعنى رفتن به دنبال كار و كاسبى و صنعت ، و نيز در تنظيم امور خانه ، و نيز مداخله در مصالح اجتماعى و عمومى ، از قبيل دانشگاه رفتن و يا اشتغال به صنايع و حرفه هاى مفيد براى عموم و نافع در اجتماعات ، با حفظ حدودى كه برايش معين شده ، هيچ يك بر زن واجب نيست .

و لازمه واجب نبودن اين كارها اين است كه وارد شدنش در هر يك از رشته هاى علمى و كسبى و تربيتى و امثال آن ، فضلى است كه خود نسبت به جامعه اش تفضل كرده ، و افتخارى است كه براى خود كسب نموده ، و اسلام هم اين تفاخر را در بين زنان جايز دانسته است ، بر خلاف مردان كه جزدر حال جنگ نمى توانند تفاخر كنند، و از آن نهى شده اند.

اين بود آنچه كه از بيانات گذشته ما به دست مى آمد كه سنت نبوى هم آن است ، و اگر بحث ما بيش از حوصله اين مقام طول نمى كشيد، نمونه هائى از رفتار رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبا همسرش ‍ خديجه (عليه‌السلام ) و دخترش فاطمه (عليه‌السلام ) و ساير زنانش و زنان امت خود و آنچه درباره زنان سفارش كرده ونيز شمه اى از طريقه ائمه اهل بيت ( عليه‌السلام ) و زنانشان مانند زينب دختر على (عليه‌السلام ) و فاطمه و سكينه دختر حسين (عليه‌السلام) و غير ايشان را نقل مى كرديم ، و نيز پاره اى از كلماتى كه در مورد سفارش درباره زنان ، از ايشان رسيده مى آورديم ، و شايد در بحث هاى روايتى مربوط به آيات سوره نساء بعضى از آن روايات را بياوريم انشاء اللّه ، خواننده محترم مى تواند به جلدهاى بعدى مراجعه كند.

## حيات اجتماعى سعادتمندانه ، حيات منطبق با خلقت و فطرت است

و اما آن اساسى كه اسلام احكام نامبرده را بر آن اساس تشريع كرده ، همانا فطرت و آفرينش است ، و كيفيت اين پايه گذارى در آنجا كه در باره مقام اجتماعى زن بحث مى كرديم ، روشن شد، ولى در اينجا نيز توضيح بيشترى داده و ميگوئيم : براى جامعه شناس و اهل بحث ، در مباحثى كه ارتباط با جامعه شناسى دارد، جاى هيچ شكى نيست كه وظائف اجتماعى و تكاليف اعتباريى كه منشعب از آن وظائف مى شود، سرانجام بايد منتهى به طبيعت شود، چون اين خصوصيت توان طبيعى انسان بود كه از همان آغاز خلقتش او را به تشكيل اجتماع نوعى هدايت كرد، به شهادت اينكه مى بينيم هيچ زمانى نبوده كه نوع بشر، داراى چنين اجتماعى نوعى نبوده باشد، البته نمى خواهيم بگوئيم اجتماعى كه بشر طبق مقتضاى طبيعتش تشكيل مى داده ، همواره سالم هم بوده ، نه ، ممكن است عواملى آن اجتماع را از مجراى صحت و سلامت به سوى مجراى فساد كشانده باشد، همانطور كه ممكن است عواملى بدن طبيعى و سالم آدمى را از تماميت طبيعى آن خارج نموده و به نقص در خلقت گرفتارش كند، و يا آن را از صحت طبيعى به در آورده و مبتلا به بيمارى و آفتش سازد.

پس اجتماع با تمامى شؤ ون و جهاتش چه اينكه اجتماعى صالح وفاضل باشد و چه فاسد، بالاخره منتهى به طبيعت مى شود، چيزى كه هست آن اجتماعى كه فاسد شده ، در مسير زندگيش به عاملى برخورده است كه فاسدش كرده ، و نگذاشته به آثار خوب اجتماع برسد، (به خلاف اجتماع فاضل ).

پس اين يك حقيقت است كه دانشمندان در مباحث اجتماعى خود يا تصريحا و يا بطور كنايه به آن اشاره كرده اند، و قبل از همه آنان كتاب خداى عزوجل با روشن ترين و واضح ترين بيان ، به آن اشاره كرده و فرموده : (الّذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى ).

و نيز فرموده : (الّذى خلق فسوى ، و الّذى قدر فهدى ) و نيز فرموده : (و نفس و ماسويها فالهمها فجورها و تقويها).

و آيات ديگر كه متعرض مساله قدر است .

پس تمامى موجودات و از آن جمله انسان در وجودش و در زندگيش به سوى آن هدفى كه براى آن آفريده شده ، هدايت شده است ، و در خلقتش به هر جهاز و ابزارى هم كه در ر سيدن به آن هدف به آن جهاز و آلات نيازمند است مجهز گشته و زندگى با قوام و سعادتمندانه اش ، آن قسم زندگى اى است كه اعمال حياتى آن منطبق با خلقت و فطرت باشد، و انطباق كامل و تمام داشته باشد و وظائف و تكاليفش در آخر منتهى به طبيعت شود، انتهائى درست و صحيح ، و اين همان حقيقتى است كه آيه زير بدان اشاره نموده و مى فرمايد: (فاقم وجهك للدين حنيفا، فطرت اللّه التى فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق اللّه ، ذلك الدين القيم )، رو به سوى دينى بياور كه افراط و تفريطى از هيچ جهت ندارد، دينى كه بر طبق آفرينش تشريع شده ، آفرينشى كه انسان هم يك نوع از موجودات آن است ، انسانى كه خلقت او و فطرتش تبديل پذير نيست ، دين استوار هم ، چنين دينى است .

## فطرت در مورد وظائف و حقوق اجتماعى افراد و عدالت بين آنان چه افتضائى دارد؟

حال ببينيم فطرت در وظائف و حقوق اجتماعى بين افراد چه ميگويد، و چه اقتضائى دارد؟

با در نظر داشتن اين معنا كه تمامى افراد انسان داراى فطرت بشرى هستند، ميگوئيم : آنچه فطرت اقتضاء دارد اين است كه بايد حقوق و وظائف يعنى گرفتنى ها و دادنى ها بين افراد انسان مساوى باشد، و اجازه نمى دهد يك طائفه از حقوق بيشترى برخوردار و طائفه اى ديگر از حقوق اوليه خود محروم باشد،ليكن مقتضاى اين تساوى در حقوق ، كه عدل اجتماعى به آن حكم مى كند، اين نيست كه تمامى مقامهاى اجتماعى متعلق به تمامى افراد جامعه شود (و اصلا چنين چيزى امكان هم ندارد) چگونه ممكن است بچه ، در عين كودكيش و يك مرد سفيه نادان در عين نادانى خود، عهده دار كار كسى شود كه هم در كمال عقل است ، و هم تجربه ها در آن كار دارد،

و يا مثلا يك فرد عاجز و ضعيف عهده دار كار كسى شود كه تنها كسى از عهده اش بر مى آيد كه قوى و مقتدر باشد، حال اين كار مربوط به هر كسى كه مى خواهد باشد، براى اينكه تساوى بين صالح و غير صالح ، افساد حال هر دو است ، هم صالح را تباه مى كند و هم غير صالح را.

بلكه آنچه عدالت اجتماعى اقتضا دارد و معناى تساوى را تفسير مى كند اين است كه در اجتماع ، هر صاحب حقى به حق خود برسد، و هر كس به قدر وسعش پيش برود، نه بيش از آن ، پس تساوى بين افراد و بين طبقات تنها براى همين است كه هر صاحب حقى ، به حق خاص خود برسد، بدون اينكه حقى مزاحم حق ديگرى شود، و يا به انگيره دشمنى و يا تحكم و زورگوئى يا هر انگيره ديگر به كلى مهمل و نا معلوم گذاشته شود، و يا صريحا باطل شود، و اين همان است كه جمله : (ولهن مثل الّذى عليهن بالمعروف و للرجال عليهن درجه ...)، به آن بيانى كه گذشت ، به آن اشاره مى كند، چون جمله نامبرده در عين اينكه اختلاف طبيعى بين زنان و مردان را مى پذيرد، به تساوى حقوق آن دو نيز تصريح مى كند.

## معناى تساوى در مورد حقوق زن و مرد

از سوى ديگر مشترك بودن دو طائفه زن و مرد در اصول مواهب وجودى ، يعنى در داشتن انديشه و اراده ، كه اين دو، خود مولد اختيار هستند، اقتضا مى كند كه زن نيز در آزادى فكر و اراده و در نتيجه در داشتن اختيار، شريك با مرد باشد، همانطور كه مرد در تصرف در جميع شؤ ون حيات فردى و اجتماعى خود به جز آن مواردى كه ممنوع است ، استقلال دارد، زن نيز بايد استقلال داشته باشد، اسلام هم كه دين فطرى است اين استقلال و آزادى را به كاملترين وجه به زن داده ، همچنانكه در بيانات سابق گذشت .

آرى ، زن از بركت اسلام مستقل به نفس و متكى بر خويش گشت ، اراده و عمل او كه تا ظهور اسلام گره خورده به اراده مرد بود، از اراده و عمل مرد جدا شد، و از تحت ولايت و قيمومت مرد در آمد، و به مقامى رسيد كه دنياى قبل از اسلام با همه قدمت خود و در همه ادوارش ، چنين مقامى به زن نداده بود، مقامى به زن داد كه در هيچ گوشه از هيچ صفحه تاريخ گذشته بشر چنين مقامى براى زن نخواهيد يافت ، و اعلاميه اى در حقوق زن همانند اعلاميه قرآن كه مى فرمايد: (فلا جناح عليكم فيما فعلن فى انفسهن بالمعروف ...)، نخواهيد جست .

ليكن اين به آن معنا نيست كه هر چه از مرد خواسته اند از او هم خواسته باشند، در عين اينكه در زنان عواملى هست كه در مردان نيز هست ، زنان از جهتى ديگر با مردان اختلاف دارند.

(البته اين جهت كه ميگوئيم جهت نوعى است نه شخصى ، به اين معنا كه متوسط از زنان در خصوصيات كمالى ، و ابزار تكامل بدنى عقب تر از متوسط مردان هستند).

سخن ساده تر اينكه : هر چند ممكن است ، يك يا دو نفر زن فوق العاده و همچنين يك يا دو نفر مرد عقب افتاده پيدا شود، ولى به شهادت علم فيزيولژى ، زنان متوسط از نظر دماغ (مغز) و قلب و شريانها و اعصاب و عضلات بدنى و وزن ، با مردان متوسط الحال تفاوت دارند، يعنى ضعيفتر هستند. و همين باعث شده است كه جسم زن لطيف تر و نرم تر، و جسم مرد خشن تر و محكم تر باشد و احساسات لطيف از قبيل دوستى و رقت قلب و ميل به جمال و زينت بر زن غالب تر و بيشتر از مرد باشد و در مقابل ، نيروى تعقل بر مرد، غالب تر از زن باشد، پس حيات زن ، حياتى احساسى است ، همچنانكه حيات مرد، حياتى تعقلى است .

و به خاطر همين اختلافى كه در زن و مرد هست ، اسلام در وظائف و تكاليف عمومى و اجتماعى كه قوامش با يكى از اين دو چيز يعنى تعقل و احساس است ، بين زن و مرد فرق گذاشته ، آنچه ارتباطش به تعقل بيشتر از احساس است (از قبيل ولايت و قضا و جنگ ) را مختص به مردان كرد، و آنچه از وظائف كه ارتباطش بيشتر با احساس است تا تعقل مختص به زنان كرد، مانند پرورش اولاد و تربيت او و تدبير منزل و امثال آن ،آنگاه مشقت بيشتر وظائف مرد را از اين راه جبران كرده كه : سهم ارث او را دو برابر سهم ارث زن قرار داد، (معناى اين در حقيقت آن است كه نخست سهم ارث هر دو را مساوى قرار داده باشد، بعدا ثلث سهم زن را به مرد داده باشد، در مقابل نفقه اى كه مرد به زن مى دهد).

و به عبارتى ديگر اگر ارث مرد و زن را هيجده تومان فرض كنيم ، به هر دو نه تومان داده و سپس سه تومان از آن را (كه ثلث سهم زن است ) از او گرفته و به مرد بدهيم ، سهم مرد دوازده تومان مى شود، براى اين كه زن از نصف اين دوازده تومان هم سود مى برد. در نتيجه ، برگشت اين تقسيم به اين مى شود كه آنچه مال در دنيا هست دو ثلثش از آن مردان است ، هم ملكيت و هم عين آن ، و دو ثلث هم از آن زنان است ، كه يك ثلث آن را مالك هستند، و از يك ثلث ديگر كه گفتيم در دست مرد است ، سود مى برند.

پس ، از آنچه كه گذشت روشن شد كه غالب مردان (نه كل آنان ) در امر تدبير قوى ترند، و در نتيجه ، بيشتر تدبير دنيا و يا به عبارت ديگر، توليد به دست مردان است ، و بيشتر سودها و بهره گيرى و يا مصرف ، از آن زنان است ، چون احساس زنان بر تعقل آنان غلبه دارد، (و ما انشاء اللّه در ذيل آيات ارث توضيح بيشترى در اين باره خواهيم داد)، اسلام علاوه بر آنچه كه گذشت تسهيلات و تخفيف هائى نسبت به زنان رعايت نموده ، كه بيان آن نيز گذشت .

## عدم اجراى صحيح قانون به معناى نقص در قانونگذارى نيست

حال اگر بگوئى اين همه ارفاق كه اسلام نسبت به زن كرده ، كار خوبى نبوده است ، براى اينكه همين ارفاقها زن را مفت خور و مصرفى بار مى آورد، درست است كه مرد حاجت ضرورى به زن دارد، و زن از لوازم حيات بشر است ، ولى براى رفع اين حاجت لازم نيست كه زن ، يعنى نيمى از جمعيت بشر تخدير شود و هزينه زندگيش به گردن نيمى ديگر بيفتد، چون چنين روشى همانطور كه گفتيم زن را انگل و كسل بار مى آورد، و ديگر حاضر نيست سنگينى اعمال شاقه را تحمل كند، و در نتيجه موجودى پست و خوار بار مى آيد، و چنين موجودى به شهادت تجربه ، به درد تكامل اجتماعى نمى خورد.

در پاسخ ميگوئيم : اين اشكال ناشى از اين است كه بين مسئله قانونگذارى و اجراى قانون ، خلط شده است ، وضع قوانينى كه اصلاحگر حال بشر باشد مسئله اى است ، و اجراء آن به روشى درست و صالح و بار آمدن مردم با تربيت شايسته ، امرى ديگر، اسلام قانون صحيح و درستى دراين باره وضع كرده بود، و ليكن در مدت سير گذشته اش (يعنى چهارده قرن )، گرفتار مجريان غير صالح بود، اوليائى صالح و مجاهد نبود تا قوانين اسلام را بطور صحيح اجراى كنند، نتيجه اش هم اين شد كه احكام اسلام تاءثر خود را از دست داد، و تربيت اسلامى (كه در صدر اسلام ، مردان و زنان نمونه و الگوئى بار آورد) متوقف شد، و بلكه به عقب برگشت .

اين تجربه قطعى ، بهترين شاهد و روشنگر گفتار ما است ، كه قانون هر قدر هم صحيح باشد، مادام كه در اثر تبليغ عملى و تربيت صالح در نفس مستقر نگردد و مردم با آن تربيت خوى نگيرند اثر خود را نمى بخشد، و مسلمين غير از زمان كوتاه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمو حكومت على (عليه‌السلام ) از حكومته او اولياى خود كه دعوى دار ولايت و سرپرستى امور آنان بودند، هيچ تربيت صالحى كه علم و عمل در آن تواءم باشد نديدند اين معاويه است كه بعد از استقرار يافتن بر اريكه خلافت در منبر عراق ، خطابه اى ايراد مى كند كه حاصلش اين است كه من با شما نمى جنگيدم كه نماز بخوانيد يا روزه بگيريد، خودتان ميدانيد، مى خواهيد بگيريد و مى خواهيد نگيريد، بلكه براى اين با شما مى جنگيدم كه بر شما حكومت كنم و به اين هدف رسيدم .

و نيز ساير خلفاى بنى اميه و بنى عباس و ساير زمامداران كه دست كمى از معاويه نداشتند، و بطور قطع اگر نورانيت خود اين دين نبود، و اگر نبود كه اين دين به نور خدائى روشن شده ، كه هرگز خاموش ‍ نمى شود، هر چند كه كفار نخواهند، قرن ها قبل از اين اسلام از بين رفته بود.

مترجم : كسى كه به قوانين اسلام در مورد زنان خرده مى گيرد، بايد دوره اى از ادوار گذشته اسلام را نشان دهد كه در آن دوره تمامى قوانين اسلامى اجرا شده باشد و مردم با خوى اسلام بار آمده باشند و اين قوانين زنان را تخدير كرده باشد و مهمل و مصرفى بار آورده باشد، و چنين دوره اى در تمامى چهارده قرن گذشته ، براى اسلام پيش نيامده است .

## آزادى زن در تمدن غرب

## آزادى زن در تمدن غربى

هيچ شكى نيست كه پيشگام در آزاد ساختن زن از قيد اسارت و تاءمين استقلال او، در اراده و عمل اسلام بوده است ، و اگر غربى ها (در دوران اخير) قدمى در اين باره براى زنان برداشته اند، از اسلام تقليد كرده اند (و چه تقليد بدى كرده و با آن روبرو شده اند) و علت اينكه نتوانستند بطور كامل تقليد كنند، اين است كه احكام اسلام چون حلقه هاى يك زنجير به هم پيوسته است (وهمچون چشم و خط و خال و ابرو است ) و روش اسلام كه در اين سلسله حلقه اى بارز ومؤ ثرى تام التاءثير است ، براى همين مؤ ثر است كه در آن سلسله قرار دارد، و تقليدى كه غربى ها از خصوص اين روش كرده اند، تنها از صورت زليخاى اسلام نقطه خال را گرفته اند كه معلوم است خال به تنهائى چقدر زشت و بدقواره است .

و سخن كوتاه اينكه ، غربى ها اساس روش خود را بر پايه مساوات همه جانبه زن با مرد در حقوق قرار داده اند، و سالها دراين باره كوشش نموده اند و دراين باره وضع خلقت زن و تاخر كمالى او را (كه بيان آن بطور اجمال گذشت ) در نظر نگرفته اند.

و راى عمومى آنان تقريبا اين است كه تاخر زن در كمال و فضيلت ، مستند به خلقت او نيست ،بلكه مستند به سوء تربيتى است كه قرن ها با آن تربيت مربى شده ، و از آغاز خلقت دنيا تاكنون ، در محدوديت مصنوعى به سر برده است ، و گرنه طبيعت و خلقت زن با مرد فرقى ندارد.

ايراد و اشكالى كه به اين سخن متوجه است اين است كه همانطور كه خود غربيها اعتراف كرده اند، اجتماع از قديم ترين روز شكل گرفتنش بطور اجمال و سربسته حكم به تاخر كمال زن از مرد كرده ، و اگر طبيعت زن و مرد يك نوع بود، قطعا و قهرا خلاف آن حكم هر چند در زمانى كوتاه ظاهر مى شد، و نيز خلقت اعضاى رئيسه و غير رئيسه زن ، در طول تاريخ تغيير وضع مى داد، و مانند خلقت مرد، مى شد.

مؤ يد اين سخن روش خود غربى ها است كه با اينكه سال ها است كوشيده و نهايت درجه عنايت خود را به كار برده اند تا زن را از عقب ماندگى نجات بخشيده و تقدم وارتقاى او را فراهم كنند، تاكنون نتوانسته اند بين زن و مرد تساوى برقرار سازند، و پيوسته آمارگيرى هاى جهان اين نتيجه را ارائه مى دهد كه در اين كشورها در مشاغلى كه اسلام زن را از آن محروم كرده ، يعنى قضا و ولايت و جنگ ، اكثريت و تقدم براى مردان بوده ، و همواره عده اى كمتر از زنان عهده دار اينگونه مشاغل شده اند.

و اما اينكه غربى ها از اين تبليغاتى كه در تساوى حقوق زن و مرد كردند، و از تلاشهائى كه در اين مسير نموده اند، چه نتائجى عايدشان شد در فصلى جداگانه تا آنجا كه برايمان ممكن باشد انشاء اللّه شرح خواهيم داد.

## بحث علمى ديگر

## بحث علمى ديگر (درباره زناشوئى و منشاء طبيعى و فطرى آن )

عمل هم خوابى ، يكى از اصول اعمال اجتماعى بشر است ، و بشر از همان آغاز پيدايش و ازدياد خود، تا به امروز دست از اين عمل اجتماعى نكشيده و قبلا هم گفته بوديم كه اين اعمال بايد ريشه اى در طبيعت داشته باشد تا آغاز و انجامش به آن ريشه برگشت كند.

و اسلام وقتى مى خواهد اين عمل جنسى را با قانون خود نظام ب خشد، اساس تقنين خود را بر خلقت دو آلت تناسلى نرى و مادگى نهاده است ، چون دو جهاز تناسلى متقابل كه در مرد و زن است (و هر دو در كمال دقت ساخته شده و با تمامى بدن نر و ماده ، اتصال و بستگى دارد) بيهوده و عبث در جاى خود قرار نگرفته و به باطل خلق نشده ، و هر متفكرى كه در اين باره خوب دقت كند به روشنى خواهد ديد كه طبيعت مرد در مجهز شدنش به جهاز نرى چيزى به جز جهاز طرف مقابل را نمى طلبد.

و همچنين طبيعت زن در تجهيزش به آلات مادگى چيزى جز جهاز طرف مقابل را نمى جويد، و اين دو جذبه در كشش طرفينى خود هدفى به جز توليد مثل و بقاى نوع بشر دنبال نمى كند، پس عمل همخوابگى اساسش بر همين حقيقت طبيعى است ، (نه بربازيچه و لذت گيرى و بس ، و نه براساس مدنى بودن انسان ) و تمامى احكامى را هم كه اسلام درباره اين عمل مقرر كرده و پيرامون اين حقيقت دور مى زند و مى خواهد اين عمل به صورت بازى انجام نشود.

و خلاصه همه احكام مربوط به حفظ عفت ، و چگونگى انجام عمل همخوابى ، و اينكه هر زنى مختص به شوهر خويش است ، و نيز احكام طلاق ، عده ، اولاد، ارث ، و امثال آن همه براى همين است كه اين دو جهاز در راهى به كار بيفتد كه براى آن خلق شده اند، يعنى بقاى نوع بشر.

و اما در قوانين ديگرى كه در عصر حاضر در جريان است اساس همخوابى شركت زن و شوهر در مساعى حيات است ، و در حقيقت از نظر اين قوانين نكاح ، كه معنى فارسى آن ، همان همخوابى است يك نوع اشتراك در عيش است و چون دايره اشتراك در زندگى درون خانه تنگ تر از دايره اشتراك در زندگى شهر و همچنين مملكت است ، و با در نظر داشتن اينكه قوانين اجتماعى و مدنى امروز تنها اجتماع شهر و مملكت را در نظر ميگيرد، و كارى به زندگى مشترك در درون خانه ها ندارد، به همين جهت متعرض هيچ يك از احكامى كه اسلام درباره بستر زناشويى و فروعات آن وضع كرده نيستند، در آن قوانين سخنى از عفت و اختصاص و امثال آن ديده نمى شود.

و بنائى كه تمدن امروز بر اين اساس چيده شده علاوه بر نتائج نامطلوب و مشكلات و محذورهاى اجتماعى كه به بار آورده و انشاء اللّه به زودى بيان خواهد شد با اساس خلقت و فطرت به هيچ وجه سازش ‍ ندارد، براى اينكه مى دانيم آن هدفى كه در انسان انگيره كرد و باعث شد تا انسان طبيعى به طبع خود (و نه سفارش هيچكس )، زندگى خود را اجتماعى و بر اساس تشريك مساعى بنيان نهد، غير آن داعى است كه او را به ازدواج و اميدارد، داعى و انگيره او در تشكيل اجتماع اين بوده كه مى ديد آن سعادت زندگى كه طبيعت ، بنيه اش را در او نهاده ، به امورى بسيار نيازمند است كه خود او به تنهائى نمى تواند همه آن امور را انجام دهد و ناگزير بايد از راه تشكيل اجتماع و تعاون افراد و طبقات به دست آورد، بدون هيچ توجهى به اينكه اين افراد مرد باشند يا زن ، خلاصه او نان مى خواهد حال نانوا چه زن باشد و چه مرد.

پس به دست آمدن همه آن حوائج نيازمند به همه مردم است ، و عجب اينجا است كه همين طبيعت و فطرت ، شوق و علاقه به هر شغلى را در دل طائفه اى قرار داده ، تا از كار مجموع آنان ، مجموع حوائج تاءمين گردد.

و اما انگيره و داعيش بر ازدواج تنها و تنها مساله غريره جنسى و جذبه اى است كه بين مرد و زن هست ، و از طرف آن انگيره كه وى را به تشكيل اجتماع وا مى داشت ، هيچ دعوتى به ازدواج نمى شود، پس ‍ كسانى كه ازدواج را بر پايه و اساس تعاون زندگى بنا كرده اند، از مسير اقتضاى طبيعى تناسل و (توليد مثل )، به ديگر سوى منحرف شده اند، به جائى منحرف شده اند كه طبيعت و فطرت هيچ دعوتى نسبت به آن ندارد.

و اگر مساله ازدواج بر پايه تعاون و اشتراك در زندگى بود، مى بايست مساله ازدواج ، هيچ يك از احكام مخصوص به خود را جز احكام عمومى اى كه براى همه شركتها و تعاونى ها وضع شده است ، نداشته باشد. (مثلا همه مردان در همه زنان شريك و نيز تمامى زنان در تمامى مردان شريك باشند)

و معلوم است كه در اين صورت ديگر در بشر فضيلتى به نام عفت ، باقى نمى ماند، و نسب ها و دودمانها مختلط مى شد، مساله ارث ، دچار هرج و مرج مى گرديد، و همان وضعى پيش مى آمد كه شيوعى ها (كمونيست ها) يعنى بلشويك ها پيش آوردند، و نيز در چنين صورتى ، تمامى غرائز فطرى كه مرد و زن (انسان ) مجهز به آن غرائز است باطل مى گردد، و ما انشاء اللّه در محلى مناسب توضيح بيشترى دراين باره خواهيم داد.

اين بود اجمال گفتار ما در مساله زناشوئى ، و اما طلاق كه خود يكى از مفاخر اين شريعت است ، و اين نيز مانند همه احكامش ، از فطرت بشر سر چشمه دارد، به اين معنا كه جواز اصل آن را به عهده فطرت گذاشته ، و از ناحيه فطرت هيچ دليلى بر منع از طلاق نيست ، و اما خصوصيات قيودى كه در تشريع طلاق رعايتشده ، انشاء اللّه بحث از آنها در تفسير سوره طلاق خواهد آمد.

در اينجا همين رابگوئيم و بگذريم كه در فطرى بودن اصل طلاق همين بس كه ملل متمدن دنيا و كشورهاى بزرگ امروز نيز بعد از سالها و قرنها ناگزير شدند حكم ممنوعيت آن را لغو نموده و جواز طلاق را در قوانين مدنى خود بگنجانند.

سوره بقره ، آيه 243

## آيه 243 بقره

الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم و هم الوف حذرالموت فقال لهم اللّه موتوا ثم احياهم ان اللّه لذو فضل على

الناس و لكن اكثر الناس لا يشكرون (243)

ترجمه آيه

مگر داستان آنان كه هزاران نفر بودند و از بيم مرگ ، از ديار خويش بيرون شدند نشنيدى كه خدا به ايشان گفت بميريد، آنگاه زنده شان كرد كه خدا بر مردم كريم است ولى بيشتر مردم سپاسگزارى نمى كنند.

بيان آيه

الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم و هم الوف حذر الموت ...

كلمه (رويت ) كه مصدر فعل (ترى ) است و به معناى ديدن است ، در اينجامعناى ديدن نيامده ،

بلكه به معناى علم آمده ، و علت اينكه از علم تعبير به رؤ يت كرده براى اين است كه بفهماند مطلب آنقدر روشن است كه مى توان آگاهى از آن را ديدن خواند اين آيه شريفه ، همانند آيات زير است كه مى فرمايد: (الم تر ان اللّه خلق السموات و الارض بالحق ) و نيز مى فرمايد: (الم تر كيف خلق اللّه سبع سموات طباقا؟)

زمخشرى در اين باره گفته است كلمه (الم تر) به منزله يك مثال است كه در مقام شگفت انگيزى و تعجب به كار مى رود، وقتى كه مى گوئيم : (الم تر كذا و كذا) معنايش اين است كه : راستى تعجب نمى كنى از اينكه چنين و چنان شد؟ و كلمه (حذر الموت ) مفعول له براى فعل (خرجوا) است ، ومعنايش اين است كه : مگر نديدى آن كسانى را كه به خاطر ترس از مرگ ، از ديار خود خارج شدند؟ و نيز ممكن است كه آن را مفعول مطلق گرفته و بگوئيم : تقدير آيه : (خرجوا من ديارهم و هم الوف يحذرون الموت حذرا)، است يعنى از ديار خود بيرون شدند در حالى كه هزاران نفر بودند، و از مرگ مى ترسيدند، ترسيدنى كه ناگفتنى است .

فقال لهم اللّه موتوا ثم احياهم ...

امر در اين آيه شريفه ، امر تكوينى است و منافاتى ندارد كه مرگ اين گروه از مجراى طبيعى واقع شده باشد، همچنانكه در روايات هم آمده است كه به مرض طاعون مرده اند، و اگر تعبير به امر (بميريد) كرده و نفرمود (خدا ايشان را ميراند و سپس زنده كرد)، براى اين بود كه بهتر بر نفوذ قدرت و غلبه امر الهى دلالت كند، چون تعبير به انشاء در امور تكوينى از تعبير به خبر دادن مؤ ثرتر و مؤ كدتر است ، همچنانكه در اوامر تشريعى تعبير به اخبار مؤ كدتر است از تعبير به انشاء.

(وقتى بخواهيم به مامور خود دستور موكدى بدهيم ، گفتن اين كه فلان كار را مى كنى موكدتر است از گفتن اينكه فلان كار را بكن ). (مترجم )

و جمله : (ثم احياهم ) تا حدى دلالت دارد بر اينكه خداى تعالى زنده شان كرده تا زندگى كنند، و بعد از زنده شدن مدتى زندگى كرده اند، براى اينكه اگر اين احياء و زنده ساختن ، صرفا معجره اى بوده تا ديگران از آن عبرت بگيرند و يا دليلى و يا بيانى براى اثبات حقيقتى بوده باشد، بايد آن را ذكر مى كرد، چون رسم قرآن در بلاغتش همين است ، همچنانكه در داستان اصحاب كهف ذكر كرد كه بعد از زنده شدن چه كارهائى كردند، علاوه بر اينكه جمله بعدش هم كه مى فرمايد: (ان اللّه لذو فضل على الناس ...)، اشعارى بر اين معنا دارد، چون زنده كردن وقتى فضل مى شود كه زنده شده چند صباح ديگر زنده بماند.

ولكن اكثر الناس لا يشكرون .

در اين جمله مى توانست به جاى كلمه ناس ضمير بياورد (چون قبلا اين كلمه در كلام آمده بود) و بفرمايد (ولكن اكثرهم لا يشكرون )، ولى دوباره كلمه (ناس ) را ذكر كرد تا دلالت كند بر پائين بودن سطح فكر ايشان علاوه بر اينكه اگر ضمير مى آورد معنايش اين مى شد كه بيشتر همان زنده شدگان ، شكرگزار نيستند، با اينكه منظور اين نبوده ، بلكه خواسته است بفرمايد: بطور كلى اكثر مردم جهان شاكر نيستند. و اين آيه بدون مناسبت با آيات بعدى خود كه متعرض فريضه قتال است نيست ، چون قتال نيز باعث مى شود كه مردمى بعد از مردن زنده شوند.

## گفتار يكى از مفسرين مبنى بر اينكه آيه در مقام بيان حكايتى واقعى نيست بلكه تمثيلى است از قيام و دفاع مردم

يكى از مفسرين هم گفته اند: كه آيه شريفه مثالى است كه خداى تعالى زده و حال امتى عقب مانده و توسرى خور اجانب و زير سلطه و سيطره بيگانگان را مثال مى زند، كه با قيام و دفاعش از حقوق حياتى خود و به دست آوردن استقلال در حكومت خويش را تاءمين نموده ، حياتى نو به دست مى آورد، و اينك حاصل گفتار آن مفسر از نظر شما مى گذرد.

او مى گويد اگر اين آيه شريفه در مقام نقل داستان قومى از بنى اسرائيل و يا غير بنى اسرائيل بود، همچنانكه هر دو احتمال در رواياتى آمده ، جا داشت نام پيامبر معاصر آن قوم را ببرد، و مثلا بفرمايد كه اين قوم از بنى اسرائيل بودند، همچنانكه روش و مرام قرآن در ساير داستانهايش همين است ، پس معلوم مى شود در چنين مقامى نيست .

علاوه بر اينكه اگر به راستى و بگفته روايات ، چنين قومى در بنى اسرائيل وجود داشتند، و معاصر حزقيل پيغمبر (على نبينا و آله و عليه‌السلام ) بودند بايد تورات داستانهاى حزقيل (عليه‌السلام ) را نقل مى كرد، و نكرده ، پس معلوم مى شود روايات نامبرده از همان روايات معروف اسرائيلى است كه به دست پليد يهود، جعل و به منظور بى ا عتبار كردن احاديث صحيح ، داخل در روايات شده است .

از اين هم كه بگذريم ما همه مى دانيم كه مرگ و حيات در دنيا يكى است انسان يك بار زنده مى شود و يك بار مى ميرد، همچنانكه آيه شريفه : (لا يذوقون فيها الموت الا الموته الاولى ) و آيه : (و احييتنا اثنتين ) بر اين معنا دلالت دارند، پس دو حيات در دنيا معنا ندارد، پس آيه شريفه در مقام مثل زدن است ، و مراد از آن ، مجسم نمودن وضع قومى است كه دشمنى نيرومند بر آنان حمله ور شده و ذليل و زير دستشان كرده ، و سلطه خود را در همه شؤ ون آنان گسترش داده ، هر كارى دلش مى خواهد مى كند، و اين مردم ذليل از استقلال خود دفاع ننموده ، با اينكه هزاران نفر بودند و هر كارى مى توانستند بكنند، اما از ترس مرگ ، از ديار خود بيرون شدند.

خداى سبحان به ايشان فرمود: به مرگ ذلت و جهل بميريد كه جهل و خمود و ذلت خود نوعى مرگ است ، همچنانكه علم و غيرت و زير بار ظلم نرفتن خود نوعى حيات به شمار مى آيد، و در كلام مجيدش ‍ فرموده : (يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله و للرسول اذا دعاكم لما يحييكم ). و نيز مى فرمايد: (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها).

و سخن كوتاه اينكه : اين هزاران نفر به ذلت و در زير چكمه هاى دشمن مى ميرند، و همچنان مرده مى مانند، تاآنكه خداى سبحان روحيه قيام و دفاع از خويشتن را به آنان القا مى كند، و همين مردگان تو سرى خور، قيام نموده و حقوق از دست رفته خود را مى طلبند، و در آخر استقلال مى يابند، و اينها كه خدا زنده شان كرده هر چند به حسب اشخاص ، غير آنهائى هستند كه خدا آنها را دچار مرگ ذلت بار كرده بود، به جز اينكه همه در حقيقت يك امتند، كه در دوره اى مرده بودند و در دوره اى ديگر زنده شدند، و در قرآن كريم مورد ديگرى هست كه خداى تعالى قومى را واحد خوانده ، با اينكه اشخاص آن مختلف هستند مانند آيه شريفه : (و اذ انجيناكم من آل فرعون ) كه اولين و آخرين بنى اسرائيل را يك قوم دانسته ، به آخرين ايشان مى فرمايد: كه ما شما را از فرعون نجات داديم ، با اينكه اولين ايشان را نجات داده بود، و نيز مانند آيه شريفه : (ثم بعثناكم من بعد موتكم ). پر واضح است كه اگر نظريه ما درباره اين آيه درست نباشد ارتباط آيه كه در مقام مثل زدن است ، با آيات بعدش كه درباره قتال است برقرار نمى شود، و اين خلاصه اى از گفتار آن مفسر بود.

## رد گفتار اين مفسر

و اين گفتار بطورى كه ملاحظه مى كنيد زمانى قابل قبول است كه اولا يا بطور كلى معجزات و خوارق عادات را منكر شويم ، و يا بعضى از انحاى آن را (چون مرده را زنده كردن ) و ما در بحث پيرامون معجره آن را اثبات نموديم ،

علاوه بر اينكه خود قرآن ظهور در اين دارد كه مرده زنده كردن و امثال آن را اثبات كرده است ، و به فرض اينكه ما نتوانيم معجره را از راه عقل اثبات كنيم ، هيچ مسلمانى نمى تواند ظهور قرآن را در اثبات آن ، انكار نمايد.

و ثانيا صاحب اين نظريه مى خواهد اين ادعاى خود را كه قرآن دلالت دارد بر اينكه بيش از يك زندگى در دنيا ممكن نيست اثبات كند، همچنانكه در مقام اثبات هم برآمده ، و به آيات (لا يذوقون فيها الموت الا الموته الاولى ) و (احييتنا اثنتين ) استدلال كرده است .

ولى هرگز نمى تواند اثبات كند، بلكه تمامى آياتى كه دلالت بر احياى مردگان دارد، مانند آيات مربوط به داستانهاى ابراهيم و موسى و عيسى و عزير كه دلالتش به نحوى است كه قابل انكار نيست ، در رد دعوى او كافى است ، علاوه بر اينكه حيات دنيا اگر در وسطش مرگى اتفاق بيفتد دو حيات نمى شود، همچنانكه اين معنا با كمال خوبى از داستان عزير كه پس از زنده شدن مدتها از مرگ خود بى خبر بود استفاده مى شود، چون خود عزير و امثال او معتقد بودند يك بار به دنيا آمدند و يكبار هم مى روند، و اما آن دو آيه اى كه به آنهااستدلال كرده بود، هيچ دلالتى بر مدعايش ندارد و تنها بر نوعى از حيات دلالت مى كند، مى خواهد بفرمايد زندگى اهل بهشت يك نوع زندگى اى است كه مرگ در پى ندارد و با نوع زندگى دنيا فرق دارد.

و ثالثا اينكه گفت : اگر اين آيه مربوط به سرگذ شت قوم معينى بود، بايد نام آن قوم را مى برد، و پيامبر آن قوم را معين مى كرد، درست نيست ، براى اينكه وجوه بلاغت همه جا يك جور نيست ، جائى هست كه بلاغت اقتضا مى كند كلام طولانى شود، و جزئيات واقعه ذكر شود، و جائى ديگر اقتضاى كوتاه گوئى و حذف جزئيات را دارد. و نظائر اين آيه در قرآن هست ، مانند آيه شريفه : (قتل اصحاب الاخدود، النار ذات الوقود اذ هم عليها قعود و هم على ما يفعلون بالمؤ منين شهود) و آيه شريفه : (و ممن خلقنا امة يهدون بالحق و به يعدلون ) آنان را كه ملاحظه مى كنيد نام اين دو قوم را نبرده است .

مترجم : (و مانند تمامى آياتى كه به اتفاق شيعه و سنى در فضائل امير المؤ منين و جايگاه آن جناب از قبيل ليلة المبيت و غدير خم و خيبر و نذر و صدقه انگشتر و تطهير و امثال آن نازل شده ، كه در هيچ يك از آنها نام آن جناب نيامده است ).

و رابعا اينكه گفت : اگر آيه را حمل بر تمثيل نكنيم ارتباطش با آيات بعد از نظر معنا درست نمى شود صحيح نيست ، براى اينكه خواننده خوب مى داند كه وقتى همه مى دانيم آيات قرآن تكه تكه و به تدريج نازل شده ديگر احتياج نداريم كه با زحمت و باچسب هاى نچسب بين آنها ارتباط برقرار كنيم ، بله بعضى از آيات قرآن هست كه به يكديگر مربوطند، و ارتباطشان روشن است ، كه شاءن كلام بليغ هم همين است .

پس حق مطلب اين شد، كه ظاهر آيه مورد بحث مى رساند كه در مقام بيان يك سرگذشت است ، و اى كاش از اين مفسر مى پرسيديم اين چه بلاغتى است كه گوينده اى كلامى بگويد كه ظهور در قصه و واقعه اى دارد ولى منظور خود گوينده آن معناى ظاهرى نباشد، بلكه يك معناى خيالى و خالى از حقيقتى باشد كه به عنوان تمثيل در قالب يك قصه ريخته باشد؟.

علاوه بر اينكه شيوه و روال قرآن كريم همواره بر اين است كه مثال را طورى بزند تا از غير مثال مشخص باشد، همچنانكه مى بينيم در موارد مثل تعبيرات زير را مى آورد: (مثل الذين حملوا) (مثلهم كمثل الّذى ) (انما مثل الحيوة الدنيا) و تعبيرات ديگرى نظير اينها، كه در همه آنها كلمه مثل را مى آورد، تا از قصه مشخص باشد.

## بحث روايتى

## بحث روايتى (در باره شاءن نزول آيه شريفه )

در احتجاج از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى فر مود: خداى تعالى قومى را كه از ترس طاعون از خانه هاى خود و از وطن مانوس خود بيرون شدند، و فرار كردند همه آنها را كه عددى بى شمار داشتند بميراند، مدتى طولانى از اين ماجرا گذشت ، حتى استخوانشان پوسيد، و بند بند استخوانها از هم جدا شد، و خاك شدند، آنگاه خداى تعالى پيامبرى را به نام حزقيل مبعوث كرد و آن جناب در وقتى كه خدا هم مى خواست خلق خويش را زنده ببيند دعا كرد،

و بدنهاى متلاشى شده آنان جمع شده جانها به بدنها برگشت ، و برخاستند به همان هياءتى كه مرده بودند، يعنى حتى يك نفر از ايشان كم نشده بود، پس از آن مدتى طولانى زندگى كردند.

مولف : اين معنا را كلينى و عياشى به نحو گسترده ترى روايت كرده اند و در آخر روايتشان آمده كه درباره همين قوم بود كه آيه شريفه : (الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم ...) نازل شد.

و قتلوا فى سبيل اللّه و اعلموا ان اللّه سميع عليم . (244) من ذاالّذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة و اللّه يقبض و يبصط و اليه ترجعون . (245) ا لم تر الى الملا من بنى اسرئيل من بعد موسى اذ قالوا لنبى لهم ابعث لنا ملكا نقتل فى سبيل اللّه قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال الا تقتلوا قالوا و ما لنا الا نقاتل فى سبيل اللّه و قد اخرجنا من ديارنا و ابنائنا فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم و اللّه عليم بالظلمين . (246) و قال لهم نبيهم ان اللّه قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا و نحن احق بالملك منه و لم يوت سعه من المال قال ان اللّه اصطفئه عليكم و زاده بسطه فى العلم و الجسم و اللّه يوتى ملكه من يشاء و اللّه 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 الملئكه ان فى ذلك لايه لكم ان كنتم مؤ منين . (248) فلما فصل طالوت بالجنود قال ان اللّه مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى و من لم يطعمه فانه منى 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 اللّه كم من فئه قليلة غلبت فئه كثيره باذن اللّه و اللّه مع الصبرين . (249) و لما برزوا لجالوت و جنوده قالوا ربنا افرغ علينا صبرا و ثبت اقدامنا و انصرنا على القوم الكفرين .(250) فهزموهم باذن اللّه و قتل داود جالوت و آتئه اللّه الملك و الحكمه و علمه مما يشاء و لو لا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض و لكن اللّه ذو فضل على العلمين . (251) تلك آيات اللّه نتلوها عليك بالحق و انك لمن المرسيلن .(252)

ترجمه آيات

در راه خدا كارزار كنيد و بدانيد كه خدا شنوا و دانا است . (244)

كيست كه خدا را وامى نيكو دهد و خدا وام او را به دو برابرهاى بسيار افزون كند خدا است كه تنگى مى آورد و فراوانى نعمت مى دهد وبه سوى او بازگشت مى يابيد. (245)

مگر داستان آن بزرگان بنى اسرائيل را نشنيدى كه پس از موسى به پيامبر خود گفتند: پادشاهى براى ما نصب كن تا در راه خدا كارزار كنيم و او گفت : از خود مى بينيد كه اگر كارزار بر شما واجب شود شانه خالى كنيد؟ گفتند: ما كه از ديار و فرزندان خويش دور شده ايم براى چه كارزار نمى كنيم ؟ ولى همينكه كارزار بر آنان مقرر شد به جز اندكى روى برتافتند و خدا به كار ستمگران دانا است . (246)

پيغمبرشان به آنان گفت : خدا طالوت را به پادشاهى شما نصب كرد گفتند: از كجا وى را بر ما سلطنت باشد كه ما به شاهى از او سزاوارتريم چون او مال فراوانى ندارد گفت : خدا او را از شما سزاوارتر ديده ، چون دانشى بيشتر و تنى نيرومندتر دارد، خدا ملك خويش را به هر كه بخواهد مى دهد كه خدا وسعت بخش و دانا است . (247)

و نيز به ايشان گفت نشانه پادشاهى وى اين است كه صندوق معروف دوباره به شما بر مى گردد تا آرامشى از پروردگارتان باشد و باقى مانده اى از آنچه خدا به خاندان موسى و هارون داده بود در آن است فرشتگان آن را حمل مى كنند كه در اين نشانه براى شما عبرتى هست اگر ايمان داشته باشيد. (248)

و همينكه طالوت سپاهيان را بيرون برد گفت خدا شما را با نهرى امتحان كند، هر كه از آن بنوشد از من نيست و هر كس از آن ننوشد از من است مگر آن كس كه با مشت خود كفى بردارد و لبى تر كند و از آن همه لشگر به جز اندكى ، همه نوشيدند و همينكه او با كسانى كه ايمان داشتند از شهر بگذشت گفتند امروزه ما را طاقت جالوت و سپاهيان وى نيست آنها كه يقين داشتند به پيشگاه پروردگار خويش مى روند گفتند: چه بسيار شده كه گروهى اندك به خواست خدا بر گروهى بسيار غلبه كرده اند و خدا پشتيبان صابران است . (249)

و چون با جالوت و سپاهيانش روبرو شدند گفتند: پروردگارا صبرى به ما ده و قدمهايمان را استوار ساز و بر گروه كافران پيروزمان كن . (.25)

پس به خواست خدا شكستشان دادند و داود جالوت را بكشت و خدايش پادشاهى و فرزانگى بداد و آنچه مى خواست به او بياموخت اگر بعض مردم را به بعضى ديگر دفع نمى كرد زمين تباه مى شد ولى خدا با اهل جهان صاحب كرم است .(251)

اين آيت هاى خدا است كه ما به حق بر تو مى خوانيم و همانا تو از پيامبرانى .(252)

## بيان آيات

## بيان اتصال و ارتباط آيات مذكوره و آهنگ كلى آنها

اتصال روشنى كه در بين اين آيات به چشم مى خورد، و ارتباطى كه ميان مساله قتال و مساله ترغيب در قرض الحسنه و نيز ارتباطى كه ميان اين دو مساله با سرگذشت طالوت و داود و جالوت هست ، اين نكته را به ما مى فهماند كه اين آيات يك باره نازل شده و منظور از آن ، بيان دخالتى است كه قتال در شؤ ون حيات و پديد آوردن روحيه پيشرفت امت در حيات دينى و دنيائيش دارد، و اهل قتال را به سعادت حقيقيشان مى رساند.

آرى ، خداى سبحان در اين آيات فريضه جهاد را بيان نموده و مردم را دعوت مى كند به اينكه در تجهيز يكديگر و فراهم نمودن نفرات و تجهيزات ، انفاق كنند. و اگر اين انفاق را قرض دادن به خدا خوانده ، چون انفاق در راه خدا است ، علاوه بر اينكه اين تعبير هم تعبيرى است سليس ، و هم مشعر به قرب خدا، مى فهماند انفاق كنندگان نزديك به خدا هستند بطورى كه با او دادو ستد دارند.

آنگاه داستان طالوت و جالوت و داوود را خاطر نشان مى كند، تا مؤ منين كه مامور به قتال با دشمنان دين هستند عبرت بگيرند و بدانند كه حكومت و غلبه همواره از آن ايمان و تقوا است ، هر چند كه دارندگان آن كم باشند، و خوارى و نابودى از آن نفاق و فسق است ، هر چند كه صاحبانش بسيار باشند،براى اينكه بنى اسرائيل كه اين داستان مربوط به ايشان است مادام كه در كنج خمود و كسالت و سستى خزيده بودند مردمى ذليل و تو سرى خور بودند، همينكه قيام كرده و در راه خدا كارزار نمودند، كلمه حق را پشتيبان خود قرار دادند، هر چند كه افراد صادق ايشان در اين دعوى اندك بودند، و اكثرشان وقتى جنگ حتمى شد فرار كردند، و دوم اينكه سر اعتراض بر طالوت را باز نمودند، و سوم اينكه ، از آن نهرى كه مامور بودند ننوشند، نوشيدند، و چهارم اينكه ، به طالوت گفتند ما حريف جالوت و لشگر او نمى شويم ولى مع ذلك خدا ياريشان كرد، و بر دشمن پيروزيشان داد، و دشمن را به اذن خدا فرارى كردند، و داوود، جالوت را به قتل رساند،

و ملك و سلطنت در بنى اسرائيل مستقر گرديد، و حيات ازدست رفته آنان دوباره به ايشان بازگشت ، و بار ديگر سيادت و قوت خود را باز يافتند، و همه اين موفقيت ها جز به خاطر آن كلامى كه ايمان و تقوا به زبانشان انداخت نبود، و آن كلام اين بود كه وقتى با جالوت و لشگرش برخوردند گفتند: (ربناافرغ علينا صبرا و ثبت اقدامنا و انصرنا على القوم الكافرين )، اين ماجرا عبرتى است كه اگر همه مؤ منينى كه در هر عصر مى آيند آن را نصب العين خود قرار داده و راه گذشتگان صالح را پيش بگيرند، بر دشمنان خود غلبه خواهند كرد، البته مادام كه مؤ من باشند.

و قاتلوا فى سبيل اللّه

## وجه مقيد ساختن قتال و جهاد به قيد (فى سبيل الله )و اشاره به معناى قرض دادن به خدا معيار

اين آيه جهاد را واجب مى كند، و مى بينيم كه اين فريضه را در اين آيه و ساير موارد از كلامش مقيد به قيد (سبيل اللّه ) كرده و اين براى آن است كه به گمان كسى در نيايد و كسى خيال نكند كه اين وظيفه دينى مهم ، صرفا براى اين تشريع شده كه امتى بر ساير مردم تسلط پيدا كرده ، و اراضى آنان را ضميمه اراضى خود كند، همانطور كه نويسندگان تمدن اسلام (چه جامعه شناسان و چه غير ايشان ) همينطور خيال كرده اند، و حال آنكه چنين نيست و قيد (فى سبيل اللّه ) مى فهماند كه منظور از تشريع جهاد در اسلام ، براى اين است كه دين الهى كه مايه صلاح دنيا و آخرت مردم است ، در عالم سلطه يابد.

و اعلموا ان اللّه سميع عليم .

اين جمله ، به مؤ منين هشدار مى دهد از اينكه در اين سير خود، قدمى بر خلاف دستور خدا و رسول او بردارند و كلمه اى در مخالفت با آنها (خدا و رسول او) بگويند، و حتى نفاقى در دل مرتكب شوند، آنطور كه بنى اسرائيل كردند، آن زمان كه در باره طالوت به پيامبرشان اعتراض كردند، كه او چگونه مى تواند بر ما سلطنت كند و يا گفتند: (لا طاقه لنا اليوم بجالوت و جنوده ) و هنگامى كه جنگ بر آنان واجب شد، سستى به خرج دادند، و پشت به جنگ كردند، و آن زمان كه واجب شد تا از نهر آب ننوشند، مخالفت نموده ، و فرمان طالوت را اطاعت نكردند.

من ذاالّذى يقرض اللّه قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة

معناى كلمه (قرض ) معروف است ، خداى تعالى هزينه اى را كه مؤ منين در راه او خرج مى كنند، قرض گرفتن خودش ناميده ، و اين به خاطر همان است كه گفتيم مى خواهد مؤ منين را بر اين كار تشويق كند،

و هم براى اين است كه انفاقهاى نامبرده براى خاطر او بوده ، و نيز براى اين است كه خداى سبحان به زودى عوض آن را چند برابر به صاحبانش بر مى گرداند.

خداى تعالى سياق خطاب را كه قبلا امر بود و مى فرمود: جهاد كنيد، به سياق خطاب ، استفهامى برگردانيد، و فرمود: كيست از شما كه چنين و چنان كند؟، با اينكه ممكن بود همين مطلب را نيز به صورت امر بفرمايد، مانند جمله در راه خدا جهاد كنيد و به او قرض بدهيد، و اين تغيير به خاطر نشان دادن ذهن مخاطب است ، چون سياق امر خالى از كسب تكليف نيست ، ولى سياق استفهام دعوت و تشويق است ، در نتيجه ذهن شنونده تا حدى از تحمل سنگينى امر استراحت مى كند، و نشاط مى يابد.

و اللّه يقبض و يبسط و اليه ترجعون

## معناى قبض و بسط و وجه اينكه سه صفت از صفات خداوند در اين آيه آمده است

كلمه (قبض ) به معناى گرفتن چيزى و كشيدن آن به طرف خويش است ، در مقابل كلمه بسط و همچنين (بصط) كه به معناى دادن و از خود دور كردن است ، و اين كلمه كه در اصل از ماده (باء - سين - ط) است ، و طبق يك قاعده صرفى (سين ) آن به خاطر اينكه پهلوى حرف (ط) كه به اصطلاح از حروف (اطباق و تقسيم ) است قرار گرفته مبدل به (صاد) شده است .

و اينكه از صفات خداى تعالى سه صفت (قبض و بسط و مرجعيت ) او را آورده ، براى اين توجه كه اشعار كند آنچه در راه خدا به او مى دهند باطل نمى شود، و بعيد نيست كه چند برابر شود، براى اينكه گيرنده آن خدا است و خدا هر چه را بخواهد ناقص مى كند و هر چه رابخواهد زياد مى كند، و شما به سوى او بر مى گرديد و آن زياد شده را پس مى گيريد.

الم تر الى الملا من بنى اسرائيل ...

كلمه (ملا) بطورى كه گفته اند به معناى جماعتى از مردم است كه بر يك نظريه اتفاق كرده اند و اگر چنين جمعيتى را ملا ناميدند براى اين است كه عظمت و ابهتشان چشم بيننده را پر مى كند.

و چنين جمعيتى از بنى اسرائيل به پيامبر خود گفتند: پادشاهى براى ما معين كن تا در تحت فرمانش در راه خدا بجنگيم ، و از سياق بر مى آيد كه پادشاهى كه تا آنروز بر آنان تسلط داشته همان جالوت بوده ، كه در آنان به روشى رفتار كرده بود كه همه شؤ ون حياتى و استقلال و خانه و فرزند را از دست داده بودند و اين گرفتارى بعد از نجاتشان از شر آل فرعون بود، كه شكنجه شان مى كردند و خدا موسى (عليه‌السلام ) را بر آنان مبعوث كرد، و برآنان ولايت و سرپرستى داد،

بعد از موسى ولايت ايشان را به اوصياى موسى وا گذاشت ، بعد از اين دوره ها بود كه گرفتار ديو جالوت شدند، و وقتى ظلم جالوت به ايشان شدت يافت و فشار از طرف دستگاه جالوت بر ايشان زياد شد، قواى باطنشان كه رو به خمود گذاشته بود، بيدار شد، و تعصب تو سرى خورده و ضعيفشان زنده گشت ، در اينجا بود كه بزرگان قوم از پيامبرشان درخواست مى كنند پادشاهى برايشان برگزيند تا به وسيله او اختلافات داخلى خود را برطرف نموده و قوايشان را تمركز دهند، و در تحت فرمان آن پادشاه ، در راه خدا كارزار كنند.

قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال الا تقاتلوا

بنى اسرائيل از پيامبر خود درخواست مى كردند كه پادشاهى برايشان معين كند، تا در تحت لواى او در راه خدا كارزار كنند، و چون پيغمبرشان چنين اختيارى نداشت ، لذا كارزار كردن و تعيين فرمانده را به خداى تعالى ارجاع مى داد، و در اين آيه از در تعظيم ، نام خدا را نبرده ، و تنها در پاسخشان از ايشان پرسيد، آيا اگر چنين فرماندهى معين شود احتمال آن را مى دهيد كه نافرمانيش كنيد؟ از اين پاسخ پيدا است كه آن جناب به وحى خدا، اين نافرمانى را از ظاهر حال آن خبردار شده ، و به همين جهت خداى تعالى را منزه تر از آن دانسته كه نامش را ببرد، تنها اشاره كرده كه امر اين در خواست مربوط به خدا و راجع به اوست ، چون كتابتى كه در اين پاسخ آمده به معناى واجب شدن است و تنها كار خداى تعالى است .

گفتيم مخالفت و پشت كردن به جنگ از ظاهر حال آنان محتمل بود، ولى همين امر ظاهر را به صورت استفهام بيان كرد، تا مردم اين ظاهر حال را انكار نموده ، در نتيجه تا حجت بر آنان تمام شود، و همين پاسخ را داده گفتند: (و ما لنا الا نقاتل فى سبيل اللّه ؟) (چه جهت دارد كه ما در راه خدا قتال نكنيم ؟).

قالوا: و ما لنا الا نقاتل فى سبيل اللّه و قد اخرجنا...

در اين پاسخ مساله بيرون شدن جبرى از خانه و شهر را علت جنگيدن و كنايه از آن كردند و چون بيرون شدن از وطن مالوف مستلزم دور شدن از زن و فرزند و سبب محروميت از همه اين نعمتها مى شود، لذا بيرون شدن را هم به وطن نسبت دادند، و هم به فرزندان وگفتند: با اينكه از وطن و فرزند خود بيرون شده ايم .

فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم ، و اللّه عليم بالظالمين

اين آيه به شهادت اينكه حرف (فاء) در اول آن است ، فرع و نتيجه گفتار پيامبر آن قوم ، كه پرسيد: (هل عسيتم ...) و جواب قوم كه گفتند: (و ما لنا الا نقاتل )، واقع شده ، و جمله : (واللّه عليم بالظالمين )، دلالت دارد بر اينكه پرسش پيامبرشان كه پرسيد: (هل عسيتم ان كتب عليكم القتال الا تقاتلوا...)

ناشى از وحى خداى سبحان بوده و معلوم مى شود خداى تعالى به او خبر داده كه اينها فردا كه صاحب فرمانده شدند از او اطاعت نخواهند كرد، و قرار خواهند نمود و گرنه معنا ندارد ابتدا چنين سؤ الى راپيش ‍ بكشد.

و قال لهم نبيهم : ان اللّه قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا: انى يكون له الملك علينا و نحن احق بالملك منه و لم يوت سعا من المال ؟)

اين آيه شريفه پاسخ پيامبر ايشان است و اگر وى تعيين فرماندهى را به خداى تعالى نسبت داده ، خواسته است بنى اسرائيل را متوجه اشتباهشان كند، كه تعيين فرماندهى را به پيامبرشان نسبت دادند، و گفتند: تو يك پادشاه فرمانده براى ما معين كن ، و نگفتند: از خدا در خواست كن فرماندهى براى ما معين كند، و قتال را بر ما واجب سازد.

## غلط بنى اسرائيل براى حاكم كه موجب اعتراض آنها به فرماندهى طالوت شد

و به هر حال اينكه آن جناب نام آن فرمانده را برد و فهماند كه او طالوت است باعث شد كه از دو جهت اعتراض كنند، كه اين دو جهت به نظر آنان با سلطنت طالوت منافات داشته ، و خداى تعالى يكى از آن دو جهت را از ايشان حكايت كرده كه گفتند: (انى يكون له الملك علينا و نحن احق بالملك منه ...؟) و معلوم است كه اين اعتراض كه به پيامبرشان كردند و در آن هيچ دليلى بر اينكه طالوت ، شايستگى سلطنت ندارد و خود آنان سزاوارترند، نياوردند، گفتارى بوده كه احتياج به استدلال نداشته يعنى دليلش امر روشنى بوده و آن امر روشن جز اين نمى تواند باشد كه بيت نبوت و بيت سلطنت دو بيت و دو دودمان بوده در بنى اسرائيل كه اهل آن دودمان همواره به آن فخر مى كرده اند و طالوت از هيچ يك از اين دو بيت دو خاندان نبود و به عبارتى ديگر طالوت نه از خاندان سلطنت بود، و نه از خاندان نبوت ، و به همين جهت گفتند: او كجا و سلطنت كجا؟ خود ما سزاوارتر به سلطنت هستيم تا او، چون هم از دودمان نبوتيم و هم از دودمان سلطنت ، و خدائى كه ما را شايسته چنين افتخارى دانسته ، چگونه راضى مى شود آن را به ديگرى انتقال دهد.

(و اين گفتار يك ريشه اعتقادى داشته و گرنه ظاهرا اعتراضى بسيار بيجا است )، و ريشه اين گفتار اين است كه يهود معتقد بودند كه در كار خدا بداء، نسخ و تغييرى نيست ، و اين سه از خدا محال است كه قرآن از ايشان حكايت كرده ، كه گفتند: (يد اللّه مغلوله علت ايديهم - دست خدا بسته است ، دستشان بسته باد) و پيامبرشان در پاسخ فرموده : (ان اللّه اصطفيه عليكم - خدا او را بر شما ترجيح داده ) پس اين يكى از دو جهت اعتراض بنى اسرائيل بود.

جهت ديگرى كه آن نيز به نظر ايشان منافات با سلطنت طالوت داشته همان است كه در جمله : (و لم يوت سعة من المال ) آمده ، چون طالوت مردى فقير بوده و به نظر بنى اسرائيل سلطان بايد مردى توانگر باشد،

پيامبر آنان به اين هم جواب داده به اينكه : (و زاده بسطة فى العلم و الجسم ...) يعنى سلطنت پول نمى خواهد، بلكه نيروى فكرى و جسمى مى خواهد، كه طالوت هر دو را بيش از شما دارد.

قال ان اللّه اصطفيه عليكم و زاده بسطة فى العلم و الجسم

كلمه (اصطفا) و (واستصفاء) به معناى اختيار و انتخاب است ، اصل آن ماده :(صاد - فاء - واو) است كه به معناى چكيده و خالص از هر چيز است ، و كلمه (بسطه ) به معناى سعة و قدرت است ، و اين كلام ، جواب به هر دو اعتراض بنى اسرائيل است .

## عمل به مصالح و قدرت بر اجراى آن ، لوازم و شرائط زمامدار است نه شرافت دودمان وثروتمندى

اما اعتراضشان به اينكه خودشان سزاوارتر به ملك و سلطنت هستند چون داراى شرافت دودمانند، جوابش اين است كه وقتى خداى تعالى طالوت را براى سلطنت انتخاب كند قهرا او و دودمان او شرافتى پيدا مى كند ما فوق شرافت ساير افراد بنى اسرائيل و ساير دودمانهاى آن ، چون فضيلت همواره تابع تفضيل خداى تعالى است ، هركه را او برتر بداند، برتر است .

و اما اعتراض دوم آنها كه ملاك پادشاه شدن پول است جوابش را داد به اينكه سلطنت الهيه براى همين است كه ديگر پول دارى ملاك برترى قرار نگيرد، سلطنت و استقرار حكومت در جامعه اى از مردم ، تنها و تنها براى اين است كه اراده هاى متفرق مردم كه با نداشتن حكومت همه به هدر مى رفت ، د ر استقرار حكومت همه يك جا متمركز شود، يعنى همه تابع اراده مسلمانان گردد، وتمامى زمام ها و اختيارات به يك زمام وصل شده ، و سرنخ همه اختيارات به دست يك نفر بيفتد و در نتيجه هر فرد از افراد جامعه به راه كمالى كه خود لايق آن است بيفتد و در اين راه تكامل احدى مزاحم فردى ديگر نشود و هيچ فردى بدون داشتن حق (و فقط به خاطر داشتن ثروت يا قدرت ) جلو نيفتد، و فردى ديگر فقط به خاطر نداشت ن ثروت عقب نماند.

و سخن كوتاه اينكه : غرض از تشكيل ملك و حكومت اين است كه صاحب حكومت امور جامعه را طورى تدبير كند كه هر فردى از افراد جامعه به كمال لايق خود برسد، و كسى و چيزى مانع پيشرفتش نگردد، و براى چنين حكومت چيزى كه لازم است داشتن دو سرمايه است ، يكى علم به تمامى مصالح حيات جامعه و مفاسد آن ، و دوم داشتن قدرت جسمى بر اجراى آنچه كه صلاح جامعه مى داند، و اين دو در طالوت هست : (و زاده بسطه فى العلم و الجسم ).

و اما مساله پول دارى ، اگر كسى آن را هم دخيل در اين مساله بداند، و از اركان اين كار بشمارد، از جهل و بى خبرى است

پيامبر اسرائيلى سپس هر دو پاسخ را يك جا و به صورت يك دليل در آورده و مى گويد: (و اللّه يوتى ملكه من يشاء)، و خلاصه آن اين است كه ملك تنها از آن خدا است و احدى را در آن نصيبى نيست ، مگر آن مقدارى كه خدا به هر كسى داده باشد، و در آن هم با اينكه تمليكش كرده باز خود او مالك است ، همچنانكه از اضافه در (ملكه ) اين معنا به خوبى استفاده مى شود، خوب وقتى داستان از اين قرار باشد پس خداى تعالى در ملكش هر جور بخواهد و اراده كند تصرف مى كند، و احدى قادر نيست بگويد چرا و به چه جهت ؟ (يعنى كسى را نمى رسد كه از علت تصرف خدا پرسش كند، براى اينكه تنها خداى تعالى سبب مطلق است ، و نيز كسى قادر نيست كه از متمم عليت و ابزار كار او بپرسد، براى اينكه خداى تعالى خودش به تنهائى سبب تام است ، او نيازى به متمم ندارد) پس ديگر جاى اين سؤ ال نيست كه چرا ملك و سلطنت را از دودمانى به دودمان ديگر منتقل كرد؟ و يا چرا آنرا به كسى داد كه اسباب ظاهرى و ابزار آن كه همان ثروت و نفرات باشد ندارد؟.

## افعال خداى سبحان حكيمانه و داراى مصلحت است و در عين حال باري تعالى محكوم و مقهور مصالح نيست

و (ايتاء) و افاضه الهيه هر چند كه گفتيم به هر جور كه او بخواهد و به هر كس كه اراده كند صورت مى گيرد، الا اينكه در عين حال بطور بيهوده وگزاف و بدون حكمت و رعايت مصالح صورت نمى گيرد، چون مقصود ما از اينكه مى گوئيم خداى تعالى هر چه بخواهد مى كند و ملك را به هر كس كه بخواهد مى دهد و از اين قبيل مطالب اين نيست كه خدا در كارهايش جانب مصلحت را رعايت نمى كند، و يا خدا كارى را كه مى كند نظير تيرى است كه به تاريكى بيندازد، اگر تصادفا مطابق مصلحت صورت بگيرد كه گرفته ، و اگر نگيرد جزافى مى شود و محذورى هم پيش نمى آيد براى اينكه ملك ، ملك او است ، هر چه بخواهد مى كند، نه منظور ما اين نيست زيراكه اين را ادله دينى و براهين عقلى باطل مى كند (وقتى جزاف از خدا صحيح باشد، ديگر عقل ما را ملزم به انجام تكاليف دينى او نمى كند، زيرا در يك يك احكام اح تمال جزاف مى دهد) و اين معنا را هم ظواهر دينى باطل مى داند و هم براهين عقلى .

بلكه مقصود ما اين است كه خداى سبحان از آنجا كه هر خلق و امرى به او بازگشت دارد قهرا مصالح و جهات خير هم ، مانند ساير موجودات مخلوق او هستند پس اگر مى گوئيم خدا هر كارى را طبق مصلحت انجام مى دهد معنايش اين نيست كه در كارهاى خود م قهور مصلحت و محكوم به حكم آن است ، بر خلاف ما كه در كارهايمان محكوم به آنيم ، پس وقتى خداى سبحان كارى مى كند يا خلقى مى آفريند (و جز خوب و جميل نمى كند) قهرا فعل او داراى مصلحت است ، و صلاح بندگانش در آن رعايت شده ، و در عين حال محكوم و مقهور مصلحت هم نيست .

از اينجا معلوم مى شود كه اجتماع تعليل (واللّه يوتى ملكه من يشاء با تعليل ان اللّه اصطفيه عليكم و زاده بسطه فى العلم و الجسم )، درست است ، و منافاتى بين اين دو تعليل نيست ، براى اينكه اولى مطلب را به مصالح و اسباب تعليل مى كند، و مى فرمايد طالوت علم و نيروى بدنى بيشترى دارد، و دومى مطلب را با اطلاق مالكيت خدا تعليل مى كند، خدائى كه هر كارى بخواهد مى كند، و اگر اينكه گفتيم منافاتى نيست بين اطلاق ملك خدا و اينكه هر چه مى خواهد مى كند، و بين اينكه كارهايش همه از روى مصالح و حك مت ها است درست نباشد، اصلا اين دو جمله از آيه با هم نمى خواند تا چه رسد به اينكه يكى متمم و مؤ يد ديگرى باشد.

و اين معنا را ذيل آيه كه مى فرمايد: (و اللّه واسع عليم )، به بهترين وجهى توضيح مى دهد، براى اينكه كلمه واسع دلالت مى كند بر اينكه خداى تعالى از هيچ فعلى و ايتائى (دادنى ) ممنوع نيست ، و كلمه (عليم ) دلالت مى كند بر اينكه : فعل او فعلى است كه از روى علم ثابت و غير قابل خطا سر مى زند، پس خداى سبحان هر چه مى خواهد مى كند بدون اينكه چيزى مانعش شود، و كارى نمى كند مگر آنكه آن كار، داراى مصلحت واقعى باشد.

باقى مى ماند معناى كلمه (واسع ) كه يكى از اسامى خداى تعالى است و ماده وسعت كه كلمه سعه نيز از مشتقات آن است ، در اصل به معناى حالتى در جسم است كه با داشتن آن حالت اشيائى ديگر را در خود مى گنجاند، مانند سعه ظرف كه هر چه بيشتر باشد آب بيشتر يا طعام بيشتر را در خود جاى مى دهد، و سعه صندوق به معناى گنجايش آن است نسبت به آنچه در آن مى گذارند، و سعه خانه كه افراد بيشترى را در خود جاى مى دهد، و ليكن به عنوان استعاره در غنى نيز استعمال مى شود اما نه هر غنائى و از هر جهتى ، بلكه غنى از اين جهت كه گنجايش بذل و بخشش را دارد، كانه مال وسيع ، آن مالى است كه ظرفيتى دارد كه هرچه بخواهند مى توانند از آن خرج كنند و به همين معنا كلمه نامبرده در مورد خداى سبحان نيز استعمال مى شود، وقتى مى گوئيم خدا واسع است معنايش اين است كه او غنى است كه هر چه بخواهد بذل كند، ناتوانش نمى سازد، بلكه هر قدر بخواهد مى تواند بذل كند.

و قال لهم نبيهم ان آيه ملكه ان ياتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم

كلمه (تابوت ) به معناى صندوق است ، و اين كلمه بطورى كه گفته اند صيغه فعلوت از ماده (توب ) است ، و توب به معناى رجوع است ، (و به همين جهت برگشتن از راه شيطان به سوى خدا را توبه گفته اند) و اگر صندوق را تابوت گفته اند براى اين است كه صاحبش همواره و پى درپى به سراغ او مى رود و به آن رجوع مى كند.

## گفتارى در معناى (سكينت ) آرامش روانى در سايه ايمان

كلمه (سكينة ) از ماده سكون است كه خلاف حركت است ، و اين كلمه در مورد سكون و آرامش قلب استعمال مى شود و معنايش قرار گرفتن دل و نداشتن اضطراب باطنى در تصميم و اراده است ، همچنانكه حال انسان حكيم اين چنين است ، (البته منظور ما از حكيم دارنده حكمت اخلاقى است ) كه هر كارى مى كند با عزم مى كند، و خداى سبحان اين حالت را از خواص ايمان كامل قرار داده و آن را از مواهب بزرگ خوانده است .

توضيح اينكه آدمى به غريره فطريش كارهائى كه مى كند ناشى از تعقل قبلى است ، يعنى قبل از انجام هر كارى در عقل خود مقدمات آنرا مى چيند، و طورى مى چيند كه وقتى عمل را انجام دهد مشتمل بر مصالح او باشد، و در سعادتش تاءثر خوبى بگذارد، و سعادت اجتماعى او را به قدر خودش تاءمين كند، آنگاه بعد از رديف كردن مقدمات در فكر و عقل عمل را طورى كه نقشه اش را كشيده انجام مى دهد، و درانجامش آنچه بايد بكند و آنچه نبايد بكند، رعايت مى نمايد.

و اين عمل فكرى وقتى بر طبق اسلوب فطرت آدمى صورت بگيرد، و با در نظر داشتن اينكه انسان نمى خواهد و نمى طلبد، مگر چيزى را كه نفع حقيقى در سعادتش داشته باشد، قهرا اين عمل فكرى طبق جريانى جارى مى شود كه منتهى به سكونت و آرامش خاطرش باشد، و خلاصه قبل از هر عمل نقشه آن را طورى مى چيند كه در هنگام انجام عمل بدون هيچ اضطراب و تزلزلى آن را انجام دهد.

اين وضع انسانى است داراى حكمت به معناى اخلاقيش ، و اما انسانيكه در زندگى خود در ماديات فرو رفته و تابع هوى و هوس خود باشد، چنين انسانى همواره در مقدمه چينى هاى فكريش دچار اشتباه مى شود، چون نافع واقعى و خيالى در دلش مختلط شده نمى تواند آن دو را از هم جدا كند، مسائل خيالى با آن زرق و برقى كه در خيالات هست در مسائل فكرى و جدى او مداخله مى كند، گاهى باعث انحراف او از سنن صواب مى شود، و گاهى باعث تردد و اضطرابش مى گردد، بطورى كه نتواند در اراده خود تصميم بگيرد، و بطور جدى اقدام نمايد و در نتيجه شدائد و گرفتارى هايش را تحمل كند.

اما كسى كه داراى ايمان به خداى تعالى ا ست ، تكيه بر پايگاهى دارد كه هيچ حادثه و گرفتارى تكانش نمى دهد، و به ركنى وابسته است كه انهدام نمى پذيرد، و چنين كسى امور خود را بر پايه معارفى بنا نهاده كه شك و اضطراب قبول نمى كند،

و در اعمالش با روحيه اى اقدام مى كند كه از تكليف الهى صددرصد صحيح منشا گرفته ، او هيچ سرنوشتى را به دست خود نمى داند تا از فوت آن بترسد، و يا از فقدانش اندوهناك گردد، و يا در تشخيص خير و شرش دچار اضطراب شود.

ولى غير مؤ من كه براى خود ولى نمى شناسد، كسى را كه عهده دار امورش باشد ندارد، بلكه خير و شر خود را به دست خودش مى داند، خودش را هم كه گفتيم چه وضعى دارد، پس او در همه عمر در ميان ظلمت افكارى كه از هر سو بر او هجوم مى آورد قرار دارد، افكارى از سوى هواهاى نفسانى ، افكارى از ناحيه خيالهاى باطل ، افكارى از ناحيه احساسات شوم ، اينجا است كه به درستى معناى آيات زير را درك مى كنيم .

(و اللّه ولى المؤ منين ) (ذلك بان اللّه مولى الذين آمنوا و ان الكافرين لا مولى لهم ) (اللّه ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور و الذين كفروا اولياوهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات انا جعلنا الشياطين اولياء للّذين لايومنون ) (ذلكم الشيطان يخوف اولياءه )

اينكه اضافه مى كنيم كه در آيه شريفه : (و لا تجد قوما يومنون باللّه و اليوم الاخر يوادون من حاد اللّه و رسوله و لو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم اولئك كتب فى قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه ) درباره كسانى كه ايمان به خدا و رسول دارند مى فرمايد: اينان ممكن نيست با دشمنان خدا و رسول دوستى كنند، هر چند كه پدر يا فرزند يا برادر يا خويشاوندشان باشد، چون خداوند ايمان را در دلهايشان نوشته و حك كرده و به روحى از خود تاءييدشان كرده است ، پس مى فهميم آن حيات جدا از حيات كفار، كه در مؤ منين هست ،

حياتى است كه از حيات و روح خدا سرچشمه دارد و پاداش و اثرش حك شدن ايمان و استقرار آن در قلب است ، پس اين مؤ منين مؤ يدند به روحى از خدا، و اين روح وقتى افاضه مى شود كه ايمان در دل رسوخ كند، آن وقت است كه حياتى جديد در جسم و كالبدشان دميده مى شود، و در اثر آن نورى پيش پايشان را روشن مى كند.

و اين آيه بطورى كه ملاحظه مى كنيد نزديك به انطباق با آيه زير است : (هو الّذى انزل السكينه فى قلوب المؤ منين لى زدادوا ايمانا مع ايمانهم و لله جنود السموات و الارض و كان اللّه عليما حكيما)، مضمون اين آيه تقريبا همان مضمونى است كه آيه سوره مجادله داشت ، با اين تفاوت كه در آن آيه ، روح به جاى سكينت در اين آيه ، و زياد شدن ايمانى بر ايمان مؤ منين در اين آيه ، به جاى كتابت ايمان در آن آيه قرار گرفته ، مؤ يد اين انطباق ذيل آيه سوره فتح است كه لشگر آسمانها و زمين را از آن خدا مى داند، و قرآن كريم درمواردى ديگر ملائكه و روح را لشگر خدا دانسته است .

باز نزديك به سياق اين آيه ، آيه شريفه زير است كه مى فرمايد: (فانزل اللّه سكينته على رسوله و على المؤ منين ، و الزمهم كلمه التقوى و كانوا احق بها و اهلها)، و نيز آيه زير است كه مى فرمايد: (فانزل اللّه سكينته عليه و ايده بجنود لم تروه ها).

از مطالب گذشته هم روشن گرديد كه ممكن است از كلام خداى تعالى استفاده كرد كه مراد از سكينت ، روحى است الهى ، و چيزى است كه مستلزم آن روح الهى است ، امرى است از خداى تعالى كه باعث سكينت قلب و استقرار و آرامش نفس و محكمى دل مى شود و معلوم است كه اين توجيه باعث نمى شود كه كلام از معناى ظاهريش بيرون شود، و كلمه سكينت كه به معناى سكون قلب و عدم اضطراب آن است در روح الهى استعمال شده باشد و جا دارد كه با همين معنا روايات آينده توجيه شود.

و بقيه مما ترك آل موسى و آل هرون تحمله ال ملئكه ...

آل هر كس اهل بيت او است ، كه خود او را هم شامل مى شود، پس آل موسى و آل هارون عبارتست از خود موسى و هارون و اهل بيت آن دو، و جمله (تحمله الملائكه ) حال از تابوت است ، و جمله : (ان فى ذلك لايه لكم ان كنتم مؤ منين ) مانند سياق اول آيه دلالت دارد بر اينكه بنى اسرائيل از پيامبرشان پرسيده بودند كه نشانى صدق گفتار تو چيست ؟ و از كجا بدانيم اينكه مى گوئى : (خداى تعالى طالوت را ملك و فرمانده شما كرده ) راست است .

فلما فصل طالوت بالجنود قال ان اللّه مبتليكم بنهر... الا قليلا منهم

كلمه فصل به معناى جدائى مكانى است ، همچنانكه در آيه : (و لما فصلت العير) به همين معنا است ، و چه بسا كه در معناى قطع يعنى ايجاد جدائى دو چيز استعمال شود مانند آيه و هو خير الفاصلين و بنابراين كلمه نامبرده هم متعدى استعمال مى شود (كه در آيه 58 سوره انعام ديديد)، و هم لازم (كه در آيه مورد بحث و آيه سوره يوسف ملاحظه كرديد).

كلمه (جند) به معناى مجتمعى انبوه است ، چه از انسان و چه از هر چيز ديگر، و اگر لشگر را جند ناميده اند به خاطر همين است كه جمعيتى متراكم هستند و اگر در آيه مورد بحث ، كلمه را به صيغه جمع جنود آورده ، براى اين بوده كه بفهماند جمعيت بنى اسرائيل كثرت قابل ملاحظه اى داشتند، با اينكه به حكم جملات بعدى همين آيه ، مؤ منين واقعى آنان ، بعد از عبور از نهر اندك بودند، (و اين ملاكى دست مى دهد كه در سختيها هميشه پايدار مى مانند) و نظير اين نكته در آيه بعد هم كه مى فرمايد: (و لما برزوا لجالوت و جنوده )، از كلمه جنود استفاده مى شود.

## اشاره به پيروى جمعى اندك و با ايمان بر لشگرى گران و بى ايمان ، در داستان طالوت و جالوت

و در مجموع اين گفتار اشاره اى است به يك حقيقت كه از سراپاى اين داستان استفاده مى شود، و آن اين است كه خداى تعالى قادر است عده اى بسيار قليل و از نظر روحيه مردمى ناهماهنگ را بر لشكرى بسيار زياد يارى دهد، توضيح اينكه تمامى بنى اسرائيل از پيامبر خود در خواست فرماندهى كردند، و همگى پيمان محكم بستند كه آن فرمانده را نافرمانى نكنند، و كثرت جمعيت آنان آنقدر بود كه بعد از تخلف جمعيت بسيارى از آنان از شركت در جنگ ، تازه باقى مانده آنان جنودى بودند، و اين جنود هم در امتحان آب نهر كه داستانش مى آيد كه اكثرشان رفوزه و مردود شدند، و به جز اندكى از آنان در آن امتحان پيروز نشد، و تازه آن عده اندك هم هماهنگ نبودند، بخاطر اينكه بعضى از آنان يك شب ، آب خوردند، و معلوم شد كه دچار نفاق هستند،

پس در حقيقت آنچه باقى ماند، اندكى از اندك بود، در عين حال پيروزى نصيب آن اندك شد، چون ايمان داشتند و در برابر لشكر بسيار انبوه جالوت صبر كردند.

كلمه (ابتلاء) كه اسم فاعل آن (مبتلى ) از مشتقات آن است به معناى امتحان است ، و كلمه (نهر) به معناى مجراى آب پر از آب است ، و كلمه (اغتراف ) و كلمه (غرف ) به معناى آن است كه چيزى را بلند كنى و بگيرى ، مثلا مى گويند: (فلان غرف الماء) و يا مى گويند: (فلان اغترف الماء)، يعنى فلانى آب را بلند كرد تا بنوشد.

و اينكه اغتراف يك غرفه ، يعنى گرفتن يك مشت آب را از مطلق نوشيدن استثنا كرده ، دلالت مى كند بر اينكه پيامبر اسرائيلى آن مردم را از مطلق نوشيدن نهى نكرده بوده بلكه از نوشيدن در حالت خاصى نهى كرده بوده ، (مثلا از اينكه لب آب دراز بكشند و با دهان بنوشند تا سيراب شوند).

## لشكر طالوت سه طايفه شدند

مقتضاى ظاهر كلام اين بود كه بفرمايد: (فمن شرب منه فليس منى ، الا من اغترف غرفه بيده ، و من لم يشرب فانه منى )، هر كس از اين نهر آب بنوشد از من نيست ، مگر آنكه با دستش مشتى بردارد و بنوشد، و كسى كه ننوشد، او از من است ، ليكن اينطور نفرمود، بلكه اولا جمله دوم را به جمله اول وصل كرد و ثانيا كلمه شرب را در جمله دوم مبدل به طعم كرد و بايد ديد چرا؟ علتش اين بود كه اگر اينطور فرموده بود مفاد كلام چنين مى شد، كه تمامى جنود طالوت از طالوت بودند، و تنها يك طائفه از او بيگانه و جدا شدند، و آنها كسانى بودند كه آب نوشيدند، و از اين عده جمعى كه سيراب نشدند و تنها مشتى آب برداشتند، از ايشان جدا شده و قهرا به طائفه اول ملحق شدند.

در نتيجه جنود طالوت دو طائفه مى شوند، يكى آنهائى كه از طالوت بودند، و دوم آنهائى كه از او بيگانه شدند، و حال آنكه مقصود آيه اين نبوده ، بلكه خواسته است بفرمايد سه طائفه شدند، كه طائفه سوم ، آنهائى بودند كه مشتى آب برداشتند، نه از طالوت بودند ونه بيگانه از او، بلكه با آزمايشى ديگر وضعشان روشن مى شود.

و به همين منظور جمله دوم يعنى جمله : (و من لم يطعمه فانه منى )، را پهلوى جمله اول قرار داد، تا مفاد آيه چنين شود: كه لشكريان طالوت هر چند همه با طالوت و از او بودند، ليكن باطن آنها غير از ظاهرشان بود، و با يك آزمايش واقعيت ها روشن مى شد، و آن آزمايش نهرى بود كه در راه با آن برخوردند، و آن نهر مشخص كرد كه چه كسى از طالوت ، و چه كسى بيگانه از او بود، هر كس از آن نهر نوشيد از طالوت بيگانه شد و هر كس لب از آن تر نكرد از او و منسوب به او شد.

و وقتى مفاد كلام تا اينجا اين شد، ديگر آمدن جمله (الا من اغترف غرفه بيده )، نمى رساند كه اين طائفه سوم از طالوت بودند، چون وقتى اين دلالت را داشت كه بلا فاصله بعد از جمله (فمن شرب منه ) واقع شده بود، ولى بعد از ذكر هر دو طائفه آمده ، و معلوم است كه اين استثنا و اخراج از طائفه اول ، تنها باعث مى شود كه طائفه سوم داخل و جزء طائفه اول نباشند، نه اينكه داخل در طائفه دوم باشند، و لازمه اين سخن آنست كه آيه شريفه خواسته است لشكريان طالوت را با دو آزمايش به سه طائفه تقسيم كند اول آنهائى كه از طالوت نبودند چون از نهر نوشيدند، دوم آنهائى كه از وى بودند چون از نهر ننوشيدند، سوم آنهائى كه مردد بودند، و وضعشان در آزمايش نهر معلوم نشد، چون مشتى آب برداشتند و نوشيدند، و آزمايشى ديگر وصفشان راروشن مى كند، و آن اين است كه اگر در حال جنگ به خدا اعتماد نموده ، در برابر دشمن مقاومت كنند از طالوت خواهند شد، و اگر دچار قلق و اضطراب شوند، از طائفه دوم خواهند گرديد.

فلما جاوزه هوو الذين آمنوا معه ...

كلمه (فئه ) به معناى پاره اى از مردم است ، و دقت در اين آيات مى رساند كه گويندگان اين سخن كه (لا طاقه لنا...)، همان طائفه سوم بودند كه با مشت خود آب برداشتند، و پاسخ دهندگان به ايشان همانهائى بودند، كه اصلا آب ننوشيدند، و آيه شريفه از آنان تعبير كرده به : (الذين يظنون انهم ملاقوااللّه ) و چون نمى توانيم كلمه (ظن ) را درباره آنان به معناى پنداشتن بگيريم ، ناگزير بايد بگوئيم يا به معناى يقين است و يا كنايه از خشوع است .

و اين طائفه ممكن بود در پاسخ بگويند: (غلبه جمعيتى اندك بر جمعيتى بسيار امر محالى نيست بلكه با اذن خدا امرى است ممكن )، ولى اينطور نگفتند بلكه براى اينكه طرف را بهتر قانع كنند، قاطع تر جواب دادند، و از حوادثى كه در جاهاى ديگر اتفاق افتاده خبر داده و گفتند: چه بسيار اندك ها كه بر بسيارها غالب شدند.

و لما برزوا لجالوت و جنوده ...

## استعاره از كنايه اى لطيف در: (ربنا افرغ علينا صبرا)

كلمه (بروز) به معناى آشكار شدن است ، و به همين جهت بيرون شدن هماورد از لشگر دشمن و مبارزه طلب كردن او را (براز) مى گويند، و كلمه (افراغ ) كه فعل امر (افرغ )، مشتق از آن است به معناى ريخته گرى است ، يعنى فلز آب شده اى را در قالب بريزند، و منظور از آ ن در اينجا اين است كه خداى تعالى صبر را در دل آنان و به قدر ظرفيت دلهايشان بريزد.

پس در حقيقت اين تعبير، استعاره از كنايه لطيفى است ، و همچنين تثبيت اقدام كنايه است از اينكه ايشان را در جهاد ثابت قدم كند تا فرار نكنند.

فهزم وهم باذن اللّه

(هزم ) به معناى دفع كردن دشمن است .

ولو لا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض ...

همه مى دانند كه منظور از فساد زمين ، فساد سكنه زمين است ، يعنى فساد ا جتماع انسانى ، البته اگر به دنبال فساد اجتماع ، خود كره زمين هم فاسد شود، اين فساد به تبع منظور آيه مى شود، نه بالذات ، و اين خود يكى از حقايق علمى است كه قرآن از آن پرده بردارى كرده است .

## توضيحى درباره دفاع و فطرى بودن آن درذيل (لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض )

توضيح اينكه : سعادت نوع بشر به حد كمال نمى رسد مگر به اجتماع و تعاون ، و معلوم است كه اجتماع و تعاون تمام نمى شود مگر وقتى كه وحدتى در ساختمان اجتماع پديد آيد، و اعضاى اجتماع و اجزاى آن با يكديگر متحد شوند، بطورى كه تمامى افراد اجتماع چون تن واحد شوند، همه هماهنگ با يك جان و يك تن فعل و انفعال داشته باشند، و وحدت اجتماعى و محل و مركب اين وحدت ، كه عبارت است از اجتماع افراد نوع ، حالى شبيه به حال وحدت اجتماعى عالم مشهود و محل آن دارد.

و ما مى دانيم كه وحدت نظام عالم نتيجه هماهنگى تاءثر و تاثيرى است كه در بين اجزاى عالم در جريان است ، ساده تر بگويم نظامى كه در عالم هست به اين جهت برقرار است كه بعضى از اجزاى عالم بعضى ديگر را دفع مى كند، و در جنگ و ستيزى كه بين اسباب عالم است : بعضى بر بعضى ديگر غلبه نموده و آن را از خود مى راند، و آن بعض رانده شده هم تسليم و رانده مى شود، و اگر اين زورآزمائى نبود عاملى كه بايد مغلوب شود، مغلوب نمى شد، اجزاى اين نظام هماهنگ و به هم مربوط نمى شد بلكه هر سببى به همان مقدار از فعليت كه خاص او است باقى مى ماند، و در نتيجه هيچ جنب و جوشى جريان نمى يافت ، و عالم وجود از كار مى افتاد.

نظام اجتماع انسانى نيز چنين است ، اگر بر پايه تاثير و تاءثر و غلبه و دفع قرار نمى گرفت ، اجزاى اين نظام به هم مرتبط نمى شد، و در نتيجه اصلا نظامى برقرار نمى گشت ، و سعادت نوع باطل مى شد.

به شهادت اينكه ، اگر فرض كنيم كه چنين دفعى در نظام بشر نمى بود، يعنى بعضى بر بعض ديگر غلبه ننموده و اراده خود را بر او تحميل نمى كرد، آن وقت هر فردى از افراد اجتماع كارى كه خودش ‍ مى خواست مى كرد، هر چند كه با منافع ديگران منافات داشته باشد، (حال چه آن كار مشروع باشد و چه نامشروع ، فعلا در مشروع و نامشروع بودن آن نظرى نداريم ) و آن ديگرى نمى توانست او را از آن كار منصرف كرده و به كارى وادارد كه مناف ى با منافع خودش نباشد، اين وضع را درباره تمامى افراد در نظر بگير، آن وقت خواهى ديد كه ديگر هيچ وحدتى بين اجزاى اجتماع پيدا نمى شود، و اجتماعى هم كه فرضا قبلا بوده متلاشى مى گردد.

و اين بحث همان بحثى است كه در جلد سوم ترجمه فارسى ذيل آيه : (كان الناس امة واحدة )، گذرانديم ، و گفتيم اولين اصل فطرى انسان (همين انسانى كه تشكيل اجتماع داده ) استخدام و بهره كشى از ديگران است ، و مساءله تعاون و تمدن متفرع بر آن و زائيده از آن بوده و اصلى ثانوى است كه تفصيلش گذشت .

## مسئله دفع و غلبه معنايى و عمومى است

و در حقيقت مسئله دفع و غلبه ، معنائى است عمومى كه در تمام شؤ ون اجتماع بشرى جريان دارد، و وقتى مغز آن را بشكافيم عبارت مى شود از اينكه انسان از يك سو ديگران را به هر صورتى كه ممكن باشد، وادار كند به اينكه خواسته اش را برآورند، واز سوى ديگر هر چه مزاحم و مانع انجام خواسته او است ، از سر راه بردارد.

و اين معنائى است عمومى كه هم در جنگ اعمال مى شود و هم در صلح هم در سختى و هم در آ سايش ، هم در راحت و هم در ناراحتى ، و اختصاص به يك طبقه يا دو طبقه ندارد، بلكه در تمامى گروه و دسته هاى اجتماع در جريان است ، بله آدمى در حال عادى متوجه اين حقيقت نمى شود خيال مى كند تنها ستمگران بهره كشى مى كنند ولى وقتى متوجه مى شود خودش هم اين كاره است كه كسى مزاحم و مانع حقى از حقوق حياتى او و يا شهوتى از شهوات او و امثال آن شود، آن وقت است كه شروع مى كند به اينكه انسان مزاحم رااز سر راهش بردارد، و معلوم است كه اين بهره كشى مراتبى از شدت و ضعف دارد،كه يكى از آن مراتب ، جنگ و قتال است .

اين را هم مى دانيم كه فطرى بودن دفع و غلبه اختصاص به مورد دفاع مشروع ندارد، بلكه شامل همه انحاء دفاع مى شود، چه آنجا كه دفاع به عدل و از حقى مشروع باشد، و چه به ظلم و از حقى خيالى و نامشروع ، چون اگر از يك اصل مسلم و فطرى سرچشمه نمى گرفت هرگز از او سر نمى زد،

نه مشروع و بر حقش و نه غير آن ، براى اينكه اعمال آدمى به بيانى كه در سابق گذشت ، همه مستند به فطرت او است ، پس اگر فطرتى مشترك ميان مؤ من و كافر نبود معنا نداشت كه تنها مؤ منين به داشتن فطرتى اختصاص يابند و اعمال خود را بر آن اصل فطرى پايه گذارى كنند.

و اين اصل فطرى است كه بشر درايجاد اصل اجتماع به بيانى كه گذشت ، آن را مورد استفاده قرار داده ، و بعد از آنكه اجتماع را به وسيله آن تشكيل داد باز به وسيله آن ، اراده خود را بر غير، تحميل كرده و به ظلم و طغيان آنچه در دست غير بود تملك كرد، و نيز به وسيله همين اصل فطرى آنچه ظالم و طاغى از دست او ربوده بود، به خود باز گردانيد، و نيز به وسيله همين اصل است كه حق را بعد از آنكه به خاطر جهل در بين مردم مرده بود احيا كرد، و سعادتشان را تحميلشان نمود، پس مساله دفاع ، اصلى است فطرى كه بهره مندى بشر از آن از يك بعد و دو بعد نيست .

و شايد همين حقيقتى كه ما خاطر نشان كرديم ، منظور از آيه شريفه : (و لولا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ) باشد، مؤ يد اين احتمال ذيل آيه است كه مى فرمايد: (و لكن اللّه ذو فضل على العالمين ).

## گفته هاى ساير مفسرين در معناى دفع در آيه شريفه

حال ببينيم ساير مفسرين در معناى اين دفع چه گفته اند؟ بعضى گفته اند مراد از دفع در آيه شريفه دفع كفار است كه خداى تعالى به دست كرده همچنانكه آيه شريفه هم در اين مورد نازل شده ، و چه بسا گفتار خود را با آيه زير نيز تاءييد كرده اند كه مى فرمايد: (و لولا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم اللّه ) و اگر خدا بعض مردم را به بعض ديگر دفع نمى كرد، ديرها و كليساها و كنشتها، و مسجدها كه نام خدا در آن بسيار ياد مى شود، ويران مى شد.

ليكن اين تفسير درست نيست ، چون هر چند كه مطلب در جاى خود صحيح است ،ليكن ظاهر آيه اين است كه مراد از صلاح زمين ، مطلق صلاح و دائم آن است ، صلاحى است كه اجتماع را همواره محفوظ و باقى مى دارد، نه صلاح خاصى كه در پاره اى زمانهاى كوتاه مى شود، ازصلاحى كه داستان طالوت و ساير داستانهاى كوتاه مدت و معدود در زمين پديد آورد.

و چه بسا مفسرينى ديگر كه گفته اند: مراد از اين دفع ، دفع خدا است ، عذاب و هلاكت را از فاجران ، كه به پاداش كارهاى نيكى كه مى كنند عذاب را از آنان دفع مى كند، رواياتى هم كه از طرق عامة و خاصه (شيعه و اهل سنت ) نقل شده آيه را اينطور تفسير كرده اند،

مانند روايتى كه در مجمع البيان و الدر المنثور از جابر آمده كه گفت : رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: خداى تعالى به خاطر صلاح مردى مسلمان ، وضع فرزند او و نوه او حتى اهل خانه او و بلكه اهل محله او را اصلاح مى كند، و مادام كه آن مرد صالح در بين آنان هست ايشان را در حفظ و حمايت خود، محفوظ مى دارد.

و نيز مانند روايتى كه در كافى و تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام ) آمده كه فرمود: خداى تعالى به احترام يك نمازگزار از شيعيان ما از بى نمازان شيعه ما دفاع مى كند، و اگر همه آنان در ترك نماز متحد شوند آن وقت هلاك مى گردند، و خداوند به احترام يك زكات دهنده از شيعيان ما، از شيعيانى كه زكات نمى دهند دفاع مى كند، و اگر شيعيان همگى در ترك زكات متحد شوند هلاك خواهند شد، و خداى تعالى به احترام يك شيعه كه حج بجا مى آورد، از كسانى كه حج بجا نمى آورند دفاع مى كند، و اگر همگى در ترك حج هم داستان شوند هلاك مى گردند، (تا آخر حديث ).

و نظير اين دو روايت ، رواياتى ديگر هست ليكن انطباق نداشتن دو آيه نامبرده با اين دو حديث چيزى نيست كه بر كسى پوشيده باشد، مگر اينكه بگوئيم تنها از اين جهت بين آن دو و اين دو انطباق هست كه هم آيات در مورد دفع مردم نازل شده ، و هم روايات در اين مورد وارد شده است . و چه بسا مفسرينى ديگر كه گفته اند مراد از دفع خدا دفع ظالمان است به دست ظالمانى ديگر، و بى پايگى اين تفسير بر كسى پوشيده نيست .

تلك آيات اللّه ...

اين آيه به منزله خاتمه اى است كه كلام و داستان را با آن پايان داده ، چيزى كه هست اينكه جمله آخرش كه مى فرمايد: (وانك لمن المرسلين )، بى ارتباط با آيه بعدى نيست .

## بحث روايتى

## بحث روايتى (در ذيل آيات گذشته ، مربوط به قرض دادن به خدا، داستان طالوت ، مراداز سكينت ...)

در الدرالمنثور است كه عبد الرزاق و ابن جرير از زيد بن اسلم روايت كرده كه گفت

وقتى آيه : (من ذا الّذى يقرض اللّه قرضا حسنا) نازل شد ابو دحداح نزد رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمآمد، و عرضه داشت : يا نبى اللّه آيا درست فهميده ام كه خدا از آنچه به ما عطا فرموده ، قرض ‍ مى خواهد، و تازه براى خود ما قرض مى خواهد؟ حال كه چنين است من دو قطعه زمين دارم ، يكى بالاى شهر و يكى پائين شهر، و من هر يك را كه بهتر از ديگرى تشخيص داديد در راه خدا صدقه مى دهم ، رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلممكرر فرمود: چه شاخه هاى پر برگى در بهشت ، بر ابى دحداح سايه افكنده اند!.

مولف : اين روايت به طرق مختلف نقل شده است .

و در كتاب معانى الاخبار از امام صادق (عليه‌السلام ) نقل شده كه فرمود: وقتى آيه (من جاء بالحسنه فله عشر امثالها) نازل شد، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمعرضه داشت : پروردگارا اجر امت مرا بيشتر كن ، خداى سبحان اين آيه را نازل كرد: (من ذا الّذى يقرض اللّه قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة )، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفهميد كه منظور از كلمه (كثير) در دادگاه خدا، عددى است كه از شمار بيرون باشد، و انتها نداشته باشد.

مولف : مرحوم طبرسى در مجمع البيان و عياشى در تفسيرش نظير اين را نقل كرده اند. و قريب به اين مضمون از طرق اهل سنت نيز آمده ، و اينكه امام در روايت فرمود، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفهميد... اشاره است به مضمون آخر آيه كه مى فرمايد: (و اللّه يقبض و يبصط...)، چون هيچ حدى كه عطاى خداى تعالى را محدود كند و جود ندارد، خداوند خود نيز فرموده : (و ما كان عطاء ربك محظورا) (عطاء پروردگار توهرگز جلوگيرى نداشته است ).

و در تفسير عياشى از ابى الحسن (عليه‌السلام ) روايت كرده كه در ذيل همين آيه فرمود: منظور از قرض الحسنه به خدا، صله و بخشش به امام است .

مولف : نظير اين روايت در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) آمده ، و بايد دانست كه منظور در اين روايات بيان يكى از مصاديق قرض الحسنه دادن به خدااست .

و در مجمع البيان در ذيل آيه (اذ قالوا لنبى لهم ...) گفته : پيامبر نامبرده ، شموئيل ) بوده ، كه به زبان عربى (صموئيل ) گفته مى شود.

## داستان جالوت و طالوت از زبان مبارك امام باقر (عليه‌السلام)

و در تفسير قمى ، از پدرش از نضر بن سويد از يحياى حلبى از هارون بن خارجه از ابى بصير از ابى جعفر ( عليه‌السلام ) روايت آمده كه فرمود: بنى اسرائيل بعد از در گذشت موسى مرتكب گناهان شده ، دين خدا را دگرگون نموده از فرمان پروردگارشان سرپيچى كردند، در ميان آنان پيامبرى بود كه به كارهاى نيك امرشان ، و از كارهاى زشت نهيشان مى كرد ولى اطاعتش نمى كردند، و روايت شده كه آن پيامبر ارميا (على نبينا و آله و عليه‌السلام ) بوده ، خداى تعالى به همين جرم ، جالوت را كه مردى قبطى (بومى مصر) بود بر آنان مسلط نمود، و او بنى اسرائيل را ذليل كرده و مردانشان را به قتل رسانيد، و از سرزمينشان و اموالشان بيرون كرد، و زنانشان ر ا برده گرفت ، بنى اسرائيل نزد پيامبرشان شكايت برده و ناله و زارى كردند، و گفتند: از خداى تعالى درخواست كن فرماندهى براى ما برانگيزد، تا در راه خدا كارزار كنيم .

در آن روزگار نبوت همواره در يك دودمان و سلطنت در دودمانى ديگر بود، و خدا هرگز نبوت و سلطنت را در يك دودمان جمع نكرده بود، و به همين جهت بود كه آن تقاضا را كردند (و گرنه در خواست مى كردند خود آن پيامبر، فرماندهى را بپذيرد)، پيامبرشان پرسيد، آيا اگر چنين فرماندهى برايتان معين شد و آنگاه جهاد بر شما واجب گشت قول مى دهيد كه از جهاد شانه خالى نكنيد؟ و يا چنين عزمى در خود نمى بينيد؟ گفتند: ما چه بهانه و عذرى داريم كه در راه خدا قتال نكنيم ، با اينكه دشمن ما را از خانه بيرون رانده و از زن و فرزند دور ساخته است . ليكن خداى تعالى به آن پيامبر خبر داد كه اينان پشت به جنگ خواهند كرد، و همينطور كه پيشگوئى كرده بود شد، همينكه جهاد بر آنان واجب شد، به جز عده كمى از ايشان ، همه از جنگ اعراض و دورى نمودند، و خدا به وضع ستمكاران دانا است ، و سرانجام پيامبرشان به ايشان گفت : خداى تعالى طالوت را مبعوث كرد، تا فرمانده و پادشاه شما باشد.

بنى اسرائيل از بعثت طالوت خشمگين شده گفتند: او كجا و سلطنت كردنش بر ما كجا؟ خود ما كه سزاوارتر به سلطنت هستيم ، او نه ثروتى دارد و نه از دودمان لاوى است كه بايد نبوت در دودمان او باشد، و نه از دودمان يوسف است كه سلطنت همواره در آن دودمان بوده بلكه او از دوره (ابنيامين ) برادر پدر و مادرى يوسف است ، و دودمان او نه بيت نبوت بوده و نه بيت سلطنت .

پيامبرشان در پاسخ گفت : خداى تعالى او را بر شما ترجيح داده و نيروى علمى و جسمى بخشيده ، و خدا ملك خود را به هركس بخواهد مى دهد، و او ك سى است كه هيچ چيزى جلوگير بخشش او نمى شود، و كسى است كه هر چه مى كند از روى علم و آگاهى است و طالوت ، همانطورى كه صموئيل فرموده ، مردى قوى هيكل و داناترين مردم بنى اسرائيل بود، ولى چيزى كه هست اينكه مردى فقير بود، و بنى اسرائيل از همين خصلتش خرده گرفتند، و گفتند: آخر او مال فراوانى ندارد، پيامبرشان گفت :

نشانه اينكه او از طرف خدا، سلطان شما شده اين است كه آن تابوت را كه سكينتى از پروردگارتان و بقيه اى از آنچه از آل موسى و آل هارون به جاى مانده در آن است براى شما مى آورد، در حالى كه ملائكه آن تابوت را حمل مى كنند.

و اين تابوت همان صندوقى است كه خداى تعالى بر (مادر) موسى نازل كرد و مادر موسى قنداق او را در آن نهاده و به دريا افكند، و اين صندوق همواره در بين بنى اسرائيل بود واز آن تبرك مى جستند و چون مرگ موسى فرا رسيد، الواح و زره خود را و آنچه از آيات نبوت داشت در آن نهاده و به وصى خود (يوشع ) سپرد، و اين تابوت همچنان در بين ايشان بود تا آنكه آن را خوار و بى ارزش شمردند، بطورى كه بچه ها با آن بازى كردند.

بنى اسرائيل كه تا آن روز در كمال عزت و شرف زندگى مى كردند، به خاطر اينكه راه گناه را پيش گرفته و به تابوت بى حرمتى كردند خدا آن تابوت را از بين برداشت .

اين مساله ادامه داشت تا آن روزى كه از ظلم جالوت ، جانشان به لب آمده ، و از پيامبر زمان خود در خواست كردند تا از خدا بخواهد فرماندهى بر ايشان برانگيزد و آنان در ركابش با كفار بجنگند، در آن روزگار خدا دوباره تابوت را به ايشان برگردانيد كه قرآن درباره اش فرمود: (ان آيه ملكه ان ياتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم و بقيه مما ترك آل موسى و آل هارون تحمله الملائكه )، سپس فرمود: منظور از (بقية ) ذريه انبياء است .

## برسى و توضيح بعضى جملات روايت قم

مولف : اينكه در روايت آمده بود (و روايت شده كه آن پيامبر (ارميا) (على نبينا و آله و عليه‌السلام بوده )، خودش روايتى است كه در وسط اين روايت قرار گرفته ، و اينكه امام (عليه‌السلام ) فرمود: (همچنان كه خداى تعالى فرمود...) منظورش اين بوده كه عده بسيارى از ايشان روى بر گردان يده و جز اندكى از آنان تسليم حكم قتال نشدند.

و در بعضى از اخبار آمده است كه اين عده اندك شصت هزار نفر بودند، و اين روايت را قمى در تفسيرش از پدرش ازحسين بن خالد از حضرت رضا و عياشى از امام باقر (عليه‌السلام ) نقل كرده اند.

و اينكه فرمود: نبوت در دودمان (لاوى ) و سلطنت در دو دمان (يوسف ) بود بعضى گفته اند: سلطنت در دودمان (يهودا) بوده ، و اين سخن مورد اعتراض قرار گرفته كه قبل از طالوت و (داود) و (سليمان ) (كه بعد از (طالوت ) بودند) ازدودمان يهودا كسى به سلطنت نرسيده و همين اعتراض مؤ يد آن مطلبى است كه در روايات ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) آمده كه فرموده اند: سلطنت در دودمان (يوسف ) بود، چون كسى نمى تواند سلطنت خود يوسف (عليه‌السلام ) را انكار كند.

و اينكه در آخرحديث آمده : منظور از (بقية ) ذريه انبياء است ، توهم و اشتباهى است از راوى ، ك ه جمله ذريه انبياء را تفسير كلمه (بقية ) گرفته ، و حال آنكه اين جمله در روايتى ديگر تفسير جمله آل موسى و آل عمران واقع شده است ، مؤ يد اين گفته ما، روايتى است كه در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام ) آمده : كه شخصى از آن جناب پرسيد : جمله (بقيه مما ترك آل موسى و آل هرون تحمله الملائكة ) چه معنائى دارد؟ فرمود: منظور از آل موسى و آل هارون ، ذريه انبياء است .

و در كتاب كافى از محمد بن يحيى از محمد بن احمد از محمد بن خالد و حسين بن سعيد از نضر بن سويد از يحياى حلبى از هارون بن خارجه از ابى بصير از امام ابى جعفر (عليه‌السلام ) روايت آمده كه در ضمن حديثى فرمود: آن عده قليلى كه در داستان طالوت از آب نهر ننوشيدند، سيصد و سيزده نفر بودند.

پس لشگر طالوت دو طائفه شدند، يك عده آنهائى كه با مشت خود از آب نهر نوشيدند، و عده ديگر آنهائيكه ننوشيدند، همينكه در برابر لشگر جالوت قرار گرفتند، آنهائيكه آب نهر را نوشيده بودند گفتند: (لا طاقة لنا اليوم بجالوت و جنوده ) و آنهائى كه از آن ننوشيدند گفتند: (كم من فئه قليلة غلبت فئة كثيره باذن اللّه و اللّه مع الصابرين ).

مولف : و اما اينكه باقى ماندگان با طالوت سيصد و سيزده نفر، و به عدد مجاهدين در جنگ بدر بودند، مطلبى است كه روايات بسيارى از طرق خاصه و عامه بر طبقش وارد شده ، و اما اينكه گويندگان (لا طاقه لنا... ) آنهائى بوده اند كه مشتى آب نوشيدند و گويندگان (كم من فئه قليلة غلبت فئه كثيرة ...) آنهائى بوده اند كه اصلا آب ننوشيدند، ممكن است از نحوه استثناء در آيه (البته بنابر آن بيانى كه ما در معناى استثناء كرديم )كرد.

و در كافى به سند خود از احمد بن محمد از حسين بن سعيد ازفضالة

بن ايوب از يحياى حلبى از عبد اللّه بن سليمان از امام باقر ( عليه‌السلام ) روايت آمده ، كه در ذيل جمله (ان آيه ملكه ... تحمله الملائكه ) فرموده : ملائكه آن رابه صورت گاو حمل مى كردند.

خواننده عزيز بايد توجه داشته باشد كه مبناى ما در اين كتاب بر اين بوده و بر اين است كه سند احاديث را بيندازيم ، چون وقتى مضمون حديثى موافق با كتاب خدا باشد احتياجى به ذكر سند آن نيست ، و اگر در خصوص حديث بالا سند را ذكر كرديم براى اين بود كه مضمون آن يعنى اينكه ملائكه به صورت گاو در آمده باشد را نمى توان با قرآن تطبيق كرد ناچار بايد سند آن ذكر شود تا اگر خواننده خواست بتواند به تراجم احوال راويان آن مراجعه نمايد، و ما در عين حال از ميان اينگونه احاديث ، آن احاديثى را مى آوريم كه سند آنها صحيح ، و يا حداقل مؤ يد به قرائن صدق باشد.

## داستان حضرت داود (عليه‌السلام ) و جنگ طالوت و جالوت بهنقل از امام صادق (عليه‌السلام )

و در تفسير عياشى از محمد حلبى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: داوود و برادرانش چهار نفر بودند، پدرشان هم كه مردى سالخورده بود با ايشان زندگى مى كرد، و او كه از همه كوچكتر بود گوسفندان پدر را مى چرانيد و برادرانش در لشگر طالوت خدمت مى كردند، روزى پدر داوود او را صدا زد كه پسرم بيا اين طعام را كه درست كرده ايم براى برادرانت ببر، تا عليه دشمنان خود نيروئى بگيرند.

داوود كه جوانى كوتاه قد و كبود چشم و كم مو و پاك دل بود طعام را برداشته و به طرف ميدان جنگ روانه شد، و در ميدان جنگ صفوف لشگر را ديد كه به هم نزديك شده بودند.

عياشى از اينجا به بعد جريان را از ابى بصير نقل مى كند، ابى بصير مى گويد: من از آن جناب شنيدم كه مى فرمود: داود همينطور كه مى رفت به سنگى برخورد كه آن سنگ داود را صدا زد و گفت : اى داوود مرا بردار و با من جالوت را به قتل برسان ، كه خدا مرا براى كشتن وى خلق كرده است .

داوود آن سنگ را برداشته در توبره اى كه سنگ مقذاف فلاخنش را در آن گذاشته بود (تا گوسفندان را با آن براند) انداخت و به راه افتاد تا داخل لشگر شد و شنيد كه همگى از خونخوارى و قهرمانى جالوت تعريف مى كردند، وامر او را عظيم مى شمردند.

داوود گفت : چه خبر است كه اينقدر او را بزرگ شمرده و خود را در برابرش باخته ايد؟ به خدا قسم به محضى كه با او روبرو شوم به قتلش خواهم رساند، مردم جريان او را به طالوت خبر دادند، و او را نزد طالوت بردند، طالوت گفت : اى پسر مگر تو چه نيروئى دارى ؟ و چه تجربه اى در امر كارزار اندوخته اى ؟ گفت : هميشه شير درنده به گوسفندان من حمله مى كند و گوسفند مرا مى ربايد، او را تعقيب مى كنم و سرش را به يك دست گرفته فك پائينش را با دست ديگر باز نموده گوسفندم را از دهانش مى گيرم .

طالوت به لشگريان گفت زرهى بلند برايم بياوريد، وقتى آوردند، آن را به گردن داوود انداخت ، زره تا زانوى داوود را پوشانيد، طالوت و ساير بنى اسرائيل از اينكه اولين زره به اندازه اندام او شد تعجب كرده طالوت گفت : اميد است خدا جالوت را به دست او به قتل برساند.

ابو بصير مى گويد: وقتى صبح شد مردم گرد طالوت جمع شده ، دو صف لشگر، روبروى هم قرار گرفتند، داوود گفت : جالوت را به من نشان دهيد، همينكه او را ديد آن سنگ را از توبره در آورد در فلاخن (مقذاف ) گذاشت ، و به سوى جالوت رها كرد، سنگ مستقيم بين دو چشم جالوت خورد، و تا مغز سرش فرو رفت ، جالوت از اسب سرنگون شد، مردم فرياد زدند، داوود جالوت را كشت ، داود بايد پادشاه ما باشد از آن به بعد ديگر فرمان طالوت را گردن ننهاده ، داوود را فرمانده خود كردند.

و خداى تعالى (زبور) (كتاب داوود) را بر او نازل كرد، و صنعت آهنگرى به او آموخت و آهن را برايش نرم كرد، و به كوهها و مرغان فرمان داد تا با او تسبيح بگويند، ابو بصير مى گويد: احدى صوت داوود را نداشت ، داوود همچنان در بنى اسرائيل بود، و خود را از ايشان پنهان مى داشت و خداى تعالى نيروى فوق العاده اى در عبادت به او داده بود.

مولف : كلمه (مقذاف ) همان فلاخنى است كه چوپان ها با آن سنگ را به هر طرف بخواهند پرتاب مى كنند و لسان اخبار چه از طرق شيعه و چه از طرق سنت دراينكه جالوت به دست داود كشته شده متفق است .

## روايتى در باره معناى سكينت

در مجمع البيان مى گويد: سكينتى كه در آن نسيمى از بهشت مى وزيد روئى مانند روى آدمى داشت ، (نقل از على (عليه‌السلام )

مولف : اين معنا در الدرالمنثور از سفيان بن عيينة و ابن جرير از طريق سلمه بن كهيل از على (عليه‌السلام ) و همچنين از عبدالرزاق و ابى عبيد و عبد بن حميد و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) و ابن عساكر و بيهقى (در كتاب دلائل ) از طريق ابى الاحوص از على (عليه‌السلام ) نظير آن را روايت كرده اند.

و در تفسير قمى از پدرش از على بن الحسين بن خالد از حضرت رضا (عليه‌السلام ) روايت شده كه فرمود: سكينت ، بادى است كه از بهشت مى وزد، و صورتى چون صورت انسان دارد.

مولف : اين معنا را شيخ صدوق هم در كتاب معانى الاخبار و عياشى در تفسيرش از حضرت رضا (عليه‌السلام ) نقل كرده اند و اين اخبارى كه در معناى سكينت وارد شده هر چند خبر واحدند، ولى چيزى كه هست اينكه قابل توجيه هستند و مى توان آنها را به معناى آيه نزديك كرده و گفت : منظور اين روايات بنابر اينكه روايات صحيحى باشد اين است كه سكينت ، مرتبه اى از مراتب سير نفس به سوى كمال است ، مرتبه اى است از كمال كه باعث آرامش نفس در برابر امر خدا مى شود، و امثال اين تعبيرات كه مشتمل بر تمثيل است ، در كلام ائمه (عليه‌السلام ) بسيار ديده مى شود، اينجا است كه مى توان گفت ، منظور از سكينت همان روح ايمان است ، و در بيان سابق نيز توجه كرديد كه سكينت با روح ايمان منطبق مى شد.

پس مى توان روايت معانى الاخبار زير را هم بر همين معنا حمل نمود، و آن روايت اين است كه از ابى الحسن (عليه‌السلام ) نقل مى كند كه در معناى سكينت فرمود: روحى است از خدا كه تكلم مى كند، و بنى اسرائيل وقتى بر سر چيزى اختلاف مى كردند آن روح با ايشان سخن مى گفت ، و حقيقت مطلب را به ايشان خبر مى داد، (تا آخر حديث ) و مى توان در معنايش گفت كه اين روح همان روح ايمان است كه مؤ من را در هر مساله مورد اختلاف به سوى حق هدايت مى كند.

## بحث علمى و اجتماعى

## بحث علمى و اجتماعى (بررسى سه اصل تنازع بقا، انتخاب و تبعيت محيط در طبيعت و اجتماع و نظر اسلام در اين مورد)

زيست شناسان مى گويند تجربه هاى علمى كه بر روى موجودات عالم طبيعت از اين نظر صورت گرفته كه چگونه با قواى فعاله خود كارهائى را انجام مى دهند كه مقتضاى آن قوا و مناسب با آن است ،

و به اين وسيله وجود و بقاى خود را حفظ مى كنند؟ اين نتيجه را دست داده كه اولا آنچه مى كنند به سرشت و فطرت خود مى كنند، و ثانيا كارهائى كه هر يك به اين منظور انجام مى پذيرد با منافع و بقاى موجوداتى ديگر منافات دارد، و در نتيجه تنازعى در همه آنها بر سر بقاء به چشم مى خورد، و چون اين تنازع از اينجا ناشى مى شود كه موجود طبيعى مى خواهد تاءثر خود را در ديگرى گسترش دهد و اين باعث مى شود كه قهرا از ديگرى متاثر هم بشود، در نتيجه همواره در ميدان كشمكش بين دو موجود طبيعى ، غلبه نصيب آن موجودى است كه از ديگرى قوى تر و داراى وجودى كامل تر باشد.

از اين جريان ، اين نتيجه را مى گيريم كه طبيعت ، هميشه و پيوسته از بين افراد يك نوع و يا دو نوع ، كامل تر آن دو را انتخاب مى كند، و فرد عقب افتاده به حكم طبيعت محكوم به فنا است و به تدريج از بين مى رود، پس در عالم همواره دو قاعده كلى حاكم است ، يك ى تنازع در بقا، و دوم انتخاب طبيعى اشرف و كامل تر براى بقا.

از سوى ديگر از آنجائى كه اجتماع بشرى در وجود خود متكى به طبيعت است ، نظير آن قانون در اجتماع نيز حاكم است ، يعنى اجتماعات بشرى هم در بقاى خود همواره در تنازع هستند، ودر نهايت آن اجتماعى باقى مى ماند و از خطر انقراض دورتر است كه كامل تر باشد.

پس اجتماع كامل كه بر اساس اتحادى كامل و محكم تشكيل شده و حقوق فردى و اجتماع ى افراد در آن به كامل ترين وجهش رعايت گرديده سزاوارتر به بقا است ، و آن اجتماعى كه چنين تشكلى و چنان قوانين و حقوقى ندارد سزاوارتر به نابودى و انقراض است .

تجربه هاى مكرر نيز حكم مى كند به اينكه هر امت زنده اى كه مراقب وظايف اجتماعى خويش است و هر فردى كه سعى مى كند به وظائف اجتماعى خود عمل كند باقى مى ماند، و هر امتى كه دلهاى افرادش ‍ متفرق و نفاق و ظلم و فساد در آن شايع است و ثروتمندان آن در پى عياشى بوده و كارگرانش از كار و كوشش گريزانند، چنين اجتماعى ن ابود مى شود.

آرى ، به قول بعضى ها اجتماع هم به نوبه خود از همان ناموس طبيعى تنازع در بقا و انتخاب اشرف حكايت مى كند، زيست شناسان هم از راه شناسائى فسيل هاو آثار باستانى ، به وجود حيواناتى در ما قبل تاريخ پى برده اند كه امروز اثرى از آنها بطور كلى در تمام روى زمين ديده نمى شود، مانند حيوانى كه نامش را (برونتوساروس ) گذاشته اند، و نيز به حيواناتى از قبيل تمساح و قورباغه برخورد كرده اند كه به جز از نمونه هائى از آن در اين اعصار نمانده ، و دانشمندان مزبور گفته اند براى انقراض آنها هيچ عاملى به جز همان تنازع در بقاو انتخاب اشرف در كار نبوده ،

و همچنين انواع حيواناتى كه در اين عصر موجودند، هميشه در تحت عوامل تنازع بقا و انتخاب اشرف در حال تغيير شكل هستند و از ميان آنها، حيوانى قابل بقا و دوام است كه وجودش اشرف و اقوى باشد، چنين موجود ى به حكم وراثت كه آن هم خود عاملى ديگر است ، نسلش باقى مى ماند.

و بر همين قياس ، ساير موجودات تكون يافته است ، به اين معنا كه اصل و منشا تمامى موجودات طبيعت اجزاى ماده اى بود كه در فضا پراكنده و سرگردان بودند، و در تحت همين دو ناموس طبيعى به هم چسبيده ، نخست كرات آسمانى را تشكيل دادند و سپس ، باز به حكم اين دو اصل ، انواع موجودات در آن پديد آمدند و آنچه صلاحيت بقا را داشت ، باقى ماند، و عامل وراثت ، نسل آن را نيز حفظ كرد و آنچه صلاحيت بقا را نداشت به خاطر ناموس تنازع و به دست موجودات قسم اول فاسد و منقرض شد، اين بود نظريه طبيعى دانان و جامعه شناسان قديم .

## اشكال به نظريه متقدمين از سوى دانشمندان متاءخر

متاءخرين از اين دانشمندان به متقدمين اشكال كرده اند: به اينكه اين دو قانون كليت ندارد، براى اينكه هم اكنون در عالم ، بسيارى از انواع موجودات ضعيف باقى مانده اند، و اگر قانون اول ، يعنى تنازع دربقاء كليت مى داشت بايد اثرى از آنها باقى نمانده باشد.

و نيز بسيارى از انواع گياهان و حيوانات وحشى هستند كه بعضى از آنها اهلى شده و به كمالاتى رسيده اند.

و بعضى ديگر همچنان وحشى و فاقد آن كمالات باقى مانده اند و روز به روز به طرف ضعف مى روند، و عامل وراثت اين ضعف و نقص را در نسل آنها دست به دست مى چرخاند، و اگر قاعده دوم ، يعنى انتخاب اشرف كليت مى داشت ، بايد اثرى از حيوانات و گياهان وحشى و موجودات ضعيف در روى زمين نمانده باشد، بايد اصلا عامل وراثت نتواند در مقابل قاعده دوم حكومت كند، پس دو قاعده نامبرده حكميت ندارند.

بعضى ديگر از طرفداران اين نظريه ، موارد استثنائى را با فرضيه اى ديگر به نام تبعيت محيط تعليل و توجيه كرده و گفته اند: دو قاعده تنازع در بقا و انتخاب طبيعى ، دو قاعده فرعى هستند از يك قاعده ديگر كه همان تبعيت محيط باشد، و توضيح داده اند كه هر موجودى محكوم است به اينكه تابع محيط وجود خود باشد، و محيط عبارت است از مجموع عوامل طبيعى در تحت شرائط خاص زمانى و مكانى ، كه هر موجودى را محكوم مى كند به اينكه در جهات وجوديش تابع او باشد، و همچنين طبيعتى هم كه در فرد هست فرد را واميدارد تا خود را با خصوصيات موجود در محيط زندگيش وفق دهد.

به همين جهت است كه مى بينيم هر نوع از انواع موجودات زنده كه در دريا و يا خشكى و در نقاط قطبى و يا استوائى زندگى مى كند اعضا وادوات و قوائى كه دارد همه مناسب با منطقه زندگى او است .

از اينجا مى فهميم كه در محيط زندگى تنها عامل مؤ ثر است ، اگر وجود موجودى با مقتضيات محيطش منطبق بود آن موجود باقى مى ماند، و اگر نبود محكوم به فنا و زوال است .

پس دو قاعده (تنازع ) و (انتخاب )، دو قاعده فرعى هستند كه از قانون تبعيت محيط انتزاع مى شوند و هر جا كه ديديم آن دو قاعده حكومت ندارد، بايد بفهميم محيط، اجازه چنين حكومتى به آنها نداده است ، اين بود آن توجيهى كه براى موارد نقض ذكر كرده اند.

ليكن همين توجيه نيز حكميت ندارد، و موارد نقضى دارد كه در كتب اين فن ذكر شده ، و اگر قانون تبعيت محيط حكميت مى داشت بايد هيچ مورد نقضى در هيچ جاى عالم نداشته باشد، و هيچ نوع موجودى و يا هيچ فرد از نوعى غير تابع يافت نشود، و نيز هيچ محيطى دگرگون نگردد، و حال آنكه همانطور كه گفتيم انواعى و افرادى را يافته اند كه نه تنها تابع محيط نيستند بلكه احيانا محيط را تابع خود مى كنند و آن را به دلخواه خود دگرگون مى سازند.

بنابراين ، نه اين قانون كليت دارد، و نه آن دو قانون قبلى ، زيرا اگر آن دو قانون كليت مى داشت موجوداتى ضعيف دوشادوش موجوداتى قوى ديده نمى شدند، و حكم توارث در گياهان و حيوانات ناقص و پست ، نافذ نمى شد، پس حق مطلب بطورى كه بحث هاى علمى نيز اعتراف كرده اند اين است كه اين سه قاعده هر چند فى الجمله درست باشند، كليت ندارند.

## نظريه كلى فلسفى در باره سه اصل مذكور

و اما نظريه كلى فلسفى در اين باب : بايد دانست كه در مساله پيدايش حوادث يعنى پيدايش موجودات و دگرگونگى هائى كه بعد از پيدايش در اطراف وجود آنها رخ مى دهد، همگى نشانگر قانون عليت و معلوليت است .

پس هر موجود مادى كه به نفع هستى خود فعاليت مى كند اثر وجودى خود را متوجه غير خود مى كند تا صورت و وصفى در آن غير ايجاد كند كه متناسب با صورت و وضع خود باشد، اين حقيقتى است كه اگر در حال موجودات و وضعى كه با يكديگر دارند دقت شود به هيچ وجه قابل انكار نيست .

در نتيجه ، پس هر موجودى مى خواهد از موجود ديگر بكاهد و به نوع خود اضافه كند و لازمه اين ، آن است كه هر موجود براى ابقاى وجود و حيات خود فعاليت كند و بنابر اين صحيح است بگوئيم بين موجودات تنازعى در بقا هست .

و نيز لازمه ديگر اين تاءثير كه علت در معلول دارد اين است كه هر موجود قوى در موجود ضعيف تصرف ك ند و او را به نفع خودش فانى كند و يا حداقل دگرگون سازد بطورى كه بتواند به نفع خود از آن بهره ور شود.

با اين بيان ممكن است آن سه قانون كه طبيعى دانان ارائه داده بودند يعنى قانون تنازع در بقا، و قانون انتخاب طبيعى ، و قانون تبعيت محيط را توجيه كرد، براى اينكه هر نوع از انواع موجودات از آنجا كه تحت تاءثر عوامل تضادى است كه از ناحيه نوع ديگر، تهديدش مى كند، قهرا وقتى مى تواند در برابر آن عوامل مقاومت كند كه وجودى قوى و نيرومند داشته باشد و بتواند از خود دفاع كند، حال افراد از هر نوعى نيز همينطور است ، آن فردى صلاحيت بقا را دارد كه وجودى قوى داشته و در برابر منافيات و اضدادى كه متوجه او شده و تهديدش مى كند، مقاوم باشد. اين همان انتخاب طبيعى و بقاى اشرف است .

و همچنين وقتى كه عده بسيارى از عوامل دست اندركارند و بيشتر آنها در نحوه تاءثر متحد مى شوند، و يا آثارشان نزديك به هم است ، قهرا موجودى كه در وسط اين عوامل قرار گرفته از تاءثر اين عوامل متاثر و اثرى را مى پذيرد كه با وضعش تناسب دارد و اين همان تبعيت محيط است .

چيزى كه در اينجا بايد به آن توجه داشت اين است كه امثال اين قواعد و نواميس ، يعنى ناموس تبعيت محيط و غير آن هر جا كه اثر مى گذارد تنها در عوارض وجود يك موجود ولو احق آن اثر مى گذارد، و اما در نفس ذات آن موجود به هيچ وجه اثر نمى گذارد، و نمى تواند موجودى را موجود ديگر كند (مثلا ميمونى را انسان كند)، ولى طبيعى دانان از آنجائى كه قائل به وجود ذات جوهرى نيستند، زير بناى دانش خود را اين قرار داده اند كه هر موجودى عبارت است از مجموع عوارض دست به دست هم داده اى كه عارض بر ماده مى شود.

لذا گفته اند همين عوارض است كه مثلا انسان را انسان و زرافه را زرافه كرده و در حقيقت هيچ نوعى نيست كه جوهر ذاتش مباين با جوهر ذات نوعى ديگر باشد بلكه تمامى انواع موجودات بعد از تجزيه و تحليل به يك موجود بر مى گردند و جوهره ذاتشان يك چيز است و آن عبارت است از ماده كه وقتى فرومول تركيبى آن مختلف مى شود به صورت انواعى مختلف در مى آيد.

از همين جا است كه مى بينيد زيربناى روش علميشان ، كارشان را بدينجا كشانده كه بگويند انواع موجودات در اثر تاءثرپذيرى از محيط و از ساير عوامل طبيعى دگرگون شده و فلان موجود به صورت موجودى ديگر در مى آيد، و با كمال بى پروائى بگويند ذات آن ، مبدل به ذات ديگرى مى شود.

و اين بحث دامنه گسترده اى دارد كه انشاء اللّه در آينده اى نزديك به آن خواهيم پرداخت .

## سخن بعضى از مفسرين مبنى بر اينكه آيه (لولا دفع الله ...)و آياتى ديگر به دواصل تنازع و انتخاب اشاره دارد

اينك به اول گفتار برگشته ، مى گوئيم : بعضى از مفسرين گفته اند: آيه شريفه : (و لولا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض و لكن اللّه ذو فضل على العالمين )، به دو قانون تنازع در بقا و انتخاب طبيعى اشاره دارد.

و سپس گفته آيه شريفه : (اذن للّذين يقاتلون بانهم ظلموا و ان اللّه على نصرهم لقدير، االذين اخرجوا من ديارهم بغير حق الا ان يقولوا ربنا اللّه ، و لولا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم اللّه كثيرا و لينصرن اللّه من ينصره ، ان اللّه لقوى عزيز، االذين ان مكناهم فى الارض اقاموا الصلوه و آتوا الزكوه و امروا بالمعروف و نهوا عن المنكر و لله عاقبه الامور) هم اين دو قانون را از نظر شرعى امضاء نموده و جامعه اسلام را به سوى آن ارشاد مى كند و مى فرمايد تنازع بقا و دفاع از حق امرى است مشروع كه سرانجام منتهى به اين مى شود كه افراد صالح باقى بمانند، كه اين همان اصل دوم طبيعى يعنى انتخاب اشرف است .

و نيز مفسر نامبرده ، اضافه كرده : از جمله آياتى كه از قرآن كريم دلالت بر قاعده تنازع دارد، آيه شريفه زير است كه مى فرمايد: (انزل من السماء ماء فسالت اوديه بقدرها، فاحتمل السيل زبدا رابيا، و مما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حليه او متاع زبد مثله ، كذلك يضرب اللّه الحق و الباطل ، فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض ، كذلك يضرب اللّه الامثال ).

چون اين آيه به ما مى فهماند كه سيل حوادث و ميزان تنازع كف هاى باطل و مضر به حيات اجتماع را كنار زده و از بين مى برد و در نتيجه ابليز (كه حق و نافع بوده ، و مايه آبادانى در زمين مى باشد) و نيز ابريز به عنوان زيور و ابزار كار انسان مورد استفاده قرار مى گيرد. اين بود گفتار مفسر نامبرده .

## رد آن گفته و توضيح بطلان استشهادات آن مفسر از برخى آيات قرآنى

مولف : اما دو قاعده تنازع در بقا و انتخاب طبيعى (به آن معنائى كه ما برايش كرديم ) هر چند فى الجمله و تا حدودى درست است ، و قرآن هم آن دو را مورد عنايت قرار داده ، ليكن اين دو صنف آيه اى كه از قرآن آورده به هيچ وجه در صدد بيان آن دو قاعده نيستند، براى اينكه دسته اول از آيات ، در صدد بيان اين جهت است كه خداى تعالى در اراده خود مغلوب هيچ چيزى نيست و ازهيچ عاملى شكست نمى خورد، و يكى از چيرهائى كه اراده او بدان تعلق گرفته و آن را خواسته معارف دينى است .

پس معارف دينى هم به هيچ وجه مغلوب واقع نمى شود،و حامل آن معارف نيز در صورتى كه آن را به راستى و درستى حمل كرده به هيچ وجه شكست نخواهد خورد.

جمله : (بانهم ظلموا و ان اللّه على نصرهم لقدير) كه در آيه اول بود، و جمله االذين اخرجوا من ديارهم بغير حق الا ان يقولوا ربنا اللّه )، كه در آيه دوم بود، كاملا بر اين مطلب دلالت دارد، براى اينكه اين دو جمله در اين صدد است كه بيان كند مؤ منين به زودى بر دشمنانشان غلبه خواهند كرد، اما نه به حكم تنازع در بقا و انتخاب اشرف ، براى اينكه اشرف و اقوى از نظر طبيعت ، آن فرد و جامعه اى است كه از نظر تجهيز طبيعى مجهز به جهازهائى قوى باشد، نه اينكه از نظر حقانيت و اشرافيت معنوى نيرومندتر باشد.

و بر خلاف گفته شما فرد و جمعيتى كه نيروى معنويش قوى بوده و داراى دين حق و معارف حقه است ، غالب مى شود، و به اين جهت غالب مى شود كه مظلوم است ، و به اين جهت مظلوم است كه بر قول حق پايدارى مى كند و خداى تعالى كه خودش حق است ، همواره حق را يارى مى كند، به اين معنا كه هر جا حق و باطل با هم روبرو شدند، باطل نمى تواند حجت حق را از بين ببرد.

و نيز خداى تعالى حامل حق را هم در صورتى كه در حملش صادق باشد يارى مى فرمايد، همچنانكه در همان آيه فرمود: (و لينصرن اللّه من ينصره ، ان اللّه لقوى عزيز، االذين ان مكناهم فى الارض اقاموا الصلوه ...) يعنى خدا آن ياوران حق را يارى مى كند كه وقتى قدرت پيدا كردند از نماز و زكات دست برندارند، و خلاصه در يارى كردن حق صادق باشند.

و در آخر مى فرمايد: (و لله عاقبه الامور) و با اين جمله ، به تعدادى از آيات اشاره مى فرمايد كه از آنها بر مى آيد عالم كون در طريق كمال خود به سوى حق و صدق و سعادت حقيقى سير مى كند.

و در اين هم شكى نيست كه قرآن دلالت مى كند بر اينكه غلبه ، همواره نصيب خدا و لشگر او است ،به آيات زير توجه فرمائيد: (كتب اللّه لاغلبن انا و رسلى ) (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ، انهم لهم المنصورون ، و ان جندنا لهم الغالبون ) و (اللّه غالب على امره ).

و همچنين دسته دوم كه از آنها تنها آيه : (انزل من السماء ماء فسالت اوديه بقدرها)، را آورده بود، نمى خواهد درباره اصل تنازع و اصل انتخاب و يا تبعيت محيط، چيزى بگويد، بلكه در اين مقام است كه بفرمايد: حق باقى و باطل فانى است ، و بقاى حق و فناى باطل چه از باب تنازع باشد، (همچنانكه در حق و باطل هائى كه از سنخ ماديات است از اين باب است )، و يا اينكه از باب تنازع در بقا نباشد، (مانند حق و باطل هائى كه بين ماديات و معنويات هست ، كه غلبه حق در آنها از باب تنازع نيست ) براى اينكه معنا (منظور ما از معنا، موجود مجرد از ماده است ) مقدم بر ماده است ،

و در هيچ حالى مغلوب واقع نمى شود، پس بقاى معنا و تقدمش بر ماده از باب تنازع نيست ، و نيز مانند حق و باطلى كه هر دو از سنخ معنويات و مجردات باشد (مانند ايمان و نفاق درونى ) كه اگر حق هميشه غالب است از باب تنازع نيست ، بلكه قضائى است كه خدادر اين باره رانده ، همچنانكه خودش فرمود: (و عنت الوجوه للحى القيوم )

و نيز فرمود: (له ما فى السموات و الارض كل له قانتون )

و باز فرموده : (و ان الى ربك المنتهى ).

پس خداى عزوجل بر هر چيزى غالب است ، و او واحد و قهار است .

## بررسى ادعاى ارتباط آيه (و لولا دفع الله الناس بعظهم ببعض ...) و دو قائده تنازع در بقا و انتخاب طبيعى

و اما آيه مورد بحث كه مى فرمود: (و لولا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ...) در سابق توجه فرموديد كه گفتيم : در اين مقام است كه به حقيقتى اشاره كند كه اجتماع انسانى بر آن متكى است ، و آبادانى زمين وابسته به آن است ، و اگر اختلالى در آن پديد آيد نظام آبادى زمين مختل گشته ، و حيات در زمين رو به تباهى مى گذارد، و آن حقيقت عبارت است از غريزه استخدام ، كه خداى تعالى آن را جبلى و فطرى انسان كرده است ، چون همين غريره استخدام است كه سرانجام به اينجا منتهى مى شود كه انسانها منافع خود را با يكديگر مصالحه كنند و اجتماع مدنى پديد آورند.

و گو اينكه پاره اى از رگ و ريشه هاى اين استخدام تنازع در بقا و انتخاب طبيعى است ، و ليكن در عين حال نمى توان گفت كه آيه شريفه به آن دو قاعده نظر دارد، چون آن دو قاعده ، دو سبب بعيد هستند، و غريره استخدام سبب نزديك است .

ساده تر بگوئيم ، آنچه مايه آبادانى زمين و مصونيت آن از تباهى است غريره استخدام است ، و آن دو قاعده در پيدايش اين غريره دخالت دارند، نه در آبادانى زمين ، پس بايد آيه شريفه را كه مى خواهد سبب آبادى زمين و فاسد نشدن آن را بيان كند، بر اين غريره حمل كنيم ، نه بر آن دو قاعده .

باز هم به عبارتى ساده تر اينكه دو قاعده تنازع در بقا و (انتخاب طبيعى ) باعث منحل شدن كثرت و متلا شى شدن اجتماع است ،

و اين دو قاعده ، جامعه را به (بيانى كه مى آيد) به وحدت مى كشاند، براى اينكه هر يك از دو طرف نزاع مى خواهد به وسيله نزاع طرف ديگر رافاسد نموده ، آنچه او دارد ضميمه خودش كند، يعنى وجود او و مزاياى وجودى او راضميمه وجود خود كند، اين مقتضاى قاعده اول است ، قاعده دوم هم اقتضا دارد كه از اين دو طرف نزاع آن كه قوى تر و شريف تر است بماند، و آن ديگرى فداى او شود.

پس نتيجه دو قاعده نامبرده ، اين مى شود كه از دو طرف نزاع يكى بماند، و ديگرى از بين برود، و اين با اجتماع و تعاون و اشتراك در زندگى كه مطلوب فطرى انسان است و غريره اش او را به سوى آن هدايت مى كند تا زمين به دست اين نوع آباد شود منافات دارد، و دفعى كه به حكم آيه مورد بحث ، وسيله آبادى زمين مى شود و آن را از فساد محفوظ مى دارد دفعى است كه به اجتماع دعوت كند و اتحادى در كثرت افراد اجتماع پديد آورد، نه دفعى كه باعث بطلان اجتماع شود، و وحدتى پديد آورد كه كثرت را از بين ببرد، و اگر جنگ سبب آبادانى زمين و عدم فساد آن مى شود، از اين جهت است كه به وسيله آن ، حقوق اجتماعى و حياتى قومى كه تاكنون به دست مستكبرين پايمال شده بود، احياء شود، نه از اين جهت كه به وسيله جنگ ، وحدت جامعه را مبدل به تفرقه نموده و افراد را به جان هم مى اندازند، تا يكديگر را نابود كنند، و تنها اقويا و قدرتمندان باقى بمانند. (دقت فرمائيد).

## بحثى در تاريخ واينكه قرآن از چه نظر به آن اهتمام ورزيده است

كلمه (تاريخ ) بر وزن (تعريف ) مصدر و به معناى شناختن حوادث و علت و زمان پديد آمدن آن است ، و اصطلاحا به معناى با ستان شناسى و طبقات الارض نيز استعمال مى شود، و گفتار ما در معناى لغوى آن يعنى تاريخ نقلى است و تاريخ نقلى عبارت است از ضبط حوادث كلى و جزئى ، و نيز نقل آن و گفتگو پيرامون آن .

بايد دانست كه بشر از قديم ترين عهد زندگى و زمان وجودش در زمين به ضبط حوادث اهميت مى داده ، و تا آنجا كه ما مى دانيم در هر عصرى از اعصار عده اى ديگر هم يا به ذهن مى سپرده اند، و يا يادداشت نموده و يا كتاب تاليف مى كرده اند، و عده اى ديگر هم آنچه را كه آنان ضبط كرده بودند دست به دست مى گرداندند، و پيوسته انسان در جهات مختلف زندگى خود از تاريخ استفاده مى كرده ، يا در طرز تشكيل اجتماع از تاريخ الگو بر مى گزيده ، و يا از سرگذشت گذشتگان عبرت مى گرفته ، و يا داستان سرائى مى كرده ، و يا با نقل آن شوخى و تفريح مى كرده ، و يا در مسائل سياسى ، اقتصادى ، صنعتى و يا غير آن مورد استفاده قرار مى داده اند.

ليكن فن تاريخ با اين همه شرافت و منافع كه دارد، همواره ملعبه دو عامل فساد بوده ، و از اين به بعد هم خواهد بود، و اين دو عامل تاريخ را از صحت طبع ، و صدق بيان به سوى باطل و دروغ منحرف كرده است .

## دو عامل مهم همواره در فن تاريخ دخالت كرده و موجب فساد و بى اعتبارى آن گشته اند

عامل اول : حكومت هاى خود كامه اى بوده كه به حكم خودكامگى و داشتن قوه و قدرت ، هر چيزى كه به نفعش تمام مى شد، اشاعه مى داده است ، (هر چند دروغ محض مى بود) و هرچه را كه به ضررش تمام مى شده ، با اعمال قدرت ، جلوى اشاعه آن را مى گرفته است ، (هر چند كه صدق محض مى بود) و يا آن را به صورتى اشاعه مى داد كه باز به نفعش تمام شود، و اين چيزى نيست كه كسى در آن ترديد داشته باشد (اصلا اقتضاى خودكامگى همين است و همواره به چشم خود مى بينيم ) كه اينگونه حكومت ها باطل و دروغ رابه لباس حق و صدق در مى آورند، و به خورد مردم مى دهند علتش هم اين است كه انسان چه فرد فردش و چه مجتمعش ، بر اين فطرت مفطور شده و به هر جور كه ممكن باشد منافع را به سوى خود جلب نموده ، و ضررها را از خود دفع مى كند، و كسى كه كمترين شعورى داشته باشد و بتواند اوضاع حاضر عصر خود را درك نموده و در تاريخ امت هاى گذشته و حتى امت هاى خيلى دور نظر بيفكند، اين حقيقت را مى بيند.

عامل دوم : متهم بودن بينندگان و شنوندگان حوادث و مطالب تاريخى ، و نيز آن كسانى است كه از ايشان نقل مى كنند، و يا در كتاب خود مى آورند، و چون ما مى دانيم كه اين دو طايفه ، خالى از احساسات باطنى و يا تعصب هاى قومى نيستند، و در آنچه كه تحمل مى كنند و يا درباره آن داورى مى نمايند حب و بغض و يا تعصب هاى درونى را دخالت مى دهند، براى اينكه حاملين اخبار در گذشته ، با در نظر گرفتن اينكه حكومت در اعصار ايشان حكومت دين بوده ، و قهرا خود آنان متدين به يكى از اديان و مذاهب بوده اند، و احساسات مذهبى و تعصبات قومى در ايشان شديد بوده ، قهرا اخبار تاريخى آنان از آن جهت كه يك حدى از آن به احكام دين بر مى خورده ، مشوب با آن احساسات و تعصبات بوده است . همچنانكه امروزه به چشم خود مى بينيم احساسات و تعصب هاى شديدى كه مردم مادى نسبت به آزادى در شهوات و هواهاى نفسانى و عليه دين و عقل دارند باعث شده كه خبرنگاران امروز آن تعصب ها را در اخبارى كه مى دهند و يا مى نويسند دخالت دهند، همانطور كه گذشتگان در آنچه ضبط كرده و نقل نموده اند، دخالت داده اند.

و از اينجا است كه مى بينى هيچ نويسند ه اى كه متدين به دينى و مذهبى است در كتاب خود و گردآورى هايش خبرى كه مخالف و بر ضرر مذهبش باشد نياورده ، پس اهل هر مذهب هر چه درباره مذهبش نوشته موافق با اصول مذهب خود بوده همچنانكه امروز هم هيچ گفتارى تاريخى در نوشته هاى ماديين نمى بينى ، مگر اينكه از جهتى و به وجهى مذهب ماديت او را تاءييد مى كند.

## عوامل ديگرى كه در گذشته و در عصر حاضر موجب بدگمانى به تاريخ نقلى شده اند

از آن دو عامل گذشته ، عواملى ديگر هست كه باعث فساد و بى اعتبارى تاريخ شده ، از آن جمله يكى نبودن وسائل گرفتن خبر، و ديدن واقعه ، و ضبط و نقل آن براى ديگران ، و تاءليف كتابى درباره آن ، و حفظ و نگهدارى آن كتاب از پوسيدن و دگرگونى و گم شدن ، بوده است ، و اين عوامل هر چند امروز در بين نيست (و در اين عصر به آسانى مى توان اخبار آن طرف دنيا را در اين طرف گرفت ، و حتى با چشم ديد، و آن را به سهولت ضبط نمود، و به وسيله رسانه هاى گروهى انتشار داد، و در اسرع وقت چاپ نموده و در كتابخانه هاى مدرن از پوسيدن و دگرگونگى و گم شدن حفظش كرد) چون شهرها به هم نزديك شده و وسائل ارتباط بسيار و نقل و انتقال و تحول آسان گشته ، ليكن بلاى تاريخ ، از جهتى ديگر عمومى شده ، و آن مساله سياست است ، كه در تمامى شؤ ون زندگى انسان مداخله مى كند، و چرخ دنياى امروز بر محور سياست (كه خود فنى ازفنون شده است ) دور مى زند، و با تحول آن ، همه اخبار دنيا ناگهان از حالى به حالى مى شود و اين خود عاملى بزرگ و دردى بى درمان است كه آدمى را نسبت به تاريخ ‌بدگمان مى سازد، حتى تاريخ را به سقوط تهديد مى كند.

وجود نواقص و يا به عبارتى ديگر، نواقصى كه براى تاريخ نقلى شمرديم علت عمده بى اعتنائى علماى امروز نسبت به تاريخ است ، و باعث شده كه دانشمندان بطور كلى از تاريخ نقلى دورى نموده به تاريخ زمينى (يعنى باستان شناسى ) روى آوردند و اين علم هر چند از پاره اى اشكالات كه در كار تاريخ نقلى بود سالم و به دور است مثلا دستخوش مداخلات حكومت ها نشده ، و ليكن از بقيه اشكالات خالى نيست ، براى اينكه اين دانشمندان نيز داراى احساسات و تعصب هائى هستند، اينها نيز تحت تاءثر سياست ها قرار مى گيرند، پس آنچه كه از اسرار باستان شناسى خود افشا مى كنند نمى تواند مورد اعتماد قرار گيرد، ممكن است در آنچه افشا مى كنند و در آنچه كتمان مى نمايند و تغيير و تبديل مى دهند، اعمال سياست كنند، يعنى چيزى را افشا كنند كه واقعيت نداشته باشد، و چيرهائى را كه واقعيت دارد كتمان نمايند، و يا در آن تغيير و تبديلى بدهند.

اين بود حال تاريخ و عوامل متعددى كه از جهات مختلف ، آن را تباه كرده و تا ابد هم قابل اصلاح نيست .

## امتياز و اعتبار داستان هائى كه در قرآن آمده نسبت به عهدين و كتب تاريخ

بنابراين چنين تاريخى كه حال و وصفش را ديدى ، نمى تواند با قرآن كريم در داستان هائى كه نقل مى كند مقابله كند، براى اينكه قرآن كريم وحى الهى و منزه از خطا و مبراى از دروغ است ، پس تاريخ نمى تواند با آن معارضه كند، چون تاريخ هيچ پشتوانه اى براى ايمنى از دروغ و خطا ندارد، بلكه همانطور كه ديديد دستخوش عوامل كذب و خطا است .

پس اگر مى بينيم اغلب داستانهاى قرآنى (نظير داستان مورد بحث يعنى قصه طالوت )، مخالف با نقلى است كه در كتب عهدين (تورات و انجيل ) است ، نبايد در صحت آنچه كه در قرآن آمده شك كنيم ، براى اينكه كتب عهدين ، چيزى زائد بر تواريخ معمولى نيست و مانند ساير تواريخ ، از دستبرد عوامل بالا، دور نمانده بلكه آن نيز ملعبه آن عوامل قرار گرفته است ، علاوه بر اينكه سراينده داستان صموئيل و شارل به نقل كتب عهدين ، م علوم نيست كه كيست و به هر حال ما اعتنائى به مخالفت تاريخ و مخصوصا عهدين ، ب ا آنچه كه در قرآن آمده نداريم ، پس تنها قرآن كريم كلام حق و از ناحيه خداوند تب ارك و تعالى است .

از اين نيز كه بگذريم ، قرآن اصلا كتاب تاريخ نيست و منظورش از نقل داستان هاى خود قصه سرائى مانند كتب تاريخ و بيان تاريخ و سرگذشت نيست ، بلكه كلامى است الهى كه در قالب وحى ريخته شده ، و منظور آن هدايت خلق به سوى رضوان خدا و راههاى سلامت است ، و به همين جهت است كه مى بينيم هيچ قصه اى را با تمام جزئيات آن نقل نكرده ، و از هر داستان ، آن نكات متفرقه كه مايه عبرت و تاءمل و دقت است و يا آموزنده حكمت و موعظه اى است و يا سودى ديگر از اين قبيل دارد، نقل مى كند همچنانكه در داستان مورد بحث ، يعنى قصه طالوت و جالوت ، اين معنا كاملا به چشم مى خورد، در آغاز مى فرمايد: (الم تر الى الملا من بنى اسرائيل ) آنگاه بقيه جزئيات را رها كرده و مى فرمايد: (و قال لهم نبيهم ان اللّه قد بعث لكم طالوت ملكا...) باز بقيه مطالب را مسكوت گذاشته مى فرمايد: (و قال لهم نبيهم ان آيه ملكه ...)، آنگاه مى فرمايد: (فلما فصل طالوت ...)، بعدا جزئيات مربوط به داوود را رها نموده و مى فرمايد: (و لما برزوا لجالوت ....).

و كاملا پيدا است كه اگر مى خواست اين جمله ها را به يكديگر متصل كند، داستانى طولانى مى شد، و ما در گذشته هم آنجا كه داستان گاو بنى اسرائيل را در سوره بقره تفسير كرديم ، خواننده را به اين نكته توجه داديم و اين نكته در تمامى داستان هائى كه در قرآن آمده ، مشهود است و اختصاصى به يك داستان و دو داستان ندارد، بلكه بطور كلى از هر داستان آن قسمت هاى برجسته اش را كه آموزنده حكمتى يا موعظه اى و يا سنتى از سنت هاى الهيه است كه در امت هاى گذشته جارى شده نقل مى كند،

همچنانكه اين معنا را در داستان حضرت يوسف (عليه‌السلام ) تذكر داده و مى فرمايد: (لقد كان فى قصصهم عبرة لاولى الالباب ) و نيز مى فرمايد: (يريد اللّه ليبين لكم و يهديكم سنن الذين من قبلكم ) و نيز فرموده : (قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الارض فانظروا كيف كان عاقبه المكذبين ، هذا بيان للناس و هدى و موعظه للمتقين ). و آياتى ديگر از اين قبيل .

سوره بقره ، آيات 254 253

## آيات 254253 بقره

تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم اللّه و رفع بعضهم درجات و آتينا عيسى بن مريم البينات و ايدناه بروح القدس ولو شاء اللّه ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جائتهم البينت و لكن اختلفوا فمنهم من امن و منهم من كفر ولو شاء اللّه ما اقتتلوا و لكن اللّه يفعل ما يريد.(253) يايها الذين آمنوا انفقوا مما رزقنكم من قبل ان ياتى يوم لابيع فيه و لا خلة و لا شفعه و الكفرون هم الظلمون (254)

ترجمه آيات

اين پيامبران بعضى از ايشان را بر بعض ديگر برترى داده ايم بعضى از آنان كسى بوده كه خدا با وى سخن گفت و بعضى از آنان را مرتبه ها بالا برد و عيسى بن مريم را محبت داديم و او را به روح پاك قوى كرديم ، اگر خدا مى خواست كسانى كه پس از پيامبران بودند با وجود حجت ها كه سويشان آمده بود با هم جنگ نمى كردند ولى مختلف شدند، از آنان كسانى بودند كه ايمان داشتند و كسانى بودند كه كافر بودند، اگر خدا مى خواست با هم كارزار نمى كردند ولى خدا هر چه بخواهد مى كند.(253)

شما كه ايمان داريد پيش از آنكه روزى بيايد كه در آن معامله و دوستى و شفاعت نباشد از آنچه روزيتان كرده انفاق كنيد و كافران خود، ستمگرانند.(254)

## بيان آيات

تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ... هم الظالمون

سياق اين دو آيه خيلى از سياق آيات قبل كه امر به جهاد و تشويق به انفاق مى كرد دور نيست ، چون در آخر آن آيات ، داستان جنگ طالوت را آورده تا مؤ منين از آن عبرت بگيرند، و آن قصه با جمله : (و انك لمن المرسلين ...) خاتمه يافت و دو آيه مورد بحث هم با جمله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض )، آغاز شده ، و سپس به مساله جنگ در امتهاى انبياى بعد از آن حضرات بر مى گردد.

و نيز در داستان قبلى يعنى قصه طالوت مى فرمود : (الم ترالى الملا من بنى اسرائيل من بعد موسى ...)، و قيد (من بعد موسى ) را ذكر نموده ، دوباره به دعوت و تشويق به انفاق برگشت ، و فرمود: (انفاق كنيد قبل از اينكه روزى فرا رسد كه ...) پس همه اينها اين احتمال را تاءييد مى كند كه دو آيه مورد بحث ، ذيل آيات سابق بوده و همه با هم نازل شده اند.

## دفع اين توهم كه بعد از دعوت انبيا (عليه‌السلام) جنگ چه فايده دارد؟ و اشاره به علل پيدايش جنگ ها در اين آيات

و سخن كوتاه آنكه : آيه شريفه ، در مقام رد و دفع توهمى است كه چه بسا به ذهن برسد، و آن توهم اين است كه رسالت ، خصوصا از اين جهت كه همراه با معجزاتى روشن است كه بر حقانيت آن دلالت مى كند، بايد بلاى جنگ هاى خانمان برانداز را از بين ببرد، نه اينكه خود رسالت ، آتش جنگ را برافروزد، حال يا از اين جهت بايد از بين ببرد كه غرض خداى سبحان از ارسال رسولان و دادن معجزات به ايشان ، اين است كه مردم را به سوى سعادت دنيوى و اخرويشان هدايت كند، پس براى بدست آمدن اين غرض ، بايد آنان ر ا از قتال باز داشته ، ديگر اجازه چنين عملى را ندهد، و همه را در راه هدايت جمع و متحد سازد، و حال آنكه مى بينيم بعد از انبيا باز هم جنگ ها و مشاجرات در ميان امت هاى آنان ادامه دارد، و مخصوصا بعد از انتشار دعوت اسلام كه اتحاد و اتفاق از اركان و اصول احكام و قوانين آن است ، چرا بايد هنوز اين درگيرى ها در اين امت پديد آيد؟.

و يا از اين جهت بايد از بين ببرد كه مگر غير از اين است كه فرستادن رسولان و آوردن معجزات روشن ، براى دعوت به سوى حق است و براى اين است كه ايمان در دلها پديد آيد؟ ايمان هم از صفات قلب است ، و نمى شود آن را با زور در دلها ايجاد كرد، پس فايده قتال چيست ؟ و بعد از استقرار نبوت و پا گرفتن دعوت دينى ديگر جنگ چه معنا دارد؟ اين اشكال را در آيات قتال آورديم و به آن جواب داديم .

در آيه مورد بحث ، خداى تعالى چنين پاسخ مى دهد كه (قتال ) معلول اختلافى است كه امتها خودشان پديد مى آورند، چون اگر اختلافى نباشد كار اجتماعات به جنگ نمى كشد.

پس علت به وجود آمدن جنگها در بين مردم ، اختلاف آنان است ، و اگر خدا مى خواست ، يا به كلى نمى گذاشت اختلافى پديد آيد، و در نتيجه ، جنگ هم پديد نمى آمد، و يا بعد از پيدا شدن اين علت آن را خنثى مى كرد، ليكن خداى سبحان آنچه را كه ما مى خواهيم ، انجام نمى دهد چون تابع خواست ما نيست ، او هر چه بخواهد مى كند و يكى از چيرهائى را كه خواسته ، اين است كه جلوى علت ها را نگيرد و امور عالم طبق سنت العلل و الاسباب جريان يابد،اين اجمال و خلاصه پاسخى است كه از آيه مى شود.

تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض .

## انيبا (عليه‌السلام ) در عين حال كه در اصل فضل رسالت مشتركند، از درجات مختلفى برخوردارند

از آنجا كه خواسته است به امر رسولان و به مقام والاى ايشان احترام بگذارد با كلمه (تلك ) كه ضمير اشاره به دور است اشاره نمود، و اين جمله دلالت دارد بر اين كه خداى سبحان انبيا را در يك درجه قرار نداده ، بلكه بين آنان برترى نهاده است ، بعضى برتر از بعضى ديگر هستند، و بعضى پائين تر از بعض ديگر، ولى همه آنها مشمول فضل خدا هستند، چون رسالت فى نفسه فضيلتى است كه در همه آنان هست .

پس در بين انبيا اختلاف مقام و تفاضل در درجات هست ، در عين اينكه همه آنان در اصل فضل رسالت مشترك هستند، و در مجمع كمالات كه همان توحيد باشد سهيم هست ند، بر خلاف اختلافاتى كه در بين امتهاى آنان ، بعد از آنان پيدا مى شود، چون اخت لاف امتها به ايمان و كفر، و نفى و اثبات است ، و معلوم است كه ميان اين دو جامع نيست .

و به همين جهت است كه در آيه مورد بحث از اين دو گونه اختلاف دو جور تعبير آورد، اختلاف انبيا را تفضيل خواند، و اين تفضيل را به خودش نسبت داده و فرمود: ما بين آنان اختلاف درجه قرار داديم ، و اختلاف امتها را اختلاف خواند، و آن را به خود امتها نسبت داده فرمود: (وليكن اختلاف كردند).

و از آنجائى كه در ذيل آيه اشاره به مساله قتال شده و مرتبط به آن بود، و آيات قبل نيز راجع به قتال سخن مى گفت ، و داستان قتال طالوت را ذكر مى كرد، چاره اى جز اين نبود كه قطعه اى از كلام را زمينه چينى و مقدمه ذيل آيه بفرمايد: (تلك الرسل فضلنا... بروح القدس تا ذيل آيه را كه مى فرمايد: (ولو شاء اللّه ما اقتتل الذين من بعدهم ... و لكن اللّه يفعل ما يريد)

روشن سازد.

و بنابر اين صدر آيه ، در صدد بيان اين معنا است كه مقام رسالت ، هر چند مشترك در ميان همه رسولان (عليه‌السلام ) است ، و مقامى است كه خيرات و بركات را به سوى بشر سرازير مى كند، و كمال سعادت و درجات نزديكى به خدا از قبيل هم كلامى با خدا و دارا شدن معجزات و مؤ يد شدن به روح القدس از اين سرچشمه زلال مى جوشد، ليكن با همه اين بركات ، باعث نمى شود كه جنگ و خونريزى را از ميان بشر براندازد، چون اين رنج و مصيبت مستند به اختلاف خود مردم است .

## اختلاف و درگيرى بين مردم از جانب خود آنها و مستند به اختيار انسانها است

و به عبارت ديگر حاصل معناى آيه اين است كه : شرافت و فضيلتى كه مقام رسالت دارد، براى اين است كه هر خير وبركتى كه در بعضى از انسانهاى عادى به كندى رشد مى كند، و در بعضى ديگر به كلى ريشه كن مى گردد، در مقام رسالت به سرعت رشد و نمو مى كند، از هر سو و از هر جهت كه به اين مقام نزديك شوى ، چه از جهت تقوا، چه از ناحيه علم و يا ايمان و يافضائل نفسانى ، از قبيل : (شجاعت )، (سخاوت )، (تواضع )، (مهر) و امثال آن ، حد اعلاى آن را خواهى ديد و به مراحل جديدى برخورد خواهى كرد، ليكن با همه ارزش و نورى كه دارد، و با اينكه معجزاتى روشن از آن سر مى زند، نمى تواند اختلاف مردم را كه ناشى از كفر و ايمان است بر طرف سازد، زيرا اين خود مردم هستند كه به اختيار خود يا به سوى ايمان و يا به طرف كفر گرائيده ، اختلاف پديد مى آورند.

پس اين اختلاف ، مستند به خود مردم است ، همچنانكه قرآن كريم در جاى ديگر مى فرمايد: (ان الدين عند اللّه الاسلام و ما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جائهم العلم بغيابينهم ) بيان مفصل اين معنا، در تفسير آيه : (كان الناس امة واحدة )، گذشت .

و اگر خدا مى خواست ، مى توانست تكوينا از اين درگيرى ها و جنگها جلوگيرى كند، (و مثلا آن كس و يا كسانى كه آتش افروزى مى كنند هلاك سازد)، و ليكن از آنجا كه اين اختلاف مستند به او نيست بلكه مستند به خود مردم است و سنت الهى كه سنت سببيت و مسبب بودن بين موجودات عالم است ، همواره جارى است ، و يكى از علل درگيرى و جنگ ، اختلاف است ، (مردمى كه مى دانند اختلاف به جنگ منتهى مى شود، بايد از آن دورى كنند).

بله ، تنها كارى كه خداى تعالى ممكن است انجام دهد، دخالت تشريعى است ، به اينكه امر بفرمايد، جنگ نكنيد و يا دستور بدهد كه جنگ بكنيد و از اين جهت خداى تعالى دستور وحى را داده و فرموده ، جنگ بكنيد و منظور او از اين دستور آزمايش بندگان است تا معلوم كند افراد خبيث كدام ، و پاكان چه كسانى هستند، مردم با ايمان كدام و دروغگويان چه كسانى هستند.

و سخن كوتاه اينكه قتال در بين امتهاى انبيا كه بعد از آن حضرات پديد آمده امرى غير قابل اجتناب بوده ، براى اينكه اختلاف دو جور است يكى اختلاف ناشى از سوء تفاهم كه بعد از آنكه طرفين سخن يك ديگر را فهميدند اختلافشان برطرف مى شود، و يكى اختلاف ناشى از زورگوئى و طغيان است ، چنين اختلافى بالاخره به جنگ منجر مى شود، مقام رسالت تنها مى تواند اختلاف به معناى اول را برطرف كند، و شبهاتى كه در دلها پيدا شده برطرف سازد، اما ياغى گرى و لجاجت و نظائر اين صفات پست را نمى تواند از روى زمين براندازد، و تنها عاملى كه مى تواند زمين را از لوث چنين رذائلى پاك سازد، جنگ است و بس .

چون تجربه هاى مكرر هم اين معنا را ثابت كرده كه همه جا حرف حسابى و حجت و برهان مؤ ثر نيست ، مگر وقتى كه دنبالش تازيانه و اسلحه باشد، و به همين جهت هر جا كه مصلحت اقتضاء نموده ، خداى سبحان دستور داده است براى احقاق حق قيام نموده و در راه خدا جهاد كنند، همچنانكه در زمان ابراهيم و بنى اسرائيل و بعد از بعثت خاتم الانبياء (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم )، دستور داد، و ما در سابق هر جا كه به آيات قتال برخورد نموديم ، پاره اى از اين قبيل مطالب را آورديم .

منهم من كلم اللّه و رفع بعضهم درجات ...

## دو نوع فضيلت و برترى كه بعضى از انبيا (عليه‌السلام ) بر بعض ديگر دارند

در اين دو جمله ، التفاتى از تكلم قبلى (فضلنا) به غيبت شده ، با اينكه قبل از اين جمله خداى تعالى گوينده بود و مى فرمود: ما چنين و چنان كرديم ، بعد از اين دو جمله نيز مى فرمايد: و ما به عيسى بن مريم ، بينات داديم .

در اين وسط خداى سبحان غايب فرض شده و مى فرمايد: خدا با بعضى از ايشان سخن گفت ، و بعضى را بر بعضى ديگر درجاتى برترى داد، و نكته اين التفات (و خدا داناتر است )، اين است كه فضيلت ها دو گونه هستند، يك نوع آن فضيلتى هست كه نام آن به خودى خود دلالت بر فضيلت مى كند، مانند آيات بينات و تاءييد به روح القدس كه بعدا درباره عيسى بن مريم ذكر مى كند، چون اين صفات و خصال به خودى خود صفاتى برجسته و ارجمند است و بعضى ديگر به خودى خود فضيلت نيستند،

و آنگاه فضيلت مى شوند كه به مقام بزرگى بستگى داشته باشند، و از آن مقام كسب ارزش و فضيلت كنند، مثل سخن گفتن كه به خودى خود يكى از فضائل نيست ، ولى اگر به خدا منسوب شود، و گفته شود كه خدا با فلانى سخن گفت ، آن وقت از فضائل به حساب مى آيد، و نيز مانند رفع درجات (كه اگر يك ظالم بى آبرو به كسى درجه دهد، فضيلت نيست ) وقتى فضيلت مى شود كه باز به خدا منسوب گردد، مثلا گفته شود خدا فلانى را به درجاتى بالا برد.

حال كه اين معنا روشن شد، مى گوئيم : در دو جمله مورد بحث كه دو فضيلت سخن گفتن ، و رفع درجات را آورده ، به اين جهت خدا غايب فرض شد كه اين دو خصلت را به خدا نسبت داده و بفرمايد: خدا با بعضى از انبيا سخن گفت ، و بعضى را ترفيع درجه داد، بعد از آنكه اين مقصود حاصل شد، دوباره به سياق قبلى برگشته و فرمود: عيسى بن مريم را آيات بينات داديم .

## اقوال مختلف در باره اينكه در آيه مراد از پيامبرى كه خدا با او سخن گفته كيست ؟

مفسرين در اينكه مشمول اين دو خصلت چه كسانى هستند، اختلاف دارند، بعضى گفته اند منظور از آنكه خدا با او سخن گفت ، موسى (عليه‌السلام ) است ، به دليل اينكه در جاى ديگر فرموده : (و كلم اللّه موسى تكليما).

و نيز جاهائى ديگر، و بعضى ديگر گفته اند: مراد از آن رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماست كه خدا در شب معراج بدون واسطه با او سخن گفت به دليل اينكه فرموده : (ثم دنى فتدلى ، فكان قاب قوسين او ادنى ، فاوحى الى عبده ما اوحى ) و معلوم است كه با چنين قربى ديگر واسطه اى نمى ماند.

بعضى ديگر گفته اند منظور از اين تكلم ، مطلق وحى است ، براى اينكه وحى هم تكلم است ، چيزى كه هست تكلمى است پنهانى ، و خود خداى تعالى آن را تكلم خوانده و فرموده : (و ما كان لبشر ان يكلمه اللّه الا وحيا او من وراى حجاب ....

ليكن اين وجه با تعبير بعضى را چنين و بعضى را چنان كرد نمى سازد.

از اين وجوه ، آنكه سازگارتر به مقام آيه است ، همان است كه بگوئيم مراد از آيه ،

موسى (عليه‌السلام ) است ، چون قبل از اين سوره كه در مدينه نازل شده ، در سوره اعراف كه در مكه نازل شده بود، درباره سخن گفتن خدا با موسى (عليه‌السلام ) آيه اى نازل شده بود، و آن اين آيه است كه مى فرمايد: (قال يا موسى انى اصطفيتك على الناس برسالاتى و بكلامى ).

پس ، هم كلام بودن موسى براى خدا امرى معهود بوده است .

## اختلاف ديگر در معناى (دفع بعضهم درجات )و مراد از بعض در آن

و همچنين اختلاف ديگرى در معناى (ورفع بعضهم درجات ...) كرده اند، بعضى گفته اند: مراد از آن پيامبر اسلام است كه خدا درجات او را بلند كرد، و بر تمامى انبيا برترى داد، زيرا هر پيغمبرى ، مبعوث بر امت خود بود، و آن جناب مبعوث بر تمامى خلق اولين و آخرين است ، هم چنانكه خداى تعالى فرمود: (و ما ارسلناك الا كافه للناس ).

و نيز به دليل اينكه خداى تعالى آنجناب را به حكم آيه شريفه : (و ما ارسلناك الارحمه للعالمين ) رحمت براى همه عالم دانسته ، و باز به دليل اينكه او را خاتم نبوت دانسته و فرموده : (ولكن رسول اللّه و خاتم النبيين ).

و باز به اين جهت به او كتابى داده كه ما فوق تمامى كتب آسمانى و بيانگر هر چيز و كتابى است كه از تحريف مبطلين محفوظش داشته ، و معجره اى يافته است كه تا آخرين روز دنيا اعجازش باقى است ، همچنانكه فرمود: (و انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه ).

و نيز فرموده : (و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شى ء)، و نيز فرموده : (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون )، و نيز فرموده : (قل لئن اجتمعت الانس و الجن على ان ياءتوا بمثل هذا القرآن لا ياءتون بمثله ، و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا)، و نيز به دليل اينكه آنجناب را به دينى اختصاص داد كه قيم است ،

يعنى از عهده تاءمين تمامى مصالح دنيا و آخرت بشر بر مى آيد، همچنانكه فرمود: (فاقم وجهك للدين القيم ).

بعضى هم گفته اند مراد از اين ترفيع درجه ، همان امتيازاتى است كه به انبياء داده ، مثلا در باره نوح فرموده : (سلام على نوح فى العالمين ).

و درباره ابراهيم (عليه‌السلام ) فرموده : (واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انى جاعلك للناس اماما).

و نيز درباره آن جناب فرموده : كه از خدا چنين درخواست كرد: (واجعل لى لسان صدق فى الاخرين ).

و درباره ادريس (عليه‌السلام ) فرموده : (و رفعناه مكانا عليا)

و درباره يوسف (عليه‌السلام )، فرموده : (نرفع درجات من نشاء)

و درباره داود (عليه‌السلام ) فرموده : (وآتينا داود زبورا) و غير از اين آيه نيز آياتى كه مختصات انبياء را ذكر مى كند موجود است .

و همچنين بعضى ديگر گفته اند مراد از كلمه (رسل ) در آيه شريفه آن رسولانى است كه در همين سوره (يعنى سوره بقره ) نامشان ذكر شده ، مانند: (ابراهيم )، (موسى )، (عيسى )، (عزير)، (ارميا)، (شموئيل )، (داود) و (محمد)، (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)، كه تا اين جا موسى و عيسى را نام برده ، و بقيه باقى مانده اند، پس مراد از بعضى از انبيا كه درجه آنان بالا رفته محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماست كه نسبت به بقيه ، درجه بالاترى دارد.

بعضى ديگر گفته اند از آنجائى كه مراد از رسل در آيه ، آنانى هستند كه اندكى قبل از اين آيه ، نامشان به ميان آمده بود، يعنى موسى و داود و شموئيل و محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)، و مختصات موسى را بيان كرده بود،

و آن مساله سخن گفتن با او بود، و بعد از اين مساله رفع درجات را آورده ، قهرا منظور جز پيامبر اسلام نمى تواند باشد، و ممكن است بنابراين قول ، تصريح به نام عيسى (عليه‌السلام ) را اينطور توجيه كرد كه چون قبلا نام اين بزرگوار در بين انبيائى كه در اين آيات ذكر شده نيامده بود. نام آن حضرت آورده شده است .

## آيه به اطلاق خود شامل تمام رسولان مى شود و دليلى بر اختصاص آيه وجود ندارد

ولى آنچه سزاوار است كه گفته شود اين است كه شكى نيست كه ترفيع درجه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنيز در آيه هست ، چيزى كه هست اختصاص دادن آيه به آنجناب دليلى ندارد، و همچنين اختصاص دادن آن به ساير نامبردگان يعنى ارميا و شموئيل و داود و يا به همه آنهايى كه نامشان در اين سوره آمده ، هيچيك از اين نظريه ها درست نيست و بدون دليل سخن گفتن است ، بلكه ظاهر آيه اين است كه به اطلاق آن شامل همه رسولان (عليه‌السلام ) مى شود، و كلمه بعض در جمله (و رفع بعضهم درجات )، شامل تمام انسانهايى مى گردد كه خدا بر آنان انعام نموده و بر ساير افراد برترى داده است .

بعضى از مفسرين اختصاص آيه به پيامبر اسلام را توجيه كرده و گفته اند: اسلوب كلام اقتضا مى كند كه مراد از (بعض )، پيامبر اسلام باشد، براى اينكه سياق كلام براى عبرت گرفتن امتهائى است كه بعد از در گذشت پيامبرشان به جان هم افتاده و با هم جنگ كردند، با اينكه دينشان ، يك دين بود، و از اين امتها آن هايى كه در زمان نزول آيه وجود داشتند امت موسى و عيسى و پيامبر اسلام بودند، پس بايد همين سه بزرگوار منظور نظر آيه باشند، چيزى كه هست از آنجايى كه در آيه مورد بحث تفضيل موسى و عيسى ذكر شده ، ناگزير بايد منظور از جمله و رفع بعضهم درجات ، تنها پيامبر اسلام باشد.

ليكن اين توجيه هم درست نيست ، براى اينكه قرآن كريم حكم مى كند به اينكه تمامى انبيا فرستاده شده به سوى تمامى مردم هستند، قرآن مى فرمايد: (لانفرق بين احد منهم ).

پس همينكه تمامى انبيا داراى آياتى روشن بودند مى بايد ريشه فساد و درگيرى و قتال را از ميان بشر بردارد، و بعد از انبيا، ديگر جايى براى اين وحشى گرى ها باقى نماند، اما خود مردم به انگيره حسد و طغيانى كه نسبت به يكديگر داشتند، به جان هم افتادند، پس ريشه اصلى جنگها همين طغيان گرى ها بوده ، خداى تعالى هر وقت مصلحت ديده ، دستور قتال داده است ، تا با كلمات خود حق را به كرسى بنشاند، و هر آنچه را كه باطل است ، نابود سازد، پس بهترين وجه همان است كه عموميت آيه را حفظ كنيم .

## گفتارى پيرامون تكلم خداى تعالى

از جمله (منهم من كلم اللّه ...) بر مى آيد كه اجمالا عمل (سخن گفتن ) از خداى تعالى سرزده ، و بطور حقيقت هم سرزده ، نه اينكه جمله نامبرده ، مجازگوئى كرده باشد، خداى سبحان هم اين عمل را در كتاب خود، كلام ناميده ، حال چه اينكه اطلاق كلام بر عمل نامبرده خدا، اطلاق حقيقى باشد، و يا اطلاقى مجازى ، پس پيرامون كلام از دو نظر بايد بحث كرد.

## ويژگيهاى انبيا (عليه‌السلام ) و اخبارى كه ايشان آورده اند امور حقيقيه هستند و در بيان حقائق الهيهمجاز گوئى نشده است

جهت اول اينكه : كتاب خداى عزوجل دلالت دارد بر اينكه آن ويژگى هاى مخصوصى كه خداى تعالى به انبياى خود داده ، وساير مردم از درك آن عاجز مى باشند از قبيل وحى و تكلم و نزول روح و ملائكه و ديدن آيات بزرگ الهيه و نيز آنچه كه خبرش را به ايشان داده ، از قبيل : (فرشته )، (شيطان )، (لوح )، (قلم ) و ساير امورى كه از درك و حواس انسان مخفى است ، همه امورى است حقيقى ، و واقعياتى است خارجى ، نه اينكه انبيا خواسته باشند در اين دعا وى خود مجازگويى كرده باشند، و مثلا نام قواى عقلانى را كه بشر را بسوى خير دعوت مى كنند، ملائكه گذاشته باشند و نام هر چيزى را كه اين قوا به ادراك انسان تحويل مى دهد، وحى نهاده باشند، و مرتبه عالى از اين قوا را كه افكار خوب و مفيد به اجتماع بشرى از آن ترشح مى شود، روح القدس يا روح الامين ناميده باشند، و قواى شهوانى و غضبيه را كه در نفس آدمى داعى به سوى شر و فساد است ، جن و يا شيطان خوانده ب اشند، و افكار پليدى كه اجتماع صالح را به فساد مى كشانند و يا انسانها را به عمل زشت وا مى دارند وسوسه و نزعه ناميده باشند، و يا اينكه انبيا، در ساير گفته هاى خود مجازگويى كرده باشند.

براى اينكه آيات قرآنى و همچنين آنچه از بيانات ان بياء گذشته (عليه‌السلام ) كه براى ما نقل شده ، همه آن آيات ، روشنگر اين نكته اند، كه آن حضرات (انبياء) در مقام مجازگويى نبوده ، و نخواسته اند حالات درونى خود را با مثل بيان كنند، و اگر كسى اين نكات روشن و بديهى را انكار كند، قطعا سر ناسازگارى و لجبازى دارد، و ما با او هم كلام نمى شويم ، و اگر جائز باشد كه اينگونه بيانات را با آنگونه تاويل ها و مجازگويى ها توجيه كنيم ، بايد جايز بدانيم كه تمامى خبرهايى كه از حقايق الهيه داده اند، بدون استثنا به امور مادى محض تاويل نموده و از بيخ ، همه امور ماوراى ماده را منكر شويم ، و ما در اين باره در بحث از اعجاز، بياناتى ايراد نموديم ، و چون نمى توانيم دست به چنين تاويلى بزنيم ، و ناگزيريم همه را به همان معناى ظاهرى آن حمل كنيم ، در مورد تكلم خداى تعالى ناگزيريم بگوئيم امرى است حقيقى ، و واقعيتى است خارجى ، همان آثارى كه بر تكلم هاى خود ما انسانها مترتب مى شود.

توضيح اينكه خداى سبحان از بعضى كارهاى خود تعبير به كلام و تكليم كرده ، مثلا فرموده : (وكلم اللّه موسى تكليما).

و يا فرموده : (منهم من كلم اللّه ) و اين دو اطلاق سر بسته و مبهم و نظاير آن را در آيه زير تفسير نموده ، و فرموده : (و ما كان لبشر ان يكلمه اللّه الا وحيا او من وراى حجاب ، او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء).

اين آيه ، اطلاق ساير آيات را تفسير مى كند، براى اينكه استثناى (الا وحيا...) معنا نمى دهد مگر وقتى كه منظور از تكليم در جمله (ان يكلمه اللّه )، تكليم حقيقى باشد، پس تكليم خدا با بشر تكليم هست ، اما به نحوى خاص (همچنانكه در آيه سوره نساء ديديد كه فرمود: خدا با موسى تكلم كرد).

پس حد و تعريف اصل تكليم بطور حقيقت ، بر آن صادق است ، و داراى معنى منفى نيست و نمى شود گفت كه اين عمل ، تكليم نيست .

## حقيقت (كلام ) و تعريف آن در عرف بنى آدم

حال ببينيم حقيقت كلام و تعريف آن در عرف ما بنى آدم چيست ؟ آدمى به خاطر احتياج خود به تشكيل اجتماع و تاسيس مدنيت به حكم فطرت ، به هر چيزى كه اجتماع بدان نيازمند است ، (كه يكى از آنها سخن گفتن است )، تا به وسيله آن مقاصد خود را به يكديگر بفهمانند، و فطرتش او را در رسيدن به اين هدف هدايت كرده ، به اينكه از راه صدائى كه از حلقومش بيرون مى آيد، اين حاجت خود را تاءمين كند، يعنى صداى مزبور را در فضاى دهانش جزء جزء نموده و از تركيب آن جزءها علامت هائى به نام ك لمه درست كند، كه هر يك از آنها، (علامت ها) معنائى كه دارد ادا شود، چون به جز اين علامت هاى قرار دادى ، هيچ راه ديگرى نداشت تا به طرف مقابل خود بفهماند در دل چه دارد، و چه مى خواهد.

پس انسان از اين جهت به تكلم نيازمند است كه براى تفهيم ديگران و فهميدن خود، راه ديگرى به جز اين نداشت كه آواز خود را پاره پاره كند، و از تركيب آنها علامت هائى به نام كلمه بسازد، كه هر يك از آن كلمه ها نشان دهنده معنايى باشد، و به همين جهت است كه مى بينيم واژه ها، در زبانه اى مختلف ، با همه وسعتش دائر مدار احتياجات موجود بشر است ،

يعنى احتياجاتى كه بشر در طول زندگى و در زندگى عصر حاضر خود به آنها بر مى خورد.

و باز به همين جهت است كه مى بينيم روز به روز دامنه لغت ها گسترش مى يابد، هر قدر تمدن و پيشرفت جامعه در راه زندگيش بيشتر مى شود لغت ها هم زيادتر مى شود.

از اينجا روشن مى شود كه كلام (يعنى تفهيم آنچه در ضمير است به وسيله صداهاى تركيب شده و قراردادى )، وقتى تحقق مى يابد كه انسان در ميان اجتماع قرار گيرد، حتى اگر حيوانى هم اجتماعى زندگى كند، گمان نمى كنم كه زبان و علامتهائى نداشته باشد، قطعا دارد، و اما انسان در غير ظرف اجتماع ، محتاج به كلام نيست ، به اين معنا كه اگر فرض كنيم انسانى بتواند به تنهائى زندگى كند و هيچ تماسى با انسانهاى ديگر نداشته حتى اجتماع خانوادگى هم نداشته باشد چنين فردى قطعا احتياج به كلام پيدا نمى كند، براى اينكه نيازمند به فهميدن كلام غير نبوده ، و احتياج به فهماندن كلام به غير را ندارد.

و همچنين هر موجود ديگر كه در وجودش احتياج به زندگى اجتماعى و تعاونى ندارد فاقد زبان است ، مانند فرشته و شيطان .

## در قرآن كريم تكلم به معناى معهود بين ما از خدا نفى و حقيقت معناى تكلم درباره خداى سبحان اثبات شده است

پس كلام به آن نحوى كه از انسان سر مى زند از خداى تعالى سرنمى زند يعنى خدا حنجره ندارد تا صدا از آن بيرون آورد، و دهان ندارد تا صدا را در مقطعهاى تنفس در دهان قطعه قطعه كند، و با غير خودش ‍ قراردادى ندارد (كه بفرمايد مثلا هر وقت اگر فلان كلمه را گفتم بدان كه فلان معنا را منظور دارم ) براى اينكه شاءن خداى تعالى اجل و ساحتش منزه تر از آن است كه مجهز به تجهيزات جسمانى باشد، و بخواهد با دعاوى خيالى و اعتبارى استكمال كند، همچنانكه خودش فرمود: (ليس كمثله شى ء).

ليكن در عين حالى كه قرآن كريم تكلم به معناى معهود بين مردم را از خداى تعالى نفى مى كند، آيه شريفه : (و ما كان لبشر ان يكلمه اللّه الا وحيا او من وراى حجاب ) (كه ترجمه اش گذشت ) حقيقت معناى تكلم را درباره خداى تعالى اثبات نموده است .

پس خداى تعالى تكلم با آثار و خواص خود را دارد، ولى آن حد اعتبارى را كه در تكلم معهود بشرى است ، ندارد، و وقتى اثر كلام و نتيجه آن كه همان فهماندن طرف باشد، در خداى تعالى هست ، قهرا بطور محدود جزء امور اعتباريه باقى مى ماند، يعنى امورى كه تنها در اجتماع انسانى اعتبار دارد، مانند ذرع كه فلز بودن آن واقعيت دارد، ولى ذرع بودن آن حدى است اعتبارى ، و مانند كيل و ترازو كه آهن بودن و شكل آن واقعيت دارد، ولى ترازو بودنش امرى است اعتبارى ، و همچنين چراغ ، كه اثرش يعنى روشنائى و روشنگريش امرى است واقعى ، ولى حد و حدودش امرى است اعتبارى ، و باز مانند سلاح كه از بين بردن دشمن توسط آن امرى است ثابت ، ولى به فلان شكل بودن آن امرى است قراردادى ، و امثال اين امور كه بيانش در سابق گذشت .

پس تا اينجا معلوم شد كه خاصيت كلام در خداى سبحان هست ، يعنى خدا هم مقصود خود را به پيامبر خود مى فهماند، و اين همان حقيقت كلام است ، و خداى سبحان هر چند كه براى ما بيان كرده كه اين فهماندن انبيا حقيقت كلام است و اشاره كرد كه كلام او صفات و وضع كلام ما آدميان را ندارد، و ليكن براى ما بيان نكرده ، و خود ما هم از كلام او درك نكرده ايم كه در حقيقت كلام او چيست ؟، و او چگونه با پيامبرانش حرف مى زند و مقاصد خود را به ايشان تفهيم مى كند؟، چيزى كه هست اينكه : چه اين چگونگى را بفهميم و چه نفهميم نمى توانيم خواص كلام معهود نزد خود را از خدا سلب نموده و بگوئيم خدا كلام ندارد، بلكه بايد بگوئيم آثار كلام يعنى تفهيم معانى مقصود و القاى آن در ذهن شنونده ، در خداى تعالى هست .

## تكلم خداى تعالى مانند خلقت ، احياء، اماتة ، رزق و هدايت ازافعال زمانى خداوند است

پس كلام خداى تعالى مانند زنده كردن و ميراندن و رزق و هدايت و توبه و ساير عناوين فع لى از افعال خداى تعالى است ، و در نتيجه صفات : (متكلم )، (محيى )، (مميت )، (رازق )، (هادى )، (تواب )، و غيره صفات فعل خدا هستند، يعنى بعد از اينكه خدا موجودى شنوا آفريد، و با او سخن گفت ، (محيى ) و (متكلم ) مى شود، و چون حيات را از او گرفت (مميت ) به شمار مى آيد، و وقتى او را هدايت كرد، و از گناهش صرف نظر نمود، (هادى ) و (تواب ) مى شود.

پس لازم نيست كه خداى سبحان قبل از اين هم اين صفات را داشته باشد، و ذات او از اين جهت تمام باشد، بر خلاف علم و قدرت و حيات كه صفات ذاتند، و بدون آنها ذات ، تماميت ندارد، و چگونه مى توان گفت ، بين صفات ذات و صفات افعال ، كه صفاتى بعد از تماميت ذات و چه بسا قبل از انطباق بر زمان است ، فرقى نيست ؟، با اينكه خود خداى تعالى در آيات زير پاره اى از صفات و افعال خود را زمانى دانسته و مى فرمايد: (و لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ) بعد از آنكه موسى به ميقات ما و پروردگارش با او سخن گفت ، وى گفت : پروردگارا خودت را به من نشان بده ، تا به سوى تو نظر كنم ، گفت : هرگز مرا نخواهى ديد.

و نيز فرمود: (و قد خلقتك من قبل و لم تك شيئا) با اينكه من قبلا تو را آفريدم ، در حالى كه هيچ چيزى نبودى ، و باز فرموده : (فقال لهم اللّه موتوا ثم احياهم ) خداى تعالى نخست به ايشان فرمود بميريد، و سپس آنها را زنده كرد. و نيز فرموده : (نحن نرزقكم و اياهم ) ما شما و آنها را روزى مى دهيم . و همچنين مى فرمايد: (الّذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى ) موسى به فرعون گفت : پروردگار ما كسى است كه نخست هر چيزى را خلق كرد و سپس آن را هدايت نمود. و نيز فرمود: (ثم تاب عليهم ليتوبوا) سپس نظر رحمت خود را به ايشان برگردانيد تا توبه كنند.

بطورى كه ملاحظه مى كنيد اين آيات (كلام خدا)، (خلقت )، (ميراندن )، (زنده كردن )، (رزق )، (هدايت ) و (توبه ) را زمانى مى داند، و همه را يكسان زمانى مى داند.

اين آن حقيقتى است كه انديشيدن در آيات قرآن و بحث و تفسيرى كه سر و كار آن تنها با خود قرآن است در خصوص معناى كلام دست مى دهد، و اما اين سؤ ال كه از نظر علم كلام ، كه خود علمى جداگانه است ، و متخصصين آن را متكلمين گويند، سخن گفتن خدا چه معنا دارد؟ و متكلمين گذشته ، در اين باره چه گفته اند؟ و نيز اين سؤ ال كه علم فلسفه در اين باره چه اقتضائى دارد؟ پاسخ آن انشاء اللّه به زودى مى آيد.

اين را هم بايد دانست كه لفظ (كلام ) يا (تكليم ) از الفاظى است كه خداى تعالى در قرآن آن را در غير مورد انسان استعمال نكرده ، بلكه لفظ (كلمه )، و يا لفظ (كلمات ) را در غير مورد انسان استعمال كرده ، مثلا نفس آدمى را در آيه زير، (كلمه ) خوانده ، و فرمود: (و كلمته القيها الى مريم ) و دين خدا را كلمه خوانده و فرموده : (و كلمه اللّه هى العليا).

و نيز فرموده : (و تمت كلمه ربك صدقا و عدلا)، و قضاى خدا و يا نوعى از خلق او را كلمه خوانده ، و فرموده : (ما نفدت كلمات اللّه ) كه توضيح بيشترش خواهد آمد.

## موارد استعمال نفس (قول ) در قرآن مجيد

و اما لفظ قول را در قرآن مجيد بطور عموم استعمال كرده ، يعنى هم سخن گفتن خدا با انسان را شامل مى شود، و هم با غير انسان را، از آن جمله در مورد انسان فرموده : (فقلنا يا آدم ان هذا عدولك و لزوجك ) پس گفتيم اى آدم ، اين ابليس دشمن تو و دشمن همسر تو است .

و در مورد ملائكه فرموده : (اذ قال ربك للملائكه انى جاعل فى الارض خليفة ) آن زمان كه پروردگارت به ملائكه گفت : من در زمين جانشين خواهم نهاد.

و نيز فرموده : (اذ قال ربك للملائكه انى خالق بشرا من طين ) آن زمان كه پروردگارت به ملائكه گفت ، من بشرى از گل خواهم آفريد.

و در مورد ابليس فرموده : (قال يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى ) فرمود: اى ابليس چه عامل و انگيره اى تو را از اينكه سجده كنى در برابر چيزى كه من به دست خود آفريده ام بازداشت ؟.

و در مورد غير صاحبان عقل فرموده : (ثم استوى الى السماء و هى دخان فقال لها و للارض ائتيا طوعا او كرها، قالتا اتينا طائعين ) سپس به خلقت آسمان كه دودى بيش نبود بپرداخت ، پس به آسمان و زمين گفت : چه بخواهيد و چه نخواهيد بايد بيائيد، گفتند: به طوع و رغبت آمديم .

و نيز فرموده : (قلنا يا ناركونى بردا و سلاما على ابراهيم ) به آتش گفتيم بر ابراهيم سرد و بى آزار شود.

و نيز فرموده : (و قيل يا ارض ابلعى مائك و يا سماء اقلعى ) گفته شد اى زمين آب خودت را فرو ببر، و اى آسمان تو هم بس كن .

و در آيه زير تمامى موارد را يعنى صاحبان عقل و غير صاحبان عقل را جمع كرده با اينكه موارد آن بسيار مختلف است يكسره فرموده : (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ) امر او در وقتى كه چيزى را اراده كرده باشد تنها اين است كه به آن چيز بفرمايد موجود شو و آن چيز موجود مى شود.

و نيز فرموده : (اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون ) چون قضاى امرى ر ا براند تنها به آن امر ميگويد موجود شو و آن امر موجود مى شود.

و آنچه كه بعد ازدقت و تدبر از كلام خداى تعالى استفاده مى شود، اين است كه لفظ قول از خداى تعالى به معناى ايجاد چيزى است كه : آنچه با وجود يافتنش دلالت بر معنائى مى كند كه مقصود خدا بوده است ، (همچنانكه قول در اصطلاح خود آدميان نيز به معناى ايجاد صدائى است كه بر معناى مقصود ما دلالت مى كند).

دليل بر اينكه لفظ قول در قرآن مجيد به معناى چنين ايجادى است اين است كه هم در مواردى كه شنونده اى داراى گوش و درك است استعمال شده ، و هم در مواردى كه گوش و درك به آن معنائى كه معهود بين ما است ندارد، مانند آسمان و زمين ، و تنها راه سخن گفتن با آنها تكوين و ايجاد است ، و به دليل اينكه دو آيه اخير يعنى آيه سوره يس و سوره مريم ، قول درآيات قبلى را به ايجاد و خلقت تفسير كرده است .

## قول خدا در تكوينيات عبارت است از خود موجودات تكوينى

اين همان معنائى است كه گفتيم از تدبر در كلام خدا به دست مى آيد حال هر يك از دو مورد تكوينيات و غير تكوينيات را توضيح داده و مى گوئيم : اما قول خدا در مورد تكوينيات عبارت شد از خود آن موجود تكوينى ، كه خدا ايجادش كرد، پس موجودات عالم در عين اينكه مخلوق خدايند قول خدا هم هستند، براى اينكه خاصيت قول در آنها هست ، خاصيت قول اين است كه غير مرا به آنچه در قلب من است آگاه مى سازد، مخلوقات خدا هم با خلقت و وجود خود بر خواست خدا دلالت مى كنند، و اين پر واضح است كه به حكم دو آيه سوره يس و مريم ، وقتى خدا چيزى را اراده مى كند و مى فرمايد موجود شو حتى كلمه (باش ) هم بين خدا و آن چيز واسطه نيست ، و غير از وجود خود آن چيز هيچ امر ديگرى دست اندر كار نيست ، پس هستى آن چيز، بعينه ، قول خدا و باش خدا است ، پس قول خدا در تكوينيات عين همان خلقت و ايجاد است ،

كه آن نيز عين وجود است ، و وجود هم عين آن چيز است

## قول خداوند در غير تكوينيات و قول خدا با ملائكه و شيطان و كلام خود فرشتگان بايكديگر چگونه است ؟

و اما در غير تكوينيات از قبيل سخن گفتن با يك انسان ، مثلا بايد دانست كه قول خدا عبارت است از ايجاد امرى كه باعث پديد آمدن علمى باطنى در انسان مى شود، علم به اينكه فلان مطلب چنين و چنان است ، حال يا به اينكه خداى تعالى صدايى در كنار جسمى ايجاد كند، و انسانى كه پهلوى آن جسم ايستاده ، مطلب را بشنود و بفهمد، و يا به نحوى ديگر كه مانه آن را درك مى كنيم ، و نه مى توانيم كيفيت تاءثرش ‍ را در قلب پيامبر تصور نمائيم ، و نمى دانيم چگونه خداى تعالى به پيامبرى از پيامبران خود مى فهماند كه مثلا فلان مطلب چنين و چنان است ، اما اينقدر مى دانيم كه قول و كلام خدا با پيامبر خود، حقيقت معناى (قول ) و (كلام ) را دارد.

و همچنين در مورد قول خدا با ملائكه يا شيطان ، ليكن در خصوص اين دو مورد و شبيه آن اگر مشابهى داشته باشند، به خاطر اينكه وجودشان از سنخ وجود ما انسانها نيست ، يعنى حيوانى اجتماعى نيستند، و همانند ما از راه تحصيل علم ، تكامل تدريجى ندارند.

بايد قول معنائى ديگر داشته باشد، در ما انسانها قول عبارت بود از استخدام صوت يا اشاره به ضميمه قرار داد قبلى ، كه فطرت انسانى ما، و اينكه حيوانى اجتماعى هستيم آن را ايجاب مى كرد و اما ملائكه و جن و مشابه آن دو و بطورى كه از كلام خداى سبحان بر مى آيد چنين وجودى ندارند، پس قطعا سخن گفتن خدا با آنان طورى ديگر است .

از اينجا روشن مى شود كه سخن گفتن خود فرشتگان با يكديگر، و خود شيطانها با يكديگر از راه استخدام صدا و استعمال لغت هائى در برابر معانى نيست و بنابراين وقتى يك فرشته مى خواهد با فرشته اى ديگر سخن بگويد و مقاصد خود را به او بفهماند، و يا شيطانى مى خواهد با شيطان ديگر سخن بگويد، اينطور نيست كه مانند ما، بدنى و سرى و در سر دهنى و در دهان زبانى داشته باشد، و آن زبان صدا را قطعه قطعه نموده ، از هر چند قطعه اش لفظى در برابر مقصد خود درست كند، و شنونده اى هم سرى و در سر سوراخى بنام گوش و داراى حس شنوايى و در پشت آن ، دستگاه انتقال صوت به مغز داشته باشد، تا سخنان گوينده را بشنود، و اين پر واضح است .

اما هر چه باشد بطور مسلم در بين اين دو نوع مخلوق ، حقيقت معناى سخن گفتن و سخن شنيدن هست ، و اثر قول و مخصوصا فهم ، معناى مقصود و ادراك آن را دارد، هر چند كه قولى چون قول ما ندارند، و همچنين بين خداى سبحان و بين ملائكه و شيطان قول هست ، اما نه چون ما، كه عبارت است از ايجاد صوت از طرف صاحب قول ، و شنيدن آن از طرف مقابل .

و همچنين قولى كه احيانا به پاره اى از حيوانات بى زبان نسبت داده شده ، و از آن جمله قرآن كريم در باره مورچه زمان حضرت سليمان فرموده است : (قالت نمله يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم ) مورچه اى بانگ زد: اى مورچگان به سوراخهاى خود برويد.

و نيز درباره هدهد سليمان (عليه‌السلام ) مى فرمايد: (فقال احطت بما لم تحط به و جئتك من سبا بنبا) يقين گفت : من به چيزى دست يافتم كه تو هرگز از آن خبرندارى ، و من از شهر سباء خبرى يقينى آورده ام .

و نيز درباره وحيى كه خود خدا به بعضى از جانداران بى زبان كرده مى فرمايد: (واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا و من الشجر و مما يعرشون ) پروردگارت به زنبور عسل وحى كرد كه از سوراخ كوهها و سقف خانه هايى كه مردم مى سازند و از شكاف درختان براى خود خانه ها بسازيد.

## الفاظ ديگرى در قرآن كه به معناى (قول ) و (كلام ) نزديك مى باشند

اين را هم بايد تذكر داد كه غير از لفظ (قول ) و (كلام ) الفاظ ديگرى در قرآن هست كه به معناى آن دو نزديك است ، از قبيل لفظ وحى ، مانند آيه زير كه مى فرمايد: (انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبيين ) ما به سويت وحى كرديم آنچنانكه به انبيائى كه قبل از تو بودند وحى كرديم .

يكى ديگر، لفظ (الهام ) است ، كه در اين باره فرموده : (و نفس و ما سويها، فالهمها فجورها و تقويها) سوگند به نفس ، كه آن را چه كامل آفريد، و سپس فجور و تقوايش را الهامش كرد.

يكى ديگر لفظ (نباء) است كه در آن باره فرمود: (قال نبانى العليم الخبير) گفت : خداى دانا و با خبر مرا خبر داد.

يكى ديگر لفظ (قص ) است ، كه در آن باره فرموده : (يقص الحق ) حق را مى سرايد. و معناى سخن گفتن در همه اين الفاظ يعنى در وحى و الهام و نباء و قصه همان معنائى است كه در اول بحث گفتيم ، و آن اين بود كه حقيقت معناى قول در اين موارد بايد باشد، و اثر قول و خاصيت آن را داشته باشد،

چه اينكه ما حقيقت امر آن را بشناسيم ، و يا نشناسيم ، و يا اجمالا چيزى از آن را درك كنيم ، و اما در خصوص وحى كه چگونه است گفتارى داريم كه به زودى در تفسير سوره شورى انشاء اللّه خواهيد ديد.

سؤ ال ديگر كه در اينجا باقى مى ماند اين است كه چرا بعضى از موارد بالا را به بعضى از آن تعبيرات اختصاص داده ، با اينكه معناى مشتركى كه گفتيد در همه هست ؟، مثلا چرا بعضى از موارد را كلام ناميده ، و بعضى را قول و بعضى را وحى ؟ و چرا جاى اين تعبيرات را عوض نكرده است ؟ وآنجائى كه تعبير به قول كرده تعبير به وحى نكرده است ؟.

جواب اين سؤ ال اين است كه اختصاص هر مورد به يك تعبير از اين جهت بوده كه انطباق عنايت لفظى با مورد، ظهور بهترى داشته باشد، مثلا اگر در آنجا كه از قول تعبير به كلام كرده ، خواسته است هم اصل معنا را برساند، و آن اين است كه خداى تعالى به موسى چنين و چنان گفت ، هم احترامى از موسى (عليه‌السلام ) كرده باشد، و بفهماند كه او نسبت به ساير انبياى قبل از خود، فضيلتى دارد، و لذا از گفتار خود با موسى تعبير به كلام كرده و فرموده : خدا با موسى گفتگو كرد.

پس عنايت در اينطور تعبير نكردن ، در همين است كه بفهماند موسى مورد خطاب و گفتگوى با خدا قرار گرفت ، هر چند كه همين معنا از نظر اينكه به موسى چنين و چنان فهمانده ، قول است ، و لذا از اين امر الهى در مورد قضا و قدر و حكم و تشريع و امثال آن تعبير به قول كرده است ،مثلا فرموده : (قال فالحق و الحق اقول لاملان ) كه در جمله (والحق اقول )، گفتن به معناى قضا راندن است .

و همين (قول ) در جائى كه به اين جهت مورد عنايت است كه بفهماند اين گفتار پنهانى ، از غير انبياء صورت مى گيرد و از آن به وحى تعبير مى شود، و به همين جهت است كه تفهيم به انبياء (عليه‌السلام ) را وحى خواند، و از آن جمله فرموده : (انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبيين ) ما به تو وحى كرديم همانطور كه به انبياى قبل از تو وحى مى كرديم .

## بيان حقيقى بودن استعمال لفظ (كلام ) و(قول ) در غير موارد بشرى

جهت دوم : يعنى بحث از جهت كيفيت استعمال - در سابق توجه فرموديد كه بشر در آغاز مفردات لغات را در مقابل محسوسات و امور جسمانى وضع كرد، و هر وقت لغتى را به زبان مى آورد،

شنونده به معناى مادى و محسوس آن منتقل مى شد و خلاصه دايره استعمال لغات امور مادى و محسوس بود، سپس به تدريج منتقل به امور معنوى شد، و اين انتقال و استعمال لفظ در امور معنوى هر چند در ابتدا، استعمال مجازى بود ليكن در اثر تكرار استعمال كار به جائى رسيد كه آن امر معنوى هم معناى حقيقى كلمه شد، چون يكى از نشانيهاى حقيقت بودن استعمال ، تبادر است ، يعنى اينكه هر وقت كلمه به زبان جارى شود آن معنا به ذهن راه يابد، و استعمال لغات در امور معنوى اين طور شد.

و ترقى اجتماع و پيشرفت انسان در تمدن باعث مى شد كه وسايل زندگى دوشادوش حوائج زندگى تحول پيدا كند، و مرتب رو به دگرگونى بگذارد، در حالى كه فلان كلمه و اسم ، همان اسم روز اول باشد، مصداق و معناى فلان كلمه تغيير شكل دهد، درحالى كه غرضى كه از آن مصداق منظور بوده همان غرض سابق باشد.

مثلا روز اولى كه بشر عربى زبان ، كلمه سراج و بشر فارسى زبان كلمه چراغ ، را وضع كرد، براى آن ابزار و وسيله اى وضع كرد كه احتياجش را به نور برطرف سازد، و در روزهاى اولى كه اين كلمه وضع شده بود معنا و مصداقش يعنى آن وسيله اى كه در شبهاى تاريك پيش پايش را روشن مى كرد عبارت بود از يك پياله پايه دار سفالى ، كه مقدارى روغن خوراكى و يا هر چربى ديگر در آن قرار داشت ، و فتيله اى در آن روغن ، غوطه خورده بود،و سر فتيله در لبه پياله قرار گرفته و افروخته مى شد، و شعله آن ، اطاق و مسير راه او را روشن مى كرد، و سراميك سازان آن روز هم همين پياله پايه دار را مى ساختند، و نام آن را چراغ مى گذاشتند، سپس اين وسيله استضائه و روشنائى ، به صورتهاى ديگرى در آمد، و در هر بار كه تغيير شكل مى داد، كمالى زائد بر كمال قبلى خود راواجد مى شد، تا آخر منتهى شد به چراغ الكتريكى ، كه نه پياله دارد و نه روغن و نه فتيله ، و با اينكه هيچيك از اجزاى روز اول را ندارد، باز لفظ چراغ را بر آن اطلاق مى كنيم ، و اين لفظ را بطور مساوى در مورد همه انحاء چراغها استعمال مى كنيم ، بدون اينكه احتياج به اعمال عنايتى داشته باشيم ، و اين نيست مگر به خاطر همين كه غرض و نتيجه اى كه روز اول بشر را واداشت تا پياله پيه سوز را بسازد، آن غرض بدون هيچ تفاوتى در تمامى اشكال چراغها حاصل است ، و آن عبارت بود از روشن شدن تاريكيها. و معلوم است كه بشر به هيچيك از وسائل زندگى علاقه نشان نمى دهد و آن را نمى شناسد مگر به نتائجى كه براى او، و در زندگيش دارند.

پس حقيقت چراغ ، عبارت شد از هر چيزى كه با روشنايى خود در شب نور دهد مادامى كه اين خاصيت و اثر باقى است حقيقت چراغ هم هست ،

اسم چراغ هم بطور حقيقت بر چنين وسيله اى صادق است ، به شرط اينكه تغييرى در معناى كلمه رخ نداده باشد، هر چند كه احيانا در شكل آن وسيله يا در كيفيت كارش يا در كميت آن ، يا در اصل اجزاى ذاتش تغييراتى رخ داده باشد، همانطور كه در مثال چراغ ديديم .

و بنابراين ، پس ملاك در بقاى معناى حقيقى و عدم بقاى آن ، همان بقاى اثر است ، كه مطلوب از آن معنا است ، مادام كه در معناى كلمه ، تغييرى حاصل نشده باشد، كلمه در آن معنا استعمال مى شود، و بطور حقيقت هم استعمال مى شود، و در وسايل زندگى امروز كه به هزاران هزار رسيده و همه در همين امروز ساخته مى شود كمتر وسيله اى ديده مى شود كه ذاتش از ذات روز اولش تغيير نكرده باشد.

مع ذلك به خاطر اينكه خاصيت روز اول را دارد نام روز اول را بر آن اطلاق مى كنيم ، (يخچال راكه در روز اول عبارت بود از ميدانى وسيع براى يخ شدن آب ، و چاله اى عميق براى ذخيره كردن آن يخ ، امروز به چيزى اطلاق مى كنيم كه نه ميدان دارد و نه چاله ) و درلغات و اسامى هر زبانى از انتقالات قسم اول ، نمونه هاى زيادى ديده مى شود، و انتقالات قسم اول اين بود كه لفظى كه در آغاز وضع شده بود براى معنايى محسوس در آخر به معنايى معقول و غير محسوس درآمده باشد، چيزى كه هست مردى جستجوگر مى خواهد تا آمارى از اينگونه لغات بگيرد

پس معلوم شد كه استعمال لفظ (كلام ) و لفظ (قول ) در موارد غير بشرى استعمالى حقيقى است ، و هيچ مجازى در كار نيست ، براى اينكه غرض از كلام و قول كه همان تفهيم ديگران است در كلام خدا با انبيا و ملائكه و جن ، و در كلام ملائكه و جن با يكديگر موجود است ، هر چند كه لوازم انسانى آن يعنى داشت ن ريه و دهان و حنجره و صدا در آن موارد نباشد.

## آنچه از مطالب گذشته به دست آمد

بنابراين ، از همه بيانات قبلى ، معلوم شد كه اطلاق كلام و قول در مورد خداى تعالى اطلاقى است كه از امرى حقيقى و واقعى حكايت مى كند، قولش مى فهماند كه واقعا خدا گفتارى داشته ، و كلامش حكاى ت مى كند از اينكه خداى تعالى به راستى تكلمى كرده و سخنى گفته است .

و نيز معلوم شد كه كلام و قول خدا مرتبه اى از مراتب معناى حقيقى اين دو كلمه است ، هر چند كه از نظر مصداق با مصداقى كه معهود بين ما انسانها است اختلاف داشته باشد، و اين مطلب اختصاصى به دو لفظ (كلام ) و (قول ) ندارد، همه الفاظى كه هم در خدا استعمال مى شود و هم در ما، از قبيل : (حيات )، (علم )، (اراده )، (اعطاء)، (سميع ) و (بصير) همينطور هستند،

چون معناى همه اين الفاظ در بشر مستلزم جسمانيت است ، اگر ما مى بينيم براى اين است كه دو چشم داريم ، و اگر مى شنويم براى اين است كه دو گوش داريم و... و ليكن اين معانى در خدا هست ، ولى لوازم امكانى آن در ساحت مقدس او نيست .

اين را هم بايد دانست كه آنجا هم كه لفظ (قول ) در معناى رفع درجات است ، و فرموده : (درجه بعضى را از درجه بعضى ديگر بالاتر برده ) از آن جهت كه مشتمل است بر يك امرى حقيقى و واقعيتى غير اعتبارى ، همان بگو مگو و مطالبى كه در قول خدا داشتيم ، در اينجا نيز مى آيد، و بيشتر علمائى كه كارشان بحث در اطراف معارف دينى است ، خيال كرده اند اينگونه بيانات از يك امر اعتبارى و معناى و همى خبر مى دهند، نظير همان امور اعتبارى و وهمى اى كه در بين ما اهل اجتماع هست ، پيش خود يكى را رئيس و زعيم اعتبار نموده و ديگران را مرئوس او قرار داده و يا يكى را بر ديگران برترى و تقدم و صدارت مى دهيم ، و از اين قبيل عناوين اعتبارى .

و در نتيجه ادامه اين خيال ، كارشان به آنجا كشيده شده است ، كه آنچه از حقائق اخروى است را هم با آن عناوين وهمى مرتبط دانسته ، و گفته اند: بهشت و دوزخ و سؤ ال و حساب و ساير جزئيات معاد، نيز مترتب بر همين امور اعتبارى است ، و به عبارتى ديگر رابطه ميان مقامات معنوى نامبرده و نتايجى كه مترتب بر آن مى شود، خود يك رابطه اى است اعتبارى و قراردادى .

و چون به اينجا رسيدند، به حكم اضطرار مجبور شدند بگويند: جاعل و برقرار كننده اين روابط، خداى تعالى است ، و خدا خود محكوم به اين آراى اعتبارى است كه از يك شعور و همى ناشى مى شود، عينا مانند انسان در عالم ماده كه عالم حركت و استكمال است ، و به همين جهت مى بينيد كه حاضر نيستند انبيا و اوليا را داراى كمالاتى حقيقى و معنوى بدانند، و به زحمت ، همه عباراتى را كه در كتاب و سنت ظهور در اين كلمات حقيقى دارد به نحوى از اعتبارات تاويل مى كنند.

و اتينا عيسى بن مريم البينات و ايدناه بروح القدس

## دادن بينات و تاءييد به روح القدس در باره حضرت عيسى (عليه‌السلام ) به نحوى خاص است

در اين جمله به اصل سياق كه سياق تكلم بود برگشته ، كه بيان آن گذ شت .

و اگر در ميان همه انبيا، تنها نام عيسى را ذكر كرده ، علتش اين است كه هر چند آنچه از جهات فضيلت در اينجا براى عيسى (عليه‌السلام ) ذكر كرده ، يعنى دادن بينات و تاءييد به روح القدس ، امورى است كه به حكم آيه : (لقد ارسلنا رسلنا بالبينات ) و آيه : (ينزل الملائكه بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا) اختصاصى به عيسى بن مريم (عليه‌السلام ) ندارد،

بلكه بين همه رسولان مشترك است ، و ليكن در خصوص عيسى (عليه‌السلام ) به نحوى خاص است ، چون تمامى آيات بينات آنجناب از قبيل مرده زنده كردنش با نفخه ، مرغ آفريدنش ، بهبودى دادن به پيسى و كورى و از غيب خبر دادنش ، امورى بوده متكى بر حيات ، و ترشحى است از روح .

و به همين جهت آن را فقط به عيسى (عليه‌السلام ) نسب ت داده و به نام آن جناب تصريح كرد، زيرا اگر تصريح نمى كرد معلوم نمى شد كه اين آيات فضيلت خاص او است ، و مانند اين مى شد كه بفرمايد: (و آتينا بعضهم البينات و ايدناه بروح القدس ) كه در اين صورت معلوم نمى شد آن بعض كيست ؟، براى اينكه بينات و روح القدس مشترك است ، نه مختص به پيامبرى معين ، و زمانى صفت بارز پيامبرى مى شود كه اسم آن پيامبر را صريحا ببرد، تا شنونده بفهمد كه بينات و تاءييد به روح القدس در آن پيامبر به نحوى خاص است ، نه به آن نحوى كه در همه پيامبران هست ، علاوه بر اينكه در اسم عيسى خصوصيت ديگرى هست ، و در آن آيتى روشن وجود دارد، و آن آيت ، اين است كه وى پسر مريم است كه بدون پدر از او متولد شد، همچنانكه آيه : (و جعلناها و ابنها آية للعالمين ). نبودن پدر براى عيسى و نبودن همسر براى مريم را آيتى براى همه عالميان دانسته ، پس مجموع پسر و مادر آيت الهيه روشنى ، و فضيلت اختصاصى ديگرى است .

و لو شاء اللّه ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ...)

در اين آيه ، براى بار دوم به غيبت عدول شده است .

ساده تر بگويم ، قبل از اين جمله ، خود خدا گوينده بود، و مى فرمود: مابه عيسى چنين و چنان داديم ، ولى در آيه مورد بحث خداى سبحان غايب فرض شده ، مى فرمايد: (و اگر خدا بخواهد...)، اين التفات از اين جهت است كه مقام آيه ، مقام اظهار اين نكته است ، كه مشيت و اراده ربانى شكست ناپذير است ، و قدرت او بطلان بردار نيست .

و خلاصه ، صفت الوهيت ، صفتى است كه با مقيد بودن قدرت منافات دارد، و ايجاب مى كند به هر دو طرف ايجاب و سلب تعلق گيرد، چون آن مقام ، چنين مقامى بود، لازم شد كه صفت متعاليه الوهيت او يعنى كلمه (اللّه ) ذكر شود، لذا فرمود: (ولو شاء اللّه ما اقتتل ...)، و نفرمود: (ولو شئنا ما اقتتل )، و عينا همين وجه باعث شد در آخر آيه بفرمايد: (و لو شاء اللّه ما اقتتلوا)، و نيز بفرمايد: (و لكن اللّه يفعل ما يريد)

و نيز همين وجه باعث شد كه در جمله نامبرده ، به جاى ضمير اسم (اللّه ) را بياورد، يعنى به جاى و (لكنه ) بفرمايد: (و لكن اللّه ).

ولكن اختلفوا فمنهم من آمن و منهم من كفر

در اين جمله ، اختلاف را به خود مردم نسبت داده ، نه به خداى تعالى ، براى اينكه در مواردى از كلام خود فرموده : اختلاف به ايمان و كفر و ساير معارف اصولى كه در كتب آسمانى و فرستاده شده از ناحيه خدا بر انبياى او بيان شده ، همه اش از ناحيه مردم و به انگيره دشمنى آنها با يكديگر بوده ، و حاشا كه خدا دشمنى و يا ظلم را به خود نسبت دهد.

ولو شاء اللّه ما اقتتلوا ولكن اللّه يفعل ما يريد.

و اگر خدا مى خ ‌واست از تاءثر اختلاف مردم در پديد آمدن جنگ جلوگيرى مى كرد، و ليكن او هر چه خودش بخواهد مى كند، و خداوند چنين خواسته است كه در دار دنيا كه دار اسباب است جلو اسباب را از تاءثر نگيرد، و اختلاف سبب مى شود كه مردم به سوى جنگ رانده شوند، اگر نمى خواهند خون يكديگر را بريزند بايد خودشان با ترك اختلاف از پديد آمدن سبب جلوگيرى كنند.

و حاصل معناى آيه (و خدا داناتر است ) اين است كه رسولانى كه به سوى مردم گسيل شدند بندگان مقرب خدا هستند، و افق آنها از افق مردم عادى بلندتر است ، و تازه در بين خود آنان نيز اختلاف افق وجود دارد، بعضى بر بعض ديگر برترى دارند، با اينكه در يك اصل كه همان رسالت باشد، مشترك مى باشند.

اين حال رسولان است ، و همه اين رسولان با آياتى روشن به سوى مردم آمدند و حق صريح را با آن آيات اظهار كردند، بطورى كه ديگر هيچ ابهامى باقى نماند، و طريق هدايت را با كامل ترين بيان روشن نمودند، و لازمه اين صراحت و بى پرده شدن حق و روشن شدن راه هدايت اين بود كه ديگر از آن به بعد، مردم راه وحدت و الفت و محبت در دين خدا را پيش گيرند، و ديگر اختلافى و جنگى پيش نياورند، اما چه بايد كرد كه در اين ميان عامل ديگرى نيز دست اندر كار بوده ، و آن ، عامل سببيت ارسال رسولان در پديد آمدن وحدت و الفت را عقيم و خنثى كرد، و آن وجود حس انحصار طلبى در مردم بود، كه آنانرا به اختلاف واداشت ، و به دنبال اختلاف به ظلم و ستم كشانيد، و در آخر آنها را به دو دسته مؤ من و كافر تقسيم كرد، و به دنبال آن هم تفرقه هايى ديگر در ساير شؤ ون حيات و سعادت زندگيشان پديد آورد،

و اگر خدا مى خواست ، مى توانست از تاءثر اختلاف جلوگيرى كند، بطورى كه هر چند اختلاف در آنان وجود داشته باشد كارشان به جنگ و قتال منتهى نشود، و پنجه به روى هم نكشند، و ليكن چنين چيزى را نخواست و اين سبب را مانند ساير اسباب و علل به حال خود گذاشت ، تا طبق سنت جاريه اش در همه اسباب رفتار كرده باشد، همان سنتى كه خود او در عالم صنع و ايجاد جارى كرده ، و خدا هر چه بخواهد مى كند.

يا ايها الذين آمنوا انفقوا...

## سرپيچى كردن از انفاق كفر و ظلم است

معناى اين جمله واضح است ، نكته اى كه در اين آيه است اين است كه ذيلش دلالت دارد بر اينكه سرپيچى كردن از انفاق ، كفر و ظلم است .

## بحث روايتى

## بحث روايتى (در ذيل آيات گذشته ، وقوع اختلاف بعد ازرسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و رواياتى در باره تكليم خدا

در كافى ، از امام باقر (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در تفسير جمله (تلك الرسل فضلنا...) فرموده : همين آيه دلالت دارد بر اينكه اصحاب محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمهم از اين كليت مستثنى نبودند يعنى ايشان هم بعد از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدو دسته شدند، بعضى كافر و بعضى مؤ من .

و در تفسير عياشى از اصبغ بن نباته روايت آورده كه گفت : در خدمت امير المؤ منين على بن ابيطالب سلام اللّه عليه در روز جنگ جمل ايستاده بودم كه مردى نزدش آمد، و پيش رويش ايستاده و عرضه داشت : يا امير المؤ منين مردم تكبير گفتند، ماهم گفتيم ، مردم (لا اله الا اللّه ) گفتند، ما نيز گفتيم ، مردم نماز خواندند ما هم خوانديم ، پس چرا با اين مردم بجنگيم ؟!.

حضرت فرمود: بر سر اين آيه مى جنگيم كه خداى تعالى مى فرمايد: (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ، منهم من كلم اللّه ، و رفع بعضهم درجات ، و اتينا عيسى بن مريم البينات ، و ايدناه بروح القدس و لو شاء اللّه ما اقتتل الذين من بعدهم (و مائيم آن مسلمانانى كه بعد از انبيا قرار داريم ) و لكن اختلفوا فمنهم من آمن و منهم من كفر و لو شاء اللّه ما اقتتلوا، و لكن اللّه يفعل ما يريد).

پس به حكم اين آيه ، امت پيامبر اسلام هم بعد از آن جناب دو دسته شدند، كافر و مؤ من ، و دسته مؤ من ، ما، و كفار اينها هستند آن مرد عرضه داشت : آرى ، به خداى كعبه سوگند كه اينهاكافر شدند، آنگاه به لشگر دشمن حمله كرد تا كشته شد، (خدايش رحمت كند).

مولف : اين قصه را شيخ مفيد و شيخ طوسى هر دو در امالى خود و مرحوم قمى در تفسير خود آورده اند، و اين روايت دلالت دارد بر اينكه امير المؤ منين سلام اللّه عليه كفر در آيه را به معنائى اعم از كفر خاص ‍ و اصطلاحى گرفته ، كه در اسلام احكام خاصى دارد، چون اين را مى دانيم و روايات بسيار زياد و همچنين تاريخ هم مسلم كرده كه آن جناب با مخالفين خود معامله كفار مشرك و حتى معامله اهل كتاب ، و نيز معامله اهل رده نمى كرده ، و خلاصه مخالفين خود را مسلمان مى دانسته است .

پس معلوم مى شود، اين كه در روايت ، مخالفين خود را كافر خوانده توسعه اى در معناى كافر داده است ، و آن معناى اعم و وسيع جز اين نمى تواند باشد كه دشمنان او نسبت به باطن و معناى دين كافر هستند، نه نسبت به ظاهر آن ، و به همين جهت كه مى بينيم بارها مى فرمود: من با اين مخالفين بر سر تاويل مى جنگم ، نه بر سر تنزيل .

## روايتى در ارتباط با آيه (كان الناس امة واحدة ...) و اختلاف امت

مترجم : (در مسند احمد بن حنبل جلد سوم صفحه 33 آمده كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبه اصحابش فرمود: يكى از شما كسى است كه با مردم بر سر تاويل قرآن مى جنگد، همانطور كه من بر سر تنزيل آن جنگيدم .

ابوبكر و عمر از جا برخاستند، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: نه شما نيستيد، پينه دوز است ، و در همان حال على (عليه‌السلام ) داشت كفش او را پينه مى زد) و ظاهر آيه شريفه هم مساعد با اين روايت است ، و براى اينكه آيه نيز دلالت دارد بر اينكه آن بيناتى كه رسولان خدا آوردند، در رفع اختلاف امت ها مؤ ثر واقع نشده و بعد از رفتن هر پيامبرى امتش اختلاف و جنگ كردند، و اين به خاطر اين است كه اختلافشان مستند به خودشان بوده ، و اين چيزى نيست كه آيات بينات رسولان جلوگيرش شود، بلكه خاصيت اجتماع انسانها كه هيچگاه خالى از بغى و ظلم نيست ، همين است .

پس آيه شريفه هم مى خواهد همان معنائى را بفهماند كه آيات زير در مقام بيان آن است : (و ما كان الناس الا امة واحدة ، فاختلفوا، و لولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون ) يعنى : مردم ، همه يك امت بودند، بعدا مختلف شدند، و اگر اين قضا از ناحيه پروردگارت رانده نشده بود كه مردم تا مدتى معين زندگى كنند، هر آينه در هر اختلافى طومار هستى آنان را بر مى چيد.

(كان الناس امة واحدة ) تا آنجاكه مى فرمايد: (و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جائتهم البينات بغيا بينهم ، فهدى اللّه الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق ) (ترجمه اين آيه در اواخر جلد سوم گذشت ).

(و لا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ) پيوسته در اختلاف هستند مگر كسانى كه خدا به ايشان رحم كرده باشد.

همه اين آيات دلالت مى كند بر اينكه اختلاف در كتاب آسمانى (كه خود اختلافى است دينى ) همواره بعد از انبيا بين پيروان ايشان بوده ، و قابل اجتناب نبوده ، همچنانكه در خصوص اين امت فرموده :

(ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم ) و يا گمان كرده ايد قبل از اينكه آن آزمايش ها كه امتهاى قبل از شما پس دادند، پس بدهيد داخل بهشت مى شويد؟.

و نيز از پيامبر خود حكايت مى كند كه روز قيامت چنين مى گويد: (يا رب ان قومى اتخذوا هذا القرآن مهجورا) اى پروردگار من ، امت من بعد از من اين قرآن را پشت سر انداختند، و در مطاوى و خلال آيات قرآنى تصريحات و اشاراتى به اين معنا هست .

و اما اينكه دامنه اين اختلاف تا زمان صحابه يعنى بعد از رحلت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمكشيده شد، تاريخ مورد اعتماد و روايات متواتره بر آن دلالت دارد، و نيز دلالت دارد بر اينكه اصحاب رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبعد ازآن جناب با هم اختلاف كردند، و فتنه ها بپا ساختند، و در اين فتنه ها همان معامله را با يكديگر كردند كه ساير امتها بعد از پيامبرشان كرده بودند، و هيچيك از صحابه امت اسلام را از كليت آيه شريفه ، استثنا نكرد،

و نگفت آخر ما معصوم هستيم ، و يا رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبشارت داده و پيشگوئى كرده كه امت اسلام با هم جنگ نمى كنند، و يا اجتهاد من اين است كه امت اسلام نبايد اختلاف كنند، و يا خدا و رسول امت اسلام را استثنا كرده اند، پس مساله اختلاف امتها امرى است اجتناب ناپذير آزمايشى است كه بايد پيش بيايد، تا سيه روى شود آنكه در او غش باشد.

## رواياتى از ائمه معصومين عليهم‌السلام در باره تكلم خداوند

مترجم : در اين مساله ، بيش از اين طول دادن با وضع اين كتاب مناسب نيست . و در اصول كافى از ابى بصير روايت آورده كه گفت : از امام صادق (عليه‌السلام ) شنيدم كه مى فرمود: خداى عزوجل همواره ، عالم به ذات خود بود، در حالى كه هيچ معلومى نبود، و همواره قادر به ذات خود بود، در حالى كه مقدورى نبود، عرضه داشتم : فدايت شوم پس بايد همواره متكلم هم باشد؟ فرمود: نه ، كلام امرى حادث است ، خداى عزوجل بود در حالى كه متكلم نبود (چون كسى نبود تا با او تكلم كند)، و سپس كلام را ايجاد كرد.

و در احتجاج از صفوان بن يحيى روايت آورده كه گفت : ابوقره محدث در ضمن سوالاتش از حضرت ر ضا (عليه‌السلام )، عرضه داشت : فدايت شوم ، پس بفرمائيد كه سخن گفتن خدا با موسى چگونه بود؟ فرمود: خدا بهتر مى داند كه با چه زبانى با او سخن گفت ، با سريانى يا عبرانى ؟ ابوقره دست برد و زبان خود را گرفته ، عرضه داشت : منظورم اين زبان است ، (يعنى سوالم از اين است كه مگر خدا هم زبانى گوشتى دارد) حضرت رضا فرمود: سبحان اللّه ، خدا از آنچه كه تو مى گوئى منزه است ، و معاذ اللّه از اين كه خدا شبيه به خلق خود شود، و يا مثل خلقش تكلم كند، ولى خداى سبحان همانطور كه (ليس كمثله شى ء) هيچ چيز شبيه او نيست ، همچنين هيچ متكلمى هم شبيه او نيست ، عرض كرد، توضيح دهيد، فرمود: سخن گفتن خالق با مخلوق خود مانند سخن گفتن مخلوقى با مخلوق ديگر نيست ، يعنى از راه قطعه قطعه كردن صدا به وسيله دهان و زبان نيست ، بلكه تنها به اين است كه سخن را ايجاد كند، همانطور كه هر موجودى را بافرمان (كن ) ايجاد مى كند و فرمان او همان مشيت او است ، گفتگوئى كه با موسى كرد يعنى اوامر و نواهى او به موسى ، از همين باب بود، نه اينكه چون ما به وسيله تردد نفس و قطعه قطعه كردن آن باشد (تا آخر حديث ).

و در نهج البلاغه خطبه اى از امير المؤ منين (عليه‌السلام ) آورده كه در آن فرموده : خداى تعالى متكلمى است بدون اينكه سخن با انديشه بگويد، و اراده كننده اى است بدون عزم (تا آخر خطبه ).

و نيز در نهج البلاغه در خطبه اى از آن جناب آمده : همان خداى تعالى كه به نوعى با موسى تكلم كرد و آياتى عظيم ، نشان او داد، اما بدون ادوات ، و نطقى بدون حلق و حنجره (تا آخر خطبه ).

مولف : اخبارى كه در اين معنا از ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) رسيده بسيار زياد است ، و همه يك چيز مى گويند، از اين هم كه بگذريم آنچه را كه كتاب و سنت كلام خدا خوانده ، صفت فعل است ، نه صفت ذات .

## بحث فلسفى

## بحثى فلسفى (در باره حقيقت كلام و مصاديق آن و بيان فلسفى متكلم بودن خداوند)

حكما گفته اند: آن عملى كه نام آن در نظر مردم گفتار و كلام است ، عبارت است از اينكه صاحب كلام بخواهد معنائى را كه در دل دارد به ديگران بفهماند، و به اين منظور، لغت وضع مى كند، يعنى قبل از هر كار با ديگران قرار مى گذارد كه هر وقت من فلان صدا را از دهان بيرون آوردم ، بدان كه منظورم فلان چيز است ، (و به همين جهت است كه در تمامى جوامع بشرى لغات و واژه هائى معين شده كه هر لغت آن از معنائى حكايت مى كند)، و چون آن صدا به گوش طرف مقابل و يا هر شنونده اى رسيد، معنائى كه طبق قرارداد قبلى براى آن لغت معين كرده بودند، به ذهن او وارد مى شود، و در نتيجه ، گوينده و شنونده هر دو به يك معنا متوجه مى شوند، و غرض از تكلم كه همان تفهيم و تفهم است ، حاصل مى گردد، و گفته اند غرض نهائى از كلام و حقيقت آن همين است كه فهم و ذهن كسى به معنائى آشنا شود كه تا كنون آشناى به آن نبود، و اما بقيه خصوصيات و اينكه مثلا تفهيم كننده ، انسانى باشد، و دستگاه تنفس داشته باشد، و با نفس صدايى در حنجره خود پديد آورد، و آن صدا را در فضاى دهان و به وسيله زبان ، شكل دهد، و با تركيب چند صدا، كلمه اى بسازد، كه قبلا با همه شنوندگان قرار گذاشته بود كه اين صدا علامت فلان معنا است ، و اينكه شنونده ، دستگاه شنوائى داشته باشد، دستگاهى كه صدا را در شرايطى معين بشنود يعنى در صورتى كه ارتعاش صدا در ثانيه فلان مقدار باشد،

نه كمتر و نه بيشتر، همه اين خصوصيات مربوط به مصداق و مورد تكلم بشرى است ، نه اينكه همه آنها در تحقق حقيقت كلام دخالت داشته باشند، و تفهيم هاى ديگر كلام نباشد.

پس در حقيقت كلام مصاديقى دارد، يكى از آنها، همان بود كه گفتيم ، مصداق ديگرش اشاره است ، مثل اينكه با دست به كسى اشاره كنى كه بنشين ، و يا بيا، و يا اشاره كنى كه نرو، و يا نگو، براى اينكه اين حركت هم وسيله اى براى تفهيم و مصداقى براى حقيقت كلام است ، و همچنين موجودات خارجى كه هر يك معلول علتى است ، با هستى خود، هستى علت خود را نشان مى دهد،و با خصوصيات ذاتش بر خصوصيات علت خود دلالت مى كند، پس اگر بگوئيم معلول با خصوصيات وجودش كلامى است براى علت خود، درست گفته ايم ، براى اينكه اگر معلول و خصوصيات آن نبود، كسى از ذات و صفت علت آگاه نمى شد، پس هر موجود از موجودات عالم به آن جهت كه وجودش مثالى است براى كمال علت فياضه خود، قهرا هر مجموعى از مجموعه هاى موجودات كلمه اى ، و آنگاه مجموع تمامى اين مجموعه ها يعنى سراپاى عالم امكان ، كلامى است براى خداى سبحان ، و خداى تعالى با اين كلمات سخن مى گويد، و كمالات اسما و صفات خود را كه نهفته در ذات او است ظاهر مى سازد، پس خداى تعالى همانطور كه او خالق عالم و عالم مخلوق او است ، همچنين او متكلم به عالم ، و عالم ، كلام او است ، چون به وسيله همين عالم است كه كمالات نهفته در اسماء و صفات خود را ظاهر مى سازد.

بلكه اگر در معناى جمله (دلالت بر معنا) دقت كنيم ، ناگزير مى شويم كه بگوئيم : ذات خداى تعالى بر ذات خود دلالت مى كند، براى اينكه دلالت از هر راهى كه باشد بالاخره شانى از شؤ ون هستى ، و اثرى از آثار آن است ، و هيچ موجودى اين دلالت را از پيش خود نياورده ، بلكه همانطور كه وجودش از خدا است دلالتش هم از خدا و قائم به خدا است ، پس هر موجود كه با وجودش بر موجودش دلالت مى كند، اين دلالتش فرع دلالتى است كه به نوعى بر ذات خود دارد، (چون قبل از اينكه بر غير خودش دلالت كند بر هستى خود دلالت مى كند، و سا ده تر بگويم به خاطر اينكه موجود هست ، بر وجود صانع خود دلالت دارد)، و اين دلالتها در حقيقت از خدا است ، پس دال بر اين موجود كه داراى دلالت است ، و دال بر دلالتش خداى سبحان است ، (زيرا او است كه موجودى آفريده كه با آثارش بر وجود خودش ، و با هستى خود بر وجود خدا دلالت مى كند).

پس خداى سبحان تنها كسى است كه با ذات خود هم بر ذاتش دلالت مى كند، و هم بر تمامى مصنوعاتش ، و بنابراين مى توان مرتبه اى از ذات او را كلام ناميد، همچنانكه به بيان گذشته مرتبه اى از فعل او را كلام ناميديم .

پس خلاصه بيان فلسفى اين شد كه خداى تعالى از دو جهت متكلم است يك مرتبه از كلام ، صفت ذات است ،از اين جهت كه بر ذات او دلالت مى كند، و مرتبه ديگر آن صفت فعل است ، كه همان خلقت و ايجاد باشد، چون هر موجودى بر كمال پديد آورنده اش دلالت دارد.

و آنچه در اينجا از فلاسفه نقل كرديم به فرض كه درست هم باشد، لغت با آن مساعد نيست ، براى اينكه آنچه از كتاب و سنت كه براى خدا اثبات كلام كرده با امثال عبارات زير اثبات كرده ، مى فرمايد: (منهم من كلم اللّه )، (و كلم اللّه موسى تكليما)، (اذ قال اللّه يا عيسى )، (و قلنا يا آدم )، (انا اوحينا اليك )، (نبانى العليم الخبير) و كلام به معناى عين ذات با هيچيك از اين عبارت ها سازش ‍ ندارد.

## وجه تسميع علم كلام و اشاره با اختلاف اشاعره و معتزله در باره تقديم يا حادث بودن كلام خدا

اين را هم بايد د انست كه بحث كلام از قديمى ترين بحث هائى است كه علماى اسلام را به خود مشغول داشته ، و اصلا علم كلام را به همين مناسبت علم كلام ناميدند كه چون از اينجا شروع شد كه آيا كلام خدا قديم است يا حادث ؟ اشاعره قائل بودند به اينكه كلام خدا قديم است ، و گفتار خود را چنين تفسير كردند كه منظور از كلام ، معانى ذهنى است كه كلام لفظى بر آنها دلالت مى كند، و اين معانى همان علوم خداى سبحان است كه قائم به ذات او است ، و چون ذات او قديم است صفات ذاتى او هم قديم است ، و اما كلام لفظى خدا كه از مقوله صوت و نغمه است ، حادث است ، چون زائد بر ذات ، و از صفات فعل او است .

در مقابل ، معتزله قائل شدند به اينكه كلام خدا حادث است چيزى كه هست گفته خود را تفسير كرده اند به اينكه منظور ما از كلام ، الفاظى است كه طبق قرارداد لغت دلالت بر معانى مى كند، و كلام عرفى هم همين است ، و اما معانى نفسانى كه اشاعره آن را كلام ناميده اند،

كلام نيست ، بلكه صورتهاى علمى است ، كه جايش در نفس است .

و به عبارتى ديگر وقتى ما سخن مى گوئيم در درون دل و در نفس خود چيزى به جز مفاهيم ذهنى كه همان صورتهاى علمى است نمى يابيم ، اگر منظور اشاعره از كلام نفسى ، همين مفاهيم باشد، كه مفاهيم كلام نيست ، بلكه علم است ، و اگر چيز ديگرى غير صور علمى را كلام ناميده اند، مادر نفس خود چنين چيزى سراغ نداريم .

مى توان به معتزله اشكال كرد، و پرسيد چرا جايز نباشد كه يك چيز به دو اعتبار، مصداق دو صفت و يا بيشتر بشود؟ و چرا صور ذهنى به آن جهت كه انكشاف واقعيات و درك آن است ، مصداق علم ، و به آن جهت كه مى توان آن را به ديگران القا كرد، كلام نباشد.

## نزاع اشاعره و معتزله پايه و اساسى ندارد

مولف : و بيانى كه اين نزاع را از ريشه بر مى كند، اين است كه صفت علم در خداى سبحان به هر معنائى كه گرفته شود چه عبارت باشد از علم تفصيلى به ذات ، و علم اجمالى به غير، و چه عبارت باشد از علم تفصيلى به ذات و به غير، در مقام ذات (اين دو معنا دو نوع معنايى است كه از علم ذاتى خدا كرده اند) و چه عبارت باشد از علم تفصيلى قبل از ايجاد و بعد از ذات ، و يا عبارت باشد از علم تفصيلى بعد از ايجاد و ذات هر دو، به هر معنا كه باشد علم حضورى است ، نه حصولى ، و آنچه معتزله و اشاعره بر سر آن نزاع كرده اند، علم حصولى است ، كه عبارت است از مفاهيم ذهنيه اى كه از خارج در ذهن نقش مى بندد، و هيچ اثر خارجى ندارد (آتش ذهنى ذهن را نمى سوزاند، و تصور نان صاحب تصور را سير نمى كند) و اين مطلبى است كه در جاى خودش اقامة برهان برآن كرده ايم ، و گفته ايم مفهوم و ماهيت در تمامى زواياى عالم به جز ذهن انسانها و يا حيواناتى كه اعمال حيوانى دارند و با حواس ظاهرى و احساسات باطنى خود كاره اى زندگى را صورت مى دهند، وجود ندارند.

و خداى سبحان منزه است از اينكه ذهن داشته باشد، تا مفاهيم ، در ذهن او نقش ببندد، و باز يكى از چيرهايى كه جز در ذهن انسانها جايى ندارد، مفاهيم اعتبارى است كه به جز وهم ، ملاكى براى تحقق ندارد، نظير (مفهوم عدم )، (ملكيت )، (مملوكيت ) و ساير اعتباريات در ظرف اجتماع ، و چنين چيرهائى در ذات خداى تعالى نيست ، و گرنه بايد ذات او محل تركيب و معرض حدوث حوادث باشد، و گفتارش احتمال صدق و كذب داشته باشد، و محذوراتى ديگر ازاين قبيل كه ساحت او منزه از آنها است .

باقى مى ماند اين سؤ ال كه خداى تعالى چگونه زبان موجودات را مى فهمد؟ و علم او به مفاهيم الفاظ گويندگان چگونه است ؟ كه انشاء اللّه تعالى در جاى مناسب پاسخ آن داده مى شود.

سوره بقره ، آيه 255

## آيه 255 بقره

اللّه لا اله الا هو الحى القيوم لا تاخذه سنة و لا نوم له ما فى السموت و ما فى الارض من ذاالّذى يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و لا يحيطون بشى ء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموت و الارض و لا يوده حفظهما و هو العلى العظيم . (255)

## ترجمه آيه

خداوند يكتا است كه معبودى به جز او نيست خدائى است زنده و پاينده ، چرت نمى زند تا چه رسد به خواب ، هر چه در آسمانها و زمين هست از آن اوست آنكه به نزد او بدون اجازه اش شفاعت كند كيست ؟ آنچه پيش رو و پشت سرشان هست مى داند و به چيزى از دانش وى جز به اجازه خود او احاطه ندارند قلمرو او آسمانها و زمين را فرا گرفته و نگهداشتن آنها بر او سنگينى نمى كند، كه او والا و بزرگ است .(255)

## بيان آيه

اللّه لا اله الا هو الحى القيوم

در تفسير سوره حمد پاره اى مطالب در معناى لفظ (اللّه ) آورده و گفتيم : چه از ماده (اله الرجل ) (آن مرد سرگردان شد) بوده باشد و چه از (اله ) به معناى (عبادت كرد) باشد، لازمه اش اين است كه لفظ جلاله بر سبيل اشاره ، به معناى ذاتى باشد كه تمامى صفات كمال را با هم داشته باشد.

و در تفسير آيه : (والهكم اله واحد) پاره اى از مطالب را در معناى جمله (لا اله الا هو) ايراد كرديم ، و ضمير (هو) هر چند به (اللّه ) بر مى گردد كه گفتيم به معناى ذات شامل همه كمالات است ليكن چون در اثر كثرت استعمال نام خداى تعالى شده ، تنها بر ذات دلالت مى كند، بله ،الف و لام اول آنكه الف و لام عهد است به پاره اى از معانى وصفى اشاره دارد، و به فرض اينكه الف و لام نداشته باشد، اصل اطلاق كلمه (اللّه ) آدمى را به ياد صفات او هم مى اندازد، و ليكن ضمير همانطور كه گفتيم تنها به ذات بر مى گردد، پس جمله (لا اله الا هو)، دلالت دارد بر اينكه آلهه اى كه مشركين اثبات كردند، حق ثبوت ندارد.

## معناى حى و گفتار پيرامون معناى حياط

و اما اسم (حى ) به معناى كسى است كه حياتى ثابت داشته باشد، چون اين كلمه صفت مشبه است ، و مانند ساير صفات مشبه ، دلالت بر دوام و ثبات دارد.

انسان ها از همان روزهاى اولى كه به مطالعه حال موجودات پرداختند آنها را دو جور يافتند، يك نوع موجوداتى كه حال و وضع ثابتى دارند، حس آدمى تغييرى ناشى از مرور زمان در آنها احساس نمى كند، مانند سنگها و ساير جمادات و قسم ديگر موجوداتى كه گذشت زمان تغييراتى محسوس در قوا و افعال آنها پديد مى آورد، مانند انسان و ساير حيوانات ، و همچنين نباتات كه مى بينيم در اثر گذشت زمان ، قوا و مشاعرشان و كارشان يكى پس از ديگرى تعطيل مى شود، و در آخر به تدريج دچار فساد و تباهى مى گردد. در نتيجه ، انسان ها اين معنا را فهميدند كه در موجودات نوع دوم ، علاوه بر اندام و هيكل محسوس و مادى چيز ديگرى هست ، كه مساله احساسات و ادراكات علمى وكارهائى كه با علم و اراده صورت مى گيرد همه از آن چيز ناشى هستند، و نام آن را حيات ، و از كار افتادن و بطلانش را مرگ ناميدند، پس حيات يك قسم وجودى است كه علم و قدرت از آن ترشح مى شود. خداى سبحان هم در مواردى از كلام خود اين تشخيص انسانها را امضا كرده ، از آن جمله فرموده : (اعلموا ان اللّه يحيى الارض بعد موتها)، و نيز فرموده : (انك ترى الارض خاشعة ، فاذاانزلنا عليها الماء اهتزت و ربت ، ان الّذى احياها لمحيى الموتى )، و نيز فرموده : (و ما يستوى الاحياء و لا الاموات )، و نيز فرموده : (و جعلنا من الماء كلشى ء حى )، و اين آيه شامل حيات همه اقسام زنده مى شود، چه انسان و چه حيوان و چه گياه .

## اقسام سه گانه زندگان و زندگانى در آيات قرآنى

همانطور كه آيات فوق موجود زنده را سه قسمت مى كرد، آيات زير هم زندگى را چند قسمت مى كند:

(و رضوا بالحيوة الدنيا و اطمانوابها).

(ربنا امتنا اثنتين و احييتنا اثنتين ). كه دوبار زنده كردن در آيه ، شامل زندگى در برزخ و زندگى در آخرت مى شود و آيه قبلى هم از زندگى دنيا سخن مى گفت ، پس زندگى هم سه قسم است ، همان طور كه زندگان سه قسم هستند.

و خداى سبحان با اينكه زندگى دنيا را زندگى دانسته ، ولى در عين حال در مواردى از كلامش آن را زندگى پست و خوار و غير قابل اعتنا دانسته ، از آن جمله فرموده :

(وما الحيوة الدنيا فى الاخرة الا متاع ).

(تبتغون عرض الحيوة الدنيا).

(تريد زينة الحيوة الدنيا).

(وما الحيوه الدنيا الا لعب و لهو).

(وما الحيوه الدنيا الا متاع الغرور).

## اوصاف زندگى دنيا در قرآن و اشاره به حيات جاودانى آخرت

پس ملاحظه كرديد كه خدا زندگى دنيا را به اين اوصاف توصيف كرد و آن را متاع خوانده و متاع به معناى هر چيزى است كه خود آن هدف نباشد، بلكه وسيله اى براى رسيدن به هدف باشد، و آن را عرض ‍ خواند، و عرض چيزى است كه خودى نشان مى دهد و به زودى از بين مى رود، و آن را زينت خواند، و زينت به معناى زيبائى و جمالى است كه ضميمه چيز ديگرى شود، تا به خاطر زيبائيش ، آن چيز ديگر محبوب و جالب شود، در نتيجه آن كسى كه به طرف آن چيز جذب شده ، چيزى را خواسته كه در آن نيست ، و آنچه را كه در آن هست نخواسته ، و نيز آن را لهو خوانده ، و لهو عبارت است از كارهاى بيهوده اى كه آدمى را از كار واجبش باز بدارد، و نيز آن را لعب خوانده ، و لعب عبارت است از عملى كه به خاطر يك هدف خيالى و خالى از حقيقت انجام گيرد، و آن را متاع غرور خوانده ، و متاع غرور به معناى هر فريبنده اى است كه آدمى را گول بزند.

آيه ديگرى جامع همه خصوصيات آيات بالا است ، و آن آيه اين است : (و ما هذه الحيوة الدنيا الا لهو و لعب ، و ان الدار الاخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون ) اين آيه شريفه مى خواهد حقيقت معناى زندگى ، يعنى كمال آن را از زندگى دنيا نفى نموده ، و آن حقيقت و كمال را براى زندگى آخرت اثبات كند، چون زندگى آخرت حياتى است كه بعد از آن مرگى نيست ، همچنانكه فرمود: (امنين لا يذوقون فيها الموت الا الموته الاولى ) و نيز فرموده : (لهم ما يشاؤ ن فيها و لدينا مزيد) پس اهل آخرت ديگر دچار مرگ نمى شوند، و هيچ نقصى و كدورتى عيششان را مكدر نمى كند، ليكن صفت اول يعنى ايمنى ، از آثار حقيقى ، و خاص زندگى آخرت ، و از ضروريات آن است .

پس زندگى اخروى ، زندگى حقيقى و بر طبق حقيقت است ، چون ممكن نيست مرگ بر آن عارض شود، بر خلاف حيات دنيا، اما خداى سبحان با اين حال در آيات بسيار زياد ديگرى فهمانده كه حيات حقيقى را او به آخرت داده و انسان را او به چنين حياتى زنده مى كند و زمام همه امور به دست او است پس حيات آخرت هم ملك خدا است نه اينكه خودش باشد،

و مسخر خدا است نه يله و رها، و خلاصه زندگى آخرت خاصيت مخصوص به خود را، از خدا دارد، نه از خودش .

## حيات حقيقى حيات واجب الوجود است كه بالذات فناناپذير است

از اينجا يك حقيقت روشن مى شود و آن اين است كه حيات حقيقى بايد طورى باشد كه ذاتا مرگ پذير نباشد، و عارض شدن مرگ بر آن محال باشد، و اين مساله قابل تصور نيست مگر به اينكه حيات عين ذات حى باشد، نه عارض بر ذات او، و همچنين از خودش باشد نه اينكه ديگرى به او داده باشد، همچنانكه قرآن درباره خداى تعالى فرموده : (و توكل على الحى الّذى لايموت )، و بنابراين ، پس حيات حقيقى ، حيات خداى واجب الوجود است ، و يا به عبارت ديگر حياتى است واجب ، و به عبارت ديگر چنين حياتى اين است كه صاحب آن به ذات خود عالم و قادر باشد.

از اينجا كاملا معلوم مى شود كه چرا در جمله : (هو الحى لا اله الا هو) حيات را منحصر در خداى تعالى كرد، و فرمود: تنها او حى و زنده است ، و نيز معلوم مى شود كه اين حصر حقيقى است نه نسبى ، و اينكه حقيقت حيات يعنى آن حياتى كه آميخته با مرگ نيست و در معرض نابودى قرار نمى گيرد تنها حيات خداى تعالى است .

و بنابر اين در آيه مورد بحث كه مى فرمايد: (اللّه لا اله الا هو الحى القيوم )، و همچنين آيه : (الم اللّه لا اله الا هو الحى القيوم ) مناسب تر آن است كه كلمه حى را خبر بگيريم ، و بگوئيم كلمه (اللّه ) مبتداء، و جمله (لا اله الا هو) خبر آن ، و كلمه (حى ) خبر بعد از خبر ديگرى براى آن است ، تا انحصار را برساند، چون در اين صورت تقدير آن (اللّه الحى ) مى شود، مى رساند كه حيات تنها و تنها خاص خدا است ، و اگر زندگان ديگر هم زندگى دارند خدا به آنها داده است .

## معناى ( قيوم )

كلمه (قيوم ) بطورى كه علماى صرف گفته اند، بر وزن (فيعول ) است ، همچنانكه كلمه (قيام ) بر وزن فيعال از ماده قيام است ، صفتى است كه بر مبالغه دلالت دارد، و قيام بر هر چيز به معناى درست كردن و حفظ و تدبير و تربيت و مراقبت و قدرت بر آن است ، همه اين معانى از قيام استفاده مى شود، چون قيام به معناى ايستادن است ، و عادتا بين ايستادن و مسلط شدن بر كار ملازمه هست ، از اين رو از كلمه قيوم همه آن معانى استفاده مى شود.

و خداى تعالى در كلام مجيدش اصل قيام به امور خلق خود را براى خود اثبات نموده و مى فرمايد: (افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت )، و نيز با بيانى كلى تر مى فرمايد: (شهد اللّه انه لا اله الا هو و الملائكه و اولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم )، اين آيه شريفه چنين مى رساند كه خدا قائم بر تمامى موجودات است ، و با عدل قائم است ، به اين معنا كه عطا و منع او همه به عدل است ، و با در نظر گرفتن اينكه عالم امكان همان عطا و منع آن است (دادن هستى است ، و در چهار چوب دادن آن است ، چون هيچ موجودى بدون چهارچوب و حد و ماهيت وجود پيدا نمى كند)، پس هر چيزى را همانقدر كه ظرفيت و استحقاق دارد مى دهد، آنگاه مى فرمايد:

علت اينكه به عدالت مى دهد اين است كه عدالت مقتضاى دو اسم عزيز و حكيم است ، خداى تعالى به آن جهت كه عزيز است ، قائم بر هر چيز است ، و به آن جهت كه حكيم است در هر چيزى عدالت را اعمال مى كند.

و سخن كوتاه اينكه : خداى تعالى از آنجا كه مبداء هستى است ، و وجود هر چيز و اوصاف و آثارش از ناحيه او آغاز مى شود، و هيچ مبدئى براى هيچ موجودى نيست مگر آنكه آن مبداء هم به خدا منتهى مى شود، پس او قائم بر هر چيز و از هر جهت است ، و در حقيقت معناى كلمه قائم است ، يعنى قيامش آميخته با خلل و سستى نيست ، و هيچ موجودى به غير از خدا چنين قيامى ندارد، مگر اينكه به وجهى قيام او منتهى به خدا و به اذن خدا است ، پس خداى تعالى هر چه قيام دارد قيامى خالص است (نه قيامى آميخته با ضعف و سستى ) و غير خدا به جز اين چاره اى ندارد كه بايد به اذن او و به وسيله او قائم باشد، پس ‍ در اين مساله از دو طرف حصر هست ، يكى منحصر نمودن (قيام ) در خداى تعالى واينكه غير او كسى قيام ندارد، و ديگر منحصر نمودن خدا در قيام ، و اينكه خدا به جز قيام كارى ندارد، حصر اول از كلمه قيوم استفاده مى شود كه گفتيم خبر بعد از خبر براى مبتداء (اللّه ) است ، و حصر دوم از جمله بعدى استفاده مى شود كه مى فرمايد: (لا تاخذه سنه و لا نوم - او را چرت و خواب نمى گيرد). (ما چند حالت داريم ، يا در حال قيام و تسلط بر كاريم ، يا نشسته و در حال رفع خستگى هستيم ، يا در حال چرتيم ، يا در حال خوابيم ، و همچنين احوالى ديگر،ليكن خداى تعالى تنها قيوم است ).

از اين بيان ، مطلبى ديگر نيز استفاده مى شود، و آن اين است كه اسم قيوم اصل و جامع تمامى اسماى اضافى خدا است ، و منظور ما از اسماى اضافى اسمائى است كه به وجهى بر معانى خارج از ذات دلالت مى كند، ما نند اسم (خالق )، (رازق )، (مبدى )، (معيد)، (محيى )، (مميت )، (غفور)، (رحيم )، (ودود) و غير آن چرا كه اگر خدا، آفريدگار و روزى رسان و مبداء هستى و باز گرداننده انسانها در معاد و زنده كننده و ميراننده و آمرزنده و رحيم و ودود است به اين جهت است كه قيوم است .

لا تاخذه سنة و لا نوم

كلمه (سنة ) بكسره سين به معناى سست شدن بدن جانداران در ابتداى خواب است ، و كلمه نوم به معناى راكد شدن بدن و خود خواب است ، چون وقتى جانداران به خواب مى روند عوامل طبيعى كه در بدن حيوان پديد مى آيد حواس و مشاعر آن را از كار مى اندازد، و اما كلمه رويا معنائى ديگر دارد، و آن عبارت است از آنچه كه يك انسان خواب رفته ، در عالم خواب مشاهده مى كند، (كه از ماده رؤ يت به معناى ديدن است )

اشكالى كه برخى در جمله (سنه و لا نوم ) كرده اند و پاسخ به آن اشكال

بعضى در جمله : (سنه و لا نوم ) ايرادى كرده و گفته اند: اين خلاف ترتيب است ، و بلاغت اقتضا مى كرد كه بفرمايد: (لا تاخذه نوم و لا سنة ) براى اينكه مقام آيه ، مقام ترقى دادن مطلب است ، و ترقى در جائى كه بخواهند چيزى را اثبات كنند اقتضا مى كند اول مرتبه ضعيف را ذكر كنند، بعد به مرتبه قوى ترقيش دهند، مثلا وقتى مى خواهند نيرومند بودن كسى را اثبات كنند، مى گويند او مى تواند ده من بار را بردارد، بلكه حتى بيست من هم بر مى دارد، و چون بخواهند سخاوت كسى را برسانند مى گويند فلانى قلم هاى صد تومانى بذل و بخشش دارد، بلكه قلمهاى هزار تومانى هم دارد، و اما در جائى كه بخواهند چيزى را نفى كنند، بلاغت اقتضا مى كند اول مرتبه قوى آن چيز را بگويند، بعد مطلب را ترقى داده مرتبه ضعيف آن را ذكر كنند، مثل اينكه بگوئى فلانى آنقدر ناتوان است كه نمى تواند بيست من بار را بردارد، بلكه از برداشتن ده من هم عاجز است ، و يا بگويى فلانى هيچ وقت قلم هزار تومانى بذل و بخشش نداشته ، و حتى قلم صد تومانى هم ندارد، به همين جهت در آيه مورد بحث بايد فرموده باشد خدا را خواب نمى گيرد، و حتى چرت هم نمى گيرد.

جواب از اين اشكال اين است كه ترتيب نامبرده هميشه بر مدار اثبات و نفى دور نمى زند، براى اينكه بنا به گفته شما بايد صحيح باشد بگوئيم : حمل ده من بار فلانى را خسته مى كند،

بلكه حمل بيست من هم ، و حال آنكه صحيح نيست ، آنچه صحيح است اين است كه ترقى بطور صحيح و مطابق بلاغت انجام شود، و ترقى صحيح در موارد مختلف اختلاف پيدا مى كند، و در آيه مورد بحث از آنجائى كه ضرر خواب و ناسازگارى آن با قيوميت آن بيشتر از چرت است ، مقتضاى بلاغت اين است كه اول تاءثر چرت را نفى بكند، و سپس مطلب را ترقى داده تاءثر خواب را كه قوى تر است نفى كند، تا معنا چنين شود: نه تنها چرت كه عامل ضعيفى است بر خدا مسلط نمى شود، و قيوميت او را از كار نمى اندازد، بلكه عامل قوى تر از آن هم كه خواب است بر او مسلط نمى گردد.

له ما فى السموات و ما فى الارض ، من ذاالّذى يشفع عنده الا باذنه .

\صفات الهى در آية الكرسى

از اول آيه شريفه تا اينجا چند صفت از صفات خداى سبحان ذكر شده : 1 - اينكه معبودى جز او نيست 2 - اينكه او حى و قيوم است 3 - اينكه هيچ عاملى از قبيل چرت و خواب با تسلط خود، قيوميت او را از كار نمى اندازد 4 - اينكه او مالك آنچه در آسمانها و زمين است مى باشد 5 - اينكه كسى بدون اذن او حق شفاعت در درگاه او ندارد.

در ذكر اين صفات رعايت ترتيب شده است ، نخست وحدانيت خدا در الوهيت آمده ، و بعد قيوميت او، چون قيوميت بدون توحيد تمام نمى شود، و سپس مساله مالكيت او نسبت به آسمانها و زمين را آورد تا تماميت قيوميت او را برساند، چون قيوميت وقتى تمام است كه صاحب آن مالك حقيقى آسمانها و زمين و موجودات بين آن دو باشد.

و در دو جمله اخير يعنى مالكيت آسمانها و زمين ، و مساله شفاعت ، براى هر يك دنباله اى آورده كه اگر قيد نباشد چيزى شبيه قيد است تا به وسيله اين دنباله ها توهمى را كه ممكن است بشود دفع كرده باشد، براى مساله مالكيت يعنى جمله (له ما فى السموات و الارض ) جمله : (يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم ) را، و براى جمله : (من ذاالّذى يشفع عنده الا باذنه ) جمله : (و لا يحيطون بشى ء من علمه الا بما شاء) را آورد.

اما جمله : (له ما فى السموات و ما فى الارض )، همانطور كه قبلا تذكر داديم خداى تعالى نسبت به موجودات هم داراى ملك بكسره ميم است ، و هم داراى ملك به ضمه ميم ، و ملك بكسره ميمش نسبت به موجودات به اين معنا است كه ذات موجودات و اوصاف و آثار آنها كه توابع ذات هستند همه قائم به ذات خدا است ، و جمله مورد بحث هم همين معنا را افاده مى كند، پس اين جمله هم بر مالكيت خدا نسبت به ذات موجودات دلالت دارد، و هم بر مالكيتش نسبت به نظام آثار آن .

پس بر روى هم (القيوم لا تاخذه سنة و لا نوم له ما فى السموات و ما فى الارض )، اين مطلب تمام شد،

كه سلطنت مطلقه در عالم وجود از آن خداى سبحان است و هيچ تصرفى از كسى و در چيزى ديده نمى شود، مگر آنكه تصرف هم مال خدا و از خدا است ، در نتيجه ، اين شبهه به ذهن مى افتد كه اگر مطلب از اين قرار باشد پس ديگر، اين اسباب و عللى كه ما در عالم مى بينيم چه كاره اند؟ و چطور ممكن است در عين حال آنها را هم مؤ ثر بدانيم ؟ و در آنها تصور اثر كنيم ؟ با اينكه هيچ تاءثيرى نيست جز براى خداى سبحان .

## تاءثير علل و اسباب طبيعى به اذن و تاءثير و تصرف خدا منتهى مى گردد

از اين توهم چنين جواب داده شده كه تصرف اين علل و اسباب در اين موجودات و معلولها خود وساطتى است در تصرف خدا، نه اينكه تصرف خود آنها باشد، به عب ارتى ديگر علل و اسباب در مورد مسببات شفاء دهندگانى هستند كه به اذن خدا شفاعت مى كنند و شفاعت (كه عبارت است از واسطه اى در رساندن خير و يا دفع شر و اين خود نوعى تصرف است از شفيع در امر كسى كه مورد شفاعت است ) وقتى با سلطنت الهى و تصرف الهى منافات دارد كه منتهى به اذن خدا نگردد، و بر مشيت خداى تعالى اعتماد نداشته باشد، بلكه خودش مستقل و بريده از خدا باشد، و حال آنكه چنين نيست براى اينكه هيچ سببى از اسباب و هيچ علتى از علل نيست ، مگر آنكه تاءثير آن به وسيله خدا و نحوه تصرفاتش به اذن خدا است ، پس در حقيقت تاءثير و تصرف خود خدا است ، پس باز هم درست است بگوئيم در عالم به جز سلطنت خدا و قيوميت مطلق او هيچ سلطنتى و قيوميتى نيست ، (عز سلطانه ).

و بنابر بيانى كه ما كرديم شفاعت عبارت شد از واسطه شدن در عالم اسباب و وسائط، چه اينكه اين توسط به تكوين باشد، مثل همين وساطتى كه اسباب دارند، و يا توسط به زبان باشد و شفيع بخواهد با زبان خود از خدا بخواهد كه فلان گناهكار را مجازات نكند، كتاب و سنت هم از وجود چنين شفاعتى در قيامت خبر داده ، كه بحث آن در تفسير آيه (واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا) گذشت .

پس جمله : (من ذا الّذى يشفع عنده )، پاسخ ‌گوى هم ان توهم است ، براى اينكه اين جمله ، بعد از مساله قيوميت خدا و مالكيت مطلقه او آمده ، كه اطلاق آن ملكيت ، هم شامل تكوين مى شود، و هم تشريع ، حتى مى توان گفت قيوميت و مالكيت بر حسب ظاهر، با تكوين ارتباط دارند، و هيچ دليلى ندارد كه ما آن دو را مقيد به قيوميت و سلطنت تشريعى كنيم ، تا در نتيجه ، مساله شفاعت هم مخصوص به شفاعت تشريعى و زبانى در روز قيامت بشود.

در نتيجه ، سياق آيه در اينكه شامل شفاعت تكوينى هم بشود نظير سياق آيات زير است كه آنها نيز شامل هر دو قسم شفاعت هستند،

(ان ربكم اللّه الّذى خلق السموات و الارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه ).

(اللّه الّذى خلق السموات و الارض و ما بينهما فى ستة ايام ، ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولى و لا شفيع ).

## حد شفاعت هم با شفاعت زبانى منطبق است و هم با سلبيت تكوينى

در بحث از شفاعت هم توجه فرموديد كه حد آن همانطور كه با شفاعت زبانى انطباق دارد همچنين با سببيت تكوينى نيز منطبق است ، پس هر سببى از اسباب نيز شفيعى است كه نزد خدا براى مسبب خود شفاعت مى كنند، و دست به دامن صفات فضل وجود و رحمت او مى شوند، تا نعمت وجود راگرفته به مسبب خود برسانند پس نظام سببيت بعينه منطبق با نظام شفاعت است ، همچنانكه با نظام دعا و درخواست هم منطبق است ، براى اينكه در آيات زير تمامى موجودات را صاحب درخواست و دعا مى داند، همانطور كه انسانها را مى داند، پس معلوم مى شود درخواست هم منحصر به درخواست زبانى نيست ، درخواست تكوينى هم درخواست است ، اينك آن آيات (يساله من فى السموات و الارض كل يوم هو فى شان ) (واتيكم من كل ما سالتموه ) كه بيانش در تفسير آيه : (و اذا سئلك عبادى ) عنى گذشت .

يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و لا يحيطون بشى ء من علمه الا بما شاء...

سياق اين جمله با در نظر داشتن اينكه قبلا مساله شفاعت ذكر شده بود، نزديك به سياق آيه زير است كه مى فرمايد:( بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و لا يشفعون الا لمن ارتضى و هم من خشيته مشفقون ).

## احاطه خداى تعالى بر آنچه كه با شفيعان حاضر است و آنچه از آنها غايب است

اين را به آن جهت گفتيم كه نتيجه بگيريم ظاهر عبارت مور بحث اين است كه ضمير جمع (بين ايديهم و ما خلفهم ) به شفيعانى بر مى گردد كه آيه قبلى اشاره به آنان داشت ، پس علم خدا به پشت و روى امر شفيعان ، كنايه است ازنهايت درجه احاطه او به ايشان ، پس ايشان نمى توانند در ضمن شفاعتى كه به اذن خدا مى كنند كارى كه خدا نخواسته و راضى نيست در ملك او صورت بگيرد، انجام دهند، ديگران هم نمى توانند از شفاعت آنان سوء استفاده نموده ، در ملك خداى تعالى مداخله كنند و كارى صورت دهند كه خدا آن را مقدر نكرده است .

آيات كريمه زير هم به همين معنا اشاره مى كند كه مى فرمايد: (و ما نتنزل الا بامر ربك له ما بين ايدينا و ما خلفنا و ما بين ذلك و ما كان ربك نسيا) (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه و من خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم ، و احاط بما لديهم و احصى كل شى ء عددا).

براى اينكه اين آيات احاطه خدا به ملائكه و انبياء را بيان مى كند تا از انبياء عملى كه او نخواسته سر نزند و ملائكه جز به امر او نازل نشوند و انبياء جز آنچه را كه او خواسته ابلاغ نكنند، و بنابراين بيان ، مراد از (جمله ما بين ايديهم ) آن رفتارى است كه از ملائكه و انبياء مشهود و محسوس است ، و مراد از جمله (و ما خلفهم ) چيرهائى است كه از انبيا غايب و بعيد است ، و حوادثى است كه پس از ايشان رخ مى دهد، پس برگشت معناى اين دو جمله به همان غيب و شهادت است .

و سخن كوتاه اينكه : جمله (يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم ) كنايه است از احاطه خداى تعالى به آنچه كه با شفيعان حاضر و نزد ايشان موجود است و به آنچه از ايشان غايب است و بعد از ايشان رخ مى دهد، و لذا دنبال جمله مورد بحث اضافه كرد: (و لا يحيطون بشى ء من علمه الا بما شاء)، تا احاطه كامل و تام و تمام خداى تعالى و سلطنت الهيه اش را تبيين كند و بفهماند كه خداى تعالى محيط به ايشان و به علم ايشان است وايشان احاطه اى به علم خدا ندارند مگر به آن مقدارى كه خود او خواسته باشد.

## طرح يك سؤ ال و پاسخ به آن

در اينجا سؤ الى باقى مى ماند و آن اين است كه شما قبلا مساله شفاعت را عموميت داده و شفاعت زبانى و سببيت تكوينى و تشريعى ، همه را شفاعت دانستيد، در حالى كه درآيه مورد بحث هر چه ضمير به (شفعاء) برگردانيده ضمير مخصوص به عقلا است يعنى ضمير هم كه سه بار آمده ، يكى در (ما بين ايديهم )، و يكى در (ما خلفهم )، و ديگر در (يحيطون )، و حال آنكه مطلق اسباب و علل تكوينى عقلا نيستند؟.

جواب اين سؤ ال اين است كه چون معهود از كلمات شفاعت ، وساطت ، (تسبيح ) و (تحميد) اين است كه اينگونه كارها از عقلا و صاحبان شعور سر مى زند، و تعبير به اين كلمات بيشتر در مورد صاحبان عقل شايع است ، لذا قرآن كريم اينگونه اعمال را هر چند از علل تكوينى و فاقد شعور هم سر بزند، با تعبير خاص به عقلا تعبير مى كند، و اين عرف و عادت قرآن است ، همچنانكه مى بينيم درباره تسبيح تمامى كائنات همين تعبير را آورده و مى فرمايد: (و ان من شى ء الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم ).

و نيز مى فرمايد: (ثم استوى الى السماء و هى دخان فقال لها و للارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين ) كه ترجمه اش در چند صفحه قبل گذشت و همچنين آياتى ديگر از اين قبيل .

گفتيم كه جمله : (و لا يحيطون بشى ء من علمه الا بما شاء)، معناى تماميت تدبير خدا و كمال آن را مى رساند، زيرا يكى از نشانى هاى كمال تدبير، اين است كه موجود تدبير شده ، خودش نفهمد كه تدبير كننده او چه منظورى از او و از تدبير او دارد، و چه آينده اى برايش در نظر گرفته تا براى خلاصى از آن آينده (اگر ناگوار است ) دست و پا نكند و نقشه مدبر را خنثى نسازد، و تدبير شدگان ، مانند قافله چشم و گوش بسته اى باشند كه بر خلاف ميل به طرفى سوقشان مى دهند، و آن قافله هم مى رود صاحب قافله كمال جديت را به خرج مى دهد تا از هيچ ناحيه اى به افراد قافله آگهى نرسد و افراد ندانند به كجا مى روند و كجا منزل مى كنند و مقصد نهائى شاءن كجا است .

خداى سبحان با اين جمله ، اين معنا را بيان مى كند كه تدبير عالم خاص او است براى اينكه تنها او است كه به روابط بين موجودات آگاه است ، چون او موجودات و روابط آنها را آفريده ، و اما بقيه اسباب و علل و مخصوصا علل و اسبابى كه از صاحبان عقل هستند هر چند كه دخل و تصرفى ، و علمى دارند و ليكن هرچه دارند آن را مورد استفاده قرار مى دهند، خود مرتبه اى است از شؤ ون علم الهى ، و هر چه تصرف دارند، خود شانى است از شؤ ون تصرفات الهى و نحوه اى است از انحاى تدابير او پس ديگر كسى نمى تواند به خود اجازه دهد كه بر خلاف اراده خداى سبحان و تدبير جارى در مملكتش قدمى بردارد، و اگر برداشت ، آن نيز از تدبير خداوند است .

## علم ، هر چه هست از خدا هست همچنان كه قوت و عزت و حيات منحصر در خدا است

و جمله : (و لا يحيطون بشى ء من علمه الا بما شاء)، بنابراينكه مراد از (علم ) معناى مصدرى آن (دانستن ) و يا معناى اسم مصدرى آن باشد، و مراد از آن معلوم (دانسته شده ) نباشد، دلالت دارد بر اينكه علم هر چه هست ، از خدا است ، و هر علمى هم كه نزد عالمى يافت شود آن هم از علم خدا است ، و نظير اين مطلب از كلام خدا درباره اختصاص قدرت و عزت و حيات به خداى تعالى استفاده مى شود، از آن جمله ، درباره انحصار قدرت در خدا مى فرمايد: (و لو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا).

و نيز در مورد انحصار عزت در خدا مى فرمايد: ايبتغون عندهم العزة ؟ فان العزة لله جميعا).

و نيز در مورد انحصار حيات در خدا مى فرمايد : (هو الحى لا اله الا هو) و در خصوص انحصار علم در خداى تعالى كه مورد بحث ما بو ممكن است به دو آيه زير تمسك كرد: (انه هو العليم الحكيم ) (واللّه يعلم و انتم لاتعلمون ) و آياتى ديگر كه اين معنا از آنها استفاده مى شود، و اگر در آيه مورد بحث علم را به احاطه تعبير كرده ، خواسته است لطفى در تعبير كرده باشد.

وسع كرسيه السموات و الارض

## مراد از كرسى و وصعت كرسى خداوند در (وسع كرسيه ...)

كلمه (كرسى ) (از ماده كاف - راء - سين ) گرفته شده كه به معناى به هم وصل كردن اجزاى ساختمان است و اگر تخت را كرسى خوانده اند به اين جهت بوده كه اجزاى آن به دست نجار (اگر چوبى باشد) و يا صنعتگر ديگر، در هم فشرده و چسبيده شده است ، و بسيارى از مواقع اين كلمه را كنايه از ملك و سلطنت مى گيرند، و مى گويند فلانى از كرسى نشينان است ، يعنى او منطقه نفوذى و قدرت وسيعى دارد.

و به هر حال جمله هائى كه قبل از اين جمله بودند، يعنى جمله (له ما فى السموات و ما فى الارض ) اين معنا را مى فهماندند كه مراد از وسعت كرسى احاطه مقام سلطنت الهى است ، و بنابراين در ميان معانى محتملى كه مى شود براى كرسى كرد، اين معنا متعين مى شود كه مراد از آن مقام ربوبى است ، همان مقامى كه تمامى موجودات آسمانها و زمين قائم به آن هستند چون مملوك و مدبر (به فتح باء) و معلوم آن مقام هستند، پس بايد گفت : كرسى ، مرتبه اى از مراتب علم است ، در نتيجه از معانى محتمل كه براى وسعت هست اين معنا معلوم مى شود كه اين مقام تمامى آنچه در آسمانها و زمين است ، هم ذاتشان و هم آثارشان را حافظ است (پس وسعت كرسى خدا به اين معنا شد كه مرتبه اى از علم خدا، آن مرتبه اى است كه تمامى عالم قائم به آن است ، و همه چيز در آن محفوظ و نوشته شده است ) و به همين جهت به دنبال جمله مورد بحث فرمود: (و لا يوده حفظهما).

و لا يوده حفظهما و هو العلى العظيم

كلمه (يؤ د) مضارع از مصدر (اءود) است ، كه به معناى سنگينى وخسته كنندگى است ، و چون گفته شود: (العمل الفلانى آد زيدا) معنايش اين است كه فلان عمل ، زيد را خسته كرد و به ستوه آورد، و ظاهرا مرجع ضمير در (يؤ ده ) همان كرسى باشد، هر چند كه ممكن است آن را به خود خداى تعالى برگردانيد، و اگر در دنباله مطالب قبلى فرمود: حفظ آسمانها و زمين ، خدا و يا كرسى را خسته نمى كند، براى اين بود كه ذيل آيه با صدر آن آيه (كه سخن از نفى چرت و خواب داشت ) وصل و متناسب شود، چون آنجا هم مى فرمود: چرت و خواب ندارد، تا او را از قيوميت آسمانها و زمين باز بدارد.

و حاصل آن معنائى كه از آيه استفاده مى شود اين است كه خداى تعالى كه هيچ معبودى به جز او نيست ، تمام حيات و زندگى مال اوست ، و او قيوميتى مطلق دارد، قيوميتى كه هيچ عاملى آن را دستخوش ضعف و سستى نمى سازد، و به همين جهت وقتى مى خواهد اين معنا را تعليل كند با دو نام مقدس (على ) و (عظيم )، تعليل مى كند، و مى فهماند كه خدا به خاطر علو مقامى كه دارا است مخلوقات به او نمى رسند تا به وسيله اى در وجود او سستى و در كار او ضعفى پديد آورند،

و به خاطر عظمتش از كثرت مخلوقات به تنگ نيامده ، و عظمت آسمانها و زمين طاقتش را طاق نمى سازد، و جمله : (و هو العلى العظيم )، خالى از دلالت بر حصر نيست ، و تا حدى از آن بر مى آيد كه مى خواهد علو و عظمت را منحصر در خدا كند، و اين حصر، يا حصر حقيقى است كه حق هم همين است ، براى اينكه علو و عظمت ، خود از كمالات است ، و حقيقت هر كمالى از آن او است ، و يا حصرى ادعائى است ، كه چون مقام ، مقام تعليل بود احتياج پيدا شد كه بطور ادعا، علو و عظمت را منحصر در خدا كند، تا آسمانها و زمين در قبال علو و عظمت خداى تعالى از علو و عظمت ساقط شود.

## بحث روايتى

## رواياتى در فضيلت و اهميت آية الكرسى

در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: ابوذر به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمعرض كرد: يا رسول الله ، مهم ترين و پر فضيلت ترين آيه اى كه بر تو نازل شده كدام است ؟ فرمود: آيت الكرسى ، و آسمانهاى هفتگانه در مقابل كرسى ، در مقام مقايسه بيش از حلقه اى نيست كه در سرزمينى افتاده باشد، آنگاه فرمود: و برترى عرش بر كرسى مانند برترى بيابانى است بر همان حلقه اى كه در گوشه اى از آن افتاده است .

مولف : صدر اين روايت را سيوطى در الدرالمنثور از ابن راهويه و او در كتاب مسند خود از عوف بن مالك از ابى ذر نقل كرده ، و احمد و ابن الفريس و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) و بيهقى (در كتاب شعب الايمان ) همگى از ابى ذر روايت كرده اند.

و در الدرالمنثور است كه احمد و طبرانى از ابى امامه روايت كرده اند كه گفت : به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمعرض كردم : يا رسول اللّه كدام يك از آيات كه بر تو نازل شده عظيم تر است ؟ فرمود: (اللّه لا اله الا هو الحى القيوم (آيه الكرسى ).

مولف : اين معنا را در الدر المنثور از تاريخ خطيب بغدادى نيز از انس از آن جناب روايت كرده است .

باز در همان كتاب است كه دارمى از ايفع بن عبد اللّه كلاغى روايت كرده كه گفت : مردى عرض كرد: يا رسول اللّه ، كدام آيه در كتاب خدا عظيم تر است فرمود: آيه الكرسى ، (اللّه لا اله الا هو الحى القيوم ) تا آخر حديث

مولف : ناميدن اين آيه به آيه الكرسى از همان صدر اول اسلام مشهور بوده ، حتى در زمان حيات رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمو حتى در زبان خود آن جناب به اين نام بيان مى شد، همچنانكه اين نامگذارى در روايات وارده از آن جناب و از ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) و از صحابه ، به چشم مى خورد، و اين براى اعتنا و احترام زيادى بوده كه نسبت به اين آيه داشتند، و اين احترام هم بدون جهت نبوده ، بلكه به خاطر معارف دقيق و لطيفى است كه در اين آيه آمده ، و آن معارف عبارت است از توحيد خالصى كه جمله (اللّه لا اله الا هو)، بر آن دلالت دارد، و قيوميت مطلقه اى كه بازگشت تمامى اسماى حسناى الهى به جز اسماى ذات او كه بيان آن گذشت ، به آن است .

و نيز در صدر و ذيل اين آيه جريان قيوميت در تمامى موجودات خرد و كلان عالم ، شرح داده شده ، به اين بيان كه آنچه از موجودات كه به نظر مى رسد از تحت سلطنت الهيه خارج شده ، به همان جهت كه خارج است ، داخل در سلطنت است ، و به همين جهت در روايات آمده كه آيه الكرسى عظيم ترين آيه در كتاب خدا است ، و به راستى نيز چنين است ، براى اينكه بيان اين آيه بيانى است شكافته و مفصل ، مثلا آيه : (اللّه لا اله الا هو له الاسماء الحسنى ) را داريم كه همان مضمون آيه الكرسى را دارد، اما اجمالى از معنا را دارد و مطلب در آن باز نشده ، و لذا در پاره اى اخبار آمده است كه آيه الكرسى ، سيد و آقاى آيه هاى قرآن است .

اين روايت را سيوطى در الدرالمنثور از ابى هريره از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنقل كرده و در بعضى ديگر آمده : براى هر چيزى يك نقطه برجسته اى است و نقطه برجسته قرآن آيه الكرسى است ، اين روايت را عياشى در تفسير خود از عبد اللّه بن سنان از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده است .

و شيخ طوسى در امالى به سند خود از ابى امامة باهلى روايت كرده كه گفته است : از على بن ابيطالب (عليه‌السلام ) شنيدم كه مى فرمود: باور نمى كنم كه كسى اسلام را فهميده باشد و يا در اسلام متولد شده باشد، و سياهى شب را به صبح سر كند و اين آيه را نخواند، (اللّه لا اله الا هو الحى القيوم ... و هو العلى العظيم ) عرض كردم منظور از سياهى شب چيست ؟ فرمود: يعنى همه شب ، آنگاه فرمود: اگر بدانيد كه اين آيه چيست و يا فرمود اگر بدانيد در اين آيه چيست در هيچ حالى آن را ترك نخواهيد كرد.

رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: آيه الكرسى را از گنجينه اى كه در زير عرش است به من داده اند و به هيچ پيغمبرى قبل از من نداده بودند، على (عليه‌السلام ) سپس اضافه كرد از آن وقت كه من اين مطلب را از رسول خد ا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمشنيدم هيچ شبى را به سر نبردم مگر آنكه آن را قرائت كردم (تا آخر حديث ).

مولف : اين معنا در الدر المنثور هم از عبيد و ابن ابى شيبه و دارمى و محمد بن نصر و ابن الضريس از آن حضرت نقل شده ، ديلمى هم آن را از آن جناب نقل كرده است ، و روايات از طريق شيعه و سنى در فضيلت آيه الكرسى بسيار است ، و اين هم كه على (عليه‌السلام ) فرمود: رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود اين آيه را از گنجينه اى كه در زير عرش بود به من داده اند، در الدر المنثور نقل از تاريخ بخارى و ابن الضريس از انس آمده ، چيزى كه هست در نقل نامبردگان به اين عبارت آمده : رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرموده آيه الكرسى را از عرش به من داده اند و اين اشاره است به اينكه منظور از كرسى همان زير عرش است ،و عرش محيط به آن است ، و به زودى بيانى در اين باره از نظر خوانندگان خواهد گذشت انشاء اللّه .

## مراد از كرسى

و در كافى از زراره روايت آورده كه گفت : من از امام صادق (عليه‌السلام ) از قول خداى عزوجل پرسيدم ، كه مى فرمايد: (وسع كرسيه السموات و الارض ) آيا آسمانها و زمين گنجايش كرسى را و يا كرسى گنجايش آسمانها و زمين را دارد؟ فرمود: هر چه تو تصور كنى در كرسى هست ، و كرسى گنجايش آن را دارد.

مولف : اين معنا در تعدادى از روايات وارده از ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) آمده كه همه نزديك به معناى سؤ ال و جواب در روايت بالا است ، و اين سؤ ال و جواب ظاهرا غريب است ، براى اينكه وقتى اين سؤ ال جا دارد كه كلمه (كرسى ) به دو جور قرائت شده باشد، يكى به صداى بالا، كه در آن صورت معناى جمله چنين مى شود: (آسمانها و زمين كرسى خدا را در خود جاى داده اند)، و يكى به صداى پيش كه در آن صورت معناى جمله چنين مى شود: (كرسى خدا آسمانها و زمين را در خود مى گنجاند)، و آن وقت زراره بپرسد كدامش درست است ؟ ولى در ميان قرائت كنندگان قرآن كسى جمله را به صورت اول قرائت نكرده بود، تا جائى براى اين سؤ ال باشد.

پس ، از ظاهر قضيه چنين به نظر مى رسد كه سؤ ال نامبرده ناشى از يك توهم عاميانه است كه از كلمه كرسى ، تختى در نظرشان مى آيد كه در بالاى آسمانها و يا آسمان هفتم و در حقيقت ما فوق عالم اجسام كار گذاشته شده ، و احكام عالم جسمانى از آنجا صادر مى شود و قهرا از اين نقطه نظر، آسمانها و زمين ، كرسى را در خود جاى داده اند، نه كرسى آنها را، آن وقت معناى سؤ ال اين مى شود كه يا بن رسول اللّه ، مناسب آن است كه آيه شريفه رابه صورت (وسع كرسيه ) به صداى بالا بخوانيم ، چرا به صداى ضمه قرائت شده ؟، مگر كرسى ، آسمانها و زمين را در خود جاى نمى دهد همچنانكه نظير اين سؤ ال درباره عرش شده ، امام هم جواب داده ، وسعت در اينجا از سنخ وسعت و جا گرفتن جسمى در جسم ديگر نيست .

در معانى الاخبار از حفص بن غياث روايت آورده كه گفت : من از امام صادق (عليه‌السلام ) از قول خداى عزوجل پرسيدم كه مى فرمايد: (وسع كرسيه السموات و الارض ) فرمود: منظور از كرسى ، علم خداست .

و نيز در همان كتاب است كه آن جناب در ذيل جمله : (وسع كرسيه السموات و الارض ) فرمود: آسمانها و زمين و آنچه بين اين دو است همه در كرسى است و اما عرش خدا علمى است كه احدى نمى تواند اندازه اش را تقدير كند.

\مولف : از اين دو روايت بر مى آيد كه كرسى ، مرتبه اى از مراتب علم خداى تعالى است همچنانكه قبلا هم از روايات ديگر چنين استفاده شد و در معناى دو روايت نامبرده ، رواياتى ديگر نيز هست .

و همچنين از اين دو روايت و رواياتى كه مى آيد استفاده مى شود كه در عالم وجود مرتبه اى از علم وجود دارد كه غير محدود است ، و به عبارت ديگر در مافوق اين عالم كه ما جزئى از آن هستيم عالمى ديگر است كه موجوداتش امورى غير محدودند، يعنى وجودشان حدود جسمانى اين عالم را ندارد، و آن تعينات كه براى هستى ما هست براى آنها نيست ، و اين موجودات در عين اينكه نامحدودند، براى خداى سبحان معلوم هستند، يعنى وجودشان عين علم است ، همچنانكه موجودات محدودى كه در عالم وجودند در مرتبه وجودشان ، براى خداى سبحان معلوم هستند، يعنى وجودشان همان علم خدا است به آنها، و حضورشان است نزد خدا و اميد است كه ما موفق شويم اين علم را كه علم فعلى مى نامند بيان كنيم ، و انشاء اللّه در جاى مناسبى بيان خواهيم كرد.

و اين علم نامحدود كه ذكر كرديم همان مطلبى است كه در روايت به اين عبارت آمده بود: (عرش همان علمى است كه احدى نمى تواند اندازه گيرى و تقديرش كند) و پر واضح است كه اين نه به آن جهت است كه مقدار معلومات اين علم نامحدود است ، براى اينكه وجود عدد نامحدود، امرى است محال و هر عددى در داخل عالم وجود بالاخره متناهى خواهد بود، چون اين عدد هر چه باشد در مقابل عددى كه برابر آن فرض شود و يك عدد بيشتر باشد به يك عدد كمتر است و اگر متناهى نبودن علم ، يعنى اگر عرش خدا به خاطر نامتناهى بودن عدد معلومات آن باشد، بايد كرسى ، قسمتى از عرش باشد، چون كرسى هم عبارت بود از علم ، هر چند علمى محدود.

پس نامتناهى بودن علم تنها از جهت كمال وجودى آن است و حدود و قيود وجودى كه در اين عالم يعنى در عالم ماده باعث افزايش موجودات و تمايز و امتياز هر يك از ديگرى شده و از اين تمايزات انواع و اصناف و افراد زائيده شده ، و افراد هم داراى حالاتى و اضافاتى شده اند، نمى تواند آن كمال نامتناهى را اندازه گيرى و تحديد كند، همچنانكه آيه زير هم بر اين معنا دلالت دارد: (وان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم )، و همانطور كه وعده داديم انشاء اللّه به زودى دنباله اين بحث خواهد آمد.

و اين موجودات همانطور كه معلوم است به علمى بى نهايت و غيرمقدر، يعنى موجود در ظرف علم است به وجودى غير مقدر و بى اندازه ، همچنين با حدودى كه دارند معلوم و موجود در ظرف علم هستند و اين علم يعنى علم به محدودات بطورى كه توضيحش خواهد آمد، همان كرسى است .

و چه بسا همين معنا از جمله : (يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم ) نيز استفاده شود، براى اينكه معلوم خدا را عبارت دانسته از ما بين ايديهم و ما خلفهم ، و اين دو معنا: (ما بين ايدى و ما خلف ) در عالم ماده با هم جمع نمى شوند، پس ناگزير بايد مقامى باشد كه حال و آينده ، و خلاصه تمامى چيزهائى كه در زمان و مكان و امثال آن متفرق هستند، در آنجا به يك مكان جمع باشند، و مسلما اين وجودات كه در آن مقام يك جا جمع هستند وجودات غير متناهى نيستند، زيرا اگر وجود و كمالى غير محدود و غير مقدر مى داشتند، ديگر صحيح نبود با جمله : (و لا يحيطون بشى ء من علمه الا بما شاء)،

علم به پاره اى از آن موجودات را استثنا كند، و بفرمايد: شفيعان به مقدارى از آنها كه خدا خواسته باشد علم پيدا مى كنند، پس معلوم مى شود آن مقام ، مقامى است كه شفيعان مى توانند به بعضى از حقايق آن احاطه يابند، در نتيجه معلوم مى شود آن مقام مرحله علم به محدودات و مقدرات است ، البته به آن جهت كه محدود ومقدر هستند، (و خدا داناتر است ).

## عرش و نسبت آن با كرسى

و در توحيد از حنان روايت آورده كه گفت : از امام صادق (عليه‌السلام ) از عرش و كرسى پرسيدم ، فرمود عرش صفاتى بسيار مختلف دارد، در هر سببى و صنعى كه در قرآن آمده ، صفت جداگانه اى دارد، در جمله : (رب العرش العظيم ) منظور ملك عظيم است .

و همچنين در جمله : (الرحمن على العرش استوى ) كه مى فرمايد رحمان بر ملك مسلط است ، و اين عرش همان علم به كيفيت دادن به اشياء است ، و در جائى كه عرش و كرسى جداى از هم ذكر شوند هر يك معنائى جداگانه دارند، براى اينكه عرش و كرسى دو باب از بزرگترين ابواب غيب بوده ، و خود آن دو نيز غيب هستند و همچنين آن دو مقرون با غيب هستند، چون كرسى باب ظاهر از غيب است كه براى اولين بار موجودات بى سابقه از آن باب طلوع مى كنند، وآنگاه همه اشياء از همانجا به وجود مى آيند، اما عرش ، باب باطن غيب است كه علم چگونگى ها و علم عالم كون و علم قدر و اندازه گيريها، و نيز مشيت و صفت اراده و علم الفاظ و حركات و سكنات و علم بازگشت و ابتدا، همه در آن باب است ، پس عرش و كرسى در علم دو باب قرين همديگرند، چون ملك عرش ، غير ملك كرسى است ، و علم آن پنهان تر از علم كرسى است .

از اين جهت است كه خداى تعالى درباره عرش مى فرمايد: (رب العرش العظيم ) يعنى عرشى كه صفتش عظيم تر از صفت كرسى است ، در عين اينكه هر دو، علم قرين هم هستند.

عرض كردم : فدايت شوم ، پس چراعرش در فضيلت ، همسايه كرسى شد؟ فرمود: براى اين همسايه آن شد كه علم كيفيت ها در آن است ، و از ابواب بداء و انيت و حد رتق و فتق آن هر چه ظاهر مى شود، در آن ظاهر مى گردد، به اين جهت عرش و كرسى ، همسايه يكديگر شدند، چيزى كه هست يكى ديگرى را در ظرفيت خود گنجانيده ، و خداى تعالى با الفاظى از قبيل عرش و كرسى براى دانشمندان مثلى زده ، تا بر درستى ادعاى آن دوكنند، چون خدا هر كس را كه بخواهد به رحمت خود مخصوص مى دارد و او قوى و عزيز است .

مولف : اينكه فرمود: چون كرسى باب ظاهر از غيب است وجهش را بطور اجمال فهميدى ، پس يك مرتبه اى از علم كه مرتبه مقدر و محدود آن است به عالم ما، كه عالم جسمانى است و عالم مقدر و محدود است ، نزديك تر از آن مرتبه اى است كه قدر و حد ندارد، و به زودى شرح فقرات اين روايت در تفسير آيه : (ان ربكم اللّه الّذى خلق السموات و الارض ) خواهد آمد انشاء اللّه تعالى .

و اينكه فرمود: (و بمثل صرف العلماء...) اشاره است به اينكه الفاظ عرش و كرسى و نظاير آنها مثلهائى است كه مردم را توجه مى دهد به اينكه چگونه استدلال كنند، ليكن غير از كسانى كه عالم هستند اين مثل ها را نمى فهمند.

و در احتجاج از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در حديثى فرمود: خداى تعالى هر چيزى را در داخل كرسى خلق كرد، به غير از عرش خود كه او عظيم تر از آن است كه در كرسى جاى بگيرد.

مؤ لف : توضيح معناى اين حديث در سابق گذشت ، و اين روايت موافق با ساير روايات است ، پس اينكه در بعضى از اخبار واقع شده كه عرش ، علمى است كه خدا، انبياء و رسولان خود را به آن آگاه نموده ، و كرسى ، علمى است كه احدى را به آن آگاه نكرده ، مانند خبرى كه شيخ صدوق آن را از مفضل از امام صادق (عليه‌السلام ) نقل كرده ، درست نيست ، و گويا اشتباهى است از راوى كه جاى دو كلمه عرش و كرسى را عوض نموده ، و يا اصلا روايت صحيح نيست ، و مانند روايتى است كه به زينب عطر فروش نسبت داده اند، بايد دور انداخته شود.

و در تفسير عياشى از على (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: آسمان و زمين و همه مخلوقى كه بين آن دو است همه در داخل كرسى قرار دارند، و اين كرسى را چهار فرشته به امر خدا حمل مى كنند.

مولف : اين روايت را شيخ صدوق هم آورده ، و آن را از اصبغ بن نباته از امير المؤ منين (عليه‌السلام ) نقل كرده ، و جمله (و اين كرسى را چهار فرشته حمل مى كنند)، در روايات ائمه اهل بيت (عليه‌السلام ) تنها در اين روايت آمده و ساير روايات تنها به اثبات حاملين براى عرش اكتفا كرده و در حقيقت همان را گفته كه قرآن كريم مى گويد،

چون در قرآن به همين معنا اكتفاء شده ، كه عرش ، حاملينى دارد، فرموده : (الذين يحملون العرش و من حوله ).

و نيز فرموده : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ) ممكن هم هست كه خبر نامبرده را بتوان اينطور تصحيح كرد: كه كرسى (به بيانى كه خواهد آمد) با عرش متحد است ، و هر دو يك چيز هستند،يك چيزى كه ظاهر و باطنى دارد، ظاهر آن كرسى و باطن آن عرش است قهرا وقتى يكى از آن دو، حاملين داشته باشد، ديگرى هم دارد.

و نيز در تفسير عياشى از معاويه بن عمار از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه معاويه گفت : از آن جناب پرسيدم : معناى جمله : (من ذا الّذى يشفع عنده الا باذنه ) چيست ؟ و منظور از اين شفيعان چه كسانى هستند؟ فرمود: مائيم آن شفيعان .

مولف : اين روايت را برقى هم در كتاب محاسن خود آورده ، و خواننده توجه فرمود كه شفاعت در آيه مطلق است ، هم شفاعت تكوينى يعنى وساطت اسباب را شامل مى شود، و هم شفاعت تشريعى و اصطلاحى راكه همان شفاعت آل محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماست .

پس بايد گفت روايت خواسته است آيه شريفه را با مصداق روشنى از شفيعان تطبيق كرده باشد.

سوره بقره ، آيات 257 256

## آيات 257 256 بقره

لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى فمن يكفر بالطغوت ويؤ من باللّه فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها و اللّه سميع عليم (256) اللّه ولى الذين امنوا يخرجهم من الظلمت الى النور و الذين كفروا اولياؤ هم الطغوت يخرجونهم من النور الى الظلمت اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون (257)

ترجمه آيات

هيچ اكراهى در اين دين نيست ، همانا كمال از ضلال متمايز شد، پس هر كس به طغيانگران كافر شود و به خدا ايمان آورد، بر دستاويزى محكم چنگ زده است ، دستاويزى كه ناگسستنى است و خدا شنوا و دانا است . (256)

خدا سرپرست و كارساز كسانى است كه ايمان آورده باشند، ايشان را از ظلمت ها به سوى نور هدايت مى كند و كسانى كه (به خدا) كافر شده اند، سرپرستشان طاغوت است كه از نور به سوى ظلمت سوقشان مى دهد، آنان دوزخيانند و خود در آن بطور ابد خواهند بود.(523)

## بيان آيات

## معناى رشد و غى و فرق آن دو با هدايت و ضلالت

لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى ...

(اكراه ) به معناى آن است كه كسى را به اجبار وادار به كارى كنند.

كلمه رشد كه هم با ضمه (راء) و هم با ضمه (راء و شين ) خوانده مى شود به معناى رسيدن به واقع مطلب و حقيقت امر و وسط طريق است ، مقابل (رشد) كلمه (غى ) قرار دارد، كه عكس آن را معنا مى دهد، بنابر اين رشد و غى اعم از هدايت و ضلالت هستند، براى اينكه هدايت به معناى رسيدن به راهى است كه آدمى را به هدف مى رساند، و ضلالت هم (بطورى كه گفته شده ) نرسيدن به چنين راه است ولى ظاهرا استعمال كلمه رشد در رسيدن به راه اصلى و وسط آن از باب انطباق بر مصداق است .

ساده تر بگويم : يكى از مصاديق رشد و يا لازمه معناى رشد، رسيدن به چنين راهى است ، چون گفتيم رشد به معناى رسيدن به وجه امر و واقع مطلب است و معلوم است كه رسيدن به واقع امر، منوط بر اين است كه راه راست و وسط طريق را پيدا كرده باشد، پس رسيدن به راه ، يكى از مصاديق وجه الامر است .

پس حق اين است كه كلمه (رشد) معنائى دارد و كلمه (هدايت ) معنائى ديگر، الا اينكه با اعمال عنايتى خاص به يكديگر منطبق مى شوند، و اين معنا واضح است و در آيات زير كاملا به چشم مى خورد: (فان آنستم منهم رشدا) (و لقد آتينا ابراهيم رشده من قبل ).

و همچنين كلمه (غى ) و (ضلالت ) به يك معنا نيستند، بلكه هر يك براى خود معنائى جداگانه دارند، اما اين دو نيز با اعمال عنايتى مخصوص ، در موردى هر دو با يك ديگر منطبق مى شوند، و به همين جهت قبلا گفتيم كه (ضلالت ) به معناى انحراف از راه (با در نظر داشتن هدف و مقصد) است ، ولى (غى ) به معناى انحراف از راه با نسيان و فراموشى هدف است ، و (غوى ) به كسى مى گويند كه اصلا نمى داند چه مى خواهد و مقصدش چيست .

## نفى اكراه و اجبار در دين

و در جمله : (لا اكراه فى الدين )، دين اجبارى نفى شده است ، چون دين عبارت است از يك سلسله معارف علمى كه معارفى عملى به دنبال دارد، و جامع همه آن معارف ، يك كلمه است و آن عبارت است از (اعتقادات )، و اعتقاد و ايمان هم از امور قلبى است كه اكراه و اجبار در آن راه ندارد،

چون كاربرد اكراه تنها در اعمال ظاهرى است ، كه عبارت است از حركاتى مادى و بدنى (مكانيكى )، و اما اعتقاد قلبى براى خود، علل و اسباب ديگرى از سنخ خود اعتقاد و ادراك دارد و محال است كه مثلا جهل ، علم را نتيجه دهد، و يا مقدمات غير علمى ، تصديقى علمى را بزايد.

علت اينكه در دين اكراه نيست

و در اينكه فرمود: (لا اكراه فى الدين )، دو احتمال هست ، يكى اينكه جمله خبرى باشد و بخواهد از حال تكوين خبر دهد، و بفرمايد خداوند در دين اكراه قرار نداده و نتيجه اش حكم شرعى مى شود كه : اكراه در دين نفى شده و اكراه بر دين و اعتقاد جايز نيست و اگر جمله اى باشد انشائى و بخواهد بفرمايد كه نبايد مردم را بر اعتقاد و ايمان مجبور كنيد، در اين صورت نيز نهى مذكور متكى بر يك حقيقت تكوينى است ، و آن حقيقت همان بود كه قبلا بيان كرديم ، و گفتيم اكراه تنها در مرحله افعال بدنى اثر دارد، نه اعتقادات قلبى .

خداى تعالى دنبال جمله (لا اكراه فى الدين )، جمله (قد تبين الرشد من الغى )، را آورده ، تا جمله اول را تعليل كند، و بفرمايد كه چرا در دين اكراه نيست ، و حاصل تعليل اين است كه اكراه و اجبار - كه معمولا از قوى نسبت به ضعيف سر مى زند - وقتى مورد حاجت قرار مى گيرد كه قوى و ما فوق (البته به شرط اينكه حكيم و عاقل باشد، و بخواهد ضعيف را تربيت كند) مقصد مهمى در نظر داشته باشد، كه نتواند فلسفه آن را به زير دست خود بفهماند، (حال يا فهم زير دست قاصر از درك آن است و يا اينكه علت ديگرى در كار است ) ناگزير متوسل به اكراه مى شود، و يا به زيردست دستور مى دهد كه كوركورانه از او تقليد كند و...

و اما امور مهمى كه خوبى و بدى و خير و شر آنها واضح است ، و حتى آثار سوء و آثار خيرى هم كه به دنبال دارند، معلوم است ، در چنين جائى نيازى به اكراه نخواهد بود، بلكه خود انسان يكى از دو طرف خير و شر را انتخاب كرده و عاقبت آن را هم (چه خوب و چه بد) مى پذيرد و دين از اين امور است ، چون حقايق آن روشن ، و راه آن با بيانات الهيه واضح است ، و سنت نبويه هم آن بيانات را روشن تر كرده پس ‍ معنى (رشد) و (غى ) روشن شده ، و معلوم مى گردد كه رشد در پيروى دين و غى در ترك دين و روگردانى از آن است ، بنابراين ديگر علت ندارد كه كسى را بر دين اكراه كنند.

## دلالت آيه شريفه بر اينكه اسلام دين شمشير و خون و اكراه و اجبار نيست

و اين آيه شريفه يكى از آياتى است كه دلالت مى كند بر اينكه مبنا و اساس دين اسلام شمشير و خون نيست ، و اكراه و زور را تجويز نكرده ، پس سست بودن سخن عده اى از آنها كه خود را دانشمند دانسته ، يا متدين به اديان ديگر هستند، و يا به هيچ ديانتى متدين نيستند، و گفته اند كه : اسلام دين شمشير است ، و به مساله جهاد كه يكى از اركان اين دين است ،نموده اند، معلوم مى شود.

## آيه (لا اكراه فى الدين ...) با آيات وجوب جهاد وقتال نسخ نشده است

جواب از گفتار آنها در ضمن بحثى كه قبلا پيرامون مساله (قتال ) داشتيم گذشت ، در آنجا گفتيم كه آن قتال و جهادى كه اسلام مسلمانان را به سوى آن خوانده ، قتال و جهاد به ملاك زورمدارى نيست ، نخواسته است با زور و اكراه دين را گسترش داده ، و آن را در قلب تعدا بيشترى از مردم رسوخ دهد، بلكه به ملاك حق مدارى است و اسلام به اين جهت جهاد را ركن شمرده تا حق را زنده كرده و از نفيس ‍ ترين سرمايه هاى فطرت يعنى توحيد دفاع كند، و اما بعد از آنكه توحيد در بين مردم گسترش يافت ، و همه به آن گردن نهادند، هر چند آن دين ، دين اسلام نباشد، بلكه دين يهود يا نصارا باشد، ديگر اسلام اجازه نمى دهد مسلمانى با يك موحد ديگرى نزاع و جدال كند، پس اشكالى كه آقايان كردند ناشى از بى اطلاعى و بى توجهى بوده است .

از آنچه كه گذشت اين معنا روشن شد كه آيه مورد بحث يعنى (لا اكراه فى الدين ) به وسيله آيه اى كه جهاد و قتال را واجب مى كند نسخ نشده است ، و قائلين به نسخ اشتباه كرده اند.

يكى از شواهد بر اينكه اين آيه نسخ نشده ، تعليلى است كه در خود آيه است ، و مى فرمايد: (قد تبين الرشد من الغى )، (رشد) و (غى ) از هم جدا شده اند و معقول نيست آيه اى كه مى خواهد اين آيه را نسخ كند فقط حكمش (حرمت ) را نسخ كرده ، ولى علت حكم باقى بماند و اينكه مى بينيم علت حكم باقى مانده براى اينكه مساله روشن شدن (رشد) از (غى ) در اسلام چيزى نيست كه برداشته شود، پس آيه : (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ) يا آيه (و قاتلوا فى سبيل اللّه ) چون نمى تواند در ظهور حقانيت دين اثرى داشته باشد، پس آن وقت نخواهد توانست حكمى را كه معلول اين ظهور است بردارد، و اصلا چه ارتباطى ميان آيات جهاد با آن مساله هست ؟.

و به عبارتى ديگر در آيه شريفه ، جمله (لا اكراه فى الدين ) اينطور تعليل مى شود، كه چون حق روشن است ، بنابراين قبولاندن حق روشن ،اكراه نمى خواهد، و اين معنا چيزى است كه حالش قبل از نزول حكم قتال و بعد از نزول آن فرق پيدا نمى كند پس روشنائى حق ، امرى است كه در هر حال ثابت است و نسخ نمى پذيرد.

## معناى (طاغوت ) و موارد استعمال آن

فمن يكفر بالطاغوت و يؤ من باللّه فقد استمسك بالعروة الوثقى ...)

كلمه طاغوت به معناى طغيان و تجاوز از حد است ، ولى اين كلمه ، تا حدى مبالغه در طغيان را هم مى رساند، مانند كلمه (ملكوت ) و كلمه (جبروت ) كه مبالغه در مالكيت و جباريت است ، و اين كلمه در مواردى استعمال مى شود كه وسيله طغيان باشند، مانند اقسام معبودهاى غير خدا، امثال بتها و شيطانها وجن ها و پيشوايان ضلالت از بنى آدم ، و هر متبوعى كه خداى تعالى راضى به پيروى ازآنها نيست ، و اين كلمه در مذكر و مونث و مفرد و تثنيه و جمع ، مساوى است و تغيير نمى كند.

و اگر خداوند متعال در اين آيه كفر را جلوتر از ايمان ذكر كرد و فرمود: (كسى كه به طاغوت كفر بورزد و به خدا ايمان بياورد) براى اين است كه موافق ترتيبى ذكر كرده باشد كه با فعل جزا مناسب است ، چون فعل جزا عبارت است از استمساك به عروة الوثقى ، و اين استمساك عبارت است از ترك هر كار و گرفتن عروة الوثقى ، پس استمساك يك (ترك ) مى خواهد و يك (گرفتن )، لذا بايد اول كفر را ذكر مى كرد كه عبارت است از ترك ، سپس ايمان را كه عبارت است از اخذ، تا فعل شرط مطابق با جزاى آن باشد.

و كلمه (استمساك ) كه مصدر است براى فعل ماضى (استمسك ) به معناى چنگ زدن و چيزى را محكم چسبيدن است ، و كلمه (عروة ) به معناى دستگيره و يا به عبارت ديگر دسته اى است كه با آن چيزى را گرفته و بلند مى كنند، مانند دسته كوزه و دلو و دستگيره ظرف هاى مختلف ، البته گياههاى ريشه دار و نيز درخت هائى را كه برگ آنها نمى ريزد (عروة ) مى نامند، و اين كلمه در اصل به معناى (تعلق ) مى باشد و وقتى گفته مى شود: (فلان عرى فلانا)، معنايش اين است كه فلانى به فلان چيز تعلق و دلبستگى دارد.

و جمله مورد بحث ، يعنى (فقد استمسك بالعروه الوثقى ) استعاره است ، و مى خواهد بفرمايد: رابطه ايمان با سعادت ، رابطه عروة و دستگيره ظرف با ظرف و يا با محتواى ظرف است ، همانطورى كه گرفتن و برداشتن ظرف ، گرفتن و بر داشتنى مطمئن نيست مگر وقتى كه دستگيره آن را بگيريم ، به همان سان سعادت حقيقى امرش مستقر نمى شود، و اميدى به رسيدن به آن نيست مگر اينكه به خدا ايمان آورده و به طاغوت كفر بورزيم .

لا انفصام لها و اللّه سميع عليم ).

كلمه (انفصام ) به معناى انقطاع و انكسار است ، و اين جمله در واقع جمله حاليه است از عروة كه معناى عروة الوثقى را تاءكيد مى كند و به دنبالش مى فرمايد: (خدا شنوائى دانا است )، چون ايمان و كفر هم متعلق به قلب و هم متعلق به زبان (هر دو) است ، پس خداى آگاه به آن ، هم به شنوائى ستوده مى شود و هم به دانائى .

اللّه ولى الذين آمنوا يخرجهم ...

## چند قول در باره مراد از ظلمت و نور و اخراج از ظلمت به نور و بعكس

در سابق پاره اى مطالب در معناى (اخراج از نور به ظلمت ) گذشت ، و در آنجا گفتيم كه اين اخراج و معانى ديگرى نظير آن ، امورى است حقيقى و واقعى ، و بر خلاف توهم بسيارى از مفسرين و دانشمندان از باب مجازگوئى نيست ، و قرآن نمى خواهد اعمال ظاهرى را كه عبارت است از عده اى حركات و سكنات بدنى ، و نيز نتايج خوب و بد آنرا تشبيه به نور و ظلمت بكند.

اين عده گفته اند: اعتقاد درست و حق ، از اين نظر نور خوانده شده كه باعث از بين رفتن ظلمت جهل و حيرت شك و اضطراب قلب مى شود، عمل صالح هم از اين جهت نور است كه رشد آن روشن ، و اثرش در سعادت آدمى واضح است ، همچنان كه نور حقيقى هم همينطور است و ظلمت هم عبارت است از جهل و شك و ترديد و عمل زشت و همه اينها از باب مجاز است .

و اين اخراج از ظلمات به نور، كه در آيه شريفه به خداى تعالى نسبت داده ، مثل اخراج از نور به ظلمت است كه به طاغوت نسبت داده ، خود اين عقايد و اعمال است ، نه اينكه خداى تعالى ماوراى اين عقائد و اعمال ، كارى ديگر داشته باشد، مثلا دست كسى را بگيرد و از ظلمت بيرون آورد، براى اينكه ما به غير از اين اعمال ، نه فعلى و نه غير فعلى از خدا به نام اخراج ، و اثر فعلى از خدا به نام نور و ظلمت و غير آن دو سراغ نداريم ، اين بود نظريه دسته اى از مفسرين و دانشمندان .

جمعى ديگر گفته اند: خدا كارهائى از قبيل اخراج از ظلمات به نور و دادن حيات و وسعت و رحمت و امثال آن دارد كه آثارى از قبيل نور و ظلمت و روح و رحمت و نزول ملائكه ، بر فعل او مترتب مى شود، و ليكن فهم و مشاعر ما نمى تواند فعل خدا را درك كند، ولى چون خدا از چنين افعالى خبر داده ، به آن ايمان داريم ، و چون خدا هر چه مى گويد حق است بدين جهت به وجود اين امور معتقديم ، و آنها را فعل خدا مى دانيم ، هر چند كه احاطه و آگاهى به آن نداشته باشيم .

لازمه اين گفتار هم مانند گفتار سابق ، اين است كه الفاظ نامبرده ، يعنى امثال نور و ظلمت و اخراج ، بطور استعاره و مجاز استعمال شده باشد، فرقى كه بين اين دو قول هست اين است كه بنابر قول اول ، مصداق نور و ظلمت و امثال آن ، خود اعمال و عقائد هستند، ولى بنابر قول دوم ، امورى خارج از اعمال و عقائدند، كه فهم ما قادر بر درك آن ها نيست ، و نمى تواند بفهمد چيست .

و اين دو قول (هر دو) از راه راست منحرف هستند، يكى به سوى افراط منحرف شده و ديگرى به سوى تفريط.

## حق مطلب در مراد از خارج شدن از ظلمات به نور و بلعكس در آية الكرسى

حق مطلب اين است كه اينگونه امورى كه خدا از آنها خبر داده كه بندگان هنگام اطاعت و معصيت آنها را ايجاد مى كنند، امورى حقيقى و واقعى هستند، مثلا اگر مى فرمايد كه بنده مطيع را از ظلمت به سوى نور، و گناهكار را از نور به سوى ظلمت مى بريم ، نخواسته است مجازگوئى كند، الا اينكه اين نور و ظلمت چيزى جاى از اطاعت و معصيت نيست ، بلكه همواره با آنها است ، و در باطن اعمال ما قرار دارد و ما قبلا در اين باره سخن گفتيم .

و اين معنا با دو جمله مورد بحث ، كنايه از هدايت خدا و اضلال طاغوت باشد، منافات ندارد، چون در بحث مربوط به كلام و سخن گفتن خدا گفتيم : صحبت در مساله مورد بحث در دو مقام است :

در مقام اول در اين زمينه بحث مى كنيم كه آيا نور و ظلمت و كلماتى شبيه اينها كه در كلام خداى تعالى آمده ، در معانى مجازى استعمال شده و صرفا تشبيهى است كه در اين عالم هيچ حقيقت ندارد؟ و يا آنكه استعمال حقيقى است ؟ چون در اين عالم معناى حقيقى دارند.

و در مقام دوم سؤ ال مى شود از اينكه به فرض آنكه قبول كنيم معانى حقيقى دا رند، آيا استعمال اين كلمات در آن معانى ، مثلا استعمال كلمه نور در آن حقيقتى كه منظور است يعنى در حقيقت هدايت ، استعمال لفظ در معناى حقيقى است و يا استعمال در معناى مجازى است ؟

و به هر حال پس دو جمله مورد بحث يعنى جمله (يخرجهم من الظلمات الى النور) و جمله (يخرجونهم من النور الى الظلمات ) كنايه از هدايت و ضلالت مى باشند، و گرنه لازم مى آيد كه هر مؤ من و كافرى ، هم در نور باشد و هم در ظلمت ، مؤ من قبل از آنكه به فضاى نور برسد در ظلمت باشد، و كافر قبل از رسيدن به فضاى ظلمانى كفر، در نور باشد، و قبل از رسيدن به اين دو فضا، يعنى دوران كودكى ، هم در نور باشد و هم در ظلمت ، و وقتى به حد تكليف مى رسد اگر ايمان بياور به سوى نور در آيد، و اگر كافر شود به سوى ظلمت در آيد و معلوم است كه چنين سخنى صحيح نيست .

ليكن ممكن است اين گفتار را تصحيح كرد و چنين گفت كه : انسان از همان آغاز خلقت ، داراى نورى فطرى است كه نورى است اجمالى ، اگر مراقب او باشند ترقى مى كند، و تفصيل مى پذيرد، چون در همان اوان خلقت نسبت به معارف حقه و اعمال صالح به تفصيل نور ندارد، بلكه در ظلمت است ، چون تفصيل اين معارف براى او روشن نشده ، پس نور و ظلمت به اين معنا با هم جمع مى شوند،

و اشكالى هم ندارد، مؤ من فطرى كه داراى نور فطرى و ظلمت دينى است ، وقتى در هنگام بلوغ ايمان مى آورد، به تدريج از ظلمت دينى به سوى نورمعارف و اطاعتهاى تفصيلى خارج مى شود و اگر كافر شود از نور فطريش به سوى ظلمت تفصيلى كفر و معصيت بيرون مى شود. و اگر در آيه شريفه كلمه نور را مفرد و كلمه ظلمت را جمع آورده ، و فرموده : (يخرجهم من الظلمات الى النور و يخرجهم من النور الى الظلمات ) اشاره به اين است كه حق هميشه يكى است ، و در آن اختلاف نيست ، همچنانكه باطل متشتت و مختلف است و هيچ وقت وحدت ندارد. همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فنفرق بكم ).

## بحث روايتى

## بحث روايتى (در شاءن نزول آيه لا اكراه فى الدين و روايتى در باره مراد از ظلمات ونور در آيه )

در كتاب الدرالمنثور است كه ابوداود، و نسائى ، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم ، و نحاس ، در كتاب ناسخ و ابن منده در غرائب شعب ، و ابن حيان و ابن مردويه ، و بيهقى در كتاب سنن ، و ضياء در كتاب مختار، همگى از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : قبل از اسلام در بين اهل مدينه رسم چنين بود كه اگر بچه زنى زنده نمى ماند نذر مى كرد كه هرگاه بچه اى براى او بماند او را يهودى كند، در نتيجه بعد از اسلام و هنگامى كه قبيله بنى النضير ماءمور شدند از مدينه كوچ كنند عده اى از اين افراد در بين آنها بودند، مردم مدينه گفتند: ما نمى گذاريم فرزندانمان يهودى بمانند، و با بنى النضير كوچ كنند، در اينجا بود كه آيه : (لا اكراه فى الدين ) نازل شد.

مولف : اين معنا به اسناد و طرقى ديگر از سعيد بن جبير و شعبى نقل شده است .

و نيز در آن كتاب (تفسير الدر المنثور) آمده كه عبد بن حميد، و ابن جرير، و ابن منذر، از مجاهد روايت كرده اند كه گفته است : بنى النضير عده اى از مردان قبيله اوس را در كودكيشان شير داده بودند، بعد از آنكه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمامر فرمود تا از مدينه كوچ نموده و جلاى وطن كنند، اين فرزندان شيرى اوسى گفتند: ما هم با قبيله بنى النضير كوچ مى كنيم ،

و به دين ايشان در مى آئيم ، مردم مدينه اين عده را از اين كار بازداشته و آنان را به زور وادار به گفتن (لا اله الا اللّه ) و پذيرفتن اسلام كردند، و آيه شريفه : (لا اكراه فى الدين ) درباره آنان نازل شد.

مولف : اين معنا از طريق ديگر هم روايت شده ، و با مضمون روايت قبلى (كه داشت : زنانى از اهل مدينه چنين نذر مى كردند) منافات ندارد.

و نيز در تفسير الدرالمنثور است كه ابن اسحاق و ابن جريراز ابن عباس روايت كرده اند كه در تفسير آيه : (لا اكراه فى الدين ) گفته است : اين جمله درباره مردى از اهل مدينه و از قبيله بنى سالم بن عوف بنام حصين نازل شد، كه دو فرزند نصرانى داشت ، و خودش مردى مسلمان بود، به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمعرض كرد: آيا مى توانم آن دو را مجبور به پذيرفتن اسلام كنم ، چون حاضر نيستند غير از نصرانيت دينى ديگر را بپذيرند؟ در پاسخ او آيه (لا اكراه فى الدين ) نازل شد.

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: مراد از (نور) آل محمد، و مراد از (ظلمات ) دشمنان ايشان هستند.

مولف : اين روايت مى خواهد كلى نور و ظلمت را بر مصداق تطبيق كند، و يا از باب تاءويل و بيان باطن آيه است .

## آيات 260 258 بقره

الم تر الى الّذى حاج ابراهيم فى ربه ان اتيه اللّه الملك اذ قال ابرهيم ربى الّذى يحيى و يميت قال انا احيى و اميت قال ابرهيم فان اللّه ياتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الّذى كفر و اللّه لايهدى القوم الظلمين (258) او كالّذى مر على قرية و هى خاوية على عروشها قال انى يحى هذه اللّه بعد موتها فاماته اللّه ماة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت ماة عام فانظر الى طعامك و شرابك لم يتسنه و انظر الى حمارك ولنجعلك آية للناس و انظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال اعلم ان اللّه على كل شى ء قدير (259) و اذ قال ابرهيم رب ارنى كيف تحى الموتى قال اولم تؤ من قال بلى و لكن ليطمئن قلبى قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزء ثم ادعهن ياتينك سعيا و اعلم ان الله عزيزحكيم .(260)

ترجمه آيات

مگر نشنيدى سرگذشت آن كسى ر ا كه خدا به او سلطنت داده بود و غرور سلطنت كارش را به جائى رساند كه با ابراهيم در مورد پروردگارش بگو مگو كرد، ابراهيم گفت : خداى من آن كسى است كه زنده مى كند و مى ميراند، او گفت : من زنده مى كنم و مى ميرانم ، ابراهيم گفت : خداى يكتا، خورشيد را از مشرق بيرون مى آورد تو آن را از مغرب بياور در اينجا بود كه كافر مبهوت شد. و خداوند گروه ستمكاران را هدايت نمى كند.(258)

يا مثل آن مردى كه بر دهكده اى گذر كرد كه با وجود بناهائى كه داشت از سكنه خالى بود، از خو پرسيد خدا چگونه مردم اين دهكده را زنده مى كند پس خدا او را صد سال بميرانيد، آنگاه زنده اش كرد و پرسيد چه مدتى مكث كردى ؟ گفت : يك روز و يا قسمتى از يك روز خداوند فرمود: (نه ) بلكه صد سال مكث كردى ، به خوردنى و نوشيدنى خويش بنگر كه طعمش در اين صد سال دگرگون نشده و به دراز گوش خويش بنگر، (ما از اين كارها منظورها داريم يكى اين است كه ) تو را آيتى و عبرتى براى مردم قرار دهيم استخوانها را بنگر كه چگونه آنان را برمى انگيزانيم و سپس آنها را با گوشت مى پوشانيم همينكه بر او روشن شد كه صد سال است مرده و اينك دوباره زنده شده گفت : مى دانم كه خدا به همه چيز توانا است .(259)

و بياد آور آن زمان را كه ابراهيم گفت : پروردگارا نشانم بده كه چگونه مردگان را زنده مى كنى ؟ فرمود مگر ايمان ندارى ؟ عرض كرد، چرا! ولى مى خواهم قلبم آرامش يابد، فرمود: پس چهار مرغ بگير و قطعه قطعه كن و هر قسمتى از آن را بر سر كوهى بگذار آنگاه يك يك آنها را صدا بزن ، خواهى ديد كه با شتاب نزد تو مى آيند و بدان كه خدا مقتدرى شكست ناپذير ومحكم كار است .(260)

## بيان آيات

اين آيات در بردارنده معناى توحيد است و بهمين جهت بى ارتباط با آيات قبل نيست و احتمال دارد با همان آيات يكجا نازل شده باشد.

الم تر الى الّذى حاج ابراهيم فى ربه .

كلمه (محاجه ) كه مصدر فعل ماضى (حاج ) است به معناى ارائه حجت و دليل در مقابل حجت خصم و طرف مقابل ، و اثبات مدعاى خود يا ابطال حجت خصم است ، و كلمه حجت در اصل به معناى قصد بوده و بعدا د ر اثر كثرت و غلبه استعمال ، در (به كرسى نشاندن مقصد و مدعا)، به كار رفت و كلمه (فى ربه ) متعلق است به فعل (حاج ) و ضمير آن هم به ابراهيم بر مى گردد چون جمله بعدى كه مى فرمايد: (ربى الّذى يحيى و يميت ) بيانگر همين معنا است .

و اين كسى كه با ابراهيم در خصوص پروردگار ابراهيم بحث و محاجه مى كرده پادشاه معاصر او يعنى نمرود بود و بنا به گفته تاريخ و روايات يكى از سلاطين بابل قديم بوده است .

با دقت در سياق آيه و در مضمون آن و مقايسه اش با آنچه امروز و همه روزه در ميان بشر جريان دارد، معناى آيه به دست مى آيد كه محاجه و بگو مگوئى كه در اين آيه ، خداى تعالى از ابراهيم ( عليه‌السلام ) و پادشاه زمانش نقل كرده بر چه چيز بوده است .

## منشاء اعتقاد به رب النوع ها و پرستش بتها

توضيح اينكه : انسان همواره و بر حسب فطرت در برابر كسى كه بر او بزرگى مى كند و در او اثر مى گذارد خاضع و تسليم است ، و اين چيزى نيست كه دانشمندى جامعه شناس كه در اطوار و احوال امت هاى گذشته و طوائف مختلف بشر امروز بحث مى كند، در آن ترديد كند، ما اين معنا را در مباحث گذشته كاملا روشن كرديم .

از سوى ديگر همين انسان به فطرت خود براى عالم صانعى اثبات مى كند، صانعى كه بر حسب تكوين و تدبير در عالم اثر مى گذارد، و دخل و تصرف مى كند، اين نيز بيانش گذشت ، و اين امرى است كه حالات مختلف بشر در حكم كردن در آن اختلاف پيدا نمى كند، انسان چه متدين به دين توحيد (كه انبيا به آن دعوت مى كردند) باشد و چه نباشد، و يا معتقد به تعدد خدايان باشد همچنانكه وثنى ها معتقدند و يا اصلا و بكلى منكر صانع باشد (همچنانكه دهرى ها و ماديين معتقدند)، بالاخره فطرت خودش را نمى تواند منكر شود، مگر اينكه به فرض محال روزى فرا رسد كه انسان انسان نباشد، بله اين معنا امكان دارد كه فطرت بشر مورد غفلت قرار گيرد، يعنى بشر در اثر عوارضى از فطريات خود غافل بماند.

ليكن انسانهاى ساده اوليه از آنجا كه هر چيزى را با وضع خود مقايسه مى كردند، و از سوى ديگر افعال مختلف خود را مى ديدند كه مستند به قوا و اعضاى مختلفشان است ، و نيز مى ديدند كه افعال مختلف اجتماعى هم مستند به اشخاص مختلف در اجتماع است ، و همچنين حوادث مختلف ، مستند به علتهاى مختلف نزديك به هر حادثه است ، هر چند كه علت العلل و سرنخ همه آن حوادث نزد صانعى است كه مجموع عالم وجود، مستند به او است ، ناگزير براى انواع مختلف حوادث ، اربابى مختلف قائل شدند كه همانند خداوند، خدائى مى كنند.

و در معرفى اين خدايان يك وقت آنها را به نام ارباب انواع ، اثبات و معرفى مى كنند،

از قبيل رب زمين ، رب درياها، رب آتش ، رب هوا، بادها و امثال اينها، و بار ديگر آنها را به نام كواكب و مخصوصا ستارگان سيار معرفى مى نمودند (و طبق اختلافاتى كه در آنها تشخيص مى دادند آثار مختلفى در عالم عناصر و مواليد براى آنها قائل مى شدند) همچنانكه از صابئين اين معنا نقل شده است آنگاه مجسمه ها و صورت هائى براى آن ارباب (رب زمين ، رب دريا و...) مى ساختند و آن صورتها و مجسمه ها را مى پرستيدند كه وسيله شفاعتشان نزد صاحب صنم (رب زمين ، رب دريا و...) شود و سرانجام خداى زمين ، خداى دريا، خداى باد و... آنان را نزد خداوند بزرگ و منزه شفاعت نمايند، تا به اين وسيله به سعادت دنيوى و اخروى نائل شوند.

و به همين جهت است كه مى بينيم بت ها بر حسب اختلاف امت ها و مردم هر دورانى مختلف شده است ، چون آراى آنها در تشخيص انواع مختلف بوده ، و هر قومى شكل بت ها را طورى ساخته كه مطابق شكلى باشد كه در مخيله و ذهن خود از ارباب آن بت ها داشته است ، و چه بسا كه در اين مجسمه سازى ها غير از آن صورتهاى خيالى ، هوا و هوسها و اميال شخصى هم دخالت داشته ، و چه بسا كه رفته رفته رب النوع و حتى رب الارباب كه همان خداى سبحان باشد به كلى فراموش مى شده ، و يك سره دست به دامن خود بت ها مى شدند، و آرايشگرى هائى كه به وسيله خيال و حس در بت ها مى شده ، غير بت را فراموش نموده همه به ياد بت مى بودند و اين باعث مى شد كه جانب بت بر جانب خداى سبحان غلبه كند.

همه اينها از اين جهت بود كه خيال ميكردند ارباب اين بت ها (يعنى آنهائى كه تدبير زمين و دريا و آتش و امثال آن به ايشان واگذار شده ) تاءثيرى در شؤ ون زندگى آنان دارد، بطورى كه اراده آن ارباب بر اراده خود اين افراد غلبه داشته و تدابير آنها بر تدبير خود ا يشان مسلط است .

## ادعاى ربوبيت سلاطين و حاكمان خودكامه به سوء استفاده از اعتقادات باطل عوام

و چه بسا مى شده است كه بعضى از سلاطين خودكامه و ديكتاتور، از اين اعتقادات عوام سوء استفاده كرده ، و اوامر مستبدانه خود را از اين راه به خورد مردم مى دادند، و در شؤ ون مختلف زندگى مردم ، تصرفاتى نموده و رفته رفته به طمع به دست آوردن مقام الوهيت مى افتادند (و لابد پيش خود فكر مى كردند وقتى مردم سنگ و چوب را خدا بدانند، ما كه كمتر از سنگ نيستيم ) همچنان كه تاريخ اين معنا را از فرعون و نمرود و غيره نقل كرده ، در نتيجه با اينكه خودشان مانند ديگران بت مى پرستيدند، در عين حال خود را در سلك ارباب جا مى زدند.

اين جريان هر چند در ابتداى امر، چنين سيرى داشت ، ليكن از آنجائى كه مردم اوامر ملوكانه آنان را نافذتر از دخالت ارباب مى ديدند، اگر دخالت ارباب در زندگيشان خيالى بود، دخالت اوامر ملوكانه برايشان محسوس بود، لذا محسوس بودن نفوذ باعث مى شد كه اين خدايان بشرى از خدايان خيالى ، خداتر باشند، و مردم آنان را بيشتر بپرستند، در سابق هم به اين معنا اشاره كرديم .

قرآن كريم هم در آيه : (انا ربكم الاعلى ) از قول فرعون حكايت مى كند كه گفت : من خداى بزرگ تر شما هستم ملاحظه مى كنيد كه فرعون خود را رب بزرگتر دانسته ، با اينكه خود بت مى پرستيده ، همچنان كه قرآن از قوم او حكايت كرده كه گفتند (يذرك و الهتك ) يعنى آيا به موسى اجازه مى دهى كه خدائى تو و خدائى خدايانت را هيچ كند؟.

## محاجه و مشاجره ابراهيم (عليه‌السلام) با نمرود، پادشاه زمان كه مدعى الوهيت بوده

و همچنين اين ادعا از نمرود حكايت شده ، آنجا كه به حكايت قرآن گفته است : (انا احيى و اميت ) زيرا از اين سخن به خوبى استفاده چنين ادعائى مى شود و به زودى بيان آن خواهد آمد.

با اين بيان معناى محاجه و مشاجره اى كه بين ابراهيم (عليه‌السلام ) و نمرود واقع شده ، كاملا روشن مى شود چون نمرود براى خداى سبحان قائل به الوهيت بوده ، و گر نه وقتى ابراهيم (عليه‌السلام ) به او گفت : خدا آفتاب را از مشرق مى آورد تو آنرا از مغرب بياور نمرود مى توانست (مبهوت نشده و) حرف ابراهيم را قبول نكند و بگويد آفتاب را من از مشرق مى آورم ، نه آن خدائى كه تو به آن معتقدى و يا بگويد اصلا اين كار كار خداى تو نيست بلكه كار خدايانى ديگر است ، چون نمرود قائل به خدايانى ديگر غير خداى سبحان نيز بود.

و همچنين قوم نمرود همين اعتقاد را داشتند، همچنانكه همه داستان هاى ابراهيم (عليه‌السلام ) كه در قرآن آمده بر اين معنا دلالت دارد، مانند داستان كوكب و ماده و خورشيد، و گفتگوئى كه آن جناب با پدرش ‍ درباره بت ها داشت ، و خطابى كه به قوم خود كرد، و داستان شكستن بت ها، و سالم گذاشتن بت بزرگ و ساير داستان ها. پس معلوم مى شود نمرود هم مانند قومش براى خداالوهيت قائل بود، چيزى كه هست قائل به خدايانى ديگر نيز بود، ليكن با اين حال خود را هم (اله ) مى دانست ، و بلكه خود را از بالاترين (خدايان ) مى پنداشت ، و به هم ين جهت بود كه در پاسخ ابراهيم (عليه‌السلام ) و احتجاجش ، بر ربوبيت خود احتجاج كرد، و درباره ساير خدايان چيزى نگفت .پس معلوم مى شود خود را بالاتر از همه آنها مى دانست .

از اينجا اين نتيجه به دست مى آيد كه محاجه و بگومگوئى كه بين نمرود و ابراهيم (عليه‌السلام ) واقع شده اين بوده كه ابراهيم (عليه‌السلام ) فرموده بوده : كه رب من تنها اللّه است و لا غير.

و نمرود در پاسخ گفته بود كه : خير، من نيز معبود تو هستم ، معبود تو و همه مردم ، و به همين جهت موقعى كه ابراهيم (عليه‌السلام ) عليه ادعاى او چنين استدلال كرد كه :(ربى الذى يحيى و يميت )، (پروردگار من كسى است كه زنده مى كند و مى ميراند)، او در جواب ابراهيم (عليه‌السلام ) گفت : (من زنده مى كنم و مى ميرانم )، و خلاصه براى خود همان وصفى را ادعا كرده و قائل شده كه ابراهيم (عليه‌السلام ) آن را وصف پروردگار خود مى دانست ، تا آن جناب را مجبور كند به اينكه بايد در برابرش خاضع شود و به عبادتش بپردازد.

آرى بايد تنها او را بپرستند نه خدا را و نه هيچ آلهه اى ديگر را، و به همين جهت مى بينيم در پاسخ آن جناب نگفت : (وانا احيى و اميت ) (من نيز زنده مى كنم و مى ميرانم )، و با نياوردن واو عطف فهماند كه اصلا زنده كننده و ميراننده منم ، نه اينكه خدا هم با من شركت داشته باشد و نيز نگفت : آلهه نيز زنده مى كنند و مى ميرانند، چون خود را بزرگترين آلهه مى دانست .

## نيرنك نمرود در محاجه با ابراهيم

وقتى كلام به اينجا رسيد و نمرود نتوانست با سخن منطقى و به حق معارضه كند دست به نيرنگ زد، خواست تا با مغالطه ، امر را بر حاضران مجلس مشتبه سازد، و لذا گفت : من زنده مى كنم و مى ميرانم با اينكه منظور ابراهيم (عليه‌السلام ) از جمله (ربى الّذى يحيى و يميت ) حيات و موتى بود كه در اين موجودات جاندار و با اراده و شعور مى بينيم .

اين حياتى است كه حقيقتش براى بشر معلوم نيست ، و اين حيات است كه كسى جز پديد آورنده جان داران و كسى كه خودش واجد آن است قادر بر ايجاد آن نيست ، و چنين حياتى را نه مى شود مستند به طبيعت جامد و بى جان دانست ، و نه به هيچ موجودى از موجودات جاندار، چون جان جانداران همان وجود آنها است ، و مرگشان هم عدمشان است و هيچ موجودى نه مى تواند خود را ايجاد كند، و نه مى تواند معدوم سازد.

و اگر نمرود كلام آن جناب را به همين معنا مى گرفت ديگر نمى توانست پاسخى بدهد، و ليكن مغالطه كرد و حيات و موت را به معناى مجازى آن گرفت ، و يا به معنائى اعم از معناى حقيقى و مجازى ، چون كلمه احياء همانطور كه بر زنده كردن موجودى بى جان چون جنين در رحم و نفخه روح در او اطلاق مى شود همچنين بر نجات دادن انسانى از ورطه مرگ نيز اطلاق مى گردد.

و همچنين كلمه (اماتة ) همانطور كه بر ميراندن - كه كار خدا است - اطلاق مى شود، همچنين بر كشتن با آلت قتاله نيز اطلاق مى گردد، و لذا نمرود دستور داد دو نفر زندانى را آوردند،

يكى را امر كرد تا كشتند و ديگرى را زنده نگه داشت و سپس گفت : من زنده مى كنم و مى ميرانم ، و به اين وسيله امر را بر حاضرين مشتبه كرد.

آنها هم تصديقش كردند، و ابراهيم نتوانست به آنها بفهماند كه اين مغالطه است ، و منظور او از احيا و اماته اين معناى مجازى نبود و حجت نمرود نمى تواند معارض با حجت وى باشد، و اگر مى توانست وجه اين مغالطه را بيان كند قطعا مى كرد، و اين نتوانستن لابد از اين جهت بوده كه آن جنابحال نمرود را در مغالطه كاريش و حال حضار را در تصديق كوركورانه آنها از وى را ديده و فهميده بود كه اگر بخواهد وجه مغالطه را بيان كند احدى از حضار تصديقش نمى كند، به همين جهت از اين حجت خود صرفنظر نموده و به حجت ديگر دست زد، حجتى كه خصم نتواند با آن معارضه كند، و آن حجت اين بود كه فرمود: (ان اللّه ياتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب ) و وجه اين حجت اين است كه هر چند خورشيد در نظر نمرود و نمروديان و يا حداقل نزد بعضى از آنان يكى از خدايان است چنانكه گفتگوى ابراهيم (عليه‌السلام ) با كواكب و ماه نيز ظهور در اين معنا دارد.

ليكن در عين حال خود آنان قبول دارند كه خورشيد و طلوع و غروب آن مستند به خدا است ، كه در نظر آنان رب الارباب است ، و معلوم است كه هر فاعل مختار و با اراده وقتى عملى را با اراده خود اختيار مى كند خلاف آن را هم مى تواند انجام دهد، براى اينكه انجام دادن آن عمل و ترك آن دائر مدار اراده است .

كوتاه سخن اينكه وقتى ابراهيم (عليه‌السلام ) اين پيشنهاد را كرد، نمرود مبهوت شد و ديگر نتوانست پاسخى بدهد، چون نمى توانست بگويد: مساله طلوع و غروب خورشيد كه امرى است مستمر و يكنواخت ، مساله اى است تصادفى ، و در اختيار كسى نيست ، تا تغييرش هم به دست كسى باشد، و نيز نمى توانست بگويد اين عمل مستند به خود خورشيد است ، نه به خداى تعالى ، چون خودش خلاف اين را ملتزم بود، و باز نمى توانست بگويد اين خود من هستم كه خورشيد را از مشرق مى آورم و به مغرب مى برم ، چون اگر اين ادعا را مى كرد فورا از او مى خواستند كه براى يك بار هم كه شده قضيه را به عكس كند، و لذا خداى تعالى سنگ به دهان او گذاشت و لالش كرد. آرى خدا مردم ستمگر را هدايت نمى كند.

ان آتيه اللّه الملك

از ظاهر سياق بر مى آيد كه اين جمله از قبيل اين است كه كسى بگويد: (فلانى به من بدى كرد، چون من به او خوبى كرده بودم ) و منظور از اين سخن اينست كه احسان من اقتضاء مى كرد او هم به من احسان كند، وليكن احسان را به بدى مبدل كرد، در نتيجه به من بدى كرد، و به همين جهت است كه روايت شده (اتق شر من احسنت اليه )، بپرهيز از شر كسى كه به او احسان كرده اى ).

شاعر هم گفته :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| جزى بنوه ابا الغيلان عن كبر |  | و حسن فعل كما يجزى سنمار |

پس جمله (ان آتيه اللّه الملك ) حرف لازم در تقدير دارد كه محاجه و بگومگوى نمرود راتعليل مى كند.

پس اين جمله از باب به كار بردن چيزى در جاى ضد آن است ، تا شكوه و گله مندى را بهتر برساند، و مى فرمايد نمرود با فرستاده خدا درباره خدا محاجه و بگومگو كرد، و خدا را منكر شد، براى اينكه خدا به او احسان كرده بود، و ملك و دولتش داده بود در حالى كه اگر خدا به او چنين احسانى نكرده بود، جا داشت نمرود احتجاج كند، و خدا هم بفرمايد: نمرود در باب خدائى خدا، با رسول وى احتجاج كرد، چون خدا به او احسانى نكرده بود در حالى كه خدا درباره نمرود به جز احسان هيچ كارى نكرده بود، پس جمله نامبرده ، كفران نعمت نمرود را مى رساند، و نظير آيه (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا و حزنا) است ، كه مى فرمايد: (فرعونيان صندوقچه را از آب گرفتند، و موسى را نجات دادند، تا دشمن و مايه دردسرشان باشد)، پس نكته آوردن مساله سلطنت ، روشن شد.

در اينجا نكته اى ديگر نيز هست و آن اين است كه با ذكر اين احسان ، سخافت و نادرستى اصل ادعاى نمرود روشن مى شود، چون ادعاى خدائى نمرود به خاطر ملك و دولتى بود كه خدا به او داده بود، و خودش آن را به دست نياورده بود، و مالك آن نبود پس نمرود به وسيله نعمت پروردگارش پادشاه و داراى سطوت و سلطنت شد، و گرنه او خودش هيچ تفاوتى با مردم عادى نداشت ، و كسى براى او امتيازى قائل نمى شد، و از نظر نعمت انگشت نما نمى گشت ،و به همين جهت است كه قرآن از ذكر نامش خوددارى كرد، و از او تعبير كرد به آن كس كه در باره پروردگارش با ابراهيم محاجه و بگومگو كرد، تا بر حقارت شخص او و پستى و بى مقداريش اشاره كرده باشد.

## دفع يك توهم در باره جمله (خدا به او (نمورد) ملك و دولت داد)

در اينجا سؤ الى پيش مى آيد، و آن اين است كه مگر سلطنت جائرانه امثال نمرودهاى روزگار، عطيه خدا است ، كه در آيه مورد بحث مى فرمايد: (خدا به او ملك و دولت داد)؟. در پاسخ مى گوئيم : هيچ منافاتى و محذورى پيش نمى آيد، براى اينكه ملك كه نوعى سلطنت گسترده بر يك امت است ، مانند ساير انواع سلطنت ها و قدرت ها نعمتى است از خدا و فضلى است كه خدا به هر كسى كه بخواهد مى دهد، و خداى تعالى در فطرت هر انسانى معرفت آن و رغبت در آنرا قرار داده ، حال اگر انسان اين عطيه را در جاى خودش به كار برد، نعمت و سعادت خواهد بود.

همچنانكه در كلام مجيدش فرموده : (وابتغ فيما اتيك اللّه الدار الاخرة ) و اگر در جايش به كار نبرد و در استعمال آن از راه راست منحرف گرديد، همان نعمت در حق او نقمت و هلاكت مى شود.

همچنانكه باز فرموده : (الم ترالى الذين بدلوا نعمت اللّه كفرا و احلوا قومهم دارالبوار).

در سابق هم گفتيم كه هر چيزى نسبتى با خدا دارد، ولى نسبتى كه لايق به ساحت قدس او باشد. يعنى جهت حسن هر چيز منسوب به خدا است ، نه جهت قبح و بديش (پس ملك نمرود هم از آن جهت كه مى توانست وسيله تعالى جامعه باشد، از خدا است و از اين جهت كه خود او آن را وسيله ذلت و بدبختى جامعه قرار داد از خدا نيست ).

از اينجا فساد و بطلان گفتار بعضى از مفسرين روشن مى شود كه گفته اند ضمير در آيه (اتيه اللّه الملك ) به ابراهيم بر مى گردد، و مراد از ملك هم ، ملك ابراهيم است ، همچنانكه در جاى ديگر درباره ملك ابراهيم فرموده : (ام يحسدون الناس على ما اتيهم اللّه من فضله ، فقد اتينا ال ابراهيم الكتاب و الحكمه ، و اتيناهم ملكا عظيما) و منظور از ملك در آيه ، ملك نمرود نيست ، براى اينكه ملك جور وكفر و معصيت را نمى توان به خدا نسبت داد.

دليل بطلان اينست كه اولا: قرآن كريم همين گونه ملك ها و چيرهائى نظير آن را در بسيارى از موارد به خود خدا نسبت داده ،

از آن جمله : از مؤ من آل فرعون حكايت مى كند كه گفت : (يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين فى الارض ) و از خود فرعون حكايت كرده كه گفت : (يا قوم اليس لى ملك مصر) و حكايت اين دو خود امضائى است از طرف خداى تعالى ، چون در جاى ديگر همه ملكها را از آن خود دانسته و فرموده : (له الملك ) كه به حكم اين جمله ملك منحصر در خدا است ، هيچ ملكى نيست مگر آنكه از ناحيه خدا است ، و به حكم آيه : (ربنا انك اتيت فرعون و ملاه زينة ) و آيه : (واتيناه من الكنوز ما ان مفاتحه لتنوا بالعصبه اولى القوة ) و آيه زير كه خطاب به پيامبر است (ذرنى و من خلقت وحيدا و جعلت له مالا ممدودا) و همچنين به حكم آياتى ديگر ملك نامشروع فرعون و قومش و گنج قارون و اموال وليد بن مغيره همه از خداى تعالى بوده است .

و ثانيا اين تفسير با ظاهر آيه نمى سازد، براى اينكه ظاهر آيه اينست كه نمرود با ابراهيم بر سر مساله توحيد و ايمان نزاع و مجادله داشت ، نه بر سر ملك و دولت ، چون ملك و دولت ظاهرى در دست نمرود بود، و او براى ابراهيم ملكى قائل نبود تا بر سر آن با وى مشاجره كند.

و ثالثا هر چيزى با خداى سبحان نسبتى دارد، ملك هم از جمله همين اشياء است ، و نسبت دادن آن به خداى تعالى هيچ محذورى ندارد كه تفصيلش گذشت .

قال ابراهيم : ربى الّذى يحيى و يميت

مساله (حيات ) و (موت ) هر چند در غير جنس جانداران نيز هست ، و نباتات هم براى خود زندگى دارند، و قرآن نيز به بيانى كه در تفسير آيه الكرسى گذشت آن را تصديق كرده ، ليكن مرادابراهيم (عليه‌السلام ) از مرگ و حيات خصوص حيات و موت حيوانى ، و يا اعم از آن و شامل آن است ،

براى اينكه اين دو كلمه وقتى مطلق و بدون توضيح استعمال مى شود (منصرف به اينگونه مرگ و زندگى است ، و اگرمنصرف هم نباشد اطلاق ) شامل آن مى شود، دليل بر اين معنا، كلام نمرود است كه گفت :(من نيز زنده مى كنم و مى ميرانم )، چون آنچه كه او براى خود ادعا كرد اززنده كردن گياهان با زراعت ، و نهال كارى نبود، و نيز مثل زنده كردن حيوانات از راه جوجه كشى و توليد نسل نبوده ، براى اينكه اينگونه كارها اختصاص به نمرود نداشت ، ديگران هم مى توانستند حيوانات و گياهانى را زنده كنند، و اين خود مؤ يد رواياتى است كه مى گويد: نمرود دستور داد دو نفر از زندانيانش را حاضر كردند، يكى را بكشت و ديگرى را رها كرد، و در اين موقع گفت : (من نيز زنده مى كنم و مى ميرانم )!.

## توضيح احتجاجات ابراهيم )عليه‌السلام) و تناسب آنها با عوامفريبى هاى نمرود و انحطاط فكرى مردم آن زمان

و اگر ابراهيم (عليه‌السلام ) مساله احيا و ميراندن را در استدلال خود مورد استفاده قرار داد، براى اين بود كه اين دو چيز از طبيعت بى جان بر نمى آيد، مخصوصا احيا و زنده كردن موجود جان دار كه حياتش ‍ مستلزم شعور و اراده است ، چون شعور و اراده بطور قطع مادى نيستند، و همچنين مرگى كه در مقابل چنين حياتى است .

وليكن اين حجت با همه روشنى و قاطعيتى كه داشت ، در حق آن مردم هيچ فائده اى نكرد، چون انحطاط فكرى و خبط در تفكر و تعقلشان بيش از آن بوده كه ابراهيم (عليه‌السلام ) مى پنداشت ، بهمين جهت معناى حقيقى ميراندن (اماتة ) و احياء را از معناى مجازى اينها تميز ندادند، و كشتن و رها كردن دو زندانى را ميراندن و احياى حقيقى پنداشتند، و ادعاى نمرود را (كه من نيز احياء و اماته دارم ) پذيرفتند.

با كمى دقت در سياق اين احتجاج ، ممكن است حدس زد كه انحطاط فكرى مردم آن روز در باره معارف دينى و معنويات چقدر بوده ، و اين انحطاط در معنويات منافاتى با پيشرفت در تمدن ندارد.

پس اگر آثار باستانى قوم بابل و مصر قديم از تمدن آنان خبر مى دهد، نبايد پنداشت كه در معارف معنوى نيز پيشرفتى داشته اند و تقدم و ترقى متمدنين عصر حاضر در امور مادى ، و همچنين انحطاطشان در اخلاق و معارف دينى ، بهترين دليل بر سقوط اين شبهه است .

از اينجا روشن مى شود كه چرا ابراهيم (عليه‌السلام ) در احتجاج خود و اثبات توحيد به اين مطلب (كه سراسر عالم احتياج به صانعى دارد كه آسمانها و زمين را پديد آورده باشد) استدلال نكرد، با اينكه در آنجا كه براى بصيرت و روشن كردن خودش در كودكى استدلال مى كرد، چنين كرد، و بنا به حكايت قرآن با خود گفت : (انى وجهت وجهى للذى فطر السموات و الارض حنيفا و ما انا من المشركين )

علتش اين بود كه نمروديان هر چند به سبب فطرت خود بطور اجمال اعتراف به اين معنا داشتند، و ليكن به خاطر كوتاه فكرى و ضعف بيش از حد، در تعقل ، نمى توانستند آن را بطور تفصيل درك كنند، تا احتجاج آن جناب سودى به حالشان داشته باشد، و مقصدش را بفهمند، همچنانكه ديديم از كلام ابراهيم (عليه‌السلام ) كه گفت : (ربى الّذى يحيى و يميت ) چيزى نفهميدند.

قال انا احيى و اميت )

يعنى نمرود گفت من هم چنين مى كنم ، و اگر ملاك ربوبيت اين است پس من پروردگار تو هستم .

## ارتجاج دوم ابراهيم )عليه‌السلام) كه نمرود در برابر آن چاره اى جز تسليم نداشت

قال ابراهيم فان اللّه ياتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الّذى كفر).

بعد از آن كه ابراهيم (عليه‌السلام ) از مؤ ثر بودن احتجاجش ماءيوس شد و به خاطر نادانى مردم و عوام فريبى هاى نمرود نتوانست به ايشان بفهماند كه پروردگارش آن خدائى است كه زنده مى كند و مى ميراند، ناگزير به توضيح مقصود خود از احيا و اماته نپرداخت ، بلكه حجتى ديگر آورد، ولى اين دفعه اساس حجت دوم خود را بر همان دعوائى كه خصم در حجت اول داشت قرار داد.

همچنانكه تفريع به (فاء) در جمله (فان اللّه ...) بر آن دلالت دارد، و معناى كلام آن جناب چنين مى شود: اگر مطلب چنين است كه تو مى گوئى ، و من مربوب تو، و تو رب منى و از شؤ ون رب تدبير امور نظام تكوين و دخل و تصرف است ، تو نيز بايد داشته باشى ، خداى سبحان در خورشيد تصرف دارد، و آن را از مشرق به مغرب مى برد، تو هم در آن تصرف كن و بر عكس از مغرب به مشرقش ببر، تا روشن شود تو هم ربى ، همچنانكه خدا رب هر چيز است ، و يا اصلا تو رب همه عالم و ما فوق همه اربابى )، اينجا بود كه نمرود كافر، مبهوت شد.

در اينجا يك كوچكى باقى مى ماند و آن اين است كه چرا در حكايت گفتار ابراهيم (عليه‌السلام ) با حرف (فاء) مطلب متفرع بر ما قبل شده است .

جوابش اين است كه اگر اين تفريع در كلام نمى آمد، ممكن بود كسانى توهم كنند كه حجت اول به نفع نمرود تمام شده ، و ادعاى او را ثابت كرده ، و باز به همين منظور گفت : (فان اللّه )، و نگفت : (فان ربى )، براى اينكه نمرود در حجت اول از كلمه (رب ) سوء استفاده كرد، و آن را به خود تطبيق داد، لذا ابراهيم (عليه‌السلام ) در حجت دوم ، اسم جلاله (اللّه ) را آورد، تا از تطبيق سابق مصون بماند، در سابق هم گفتيم كه نمرود در برابر حجت دوم ابراهيم (عليه‌السلام ) جز تسليم چاره اى نيافت .

و اللّه لا يهدى القوم الظالمين .

از ظاهر سياق كلام بر مى آيد كه اين جمله تعليل است براى جمله (فبهت الّذى كفر)، و خداوند متعال مى خواهد بيان كند كه علت مبهوت شدن ، كفر او نبود، بلكه اين بود كه خداى سبحان او را هدايت نكرد.

و به عبارتى ديگر معنايش اين است كه خدا او را هدايت نكرد، و اين باعث شد كه مبهوت شود، و اگر هدايتش كرده بود در احتجاج بر ابراهيم (عليه‌السلام ) غالب مى آمد اين است آن چيزى كه از سياق بر مى آيد، نه اينكه خواسته باشد بفرمايد چون خدا هدايتش نكرده بود از اين جهت كافر شد، براى اينكه عنايت در مقام متوجه به محاجه ابراهيم (عليه‌السلام ) است ، نه به كفر نمرود، و اين خود روشن است .

## ستم كارى علت محروميت از هدايت است

از اينجا بر مى آيد كه در وصف (ظالمين ) اشعارى است به عليت ، و اين كه اگر خدا ستمكاران را هدايت نمى كند، به خاطر ستمكاريشان است ، و اين نكته ، منحصر در مورد اين آيه نيست ، بلكه در ساير موارد از كلام خداى تعالى نيز بر مى آيد كه ستمكارى هم ، علت محروميت از هدايت است ، از آن جمله مى فرمايد: (و من اظلم ممن افترى على اللّه الكذب ، و هو يدعى الى الاسلام ، و اللّه لا يهدى القوم الظالمين .

و نيز مى فرمايد: (مثل الذين حملوا التوريه ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا، بئس مثل القوم الذين كذبوا بايات اللّه و اللّه لا يهدى القوم الظالمين ) و ظلم نيز نظير فسق است ، كه آن هم در آيه زير علت محروميت از هدايت معرفى شده است ، مى فرمايد: (فلما زاغوا ازاغ اللّه قلوبهم ، و اللّه لا يهدى القوم الفاسقين ).

و سخن كوتاه اينكه ظلم كه عبارت است از انحراف از حد وسط و عدول از آن عملى كه بايد كرد، به عملى كه نبايد كرد، خود علت محروميت از هدايت به سوى هدف اصلى است و كار آدمى را به نوميدى و خسران آخرت مى كشاند، و اين يكى از معارف برجسته اى است كه قرآن شريف آن را ذكر كرده ، و در آيات بسيارى درباره اش تاءكيد هم فرموده است .

## گفتارى درباره اينكه احسان وسيله هدايت و ظلم باعث گمراهى است

اين حقيقت كه در چند سطر قبل ذكر شد كه ظلم و فسق علت محروميت است ، حقيقتى است ثابت و قرآنى ، حقيقتى است كلى و استثنا ناپذير، كه قرآن با تعبيرات مختلف آن را ذكر فرموده ، و آن را زيربناى حقايق بسيارى از معارف خود قرار داده است ، حال بايد ديد با اينكه به حكم آيه : (الّذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى ، خداى تعالى همه موجودات را به سوى كمال وجودشان هدايت كرده ) چه مى شود كه ستمكاران از اين هدايت محروم مى شوند، و ظلم گمراهشان مى كند.

## لا اينكه بيان دو مقدمه براى روشن شدن وجه محروميت ظالمين از هدايت الهى به سوى كمال

براى روشن شدن اين مطلب بايد به دو مقدمه توجه كرد.

1 - آيه نامبرده دلالت دارد بر اينكه هر موجودى بعد از تماميت خلقتش با هدايتى از ناحيه خداى سبحان به سوى مقاصد وجودش و كمالات ذاتش هدايت شده است ، و اين هدايت تنها از اين مسير صورت گرفته كه بين هر موجود با ساير موجودات ارتباط برقرار است ، از آنها غير استفاده مى كند، و به آنها فايده مى رساند، از آنها اثر مى پذيرد، و در آنها اثر مى گذارد، با موجوداتى دست به دست هم مى دهد، و از موجوداتى جدا مى شود، به بعضى نزديك و از بعضى دور مى شود، چيرهائى را مى گيرد و امورى را رها مى كند، و از اين قبيل روابط مثبت و منفى .

2 - در امور تكوينى اشتباه و غلط نيست ، يعنى ممكن نيست موجودى در اثر بخشيدنش اشتباه كند، و يا در تشخيص هدف و غرض ، دچار اشتباه گردد، مثلا آتش كه كارش سوزاندن است ، ممكن نيست با هيزم خشك تماس بگيرد و آن را نسوزاند، و يا به جاى سوزاندن آن را خشك كند، و جسم داراى نمو همچون نباتات و حيوانات كه از جهت نموش رو به ضخامت حجم است ، ممكن نيست اشتباه نموده ، به جاى كلفتى نازك شود، و همچنين هر موجودى ديگر،

و اين همان است كه آيه : (ان ربى على صراط مستقيم ) به آن اشاره دارد، پس در نظام تكوين نه تخلف هست و نه اختلاف .

لازمه اين دو مقدمه يعنى (عموم هدايت ) و (نبودن خطا در تكوين )، اين است كه براى هر چيزى روابطى حقيقى با ديگر اشيا باشد، و نيز بين هر موجود و بين آثار و نتايج آن - كه آن موجود براى آن نتايج خلق شده - راهى و يا راههائى مخصوص باشد، بطوريكه اگر آن موجود آن راه و يا راهها را پيش بگيرد به هدفش كه همان داشتن آثار است مى رسد.

ما هم اگر بخواهيم از آثار و نتايج آن موجود بهره مند شويم بايد آن را به همان راه بيندازيم ، مثلا يك دانه بادام وقتى درخت بادام مى شود، و استعداد درخت شدنش به فعليت مى رسد كه راهى را برويم كه منتهى به اين هدف مى شود، اسباب و شرايطى را كه خاص رسيدن به اين هدف است فراهم سازيم .

و همچنين درخت بادام وقتى به ثمر مى رسد كه استعداد پبه ثمر رسيدن را داشته باشد و اين راه مخصوصش هم طى شود، پس چنين نيست كه هر سببى بتواند هر نتيجه اى بدهد همچنانكه خداى تعالى فرمود: (و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه ، و الّذى خبث لا يخرج الا نكدا) عقل و حس خود ما نيز شاهد اين جريان است ، و گرنه قانون عليت عمومى ، مختل مى شود.

بعد از بيان اين دو مقدمه روشن گرديد كه نظام صنع و ايجاد، هر چيزى را به هدف خاص هدايت مى كند، و به غير آن هدف سوق نمى دهد، و اين هدايت را هم از طريق مخصوص انجام مى دهد، و از غير آن راه هدايت نمى كند، (صنع اللّه الّذى اتقن كل شى ء) آرى اين صنع خدا است كه هر چيزى را استوار و محكم كرد، پس هر سلسله از اين سلسله هاى وجودى كه لا يزال به سوى غايات و آثار خود روانند، اگر يك حلقه از آنها را فرضا مبدل به چيز ديگر كنيم ، قهرا اثر همه سلسله تغيير مى كند.

## در امور اعتبارى و تكوينى از هر امرى آثار خودش بروز مى كند

اين وضع موجودات بود حال ببينيم وضع امور اعتبارى و قراردادى چگونه است ؟ امور اعتبارى از قبيل سلطنت و مالكيت و امثال آنها، از آنجا كه از فطرت منشا مى گيرد، و فطرت هم متكى بر تكوين است ، قهرا اين امور و افعال و نتايجى كه از اين امور به دست مى آيد هر يك از آنها با آثار و نتايجش ارتباط خاصى دارد.

خلاصه از هر امراعتبارى تنها آثار خودش بروز مى كند، و آن آثار هم تنها از آن امر اعتبارى بروزمى كند.

و نتيجه اين گفتار اين است كه : تربيت صالح تنها از مربى صالح محقق مى شود، و مربى فاسد جز اثر فاسد بر تربيتش مترتب نمى شود، چرا كه : (از كوزه برون همان تراود كه در اوست )، هر چند كه شخص ‍ فاسد تظاهر به صلاح كند، و در تربيت كردنش طريق مستقيم را ملازم باشد، و صد پرده ضخيم بر روى فسادى كه در باطن پنهان كرده ، بكشد و واقعيت خود را كه همان فساد است در پشت هزار حجاب پنهان كند.

و همچنين حاكمى كه صرفا به منظور غلبه بر ديگران مسند حكومت را اشغال كرده و يا آن قاضى كه بدون لياقت در قضاوت اين مسند را غصب كرده ، و همچنين هركس كه منصبى اجتماعى را از راه غير مشروع عهده دار گردد.

## حق ، مرگ و تزلزلى ندارد و باطل نيز ثبات و بقائى ندارد هر چند صباحى امر برافرادى مشتبه شود

و نيز هر فعل باطلى كه به وجهى از وجوه باطل بوده ولى در ظاهر شبيه حق باشد، مثلا در باطن خيانت و در ظاهر امانت ، يا در باطن بدى و دشمنى و در ظاهر احسان باشد، يا در باطن نيرنگ و در ظاهر خيرخواهى باشد، يا در باطن دروغ و در ظاهر صداقت باشد، اثر واقعى تمامى اينها روزى نه خيلى دور ظاهر مى شود هر چند كه چند صباحى امرش مشتبه و به لباس صدق و حق ملبس باشد (چون دروغ و خيانت و باطل و خلاف واقع را با زنجير هم نمى توان بست ، عاقبت زنجير را پاره مى كند و خود را نشان مى دهد) اين سنتى است كه خداى تعالى در خلائق خود جارى ساخته ، (فلن تجد لسنه اللّه تبديلا و لن تجد لسنة اللّه تحويلا).

پس حق نه مرگ دارد و نه اثرش متزلزل مى گردد، هر چند كه صاحبان ادراك چند لحظه اى آن اثر را نبينند، باطل هم به كرسى نمى نشيند، و اثرش باقى نمى ماند، هر چند كه امرش و وبالش بر افرادى مشتبه باشد.

به آيات زير توجه فرمائيد: (ليحق الحق و يبطل الباطل ) و يكى از مصاديق به كرسى نشاندن حق همين است كه اثر حق را تثبيت كند، و يكى از مصاديق ابطال باطل همين است كه فسادش را بر ملا سازد، و آن لباسى كه از حق بر تن پوشيده و امر را بر مردم مشتبه ساخته ، از تنش بيرون آورد

الم تركيف ضرب اللّه مثلا كلمة طيبة ، كشجرة طيبة ، اصلها ثابت و فرعها فى السماء، توتى اكلها كل حين باذن ربها، و يضرب اللّه الامثال للناس لعلهم يتذكرون ، و مثل كلمه خبيثة كشجرة خبيثة ، اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار يثبت اللّه الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا و فى الاخرة ، و يضل اللّه الظالمين ، و يفعل اللّه ما يشاء.

بطوريكه ملاحظه مى كنيد در اين آيه ظالمين را مطلق آورده ، پس خدا هر ظالمى را كه بخواهد از راه باطل اثر حق را به دست آورد، بدون اينكه راه حق را طى كند، گمراه مى داند، همچنانكه در سوره يوسف از خود آن جناب حكايت كرده كه گفت : (معاذ اللّه انه ربى ، احسن مثواى انه لايفلح الظالمون )

پس ظالم نه خودش رستگار مى شود، و نه ظلمش او را به هدفى كه احسان محسن محسن را و تقواى متقى ، متقى را به آن هدايت مى كند، راه مى نمايد، به دو آيه زير كه يكى نيكوكاران و ديگرى مردم با تقوا را توصيف مى كند، توجه فرمائيد: (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان اللّه لمع المحسنين ) و العاقبة للتقوى ).

آيات قرآنى در اين معانى بسيار زياد است ، و مضامين گوناگون دارند، ولى آيه اى كه از همه جامع تر و بيانش كاملتر است ، آيه زير مى باشد كه مى فرمايد:

انزل من السماء ماء، فسالت اوديه بقدرها فاحتمل السيل زبدة رابية ، و مما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حليه او متاع زبد مثله ، كذلك يضرب اللّه الحق و الباطل ، فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض ، كذلك يضرب اللّه الامثال )

در سابق هم اشاره كرديم كه عقل هم مؤ يد اين حقيقت است ، براى اينكه اين حقيقت لازمه قانون كلى عليت و معلوليت است كه در بين اجزاى عالم جريان دارد، و تجربه قطعى هم كه از تكرار امور حسى حاصل شده ، شاهد بر آن است ، و احدى در دنيا نخواهى يافت كه در اين باره يعنى عاقبت بد امر ستمكاران (و دروغگويان و خائنان و امثال ايشان ) خاطره اى به خاطر نداشته باشد.

او كالّذى مر على قرية و هى خاوية على عروشها

كلمه (خاوية ) به معناى خالى و تهى شده است ، وقتى گفته مى شود: (خوت الدار) معنايش اين است كه خانه خالى شد، و كلمه (عروش ) جمع (عرش ) است ، كه به معناى داربست و آلاچيق است ، يعنى سقفى كه بر روى پايه هائى زده مى شود، تا بوته هاى مو را روى آن بخوابانند.

باز در قرآن آمده : (جنات معروشات و غير معروشات ) سقف خانه را هم كه عرش مى نامند از اين باب است چيزى كه هست بين سقف و عرش اين فرق هست كه سقف تنها به طاق خانه اطلاق مى شود، ولى عرش به معناى مجموع طاق و پايه هاى آن است ، چون گفتيم كه عرش به معناى داربست مو است ، و به همين جهت است كه به ديارى كه از سكنه خالى شده ا ست گفته مى شود. (خاليه على عروشها)، ولى گفته نمى شود: (خاليه على سقفها).

## وجوح مختلفى كه مفسرين در باره عطف موجود در اين آيه گفته اند

آيه مورد بحث با كلمه او عطف به ما قبل شده و مفسرين در توجيه اين عطف وجوهى ذكر كرده اند.

بعضى گفته اند بر جمله : (الّذى حاج ابراهيم ) كه در آيه قبلى بود، عطف شده وحرف كاف اسميه است ، و معناى آيه با ارتباط به آيه قبل چنين مى شود: (الم تر الى الّذى حاج ابراهيم ، و الم تر مثل الّذى مر على قرية )، يعنى آيا نديدى آن كسى را كه با ابراهيم جدل نمود و آيا نديدى آن كسى را كه به قريه اى چنين و چنان عبور كرد؟

خواهى پرسيد: بنابراين چه حاجتى به آوردن كاف تشبيه و يا كلمه مثل بود؟ مى گوئيم كلمه (مثل ) اين نكته را مى فهماند كه شاهد اين گفتار يكى دو تا نيست ، بلكه شواهدى متعدد دارد، يكى از آنها همين شخص است .

بعضى ديگر گفته اند: آيه مورد بحث عطف بر همان (الم تر...) است ، ليكن عطف است به معنائى كه اين جمله به آن جمله قبلى مى دهد، و آن را در معنا به صورت (الم تر كالّذى حاج ابراهيم ...) مى آورد، و آن وقت معناى مجموع دو آيه ، چنين مى شود: آيا نظير آن كس را كه با ابراهيم بر سر پروردگارش محاجه و مشاجره مى كردند نديده اى ؟ و يا به مثل آن كس كه به قريه اى مى گذشت كه ويران شده بود برنخوردى ؟

بعضى ديگر گفته اند: اين آيه جزء سخنان ابراهيم (عليه‌السلام ) است ، كه در پاسخ خصم خود كه ادعا مى كرد او هم زنده مى كند و مى ميراند گفته است ، و تقدير كلام چنين است : اى نمرود كه ادعا مى كنى من مرده را زنده مى كنم اگر راست مى گوئى مثل آن كسى را زنده كن كه از قريه اى چنين و چنان مى گذشت ...، اين بود چند وجهى كه در توجيه حرف (او) ذكر كرده اند، و بطوريكه ملاحظه مى كنيد هيچ يك چنگى به دل نمى زند.

من گمان مى كنم - خدا داناتر است - كه عطف بر معنا است ، همانطور كه در احتمال سوم گذشت ، اما تقدير و بيان واقع آيه غير از آن تقديرى است كه آنجا بيان شده بود.

## حق ، مرگ و تزلزلى ندارد و باطل نيز ثبات و بقائى ندارد هر چند صباحى امر برافرادى مشتبه شود

توضيح : خداى تعالى بعد از آنكه فرمود: (اللّه ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور، و الذين كفروا اولياؤ هم الطاغوت ، يخرجونهم من النور الى الظلمات ) اين معنا به دست آمد كه : (خدا مؤ من را به سوى حق هدايت مى كند، ولى كافر را در كفرش هدايت نمى كند، بلكه اوليائى كه خود او براى خود گرفته او را گمراه مى سازند، دنبال آن سه تا شاهد ذكر مى كند، تا هم شاهد هدايت كردن خدا باشد، و هم بفهماند هدايت داراى سه مرتبه پشت سر هم است .

مرتبه اول : هدايت به سوى حق از راه استدلال و برهان است ، كه داستان محاجه ابراهيم (عليه‌السلام ) و نمرود، نمونه آن است كه ديديم خداى تعالى ابراهيم (عليه‌السلام ) را به سخن حق هدايت كرد، و نمرود را نكرد، بلكه او را كفرش مبهوت و گمراه كرد، و اگر خداوند متعال سخنى از هدايت شدن ابراهيم (عليه‌السلام ) نفرمود بلكه عمده گفتار را درباره نمرود قرار داد براى اين بود كه بر يك نكته جديدى دلالت كند، همان نكته اى كه جمله (و اللّه لا يهدى القوم الظالمين ، بر آن دلالت دارد.

مرتبه دوم : هدايت به حق از راه نشان دادن است ، نظير داستان شخصى كه از قريه خالى از سكنه عبور كرد و خداى تعالى آن شخص را از اين طريق به ايمان و به معاد هدايت كرد كه مردگان قريه را پيش رويش ‍ زنده كرد.

مرتبه سوم : اين است كه شخصى را از راه بيان واقعه و نشان دادن حقيقت و علتى كه باعث وقوع آن واقعه شده است هدايت كنند، و به عبارت ديگر سبب و مسبب هر دو را به شخص نشان دهند، و اين مرتبه از هدايت قوى ترين مراتب هدايت و بيان و عالى ترين مراتب آن است .

مثلا كسى را كه پنير نديده و در وجود پنير شك دارد سه جور مى توان او را به شناخت پنير هدايت كرد:

يكى اينكه : به او بگوئيم چنين چيزى وجود دارد، به دليل اينكه فلانى و فلانى از آن خورده اند، و از كسانى كه به راستى پنير خورده اند آنقدر استشهاد كنيم تا وى را يقين حاصل شود، كه بله چنين خوردنى وجود دارد.

دوم اينكه : يك تكه پنير به او نشان داده حتى مختصرى هم به او بدهيم تا بخورد.

سوم اينكه : مقدارى شير بياوريم و آنرا كمى حرارت داده ، مقدارى مايه پنير مخلوطش كنيم ، تا سفت شود، آن وقت در اختيارش بگذاريم تا بخورد، اين مرتبه از هدايت ، مؤ ثرترين راه در ازاله و از بين بردن شك و ترديد شخص است .

## آيات سه گانه اى مورد بحث و به كار رفتن سه جور سياق براى فهم مخاطب

حال كه به اين مقدمه توجه شد، مى توان به آسانى دريافت كه در مقام آيات سه گانه مورد بحث كه مقام استشهاد براى هدايت خداست ، به كار بردن هر سه جور سياق براى فهماندن مخاطب صحيح است .

هم مى توان گفت : خدا مؤ منين را به سوى حق هدايت مى كند، مگر داستان ابراهيم و نمرود را نديدى ؟ و يا مگر داستان آن شخصى كه به قريه اى خراب عبور كرد نديدى ؟ و يامگر داستان ابراهيم و مرغ زنده كردنش را نديدى ؟.

و هم مى توان گفت : خدا مؤ منين را به سوى حق هدايت مى كند، مثل هدايتى كه ابراهيم را در محاجه و گفتگو با نمرود كرد كه خود نوعى از هدايت است ، و يا مثل هدايتى كه درباره آن شخصى كه از قريه اى خراب عبور كرد معمول داشت ، و آن نيز نوعى ديگر از هدايت است ، و يا مثل آن هدايتى كه درباره ابراهيم در داستان مرغ پرنده معمول داشت كه آن نيز نوعى هدايت است .

و هم مى توان گفت : خدا مؤ منين را به سوى حق هدايت مى كند و من شواهد آن را به ياد تو مى آورم ،

به ياد مى آورم داستان محاجه را، و به ياد آور داستان آن مردى را كه از قريه اى خراب مى گذشت و به يادآور داستان ابراهيم و طير را كه گفت : خدايا به من بنمايان كه چگونه مردگان را زنده مى كنى .

پس موقعيت و سياق آيات سه گانه ، با هر سه جور تعبير مى سازد، چيزى كه هست ، خداى سبحان در اين آيات تفنن در تعبير كرده و هر يك از سه آيه را با يكى از آن سه سياق آورده تا شنونده را به نشاط آورد و همه رقم فوائد سياق را كه استيفا آن ممكن باشد ايفا كرده باشد.

اينجاست كه به روشنى معلوم مى شود جمله (اوكالّذى ) عطف بر مقدارى است كه آيه سابق بر آن دلالت مى كرد و تقدير كلام چنين است يا (مثل آن كس كه با ابراهيم محاجه كرد، و يا مثل آن كس كه به قريه اى خرابه عبور كرد)، و نيز معلوم مى شود كه جمله (اذ قال ابراهيم ) در آيه بعدى نيز عطف بر مقدر است مقدرى كه آيه قبلى بر آن دلالت مى كرد، و تقدير كلام چنين است : (اذكر قصه المحاجه و قصه من مر على قرية ، و اذكر اذ قال ابراهيم ...) يعنى به ياد آور داستان محاجه را، و داستان كسى را كه از قريه اى خرابه گذشت و به ياد آر آن زمانى را كه ابراهيم چنين و چنان گفت .

## طرح يك سؤ ال در ارتباط با آيه مورد بحث و پاسخ به آن

در اينجا سؤ الى پيش مى آيد كه چرا خداى تعالى در آيه مورد بحث نه نام آن شخص را برده ، و نه نام قريه اى را كه وى از آن گذشت ، و نه نام مردمى كه در آن ساكن بوده اند، و دچار مرگ دسته جمعى شدند و نه نام مردمى كه به حكم جمله (ولنجعلك آيه للناس )، شخص نامبرده به عنوان آيتى خدائى مبعوث بر آنان شد، تا مرده هايشان را زنده كند. با اينكه جا داشت نام آنها را ببرد، چون مقام ، مقام استشهاد بود و بردن نام آنان بهتر دفع شبهه مى كرد.

پاسخ اين است كه معجره مرده زنده كردن و هدايت كردن به اين نحو هر چند امرى عظيم است ، و ليكن چون در مقامى عملى شده كه مردم آن را بعيد مى شمردند، و امرى عظيم و ناشدنى مى پنداشتند، بلاغت اقتضا مى كرد كه متكلم حكيم و توانا، با لحنى از آن خبر دهد كه گوئى كارى بسيار كوچك و بى اهميت انجام داده تا اهميت و شدت استبعاد مخاطب و شنوندگان را بشكند، و به ايشان بفهماند كه مرده زنده كردن و امثال آن كه به نظر شما امرى ناشدنى و عجيب است ، براى من امرى بى اهميت و كوچك مى باشد، همچنان كه همه بزرگان وقتى سخن از رجال بزرگ و يا امور خيلى مهم دارند، با چنين لحنى ادا مى كنند، و مطلب را كوچك و بى اهميت جلوه مى دهند، تا عظمت مقام خود را برسانند و بهمين جهت باز مى بينيم در آيه شريفه بسيارى از جهات قصه را كه قوام اصل قصه بدانها بستگى دارد مبهم و مسكوت گذاشته ،

تا بفهماند كه اصل قصه نسبت به درگاه با عظمت خدا، بسيار ناچيز است تا چه رسد به جزئيات آن ، و باز بهمين جهت در آيه قبلى نام نمرود را كه با ابراهيم (عليه‌السلام ) خصومت مى ورزيد، نبرد، و در آيه بعدى هم جهات قصه را ذكر نمى كند، نام آن مرغان را نمى برد و اسم آن كوهها را و عدد اجزاى آن گوشت كوبيده را معين نمى كند.

و اما اينكه چرا نام ابراهيم (عليه‌السلام ) را برده ، براى اين است كه قرآن كريم عنايت دارد كه هر جا سخن از آن جناب مى رود احترامش كند، و نامش رايبه بزرگى ياد كند، مثلا مى فرمايد: (و تلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه )

و نيز مى فرمايد: (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين ) و در همه ا ين موارد عنايتى خاص به ذكر نام ابراهيم (عليه‌السلام ) است .

و به خاطر همين نكته اى كه خاطر نشان كرديم مى بينيم خداى تعالى مساله احياء و اماته را در غالب موارد قرآن طورى ذكر كرده كه خالى از نوعى استهانت و بى اهميت شمردن نيست ، از آن جمله مى فرمايد: (و هو الّذى يبدوا الخلق ثم يعيده ، و هو اهون عليه ، و له المثل الاعلى فى السموات و الارض و هو العزيز الحكيم ).

و نيز مى فرمايد: (قال رب انى يكون لى غلام ... قال ربك هو على هين و قد خلقتك من قبل و لم تك شيئا).

قال انى يحيى هذه اللّه

يعنى كجا و چگونه خداوند (اهل ) اين قريه را زنده مى كند و بنابراين در اين جمله ، مجازى اعمال شده ، زيرا زنده شدن ، به خود قريه نسبت داده شده ، نظير مجازى است كه در جمله : (واسئل القرية ) آمده است و با آوردن اين جمله خواست عظمت امر را برساند، و نيز قدرت خداى سبحان را عظيم نشان دهد،

نه اينكه خواسته باشد اين امر را بعيد جلوه دهد يعنى استبعادى كند كه منجر به انكار معاد باشد، و يا استبعادى كه از انكار قلبى معاد ناشى شده باشد، دليل بر اين مدعا گفتار همين شخص است كه خداى تعالى از او حكايت كرد كه در آخر داستان گفت : (اعلم ان اللّه على كل شى ء قدير)، و نگفت : (الان علمت ) همچنان كه از همسر عزيز مصر حكايت كرده كه بعد از روشن شدن حقيقت گفت : (الان حصحص الحق ) و به زودى توضيح آن خواهد آمد.

علاوه بر اينكه شخص نامبرده پيامبرى بوده كه از غيب با او سخن مى گفته اند و آيتى بوده مبعوث به سوى مردم ، و اين از انبياء معصوم ممكن نيست در امر معاد - كه خود يكى از اصول دين است - دچار شك و ترديد شوند.

فاماته اللّه مائه عام ثم بعثه

از ظاهر اين جمله بر مى آيد كه خداى تعالى او را قبض روح كرده ، و به همان حال صد سال باقيش داشته ، و پس از صد سال دوباره روحش را به بدنش برگردانيده است .

## سخن بعضى از مفسرين مبنى بر اينكه مراد از موت در بيهوشى است .ورد آن

بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از موت در اين آيه همان حالتى است كه اطباء آن را بيهوشى مى نامند و بيهوشى اين است كه موجود زنده حس و شعور خود را از دست بدهد، در حالى كه تا مدتى بعد از آن ، چند روز، يا چند ماه ، و يا حتى چند سال ، جان در بدنش باقى باشد، همچنانكه ظاهر داست ان اصحاب كهف نيز همين است ، يعنى خوابيدنشان در سيصد و نه سال همان بيهوشى بوده ، كه بعدا خداوند دوباره به حالشان آورده ، و با سرگذشت آنان بر مساله معاد استدلال كرده ، پس قصه مورد بحث نظير قصه ايشان است .

سپس مفسر مزبور گفته : ليكن آنچه تاكنون از اشخاصى كه مبتلا به بيهوشى شده اند سابقه داريم ، اين است كه بيش از چند سالى زنده نمى مانند، و آن بيهوشى كه صد سال طول بكشد و صاحبش در اين مدت زنده بماند سابقه تاريخى ندارد، و امرى خارق العاده است ، اما همان خدائى كه مى تواند شخص بيهوش را بعد از دو سه سال ، دوباره به هوش آورد، قادر است كه بعد از صد سال هم به حال بياورد، و پذيرفتن مطلبى كه نص آيات قرآنى در آن متواتر است و حمل آن آيات بر معناى ظاهريش نزد ما هيچ شرطى به جز اين ندارد كه آن معنا امرى ممكن باشد، و عقل محالش نداند، و مى بينيم كه خداى تعالى با امكان اين بيهوشى صد ساله و به حال آمدن صاحبش بعد از صد سال ،

استدلال كرده است بر اينكه برگشتن زندگى به مردگان بعد از هزاران سال نيز امرى است ممكن ، و عقل هم دليلى بر محال بودن آن ندارد، اين بود خلاصه بيانات آن مفسر.

ليكن ما نفهميديم چگونه ممكن است (مردن ) در آيه شريفه را حمل بر بيهوشى كرد، و داستان اين شخص را با داستان اصحاب كهف مقايسه نمود، چون به فرض اينكه قبول كنيم داستان اصحاب كهف از قبيل بيهوشى بوده ، صرف شباهتى كه بين اين دو داستان هست مجوز آن نمى شود كه اين را به آن اقتباس كنيم ، با اينكه در داستان اصحاب كهف كلمه (اماتة ) نيامده ، تنها فرموده : (فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عددا) ما در آن غار ايشان را چند سال به خواب برديم ، و در آيه مورد بحث صريحا فرموده : خدا او را صد سال ميراند، مترجم ).

و آيا اين قياس نيست ؟ آن هم قياسى كه اصحاب قياس نيز آن را حجت نمى دانند، زيرا قياسى كه اصحاب قياس معتبر مى دانند قياس موضوع بى دليل است بر موضوعى كه دليل دارد، نه قياس در جائى كه خودش دليل دارد.

به علاوه اگر اين ممكن باشد كه خدا به عنوان كار خارق العاده مرد بيهوشى را بعد از صد سال به حال آورد، چرا جايز نباشد كه به عنوان كار خارق العاده ، مرده صد ساله را زنده كند؟ چون بين خارق العاده ها فرقى نيست . معلوم مى شود مفسر مزبور زنده كردن مردگان را در دنيا محال مى داند، در حالى كه هيچ دليلى بر محال بودن آن ندارد، و بهمين جهت است كه ذيل آيه (وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما...) را تاويل كرده ، كه به زودى تاويلش خواهد آمد.

و سخن كوتاه اينكه : دلالت آيه شريفه (فاماته اللّه مائه عام ...) با در نظر گرفتن آيه قبلى (انى يحيى هذه اللّه ) و نيز آيه بعدى (فانظر الى طعامك و شرابك لم يتسنه و انظر الى حمارك )، و آيه (و انظر الى العظام ) بر اينكه شخص مزبور واقعا مرده ، و بعد از صد سال زنده شده ، جاى هيچ ترديدى نيست .

قال كم لبثت قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام .

كلمه (لبث ) به معناى مكث و باقى ماندن (در جائى و در حالى ) است ، و اينكه شخص مزبور ميان يك روز و پاره اى از يك روز ترديد كرد دلالت دارد بر اينكه زنده شدنش در غير آن ساعتى بوده كه از دنيا رفته ، مثلا اگر در اواخر روز از دنيا رفته و در اوائل روز بعد زنده شده ،

و مرگ و زندگى را خواب و بيدارى پنداشته و چون اختلاف ساعات آندو را ديه ، ترديد كرده كه آيا ميان اين خواب و بيدارى يك شب فاصله شده يا نه ؟ لذا گفته : (يوما) اگر يك شب فاصله شده باشد (او بعض يوم ) اگر يك شب فاصله نشده باشد در اينجا هاتفى به او مى گويد: (بل لبثت ماه عام ).

فانظر الى طعامك و شرابك لم يتسنه ... لحما

## شرح قصه پيامبرى كه خدا او را مى راند و سپس زنده كرد و توضيح جوانب آن و پاسخبه اشكالاتى كه به نظر مى رسد

سياق اين جمله ها در سرگذشت شخص مزبور عجيب است ، براى اينكه سه مرتبه كلمه (فانظر - پس تماشا كن ) را تكرار كرده ، با اينكه ظاهر كلام اقتضا مى كرد به يك دفعه اكتفا كند، و نيز مساله (طعام ) و (شراب ) و (حمار) را ذكر كرده ، در حالى كه به ذهن مى رسد كه هيچ احتياجى به ذكر اين ها نبود.

و نيز جمله (ولنجعلك ) را در وسط كلام آورده ، با اينكه ظاهر كلام اقتضا مى كرد كه آنرا در آخر كلام يعنى بعد ازجمله (وانظر الى العظام ) بياورد، علاوه بر اينكه بيان آن امرى كه وى عظيمش مى دانست (و مى گفت چگونه خدا اين مردگان را زنده مى كند) با زنده شدن خودش روشن شده بود، ديگر چه حاجت داشت كه به وى دستور دهد كه به استخوانها نظر كند، اينها سوالاتى است كه در آيه به چشم مى خورد، و ليكن تدبر و دقت در اطراف آيه شريفه خصوصيات قصه را معلوم و روشن مى كند و در سايه آن ، پاسخ اين اشكالات هم ظاهر مى شود.

شرح قصه :

با دقت در اين آيه اين معنا روشن مى شود كه شخص نامبرده يكى از بندگان صالح خدا و عالم به مقام او و مراقب اوامر او بوده ، بلكه مى توان بدست آورد كه وى پيامبرى بوده كه از غيب با وى گفتگو مى شده ، براى اينكه ظاهر اينكه گفته است : (اعلم ان اللّه ...) اين است كه بعد از روشن شدن امر، به همان علم و ايمان قبلى خود به قدرت مطلقه خدا برگشته است . و ظاهر اينكه خداى تعالى مى فرمايد: (ثم بعثه قال كم لبثت ...) اين است كه وى مردى مانوس با وحى و گفتگوى با خداى تعالى بوده ، چون از اين عبارت پيداست كه پاسخ خداى تعالى كه فرمود: بلكه صد سال است كه مكث كرده اى اولين بار نبوده كه به وى وحى مى شده ، و گرنه اگر اولين باربود جا داشت فرموده باشد: (همينكه خدا او را زنده كرد به او فرمود: چنين و چنان )، و يا عبارتى نظير آن ، همچنانكه مى بينيم در اولين بارى كه به موسى (عليه‌السلام ) وحى كرد فرمود: (فلما اتيها نودى يا موسى : انى انا ربك ) و در سوره قصص در همين باره همين تعبير را آورده ، مى فرمايد: (فلما اتيها نودى من شاطى ء الواد الايمن ).

به هر حال ، شخص مزبور پيامبرى بوده كه از خانه خود بيرون آمده ، تا به محلى دور از شهر خودش سفر كند، به دليل اينكه الاغى براى سوار شدن همراه داشته ، و طعامى و آبى با خود برداشته ، تا با آن سد جوع و عطش كند، همينكه به راه افتاده تا به مقصد خود برود در بين راه به قريه اى رسيده كه قرآن كريم آنرا قريه خراب توصيف فرموده ، و وى مقصدش آنجا نبوده بلكه گذارش به آن محل افتاده ، و قريه نظرش را جلب كرده ، لذا ايستاده و در سرنوشت آن به تفكر پرداخت ، و از آنچه ديد عبرت گرفت ، كه چگونه اهلش نابود شده اند و استخوانهاى پوسيده آنها در پيش رويش ريخته است .

سپس در حالى كه به مردگان نگاه مى كند با خود مى گويد: (انى يحيى هذه اللّه ) خدا چگونه اينها را زنده مى كند؟.

و اگر منظورش زنده و آباد شدن قريه بعد از ويرانيش بود و كلمه هذه در كلامش اشاره به خود قريه بود، حق كلام اين بود كه بگويد: (انى يعمر هذه اللّه ) خدا چگونه اين قريه را آباد مى كند و ديگر اينكه وقتى قريه اى ويران شد، ديگر كسى انتظار آباد شدنش را نمى كشد، و اگر هم بكشد آرزو و انتظار محالى نيست تا تصورش امرى عظيم باشد.

و اگر مورد اشاره اش با كلمه (هذا) اموات آرميده در قبرها بود، لازم بود آن را ذكر كند، و بگويد: وى به گورستانى عبور كرد و گفت : خدا چگونه مردگان اين گورها را زنده مى كند؟ و ديگر نبايد سخن از قريه به ميان آيد، چون قرآنى كه از بليغ ‌ترين كلمات است ، قطعا اين معانى را رعايت مى كند.

به هر حال شخص مزبور در عبرت گيرى اش تعمق كرد، و غرق در فكر شد و با خود گفت : عجب ! صاحبان اين استخوانها چند سال است كه مرده اند؟ خدا مى داند كه چه تحولاتى به خود ديده اند، تا به اين روز افتاده اند و چه صورتها كه يكى پس از ديگرى به خود گرفته اند، بطوريكه امروز اصل آنها كه همان انسانها باشند فراموش شده اند، در اينجا بود كه گفت : (راستى خدا چگونه اينها را زنده مى كند؟)، و اين گفتارش دو جهت دارد، يكى تعجب از زنده شدن بعد از طول مدت ، و جهت دوم تعجب برگشتن اجزا به صورت اولش ، با اينكه اين تغييرات غير متناهى را به خود ديده اند.

لذا خداى تعالى برايش مشكل را از هر دو جهت روشن كرد.

اما از جهت اول از اين راه روشن كرد كه خود او را بميرانيد و دوباره زنده كرد، و پرسيد كه چقدر مكث كردى ؟.

و اما از جهت دوم از اين راه كه استخوانهائى كه در پيش رويش ريخته بود زنده كرد، و جلو چشمش اعضاء بدن آن مردگان را به هم وصل نمود.

پس خداوند او را صد سال بميرانيد، قبلا گفتيم كه مردن و زنده شدنش در دو زمان از روز بود، كه اينچنين به شك افتاده مى گويد: آيا يك روز خوابيدم يا پاره اى از يك روز، و ظاهرا مردنش در طرف هاى صبح و زنده شدنش در طرف بعد از ظهر بوده ، چون اگر به عكس اين بود مى بايست بگويد لبثت يوما يعنى يك روز خوابيدم .

خداى سبحان پاسخش داد: (بل لبثت مائه عام ) يعنى بلكه صد سال خوابيدى ، همينكه اين سخن را شنيد سخت تعجب كرد كه پس چرا صد سال به نظر يك روز آمد، و در عين حال پاسخ خدا، جواب از اين تعجب هم بود كه پس چرا من يك روز خوابيدم ؟، مگر انسان اينقدر مى خوابد؟.

آنگاه خداى سبحان براى اينكه كلام خود (بلكه صد سال خوابيدى ) را تاءييد نموده و برايش شاهد بياورد فرمود: (ببين طعام و شرابت را كه متغير نشده و به الاغت نظر كن )، و اين تذكر براى آن بود كه وقتى گفت : (يك روز خوابيدم يا قسمتى از يك روز را) معلوم شد هيچ متوجه كوتاهى و طول مدت نشده ، و از سايه آفتاب و يا نور آن و ساير اوضاع و احوال به دست آورده كه اين مقدار خوابيده و وقتى به او گفته شد تو صد سال است كه خوابيده اى ، چون امكان داشت كه اين جواب ترديد برايش به وجود بياورد كه چرا هيچ تغييرى در خودش ، در بدنش و لباسش نمى بيند در حالى كه اگر انسان صد سال بميرد در اين مدت طولانى بايد وضع بدنيش تغيير كند، طراوت بدن را از دست بدهد، و خاك شده و استخوانى پوسيده گردد.

خداى تعالى اين شبهه را كه ممكن بود در دل او پيدا شود، از اين راه دفع كرد كه دستور داد به طعام و شراب خود بنگر كه نه گنديده و نه تغيير ديگرى كرده ، و نيز به الاغ خود بنگر كه استخوانهاى پوسيده اش ‍ پيش رويت ريخته ، و همين استخوانهاى الاغ بهترين دليل است بر اينكه مدت خوابش طولانى بوده و وضع طعام و شرابش بهترين دليل است بر اينكه براى خدا امكان دارد كه چيزى را در چنين مدت طولانى به يك حال نگه دارد: بدون اينكه دستخوش تغيير شود.

از اينجا اين معنا هم روشن مى شود كه الاغ او نيز مرده و استخوان شده بود، و گويا اگر از مردن الاغ سخنى به ميان نياورده ، به خاطر ادبى است كه قرآن همواره رعايت آن را مى كند.

و سخن كوتاه اينكه : بعد از نشان دادن طعام و شراب و زنده شدن الاغ ، بيان الهى تمام شد، ومعلوم شد كه تعجب وى از طول مدت بيجا بود، چون از او اعتراف گرفت كه صد سال مردن با يك روز و يا چند ساعت مردن و سپس زنده شدن فرقى ندارد، همچنانكه در روز قيامت از اهل محشر، نظير اين اعتراف را مى گيرد.

پس خداوند براى اين شخص روشن كرد كه كم و زياد بودن فاصله زمانى ميان احيا و اماته براى خداى تعالى تفاوت نمى كند و در قدرت او كه حاكم بر همه چيز است اثرى نمى گذارد، چون قدرت او مادى و زمانى نيست ، تا وضعش به خاطر عارض شدن عوارض ، دگرگون و كم و زياد شود، مثلا زنده كردن مرده هاى ديروز برايش آسان و زنده كردن مرده هاى سالهاى پيش ، برايش دشوار باشد، بلكه در برابر قدرت او، دور و نزديك ، يكسان و مساوى است ، همچنانكه خودش فرمود: (انهم يرونه بعيدا و نريه قريبا) مردم ، قيامت را دور مى پندارند، ولى ما آن را نزديك مى بينيم و نيز فرمود: (و ما امر الساعه الا كلمح البصر) امر قيامت ، بيش از چشم بر هم زدنى نيست .

سپس خداى تعالى به شخص مورد بحث فرمود: (و لنجعلك آيه للناس )، و اين جمله كه بيانگر يكى از نتايج اين قصه است ، عطف شده بر نتايجى كه در كلام نيامده است ، و معنايش اينست كه : ما انجام داديم آنچه را كه بايد انجام مى داديم و اين بخاطر آن بود كه تا بيان كنيم براى تو اين و آن را و همچنين به خاطر اين انجام داديم كه تو را آيتى براى مردم قرار دهيم پس اين جمله مى فهماند كه فايده اين داستان منحصر در اين نبوده كه حقيقت مرده زنده كردن را به او نشان دهد، بلكه فوائدى ديگر داشته است كه يكى از آنها اين بوده كه آن پيامبر آيتى براى مردم باشد.

پس غرض از آيه (و انظر الى العظام ). بيان حقيقت امر است براى خود او، و غرض از مرده زنده كردن بيان حقيقت است هم براى او، و هم براى همه مردم (و چون همه مردم آنجا حاضر نبودند خود آن پيامبر آيتى است براى مردم )، از اينجا مى فهميم كه چرا آيه (و لنجعلك آية للناس ) جلوتر از آيه : (وانظر الى العظام ) ذكر شد.

از آنچه كه بيان شد روشن گرديد كه چرا كلمه (انظر) سه بار تكرار شده ، براى اينكه معلوم شد، در هر بار غرضى در كار بوده و آن غير از آن غرضى است كه در دفعات ديگر بوده است .

علاوه بر آن فوائدى كه در قصه بود، اين حقيقت نيز بيان شده كه در قيامت وقتى مردگان زنده مى شوند، چه حالى دارند، و پيش خود چه احساسى دارند، در آن روز مثل همين صاحب قصه شك مى كنند كه چقدر آرميديم ، همچنانكه خداوند متعال در قرآن فرموده : (و يوم تقوم الساعة يقسم المجرمون : ما لبثوا غير ساعة ، كذلك كانوا يوفكون ، و قال الذين اوتوا العلم و الايمان لقد لبثتم فى كتاب اللّه الى يوم البعث ، فهذا يوم البعث و لكنكم كنتم لا تعلمون ).

گفتيم از سخن اين شخص كه گفت : (انى يحيى هذه اللّه ) دو جهت استفاده مى شود، يكى زنده شدن بعد از طول مدت ، و دوم برگشتن اجزا به صورت اوليه خود تا اينجا خداى سبحان جواب از جهت اول را روشن ساخت ، اينك براى روشن شدن جهت دوم نظر او را به استخوانهاى پوسيده متوجه مى سازد، و مى فرمايد: (و انظر الى العظام كيف ننشرها).

كلمه (ننشز) از مصدر (انشاز) است كه به معناى رشد و نمو دادن مى باشد، و ظاهر آيه اين است كه مراد از كلمه عظام ا ستخوانهاى الاغ مى باشد، چون اگر منظور استخوانهاى اهل قريه بود آيت بودن منحصر در آن شخص نبود، با اينكه ظاهر آيه اين است كه منحصر در او است ، چون مى فرمايد: (تا تو را آيتى قرار دهيم )، و اگر منظور استخوانهاى اهل قريه بود، آن وقت زنده شدن اهل قريه ، همه اهل قريه را آيت مى كرد.

و از سخنان عجيب ، سخنى است كه بعضى از مفسرين گفته اند، كه مراد از عظام ، استخوانهاى داخل بدن زندگان است ، كه (انشاز) آنها عبارت است از اينكه خدا آنها را نمو مى دهد و گوشت بر روى آنها مى پوشاند و اين خود از آيات بعث است ، براى اينكه مى فهماند آن خدائى كه به اين ا ستخوانها جان مى دهد، و در نتيجه استخوانها نمو مى كند، قادر است كه مردگان را زنده كند، چرا كه : او بر هر چيزى قادر است ، و خداى تعالى در جاى ديگر قرآن با نظير اين مطلب بر مساله بعث استدلال كرده ، و آن زمين مرده اى است كه با فرستادن آب و روياندن گياه زنده اش مى كند، و ليكن اين سخن ادعائى بدون دليل است .

پس از همه مطالب گذشته اين معنا روشن شد كه تمامى جملات آيه از آنجا كه مى فرمايد: (فاماته اللّه ) تا به آخر يك جوابند، و تكرار جمله : (يحيى هذه اللّه ) نيستند.

فلما تبين له قال : اعلم ان اللّه على كل شى ء قدير

## پيامبرى كه بعد از مرگ زنده شد، بعد از زنده شدن به صحت علم قبلى خود پى برد نهاينكه جاهل بود و علم پيدا كرد

اين آيه در صدد بيان اين است كه : بعد از آنكه مطلب براى اين شخص روشن شد، او به خاطر خود رجوع مى كند و به ياد مى آورد كه قبلا هم به قدرت مطلقه و بى پايان الهى ايمان داشته است و كانه قبلا بعد از آنكه (كجا خدا اينها را زنده مى كند) در قلبش خطور كرده ، به علم و ايمانى كه به قدرت مطلقه خدا داشته ، اكتفا نموده ، و بعد از آنكه با مردن و زنده شدن خود، قدرت خدا را به چشم ديده ، دوباره به قلب خود مراجعه نموده و همان ايمان و علم قبلى خود را تصديق كرده ، و به خداى تعالى عرضه داشته كه خدايا تو همواره براى من خيرخواهى مى كنى ، و هرگز در هدايت به من خيانت نمى كنى ، و ايمانى كه همواره دلم به آن اعتماد داشت (كه قدرت تو مطلق است ) جهل نبود، بلكه علمى بود كه لياقت آن را داشت كه به آن اعتماد شود.

و نظائر اين مطلب بسيار است ، بسيار مى شود كه آدمى به چيزى علم دارد، ليكن فكرى در ذهنش خطور مى كند كه با آن علم منافات دارد، اما نه اينكه علم بكلى از بين رفته تبديل به شك مى شود، بلكه بخاطر عوامل و اسباب ديگرى اين فكر به ذهن مى آيد ناچار خود را به همان علمى كه دارد قانع مى كند، تا روزى آن شبهه برطرف شود، و بعد از آنكه شبهه برطرف شد، دوباره به همان علم خودش مراجعه نموده ، مى گويد: من كه از اول مى دانستم و مى گفتم مطلب از اين قرار است و آنطور كه مقتضاى آن شبهه بود نيست و از اينكه علم قبليش ، علمى صائب و درست بود خوشحال مى شود.

و معناى آيه شريفه اين نيست كه بعد از زنده شدن تازه علم پيدا كرد به اينكه خدا به هر چيز قادر است ، و قبل از آن در شك بوده ، براى اينكه :

اولا: همانطور كه قبلا نيز اشاره كرديم صاحب اين داستان پيامبرى بوده كه از غيب با او سخن مى گفته اند، و ساحت انبياء، منزه از جهل به مقام پروردگار است ، آن هم مثل صفت قدرت كه از صف ات ذات است .

و ثانيا: اگر بعد از زنده شدن ، علم به قدرت خدا پيدا كرده باشد بايد گفته باشد: علمت يعنى حالا فهميدم ، و يا تعبيرى نظير اين كرده باشد.

و ثالثا: صرف علم به اينكه خدا قادر بر زنده كردن مردگان است باعث آن نمى شود كه علم پيدا شود به اينكه خدا به هر چيزى قادر است ، بله ، ممكن است اشخاص ساده لوح كه زنده كردن مردگان در نظرشان از تمامى مقدورات مهم تر است ، وقتى ببينند كه خدا مرده اى را زنده كرد از شدت تعجب و عظمت امر، همه چيز را از ياد ببرند، و حدس بزنند كه پس او به هر چيزى قادر است ،هر كارى كه بخواهد و يا از او بخواهند مى تواند انجام دهد،

و ليكن چنين اعتقادى حدسى ، زائيده مرعوبيت از عظمت صاحب قدرت است ، و چنين اعتقادى دائمى و صد در صد نيست ، زيرا وقتى (اين عمل را مكرر ببينند و در نتيجه ) عظمت آن شخص از بين برود، آن اعتقاد هم از بين مى رود، و اگر چنين چيزى صحيح بود بايد هيچ فردى كه زنده شدن مرده را نديده ، چنين اعتقادى نداشته باشد.

و به هر حال چنين فكرى قابل اعتماد نيست ، و حاشا بر كلام خداى تعالى و بر قرآن كه چنين اعتقاد و چنين نتيجه اى را نتيجه اى قابل ستايش بداند، و آن را مدح كند، با اينكه مى بينيم خداى تعالى بعد از ذكر قصه ، اعتقاد آن شخص را ستوده ، و فرموده : (فلما تبين له قال اعلم ان اللّه على كل شى ء قدير)، علاوه بر اينكه اصلا چنين اعتقادى خطا است ، و لايق به ساحت مقدس انبياء (عليه‌السلام ) نيست .

واذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى.

در سابق گفتيم كه اين آيه عطف بر مقدر است ، و تقدير كلام چنين است : (و اذكر اذ قال ) يعنى به ياد بياور موقعى را كه ابراهيم گفت ... و عامل در ظرف همان اذكر است كه در تقدير مى باشد.

بعضى از مفسرين احتمال داده اند كه عامل ظرف (اذ) جمله (قال او لم تومن ) باشد، و ترتيب كلام چنين باشد: (قال او لم تومن اذ قال ابراهيم رب ارنى )، و ليكن اين توجيه ضعيف است .

## مراد ابراهيم )عليه‌السلام) از سؤ ال از چگونگى زنده كردن مردگان (ارنى كيف تحيى الموتى)

و آيه : (ارنى كيف تحيى الموتى )، بر چند نكته دلالت دارد.

نكته اول اينكه : ابراهيم خليل (عليه‌السلام ) از خداى تعالى در خواست ديدن زنده نمودن را كرد، نه بيان استدلالى ، زيرا انبياء (عليه‌السلام ) و مخصوصا پيغمبرى چون ابراهيم (عليه‌السلام ) مقامشان بالاتر از آن است كه معتقد به قيامت باشند، در حالى كه دليلى بر آن نداشته و از خدا درخواست دليل كنند، چون اعتقاد به يك امر نظرى و استدلالى احتياج به دليل دارد، و بدون دليل ، اعتقاد تقليدى و يا ناشى از اختلال روانى و فكرى خواهد بود در حالى كه نه تقليد لايق به ساحت پيغمبرى چون آن جناب است ، و نه اختلال فكرى ، علاوه بر اينكه ابراهيم (عليه‌السلام ) سؤ ال خود را با كلمه (كيف ) ادا كرد، كه مخصوص ‍ سؤ ال از خصوصيات وجود چيزى است ، نه از اصل وجود آن ، وقتى شما از مخاطب خود مى پرسيد كه (آيا زيد را همراه ما ديدى ؟) سؤ ال از اصل ديدن زيد است و چون مى پرسى (زيد را چگونه ديدى ؟) سوال از اصل ديدن نيست ، بلكه از خصوصيات ديدن و يا به عبارت ديگر ديدن خصوصيات است ، پس معلوم شد كه ابراهيم (عليه‌السلام ) در خواست روشن شدن حقيقت كرده ، اما از راه بيان عملى ، يعنى نشان دادن ، نه بيان علمى به احتجاج و استدلال .

نكته دوم اينكه : آيه شريفه دلالت مى كند بر اينكه ابراهيم ( عليه‌السلام ) درخواست كرده بود كه خدا كيفيت احيا و زنده كردن را به او نشان دهد، نه اصل احيا را، چون درخواست خود را به اين عبارت آورد: (چگونه مرده را زنده مى كنى ؟)، و اين سؤ ال مى تواند دو معنا داشته باشد، معناى اول اينكه چگونه اجزاى مادى مرده ، حيات مى پذيرد؟ و اجزاى متلاشى دوباره جمع گشته و به صورت موجودى زنده شكل مى گيرد؟ و خلاصه اينكه چگونه قدرت خدا بعد از موت و فناى بشر به زنده كردن آنها تعلق مى گيرد؟.

معناى دوم اينكه : سؤ ال از كيفيت افاضه حيات برمردگان باشد، و اينكه خدا با اجزاى آن مرده چه مى كند كه زنده مى شوند؟ و حاصل اينكه سؤ ال از سبب و كيفيت تاءثر سبب است ، و اين به عبارتى همان است كه خداى سبحان آن را ملكوت اشياء خوانده و فرموده : (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ، فسبحان الّذى بيده ملكوت كل شى ء)، امر او هر گاه چيزى را بخواهد ايجاد كند تنها به اين است كه به آن بگويد: (باش ) و او موجود شود، پس منزه است خدائى كه ملكوت هر چيزى به دست اوست .

## سه دليل بر اينكه مراد ابراهيم (عليه‌السلام) اين بود كه خدا كيفيت احياء را به او نشان دهد نهاصل احياء

و منظور ابراهيم (عليه‌السلام )، سؤ ال از كيفيت حيات پذيرى به معناى دوم بوده ، نه به معناى اول ، به چند دليل ، دليل اول ، اينكه گفت : (كيف تحيى الموتى ) بضم تاء كه مضارع از مصدر (احياء) است يعنى مردگان را چگونه زنده مى كنى ؟ پس از كيفيت زنده كردن پرسيده ، كه خود يكى از افعال خاص خدا و معرف او است ، خدائى كه سبب حيات هر زنده اى است و به امر او هر زنده اى زنده مى باشد، و اگر گفته بود: (كيف تحيى الموتى ) به فتح (تاء) يعنى چگونه مردگان زنده مى شوند، در اين صورت از كيفيت حيات پذيرى به معناى اول يعنى كيفيت جمع شدن اجزاى يك مرده و برگشتنش به صورت اول و قبول حيات بوده .

تكرار مى كنم كه اگر سوال از كيفيت حيات پذيرى به معناى اول بود، بايد عبارت آن (كيف تحيى الموتى ) به فتح (تاء) بود نه به ضم آن .

دليل دوم اينكه : اگر سؤ ال آن جناب از كيفيت حيات پذيرى اجزا بود، ديگر وجهى نداشت كه اين عمل به دست ابراهيم (عليه‌السلام ) انجام شود، و كافى بود خداى تعالى در پيش روى آن جناب حيوان مرده اى را زنده كند.

دليل سوم اينكه : اگر منظورش سؤ ال از كيفيت حيات پذيرى به نحو اول بود جا داشت در آخر كلام بفرمايد: (اعلم ان الله على كل شى ء قدير)، نه اينكه بفرمايد: (و اعلم ان اللّه عزيز حكيم )، چون روش ‍ قرآن كريم اين است كه در آخر هر آيه از اسماء و صفات خداى تعالى ، آن صفتى را ذكركند كه متناسب با مطلب همان آيه باشد، و مناسب با زنده كردن مردگان ، صفت قدرت است نه صفت عزت و حكمت ، چون عزت و حكمت (كه اولى عبارت است از دارا بودن ذات خدا هر آنچه را كه ديگران ندارند، و مستحق آن هستند، و دومى عبارت است از محكم كارى او) با دادن و افاضه حيات از ناحيه او تناسب دارد نه با قابليت ماده براى گرفتن حيات و افاضه او (دقت فرمائيد).

## گفته برخى از مفسرين مبنى بر اينكه ابراهيم (عليه‌السلام) درخواست علم به كيفيت احياء را نمودهنه ديدين آن را

از آنچه گذشت فساد گفتار بعضى از مفسرين روشن شد، كه گفته اند: ابراهيم (عليه‌السلام ) در جمله (رب ارنى ) از خداى تعالى درخواست علم به كيفيت احيا را كرده ، نه ديدن آن را، و پاسخى هم كه در آيه شريفه آمده بر بيش از اين دلالت ندارد.

و اينك خلاصه گفتار آن مفسر: در اين آيه چيزى كه دلالت كند بر اينكه خدا دستور زنده كردن به ابراهيم (عليه‌السلام ) داده باشد نيامده ، و همچنين آيه دلالت ندارد بر اينكه ابراهيم (عليه‌السلام ) اين كار را انجام داده و آن چهار مرغ را چنين و چنان كرده باشد، چون هر فرمان وامرى به منظور امتثال صادر نمى شود، بلكه ممكن است يك خبرى را به صورت امر و دستور بيان كنند، مثل اينكه كسى از شما بپرسد جوهر خودنويس را چگونه درست مى كنند؟ و شما در پاسخ بگوئى فلان چيز و فلان چيز را بگير و آنها را چنين و چنان كن تاجوهر درست شود و منظور شما در حقيقت امر و دستور نيست ، بلكه مى خواهى خبر دهى كه مركب را اينگونه درست مى كنند.

مفسر نامبرده آنگاه گفته است : در قرآن چه بسا از خبرها كه به صورت امر آمده است و در حقيقت ، كلام در اين آيه مثلى است براى زنده كردن مرده و معنايش اين است كه چهار رقم مرغ بگير، و نزد خود نگه دار، بطوريكه هم تو با آنها انس بگيرى و هم آنها با تو مانوس شوند، بطوريكه هر وقت صداشان بزنى پيش تو بيايند، چون مرغان از ساير حيوانات زودتر انس مى گيرند، آنگاه هر يك از آنها را بر سر يك كوهى بگذار، و سپس آنها را يكى يكى صدا كن ، مى بينى كه به سرعت نزدت مى آيند، بدون اينكه جدائى كوهها و دورى مسافت مانع آمدنشان شود، پروردگار تو نيز چنين است ، وقتى بخواهد مردگانى را زنده كند،با كلمه (تكوين ) آنها را صدا مى زند، و مى فرمايد: (زنده شويد)، و زنده مى شوند، بدون اينكه تفرق اجزاى بدن آنها مانع شود، همانطور كه در آغاز خلقت بهمين نحو موجودات را آفريد، و به آسمانها و زمين فرمان داد: (ائتيا طوعا او كرها) بايد بيائيد چه بخواهيد و چه نخواهيد، و موجودات در پاسخ عرضه داشتند: (اتينا طائعين ) با رغبت آمديم .

## پنچ دليلى كه مفسر مذكور بر اثبات گفتار خود آورده است

آنگاه پنج دليل بر گفتار خود آورده و مى گويد:

دليل اول : در خود آيه است كه مى فرمايد: (فصرهن ) چون معناى اين كلمه چنين است : آنها را متمايل كن يعنى ميل آنها را به سوى خود ايجاد كن و اين همان ايجاد انس است ، شاهد ما بر اينكه معناى آن چنين است ، متعدى شدن و مفعول گرفتن كلمه به حرف (الى ) است ، چون فعل (صار - يصير) وقتى با اين حرف متعدى شود معناى متمايل كردن از آن فهميده مى شود و اينكه مفسرين گفته اند: به معناى تقطيع و تكه تكه كردن است ، و در آيه معنايش اين است كه مرغان را بعد از سر بريدن قطعه قطعه كن ، با متعدى شدن به وسيله حرف الى سازگار نيست ، و اما اينكه بعضى گفته اند: كلمه (اليك ) متعلق به جمله (خذ) است ، نه به جمله (فصرهن ) و معنايش اين است كه چهار مرغ براى خود اختيار كن و آنها را قطعه قطعه كن ، معنائى است خلاف ظاهر كلام .

دليل دوم : از ظاهر آيه بر مى آيد هر چهار ضمير در اين كلمات يعنى (صرهن ) و (منهن ) و (ادعهن ) و (ياتينك ) يك مرجع دارند و آن كلمه (طيور) است ، و بنا به گفته ما هر چهار ضمير به (طير) بر مى گردد، ولى بنا به گفتار ديگران ، لازم مى آيد اين وحدت مرجع ، از بين برود، يعنى دو ضمير اول به طيور و سومى و چهارمى به (اجزاى ) آنها بر گردد تا معنا چنين شود: آنها را قطعه قطعه كن ، و از مجموع آنها بر سر هر كوهى مقدارى را بگذار، آنگاه آنها را تك تك صدا بزن ، مثلا اجزاء خروس را صدا بزن ، پس آن خروس نزدت مى آيد. و ليكن اين خلاف ظاهر آيه است ، كه بين ضميرها تفرقه بيندازيم .

بعضى از مفسرينى كه نظريه فوق را پذيرفته اند ادله ديگرى نيز اضافه كرده اند كه بدين قرارند.

دليل سوم : نشان دادن كيفيت خلقت ، اگر به اين معنا باشد كه خدا نشان بدهد كه چگونه اجزاى به باد رفته مرده اى را جمع مى كند، و به صورت اولش بر مى گرداند چنين منظورى با قطعه قطعه كردن چهار مرغ ، و درهم آميختن آنها با يكديگر و قرار دادن هر جزئى از مجموع را بر سر كوهى حاصل نمى شود، چون در چنين فرضى چگونه تصور مى شود كه شخصى حركت ذره ذره هاى بدن خروس (را مثلا) و دگرگونگى هاى آنها را مشاهده كند كه دارند به يكديگر وصل مى شوند.

و اگر به اين معنا باشد كه خدا شخص را بر كنه كلمه تكوينى خود كه همان اراده الهيه اوست و گوينده آن كلمه و حقيقت آن هم همان هستى موجودات مى باشد، آگاهى و احاطه بدهد. چنين چيزى به حكم ظاهر قرآن و اجماع همه مسلمانان از دو جهت امرى غير ممكن است ، زيرا نه بشر مى تواند به كنه هستى موجودات احاطه يابد، و نه صفات خدا كيفيت مى پذيرد، تا ابراهيم نشان دادن آن را درخواست كند.

دليل چهارم : جمله (ثم اجعل ...) به خاطر كلمه (ثم - سپس ) دلالت بر بعديت دارد، و اين بعديت با معنائى كه ما براى (صرهن ) كرديم ، و آن را به معناى مانوس شدن گرفتيم مناسب تراست ، و همچنين خود كلمه (صرهن ) با آن معنا سازگار است ، نه با سر بريدن و گوشت و استخوان آنها را كوبيدن .

دليل پنجم : اگر منظور خداوند متعال ، آن معنائى باشد كه ساير مفسرين گفته اند، مناسب تر آن بود كه آيه شريفه با اسم (قدير) ختم شود، نه با دو اسم (عزيز) و (حكيم ) براى اينكه (عزيز) به معناى قادرى است كه دسترسى به او ممكن نباشد، اين بود نظريه عده اى از مفسرين .

## بى اعتبارى آن نظريه و پاسخ به دلايل پنچگانه آن

خواننده عزيز اگر در بيان قبلى ما مقدار بيشترى دقت كند بى اعتبارى اين نظريه را مى فهمد، زيرا سؤ ال و درخواست ابراهيم (عليه‌السلام ) (ارنى - نشانم بده ) و جمله (كيف تحيى الموتى - چگونه مردگان را زنده مى كنى )، و دستور خداى تعالى به اينكه اين عمل به دست خود ابراهيم (عليه‌السلام ) انجام گيرد (كه بيانش گذشت ) هيچ يك از اينها با معنائى كه اينها براى آيه ذكر كردند نمى سازد، علاوه بر اينكه كلمه (جزء) در جمله (سپس بر سر هر كوهى جزئى از آن ها را بگذار) ظهور در جزء تك تك هر مرغى دارد، نه در اينكه يك مرغ را سر آن كوه ، و يكى ديگر را سر كوهى ديگر بگذار.

و اما پنج دليلى كه برگفتار خود آورده اند هيچ يك درست نيست .

اما جواب از دليل اول : معناى كلمه (صرهن ) همان قطعه قطعه كردن است ، و اگر با حرف (الى ) متعدى شده و مفعول بگيرد دليل بر آن نيست كه به معناى متمايل كردن باشد، بلكه براى اين است كه كلمه نامبرده علاوه بر معناى (قطع كردن ) متضمن معناى (به طرف خود كشيدن ) نيز هست ، همچنانكه در جمله (الرفث الى نساءكم ) كلمه (رفث ) متضمن معناى (افضاء) هم بوده و با حرف (الى ) متعدى شده است به تفسير آيه (187 سوره بقره ) مراجعه فرمائيد.

و اما جواب دليل دوم : اين است كه ما نيز تمامى ضميرهاى چهارگانه را به طيور بر مى گردانيم ، و اگر بپرسى چطور ضمير سومى و چهارمى را به طيور بر مى گردانى ؟ با اينكه از طيور تنها اجزايش مانده و صورتش به كلى از بين رفته ، ما نيز عين اين سؤ ال را از شما مى كنيم ، كه در آيه : (ثم استوى الى السماء و هى دخان فقال لها و للارض ائتيا طوعا او كرها قالتا آتينا طائعين ).

چگونه ضمير (هى ) و (ها) را به آسمان بر مى گردانيد، در حالى كه آن روز از آسمان تنها ماده دودى شكلش وجود داشت و صورت آسمانى به خود نگرفته بود و چگونه ضمير (له ) در آيه : (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ) را به (شى ء) بر مى گردانيد؟ در حالى كه قبل از كلمه (كن ) يعنى ايجاد موجودات ، چيزى موجود نبوده ، تا ضمير به آن بر گردد.

و حقيقت اين است كه تنها در خطاب هاى لفظى است كه بايد مخاطب قبلا وجود داشته باشد، و اما در خطاب هاى تكوينى قضيه درست بر عكس است ، يعنى وجود مخاطب فرع خطاب است ، چون خطاب هاى تكوينى همان ايجاد است ، و معلوم است كه تا خطاب صادر نشود، مخاطبى پديد نمى آيد، چون وجود، فرع بر ايجاد است ، همچنانكه در آيه (ان نقول له كن فيكون ) كلمه (فيكون ) اشاره به وجود (شى ء) است كه متفرع شده بر كلمه (كن ) كه همان ايجاد است .

و اما جواب دليل سوم : اين است كه ما طرف ديگر و شق دوم را قائليم ، و مى گوئيم سؤ ال از كيفيت فعل خداى سبحان و احياى او است ، نه از كيفيت حيات پذيرى ماده و اينكه گفتند: بشر نمى تواند به كنه اراده الهى پى ببرد، چون اراده از صفات اوست (هم به دليل ظاهر قرآن و هم به اتفاق همه مسلمانان )، در پاسخ مى گوئيم : اراده از صفات فعل است نه از صفات ذات ، صفتى است مانند خالقيت و رازقيت و امثال آن كه از فعل خدا انتزاع مى شود. و آن كه دست بشر بدان نمى رسد ذات متعاليه خداست ، همچنانكه خودش در كلام مجيدش فرمود: (و لا يحيطون به علما).

پس اراده صفتى است كه از فعل خدا انتزاع مى شود، و آن فعل عبارت است از ايجاد كه با وجود هر چيزى متحد است ، و عبارت است از كلمه (كن ) در آيه (ان نقول له كن فيكون )، و خداى سبحان در دنباله اين آيه فرموده : اين كلمه عبارت است از ملكوت هر چيز: (فسبحان الّذى بيده ملكوت كل شى ء).

از سوى ديگر صريحا فرموده : ملكوت خود را به ابراهيم نشان داديم ، (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين ) و يكى از ملكوت آسمانها و زمين ، همين زنده كردن مرغان نامبرده در آيه است .

حال ببينيم منشا اين شبهه و نظائر آن چيست ؟ منشا آن اين است كه اين دانشمندان گمان كرده اند كه خواستن ابراهيم از طيور و گفتن عيسى (عليه‌السلام ) به مردگان هنگام زنده كردن آنها به اينكه (برخيز به اذن خدا)، و نيز جريان يافتن باد به امر سليمان و ساير معجزات كه در كتاب و سنت از آنها نامبرده شده ، اثرى است كه خداى تعالى در الفاظ اين پيامبران قرار داده ، يعنى اثر و خاصيت خود الفاظ آنهاست و يا اثرى است كه خدا در ادراك تخيلى آنان نهاده ،

و الفاظشان بر آن ادراك تخيلى دلالت مى كند، نظير ارتباط و نسبتى كه ميان الفاظ عادى ما با معانى آن دارد، و اين نكته بر آنان پوشيده مانده كه اين تاءثر، نه مربوط به الفاظ انبياء است ، نه به اراده آنان كه الفاظ حاكى از آن است ، بلكه مربوط به اتصال باطنى آن حضرات به قوه قاهره و شكست ناپذير خدا و قدرت مطلقه و غير متناهى او است ، همه كاره و فاعل حقيقى معجزات ، اين ارتباط است .

و اما جواب از دليل چهارمشان اين است كه : معناى تراخى و تدريج كه از كلمه ثم استفاده مى شود همانطور كه با معناى تربيت مرغان و مانوس كردن آنها تناسب دارد، با معناى ذبح كردن و كوبيدن و جدا كردن اعضاى آنها از يكديگر و گذاشتن هر قسمتى از آن اجزاى كوبيده شده را بر سر يك كوه نيز تناسب دارد، و مطلب بسيار روشن است .

و اما جواب از دليل پنجمشان اين است كه : عين اين اشكال به خودشان بر مى گردد، براى اينكه حاصل اشكالشان اين بوده كه خدا كيفيت زنده كردن را با بيان علمى براى ابراهيم (عليه‌السلام ) بيان كرده نه با ارائه و نشان دادن حسى . به ايشان مى گوئيم در اين صورت آيه بايد با صفت (قدرت ) ختم شود نه (عزت ) و (حكمت )، در حالى كه در سابق توجه فرموديد كه گفتيم مناسب تر همين است كه با صفت عزت و حكمت ختم شود نه با صفت قدرت ، از همان بيان ، اين معنا نيز روشن مى شود: اينكه بعضى ديگر از مفسرين گفته اند: مراد از در خواستى كه در آيه آمده ، درخواست ديدن حيات پذيرى اجزاى مرده است ، صحيح نيست .

## تفسير باطل يكى از مفسرين در باره درخواست ابراهيم عليه‌السلام از خداوند در خصوص رؤ يت چگونگى احياء مردگان

خلاصه بيان اين مفسر اين است كه : سوال ابراهيم (عليه‌السلام ) (العياذ باللّه ) از يك امر دينى نبوده ، بلكه اين بوده كه از كيفيت زنده نمودن سر در آورد، و علم و آگاهى به اينكه مرده را چگونه زنده مى كند، شرط ايمان نيست .

پس ابراهيم (عليه‌السلام ) از خدا علمى را كه ايمان مشروط بر آن است طلب نكرده ، به دليل اينكه خود را با لفظ (كيف ) آورده و همه مى دانيم كه اين كلمه در مورد سؤ ال از حال استعمال مى شود، نظير اينكه كسى بپرسد (كيف يحكم زيد فى الناس ، زيد در ميان مردم چگونه قضاوت مى كند؟) كه پرسش كننده در اينكه زيد قضاوت مى كند، شك ندارد بلكه در كيفيت آن شك دارد، و گرنه اگر در اصل قضاوت شك مى داشت مى پرسيد: (ايحكم زيد فى الناس )، آيا زيد در بين مردم قضاوت مى كند؟.

و اگر خداى تعالى در پاسخ ابراهيم (عليه‌السلام ) از او پرسيد: (مگر ايمان نياورده اى ؟) براى اين بوده كه هر چند ظاهر كلمه (كيف ) سوال از چگونگى احياء است ، ليكن از آنجائى كه گاهى اين كلمه در تعجيز هم استعمال مى شود، مثلا وقتى كسى ادعا مى كند كه مى توانم وزنه سى منى را بردارم ،

به او مى گوئى بردار ببينم چگونه بر مى دارى ؟ و منظورت اين است كه به او بفهمانى تو نمى توانى بردارى . و نيز از آنجائى كه خداى تعالى مى دانست ابراهيم (عليه‌السلام ) چنين توهمى نمى كند، و به پروردگارش نمى گويد زنده كن ببينم چگونه زنده مى كنى ، خواست اين احتمال را از كلام او دور كند، و ايمان خالص او در نظر مردم مشوب نشود، و سخنش طورى باشد كه هر كسى كه آن را مى شنود بدون شك پى به خلوص ايمانش ببرد، لذا پرسيد: (مگر تو ايمان ندارى ، به اينكه من مى توانم مرده زنده كنم )؟ او هم در پاسخ عرضه داشت : (چرا، ايمان دارم ، ليكن مى خواهم ايمان خود را بيشتر كنم ).

و كلمه (طمانينة )، بنابراين معنا عبارت مى شود از آرامش قلب به وسيله مشاهده و اينكه قلب در كيفيت احيا، هزار جا نرود، و احتمالات گوناگون ندهد، البته نداشتن اين آرامش قبل از مشاهده ، منافاتى با ايمان ندارد، چون ممكن است آن جناب قبل از ديدن احيا، عالى ترين درجه ايمان را به قدرت خدا بر (زنده كردن و احيا) داشته باشد، و مشاهده زنده شدن مرغان ذره اى بر ايمانش نيفزايد، بلكه فايده ديگرى داشته باشد كه داشتن آن ، شرط ايمان نيست . آنگاه مفسر نامبرده بعد از سخنانى طولانى گفته : آيه شريفه دلالت دارد بر فضيلت ابراهيم (عليه‌السلام ) چون وقتى آن جناب درخواستى از خداوند متعال كرد فورا و به آسان ترين وجه درخواستش را اجابت كرد، با اينكه همين اجابت را درباره عزير بعد از صد سال عملى ساخت .

## وجه بطلان تفسير مزبور

خواننده محترم با دقت در خود آيه و در آنچه كه ما بيان كرديم به بطلان اين چنين تفسيرى از اين آيه پى مى برد، براى اينكه سؤ ال ابراهيم (عليه‌السلام ) از كيفيت زنده كردن مردگان است ، كه خدا چطور آنان را زنده مى كند؟ نه از اينكه اجزاى مرده چگونه براى بار دوم حيات مى پذيرد و زنده مى شود، چون او پرسيد: (كيف تحيى ؟) (بضم تاء) يعنى چطور زنده مى كنى ؟ و نپرسيد: (كيف تحيى ؟) (به ف تح تاء) يعنى چطور زنده مى شوند؟.

علاوه بر اينكه زنده كردن مردگان به دست خود ابراهيم (عليه‌السلام )، خود دليل بر گفته ما است و اگرسؤ ال از چگونگى زنده شدن مردگان بود، كافى بود خداوند پيش روى ابراهيم (عليه‌السلام ) مرده اى را زنده كند (همانطور كه در آيه قبلى در قصه (عزيز) كه از آن خرابه گذشت ، فرمود: اگر مى خواهى ببينى مردگان چگونه زنده مى شوند، به استخوانها نگاه كن ببين چگونه آنها را به حركت در مى آوريم ، و سپس گوشت بر آنها مى پوشانيم ) و ديگر احتياج نداشت زنده كردن مردگان را به دست خود آن جناب اجرا كند.

اين همان نكته اى است كه در چند صف حه قبل به آن اشاره كرديم و گفتيم : اين مفسرين نفوس انبيا را در اخذ معارف الهى و مصدريتشان نسبت به امور خارق العاده به نفوس عادى خود قياس كرده اند،

و نتيجه اش اين شده كه مثلا بگويند زنده كردن مردگان به دست خود ابراهيم و بدون دخالت آن جناب هيچ فرقى به حال آن جناب ندارد، بااينكه اين حرف به خاطر و ذهن هيچ كسى كه از حقايق بحث مى كند و آشنا با آن است خطور نمى كند، ولى اين مفسرين به آن جهت كه اعتنائى به حقايق ندارند، در چنين اشتباهى واقع شده اند، و هر چه بيشتر در بحث فرو مى روند از حق دورتر مى شوند. مثلا (طمانينه ) را معنا كرده اند به برطرف شدن اشكالات و احتمالاتى كه ممكن است در مساله تكون در دل خطور كند با اينكه اين احتمالات بيهوده ، تردد و عدم انسجام فكرى است كه ساحت پيامبرى چون ابراهيم (عليه‌السلام ) منزه از آن است ، علاوه بر اينكه جوابى كه در آيه شريفه نقل شده با (طمانينه ) به اين معنا تطبيق نمى كند، زيرا ابراهيم (عليه‌السلام ) پرسيده بود: چگونه مردگان را زنده مى كنى ؟ و كلمه مردگان را مطلق آورد، و اين مطلق اگر نگوئيم منصرف به خصوص مردگان از انسانها است ، حداقل انسان و غير انسان را شامل مى شود، و خداى تعالى زنده كردن انسان مرده را به او نشان نداد، بلكه زنده كردن چهار مرغ مرده را نشان داد.

مفسر نامبرده آنگاه به برترى دادن ابراهيم (عليه‌السلام ) بر عزير (صاحب داستان در آيه قبلى ) پرداخته و مى گويد: هر دو قصه كه در اين دو آيه آمده يك نوع است ، يعنى در هر دو، سوال از كيفيت است ، به آن معنائى كه خودش براى كيفيت كرده ، و گفته است : چيزى كه هست ابراهيم (عليه‌السلام ) از اين نظر نزد خداى تعالى گرامى تر است كه پاسخ او فورا داده شد، ولى پاسخ عزير بعد از صد سال داده شد. و از اين حرف معلوم مى شود كه اين مفسر اصلا معناى دو آيه را نفهميده است ، با اينكه هر دو آيه ، علاوه بر معانى برجسته و دقيقى كه در بر دارند - اصلا اجنبى و بيگانه از مساله كيفيت به آن معنائى هستند كه وى ذكر كرده ، و اگر يك بار ديگر گفتار او را از نظر بگذرانيد اشتباهاتش روشن مى شود.

علاوه بر اينكه اگر سؤ ال آن جناب از كيفيت بود، بايد آيه شريفه با صفت قدرت ختم مى شد، نه با صفت (عزت ) و (حكمت ) همچنانكه آيه زير كه در مقام بيان كيفيت زنده كردن است با صفت قدرت مطلقه خداى تعالى ختم شده (و من آياته انك ترى الارض خاشعه ، فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت ، و ربت ، ان الّذى احياها لمحى الموتى ، انه على كل شى ء قدير) و نظير آن آيه ، آيه زير است ، كه مى فرمايد : (او لم يروا ان اللّه الّذى خلق السموات و الارض ، و لم يعى بخلقهن بقادر على ان يحيى الموتى ، بلى انه على كل شى ء قدير).

قال او لم تومن ؟ قال بلى و لكن ليطمئن قلبى .

## سؤ ال خداوند از ابراهيم عليه‌السلام و جواب ابراهيم ..(قال اولم تومن ؟ قال بلى ...)

كلمه (بلى ) همان بله فارسى را معنا مى دهد، و كارش رد نفى است ، و به همين جهت در جمله منفى معناى اثبات را مى دهد، مانند اين آيه : (الست بربكم قالوا بلى ) و در اينجا اگر به جاى (بلى ) كلمه (نعم ) يعنى آرى آمده بود سر از كفر در مى آورد. و كلمه (طمانينه ) و (اطمينان ) به معناى سكون و آرامش نفس بعد از ناراحتى و اضطراب است ، و اين استعمال ريشه از اينجا گرفته كه مى گويند: (اطمانت الارض ) يعنى زمين مطمئن شد، يا مى گويند: (ارض مطمئنة ) يعنى زمينى مطمئن (و منظورشان زمينى است كه در آن گودى هست ، و در هنگام باران آب درآنجا جمع مى شود، و نيز سنگ كوه هم به طرف آن سرازير مى گردد).

خداى تعالى دراينجا اينطور سؤ ال كرد كه : (او لم تومن ؟) و نپرسيد: (ا لم تومن ) با اينكه معناى هر دو يكى است ، ولى در تعبير اولى اشاره به اين جهت نيز هست كه و درخواست ، سؤ الى بجا و به مورد است ، ليكن جا ندارد طورى عنوان شود كه با عدم ايمان به احيا و زنده كردن مقارن باشد. و اگر فرموده بود: (الم تومن )، دلالت مى كرد بر اينكه گوينده ، يعنى خداى تعالى سؤ ال او را ناشى از عدم ايمان ، تلقى كرده ، آن وقت جمله نامبرده جنبه عتاب و ملامت به خود مى گرفت ، كه اى ابراهيم چنين سؤ الى از تو زشت است .

حال ببينيم (واو) در آيه چگونه چنين اثرى را از خود نشان مى دهد؟ علتش اين است كه واو در اينجا براى جمع كردن بين دو معنى است ، و استفهام خداى تعالى را چنين معنا مى دهد آيا (بى ايمانى ) با (سؤ ال ) همراه است يا نه ؟ و او در پاسخ عرضه داشت : نه بى ايمان نيستم ، و اگر اين واو نبود معناى استفهام ، سؤ ال از علت درخواست مى شد، آن وقت عتاب و ملامت را نتيجه مى داد.

و در اين كلام (ايمان ) مطلق آمده ، و به چيزى اضافه نشده و نفرموده : به چه چيز ايمان دارى ؟ بلكه بطور مطلق پرسيده : (مگر ايمان ندارى ؟) و اين دلالت دارد بر اينكه ايمان به خداى سبحان با شك در امر (احياء) و (بعث ) جمع نمى شود، هر چند كه در مورد آيه ، خصوص احياء است ،

و سخنى از بعث نرفته ، لكن خصوصيت مورد،باعث تخصيص عام و يا تقييد مطلق نمى شود.

## وجود خطورات نفسانى موهوم و منافى عقايد يقينى منافاتى با ايمان و تصديق نداردوجود خطورات نفسانى موهوم و منافى عقايد يقينى منافاتى با ايمان و تصديق ندارد

و همچنين جمله (ليطمئن قلبى )، كه حكايت كلام ابراهيم (عليه‌السلام ) است مطلق آمده ، و نگفته قلبم از چه چيز آرامش يابد، و اين اطلاق دلالت دارد بر اينكه مطلوب آن جناب از اين درخواست به دست آوردن مطلق اطمينان و ريشه كن كردن منشا همه خطورها و وسوسه هاى قلبى از قلب است ، چون حس واهمه در ادراكات جزئى و احكام اين ادراكات جزئى تنها بر حس ظاهرى تكيه دارد، و بيشتر احكام و تصديقاتى كه درباره مدركات خود دارد (مدركاتى كه از طريق حواس ظاهرى مى گيرد) احكام و تصديقاتى يك جانبه و وارسى نشده است ، واهمه ، احكام خود را صادر مى كند بدون اينكه آن را به عقل ارجاع دهد، و اصلا از پذيرفتن راهنمائى هاى عقل سرباز مى زند، هر چند كه نفس آدمى ايمان و يقين به گفته هاى عقل داشته باشد، نظير احكام كلى عقلى در مورد مسائل ماوراء الطبيعه ، و غايب از حس ، كه هر چند از نظر عقل ، حق و مستدل باشد. و هر چند عقل مقدمات آن را مسلم و منتج بداند، واهمه ، از قبولش سر باز مى زند،و در دل آدمى احكامى ضد احكام عقلى صادر مى كند، و آنگاه احوالى از نفس را كه مناسب با حكم خود و مخالف حكم عقل باشد، برمى انگيزد، و آن احوال برانگيخته شده ، حكم واهمه را تاءييد مى كنند و بالاخره حكم واهمه به كرسى مى نشيند، هر چند كه عقل نسبت به حكم خودش يقين داشته باشد، و بداند آنچه را كه واهمه در نظرش غولى كرده ، كمترين ضررى ندارد، و صرفا دردسرى است كه ايجاد كرده ، مثل اينكه شما درمنزلى تاريك كه جسدى مرده هم آنجا هست خوابيده باشيد، از نظر عقل ، شما يقين داريد كه مرده جسمى است جامد، و مانند سنگ فاقد شعور و اراده ، جسمى است كه كمترين ضررى نمى تواند داشته باشد، ليكن قوه واهمه شما از پذيرفتن اين حكم عقل شما استنكاف مى ورزد و صفت خوف را در شما بر مى انگيزد و آنقدر وسوسه مى كند تا بر نفس شما مسلط شود،

(يك وقت مى بينى كه از آن خانه پا به فرار گذاشته و مى گريزى ، و احيانا به پشت سر خود نگاه مى كنى كه مبادا جسد تعقيبت كرده باشد) گاهى هم مى شود كه از شدت ترس عقل زايل مى شود، و گاهى هم شده كه طرف زهره ترك شده و مى ميرد.

## در مشاهده و حس اثرى هست كه علم آن اثر را ندارد

پس معلوم شد هميشه وجود خطورهاى نفسانى موهوم و منافى با عقائد يقينى ، منافاتى با ايمان و تصديق ندارد، تنها مايه آزار و دردسر نفس مى شود و سكون و آرامش را از نفس انسان سلب مى كند، و اينگونه خطورها جز از راه مشاهده و حس برطرف نمى شود.

و لذا گفته اند: مشاهده ، اثرى دارد كه علم آن اثر را ندارد، مثلا خداى سبحان در ميقات به موسى خبر داد كه قومش گمراه شده و گوساله پرست گشته اند، و موسى (عليه‌السلام ) با علم به اينكه خداى تعال ى راست مى گويد، غضب نكرد، وقتى غضب كرد كه به ميان قوم آمد و گوساله پرستى آنان را با چشم خود بديد، آن وقت بود كه الواح را به زمين انداخت و سر برادرش را گرفت و كشيد.

پس از اينجا و از آنچه قبلا گذشت روشن شد كه ابراهيم (عليه‌السلام ) تقاضا نكرد كه مى خواهم ببينم اجزاى مردگان چگونه حيات را مى پذيرند، و دوباره زنده مى شوند، بلكه تقاضاى اين را كرد كه مى خواهم فعل تو را ببينم كه چگونه مردگان را زنده مى كنى ، و اين تقاضا، تقاضاى امر محسوس نيست ، هر چند كه منفك و جدا از محسوس هم نمى باشد، چون اجزائى كه حيات را مى پذيرند مادى و محسوسند و ليك ن همانطور كه گفتيم تقاضاى آنجناب تقاضاى مشاهده فعل خدا است كه امرى است نامحسوس ، پس در حقيقت ابراهيم (عليه‌السلام ) درخواست حق اليقين كرده است .

قال فخذ اربعة من الطير، فصرهن اليك ، ثم اجعل على كل جبل منهن جزء اثم ادعهن ياتينك سعيا.

كلمه (صرهن ) بضم صاد، بنابر يكى از دو قرائت از (صار - يصور) است ، كه به معنى بريدن و يا متمايل كردن است و به كسر صاد كه قرائتى ديگر است از (صار- يصير) مى باشد كه به معناى (شدن ) است . و قرائن كلام دلالت دارد بر اينكه در اين جا معناى (قطع ) كردن منظور است . و چون با حرف (الى ) متعدى شده ، دلالت مى كند بر اينكه متضمن معناى متمايل كردن نيز هست ، در نتيجه معناى اين كلمه چنين مى شود: (مرغان را قطعه قطعه كن و به طرف خود متمايل ساز)، و يا (آنها را نزد خود بياور، درحالى كه قطعه قطعه كرده باشى )، و اگر ما دو احتمال داديم به خاطر اختلافى است كه دانشمندان در تقدير تضمين دارند.

## نكاتى كه در پاسخ خداوند به درخواست ابراهيم وجود دارد

و به هر حال ، پس اينكه فرمود: (فخذ اربعة من الطير...)، جوابى است از درخواست ابراهيم (عليه‌السلام ) كه عرضه داشت : (پروردگارا نشانم ده كه چگونه مردگان را زنده مى كنى ؟) و با در نظر گرفتن اينكه واجب است جواب ، مطابق سؤ ال داده شود، بلاغت كلام و حكمت متكلم مانع از آن است كه كلام مشتمل بر جزئياتى باشد زائد بر آنچه لازم است ، جزئياتى كه اثرى بر وجود آنها مترتب نبوده و در غرض دخالتى نداشته باشد، آنهم كلامى چون قرآن كريم كه بهترين كلام و از بهترين گوينده و براى بهترين شنونده و ياد گيرنده است ، پس اين قصه آنطور كه در ابتداء به نظر مى رسيد، يك داستان ساده نيست ، اگر به اين سادگى ها بود، كافى بود كه خود خداى تعالى مرده اى را (هر چه باشد، چه مرغ و چه حيوانى ديگر) پيش روى ابراهيم (عليه‌السلام ) زنده كند، و زائد بر اين ، كار لغو و بيهوده اى باشد، در حالى كه قطعا چنين نيست و ما مى بينيم قيودى و خصوصياتى زائد بر اصل معنا در اين كلام اخذ شده مثلا قيد شده :

1 - آن مرده اى كه مى خواهد زنده اش كند مرغ باشد.

2 - مرغ خاصى و به عدد خاصى باشد.

3 - مرغ ها زنده باشند و خود ابراهيم (عليه‌السلام ) آنها را بكشد.

4 - بايد آنها را به هم مخلوط كند، بطوريكه اجزاى بدن آنها به هم آميخته گردند.

5 - بايد گوشتهاى درهم شده را چهار قسمت كند و هر قسمتى را در محلى دور از قسمت هاى ديگر بگذارد، مثلا هر يك را بر قله كوهى بگذارد.

6 - عمل زنده كردن به دست خود ابراهيم انجام شود، ابراهيمى كه خودش درخواست كرده بود.

7 - با دعا و صدا كردن آن جناب زنده شوند.

8 - هر چهار مرغ نزدش حاضر گردند.

اين خصوصيات زائد بر اصل قصه بطور مسلم در معنائى كه مورد نظر بوده و خداى تعالى مى خواسته به ابراهيم (عليه‌السلام ) بفهم اند، دخالت داشته ، و مفسرين براى نحوه اين دخالت ها وجوهى ذكر كرده اند، كه باعث تعجب هر پژوهشگرى است .

و به هر حال بايد اين خصوصيات ارتباطى باسؤ ال داشته باشد، اگر به گفته آن جناب كه گفت (رب ارنى كيف تحيى الموتى )، دقت كنيم ،دو نكته در آن مى بينيم .

يكى در جمله (تحيى )، كه از آن بر مى آيد آن جناب خواسته است احيا را به آن جهت كه فعل خداى سبحان است مشاهده كند، نه بدان جهت كه وصف اجزاى ماده اى است كه مى خواهد حيات قبول كند.

نكته دوم :، معناى جمع است كه كلمه موتى مشتمل بر آن است ، چون اين كلمه ، جمع ميت است ، و اين خصوصيت به نظر مى رسد كه زايد بر اصل قصه است .

## دو نكته اى كه با دقت در سؤ ال ابراهيم عليه‌السلام از خداوند در مى يابيم

اما نكته اول : گفتار ابراهيم (عليه‌السلام ) اقتضا مى كرد كه خداى تعالى عمل احيا را به دست خود آن جناب اجرا كند، لذا مى فرمايد: (چهار مرغ بگير)، و (سپس آنها را به دست خود ذبح كن )، و (بعد بر سر هر كوهى قسمتى از آن بگذار)، كه در اين سه جمله ، و در جمله (سپس آنها را بخوان )، مطلب به صيغه امر آمده و در آيه (ياتينك سعيا) خداى تعالى دويدن مرغان ، به سوى ابراهيم (عليه‌السلام ) را كه همان زنده شدن مرغان است مرتبط و متفرع بر دعوت او كرده ، پس معلوم مى شود آن سببى كه حيات را به (مرده اى كه قرار است زنده شود) افاضه مى كند، همان دعوت ابراهيم (عليه‌السلام ) است ، با اينكه ما مى دانيم كه هيچ زنده شدن و احيائى بدون امر خداى تعالى نيست ، پس معلوم مى شود كه دعوت ابراهيم (عليه‌السلام ) به امر خدا، به نحوى متصل به امر خدا بوده كه گوئى زنده شدن مرغان هم از ناحيه امر خدا بوده ، و هم از ناحيه دعوت او، و اينجا بود كه ابراهيم (عليه‌السلام ) كيفيت زنده شدن مرغان يعنى افاضه حيات از طرف خدا به آن مردگان را مشاهده كرد، و اگر دعوت ابراهيم (عليه‌السلام ) متصل به امر خدا - و آن امر كن است كه هر وقت خداوند بخواهد چيزى را ايجاد كند مى فرمايد : (كن فيكون ) - نبود، گفتار او هم مثل گفتار ما مى شد، كه جز با خيال ، اتصالى به امر خدا ندارد، و خود او نيز مثل ما مى شد كه اگر هزار بار هم به چيزى بگوئيم : (كن ) موجود نمى شود، و خلاصه كلام اينكه در عالم هستى هيچ چيزى تاءثير گزاف و بيهوده ندارد.

اما نكته دوم : كه گفتيم : در كلمه موتى است ، از اين كلمه فهميده مى شود كه كثرت مردگان دخالتى در سؤ ال آن جناب داشته ، و اين دخالت لابد از اين جهت است كه وقتى جسدهاى متعددى بپوسند، و اجزاى آنها متلاشى شده ، و صورتها دگرگون گردد، حالت تميز و شناخت فرد فرد آنها از بين مى رود و كسى نمى فهمد مثلا اين مشت خاك ، خاك كدام مرده است ، و همچنين ديگر ارتباطى ميان اجزاى آنها باقى نمى ماند، و همه در ظلمت فنا گم شده و چون داستانهاى فراموش شده از ياد مى روند، نه در خارج خبرى از آنها باقى مى ماند، و نه در ذهن ، و با چنين وضعى ، چگونه قدرت زنده كننده به همه آنها و يا به يكى از آنها احاطه پيدا مى كند؟ ! در حالى كه محاطى در واقع نمانده ، تا محيطى به آن احاطه يابد.

و اين همان اشكالى است كه فرعون به موسى كرد، و گفت : (فما بال القرون الاولى ) يعنى پس بگو ببينم سرنوشت گذشتگان چه شد؟ و موسى در پاسخش سخن از علم خدا گفت ، و جواب داد: (علمها عند ربى ، فى كتاب لايضل ربى و لا ينسى ).

و سخن كوتاه اين كه : خداى تعالى در پاسخ ابراهيم (عليه‌السلام ) به او دستور داد تا چهار عدد مرغ بگيرد، (و شايد انتخاب مرغ از ميان همه حيوانات براى اين بوده كه قطعه قطعه كردن آنها آسان تر و در زمانى كوتاه تر صورت مى گيرد)، آنگاه زنده شدن آنها را مشاهده كند، يعنى نخست آن مرغ ها و اختلاف اشخاص و اشكال آنها را ببيند و كاملا بشناسد، و سپس هر چهار مرغ را كشته و اجزاى همه را در هم بياميزد، آنطور كه حتى يك جزء مشخص در ميان آنها يافت نشود، و سپس گوشت كوبيده شده را چهار قسمت نموده و بر سر هر كوهى قسمتى از آنرا بگذارد، تا بطور كلى تميز و تشخيص آنها از ميان برود، و آنگاه يك يك را صدا بزند، و ببيند چگونه با شتاب پيش او حاضر مى شوند، در حالى كه تمامى خصوصيات قبل از مرگ را دارا مى باشند.

همه اينها تابع دعوت آن جناب بود، و دعوت آن جناب متوجه روح و نفس آن حيوان شد، نه جسدش ، چون جسدها تابع نفس ها هستند نه به عكس ، و بدنها فرع و تابع روح هستند نه به عكس ، و وقتى ابراهيم (عليه‌السلام ) مثلا روح خروس را صدا زد و زنده شد، قهرا بدن خروس نيز به تبع روحش زنده مى شود، بلكه تقريبا نسبت بدن به روح (به عنايتى ديگر) همان نسبتى است كه سايه با شاخص دارد، اگر شاخص ‍ باشد سايه اش هم هست ، و اگر شاخص يا اجزاى آن به طرفى متمايل شود، سايه آن نيز به آن طرف متمايل مى گردد، و همينكه شاخص معدوم شد، سايه هم معدوم مى شود.

خداى سبحان هم وقتى موجودى از موجودات جاندار را ايجاد مى كند، و يا زندگى را دوباره به اجزاى ماده مرده آن بر مى گرداند، اين ايجاد نخست به روح آن موجود تعلق مى گيرد، و آنگاه به تبع آن ، اجزاى مادى نيز موجود مى شود، و همان روابط خاصى كه قبلا بين اين اجزا بود مجددا برقرار مى گردد، و چون اين روابط نزد خدا محفوظ است و مائيم كه احاطه اى به آن روابط نداريم .

پس تعين و تشخيص جسد به وسيله تعين روح است ، و جسد بلافاصله بدون هيچ مانعى بعد از تعين روح متعين مى شود، و به همين مطلب اشاره مى كند، آنجا كه مى فرمايد: (ثم ادعهن ياتينك سعيا) يعنى بلافاصله (وجود پيدا كرده ) و با سرعت پيش تو مى آيند.

و اين معنا از آيه شريفه زير نيز استفاده مى شود، آنجا كه قرآن گفتار منكرين معاد را نقل كرده و مى فرمايد : (و قالوا ءاذا ظللنا فى الارض ءانا لفى خلق جديد؟ بل هم بلقاء ربهم كافرون ، قل يتوفيكم ملك الموت الّذى وكل بكم ، ثم الى ربكم ترجعون ).

در سابق نيز در تفسير همين آيه آنجا كه درباره تجرد نفس بحث مى كرديم مقدارى در اين باره سخن گفتيم ، و انشاء اللّه بحث مفصل آن در جاى خودش خواهد آمد.

پس اينكه خداوند متعال فرمود: (فخذ اربعة من الطير)، براى اين بود كه ابراهيم (عليه‌السلام ) مرغان را كاملا بشناسد، و وقتى دوباره زنده مى شوند در اينكه اينها همان مرغها هستند شك نكند، و به نظرش ‍ ناشناس نيايد، بلكه همه خصوصيات و يا اگر اختلافى رخ داده باشد، تشخيص دهد.

و اينكه فرمود: (فصرهن اليك ، ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا)، معنايش اين است كه آنها را ذبح كن ، و اجزاى بدنشان را خرد نموده با هم مخلوط كن ، آنگاه بر سر كوههائى كه در اينجا هست بگذار تا علاوه بر اينكه اجزا از هم مشخص نيستند، از يكديگر دور هم بشوند، و اين خود يكى از شواهد بر اين معنا است كه اين قصه بعد از هجرت ابراهيم (عليه‌السلام ) از سرزمين بابل به سوريه اتفاق افتاده ، براى اينكه سرزمين بابل كوه ندارد.

و اينكه خداوند فرمود: (ثم ادعهن ياتينك سعيا) يعنى مرغ ها را صدا بزن ، و بگو اى طاووس و اى فلان و اى فلان پس از آيه به دست مى آيد كه ابراهيم (عليه‌السلام ) خود مرغها را صدا زدند، نه اينكه اجزاى آنها را صداكرده باشند، چون اگر ابراهيم (عليه‌السلام ) اجزاى مرغها را صدا مى كردند مى بايست آيه شريفه چنين باشد (ثم نادهن ) چون اجزاى مرغها در روى كوههائى بودند كه بين ابراهيم (عليه‌السلام ) و آنها مسافت طولانى بود، و در مسافت هاى دور، لفظ ندا را به كار مى برند نه لفظ دعوت را.

و معناى اينكه فرمود: (ياتينك سعيا)، اين است كه روح مرغان به جسد خود بر مى گردد، و با سرعت به سويت مى آيند.

و اعلم ان اللّه عزيز حكيم

يعنى بدان كه خدا عزيز است ، و هيچ چيزى نمى تواند از تحت قدرت او بگريزد، و از قلم او بيافتد،

و خدا حكيم است ، و هيچ عملى را به جز از راهى كه لايق آن است انجام نمى دهد، به همين جهت بدن و جسدها را با احضار و ايجاد ارواح ايجاد مى كند، نه به عكس .

و اگر فرمود: (بدان كه خدا چنين و چنان است ) و نفرمود: (خدا چنين و چنان است )، براى اين بود كه بفهماند خطور قلبى ابراهيم (عليه‌السلام ) كه او را وادار كرد چنين مشاهده اى را درخواست كند، خطورى مربوط به معناى دو اسم خداى تعالى يعنى (عزيز) و (حكيم ) بوده است ، لذا در پاسخ او عملى انجام داد تا علم به حقيقت عزت و حكمت خدا براى او حاصل شود.

## بحث روايتى

## بحث روايتى (در ذيل آيات محاجه ابراهيم عليه‌السلام) و درخواست او از خداى تعالى و پاسخ حضرت حق به او...)

در تفسيرالدر المنثور در ذيل آيه (الم ترالى الّذى حاج ابراهيم فى ربه ...) آمده كه طيالسى و ابن ابى حاتم از على بن ابيطالب (عليه‌السلام ) روايت كرده اند كه فرمود: آن كسى كه با ابراهيم بر سر پروردگار او مناظره كرد، نمرود پسر كنعان بود.

و در تفسير برهان آمده كه ابو على طبرسى گفته است : در زمان وقوع اين مناظره اختلافاتى است ، بعضى گفته اند: موقعى بود كه ابراهيم (عليه‌السلام ) بت ها را شكسته و هنوز در آتش نيفتاده بود، (نقل از مقاتل )، و بعضى ديگر گفته اند: بعد از افتادن در آتش بوده ، كه آتش برايش ملايم و سرد شده و جان سالم بدر برد، (نقل از امام صادق (عليه‌السلام ).

مولف : هر چند آيه شريفه متعرض زمان وقوع اين مناظره نشده ، ولى اعتبار عقلى مساعد و كمك اين احتمال است كه : بعد از افتادن در آتش اتفاق افتاده باشد، براى اينكه از داستانهائى كه در قرآن كريم درباره ابراهيم (عليه‌السلام ) از همان بدو ظهورش و مناظره اش با پدر و قوم خود و بت شكنى اش آمده ، اين معنا به دست مى آيد كه اولين بارى كه آن جناب با نمرود ملاقات كرد، هنگامى بود كه خبر بت شكستنش به گوش نمرود رسيد، و وى دستور سوزاندنش را صادر كرد و معلوم است كه در چنين هنگامى جاى مناظره نمرود با او درباره خدائى خودش نبوده است ، چرا كه به جرم شكستن بتها دستگير شده نه به جرم انكار خدائى نمرود، و اگر مناظره اى با او كرده ، حتما بر سر اين بوده است كه آيا بت ها پروردگار هستند؟ يا خداى تعالى ؟

در رواياتى چند كه شيعه و سنى در ذيل آيه : (او كالّذى مر على قريه و هى خاويه على عروشها...) نقل كرده اند آمده است كه : صاحب اين داستان (ارمياى ) پيغمبر بوده است و در تعدادى از روايات آمده است كه او عزير بوده ، ولى هر دو دسته ، خبرهاى واحدند كه پذيرفتن و عمل كردن به خبر واحد در غير احكام فقهى دين واجب نيست ، علاوه بر اين ، سند روايات نيز ضعيف است و هيچ شاهدى از ظاهر آيات بر طبق آنها نيست .

و از سوى ديگر اين داستان در تورات هم نيامده ، تا تورات شاهد بر يك دسته از روايات باشد، و آنچه در روايات آمده داستانى طولانى است ، كه روايات درباره جزئياتش اخت لاف دارند، و چون بحث در آن از هدف اين كتاب خارج است ، از نقل رواياتش صرف نظر كرديم ، اگر كسى بخواهد مى تواند به كتبى كه متعرض نقل آنها است ، مراجعه نمايد.

## رواياتى از اءئمه معصومين عليه‌السلام در باره (و اذقال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى ...) و داستان آن

و در كتاب معانى الاخبار از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در تفسير آيه (واذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى ...) در ضمن حديثى فرمود: اين آيه متشابه است ، و معنايش اين است كه ابراهيم از كيفيت پرسيد، و كيفيت فعل خداى تعالى حقيقتى است كه اگر عالمى (يا پيامبرى ) از آن آگاه نباشد برايش تعجب آور نيست ، و چنان نيست كه توحيدش ناقص باشد.

مولف : بيان گذشته ما معناى اين حديث را روشن مى سازد

و در تفسير عياشى از على بن اسباط روايت شده كه گفت : حضرت ابى الحسن رضا (عليه‌السلام ) در پاسخ كسى كه از معناى آيه : (و لكن ليطمئن قلبى ) پرسيده بود كه مگر ابراهيم (عليه‌السلام ) در قدرت خدا شك داشته است ؟ فرمود: نه ، و ليكن منظورش اين بوده كه خدا ايمانش را زيادتر كند.

مولف : اين معنا را مرحوم كلينى در كتاب كافى هم از امام صادق و عبد صالح امام موسى بن جعفر (عليه‌السلام ) روايت كرده كه بيانش گذشت .

كه فرمود: ابراهيم (عليه‌السلام ) لاشه اى را در كنار دريا ديد كه درندگان دريائى آن را مى خوردند و سپس همان درندگان به يكديگر مى پريدند و يكى ديگرى را پاره مى كرد و مى خورد، ابراهيم (عليه‌السلام ) تعجب كرد و عرض كرد: پروردگارا به من بنمايان كه چگونه مردگان را زنده مى كنى ؟ خداوند پرسيد مگر ايمان ندارى ؟ ابراهيم (عليه‌السلام ) گفت چرا، و لكن مى خواهم قلبم مطمئن شود خداوند فرمود: پس ‍ چهار مرغ را بگير و آنها را قطعه قطعه كن و سپس بر سر هر كوهى قسمتى ازآن را بگذار و آنگاه آنها را صدا بزن تا به سرعت نزدت بيايند، و بدان كه خداوند بر همه چيز توانا و به حقايق امور دانا است .

ابراهيم (عليه‌السلام ) يك طاووس و يك خروس و يك كبوتر و يك كلاغ سياه گرفت ، كه خداى تعالى دو باره فرمود: صرهن يعنى قطعه قطعه شان كن ، و گوشتشان را مخلوط كن ، و به ده قسمت تقسيم نموده و هر قسمتى را بر سر يك كوه بگذار، و سپس يكى يكى را صدا كن و بگو: به اذن خدا زنده شو، خواهى ديد اجزاى بدنش از سر اين كوهها يكجا جمع شده و از نوك پا تاسرش به هم چسبيده و به سويت پرواز مى كند، و همينطور هم شد، در اين هنگام بودكه ابراهيم (عليه‌السلام ) گفت : (ان اللّه عزيز حكيم ).

مولف : اين معنا را عياشى هم در تفسير خود از ابى بصير از امام صادق (عليه‌السلام ) نقل كرده ، و از طرق اهل سنت نيز از ابن عباس روايت شده است .

و اينكه فرمود: ابراهيم (عليه‌السلام ) جيفه و لاشه اى را ديد و چنين و چنان شد، بيان شبهه اى است كه از ديدن لاشه در دلش افتاد، و وادارش كرد كه آن سؤ ال را بكند، براى اينكه ديد هر جزئى از بدن لاشه در شكم درنده اى رفت ، و تازه خود درندگان هم يكديگر را خوردند، فكر كرد مرده اى كه اجزاء آن اينچنين متفرق شده و هر تكه اش به جائى رفته و حالات گوناگونى به خود گرفته است ، و ديگر چيزى از اصلش ‍ نمانده ، چگونه زنده خواهد شد؟.

## دو شبهه در ارتباط با اين روايت و پاسخ آن

خواهى گفت : از ظاهر روايت بر مى آيد كه اين شبهه همان شبهه معروف آكل و ماكول است ، چون در روايت آمده : (درندگان يكديگر را خوردند)و بعد از اين جمله ، تعجب ابراهيم (عليه‌السلام) و سوالش ‍ را نتيجه اين مشاهده دانسته است .

در پاسخ مى گوئيم :

در اينجا دو شبهه وجود دارد: شبهه اول اينكه متفرق شدن اجزاى جسد و فناى اصل آن و اينكه از آن لاشه نه صورتى باقى مانده و نه مشخصات و خصوصياتى ،

تا از ساير جانداران متمايز باشد، و زندگى را دوباره از سر بگيرد.

شبهه دوم : همان شبهه آكل و ماكول است و آن اين است كه مى بينيم حيوان و يا انسانى طعمه درنده مى شود، و اجزاى بدنش جزء بدن آن مى گردد، پس ديگر ممكن نيست (هر دو حيوان ) و يا (انسان و حيوان ) را با تمام بدنشان زنده كرد، چون فرض كرديم كه هر دو يك بدن شده اند، و يك بدن نمى تواند بدن دو حيوان بشود، و به فرض اينكه يكى زنده شود، ديگرى ناقص مى ماند، ناقصى كه ديگر قابل دوباره زنده شدن نيست .

پاسخى كه خداى تعالى به سوال آن جناب داده كه همان تبعيت بدن از روح باشد، هر چند پاسخى است كه در دفع هر دو شبهه كافى است ، ولى دستورى كه به آن جناب داد و قرآن آنرا حكايت كرد كه چهار مرغ بگيرد و چنين و چنان كند، متضمن و در بردارنده ماده شبهه دوم نيست ، و در آن سخنى از اين شبهه به ميان نيامده است بلكه تنها مساله متفرق شدن اجزا و اختلاط آن و دگرگون شدن صورت و حالات حيوان آمده است ، كه همان شبهه اول است ، پس آيه شريفه تنها متعرض دفع شبهه اول شده است ، هر چند كه با دفع شبهه اول شبهه دوم نيز دفع مى شود، كه بيانش گذشت ، و بنابراين ، اين قسمت از روايت كه مى گفت : (بعضى بعض ديگر را خوردند)، دخالتى در تفسير آيه ندارد.

## سخن در اينكه چهار پرنده اى كه ابراهيم انتخاب كرد چه بودند

در اين روايت آمده كه آن مرغان عبارت بودند از: (طاووس )، (خروس ) ، (كبوتر)، و (كلاغ )، و در بعضى از روايات آمده است كه عبارت بودند از: (عقاب )، (اردك )، (طاووس )، و (خروس )، كه اين روايت را صدوق در كتاب عيون از حضرت امام رضا (عليه‌السلام ) نقل كرده است . و از مجاهد، و ابن جريح ، و عطا، و ابن زيد، نيز نقل شده ، و در بعضى ديگر آمده است كه عبارت بوده اند از: (هدهد)، و (ركاك ) (كه عرب آن را صرد گويد، مرغى است كه گنجشك را شكار مى كند، و هنگام شكار جيغ مى كشد)، (طاووس ) و (كلاغ )، اين روايت را عياشى از صالح بن سهل از امام صادق (عليه‌السلام ) نقل كرده و در بعضى ديگر آمده است كه مرغان عبارت بودند از: (شتر مرغ )، (طاووس )، (وز) (دم جنبانك ) و (خروس ) اين روايت را عياشى از معروف بن خربوذ از امام باقر(عليه‌السلام )، و نيز از ابن عباس نقل كرده است ،

و از طرق اهل سنت از ابن عباس نيز آمده كه آن چهار مرغ عبارت بوده اند از: (طاووس )، (خروس )، (كبوتر) و (غرنوق )، (كه نوعى مرغ دريائى است ) و آنكه همه روايات نامش را برده اند طاووس است .

در روايت آمده بود كه خداوند فرمود: (آنگاه آنها را ده قسمت كن ، و هر قسمتى را بر سر كوهى بگذار)، در اينكه كوهها ده عدد بودند، مورد اتفاق همه رواياتى است كه از ائمه اهل بيت ( عليه‌السلام ) نقل شده البته در تعداد كمى از روايات چهار كوه و هفت كوه نيز آمده است .

## امام رضا ( عليه‌السلام) و ماءمون عباسى و بحث در باره ابراهيم ( عليه‌السلام) و احياء اموات

و در كتاب عيون با ذكر سند از على بن محمد بن جهم روايت كرده كه گفت : من در مجلس مامون حاضرشدم ، و ديدم على بن موسى الرضا نزد او است .

مامون پرسيد: يا بن رسول اللّه آيا عقيده شما اين نيست كه انبياء معصوم هستند فرمود: بلى ، مامون از حضرت در مورد چند آيه قرآن سؤ ال كرد كه در آن سخن از گناه انبياء شده ، از جمله پرسيد: پس چرا ابراهيم (عليه‌السلام ) درخواست كرد كه (رب ارنى كيف تحيى الموتى ؟) و خداى تعالى از او پرسيد: (او لم تومن ؟) و ابراهيم (عليه‌السلام ) هم در جواب عرض كرد: (بلى و لكن ليطمئن قلبى ).

حضرت رضا (عليه‌السلام ) فرمود: خداى تبارك و تعالى قبلا به او فرموده بود: من از ميان بندگانم يكى را خليل خود مى گيرم ، بطوريكه اگر از من مرده زنده كردن را بخواهد اجابت خواهم كرد، ابراهيم (عليه‌السلام ) به دلش افتادكه خود او خليل خدا است و لذا گفت : (رب ارنى كيف تحيى الموتى ؟)، و خداى تعالى در جوابش پرسيد: مگر ايمان ندارى ؟ بيان داشت : چرا، ولى مى خواهم خاطرم جمع شود كه خليل تو من هستم .

مولف : در سابق آنجا كه گفتارى از بهشت آدم داشتيم كلامى درباره على بن محمد بن جهم و در خصوص همين روايتى كه از على بن موسى الرضا نقل كرده آورده شد، به آنجا مراجعه كنيد.

اين را بايد دانست كه روايت نامبرده بر اين معنا دلالت دارد كه مقام (خليل بودن ) مقامى است كه مستلزم استجابت دعا ا ست ، كلمه (خلت ) نيز با اين معنا مى سازد، چون اصل اين كلمه به معناى (حاجت ) است ، و اگر دوست را هم خليل مى نامند به اين جهت است كه وقتى صداقت و دوستى به حد كمال رسيد، حوائج صديق خود را بر مى آورد، و اين معلوم است كه وقتى حاجتش را بر مى آورد كه قدرت و كفايت برآوردن آن را داشته باشد.

## آيات 274 261 بقره

مثل الذين ينفقون امولهم فى سبيل اللّه كمثل حبة انبتت سبع سنابل فى كل سنبله مائه حبة و اللّه يضعف لمن يشاء و اللّه واسع عليم (261) الذين ينفقون امولهم فى سبيل اللّه 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 اللّه غنى حليم (263) يايهاالذين آمنوا لا تبطلوا صدقتكم بالمن والاذى كالّذى ينفق ماله رئاء الناس و لايومن باللّه و اليوم الاخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شى ء مما كسبوا و اللّه لا يهدى القوم الكفرين (264) و مثل الذين ينفقون امولهم ابتغاء مرضات اللّه و تثبيتا من انفسهم كمثل جنه بربوه اصابها وابل فاتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل و اللّه بما تعملون بصير(265) ايود احد كم ان تكون له جنة من نخيل و اعناب تجرى من تحتها الانهر له فيها من كل الثمرت واصابه الكبر و له ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين اللّه لكم الايات لعلكم تتفكرون (266) يايها الذين ءامنوا 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 اللّه غنى حميد(267)

الشيطن يعدكم الفقر و يامركم بالفحشاء و اللّه يعدكم مغفره منه و فضلا و اللّه وسع عليم (268) يوتى الحكمة من يشاء و من يوت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا و ما يذكر الا اولوا الالباب (269) و ما انفقتم من نفقه او نذرتم من نذر فان اللّه يعلمه و ما للظلمين من انصار(270) ان تبدوا الصدقات فنعما هى و ان تخفوها و توتوها الفقراء فهو خير لكم و يكفر عنكم من سيئاتكم و اللّه بما تعملون خبير(271) ليس عليك هدئهم و لكن اللّه يهدى من يشاء و ما تنفقوا من خير فلانفسكم و ما تنفقون الا ابتغاء وجه اللّه و ما تنفقوا من خير يوف اليكم و انتم لا تظلمون (272) للفقراء الذين احصروا فى سبيل اللّه لا يستطيعون ضربا فى الارض ‍ يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف تعرفهم بسيمهم لا يسلون الناس الحافا و ما تنفقوا من خير فان اللّه به عليم (273) الذين ينفقون امولهم باليل و النهار سرا و علانيه فلهم اجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون .(274)

ترجمه آيات

حكايت آنان كه اموال خويش را در راه خدا انفاق مى كنند حكايت دانه اى است كه هفت خوشه رويانيده كه در هر خوشه صد دانه باشد، و خدا براى هر كه بخواهد، دو برابر هم مى كند، كه خدا وسعت بخش و دانا است . (261)

كسانى كه اموال خويش را در راه خدا انفاق مى كنند و بعد اين انفاق خود را بامنت و يا اذيتى همراه نمى كنند پاداش آنان نزد پروردگارشان است ، نه ترسى دارند و نه غمى .(262)

سخن شايسته و پرده پوشى ، از صدقه اى كه اذيت در پى دارد بهتر است ، خدا بى نياز و بردبار است .(263)

اى كسانى كه ايمان آورده ايد، صدقه خويش را همانند آن كس كه مال خويش را با ريا به مردم انفاق مى كند، و به خدا و روز جزا ايمان ندارد، با منت و اذيت باطل نكنيد، كه حكايت وى حكايت سنگى سفت و صافى است كه خاكى روى آن نشسته باشد، و رگبارى بر آن باريده ، آن را صاف به جاى گذاشته باشد، رياكاران از آنچه كرده اند ثمرى نمى برند، و خدا گروه كافران را هدايت نمى كند.(264)

و حكايت آنان كه اموال خود را به طلب رضاى خدا و استوارى دادن به دلهاى خويش انفاق مى كنند، عمل شان مانند باغى است بر بالاى تپه اى ، كه رگبارى به آن رسد، و دو برابر ثمر داده باشد، و اگر رگبار نرسيده به جايش باران ملايمى رسيده ، خدا به آنچه مى كنيد بينااست .(265)

آيا در ميان شما كسى هست كه دوست داشته باشد براى او باغى باشد پر از درختان خرما و انگور و همه گونه ميوه در آن باشد، و نهرها در دامنه آن جارى باشد، سپس پيرى برسد، در حالى كه فرزندانى صغير دارد، آتشى به باغش بيفتد، و آن را بسوزاند؟ خدا اينطور آيه هاى خود را براى شما بيان مى كند، شايد كه بى انديشيد.(266)

اى كسانى كه ايمان آورده ايد، از خوبيهاى آنچه بدست آورده ايد و آنچه برايتان از زمين بيرون آورده ايم انفاق كنيد، و پست آن را (كه خودتان نمى گيريد مگر با چشم پوشى ) براى انفاق منظور نكنيد، و بدانيد كه خدا بى نياز و ستوده است .(267)

شيطان به شما وعده تنگدستى مى دهد، و به بدكارى وا مى دارد، و خد ا از جانب خود آمرزش و فزونى به شما وعده مى دهد، كه خدا وسعت بخش و دانا است .(268)

فرزانگى را به هر كه بخواهد مى دهد، و هر كه حكمت يافت ، خيرى فراوان يافت ، و به جز خردمندان كسى اندرز نگيرد. (269)

هر خرجى كرده ايد به هر نذرى ملتزم شده ايد خدا از آن آگاه است ، و ستمگران ياورانى ندارند. (270)

اگر صدقه ها را علنى دهيد خوب است ، و اگر هم پنهانى دهيد و به تنگ دستان بدهيد، البته برايتان بهتر است ، و گناهانتان را از بين مى برد، كه خدا از آنچه مى كنيد آگاه است .(271)

هدايت كردن با تو نيست ، بلكه خدا است كه هر كس را بخواهد هدايت مى كند، هر خواسته اى انفاق كنيد به نفع خود كرده ايد، انفاق جز براى رضاى خدا نكنيد، هر خيرى را كه انفاق كنيد (عين همان ) به شما مى رسد و ستم نمى بينيد.(272)

(صدقه از آن ) فقرائى است كه در راه خدا از كار مانده اند، و نمى توانند سفر كنند، اشخاص بى خبر آنان را بسكه مناعت دارند توانگر مى پندارند، تو آنان را با سيمايشان مى شناسى ، از مردم به اصرار گدائى نمى كنند، هر متاعى انفاق مى كنيد خدا به آن دانا است .(273)

كسانى كه اموال خويش را شب و روز نهان و آشكارانفاق مى كنند پاداششان نزد پروردگارشان است ، نه ترسى دارند و نه غمگين مى شوند.(274)

## بيان آيات

سياق اين آيات از اين جهت كه همه در باره انفاق است ، و مضامين آنها به يكديگر ارتباط دارد اين را مى فهماند كه همه يك باره نازل شده ،

و اين آيات مؤ منين را تحريك و تشويق به انفاق در راه خدا مى كند، و نخست براى زياد شدن و بركت مالى كه انفاق مى كنند مثلى مى زند، كه يك درهم آن هفتصد درهم مى شود، و چه بسا كه خدا بيشترش هم مى كند، و سپس براى انفاق ريائى و غير خدائى مثلى مى آورد تا بفهماند كه چنين انفاقى بركت و بهره اى ندارد، و در مرحله سوم مسلمانان را از انفاق با منت و اذيت نهى مى كند، زيرا كه منت و اذيت اثر آن را خنثى مى كند، و اجر عظيمش را حبط نموده و از بين مى برد سپس دستور مى دهد كه از مال پاكيره خود انفاق كنند، نه اينكه از جهت بخل و تنگ نظرى هر مال ناپاك و دور انداختنى را در راه خدا بدهند، و آنگاه موردى را كه بايد مال در آن مورد انفاق شود ذكر مى كند كه عبارت است از فقرائى كه در راه خدا از هستى ساقط شده اند، و در آخر اجر عظيمى كه اين انفاق نزد خداى تعالى دارد بيان مى كند.

و سخن كوتاه اينكه : آيات مورد بحث ، مردم را دعوت به انفاق مى كند و در مرحله اول ، جهت اين دعوت و غرضى را كه در آن است بيان نموده و مى فرمايد: هدف از اين كار بايد خدا باشد نه مردم ، و در مرحله دوم صورت عمل و كيفيت آن را تبيين كرده كه بايد منت و اذيت به دنبال نداشته باشد، و در مرحله سوم وضع آن مال را بيان مى كند كه بايد طيب باشد نه خبيث ، و در مرحله چهارم مورد آن را كه بايد فقيرى باشد كه در راه خدا فقير شده و در مرحله پنجم اجر عظيمى كه در دنيا و آخرت دارد بيان نموده است .

## گفتارى پيرامون انفاق

يكى از بزرگترين امورى كه اسلام در يكى از دو ركن (حقوق الناس ) و (حقوق اللّه ) مورد اهتمام قرار داده و به طرق و انحاى گوناگون ، مردم را بدان وادار مى سازد، انفاق است پاره اى از انفاقات از قبيل زكات ، خمس ، كفارات مالى و اقسام فديه را واجب نموده و پاره اى از صدقات و امورى از قبيل وقف سكنى دادن مادام العمر كسى ، وصيت ها، بخشش ها و غير آن را مستحب نموده است .

## تعديل ثروت ها، كم كردن فاصله طبقاتى ، ايجاد برادرى بين مسلمين و ...علل و اهداف تاءكيد شديد نسبت به انفاق است

و غرضش اين بوده كه بدينوسيله طبقات پائين را كه نمى توانند بدون كمك مالى از ناحيه ديگران حوائج زندگى خود را برآورند - مورد حمايت قرار داده تا سطح زندگيشان را بالا ببرند، تا افق زندگى طبقات مختلف را به هم نزديك ساخته و اختلاف ميان آنها را از جهت ثروت و نعمات مادى كم كند.

و ازسوى ديگر توانگران و طبقه مرفه جامعه را از تظاهر به ثروت يعنى از تجمل و آرايش مظاهر زندگى ، از خانه و لباس و ماشين و غيره نهى فرموده و از مخارجى كه در نظر عموم مردم غير معمولى است و طبقه متوسط جامعه تحمل ديدن آنگونه خرجها را ندارد (تحت عنوان ) نهى از اسراف و تبذير و امثال آن ، جلوگيرى نموده است .

و غرض از اينها ايجاد يك زندگى متوسطى است كه فاصله طبقاتى در آن فاحش و بيش از اندازه نباشد، تا در نتيجه ، ناموس وحدت و همبستگى زنده گشته ، خواستهاى متضاد و كينه هاى دل و انگيره هاى دشمنى بميرند، چون هدف قرآن اين است كه زندگى بشر را در شؤ ون مختلفش نظام ببخشد، و طورى تربيتش دهد كه سعادت انسان را در دنيا و آخرت تضمين نمايد و بشر در سايه اين نظام در معارفى حق و خالى از خرافه زندگى كند، زندگى همه در جامعه اى باشد كه جو فضائل اخلاق حاكم بر آن باشد و در نتيجه در عيشى پاك از آنچه خدا ارزانيش داشته استفاده كند، و داده هاى خدا برايش نعمت باشد، نه عذاب و بلا، و در چنين جوى ، نواقص و مصائب مادى را برطرف كند.

و چنين چيزى حاصل نمى شود مگر در محيطى پاك كه زندگى نوع ، در پاكى و خوشى و صفا شبيه به هم باشد، و چنين محيطى هم درست نمى شود مگربه اصلاح حال نوع ، به اينكه حوائج زندگى تاءمين گردد، و اين نيز بطور كامل حاصل نمى شود مگر به اصلاح جهات مالى و تعديل ثروت ها، و به كار انداختن اندوخته ها، وراه حصول اين مقصود، انفاق افراد - از اندوخته ها و مازاد آنچه با كد يمين و عرق جبين تحصيل كرده اند - مى باشد، چون مؤ منين همه برادر يكديگرند، و زمين و اموال زمين هم از آن يكى است ، و او خداى عزوجل است .

و اين خود حقيقتى است كه سيره و روش نبوى (كه بر صاحب آن سيره برترين تحيت و سلام باد) صحت و استقامت آن را در زمان استقرار حكومت پيغمبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماثبات مى كند.

و اين همان نظامى است كه امير المؤ منين صلى‌الله‌عليه‌وآله از انحراف مردم از مجراى آن تاسف خورده و شكوه ها مى كرد، و از آن جمله مى فرمود: (و قد اصبحتم فى زمن لا يزداد الخير فيه الا ادبارا، و لا الشر فيه الا اقبالا و لا الشيطان فى 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 اللّه كفرا، او بخيلا اتخذ البخل بحق اللّه وفرا، او متمردا كان باذنه عن سمع المواعظ وقرا؟).

گذشت روزگار، درستى نظريه قرآن را كشف كرد، و ثابت نمود همانطور كه قرآن فرموده تا طبقه پائين جامعه ، از راه امداد و كمك به حد متوسط نزديك نگردند و طبقه مرفه از زياده روى و اسراف و تظاهر به جمال جلوگيرى نشده ، و به آن حد متوسط نزديك نشوند، بشر روى رستگارى نخواهد ديد، آرى همه ما تمدن غرب را ديديم ، كه چگونه داعيان آن ، بشر را به بى بندوبارى در لذات مادى و افراط در لذات حيوانى واداشتند و بلكه روشهاى جديدى از لذت گيرى و استيفاى هوس هاى نفسانى اختراع نمودند، و در كام گيرى خود و اشاعه اين تمدن در ديگران ، از به كار بردن هيچ نيروئى مضايقه ننمودند، و اين باعث شد كه ثروتها و لذات خالص زندگى مادى همه به طرف نيرومندان و توانگران سرازير شده و در دست اكثريت مردم جهان كه همان طبقات پائين جامعه ها مى باشند چيزى به جز محروميت نماند، و ديديم كه چگونه طبقه مرفه نيز به جان هم افتاده و يكديگر را خوردند تا نماند مگر اندكى ، و سعادت زندگى مادى مخصوص همان اندك گرديد، و حق حيات از اكثريت ، كه همان توده هاى مردم هستند سلب شد.

و با در نظر گرفتن اينكه ثروت بى حساب وفقر زياد آثار سوئى در انسان پديد مى آورد، اين اختلاف طبقاتى تمامى رذائل اخلاقى را برانگيخت ، و هر طرف را به سوى مقتضاى خويش پيش راند، و نتيجه آن اين شد كه دو طائفه در مقابل يكديگر صف آرائى كنند و آتش فتنه و نزاع در بين آنان شعله ور شود، توانگر و فقير محروم و منعم ، واجد و فاقد همديگر را نابود كنند و جنگه اى بين المللى بپا شود، و زمينه براى كمونيسم فراهم گردد، و در نتيجه حقيقت و فضيلت به كلى از ميان بشر رخت بر بندد و ديگر بشر روزگارى خوش نبيند، و آرامش درونى و گوارائى زندگى از نوع بشر سلب شود، اين فساد عالم انسانى چيزى است كه ما امروزه خود به چشم مى بينيم ، و احساس مى كنيم كه بلاهائى سخت تر و رسوائى هائى بيشتر، آينده نوع بشر را تهديد مى كند.

## از بين رفتن انفاق و شيوع ربا در بين مردم بزرگترين عامل فساد اجتماعى كنونى در جهان غرب است

و نيز بزرگترين عامل اين فساد از طرفى از بين رفتن انفاق ، و از سوى ديگر شيوع ربا است كه به زودى به آيات آن خواهيم رسيد.

(ان شاء اللّه ) و خواهيم ديد كه خداى تعالى بعد از آيات مورد بحث در خلال هفت آيه پشت سرهم فظاعت و زشتى آنرا بيان مى كند، و مى فرمايد: رواج آن ، فساد دنيا را به دنبال مى آورد، و اين خود يكى از پيشگوئيهاى قرآن كريم است ، كه در ايام نزول قرآن جنينى بود در رحم روزگار، و مادر روزگار اين جنين را در عهد ما زائيد، و ثمرات تلخش را بما چشانيد.

و اگر بخواهيد اين گفته ما را تصديق كنيد در آيات سوره روم دقت فرمائيد آنجا كه خداوند مى فرمايد: (فاقم وجهك للدين حنيفا - تا جمله يومئذ يصدعون ).

اين آيات نظائرى هم در سوره هاى هود، و يونس ، و اسراء، و انبياء، و غيره دارد كه در همين مقوله سخن گفته اند، و ان شاء اللّه به زودى بيانش خواهد آمد.

و سخن كوتاه اينكه : علت تحريك و تشويق شديد و تاءكيد بالغى كه در آيات مورد بحث در باره انفاق شده ، اينها بود كه از نظر خواننده محترم گذشت مثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل اللّه كمثل حبة ...

منظور از (سبيل اللّه )، هر امرى ا ست كه به رضايت خداى سبحان منتهى شود، و هر عملى كه براى حصول غرضى دينى انجام گيرد، براى اينكه كلمه (سبيل اللّه ) در آيه شريفه مطلق آمده و قيدى ندارد، هر چندكه قبل از اين آيه ، آياتى قرار دارد كه در آن سخن از قتال در راه خدا رفته ، و در آياتى ديگر نيز اين كلمه مقارن با مساله جهاد آمده ، ليكن صرف اين مقارن بودن دليل نمى شود بر اينكه بگوئيم منظور از آيه (فى سبيل اللّه ) تنها جهاد در راه خدا است .

## معناى (كمثل حبت انبتت ) و بررسى امثال قرآنى ديگر نظير آن

مفسرين گفته اند: جمله (كمثل حبة انبتت ) در واقع (كمثل من زرع حبه انبتت سبع سنابل ) است ، چون اين درست نيست كه گفته شود: (مثل كسانى كه در راه خدا انفاق مى كنند مثل حبه و دانه است )، بلكه بايد گفت : (مثل كسى است كه دانه اى را بكارد و آن دانه هفت سنبل بدهد...)، زيرا حبه نامبرده مثل آن مالى است كه در راه خدا انفاق شده ، نه مثل اشخاصى كه انفاق كرده اند، و اين روشن است .

و ليكن گواينكه حرف اينها در جاى خود، حرف درستى است ، اما اگر كمى در آيات مشابه آن دقت شود معلوم مى شود كه حاجتى به اين تقدير نيست ، چون مى بينيم بيشتر آياتى كه در قرآن مثلى را ذكر مى كند همين وضع را دارد، و اين صناعت و اين طرز سخن گفتن در قرآن كريم شايع است .

در جائى ديگر نيز فرموده : (و مثل الذين كفروا كمثل الّذى ينعق بما لا يسمع الا دعاء و نداء).

با اينكه مثل نامبرده مثل كفار نيست بلكه مثل كسى است كه كفار را دعوت مى كند و نيز فرموده :(انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه ) با اينكه در آيه شريفه زندگى دنيا به گياهانى كه به وسيله باران مى رويند مثل زده شده است .

و نيز فرموده : (مثل نوره كمشكوه ) در ظاهر آيه نور خدا به مشكات تشبيه شده با اينكه در واقع نور خدا به نور مشكات مثل زده شده نه خود مشكات ، و نيز در آيات بعد از آيه مورد بحث فرموده : (فمثله كمثل صفوان ) با اينكه در آيه ، بطلان صدقه به وسيله ريا به غبارى مثل زده شده كه روى سنگى صاف باشد، نه خود سنگ ، و نيز در آيات مورد بحث اشخاصى را كه در راه رضاى خدا انفاق مى كنند به جنت مثل زده ، مى فرمايد: (مثل الذين ينفقون اموالهم ...) با اينكه جنت مثل آن مالى است كه مى دهند، نه خود آنان ، و آياتى ديگر از اين قبيل بسيار است .

و اين مثالها كه در اين آيات آورده شده ، از يك جهت مشتركند، و آن اين است كه در همه آنها به ماده تمثيل كه قوام مثل به آن است اكتفا شده ، و به منظور اختصار بقيه اجزاى كلام را مى اندازد.

## توضيحى در مورد امثال و چگونگى تمثيلات قرآن كريم

توضيح اينكه : مثل در حقيقت يك قصه واقعى و يا فرضى است كه گوينده از جهاتى آنرا شبيه معناى مورد نظر خود مى داند، و لذا در كلام خود ذكرش مى كند تا ذهن شنونده از تصور آن ، معناى مورد نظر را كاملتر و بهتر تصور كند، نظير اينكه وقتى مى خواهد بگويد: من هيچ چيز ندارم ، مى گويد: (لا ناقه لى و لا جمل ) و يا وقتى به شنونده بگويد: آن وقت كه بايد كارى كرده باشى نكردى : مى گويد: (فى الصيف ضيعت اللبن ) و از اين قبيل مثلها، اينها قص هائى است كه روزى واقع شده و با ذكر آن به شنونده مى فهماند كه آن را با مقصود مورد كلام تطبيق نموده تا مطلب مورد كلام را بهتر و روشن تر بفهمد و لذا مى گويند مثل ها هيچ وقت تغيير نمى كنند.

و اما مثلهاى فرضى و خيالى مانند اينكه وقتى مى خواهيم به مخاطب خود بفهمانيم كه انفاق در راه خدا عبارت است از دادن يكى و گرفتن چند برابر آن ، مى گوئيم : مثل آنچه كه در راه خدا انفاق مى كنى ، مثل كاشتن دانه اى است كه وقتى سبز مى شود هفت سنبله و در هر سنبله صد دانه به وجود مى آيد و اين مثل يك مثل فرضى و خيالى است .

و آن معنائى كه ما از مثل مى خواهيم به ذهن شنونده منتقل كنيم ، و آن را معيارى براى ايضاح و سنجيدن وضع مطلب خود مى گيريم ، يا تمامى قصه اى است كه به عنوان مثل مى آوريم ، نظير مثلى كه در آيه : (و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة ...) و در آيه : (مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا) آمده است و يا همه آن قصه منظور و مورد نظر نيست ، بلكه گوشه اى از آن منظور است ، كه اصطلاحا به آن ماده تمثيل گفته مى شود، كه در اين صورت يا همان مقدار را ذكر مى كنيم ، و يا اگر همه قصه را بياوريم صرفا به منظور تتميم قصه و ناقص نبودن آن است مانند مثال اخير، يعنى انفاق و حبه ، چون در اين مثل ماده تمثيل تنها دانه اى است كه هفتصد دانه از آن به وجود مى آيد و اما كاشتن آن ، و روئيدن هفت سنبله از آن دخالتى در تمثيل ندارد و به خاطر تتميم قصه آمده است .

و در قرآن كريم هر مثلى كه تمامى آن ماده تمثيل بوده و با معناى مراد و محل كلام تطبيق مى شده ، همه آن ذكر شده - كه بايد هم مى شد، براى اينكه همه جزئياتش مثل است - و هر مثلى كه فقط بعضى از قسمت هايش ماده تمثيل بوده ، به نقل همان مقدار اكتفا شده ، و آن مقدار، در جاى تمام قصه به كار رفته ، چون غرض گوينده ، از همان مقدار از قصه حاصل مى شده ، علاوه بر اينكه خواننده در اثر ديدن اينكه گوشه اى از يك قصه ذكر شده ، و گوشه هاى ديگرش افتاده و همين قسمت كه ذكر شده وافى به غرض هست ، و خلاصه مى بيند كه مطلب مورد نظر به وجهى عين همان قصه است ، و به وجهى غير از آن است ، نشاطى پيدا مى كند، و دچار آن خستگى و ملالت كه معمولا خواننده هر مقاله يكنواخت به آن دچار مى شود، نمى گردد و اين خود يكى از موارد لطيف ايجاز به قلب است كه قرآن آن را به كار برده است ، اما ايجاز است ، چون گفتيم : تنها ماده تمثيل را كه حبه باشد آورده است ، و اما قلب يعنى وارونه گوئى است ، براى اينكه بايد انفاق را به حبه مثل مى زد، ولى انفاق گر را به حبه مثل زده است .

انبتت سبع سنابل ، فى كل سنبله مائة حبه

معناى كلمه (سنبل ) معروف است ، كه همان خوشه گندم مى باشد بعضى گفته اند: ماده (سنبل ) در اصل به معناى (پوشاندن ) است ، و اگر خوشه گندم را سنبل ناميده اند، به اين جهت بوده است كه سنبل ، دانه هاى گندم را در غلافهائى كه دارد مى پوشاند.

و يكى از بى پايه ترين اشكالهائى كه به آيه كرده اند اين است كه : آيه شامل مثالى است كه اصلا در خارج وجود ندارد، براى اينكه هيچ خوشه گندمى نداريم كه مشتمل بر صد دانه باشد، و ديگر توجه نكرده اند كه همانطور كه گفتيم : در مثل لازم نيست كه مضمونش در خارج تحقق داشته باشد، چون مثلهاى تخيلى آنقدر زياد هست كه از حد شمارش بيرون است ، علاوه بر اينكه هر سنبله صد دانه و يا هر خوشه هفتصد دانه گندم در آن باشد چنان نيست كه اصلا وجود نيافته باشد.

و اللّه يضاعف لمن يشاء و اللّه واسع عليم

يعنى خداى تعالى براى هر كس كه بخواهد بيش از هفتصد دانه گندم هم مى دهد، براى اينكه او واسع است و هيچ مانعى نيست كه از جود او جلوگيرى كرده و فضل و كرمش را محدود سازد، همچنانكه خودش ‍ در جاى ديگر فرمود: (من ذا الّذى يقرض اللّه قرضا حسنا، فيضاعفه له اضعافا كثيرة ؟) و كثير را در اين آيه مقيد به عدد معينى نكرده است .

بعضى از مفسرين در معناى آيه مورد بحث گفته اند: (مضاعفه ) به معناى چند برابر است ، و نهايت درجه اين چند برابر همان هفتصد برابر است ، نه اينكه اگر خدا بخواهد هفتصد را هم چند برابر مى كند ولى اين حرف صحيح نيست ، زيرا اگر اينطور مى بود قهرا جمله مورد بحث كار تعليل را مى كرد، و معنا چنين مى شد: (انفاق در راه خدا مثل دانه اى است كه تا هفتصد دانه بهره دهد، چون خدا براى هر كس ‍ بخواهد مضاعف مى كند) و در اين صورت مى بايست جمله نامبرده چنين باشد: (فى كل سنبله مائه حبه فان اللّه يضاعف ...)، همچنانكه در آيه شريفه : (اللّه الّذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه ، و النهار مبصرا، ان اللّه لذو فضل على الناس ) كلمه (ان ) آمده است ، و چون در آيه مورد بحث كلمه (فان ) نيامده معلوم مى شود كه جمله نامبرده تعليل نيست .

## فوائد و آثار اجتماعى انفاق به قصد تحصيل رضاى خدا

مطلب ديگر اينكه در آيه مورد بحث ، مثلى را كه آورده مقى د به آخرت نكرده و بطور مطلق فرموده : (خدا انفاق شما را مضاعف مى كند) پس هم شامل دنيا مى شود، و هم شامل آخرت ، فهم عقلائى هم اين را تاءييد مى كند براى اينكه كسى كه از دسترنج خود چيزى انفاق مى كند هر چند ابتدا ممكن است به قلبش خطور كند كه اين مال از چنگش رفت ، و ديگر به او بر نمى گردد، ليكن اگر كمى دقت كند خواهد ديد كه جامعه انسانى به منزله تن واحد و داراى اعضاى مختلف است ،

و اعضاى آن هر چند اسامى و اشكال مختلف دارند، اما در مجموع ، يك تن را تشكيل مى دهند، و در غرض و هدف زندگى متحد هستند، از حيث اثر هم همه مربوط به هم هستند، وقتى يكى از اعضا، نعمتى را از دست مى دهد مثلا فاقد صحت و سلامتى شده و در عمل خود كند مى گردد، همين عارضه هر چند كه در نظر بدوى ، متوجه يك عضو است ، ولى در حقيقت تمام بدن در عملكرد خود كند و سست مى گردد، و به خاطر نرسيدن به اغراض زندگى خسران و ضرر مى بيند.

مثلا چشم و دست آدمى دو عضو از بدن انسان هستند، در ظاهر دو نام غير مربوط به هم و دو شكل متفاوت ، و دو عملكرد جداگانه دارند، ليكن با كمى دقت مى بينيم كه اين دو عضو كمال ارتباط را با يكديگر دارند. خلقت ، آدمى را مجهز به چشم كرده تا اشيا را از نظر نور و رنگ و نزديكى و دورى تشخيص دهد، بعد از تشخيص چشم ، دست آنچه را كه تحصيلش براى آدمى واجب است بردارد، و آنچه را كه دفعش بر او لازم است از انسان دفع كند.

پس در حقيقت چشم مثل چراغى است كه پيش پاى دست را روشن مى كند، حال اگر دست از كار بيفتد قهرا فوائد و عملكرد دست را بايد ساير اعضا جبران كنند، و اين باعث مى شود كه اولا زحمت و تعبى را كه در حال عادى هرگز قابل تحمل نيست ، تحمل كند و در ثانى از عملكرد ساير اعضاى خود به همان مقدار كه صرف جبران عملكرد دست نموده بكاهد، و اما اگر از همان اوائلى كه دست دچار حادثه شد از نيروئى اضافى ساير اعضا در اصلاح حال همان دست استفاده كند، و دست را به حال عادى و سلامتش برگرداند، حال تمامى اعضا را اصلاح كرده ، و صدها و بلكه هزارها برابر آنچه صرف اصلاح دست كرده عايدش مى شود.

پس يك فرد از جامعه كه عضوى از يك مجموعه است ، اگر دچار فقر و احتياج شد، و ما با انفاق خود وضع او را اصلاح كرديم ، هم دل او را از رذائلى كه فقر در او ايجاد مى كند پاك كرده ايم ، و هم چراغ محبت را در دلش ايجاد نموده ايم ، و هم زبانش را به گفتن خوبيها به راه انداخته ايم ، و هم او ر ا در عملكردش نشاط بخشيده ايم ، و اين فوائد عايد همه جامعه مى شود، چون همه افراد جامعه به هم مربوط هستند، پس ‍ انفاق يك نفر، اصلاح حال هزاران نفر از افراد جامعه است ، و مخصوصا اگر اين انفاق در رفع حوائج نوعى از قبيل تعليم و تربيت و امثال آن باشد. اين است آثار و فوائد انفاق .

## آثار سوء و مضرات انفاق بدون قصد كسب رضاى خدا

و وقتى انفاق در راه خدا و به انگيره تحصيل رضاى او باشد، نمو و زياد شدن آن از لوازم تخلف ناپذير آن خواهد بود،

چون فوائد انفاق در غير راه خدا ممكن است تواءم با ضررهائى باشد كه (حتما هست ) براى اينكه وقتى رضاى خدا انگيره آدمى نباشد لابد انگيره اين هست كه من توانگر به فقير انفاق كنم تا شر او را از خود دفع نمايم ، و يا حاجت او را برآورم ، تا اعتدالى به حال جامعه ببخشم ، و فاصله طبقاتى را كم كنم (و در همه اين فرضها بطور غير مستقيم منافعى عايد خود انفاق كننده مى شود) و اين خود نوعى استخدام و استثمار فقير به نفع خويش است ، كه چه بسا در دل فقير آثار سوء بجاى گذارد، و چه بسا اين آثار سوء، در دل فقرا متراكم شود و ناآرامى و بلواها به راه بيندازد، اما اگر انفاق تنها براى رضاى خدا صورت بگيرد، و انفاق گر بجز خشنودى او هدفى و منظورى نداشته باشد، آن آثار سوء پديد نمى آيد، و در نتيجه اين عمل خير محض مى شود.

الذين ينفقون اموالهم فى سبيل اللّه ، ثم لا يتبعون ما انفقوا منا و لا اذى ...

كلمه (اتباع ) به معناى ملحق شدن و ملحق كردن است ، اولى (ملحق شدن ) نظير اين آيه كه مى فرمايد: (فاتبعوهم مشرقين ) و دومى (ملحق كردن ) مانند اين آيه : (واتبعناهم فى هذه الدنيا لعنة ).

كلمه (من ) با تشديد نون به معنى منت نهادن است ، و منت آن عملى است از صاحب احسان كه احسانش را ناگوار سازد، مثل اينكه به آن شخصى كه احسان كرده بگويد: اين من بودم كه چنين و چنان احسانى به تو كردم ، و يا عملى كند كه حاكى از همين باشد و اصل در معناى منت بطوريكه گفته شده قطع كردن است ، و در آيه : (لهم اجر غير ممنون ) بهمين معنا آمده ، و كلمه (اذى ) به معناى ضرر فورى و يا ضرر اندك است ، و كلمه (خوف ) به معناى انتظار ضرر است ، و كلمه (حزن ) به معناى اندوهى است كه بر دل سنگينى كند، چه اندوه از امرى كه واقع شده ، و چه از آنكه بخواهد واقع شود.

قول معروف و مغفرة خير من صدقة

(قول معروف ) آن سخنى است كه مردم بر حسب عادت آن را غير معمولى ندانند، كه البته به اختلاف عادات مردم مختلف مى شود، و كلمه (مغفرت ) در اصل به معناى پوشاند ن است ، و (غنى ) مقابل حاجت و فقر است ، و (حلم ) به معناى سكوت در برابر سخن و يا عمل ناهنجار ديگران است .

## رد كردن سائل با زبان خوش و گذشت از بدى او، از صدقه و انفاق همراه با منت و آزاربهتر است

در اين آيه شريفه خداوند متعال قول معروف و آمرزيدن و مغفرت (يعنى چشم پوشى از بدى ها كه مردم به انسان مى كنند) را بر صدقه اى كه گوشه و كنايه داشته باشد ترجيح داده ، و اين مقابله دلالت دارد بر اينكه مراد از (قول معروف ) اين است كه وقتى مى خواهى سائل را رد كنى با زبانى خوش رد كنى ، مثلا دعايش كنى كه خدا حاجتت را برآورد.

البته اين در صورتى است كه سائل سخنى كه باعث ناراحتى تو باشد نگويد، و اگر لفظى خلاف ادب گفت بايد چنان رفتار كنى كه او خيال كند سخن زشتش را نشنيده اى و آن دعاى خير و اين چشم پوشى ات از سخن زشت او، بهتر از آنست كه به او صدقه اى بدهى و به دنبالش آزار برسانى ، چون آزار و منت نهادن انفاق گر به اين معنى خواهد بود كه مى خواهد بفهماند آن مالى كه انفاق كرده در نظرش بسيار عظيم است ، و از درخواست سائل ناراحت شده است ، و اين دو فكر غلط دو بيمارى است كه بايد انسان با ايمان ، دل خود را از آن پاك كند چون مؤ من بايد متخلق به اخلاق خدا باشد، و خداى سبحان غنى اى است كه آنچه نعمت مى دهد در نظرش بزرگ نمى نمايد، و هر بخششى مى كند آن را بزرگ جلوه نمى دهد و نيز خداى سبحان حليم است ، و در مؤ اخذه جفاكاران عجله نمى كند، و در برابر جهالت خشم نمى كند، و بهمين جهتى كه گفته شد آيه شريفه ، با دو نام (غنى ) و (حليم ) ختم شده است .

يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم ...

اين آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه آزار و منت بعد از صدقه اجر آنرا حبط كرده و از بين مى برد، و بعضى با اين آيه استدلال كرده اند بر اينكه هر معصيت و يا حداقل هر گناه كبيره باعث از بين رفتن و بى اجر شدن اطاعت هاى قبل از آن معصيت مى شود، و ليكن ما چنين دلالتى در آيه نمى بينيم ، و دلالت آيه تنها در بى اجر شدن صدقه به وسيله خصوص منت و اذيت است ، كه گفتار مفصل اين بحث در مبحث حبط گذشت .

كالّذى ينفق ما له رئاء الناس ، و لا يومن باللّه و اليوم الاخر

از آنجائى كه خطاب اول آيه فقط شامل مؤ منين بود - چون افراد رياكار نمى توانند مؤ من باشند، چون به فرموده خدا، منظور اينها از اعمالشان خدا نيست - بهمين جهت خداوند متعال مؤ منين را صريحا از ريا نهى نكرد، و نفرمود: (اى مؤ منين رياكار نباشيد) بلكه افرادى را كه صدقه مى دهند و به دنبالش منت و اذيت مى رسانند تشبيه به افراد رياكار بى ايمان كرد، كه صدقاتشان باطل و بى اجراست ، و فرمود: (عمل چنين مؤ منى شبيه به عمل او است )، و نفرمود: (مثل آن است ) زيرا عمل مؤ من در ابتدا صحيح انجام مى شود، ولى بعدا پاره اى عوامل مثل (منت ) و (اذيت ) آن را باطل مى سازد، ولى عمل رياكار از همان اول باطل است .

## رياكارى در هر عمل مستلزم نداشتن ايمان به خدا و روز جزا در آنعمل است

اتحاد سياق فعل هائى كه در آيه آمده ، يعنى فعل (ينفق ماله ) و فعل (و لا يؤ من ) با اينكه ممكن بود بفرمايد (و لم يومن - رياكار ازاول ايمان نياورده )، دلالت دارد بر اينكه مراد از ايمان نداشتن رياكار در انفاقش به خدا و روز جزا، ايمان نداشتن او به دعوت پروردگارى است كه او را به انفاق مى خواند، و ثوابهائى جزيل و عظيم به وى وعده مى دهد، چون اگر به دعوت اين داعى و به روز قيامت (روزى كه پاداشهاى اعمال در آن روز ظاهر مى شود) ايمان مى داشت ، در انفاقش قصد ريا نمى كرد و تنها عمل را براى خاطر خدا مى آورد، و علاقمند به ثواب جزيل خدا مى شد. پس منظور از اينكه فرمود، ايمان به خدا ندارد اين نيست كه اصلا به خداوندى خدا قائل نيست .

و از آيه شريفه چنين بر مى آيد كه ريا در هر عملى كه آدمى انجام مى دهد مستلزم نداشتن ايمان به خدا و به روز جزا در همان عمل است .

فمثله كمثل صفوان عليه تراب ...

ضمير در كلمه : (فمثله ) به كلمه (الّذى ) در جمله : (الّذى ينفق ماله رئاء الناس ) بر مى گردد، پس مثلى كه در آيه زده شده براى كسى است كه مال خود را به منظور خودنمائى انفاق مى كند، و كلمه (صفوان ) و نيز كلمه (صفا) به معناى سنگ صاف و سخت است ، و كلمه (وابل ) به معناى باران تند و رگبار طولانى است و ضمير در جمله (لا يقدرون ) نيز به همان (الّذى ينفق ...) بر مى گردد، خواهى گفت : كلمه (الّذى ) مفرد است ولى ضمير در جمله (لا يقدرون ) جمع است . در پاسخ مى گوئيم كلمه (الّذى ) هر چند كه لفظا مفرد است و ليكن در اينجا در معناى جمع استعمال شده و به معناى همه كسانى است كه چنين باشند.

اين آيه وجه شباهت رياكار به سنگ را بيان مى كند، معناى وسيعى است كه هم در رياكار هست و هم در آن سنگ ، و آن بى اثر و سست بودن عمل است همچنانكه خاكى كه روى سنگ صاف قرار دارد با بارانى اندك از بين رفته و نمى تواند اثرى داشته باشد.

و جمله : (و اللّه لا يهدى القوم الكافرين ) حكم را نسبت به رياكار و كافر به وجهى عام بيان مى كند، و مى فرمايد: ريا كننده در رياكاريش يكى از مصاديق كافر است ، و خدا مردم كافر را هدايت نمى كند، و به همين جهت جمله نامبرده كار تعليل را مى كند.

و خلاصه معناى اين مثل آن است كه كسى كه در انفاق خود مرتكب ريا مى شود، در ريا كردنش و در ترتيب ثواب بر انفاقش حال سنگ صافى را دارد كه مختصر خاكى روى آن باشد، همينكه بارانى تند بر آن ببارد، همين بارانى كه مايه حيات زمين و سرسبزى آن و آراستگى اش به گل و گياه است ، در اين سنگ خاك آلود چنين اثرى ندارد، و خاك نامبرده در برابر آن باران دوام نياورده و بكلى شسته مى شود،

تنها سنگى سخت مى ماند كه نه آبى در آن فرو مى رود، و نه گياهى از آن مى رويد، پس وابل (باران پشت دار) هر چند از روشن ترين اسباب حيات و نمو است ، و همچنين هر چند خاك هم سبب ديگرى براى آن است ، اما وقتى محل اين آب و خاك ، سنگ سخت باشد عمل اين دو سبب باطل مى گردد، بدون اينكه نقصى و قصورى در ناحيه آب و خاك باشد، پس اين حال سنگ سخت بود و عينا حال رياكار نيز چنين است :

براى اينكه وقتى رياكار در عمل خود خدا را در نظر نمى گيرد، ثوابى بر عملش مترتب نمى شود، هر چند كه نفس عمل هيچ نقصى و قصورى ندارد، چون انفاق سببى است روشن براى ترتيب ثواب ، ليكن به خاطر اينكه قلب صاحبش چون سنگ است ، استعداد پپذيرفتن رحمت و كرامت را ندارد.

و از همين آيه بر مى آيد كه قبول شدن اعمال ، احتياج به نيتى خالص وقصدى به وجه اللّه دارد. شيعه و سنى هم از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمروايت كرده اند كه فرمود: (انما الاعمال بالنيات - معيار در ارزش اعمال تنها نيت ها هستند).

## معناى (ابتغاء مرضات الله ) و وجوهى كه در معناى (تثبيت نفس ) ذكر شده و بيان وجه صحيح در معناى آن

و مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات اللّه و تثبيتا من انفسهم

كلمه : (ابتغاء مرضات ) به معناى طلب رضايت است ، كه برگشتش به تعبير اراده وجه اللّه است براى اينكه وجه هر چيزى عبارت است از جهت و سمتى كه روبروى تو است ، و وجه خداى تعالى نسبت به بنده اى كه دستوراتى به وى مى دهد، و چيرهائى از او مى خواهد عبارت است از رضايت او از عمل وى ، و خشنوديش از امتثال او، چون آمر و دستور دهنده ، نخست با امر خود روبروى مامور قرار مى گيرد، و آنگاه كه اوامر او را بجا آورد با خشنودى و رضايت از او استقبال مى كند.

پس مرضات خدا از بنده مكلفى كه به تكليف عمل كرده همان وجه و روى خدا به طرف او است ، در نتيجه ابتغاى مرضات او و يا ساده ترش به دست آوردن خشنودى او در حقيقت خواستن وجه او است .

واما در معناى اينكه فرمود: (و تثبيتا من انفسهم ) نظريه هائى داده شده ، بعضى گفته اند: تثبيت به معناى تصديق و يقين است ، با چنين حالتى انفاق مى كنند، بعضى ديگر گفته اند: تثبيت كه به معناى استوار كردن است در اينجا به معناى تثبيت است ، يعنى داشتن بصيرت ، و معناى جمله اين است كه (مال خود را با بصيرت انفاق مى كنند) (بر خلاف بسيارى از افراد) مى دانند پول را در كجا خرج كنند، بعضى ديگر گفته اند: منظور اين است كه تامل و دقت مى كنند، اگر ديدند نيتشان خالص براى خدا است ،

انفاق مى كنند، و اگر ديدند چيزى از ريا هم با خدا در دلشان آميخته شده ، و خلاصه ، هم خدا را در نظر دارد و هم ريا را، از انفاق خوددارى مى كنند.

بعضى ديگر گفته اند: تثبيت به اين معنا است كه نفس آدمى خود را براى اطاعت خدا آماده كند، و بعضى گفته اند: به معناى آنست كه آدمى نفس خويش را در منازل ايمان جاى دهد، يعنى نفس را به بذل مال در راه خدا عادت دهد، و خواننده عزيز توجه دارد كه هيچيك از اين معانى (جز به زحمت ) با مطالب قبل آيه تطبيق نمى كند، (از توجيهى كه ما مى كنيم اين عدم انطباق كاملا روشن مى شود) كه آن توجيه عبارت است از: و خدا داناتر است : خداى سبحان انفاق در راه خدا را بطور مطلق مدح كرد، (و فرمود: به دانه اى مى ماند كه چنين و چنان شود) سپس بنايش بر اين شد كه دو قسم انفاق را كه نمى پسندد و ثوابى بر آن مترتب نمى شود استثنا كند، يكى انفاق ريائى كه از همان اول باطل انجام مى شود و يكى هم انفاقى كه بعد از انجام آن ، به وسيله منت و اذيت اجرش باطل مى گردد و بطلان اين دو قسم انفاق به خاطر همين است كه براى خدا و در طلب رضاى او انجام نشده و يا اگر شده نفس نتوانسته نيت خود را محكم نگه دارد، در اين آيه مى خواهد حال عده خاصى از انفاق گران را بيان كند، كه در حقيقت طائفه سوم هستند و اينان كسانى هستند كه نخست براى خاطر خدا انفاق مى كنند و سپس زمام نفس را در دست مى گيرند و نمى گذارند آن نيت پاك و مؤ ثرشان دستخوش ناپاكى ها گردد و از تاءثر ساقط شود و منت و اذيت و هر منافى ديگر، آن را تباه سازد.

پس روشن شد كه مراد از (ابتغاء مرضات اللّه ) اين است كه انفاق گر منظورش و قصدش خودنمائى و يا هر قصدى ديگر (كه نيت را غير خالص مى كند) نبوده باشد، و منظور از (تثبيتا من انفسهم ) اين است كه آدمى زمام نفس را در دست داشته باشد، تا بتواند نيت خالصى را كه داشته نگه بدارد، و اين تثبيت هم از ناحيه نفس است ، و هم واقع بر نفس ، ساده تر بگويم نفس هم فاعل تثبيت است ، و هم مفعول آن ، پس كلمه (تثبيتا) از نظر تركيب ، نحوى تميز است ، و حرف (من ) نشويه (ابتدائيه ) است ، و (انفسهم ) در معنا فاعل تثبيت است ، و آن نفسى كه مفعول قرار گرفته در تقدير است ، و تقدير كلام (تثبيتا من انفسهم لانفسهم - نفسشان زمام نفس را در دست بگيرد) ممكن هم هست كه كلمه (تثبيتا) را مفعول مطلق براى فعلى بگيريم كه از ماده خودش باشد، آن وقت تقدير چنين مى شود (يثبتون انفسهم لانفسهم تثبيتا).

كمثل جنه بربوة اصابها وابل ...

## تشبيه و تمثيل انفاق خالص و انفاق تواءم با من و اذى

اصل در ماده (راء - باء - واو) اين است كه به معناى (زيادى ) استعمال شود، و كلمه (ربوه ) به كسر و فتح و ضم (راء) هر سه به معناى زمين خوبى است كه گياه در آن بسيار مى شود و نمو مى كند، و كلمه (اكل ) با ضمه همره و كاف به معناى خورده شده از هر چيز است ، كه واحدش (اكله ) بر وزن لقمه است ، و كلمه (طل ) به معناى باران است و فرقش با كلمه (مطر) اين است كه مطر به معناى باران معمولى است ، و طل به معناى بارانى خفيف تر از حد معمول و كم اثرتر از آن است .

و غرض از اين مثل اين است كه بفهماند انفاقى كه صرفا لوجه اللّه و بخاطر خدا است هرگز بى اثر نمى ماند، و بطور قطع روزى حسن اثرش نمودار مى شود، براى اينكه مورد عنايت الهيه است ، و از آنجا كه جنبه خدائى دارد و متصل به خدا است (مانند خود خدا) باقى و محفوظ است ، هر چند كه اين عنايت بر حسب اختلاف درجات خلوص مختلف مى شود، و در نتيجه وزن و ارزش اعمال هم به همان جهت مختلف مى گردد، همچنانكه باغى كه در زمين حاصل خيز ايجاد شده ، وقتى باران مى آيد بلادرنگ خوردنى هايش را به وجهى بهتر تحويل مى دهد، هر چند كه اين تحويل دادنش و اين خوردنيهايش بخاطر اختلاف باران (كه يكى مطر است و ديگرى طل )، از نظر خوبى درجاتى پيدا مى كند.

و بخاطر وجود همين اختلاف بود كه اين دنباله را به گفتار خود اضافه نمود، كه (و اللّه بما تعملون بصير) يعنى خدا به آنچه مى كنيد بينا است ، و مساله پاداش دادن به اعمال برايش مشتبه و درهم و برهم نمى شود، ثواب اين را با آن ديگر و ثواب ديگرى را به اين نمى دهد.

ايود احدكم ان تكون له جنه من نخيل و اعناب ...

كلمه (ود) كه مصدر (يود) است به معناى حب و دوست داشتن است ، البته حب تواءم با آرزو، و كلمه (جنت ) به معناى درختانى بسيار و درهم رفته است ، كه در فارسى و عربى آنرا بستان گويند، و اگر بستان را جنت خوانده اند به اين مناسبت بوده است كه اين كلمه در اصل به معناى پوشاندن است ، و چنين درختانى زمين را از نور خورشيد مى پوشانند (همچنانكه به سپر نيز جنه (به ضم جيم ) گفته مى شود زيرا سپر نيز بدن يك سرباز را از آلت جنگى دشمن مى پوشاند)، و به اين جهت صحيح است گفته شود: (نهرها از زير آن جارى است )، و اگر كلمه نامبرده به معناى زمينى بود كه درخت داشته باشد، اين عبارت صحيح نبود، چون نهر باغ از زير زمين باغ جارى نيست ، در نتيجه خلاف مقصود را مى رسانيد، و به همين جهت خداى تعالى در آيه قبلى كه انفاق را به جنتى در ربوه (زمين آباد) مثل مى زد در جاى ديگر درباره ربوه فرمود:(ذات قرار و معين ) فرمود: (آب معين در آن زمين است ) و نفرمود (در زير آن جارى است )،

ولى وقتى سخن از زمين ندارد بلكه از جنات سخن مى گويد كه بسيار هم در قرآن تكرار شده ، مى فرمايد: نهرها از زير آن جارى است ، يعنى از زير آن درختان ، پس جنت به معناى درختان بسيار است .

و كلمه (من ) در جمله (من نخيل و اعناب )، براى تبيين است ، البته تبيينى تواءم با غلبه نه كليت ، خلاصه مى خواهد بفرمايد: غالب درختان باغ انگور، انگور است ، و غالب درختان نخلستان ، نخل است ، نه اينكه غير از آن هيچ درختى ديگر ندارد، چون معمولا هر باغى كه از يك نوع ميوه بيشتر دارد نام آن ميوه را بر آن باغ مى گذارند، مثلا (بادامستان )، (تاكستان )، (نخلستان ) و... هر چند كه ميوه هاى گوناگون ديگر نيز در آن باشد، پس اگر دنبال جمله مورد بحث فرموده : (له فيها من كل الثمرات )، منافاتى با آن ندارد.

كلمه (كبر) به معناى پيرى و سالخوردگى است ، و كلمه (ذرية ) به معناى اولاد است ، و كلمه (ضعفا) جمع ضعيف است ، خداى تعالى در اين مثل بين سالخوردگى و داشتن فرزندانى ضعيف جمع كرده ، - با اينكه معمولا سالخوردگان فرزندانشان بزرگسالند - و اين به آن جهت بوده كه شدت احتياج به باغ نامبرده را افاده كند، و بفهماند كه چنين پيرمردى غير از آن باغ هيچ ممر معيشتى و وسيله ديگرى براى حفظ سعادت خود و فرزندانش ندارد، چون اگر ا و را مردى جوان و نيرومند فرض مى كرد، آن شدت احتياج به باغ را نمى رساند، براى اينكه اگر باغ جوان نيرومند سوخت ، مى تواند به قوت بازويش تكيه كند، و نيز اگر سالخورده اى را بدون فرزند صغير فرض مى كرد باز آن شدت حاجت به باغ افاده نمى شد، چون چنين پيرمردى خرج زياد ندارد، و تهى دستى او به ناگوارى تهى دستى پير بچه دار نيست ، چون اگر باغ چنين كسى خشك شود فكر مى كند چند صباحى بيش زنده نيست و لذا خيلى ناراحت نمى شود.

و همچنين اگر در اين مثل پيرمردى را مثل مى زد كه هر چند سالخورده است اما فرزندانى نيرومند دارد، باز آن شدت حاجت به باغ ادا نشده بود، براى اينكه اگر باغ چنين پيرمردى بسوزد، با خود مى گويد: سر فرزندان رشيدم سلامت ، كار مى كنند و خرج زندگى ام را در مى آورند، چه حاجت به باغ دارند، اما اگر هر دو جهت يعنى : زيادى سن و داشتن فرزندانى خردسال در كسى جمع شود و باغش كه تنها ممر زندگى او است از بين برود، او بسيار ناراحت مى شود،

زيرا نه مى تواند نيروى جوانى خود را باز گرداند، و دوباره چنان باغى به عمل بياورد، و نه كودكان خردسالش چنين نيروئى دارند، و نه بعد از آتش گرفتن باغ اميد برگشتن سبزى و خرمى آن را مى تواند داشته باشد.

اين مثلى است كه خداى تعالى آن را براى كسانى زده كه مال خود را در راه خدا انفاق مى كنند، ولى با منت نهادن و اذيت كردن پاداش عمل خود را ضايع مى نمايند و ديگر راهى به بازگرداندن آن عمل باطل شده به عمل صحيح را ندارند، و انطباق مثل با ممثل بسيار روشن است ، براى اينكه اينگونه رفتارها كه اعمال آدمى را باطل مى سازد بى جهت و بى منشا نيست ، كسانى اينطور اجر خود را ضايع مى كنند كه در دل دچار بيمارى هاى اخلاقى از قبيل (مال دوستى )، (جاه دوستى )، (تكبر) (عجب )، (خودپسندى )، (بخل شديد) و... هستند، بيمارى هائى كه نمى گذارد آدمى مالك نفس خود باشد، و مجالى براى تفكر و سنجش عمل خويش و تشخيص عمل نافع و مضر را بدهد، و اگر مجال مى داد و آدمى تفكر مى كرد هرگز به چنين اشتباه و خبطى مرتكب نمى شد.

يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم

كلمه (تيمم ) هم به معناى (قصد) است ، و هم معناى (اقدام عمدى )، و كلمه (خبيث ) ضد كلمه (طيب ) را معنا مى دهد، آن به معناى ناپاك ، و اين به معناى پاك است ، و كلمه (منه ) متعلق به كلمه خبيث است ، و جمله : (تنفقون )، حالى است از فاعل (تيمموا)، و جمله : (لستم باخذيه ) حالى است از فاعل (تنفقون ) و عاملش همان فعل است ، و جمله : (ان تغمضوا فيه ) به خاطر كلمه (ان ) مبدل به مصدر مى شود، و لام بطوريكه گفته شده در تقدير است ، و تقدير كلام (الا لاغماضكم فيه ) است ، ممكن هم هست حرف (باء) را در تقدير گرفت و گفت : تقدير كلام (الا بمصاحبه الاغماض ) است .

## كيفيت مالى كه بايد انفاق بشود

و معناى آيه روشن است ، نكته اى كه بايد به آن توجه كرد اين است كه خداى تعالى در اين آيه كيفيت مالى را كه انفاق مى شود بيان نموده و مى فرمايد: بايد از اموال طيب باشد، نه خبيث ، يعنى مالى باشد كه فقير به رغبت آن را بگيرد نه به كراهت و اغماض ، براى اينكه كسى كه نخواهد با بذل مال طيب ، خويشتن را به صفت بخشنده متصف سازد، و بخواهد مال خبيث خود را از سر باز كند، و زندگى خود را از چنين آلودگيها رها سازد، چنين كسى دوستدار كار نيك نمى شود، و چنين انفاقى نفس او را به كمالى نمى رساند، و بهمين جهت است كه مى بينيم آيه شريفه با جمله : (و اعلموا ان اللّه غنى حميد) شروع شده است چون اين جمله به ما مى فهماند كه بايد در انفاق خود بى نيازى و حمد خداى را در نظر بگيريم ، كه خدا در عين اينكه احتياجى به انفاق ما ندارد، مع ذلك انفاق طيب ما را مى ستايد،

پس از مال طيب خود انفاق كنيد. و نيز ممكن است جمله را چنين معنا كنيم : كه چون خدا غنى و محمود است نبايد با او طورى سودا كرد كه لايق به جلال او (جل جلاله ) نبوده باشد.

## ترس از فقر بر اثر انفاق اعمال طيب و دلپسند، وسوسه شيطانى است

الشيطان يعدكم الفقر و يامركم بالفحشاء

در اين آيه بر اين معنا احتجاج شده كه ا نتخاب مال خبيث براى انفاق ، خيرى براى انفاق گر ندارد، به خلاف انتخاب مال طيب كه خير انفاق گران در آن است .

پس اينكه در آيه قبل مؤ منين را نهى كرد از اين كه مال خبيث را براى اين كار انتخاب كنند مصلحت خود آنان را در نظر گرفته ، همچنانكه در منهى عنه فساد ايشان است ، و در خوددارى از انفاق مال طيب هيچ انگيره اى ندارند جز اين فكر كه مضايقه در انفاق او چنين مالى را، مؤ ثر در بقا و قوام مال و ثروت است ، اين طرز فكر باعث مى شود كه دلها از اقدام به چنين انفاقى دريغ كنند، به خلاف مال خبيث كه چون قيمتى ندارد و انفاقش چيزى از ثروت آنان كم نمى كند لذا از انفاقش مضايقه نمى كنند، و اين يكى از وساوس شيطان است ، شيطانى كه دوستان خود را از فقر مى ترساند، با اينكه بذل و دادن انفاق در راه خدا و به دست آوردن خشنودى او عينا مانند بذل مال در يك معامله است ، كه به قول معروف : (هر چه پول بدهى آش مى خورى )، مالى را هم كه انسان در راه خدا مى دهد در برابر آن ، رضاى خدا را مى خرد، پس ‍ هم عوض دارد و هم بهره ، كه بيانش گذشت .

علاوه بر اينكه آن كسى كه (يغنى و يقنى - آدمى را بى نياز مى كند و فقير مى سازد) خداى سبحان است ، نه مال ، همچنانكه قرآن كريم فرمود: (و انه هو اغنى و اقنى ).

و سخن كوتاه اينكه : خوددارى مردم از انفاق مال طيب از آنجا كه منشا آن ترس از فقر است و اين ترس خطاست ، لذا با جمله : (الشيطان يعدكم الفقر)، خطا بودن آن را تنبيه كرد، چيزى كه هست در اين جمله سبب را جاى مسبب بكار برد، تا بفهماند كه اين خوف ، خوفى است مضر، براى اينكه شيطان آن را در دل مى اندازد، و شيطان جز به باطل و گمراهى امر نمى كند، حال يا اين است كه ابتدا و بدون واسطه امر مى كند، و يا با وسائطى كه به نظر مى رسد حق است ، ولى وقتى تحقيق مى كنى در آخر مى بينى كه از يك انگيره باطل و شيطانى سر درآورد.

## خوددارى از انفاق مال طيب باعث كفر به خدا، اتلاف نفوس ، هتك اعتراض ، رواج جنايت وفحشا است

و چون ممكن بود كسى توهم كند كه ترس نامبرده ترسى است بجا، هر چند از ناحيه شيطان باشد،

لذا براى دفع اين توهم بعد از جمله : (الشيطان يعدكم الفقر) دو جمله را اضافه كرد، اول اينكه فرمود: (و يامركم بالفحشاء)، يعنى هرگز از شيطان توقع نداشته باشيد كه شما را به عملى درست بخواند چرا كه او جز به فحشا نمى خواند، پس خوددارى از انفاق مال طيب به انگيره ترس از فقر هرگز عملى بجا نيست ، زيرا اين خوددارى در نفوس شما ملكه امساك و بخل را رسوخ مى دهد، و به تدريج شما را بخيل مى سازد، در نتيجه كارتان به جائى مى رسد كه اوامر و فرامين الهى مربوط به واجبات مالى را به آسانى رد كنيد، و اين كفر به خداى عظيم است ، و هم باعث مى شود كه مستمندان را در مهلكه فقر و بى چيزى بيفكنيد، و از اين راه نفوسى تلف و آبروهائى هتك گردد، و بازار جنايت و فحشا رواج يابد، همچنانكه در جاى ديگر قرآن آمده : (و منهم من عاهد اللّه لئن آتينا من فضله لنصدقن ، ولنكونن من الصالحين ، فلما اتيهم من فضله بخلوا به ، و تولوا و هم معرضون ، فاعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه ، بما اخلفوا اللّه ما وعدوه ، و بما كانوا يكذبون - تا آنجا كه مى فرمايد: الذين يلمزون المطوعين من المؤ منين فى الصدقات ، و الذين لا يجدون الا جهدهم فيسخرون منهم ، سخراللّه منهم ، و لهم عذاب اليم .)

جمله دومى كه اضافه فرمود اين است كه فرمود: (واللّه يعدكم مغفرة منه و فضلا و اللّه واسع عليم )، در اين جمله و در موارد ديگرى كه ذيلا از نظر خواننده مى گذرد، خداى تعالى اين نكته را بيان نموده كه در اين مورد حقى است و باطلى ، و شق سوم ندارد، و حق همان طريق مستقيم است كه از ناحيه خداى سبحان است ، و باطل از ناحيه شيطان است .

آن موارد عبارتند از:

(فما ذا بعد الحق الا الضلال - بعد از حق به جز ضلالت چه چيز مى تواند باشد.)

(قل اللّه يهدى للحق - بگو تنها خدا است كه به سوى حق هدايت مى كند).

(انه عدو مضل مبين - شيطان دشمنى است گمراه گر آشكار).

## خلاصه گفتار در تذكراتى كه خداوند در آيه مورد بحث مى دهد

همه اين آيات در مكه نازل شده ، و خلاصه گفتار اينكه خداى تعالى در آيه مورد بحث تذكر مى دهد: اين خاطره كه از ناحيه خوف به ذهن شما خطور مى كند ضلالتى است از فكر، براى اينكه مغفرت پروردگار و آن زيادت كه خدا در آيات قبلى ذكر كرد هر دو پاداش بذل از اموال طيب است ، و مال خبيث چنين پاداشى ندارد.

بنابر اين جمله : (و اللّه يعدكم ...) نظيرجمله : (الشيطان يعدكم ...) از قبيل وضع سبب در جاى مسبب است ، و در اين دو جمله ميان وعده خداى واسع و عليم (سبحانه )، و وعده شيطان مقابله افتاده ، تا انفاق گران در امر دو وعده نظر كنند، و از آن دو آنچه را صالح تر و نافع تر تشخيص دادند برگزينند.

پس حاصل حجتى كه در آيه شريفه اقامة شده اين شد: كه اختيار خبيث بر طيب به خاطر ترس از فقر و بى خبرى از منافع اين انفاق است ، اما ترس از فقر، القائى شيطانى است ، او اين ترس را به دل ها مى اندازد، و هيچ منظورى به جز گمراهى و به فحشا كشاندن شما ندارد، پس نبايد از او پيروى كنيد.

و اما منافع اين انفاق كه در آيات قبل گفتيم زيادت مال و آمرزش گناهان است ، يك نتيجه گيرى موهوم نيست بلكه نتيجه اى است كه ترتب آن بر انفاق را خدا وعده داده و وعده او حق است و او واسع است ، يعنى در امكان او هست كه آنچه وعده داده ، عطا كند، و او عليم است ، يعنى هيچ چيزى و هيچ حالى از هيچ چيزى بر او پوشيده نيست ، پس هر وعده اى كه مى دهد از روى علم است .

يوتى الحكمه من يشاء

## معناى (حكمت )

كلمه (ايتاء) كه مصدر (يوتى ) است به معناى عطا كردن است ، و كلمه (حكمت ) به كسره (حاء) بر وزن (فعلة ) است ، كه وزنى است مخصوص افاده نوع ، يعنى دلالت بر نوع معنائى مى كند كه در اين قالب در آمده پس حكمت به معناى نوعى احكام و اتقان و يا نوعى از امر محكم و متقن است ، آن چنانكه هيچ رخنه و يا سستى در آن نباشد، و اين كلمه بيشتر در معلومات عقلى و حق و صادق استعمال مى شود، و معنايش در اين موارد اين است كه بطلان و كذب به هيچ وجه در آن معنا راه ندارد.

و اين جمله دلالت دارد بر اينكه بيانى كه خدا در آن بيان حال انفاق و وضع همه علل و اسباب آن را و آثار صالح آن در زندگى حقيقى بشر را شرح داده ، خود يكى از مصاديق حكمت است .

پس حكمت عبارت است از قضاياى حقه اى كه مطابق با واقع باشد، يعنى به نحوى مشتمل بر سعادت بشر باشد، مثلا معارف حقه الهيه درباره مبداء و معاد باشد، و يا اگر مشتمل بر معارفى از حقايق عالم طبيعى است معارفى باشد كه باز با سعادت انسان سروكار داشته باشد، مانند حقائق فطرى كه اساس تشريعات دينى را تشكيل مى دهد.

و من يوت الحكمه فقد اوتى خيرا كثيرا

## نكاتى در باره آيه (و من يوت الحكمه ...)

معناى جمله ، روشن است نكته اى كه بايد تذكر داد اين است كه نام دهنده حكمت را نبرده و اين دو جهت دارد:

يكى اينكه جمله قبلى كه مى فرمود: (خدا حكمت را به هر كس كه بخواهد مى دهد) دلالت مى كند براينكه در جمله مورد بحث ، (دهنده حكمت ) خدا است .

جهت دوم اين بود كه بفهماند حكمت به خودى خود منشا خير بسيار است ، هر كس آن را داشته باشد (خيرى بسيار) دارد، و اين خير بسيار از اين جهت نيست كه حكمت منسوب به خدا است ، و خدا آن را عطا كرده ، چون صرف انتساب آن به خدا باعث خير كثير نمى شود، همچنانكه خدا مال را مى دهد ولى دادن خدا باعث نمى شود كه مال ، همه جا مايه سعادت باشد، چون به قارون هم مال داد، و فرمود: (و آتيناه من الكنوز ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبه اولى القوة ) تا آخر آيات اين داستان .

نكته ديگر اينكه فرمود: (حكمت خير كثير است ) با اينكه جا داشت به خاطر ارتفاع شاءن و نفاست امر آن بطور مطلق فرموده باشد (حكمت خير است ) و اين به آن جهت بود كه بفهماند خير بودن حكمت هم منوط به عنايت خدا و توفيق او است ، و مساله سعادت منوط به عاقبت و خاتمه امر است ، در مثل فارسى هم مى گويند (شاهنامه آخرش خوش است )، چون ممكن است خدا حكمت را به كسى بدهد، ولى در آخر كار منحرف شود، و عاقبتش شر گردد.

و ما يذكر الا اولوا الالباب

كلمه (الباب ) جمع (لب ) است ، (ولب ) در انسان ها به معناى عقل است ، چون عقل در آدمى مانند مغز گردو است نسبت به پوست آن ،

و لذا در قرآن (لب ) به همين معنا استعمال شده ، و گويا كلمه عقل به آن معنائى كه امروز معروف شده يكى از اسماء مستحدثه است ، كه از راه غلبه استعمال اين معنا رابه خود گرفته ، و بهمين جهت كلمه عقل هيچ در قرآن نيامده ، و تنها افعال مشتق شده از آن در قرآن استعمال شده است ، مانند (يعقلون ).

كلمه (تذكر) كه مصدر (يذكر) است به معناى منتقل شدن از نتيجه به مقدمات نتيجه ، و يا منتقل شدن از مقدمات به نتيجه است ، و آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه به دست آوردن حكمت متوقف بر تذكراست ، و تذكر هم متوقف بر عقل است ، پس كسى كه عقل ندارد حكمت ندارد، و مادر گذشته آنجا كه سخن در ادراكهائى كه در قرآن آمده داشتيم ، درباره عقل چيرهائى گفتيم .

و ما انفقتم من نفقه او نذرتم من نذر فان اللّه يعلمه

يعنى آنچه شما از مال خدا و به دعوت او انفاق مى كنيد و يا چيرهائى انفاق مى كنيد كه خدا بر شما واجب نكرده بلكه خودتان به وسيله نذر بر خود واجب كرده ايد و در راه خدا مى دهيد خدا به آن آگاه است و هر كس را كه اطاعتش كند پاداش مى دهد و كسى كه ستم كند مؤ اخذه مى فرمايد: پس در جمله : (فان اللّه يعلمه )، اشاره اى هم به تهديد هست كه جمله : (و ما للظالمين من انصار) آن را تاءكيد مى كند.

## چند نكته كه جمله (و ما للظالمين من انصار) بر آنها دلالت دارد

و همين جمله به چند نكته دلالت دارد، اول اينكه مراد از ظلم در خصوص اين آيه ، ظلم به فقرا و خوددارى از انفاق برآنان و حبس حقوق ايشان است ، نه مطلق معصيت ، براى اينكه مطلق معصيت انصار دارد، و مى توان با كفاره آنها را از نامه عمل محو كرد، و يا به وسيله شفيعان كه يكى از آنها (توبه ) است و يكى ديگر (اجتناب از كبائر) است و يكى ديگر (شفيعان روز محشر) مى باشند، از خطر كيفر آنان رهائى يافت ، البته همه اين انصار در ظلمهائى است كه تنها جنبه حق اللّه دارند، نه حق الناس ، آيه شريفه : (لا تقنطوا من رحمة الله ان اللّه يغفر الذنوب جميعا) كه در آخرش دارد: (و انيبوا الى ربكم ) راجع به يكى از انصار ظالمين است ، كه همان توبه و انابه باشد، و آيه : (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ) اجتناب از گناهان كبيره را يكى از انصار معرفى نموده و مى فرمايد: (اگر از گناهان كبيره اجتناب كنيد ما اين اجتنابتان را كفاره گناهانتان قرار مى دهيم ).

و آيه : (و لا يشفعون الا لمن ارتضى سخن از شفيعان قيامت دارد، و از اينجا معلوم مى شود كه اگر ياور ستمكاران به خود را به صيغه جمع (انصار) آورد، براى اين بود كه گفتيم : منظور از (ظلم ) مطلق معصيت است ، كه افرادى گوناگون دارد.

## ترك انفاق از گناهان كبيره است و چون حق الناس است كفاره و توبه پذير نيست

نكته دومى كه جمله : (و ما للظالمين من انصار) بر آن دلالت دارد اين است كه ظلم مورد بحث در آيه ، يعنى ترك انفاق ، كفاره نمى پذيرد، پس معلوم مى شود ترك انفاق از گناهان كبيره است ، چون اگر از گناهان صغيره بود كفاره مى پذيرفت ، و نيز توبه هم نمى پذيرد، چون حق الناس است ، و مويد اين معنا رواياتى است كه فرموده : توبه در حقوق الناس قبول نيست ، مگر آنكه حق را به مستحق برگردانند، و نيز شفاعت در قيامت هم شامل آن نمى شود، به دليل اينكه در جاى ديگر فرمود: (الا اصحاب اليمين فى جنات يتساعلون ، عن المجرمين ، ما سلككم فى سقر؟ قالوا لم نك من المصلين ، و لم نك نطعم المسكين ... فما تنفعهم شفاعه الشافعين ).

نكته سوم اينكه : اين ظلم در هر كس يافت شود يعنى هر كس نافرمانى خدا را بكند و حق فقرا را ندهد چنين كسى مورد رضايت خدا و مصداق (الا لمن ارتضى ) نخواهد بود، چون در بحث شفاعت گفتيم كسى كه خدا دين او را نپسندد، در قيامت شفاعت نمى كند، از اينجا پاسخ اين كه چرا فرمود: (ابتغاء مرضاة الله ) و نفرمود: (ابتغاء وجه اللّه ) روشن مى شود.

نكته چهارم اينكه : امتناع ورزيدن از اصل انفاق بر فقرا، در صورتى كه فقرائى باشند و احتياج به كمك داشته باشند از گناهان كبيره مهلك تر است ، و خداى تعالى بعضى از اقسام اين خوددارى را شرك به خدا و كفر به آخرت خوانده است ، مانند امتناع از دادن زكات ، و فرموده : (و ويل للمشركين ، الذين لايوتون الزكوة ، و هم بالاخرة هم كافرون ). دليل بر اينكه منظور از اين مشركين مسلمانانى هستند كه زكات نمى دادند، و يا به عبارت ديگر صدقه نمى دادند، اين است كه سوره مدثر در مكه نازل شده ، و زكات به معناى اسلاميش در مكه و در هنگام نزول اين سوره واجب نشده بود.

ان تبدوا الصدقات فنعما هى ...

كلمه (ابداء) كه مصدر (تبدوا) است ، به معناى اظهار است ، و كلمه صدقات جمع صدقه است ، و چون قيدى در آن نيامده به معناى مطلق انفاقهائى است كه در راه خدا بشود (چه واجب و چه مستحب ) و چه بسا بعضى گفته باشند كه اصل در معناى اين كلمه (انفاق مستحب ) است .

## آثار و نتايج انفاق علنى و مزيت و فضيلت انفاق پنهانى

خداى سبحان در اين آيه دو قسم ترديد آورده ، يكى صدقه آشكار و ديگرى پنهان ، و هر دو را ستوده است ، براى اينكه هر كدام از آن دو آثارى صالح دارند، اما صدقه آشكارا كه خود تشويق و دعوت عملى مردم است به كار نيك ، و نيز مايه دلگرمى فقرا و مساكين است ، كه مى بينند در جامعه مردمى رحم دل هستند كه به حال آنان ترحم مى كنند، و در جامعه اموالى براى آنان و رفع حوائجشان قرار مى دهند تا براى روز قيامتشان كه روز گرفتارى است ذخيره اى باشد، و اين باعث مى شود كه روحيه ياس و نوميدى از صفحه دلهاشان زدوده شود، و در كار خود داراى نشاط گردند، و احساس كنند كه وحدت عمل و كسب بين آنان و اغنيا وجود دارد، اگر سرمايه دار كاسبى مى كند تنها براى خودش نيست ، و اين خود آثار نيك بسيارى دارد.

و اما حسن صدقه پنهانى اين است كه در خفا آدمى از ريا و منت و اذيت دورتر است ، چون فقير را نمى شناسد، تا به او منت گذارد، و يا اذيت كند، فائده ديگرش اينست كه در صدقه پنهانى آبروى فقير محفوظ مى ماند، و احساس ذلت و خفت نمى كند، و حيثيتش در جامعه محفوظ مى ماند، پس مى توان گفت كه : صدقه علنى نتيجه هاى بيشترى دارد، و صدقه پنهانى خالص تر و پاك تر انجام مى شود.

و چون بناى دين بر اخلاص است ، بنابر اين عمل هر قدر به اخلاص نزديك تر باشد به فضيلت نيز نزديكتر است ، و بهمين جهت خداى سبحان صدقه سرى را بر صدقه علنى ترجيح داده و مى فرمايد: (و ان تخفوها و توتوها الفقراء فهو خير لكم )، چون كلمه (خير) به معناى بهتر است ، و خدا به اعمال بندگانش با خبر است ، و در تشخيص عمل خير از غير آن اشتباه نمى كند، (و اللّه بما تعملون خبير).

## خداوند خاطر شريف پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را تسلى مى دهد

ليس عليك هديهم و لكن الله يهدى من يشاء

در اين جمله روى سخن از مؤ منين گردانده شد و پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلممخاطب قرار گرفته كه اى پيامبر هدايت آنان به عهده تو نيست ، اين خدا است كه هر كس را بخواهد هدايت مى كند، گوئى رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلموقتى اختلاف مسلمانان در خصوص مساله انفاق را ديده و ملاحظه كرده است كه بعضى انفاق را با خلوص انجام مى دهند و بعضى ديگر بعد از انفاق منت و اذيت روا مى دارند و گروهى ديگر اصلا از انفاق كردن مال پاكيره خوددارى مى ورزند،

در دل شريف خود احساس ناراحتى و اندوه مى نمودند و لذا خداى تعالى در اين آيه ، خاطر شريف او را تسلى داده و مى فرمايد: مساله اختلاف مراحل ايمان كه در اين مردم مى بينى كه يكى اصلا ندارد و ديگرى اگر دارد نيتش خالص نيست و گروه سوم هم انفاق دارد و هم نيتش خالص است همه مربوط و مستند به خداى تعالى است ، او است كه هر كس را بخواهد به هر درجه از ايمان كه صلاح بداند هدايت مى فرمايد، و بعضى را به كلى محروم مى سازد، نه ايجاد ايمان در دلها به عهده تو است ، و نه حفظ آن ، تا هر وقت ببينى كه پاره اى از مردم محفوظ مانده ، و در بعضى ضعيف شده و اندوهناك شوى ، و وقتى خداى تعالى در آخر اين گفتار ايشان را تهديد مى كند و با خشونت سخن مى گويد، دچار شفقت يعنى اندوهى تواءم با ترس شوى .

شاهد بر اين معنا كه ما از آيه استفاده كرديم جمله (هديهم ) است ، كه مصدرى است اضافه شده بر ضميرى كه به مردم بر مى گردد، چون ظاهر اين تعبير اين است كه ايمان تا حدى در مردم تحقق يافته و مى فهماند كه اين مقدار هدايت كه در امت خود موجود مى بينى از تو نيست ، و آنچه هم كه تحقق نيافته مى بينى باز تو مسؤ ولش نيستى ، شاهد ديگر ا ينكه جمله مورد بحث تسليت خاطر آن جناب است اين است كه هر جا در قرآن در مساله ايمان استنادش به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمرا نفى مى كند، همه به منظوردلخوش ساختن آن جناب است

بنابراين جمله مورد بحث يعنى جمله :(ليس عليك هديهم و لكن اللّه يهدى من يشاء) جمله اى است معترضه ، كه صرفا به منظور دلخوشى آن جناب در وسط كلام آمده است و خطابى را كه قبلا به مؤ منين داشت قطع نمود، و جمله مورد بحث را خطاب به آن جناب كرد، آنگاه دوباره خطاب به مؤ منين را از سر گرفت ، و فرمود: (و ما تنفقوا من خير...) و اين جمله معترضه نظير جمله معترضه : (لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه و قرآنه ) است ، كه در وسط آيات مربوط به قيامت قرار گرفته است .

و ما تنفقوا من خير فلانفسكم ، و ما تنفقون الا ابتغاء وجه اللّه ...

در اين آيه همانطور كه گفتيم : دوباره خطاب را متوجه مؤ منين كرد اما با سياقى كه نه بشارت در آن هست ، و نه انذار و خشونت ، و اين به آن جهت است كه آيه ، بعد از جمله (ولكن اللّه يهدى من يشاء) قرار گرفته ،

و بر كسى پوشيده نيست كه مقتضاى معناى آن اين است كه صرفا به دعوت بپردازد، دعوتى خالى از (نرمش ) و (خشونت ) (هر دو) تا دلالت كند بر اينكه ساحت (گوينده ) و (صاحب دعوت ) منزه است از اينكه دعوت ، منفعتى براى او داشته باشد، بلكه منفعت آن عايد مردمى مى شود كه اين دعوت را مى پذيرند.

پس جمله : (و لا تنفقون الا ابتغاء وجه اللّه ) جمله اى است حاليه ، و حال از ضمير خطاب است ، و عامل آن متعلق ظرف يعنى (فلانفسكم ) مى باشد.

و چون ممكن بود كسى خيال و توهم كند كه اين نفعى كه از ناحيه انفاق عايد انفاق گران مى شود، صرف اسم است ، و مسمى واقعيت خارجى ندارد، و واقعيت اين است كه انسان مال عزيز خود را كه يك حقيقت خارجى است بدهد و منفعتى موهوم بگيرد.

پس انفاق در راه خدا يعنى معامله اى كه يك طرفش حقيقت است ، و طرف ديگرش خيال ، لذا دنبال آن جمله فرمود: (و ما تنفقوا من خير يوف اليكم و انتم لا تظلمون - كه آنچه انفاق كنيد بدون كم و كاست به شما بر مى گردد، و كمترين ستمى بر شما نخواهد شد) خلاصه اين منفعتى كه شما را به سويش مى خوانيم (كه همانا ثوابهاى دنيائى و آخرتى است ) امرى موهوم نيست ، بلكه امرى است حقيقى و واقعى كه خداى تعالى آن را بدون اينكه چيزى از آن گم شده باشد و يا كم كرده باشد به شما خواهد رساند.

و اگر نام رساننده را نبرد، و نفرمود: (نوف اليكم - ما آنرا به شما مى رسانيم ) بلكه فرمود: (يوف اليكم - به شما خواهد رسيد) براى همان نكته اى بود كه قبلا اشاره كرديم ، و گفتيم سياق گفتار، سياق دعوت است ، و همانطور كه مقتضى است نامى از بشارت و بيم دادن در آن برده نشود، همچنين لازم است نامى از فاعل هم برده نشود، تا گفتار خيرخواهانه تر و بى غرضانه تر باشد، همانند گفتارى باشد كه گوينده ندارد، اگر به راستى منفعتى در آن باشد براى شنونده اش دارد، نه كسى ديگر.

للفقراء الذين احصروا فى سبيل اللّه ...

كلمه (حصر) كه مصدر فعل مجهول (احصروا) است به معناى منع و حبس است و اصل در معناى آن تنگ گرفتن است .

راغب مى گويد: (حصر) و (احصار) هر دو به معناى راه نيافتن به خانه كعبه است اما چيزى كه هست (احصار)، ممنوع شدن به خاطر وجود مانعى ظاهرى از قبيل دشمن و امثال آن است ، و حصر به معناى ممنوع شدن از ناحيه منع باطنى و درونى از قبيل مرض و امثال آن است ، و كلمه حصر در غير از اين مورد استعمال نشده است پس اينكه در آيه : (فان احصرتم ) احصار آمده مى تواند به هر دو معنا باشد.

و همچنين آيه : (الاذينّحصروا...) و اما در آيه : (او جاؤ كم حصرت صدورهم ) تنها به يك معنا است ، و آن همان بيمارى درونى است كه در مورد آيه به معناى تنگى سينه به خاطر بخل و ترس است . اين بود گفتار راغب .

و كلمه (تعفف ) به معناى آن است كه عفت صفت آدمى شده باشد، و كلمه سيما به معناى علامت و كلمه : (الحاف ) به معناى اصرار در سؤ ال است .

## مؤ منين تا آنجا كه مى توانند تظاهر به فقر نمى نمايند و دست سؤال دراز نمى كنند

و در آيه شريفه مصرف صدقات ، البته بهترين مصرفش بيان شده كه همان فقرائى باشد كه به خاطر عوامل و اسبابى ، از راه خدا منع شده اند، يا دشمنى مال آنان را گرفته و بدون لباس و پوشش مانده اند، يا كارها و گرفتارى هاى زندگى از قبيل پرستارى كودكانى بى مادر نگذاشته به كار و كسب مشغول شوند، و يا خودشان بيمار شده اند، و يا كارى انتخاب كرده اند كه با اشتغال به آن ، ديگر نمى توانند به كار و كسب بپردازند، مثلا به طلب علم پرداخته اند، و يا كارى ديگر از اين قبيل .

(يحسبهم الجاهل ) يعنى كسى كه از حال ايشان اطلاع ندارد از شدت عفتى كه دارند ايشان را توانگر مى پندارد، چون با اينكه فقيرند ولى تظاهر به فقر نمى كنند، پس جمله نامبره دلالت دارد بر همينكه مؤ منين تا آنجا كه مى توانند تظاهر به فقر نمى كنند، و از علامتهاى فقر به غير آن مقدارى كه نمى توان پنهان داشت ، پنهان مى دارند، و مردم پى به حال آنان نمى برند، مگر اينكه شدت فقر رنگ و رويشان را زرد كند، و يا لباسشان كهنه شود (و يا مثلا از زبان اطفالشان اظهار شود، و امثال اينها).

از اينجا معلوم مى شود كه مراد از جمله (لا يسئلون الناس الحافا) اين است كه فقراى مؤ من اصلا دريوزگى نمى كنند، تا منجر به اصرار در سؤ ال شود، زيرا بطوريكه گفته اند: وقتى روى كسى به سؤ ال باز شود براى بار دوم ديگر طاقت صبر ندارد، و نفس او از تلخى فقر به جزع در مى آيد، و عنان اختيار را از كف مى دهد و در هر فرصتى تصميم مى گيرد باز هم سؤ ال كند و اصرار هم بورزد، و راه را بر هر كس ‍ بگيرد.

ولى بعيد نيست كه منظور نفى اصرار باشد، نه نفى اصل سوال ، و منظور از الحاف اظهار حاجت بيش از مقدار واجب باشد، براى اينكه صرف اظهار حاجت ضرورى حرام نيست ، بلكه گاهى واجب هم مى شود، آن سؤ الى مذموم است كه زائد بر مقدار لزوم باشد.

## نكته التفات از همه مسلمين به شخص پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در آيه شريفه

و در اينكه فرمود: (تعرفهم بسيماهم ) و نفرمود: (تعرفونهم بسيماهم - شما مسلمانان ايشان را با سيمايشان مى شناسيد)، براى اين بود كه آبروى فقرا را حفظ نموده و راز آنان را بپوشاند، و پرده تعفف آنان را هتك نكرده باشد، چون معروف شدن فقرا نزد همه مردم نوعى خوارى و اظهار ذلت ايشان است ، به خلاف اينكه خطاب را تنها متوجه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمكند، و بفرمايد: (تو ايشان را به سيمايشان مى شناسى ) براى اينكه آن جناب پيامبرى است كه به سوى فقرا و اغنيا و همه طبقات مبعوث شده ، نسبت به همه رؤ وف و مهربان است ، و به نظر ما براى او از حال فقرا گفتن نه كسر شاءن ايشان است ، ونه آبروريزى از آنان ، و خدا داناتر است - نكته التفات از همه مسلمين به خطاب به شخص رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماين است .

الذين ينفقون اموالهم بالليل و النهار...

دو كلمه (سر) و (علانيه ) دو معناى متقابل بهم دارند، و اين دو كلمه حال از جمله : (ينفقون ) است ، و تقدير كلام اين است كه : (آنهائى كه اموال خود را در شب و روز انفاق مى كنند در حالى كه گاهى انفاق خود را پنهان داشته و گاهى آن را اظهار مى دارند...) و اگر همه احوال انفاق را ذكر كرده براى اين بود كه بفهماند انفاق گران نسبت به عمل خود اهتمام دارند، و همواره و در شب و روز و خلوت و جلوت مى خواهند ثواب انفاق را دريابند، و حواسشان جمع اين است كه همواره رضاى خدا را به دست آورند، و لذا مى بينيم خداى سبحان در آخر اين آيات با زبان مهربانى و لطف به ايشان ، وعده اى نيكو داده و مى فرمايد: (فلهم اجرهم عند ربهم ...)

## بحث روايتى

## بحث روايتى (در ذيل آيات انفاق )

در تفسير الدرالمنثور در تفسير جمله : (و اللّه يضاعف لمن يشاء) آمده است كه ابن ماجه ، از حسن بن على بن ابيطالب ، و از ابى هريره ، و ابى امامه باهلى ، و عبد اللّه بن عمر، و عمران بن حصين ، روايت آورده كه همگى از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمروايت كرده اند كه فرمود: هر كس هزينه سفر سربازى را بدهد، و او را روانه ميدان جنگ كند، و خودش خانه بماند، خداى تعالى در برابر هر درهمى ، هفتصد درهم به او اجر مى دهد، و كسى كه خودش براى جهاد در راه خدا سفر كند، و خرجى خود را همراه بردارد، به هر درهمى كه در اين راه خرج مى كند، هفتصد هزار درهم اجر مى دهد، آنگاه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمآيه نامبرده را تلاوت كرد.

در نسخه اى ديگر از تفسير الدر المنثور روايت به اين صورت آمده : ابن ماجه و ابن ابى حاتم ، از عمران بن حصين ، از رسول خدا روايت آورده اند كه فرمود:...

و در تفسير عياشى و نيز برقى آمده كه فرمود: وقتى عمل مؤ من نيكو شد، خداى تعالى عمل او را مضاعف مى كند، يعنى يك عمل را هفتصد برابر نموده و هفتصد برابر اجر مى دهد، اين همان كلام خدا است كه مى فرمايد: (و اللّه يضاعف لمن يشاء) پس بكوشيد اعمال خود را و آنچه را انجام مى دهيد براى ثواب خدا نيكو سازيد.

و در تفسير عياشى از عمر بن يونس روايت آمده كه گفت : از امام صادق (عليه‌السلام ) شنيدم كه مى فرمود: اگر مؤ من عمل خود را نيكو كند، خداوند عملش رامضاعف و چند برابر مى سازد، هر حسنه را هفتصد برابر مى كند، و اين همان قول خدا است كه مى فرمايد: (و اللّه يضاعف لمن يشاء)، پس بر شما باد هر عملى كه انجام مى دهيد به اميد ثواب خدا به وجه نيكو انجام دهيد، پرسيدم منظور از وجه نيكو چيست ؟ فرمود: مثلا وقتى نماز مى خوانى ركوع و سجودش را نيكو سازى ، و چون روزه مى گيرى از هر عملى كه روزه ات را فاسد مى سازد اجتناب كنى ، و چون به حج مى روى نهايت سعى خود را به كار بندى ، كه از هر چيز كه عمره و حجت را فاسد مى كند بپرهيزى ، و همچنين هر عملى كه مى كنى از هر پليدى پاك باشد.

و باز در همان كتاب از حمران از ابى جعفر (عليه‌السلام ) روايت كرده كه گفت : به آن جناب عرضه داشتم : آيا در مساله ارث و احكام قضائى و ساير احكام فرقى ميان مؤ من و مسلم هست ، مثلا آيا مؤ من سهم الارثش از مسلم بيشتر است ؟ و يا در ساير احكام امتياز بيشترى دارد يا نه ؟ فرمود: نه ، هر دو در اين مساله در يك مجرا قرار دارند، و امام هر دو را به يك چشم مى بيند، و ليكن مؤ من در عمل بر مسلم برترى دارد، مى گويد: عرضه داشتم : مگر خداى تعالى نفرموده : (من جاء بالحسنه فله عشر امثالها) با اين حال آيا نظر شما اين است كه مؤ من و مسلم در مسائلى چون نماز و زكات و روزه و حج هيچ فرقى با هم ندارند؟ مى گويد: امام فرمود: مگر خداى تعالى نفرموده : (و اللّه يضاعف لمن يشاء) اين همان تفاوتى است كه در (مؤ من ) و (مسلم ) هست ،

و تنها مؤ من است كه خداى تعالى حسناتش را مضاعف نموده و يك عمل نيك او را هفتصد برابر مى كند، اين است تفاوت و برترى مؤ من كه خدا حسنات او را به مقدار صحت ايمانش چندين برابر مى كند، و خدا با مؤ من هر چه بخواهد مى كند.

مؤ لف : در اين معنا رواياتى ديگر نيز هست ، و اساس همه اين روايات بر اين است كه جمله (و اللّه يضاعف لمن يشاء) را بالنسبه به غير انفاق گران مطلق گرفته ، و همينطور هم هست ، چون هيچ دليلى نداريم كه آيه شريفه مختص به انفاق گران باشد، و شامل ساير اعمال نيك نشود، بله ، آيه در مورد انفاق گران نازل شده ، ليكن اين مورد نه مخصص است و نه مقيد، و وقتى آيه مطلق باشد قهرا كلمه يضاعف نيز مطلق خواهد بود، هم مضاعف عددى را مى گيرد، و هم غير عددى را، و معنا چنين مى شود: خدا عمل هر نيكوكار را به قدر نيكوكاريش هر جور بخواهد و براى هر كس مضاعف مى كند (يا به هفتصد برابر و يا كمتر و يا بيشتر) همانطور كه انفاق انفاق گران را اگر بخواهد تاهفتصد برابر مضاعف مى سازد.

خواهى گفت : در ذيل آيه (و اللّه يضاعف ) از قائلى نقل كرديد كه گفته است : منظور از مضاعف كردن هفتصد برابر است ، بعد آن را رد كرديد و نپذيرفتيد، و در اينجا اطلاق آيه را شامل زيادتر از هفتصد برابر هم دانستيد آيا بين اين دو بيان شما منافات نيست ؟ مى گوئيم نه ، زيرا آنجا هم مى خواستيم بگوئيم مثل هفتصد دانه جمله مضاعفه را مقيد به مساءله انفاق نمى كند، و جمله مضاعفه وابسته به مساءله هفتصد دانه نيست ، و خواستيم نتيجه بگيريم كه اگر مساءله هفتصد دانه مخصوص انفاق است دليل نمى شود كه جمله (و اللّه يضاعف ) هم مخصوص انفاق باشد، و گفتيم مورد مخصص نيست ، اينجا هم همين را مى گوئيم ، روايت هم همين را مى گويد، يعنى هم مساله را مختص به انفاق نمى كند، و هم مضاعفه را منحصر در هفتصد برابر نمى سازد.

و اينكه حمران پرسيد: مگر خدا نفرموده : (من جاء بالحسنة ...) و امام در پاسخش فرمود: مگر نه اين است كه خداى تعالى فرموده : (و اللّه يضاعف لمن يشاء) اين جمله ، آيه قرآن نيست چون چنين آيه اى در قرآن نداريم ، بلكه امام خواسته است آيه را نقل به معنا كند، معنائى كه از دو آيه قرآن گرفته شده ، يكى آيه مورد بحث و ديگرى آيه (من ذا الّذى يقرض اللّه قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة ...)

نكته اى كه از روايت استفاده مى شود اين است كه از نظر اين روايت قبول شدن اعمال غير مؤ منين يعنى كسانى كه يكى از مذاهب انحرافى اسلام را دارند امرى ممكن است ، و چنان نيست كه اعمال نيك آنان هيچ پاداشى نداشته باشد، و انشاء اللّه در اين باره در ذيل آيه : (والمستضعفين من الولدان ) بحث خواهيم كرد.

و در مجمع البيان مى گويد: اين آيه شريفه عام است ، و همه اقسام انفاق را مى گيرد، چه انفاق در جهاد، و چه اقسام بر و احسان (نقل از امام صادق (عليه‌السلام ).

خرج كردن براى زن و فرزند صدقه است و يكى از راههاى خداست

و در الدرالمنثور است كه عبد الرزاق (در كتاب المصنف ) از ايوب روايت كرده كه گفت : مردى از بالاى تلى مشرف به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم شد، (منظور اين است كه از جاى خطرناكى عبور مى كرد)، مردم گفتند: عجب مرد چابكى است ! اى كاش اين چابكى را در راه خدا صرف مى كرد، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: مگر راه خدا منحصر در جنگيدن و كشته شدن است ؟ آنگاه فرمود: راه خدا بسيار است ، بيرون شدن از خانه و سفر كردن براى طلب رزق حلال و فراهم نمودن هزينه زندگى پدر و مادر، راه خدا است ، و نيز سفر كردن براى طلب رزق حلال جهت زن و فرزند راه خدا است ، و سفر كردن و طلب رزق براى به دست آوردن قوت خويشتن نيز راه خدا است ، بله كسى كه براى زيادتر كردن مال به سفر مى رود، او در راه شيطان است .

و نيز در همان كتاب آمده كه ابن منذر و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) آمده كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماز براء بن عازب پرسيد: كه اى براء، خرجى دادن به مادرت چگونه است ؟ و براء مردى بود كه به زن و فرزند خود از نظر خرجى گشايش مى داد، رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلممى خواست بداند آيا به مادرش هم گشايش مى دهد، و يا تنگ مى گيرد؟ براء عرضه داشت وضع بسيار خوبى دارد، رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: خرج كردن براى اهل و اولاد و خادم ، صدقه است ، بايد متوجه باشى كه با منت نهادن و اذيت كردن به آنان اجر اين صدقه را باطل نكنى .

## هر عملى كه مورد رضايت خدا باشد و براى خدا انجام شود فى سبيل الله است و هر نفقه اى در راه خدا صدقه مى باشد

مؤ لف : روايات در اين معانى از طريق شيعه و سنى بسيار است ، و در آنها آمده : هر عملى كه براى خدا انجام شود و خدا از آن راضى باشد، همان عمل سبيل اللّه است ، و هر نفقه اى كه در راه خدا داده شود صدقه است .

و در تفسير قمى در ذيل آيه : (الذين ينفقون اموالهم فى سبيل اللّه ...) از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرموده : هر كس به مؤ منى احسانى كند، و پس از آن او را با سخن ناهنجار خود برنجاند، و يا بر او منت گذارد، صدقه خود را باطل كرده - تا آنجا كه امام صادق (عليه‌السلام ) فرمود: كلمه (صفوان ) به معناى سنگ بسيار بزرگى است كه در وسط بيابان قرار گرفته باشد. و در معناى جمله - كمثل جنه بربوه ...، فرمود: (وابل ) به معناى باران ، و (طل ) به معناى شبنمى است كه شب ها بر درختان و گياهان مى نشيند، و در معناى جمله : (اعصار فيه نار...) فرمود: كلمه (اعصار) به معناى بادها است .

و در الدرالمنثور است كه ابن جرير در تفسير آيه : (يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ) از على بن ابيطالب روايت كرده كه فرمود: يعنى از طلا و نقره و در معناى جمله : (و مما اخرجنا لكم من الارض ) فرمود: يعنى از گندم و خرما و هر چيزى كه زكات در آن واجب است .

## رواياتى در ارتباط با نزول آيه (يا ايهاالذين آمنو انقو...)

و نيز در آن كتاب (الدر المنثور) است كه ابن ابى شيبه ، و عبد بن حميد، و ترمذى (وى حديث را صحيح دانسته )، و ابن ماجه ، و ابن جرير، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم ، و ابن مردويه ، و حاكم كه (وى نيز حديث را صحيح دانسته )، و بيهقى (در كتاب سنن )، از براء بن عازب روايت كرده كه در تفسير آيه : (و لا تيمموا الخبيث منه تنفقون ) گفته است : اين آيه درباره ما گروه انصار نازل شد، ما مردمى بوديم كه خرما مى كاشتيم و هر يك از ما، از نخلستان خود بقدرى كه بار آورده بود (كم يا زياد) خرما به مسجد مى آورديم ، بعضى يك خوشه و بعضى دو خوشه ، و آن را در مسجد آويزان مى كرديم و اهل صفه كه مردمى غريب و بى درآمد بودند، وقتى گرسنه مى شدند مى آمدند و با عصاى خود به آن خوشه ها مى زدند، خرماى رسيده و نارسى كه مى افتاد مى خوردند، بعضى از مردم كه به كار خير رغبتى نداشتند خوشه هاى پست و كرم خورده و يا شكسته را مى آوردند، و آويزان مى كردند.

خداى تعالى در اين باره اين آيه را نازل كرد: (يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم - يعنى اى كسانى كه ايمان آورده ايد از طيبات آنچه كسب كرده ايد انفاق كنيد، و همچنين از طيبات آنچه كه ما از زمين برايتان در آورديم ،

و براى انفاق جنس پست را انتخاب نكنيد، جنسى كه اگر ديگران براى شما هديه بفرستند قبول نمى كنيد، مگر به خاطر رودربايستى ) بعد از آنكه اين آيه نازل شد ديگر هيچكس از ما جنس پست و بنجل را نياورد، بلكه سعى مى كرديم بهترش را بياوريم .

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در تفسير آيه : (يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ، و مما اخرجنا لكم من الارض و لا تيمموا الخبيث منه تنفقون ) فرمود: رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمهر وقت فرمان مى داد تا زكات خرما جمع آورى شود، بعضى نوع پست و بدترين خرما را براى زكات خود انتخاب مى كردند، مانند خرماى جعرور و خرماى معافاره ، كه خرمائى كم گوشت و داراى هسته هائى درشت بود، بعضى هم زكات خود را با بهترين خرما مى پرداختند.

رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: بعد از اين ، خرماى جعرور و معافاره را در تعيين مقدار غله ديد نزنيد و به حساب نياوريد، و آن را براى زكات نياوريد، اينجا بود كه آيه شريفه : (و لا تيمموا الخبيث منه تنفقون ، و لستم با خذيه الا ان تغمضوا فيه ) نازل شد، و منظور از اغماض گرفتن همين دو نوع خرما است ، و در روايتى ديگر آمده كه امام صادق (عليه‌السلام ) در تفسير آيه : (انفقوا من طيبات ما كسبتم )، فرمود: بعضى از مردم در جاهليت كار و كسب بدى داشتند، و بعد از آنكه مسلمان شدند، خواستند از همان اموال مقدارى را جدا كرده و به عنوان صدقه رد كنند خداى تعالى نپذيرفت ، و جز مال پاك و از ممر پاك را قبول نكرد.

## دو روايت در ارتباط با آيه (الشيطان يعدكم الفقر...)

مؤ لف : در اين معنا رواياتى بسيار از طرق شيعه و سنى وارد شده است .

و در تفسير قمى در ذيل آيه : (الشيطان يعدكم الفقر...) از امام نقل كرده كه فرمود: (شيطان همواره مى گويد: انفاق نكنيد، كه خودتان فقير خواهيد شد)، و خدا به شما فضل و مغفرت خود را وعده مى دهد، يعنى اگر در راه خدا انفاق كنيد هم شما را مى آمرزد، و هم فضلى از ناحيه خود، در جاى آن مال قرار مى دهد.

و در الدر المنثور است كه ترمذى حديثى را كه آن را حسن دانسته ، و نسائى و ابن جرير، و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابن حيان و بيهقى (در كتاب شعب ) از ابن مسعود روايت كرده اند كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: هم شيطان با انسان سر وكار دارد، و هم فرشته ،

اما تماسى كه شيطان با آدمى دارد اين است كه او را تهديد مى كند كه اگر فلان عمل زشت را انجام ندهى يا فلان حق را انكار ننمائى چنين و چنان مى شوى ، و ملائكه او را تهديد مى كنند كه اگر فلان عمل خير را به جا نياورى ، و حق را تصديق نكنى چنين و چنان مى شوى ، پس اگر كارهاى نيك به قلب كسى ، الهام شد، بداند كه از خداست و شكر او را بجا آورد و هر كس اعمال زشت به ذهنش خطور كرد بداند از شيطان است از شر او به خدا پناه ببرد آنگاه اين آيه را قرائت كردند: (الشيطان يعدكم الفقر و يامركم بالفحشاء...)

## معناى حكمت و روايتى در بيان اهميت و منزلت عقل انسان

و در تفسير عياشى از ابى جعفر (عليه‌السلام ) روايتى نقل كرده كه در ذيل جمله : (و من يوت الحكمه فقد اوتى خيرا كثيرا فرمود: منظور از (حكمت ) معرفت است .

و در همان كتاب از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: منظور از (حكمت )، معرفت و بصيرت و آگاهى در دين است .

و در كتاب كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در ذيل همين آيه فرمود: حكمت اطاعت خدا و شناختن امام است .

مؤ لف : در اين معنا رواياتى ديگر نيز هست ، ولى همه اينها از باب شمردن افراد يك معناى جامع و كلى است ، و مراد اين است كه : اطاعت خدا يكى از معانى حكمت است ، و شناخت امام هم معناى ديگرى از آن است ، نه اينكه حكمت در آيه همين دو معنا باشد و بس .

و در كافى از عده اى از اصحاب ، يعنى از راويان شيعه ، از احمد بن محمد بن خالد، از بعضى از اصحاب ما، روايت آورده كه وى بدون ذكر بقيه سند، از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمروايت كرده كه فرمود: خداى تعالى هيچ نعمتى را بين بندگانش تقسيم نكرده كه گرانمايه تر از عقل باشد، بهمين جهت خواب عاقل از شب زنده دارى بى عقل ، بهتر و خانه نشستن عاقل از به جنگ رفتن جاهل بهتر است ، و خداى تعالى هيچ پيامبرى را مبعوث نفرمود مگر بعد از آنكه عقل او را به كمال رسانيد، و عقل هر پيامبرى بيشتر از عقل همه افراد امت او است ، و آنچه يك پيامبر از كمالات معنوى در خود دارد، گرانقدرتر از همه تلاشهائى است كه ساير مردم در راه به دست آوردن كمال انجام مى دهند، و هيچ بنده اى واجبات خدا را آنطور كه بايد بجا نمى آورد مگر وقتى كه بخواهد بدون انديشه و تفكر آنرا انجام ندهد،

و اگر ثواب و فضيلت و ارزش عبادت همه عابدان را يك جا حساب كنيم ، به ارزش عبادت عاقل نمى رسد، و عقلا همان صاحبان الباب هستند كه خداى تعالى در باره شان فرمود: (و ما يذكر الا اولو الالباب - پند نمى گيرند مگر خردمندان ).

مؤ لف : در تفسير آيه : (و ما انفقتم ...) روايات زيادى در معناى صدقه و نذر و ظلم وارد شده است كه ان شاء اللّه آنها را در موارد خودش نقل خواهيم كرد.

و در الدرالمنثور به چند طريق از ابن عباس و ابن جبير و اسما دختر ابى بكر و ديگران روايت كرده كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر اوائل اسلام اجازه نمى داد كه مسلمانان به غير مسلمين صدقه دهند، و مسلمانان هم كراهت داشتند از اينكه به خويشاوندان كافر خود انفاق كنند، ولى وقتى آيه : (ليس عليك هديهم ...) نازل شد، رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماجازه داد كه به فقراى كفار هم صدقه بدهند.

مؤ لف : قبلا گفتيم : جمله (هديهم ) تنها در مورد هدايت مسلمانان است ، و شامل كفار نمى شود، بنابراين آيه شريفه بيگانه از مطلبى است كه در روايات شاءن نزول آمده است ، علاوه بر اينكه در خود آيه وقتى مى خواهد، مورد انفاق را ذكر كند جمله : (فقراء الذين احصروا...) را به عنوان نمونه مى آورد، كه همه مى دانيم منظور، فقراى مسلمين است ، كه در راه خدا دچار تنگدستى شده اند، و با در نظر گرفتن اين نمونه ، آيه شريفه آنطور كه بايد با روايات شاءن نزول سازگارى ندارد، و اما مساءله انفاق به غير مسلمان را - در صورتى كه براى رضاى خدا (مثلا به دست آوردن قلوب آنان ) انجام شود مى توان از اطلاق آيات استفاده كرد.

## بهتر است واجبات ، علنى ، و مستحبات ، پنهانى انجام گيرند

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه در تفسير جمله : (و ان تخفوها و توتوها الفقراء فهو خير لكم ) فرموده : اين آيه راجع به صدقات غير زكات است ، چون دادن زكات بايد علنى و غير سرى انجام شود.

و در همان كتاب از آن جناب روايت آورده كه فرمود: هر چيزى را كه خداى عزوجل بر تو واجب ساخته علنى آوردنش بهتر از آنست كه سرى و پنهانى بياورى ، و آنچه كه مستحب كرده ، پنهانى آوردنش بهتر از علنى آوردنش مى باشد.

مؤ لف : در معناى اين دو حديث ، احاديث ديگرى نيز هست ، و بيانى كه معناى آنها را روشن سازد، گذشت .

و در مجمع البيان در ذيل آيه شريفه : (للفقراء الذين احصروا فى سبيل اللّه ...) گفته است : كه امام ابو جعفر (عليه‌السلام ) فرموده : اين آيه درباره اصحاب صفه نازل شد، سپس اضافه كرده است كه اين روايت را كلبى هم از ابن عباس نقل كرده ، و اصحاب صفه نزديك به چهار صد نفر بودند، كه در مدينه نه خانه اى داشتند و نه خويشاوندى كه به خانه آنان بروند، ناگزير در مسجد زندگى مى كردند، و بنا گذاشتند در هر سريه و لشگرى كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبه جنگ مى فرستد شركت كنند، و به همين سبب بود كه خداى تعالى در اين آيه شريفه به مسلمانان سفارش كرد تا مراقب وضع آنان باشند، و لذا آنان آنچه كه از غذايشان زياد مى آمد هنگام عصر براى اصحاب صفه مى آوردند.

و در تفسير عياشى از امام ابى جعفر(عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: خداى تعالى گداى سمج را دوست نمى دارد.

## رواياتى در مورد اينكه آيه : (الذين ينفقون اموالهم ...) در باره امير المؤ منين على صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نازل شده است

و در مجمع البيان در ذيل آيه شريفه : (الذين ينفقون اموالهم بالليل و النهار...) درباره شاءن نزول اين آيه گفته است بطوريكه از ابن عباس نقل شده ، اين آيه در شاءن على بن ابيطالب نازل شده است كه آن حضرت چهار درهم پول داشت ، يكى را در شب ، و يكى را در روز سومى را پنهانى و چهارمى را علنى صدقه داد، و به دنبال آن اين آيه نازل شد كه : (كسانى كه اموال خود را شب و روز، سرى و علنى انفاق مى كنند....)

مرحوم طبرسى سپس مى گويد: اين روايت هم از امام باقر و هم از امام صادق (عليه‌السلام ) نقل شده است .

مؤ لف : اين معنا را عياشى نيز در تفسيرش و شيخ مفيد در اختصاص و شيخ صدوق در عيون آورده اند.

و در الدرالمنثور است كه عبد الرزاق و عبد بن حميد، و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و طبرانى و ابن عساكر از طريق عبد الوهاب بن مجاهد از پدرش مجاهد از ابن عباس روايت كرده اند كه در تفسير آيه : (الذين ينفقون اموالهم بالليل و النهار سرا و علانية ) گفته

است : اين آيه در شاءن على بن ابيطالب نازل شد، كه چهار درهم داشت يكى را در شب و دومى را در روز و سومى را پنهانى و چهارمى را علنى صدقه داد.

و در تفسير برهان از كتاب مناقب بن شهر اشوب از ابن عباس و سدى ، و مجاهد و كلبى ، و ابى صالح ، و واحدى ، و طوسى ، و ثعلبى ، طبرسى و ماوردى ، و قشيرى و شمالى و نقاش و فتال ، و عبد اللّه بن حسين ، و على بن حرب طائى ، نقل كرده كه همه نامبردگان در تفسيرهاى خود گفته اند: على بن ابيطالب چهار درهم نقره داشت ، يكى را شبانه دومى را در روز، سومى را سرى و چهارمى را علنى صدقه داد، به دنبال آن ، آيه : (الذين ينفقون اموالهم بالليل و النهار سرا و علانية ) نازل شد، و در آن به تك تك درهم هاى آن جناب مال ناميده شده و او را به قبول صدقاتش بشارت داده است .

و در بعضى از تفاسير آمده است كه : اين آيه در شاءن ابى بكر نازل شده ، كه چهل هزار دينار داشت ، ده هزار دينار آنرا شبانه ، و ده هزار ديگر را در روز، ده هزار را سرى و ده هزار باقى را علنى صدقه داد.

## آيه شريفه در حق ابى بكر نازل شده است

مؤ لف : آلوسى در تفسير خود در ذيل اين حديث گفته : امام سيوطى به دنبال نقل اين روايت گفته است كه جريان صدقه دادن ابى بكر را ابن عساكر در تاريخش از عايشه نقل كرده ، و در آن روايت اين قسمت كه آيه در شاءن او نازل شده نيامده است ، و گويا آن كسى كه چنين ادعائى كرده ، آنرا از روايت ابن منذر فهميده ، زيرا ابن منذر از ابن اسحاق نقل كرده است كه وقتى مرگ ابى بكر نزديك شد و عمر را جانشين خود كرد، براى مردم خطابه اى ايراد نمود، بعد از حمد و ثنائى كه خدا لايق آن است گفت : هان ! اى مردم ، طمع هرچه هم كم باشد فقر است ، و نوميدى از مال مردم هر چه باشد به همان مقدار غنى است ، و شما جمع مى كنيد اموالى را كه خود نمى خوريد: و آرزو مى كنيد چيرهائى را كه به آن نمى رسيد، و بدانيد كه بخل هر چه هم كم باشد به همان مقدار نفاق است ، پس براى خود خير انفاق كنيد، كجا هستند اصحاب اين آيه ؟، آنگاه آيه را تلاوت كرد، و سيوطى در آخر مى گويد: خواننده مى داند كه اين حديث هيچ دلالتى ندارد بر اينكه آيه شريفه در حق ابى بكر نازل شده باشد، اين بود گفتار آلوسى .

و در الدرالمنثور به چند طريق از ابى امامه و ابى الدرداء، و ابن عباس و غير ايشان روايت آورده كه گفته اند: اين آيه درباره اصحاب خيل نازل شده است .

مؤ لف : منظور از اصحاب خيل سپاهيان سواره اند كه شب و روز براى اسب ها پول خرج مى كنند ولى اين تعبير آيه كه مى فرمايد: (سرا و علانية ) با پرستارى اسبان نمى سازد، چون در مورد تهيه آذوقه اسبان معنا ندارد اينچنين مطلب را عموميت دهد و بفرمايد: هم در روز و هم در شب و هم در خفا و هم آشكارا انفاق مى كنند.

و نيز در الدر المنثور است كه ابن مسيب در ذيل آيه (الذين ينفقون ...) روايت كرده كه همه اين آيه درباره عبد الرحمان بن عوف و عثمان بن عفان نازل شده كه در لشگر معروف به جيش عسرت پولهائى را خرج كردند.

مؤ لف : اشكال اين روايت اين است كه مانند روايت قبلى با آيه شريفه تطبيق نمى شود.

## آيات 281 275 بقره

الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الّذى يتخبطه الشيطان من المس ذالك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا و احل اللّه البيع و حرم الربوا فمن جائه موعظه من ربه فانتهى فله ما سلف و امره الى اللّه و من عاد فاولئك اصاحب النارهم فيها خلدون (275) يمحق اللّه الربوا ويربى الصدقت و اللّه لا يحب كل كفار اثيم .(276) ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات و اقاموا الصلوة و آتوا الزكوة لهم اجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون .(277) يايها الذين آمنوا اتقوا اللّه و ذروا مابقى من الربواان كنتم مؤ منين .(278) فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللّه و رسوله وان تبتم فلكم رؤ س امولكم لا تظلمون و لا تظلمون .(279) و ان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة و ان تصدقوا خيرلكم ان كنتم تعلمون .(280) واتقوا يوما ترجعون فيه الى اللّه ثم توفى كل نفس ما كسبت و هم لا يظلمون .(281)

ترجمه آيات

كسانى كه ربا مى خورند رفتار و كردارشان مانند شخص جن زده و فريب خورده شيطان است و چون ربا خوران خوب و بد را تميز نمى دهند،

مى گويند خريد و فروش هم مثل ربا است ، با اينكه خدا خريد و فروش را حلال و ربا را حرام كرده پس ، بطور كلى هر كس موعظه اى از ناحيه پروردگارش دريافت بكند، و در اثر آن موعظه ، از معصيت خدا دست بردارد، گناهى كه قبلا كرده بود حكم گناه بعد از موعظه را ندارد، و امر آن به دست خدا است اما اگر باز هم آن عمل نهى شده را تكرار كند، چنين كسانى اهل آتش و در آن جاودانند.(275)

خدا ربا را (كه مردم به منظور زياد شدن مال مرتكب مى شوند) پيوسته نقصان مى دهد، و به سوى نابوديش روانه مى كند، و در عوض صدقات را نمو مى دهد، و خدا هيچ كافر پيشه دل به گناه آلوده را دوست نمى دارد. (276)

محققا كسانى كه ايمان آورده و اعمال صالح انجام مى دهند و نماز بپا داشته ، و زكات مى دهند، اجرشان نزد پروردگارشان است ، (چون دنيا ظرفيت اجر اينگونه اعمال را ندارد)، نه ترسى بر آنان هست و نه اندوهگين مى شوند.(277)

هان ! اى كسانى كه ايمان آورده ايد از خدا پروا كنيد، و آن زيادى مال را كه در اثر ربا به دست آمده رها كنيد، اگر داراى ايمانيد. 278)

حال اگر نكنيد بايد بدانيد كه در حقيقت اعلان جنگ با خدا و رسول كرده ايد، و اگر توبه كنيد اصل سرمايه تان حلال است ، نه ظلم كرده ايد و نه به شما ظلمى شده است .(279)

و اگر بدهكار شما در تنگى و فشار است بايد مهلتش دهيد، تا هر وقت داشت بدهد البته اگر تصدق كنيد برايتان بهتر است اگراهل عمل باشيد. (280)

و بترسيد از روزى كه در آن روز به سوى خدا بر مى گرديد، و آن وقت تمامى اعمالتان به شما بر گردانده مى شود، بدون اينكه به احدى ظلم شود. (281)

## بيان آيات

## آيات 281 275 بقره

اين آيات در مقام تاءكيد حرمت ربا و تشديد بر رباخواران است ، نه اينكه بخواهد ابتداء ربا را حرام كند، چون لحن تشريع لحن ديگر است ، آن آيه اى كه مى توان گفت حرمت ربا را تشريع كرده آيه زير است كه مى فرمايد: (يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوااضعافا مضاعفه ، و اتقوا اللّه لعلكم تفلحون ).

آرى آيات مورد بحث مشتمل بر آيه اى نظير (يا ايها الذين آمنوا اتقوا اللّه و ذروا ما بقى من الربوا ان كنتم مؤ منين )، كه لحن تشريع دارد مى باشد، و از سياق آن بر مى آيد مسلمانان از آيه سوره آل عمران كه ايشان را نهى مى كرده منتهى نشده بودند و از ربا خوارى دست بر نداشته بودند،

و بلكه تا اندازه اى همچنان در بينشان معمول بود، لذا خداى سبحان در اين سوره نيز براى بار دوم به آنان دستور مى دهد كه از ربا خوارى دست بردارند، و آنچه از ربا كه در ذمه بد هكاران مانده نگرفته و مطالبه ننمايند از همين جا روشن مى شود كه جمله (فمن جائه موعظه من ربه فانتهى فله ما سلف و امره الى اللّه ...) چه معنائى مى دهد، و تفصيلش خواهد آمد.

قبل از آنكه آيه سوره آل عمران نازل شود سوره روم نازل شده بود، چون سوره روم در مكه نازل شده ، در آنجا مى فرمايد: (و ما اتيتم من ربا ليربوا فى اموال الناس فلا يربوا عند اللّه ، و ما آتيتم من زكوة تريدون وجه اللّه فاولئك هم المضعفون ) از اينجا اين معنا روشن مى شود كه مساله ربا خوارى از همان اوائل بعثت رسولخدا و قبل از هجرت عملى منفور بود، تا آنكه در آيه سوره آل عمران صريحا تحريم و سپس در آيه سوره بقره (يعنى همين آيات مورد بحث ) درباره آن تشديد شده است ، چون همانطور كه گفتيم از سياق اين آيات كاملا استفاده مى شود كه قبلا درباره آن نهى شده بود، و نيز روشن مى شود كه آيات مورد بحث بعد از آيات سوره آل عمران نازل شده است . علاوه بر اينكه حرمت ربا بنا به حكايت قرآن كريم در بين يهود معروف بوده ، چون قرآن كريم مى فرمايد: (و اخذهم الربوا و قد نهوا عنه ) و نيز آيه اى كه قرآن مجيد از يهوديان ، نقل مى كند كه مى گفتند: (ليس علينا فى الاميين سبيل ) اشاره اى به اين معنا دارد با در نظر گرفتن اينكه قرآن كريم كتاب يهود را تصديق كرده و در مورد ربا نسخ روشنى ننموده ، دلالت دارد بر اينكه ربا در اسلام حرام بوده است .

و اين آيات يعنى آيات مورد بحث با آيات قبلش (كه درباره انفاق است ) بى ارتباط نيست ، همچنانكه از جمله (يمحق اللّه الربوا و يربى الصدقات ) و جمله و (ان تصدقوا خير لكم ) كه در ضمن اين آيات آمده ، اين ارتباط فهميده مى شود همچنانكه در سوره روم و آل عمران نيز مساءله ربا مقارن با مساءله انفاق و صدقه واقع شده است بعلاوه دقت در آيات نيز اين ارتباط را تاءييد مى كند زيرا ربا خوارى درست ضد و مقابل انفاق و صدقه است ، چون ربا خوار، پول بلا عوض مى گيرد، و انفاق گر پول بلاعوض مى دهد، و نيز آثار سوئى كه بر ربا خوارى بار مى شود درست مقابل آثار نيكى است كه از صدقه و انفاق به دست مى آيد آن ، اختلاف طبقاتى و دشمنى مى آورد،

و اين بر رحمت و محبت مى افزايد، آن خون مسكينان را به شيشه مى گيرد و اين باعث قوام زندگى محتاجان و مسكينان مى شود آن اختلاف در نظام و نا امنى مى آورد و اين انتظام در امور و امنيت .

## در اسلام در باره هيچ يك از گناهان مانند ربا خوارى و حكومت دشمنان دين بر جامعه اسلامى سخت گيرى و تشديد نشده است

خداى سبحان در اين آيات در امر ربا خوارى شدتى به كار برده كه درباره هيچ يك از فروع دين اين شدت را به كار نبرده است مگر يك مورد كه سخت گيرى در آن نظير سخت گيرى در امر ربا است ، وآن اين است كه : مسلمانان ، دشمنان دين را بر خود حاكم سازند، و اما بقيه گناهان كبيره هر چند قرآن كريم مخالفت خود را با آنها اعلام نموده و در امر آنها سخت گيرى هم كرده ، و ليكن لحن كلام خدا ملايم تر از مساءله ربا و حكومت دادن دشمنان خدا بر جامعه اسلامى است و حتى لحن قرآن در مورد (زنا) و (شرب ) (خمر) و (قمار) و (ظلم ) و گناهانى بزرگتر از اين ، چون كشتن افراد بى گناه ، ملايمتر از اين دو گناه است .

و اين نيست مگر براى اينكه فساد آن گناهان از يك نفر و يا چند نفر تجاوز نمى كند، و آثار شومش تنها به بعضى از ابعاد زندگانى را در بر مى گيرد و آن عبارت است از فساد ظاهر اجتماع ، و اعمال ظاهرى افراد، به خلاف ربا و حكومت بى دينان كه آثار سوئش بنيان دين را منهدم مى سازد، و آثارش را به كلى از بين مى برد و نظام حيات را تباه مى سازد، و پرده اى بر روى فطرت انسانى مى افكند، و حكم فطرت را ساقط مى كند، و دين را به دست فراموشى مى سپارد، كه ان شاء اللّه توضيح اين معانى را تا اندازه اى خواهيم داد.

جريان تاريخ نيز اين نظريه قرآن را تصديق كرده ، و شهادت مى دهد كه امت اسلام از اوج عزت به پائين ترين درجه ذلت نيفتاد، و مجد و شرفش به غارت نرفت و فاقد مال و عرض و جان خود نشد، مگر وقتى كه در امر دين خود سهل انگارى كرد، و دشمنان دين را دوست خود گرفته ، زمام امر حكومت خود را به دست ايشان سپرد و كارش به جائى رسيد كه نه مالك مرگ خود بود، و نه مالك زندگى اش ، نه اجازه مى يافت تا بميرد و نه فرصت پيدا مى كرد تا از مواهب و نعمتهاى زندگانى برخوردار گردد، لذا دين از ميان مسلمانان رخت بر بست ، و فضائل نفسانى از ميان آنان كوچ نمود.

رباخواران به جمع كردن اموال و انباشتن ثروت پرداختند و در راه به دست آوردن جاه و مقام با يكديگر مسابقه گذاشتند، و همين باعث به راه افتادن جنگهاى جهانى شد، و جمعيت دنيا به دو دسته تقسيم گرديده و رو بروى هم ايستادند، يك طرف ثروتمندان مرفه ، و طرف ديگر استثمار شدگان بدبختى كه همه چيزشان به غارت رفته بود، و اين جنگهاى جهانى بلائى شد كه كوهها را از جاى كند،

و زلزله در زمين افكند انسانيت را تهديد به فنا كرد، و دنيا را به ويرانه اى تبديل نمود، (ثم كان عاقبه الذين اساوا السوآى ) آرى عاقبت كسانى كه بد كردند همان بدى بود.

و به زودى ان شاء اللّه براى خواننده روشن خواهد شد كه آنچه قرآن كريم در باب رباخوارى و سرپرستى دشمنان دين فرموده از پيشگوئى هاى قرآن است .

## معناى (مخبط) شدن انسان و منحرف شدن او از راه مستقيم و نظام عقلائى زندگى

الذين ياكلون الربوا، لا يقومون الا كما يقوم الّذى يتخبطه الشيطان من المس

كلمه خبط به معناى كج و معوج راه رفتن است ، وقتى مى گويند: (خبط البعير) معنايش اين است كه : راه رفتن اين شتر غير طبيعى و نامنظم است ، انسان هم در زندگيش راهى مستقيم دارد كه نبايد از آن منحرف شود، چون او نيز در طريق زندگيش و بر حسب محيطى كه در آن زندگى مى كند حركات و سكناتى دارد، كه داراى نظام مخصوصى است ، كه آن نظام را بينش عقلائى انسان ها معين مى كند، و هر فردى افعال خود را (چه فردى چه اجتماعى ) با آن نظام تطبيق مى دهد.

انسان وقتى گرسنه شد تصميم مى گيرد تا غذا بخورد، و چون تشنه شد، در صدد نوشيدن آب بر مى آيد، براى استراحتش بسترى فراهم مى كند، و چون شهوتش طغيان كرد ازدواج مى نمايد، و چون خسته شد استراحت مى كند، و چون گرمش شد، زير سايه مى رود، و براى اين منظور خانه مى سازد، و همچنين ساير حوائجى كه دارد بر مى آورد، و در معاشرتش با ديگران در برابر پاره اى امور خوشحال ، و در برابر بعضى ديگر، گرفته خاطر مى شود، هر وقت مقصدى داشته باشد كه نيازمند به مقدماتى است ، نخست مقدماتش را فراهم مى كند، و هر هدفى را دنبال مى كند كه نيازمند به سببى است ، نخست سبب آن را فراهم مى كند.

و همه اين افعالى كه در زندگيش دارد، گفتيم : ناشى از اعتقاداتى است كه همه به هم مربوط، و به نحوى متحد و سازگار است و با يكديگر تناقض ندارند، و مجموع اين افعال را همان زندگى بشر مى ناميم .

و همانا انسان به واسطه نيروئى كه در او به وديعت نهاده شده (يعنى نيروئى كه با آن ، خير و شر، نافع و مضر را تشخيص مى دهد) راه صحيح زندگى را يافته است و ما سابقا درباره اين نيرو، سخن گفته ايم .

اين وضع انسان معمولى است ، اما انسانى كه ممسوس شيطان شده ، يعنى شيطان با او تماس گرفته و نيروى تميز او را مختل ساخته ، نمى تواند خوب و بد، نافع و مضر وخير و شر را از يكديگر تميز دهد و حكم هر يك از اين موارد را در طرف مقابل آن جارى مى سازد،

(مثلا به جاى اينكه خير و نافع و خوب را بستايد، زشتى ها و شرور و مضرات را مى ستايد، و يا به جاى اينكه ديگران را به سوى كارهاى خير و مفيد دعوت كند به سوى شرور مى خواند و اين به آن جهت نيست كه معناى خوبى و خير و نافع را فراموش كرده و نمى داند خوب و بد كدام است ، براى اينكه هر چه باشد انسان است ، و اراده و شعور دارد و محال است كه از انسان ، افعال غير انسانى سر بزند بلكه از اين جهت است كه زشتى را زيبائى و حسن را قبح و خير و نافع را شر و مضر مى بيند، پس او در تطبيق احكام و تعيين موارد، دچار خبط و اشتباه شده است .

## توضيح اينكه ربا خوار، مخبط، و خارج از نظام صحيح زندگى است

و چنين انسان مخبط، در عين اينكه مخبط است اينطور نيست كه هميشه عمل غير عادى را نمى بيند، براى اينكه لازمه اين فرض ، آن است كه صاحب آراء، و افكارى منظم باشد، عادى و غير عادى را تشخيص ‍ بدهد، و (مانند مستان مخمور كه درخت سرو را نى و نى را سرو مى بيند)، اين را به جاى آن و آن را به جاى اين بگيرد، بلكه عادى و غير عادى براى او بهم مخلوط شده ، نمى تواند اين را از آن تشخيص دهد، عادى آن عملى است كه او عادى بداند، و غير عادى آن عملى است كه او غير عادى تشخيص دهد، پس در نظر او عادى و غير عادى يكى است ، اگر او عملى را كرد عادى است ، و گرنه غير عادى ، عينا مانند شترى كه در راه رفتن مى لنگد، او در عين اينكه خلاف عادى راه مى رود، عادى را مثل خلاف عادت مى پندارد، بدون اينكه اين در نظرش بر آن مزيتى داشته باشد، پس او هيچوقت مشتاق آن نيست كه از خلاف عادت به حال عادى برگردد (دقت فرمائيد).

وضع ربا خوار عينا همينطور است ، چون او چيزى براى مدتى به ديگرى مى دهد، و در عوض همان را با مقدارى زيادتر مى گيرد، و اين عمل بر خلاف فطرت آدمى است ، چون فطرت كه پايه و اساس ‍ زندگانى اجتماعى بشر را تشكيل مى دهد حكم مى كند كه آنچه را كه آدمى دارد و از آن بى نياز است با آنچه كه ديگران دارند و او به آن نيازمند است معاوضه كند (آن مقدار، كه از مال خود مى دهد به همان مقدار از مال ديگران گرفته جاى خالى را پر كند، نه بيشتر بگيرد و نه كمتر)

و اما اينكه مالى را بدهد، و عينا همان را بگيرد با چيزى زائد (از دو جهت غلط است ، اول اينكه مبادله اى صورت نگرفته ، ديگر اينكه زيادى گرفته )، و اين ، حكم فطرت و اساس اجتماع را تباه مى سازد، براى اينكه از طرف ربا خوار، منجر به اختلاس و ربودن اموال بدهكاران مى شود و از طرف بدهكاران ، منتهى به تهى دستى و جمع شدن اموالشان در دست ربا خوار مى گردد، پس ربا خوارى عبارت است از كاهش يافتن بنيه مالى يك عده ، و ضميمه شدن اموال آنان به اموال رباخوار.

## و استدلالى قوى و به جا عليه ربا خواران با استفاده از سخن خودشان ، در آيه شريفه

اين كاهش و نقصان ، از يك طرف ، و تكاثر اموال از طرف ديگر، نيز منجر به اين مى شود كه به مرور زمان و روز به روز خرج بدهكار و مصرف او بيشتر مى شود، و با زياد شدن احتياج و مصرف ، و نبودن درآمدى كه آن را جبران كند روز به روز خرج بيشتر مى شود، و ربا نيز تصاعد مى يابد و اين تصاعد از يك طرف ، و نبودن جبران از طرف ديگر، زندگى بدهكار را منهدم مى سازد. و اين خود خبطى است كه رباخوار مبتلاى به آن است ، مانند خبطى كه جن زده مبتلاى به آن است ، براى اينكه معاملات ربوى او را در آخر دچار اين خبط مى كند، كه فرقى ميان معامله مشروع يعنى خريد و فروش ، و معامله نامشروع يعنى ربا نگذارد، و وقتى به او بگويند: دست از ربا بردار و به خريد و فروش بپرداز، بگويد: چه فرق هست ميان ربا و بيع و چه مزيتى بيع بر ربا دارد تا من ربا را ترك كنم ، و به خريد و فروش بپردازم ، و لذا خداى تعالى به همين سخن رباخواران (كه چه فرق هست ميان بيع و ربا)بر خبط آنان كرده است .

و اين استدلالى است قوى و بجا، براى اينكه ربا تعادل و موازنه ثروت را در جامعه به هم مى زند، و آن نظامى را كه فطرت الهى به آن ، راهنمائى مى كند و بايد در جامعه حاكم باشد، مختل مى سازد.

## پنج نكته در آيه (الذين ياءكلون الربا...)

از اين بيان پنج نكته روشن مى گردد:

نكته اول اينكه : مراد از قيام در جمله (لا يقومون الا كما يقوم ...) مسلط بودن بر زندگى و بر امر معيشت است ، چون اين معنا هم يكى از معانى قيام است ، كه در استعمالات اهل زبان معنائى مشهور و شايع است و در قرآن كريم در موارد متعددى آمده از آن جمله موارد زير است :

(ليقوم الناس بالقسط) تا جامعه ، بر مبناى عدل استوار شود.

(ان تقوم السماء و الارض بامره ) (اينكه آسمان و زمين به امر او استوار شود).

(وان تقوموا لليتامى بالقسط) (تا درباره ايتام به عدل قيام كنيد).

و اما قيام به معناى ايستادن كه مقابل نشستن است بدون شك مناسب با مورد آيه نيست و آيه شريفه با آن ، معناى درستى نمى دهد.

نكته دوم اينكه : مراد از (خبط ناشى از مس شيطان )، حركات نامنظم جن زدگان در حال بيهوشى و يا بعد از آن نيست ، و مفسرينى كه كلمه نامبرده را به اين معنا گرفته اند اشتباه كرده اند، زيرا اين معنا با هدف آيه سازگار نيست ، چون غرض آيه اين است اعتقاد رباخوار را در اينكه فرقى ميان بيع و ربا نيست بفهماند و عمل او را كه بر اساس اين اعتقاد انجام مى دهد تخطئه كند، و حاصلش اين است كه افعال رباخوار، افعال اختيارى است كه از اعتقادى غلط سر مى زند، و اين چه ربطى به جست و خيزهاى يك شخص مصروع و غش كرده دارد، پس برگشت معناى آيه به همان بيانى است كه ما كرديم و گفتيم : مراد اين است كه رفتار رباخوار در مورد امر معاش و زندگى به رفتار جن زده و ديوانه اى مى ماند كه خوب را از بد تميز نمى دهد.

## آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه بعضى از ديوانگى ها بر اثر مس شيطان رخ مى دهد

نكته سوم اينكه : تشبيهى كه در آيه شده ، و رباخوار را به كسى تشبيه كرده كه در اثر مس شيطان ديوانه شده ، خالى از اين اشعار نيست كه چنين چيزى (يعنى ديوانه شدن در اثر مس شيطان ) امرى است ممكن ، چون هر چند آيه شريفه دلالت ندارد كه همه ديوانگان در اثر مس شيطان ديوانه شده اند، ولى اينقدر دلالت دارد كه بعضى از جنونها در اثر مس شيطان رخ مى دهد.

مطلب ديگرى كه از اين آيه استفاده مى شود اين است كه هر چند دلالت ندارد بر اينكه مس نامبرده به وسيله خود ابليس انجام مى شود چون كلمه (شيطان ) به معناى ابليس نيست ، بلكه به معناى شرور است ، چه از جن باشد و چه از انس ، و ليكن اين مقدار دلالت دارد كه بعضى از ديوانگى ها در اثر مس جن كه ابليس هم فردى از جن است ، رخ مى دهد.

## سخن بعضى از مفسرين مبنى بر عدم انكار ديوانه شدن با مس شيطان

با اين بيان بطلان گفتار بعضى از مفسرين كه ذيلا از نظر خواننده مى گذرد روشن مى شود، كه گفته است : تشبيهى كه در آيه شريفه آمده از باب : (چونكه با كودك سر و كارت فتاد) مى باشد، زيرا مردم عقيده اى فاسد دارند و آن اين است كه ديوانگان در اثر آزار جن ، ديوانه مى شوند و چنين گفتارى از قرآن كريم هيچ عيبى ندارد، براى اينكه صرفا خواسته است رباخوار را تشبيه به جن زده كند.

و اما اينكه جن زدگى اعتقاد درستى است يا نادرست ، آيه از آن ساكت است ، پس حقيقت معناى آيه اين است كه رفتار اين رباخواران ، همانند رفتار ديوانگانى است كه شما مردم معتقديد در اثر آزار جن ديوانه شده اند، و اما آيا اين اعتقاد درست است يا نادرست ؟ بايد گفت : اعتقادى است نادرست ، و غير ممكن ، براى اينكه خداى تعالى عادل تر از آن است كه شيطان را بر عقل بنده مؤ منش مسلط فرمايد.

## بيان نادرستى آن سخن و رد دلائل آن

وجه نادرستى اين سخن اين است كه همانطور كه خداى تعالى عادل تر از آن است ، بزرگتر از اين هم هست كه گفتار خود را مستند به يك عقيده كودكانه باطل كند، ولو از باب آن مثل معروف باشد، مگر اينكه بعد از استناد و تشبيه بطلان آن عقيده را هم بيان كند، و دارنده چنان عقيده اى را تخطئه نمايد، چون خودش در كلام مجيدش فرموده : (لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه - باطل نه در عصر نزول به آن راه دارد، و نه در اعصار بعد).

و نيز فرموده : (انه لقول فصل ، و ما هو بالهزل - به يقين قرآن معيار جدا سازى حق از باطل است ، نه شوخى ).

و اما اينكه گفت : تصرف شيطان در عقل بشر و تباه ساختن عقل او به وسيله شيطان از عدل خدا به دور است ، در پاسخ مى گوئيم اين اشكال عينا به خود او متوجه مى شود، كه تباهى عقل را مستند به عوامل طبيعى مى داند، چون اين نيز بالاخره به خدا منتهى مى شود، و خدا اين رابطه تضاد را ميان عقل و آن عوامل قرار داده ، و اما اينكه چرا قرار داده ؟ هر پاسخى كه شما از اين اشكال بدهيد، پاسخ از اشكال خودتان نيز خواهد بود.

علاوه بر اينكه اشكال در اين نيست كه چرا خداى تعالى عقل آدمى را باطل مى كند، چون وقتى عقل نبود تكليف هم مرتفع مى شود، و موضوع تكليف منتفى مى گردد، اشكال در اين است كه با بقاى عقل به حال خود، ادراك عقلى از مجراى حق بيرون رفته و از راه صحيح منحرف گردد، مثلا يك انسان عاقل به خاطر دخل و تصرف شيطان خوب را زشت و زشت را زيبا ببيند، و يا حق را باطل و باطل را حق بپندارد، اين است آن چيزى كه نمى شود به خدا نسبت داد.

و اما از بين رفتن عقل (يعنى نيروى تشخيص ) و منتفى شدن تكليف به دنبال تباهى آن ، اين هيچ اشكالى ندارد، (نظير نابينا شدن و بى دندان شدن و بيمار گشتن ) كه همه اينها مستند به طبيعت و يا به شيطان (و در آخر هم مستند به خدا است ).

از اين هم كه بگذريم نسبت دادن جنون ديوانگان به شيطان ، بطور استقلال و بدون واسطه نيست ، بلكه شيطان اگر كسى را ديوانه مى كند به وسيله اسباب طبيعى است مثلا اختلالى در اعصاب او پديد مى آورد، و يا آفتى به مغز او وارد مى كند، هم چنانكه فرشتگان كه كرامات انبيا و اوليا مستند به ايشان است ، اسباب طبيعى را واسطه قرار مى دهند،

و نظير اين معنا در داستانى كه قرآن كريم از (ايوب ) (عليه‌السلام ) حكايت كرده آمده ، عرضه مى دارد: (اذ نادى ربه انى مسنى الشيطان بنصب و عذاب - پروردگارا شيطان با گرفتاريها و عذابى مرا مس ‍ كرد).

و نيز عرضه مى دارد: (انى مسنى الضر وانت ارحم الراحمين - پروردگارا بيم ارى مرا مس نموده ، و تو ارحم الراحمينى ).

از يك طرف مى گويد شيطان با من مس كرده ، و از يك طرف اين مس را به خود بيمارى نسبت مى دهد، با اينكه مرض ، اسبابى طبيعى دارد.

و اين اشكال و امثال آن از افكارى مادى منشاء مى گيرد، كه به ذهن عده اى از دانشمندان رخنه يافته ، بطوريكه خود آنان توجهى به اين رخنه گرى ندارند، چون ماديين وقتى شنيدند كه خداپرستان حوادث را به خداى سبحان نسبت مى دهند، و يا عامل پاره اى از حوادث را به روح يا فرشته و يا شيطان مى دانند، دچار يك اشتباه شدند، و آن اين است كه گمان كردند خداپرستان منكر علل طبيعى شده و همه آثار را از ماوراى طبيعت مى دانند، و خلاصه ماوراى طبيعت را جانشين طبيعت كرده اند، و غفلت كردند از اينكه خداپرستان ، هم خدا را مؤ ثر ميدانند، و هم عوامل طبيعت را، و اگر حوادث را به هر دو منشا نسبت ميدهند، نسبت به هر يك در طول ديگرى است ، نه در عرض آن (ساده تر بگويم اگر مى گويند فلان حادثه كار خدا است ، و نيز مى گويند كار فلان عامل طبيعى است ، اين دو فاعل (خدا و طبيعت ) را دو فاعل طولى مى دانند، نه عرضى ، مثل شما كه نوشتن را هم به سر قلم نسبت دهيد، و هم به قلم ، و هم به انگشتان نويسنده ، و هم به دست او، و هم به خود او، و درست هم نسبت داده ايد. (مترجم ) و اين مطلب مكرر در اين تفسير خاطر نشان شده است .

## نادرستى گفته برخى از مفسرين كه گفته اند تشبيه ربا خوار به جن زده بيان حال ربا خواران در روز قيامت است

نكته پنجم : كه از بيان ما روشن مى شود فساد گفتار بعضى از مفسرين است ، كه گفته اند : منظور از تشبيه رباخوار به جن زده ، بيان حال رباخواران در روز قيامت است ، مى خواهد بفرمايد: رباخواران به زودى در روز قيامت سر از قبر بر مى دارند، در حالى كه چون افراد غشى و مبتلا به جنون هستند (همچنانكه در روايت هم چنين آمده ) وجه فساد اين تفسير اين است كه با ظاهر آيه سازگار نيست ، البته به آن بيانى كه ما براى آيه كرديم ، روايتى هم نمى خواهد و نمى تواند به آيه ظهورى بدهد كه خود آيه آن ظهورى ندارد،

بلكه روايت مى خواهد در مقابل قرآن كه وضع دنيائى رباخواران را بيان كرده ، وضع آخرتى آنان را هم بيان كند.

## سخن صاحب المنار در رد نظر آن مفسران

تفسير المنار در ذيل آيه (الذين ياكلون الربوا لا يقومون ...) مى گويد.ابن عطيه در تفسير خود گفته : منظور از اين عبارت : تشبيه رباخوار در دنيا به كسى است كه در اثر عارضه غش از حال طبيعى خارج شده ، همچنانكه خود غشى را هم كه حركاتى غير طبيعى دارد تشبيه به جن زده كرده و مى گويند: فلانى جن زده شده .

آنگاه مى گويد: آنچه از آيه به ذهن مى رسد همين معنائى است كه ابن عطيه گفته : ليكن بيشتر مفسرين نظريه اى بر خلاف آن دارند، و گفته اند: مراد از قيام برخاستن از قبر در قيامت است ، و خداى سبحان اين را براى رباخواران در قيامت علامت قرار داده كه وقتى از قبر برمى خيزند چون افراد غشى برخيزند.

اين مطلب را محدثين از ابن عباس و ابن مسعود نقل كرده اند، بلكه طبرانى هم اين قسمت از حديث را از عوف بن مالك (بدون اين كه سند را به صحابه برساند) نقل كرده كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: از گناهى كه نابخشودنى است دورى كن ، و آن عبارت است از غلول (خيانت )، كه هر كس به هر مقدارى خيانت كند روز قيامت او را با خيانتش مى آورند، و زنهار! بپرهيز از رباخوارى ، كه خورنده ربا در قيامت ديوانه و مخبط محشور مى شود.

آنگاه مى گويد: آنچه از آيه به ذهن هر كسى مى رسد همان است كه ابن عطيه گفته ، چون هر جا كلمه (قيام ) ذكر شود معناى معروف (برخاستن ) به ذهن خطور مى كند كه آن نيز به دو معنا است ، يكى ايستادن و يكى قبول تصدى يك عمل ، و در آيه شريفه هيچ دليلى كه دلالت كند بر اينكه مراد، سر از قبر برداشتن است ، وجود ندارد، و رواياتى كه مى گويد راجع به قيامت است خالى از اشكال نيستند، و وحى قطعى هم نيست كه نتوان ردش نمود، و بعضى از آنها هم كه سندش به صحابه نمى رسد، نمى تواند مفسر آيه باشد.

دليل اينكه اين روايات قابل اعتماد نيست اين است كه احدى آيه را به غير آن معنائى كه ابن عطيه گفته بود تفسير نمى كرد، بله ! اشخاصى چنين تفسير كرده اند، كه صحت گفتارشان حتى براى خودشان هم مسلم نشده است .

صاحب المنار سپس اضافه كرده كه بازرگانان حديث كه كارشان جعل روايت است ، براى تاءييد روايات جعلى خود به ظاهر بعضى آيات تمسك مى كنند، بعد كه مواجه با اشكال مى شوند،

روايتى ديگر جعل مى كنند تا با آن آيه نامبرده را تفسير كنند و بهمين جهت در رواياتى كه در تفسير قرآن وارد شده ، روايت صحيح خيلى كم است .

## به خطا رفتن صاحب المنار در بيان معناى تشبيهى كه در آيه شده است

و در تخطئه صاحبان آن تفسير خوب از عهده برآمده ، ولى خودش در بيان معناى تشبيهى كه در آيه شده خطا رفته ، مى گويد آنچه ابن عطيه گفته ، در جاى خود مطلبى روشن است براى اينكه رباخواران كسانى هستند كه مال دنيا آنها را فريفته و خود باخته شان كرده ، به حدى كه مال را مى پرستند، و در جمع آورى آن جان مى كند، و مال را هدف مى دانند نه وسيله ، و براى به دست آوردن آن تمامى كسب و كارهاى معمولى را رها كرده و از راه غير طبيعى كسب مى كنند، و دلهايشان از آن حالت اعتدالى كه بيشتر مردم دارند خارج شده ، اين بى اعتدالى از همه حركات و معاملاتشان كاملا هويدا است (همچنانكه اين دلدادگى در حركات معتادين به عمل قمار كاملا به چشم مى خورد و مى بينى كه در كار خود آنقدر نشاط دارند و آنقدر غرق در كار خويشند كه توجه ندارند چگونه دچار سبك سرى و سفاهت شده و حركات غير منظمى انجام مى دهند) كه همين حركات نامنظم و ديوانه وار وجه تشبيه رباخوار به ديوانگان است ، چون كلمه (تخبط) از ماده (خبط) است ، كه عبارت است از نوعى نامنظم بودن ، مانند خبط عشواء (شتر كور) اين بود گفتار صاحب المنار در معناى تشبيهى كه در آيه شريفه آمده است .

و وجه نادرستى گفتارش اين است كه هر چند خروج رباخوار و قمارباز از اعتدال و انتظام عمل ، حرف درستى است ليكن معلول ربا خوردن به تنهائى نيست و مقصود آيه هم از تشبيه اين نيست .

اما اينكه گفتيم : معلول ربا خوردن نيست براى اينكه علت عدم اعتدال رباخوار و حركات ديوانه وارش بريدن از خدا و بندگى او و هدف قرار دادن لذائذ مادى است ، از آنجائى كه هدف و همت خود را لذائذ مادى قرار داده ، و علم و درك خود را به هدفى والاتر از آن متوجه نساخته است و نتيجه اش اين شد كه عفت دينى و وقار نفسانى را از دست بدهد و چون لذائذ مادى (هر چند كه اندك باشد) در آنان اثر مى گذارد لذا حركاتشان مضطرب و ناموزون است حال چه اينكه اينگونه افراد ربا بخورند و چه نخورند پس حالات نامبرده ربطى به رباخوارى ندارد.

و اما اينكه گفتيم : (مقصود آيه هم از تشبيه ، اين نيست ) براى اين بود كه احتجاج و استدلالى كه در آيه شريفه آمده تا ثابت كند رباخواران دچار خبطند،

با تشبيه نامبرده نمى سازد براى اينكه خداى سبحان دليل خبط آنان در رفتارشان را اين دانسته كه مى گويند: خريد و فروش هم مثل ربا است و اگر مقصود تشبيه به آن جهت بود جا داشت به همان اختلال و ناموزونى حركات استدلال فرموده باشد. پس وجه همان است كه ما بيان كرديم .

## وجه تشبيه بيع به ربا، نه بلعكس در سخن رباخوارن : (قالو انما البيعمثل الربا)

ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا

در سابق گفتيم كه چرا خريد و فروش را تشبيه به ربا كرد و ربا را تشبيه به خريد و فروش نكرد و وعده داديم كه بيشتر توضيح دهيم .

توضيح : اين است كه رباخوار مبتلاى به خبط و اختلال ، حالتى خارج از حالت عادى و سالم دارد براى او آنچه در نزد عقلا زشت و منكر است مفهومى ندارد، براى او زشت و زيبا، عمل معروف و منكر، يكى است و وقتى يك انسان عاقل به رباخوار مى گويد به جاى رباخوارى به خريد و فروش بپردازد در حقيقت حرف تازه اى زده كه بايد اثباتش كند و لذا او اگر بخواهد جواب بدهد قهرا بايد بگويد از نظر من آنچه را كه تو مى گوئى (از ربا بهتر) است با ربا هيچ فرقى ندارد چون اگر به عكس اين بگويد يعنى بگويد: ربا در نظر من با خريد و فروش يكى است ، آنچه مرا از آن نهى مى كنى ، با آنچه كه مرا به آن امر مى كنى يكى است مردى عاقل خواهد بود و ادراكش مختل نخواهد شد، چون معناى اين كلامش اين مى شود كه من قبول دارم آنچه كه مرا به آن امر مى كنى مزيتى دارد ليكن به نظر من آنچه هم كه مرا از آن نهى مى كنى مزيتى ديگر دارد و نمى خواهد مزيت را به كلى انكار كند و مانند ديوانگان بگويد: اصلا مزيتى در خريد و فروش و ربا نمى بينم و رباخوار همين را مى گويد او به خاطر خبطى كه در درونش دارد مى گويد: خريد و فروش هم مثل ربا است و اگر بگويد ربا هم مانند خريد و فروش است در حقيقت شريعت خدائى را انكار كرده ، نه اينكه چون جن زده ها سخن پرت و بى معنى گفته باشد.

و ظاهرا جمله : (ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا) حكايت حال رباخواران است نه اينكه چنين سخنى را گفته باشند و اينگونه تعبيرات ، (حال اشخاص به لسان قال حكايت كردن ) معروف و بين مردم متداول است .

با اين بيان فساد گفتار بعضى از مفسرين روشن مى شود كه گفته اند، منظور رباخواران از اينكه گفتند: خريد و فروش هم مثل ربا است و نگفتند ربا هم نظير خريد و فروش است ، مبالغه در درستى و صحت ربا است چون ربا را اصل و خريد و فروش را فرع گرفته اند، نظير كلام شاعر كه گفته :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| و مهمه مغبرة ارجاوه |  | كان لون ارضه سماوه ، |

يعنى : بيابانى كه غبار آن را فرا گرفته گوئى زمينش به رنگ آسمانش در آمده است . و منظور اين بوده كه گوئى آسمانش از شدت غبار به رنگ زمينش در آمده است .

و فساد گفتار بعضى ديگر نيز روشن مى شود كه گفته اند: احتمال مى رود كه عبارت ، مقلوب و پس و پيش نبوده و معناى جمله چنين باشد كه رباخواران منطقشان اين بوده : اگر خريد و فروش حلال است براى اين حلال است كه راه كسب معيشت است ، و اين علت در بيع موهوم و خيالى است چون نفع خريد و فروش صددرصد نيست و بعضى از خريد و فروش ها ضرر هم دارد ولى در ربا صددرصد نفع است (و وجه اين دو تفسير از آنچه گذشت روشن مى شود).

واحل اللّه البيع و حرم الربوا

جمله اى است مستاءنفه و از نو، البته در صورتى جمله اى است از نو كه به خاطر نبودن كلمه (قد) در آغاز آن جمله حاليه نباشد چون جمله اى كه با فعل ماضى شروع مى شود اگر حاليه باشد واجب است كلمه (قد) بر سر آن فعل در آمده باشد مثل اينكه مى گوئيم : (جائنى زيد و قد ضرب عمروا) (زيد نزد من آمد، در حالى كه عمرو را زده بود) و جمله مورد بحث بخاطر اينكه اين كلمه را بر سر ندارد نمى تواند حاليه باشد.

علاوه بر اينكه حال بودن آن با معنائى كه اول گفتار افاده مى كند نمى سازد، چون حال عبارت است از مقيد كردن زمان صاحب حال و ظرف تحقق آن و اگر اين جمله حال باشد معناى كلام چنين مى شود: خبطى كه رباخواران با گفتن : (انما البيع مثل الربوا) مرتكب شدند در حالى بود كه خدا (خريد و فروش ) را حلال و ربا را حرام كرده بود و اين معنا درست خلاف آن معنائى است كه آيه شريفه در مقام بيان آن است چون آيه مى فرمايد: رباخواران خطا كارند چه قبل از آمدن قانون حرمت ربا و چه بعد از آن و به اين جهت نيز نمى توانيم جمله نامبرده را حاليه بگيريم و همانطور كه گفتيم مستانفه است .

و اين جمله مستانفه ، به آن بيانى كه گذشت در مقام تشريع ابتدائى حرمت ربا نيست چون در آنجا گفتيم : اين آيات ظهور در اين دارد كه قبلا ربا حرام شده بوده و در سوره آل عمران فرموده بود: (يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفه و اتقوا اللّه لعلكم تفلحون ) و آيات مورد بحث و مخصوصا جمله (و احل اللّه البيع و حرم الربوا) دلالت بر انشاء حكم ندارد بلكه دلالت بر اخبار دارد، نمى خواهد بفرمايد از الان ربا حرام شد بلكه مى فرمايد: قبلا ربا را حرام كرده ،

خواهى پرسيد، با اينكه قبلا حرام شده بوده ديگر چه حاجتى به آوردن اين جمله بود در جواب مى گوئيم خواست تا با آوردن اين جمله زمينه را براى جمله : (فمن جاءه موعظه من ربه ...) فراهم سازد اين آن نكاتى است كه از سياق و محتواى آيه به نظر مى رسد.

ولى بعضى از مفسرين گفته اند جمله : (و احل اللّه البيع و حرم الربوا) مى خواهد كلام رباخواران را باطل كند كه گفتند: بيع هم مثل ربا است و معنايش اين است كه اگر گفتار رباخواران درست بود بايد حكم ربا و خريد و فروش نزد خداى احكم الحاكمين مختلف نبوده باشد با اينكه مى بينيم حكم او در اين مورد مختلف است ، يكى را حرام و يكى ديگر را حلال كرده است .

اشكالى كه بر اين تفسير وارد است اين است كه هر چند در جاى خود سخن درستى است ليكن با لفظ آيه منطبق نيست چون بنابر آن جمله (و احل اللّه البيع ...) حاليه مى شود با اينكه ما ثابت كرديم كه حاليه نيست .

و از اين وجه ضعيف تر وجهى است كه بعضى ديگر گفته اند كه معناى آيه اين است : زيادى و فائده بيع مانند زيادى ربا نيست چون من بيع را حلال و ربا را حرام كرده ام امر هم امر من و خلق ، خلق من است اين من هستم كه در خلق خود به هر چه بخواهم حكم مى كنم و به آنچه اراده كرده باشم فرمان مى دهم احدى از خلق مرا نرسد، كه در حكم من اعتراض كند.

## حرمت ربا و حليت بيع و ساير احكام الهى تابع مصالح و مفاسد مى باشد

اشكال اين وجه نيز همان اشكال وجه قبلى است اين نيز جمله را حاليه گرفته ، در حالى كه مستاءنفه است علاوه بر اينكه اين وقتى درست است كه ما قائل به تبعيت احكام از مصالح و مفاسد نبوده و ارتباط سببيت و مسببيت را منكر باشيم و به عبارتى ديگر علت و معلوليت در بين اشياء را انكار نموده ، همه چيز را مستقيما و بدون واسطه مستند به خدا كنيم و ما نمى توانيم اين نظريه را بپذيريم زيرا بطلان آن بديهى و روشن است علاوه بر اينكه خلاف روش قرآن كريم مى باشد چون رسم و روش قرآن اين است كه احكام و شرايع خود را به مصالح خصوصى يا عمومى تعليل كند از اينهم كه بگذريم در ضمن خود اين آيات فرموده : (و ذروا ما بقى من الربوا ان كنتم مؤ منين ...)

ونيز فرموده : (لا تظلمون ...) و باز فرموده : (الذين ياكلون الربوا...) انما البيع مثل الربوا) و همه اينها دلالت مى كند بر اينكه حرام بودن ربا و حلال بودن بيع علت دارد، و اگر بيع حلال شده براى اين بوده كه بر طبق سنت فطرت و خلقت است و اگر ربا حرام شده علتش اين بوده كه از روش صحيح زندگى خارج است و منافى با ايمان به خدا و ناسازگار با آن است و نيز يكى از مصاديق ظلم است .

فمن جائه موعظه من ربه ...

اين جمله كه حرف (فاء) در اولش آمده تفريع و نتيجه گيرى از جمله : (احل اللّه البيع ...) است و مفهوم آن مقيد و مخصوص به ربا و رباخواران نيست بلكه حكمى است كلى كه در موردى جزئى به كار رفته تا دلالت كند بر اينكه آن مورد جزئى يكى از مصاديق و نمونه هاى حكم كلى است و حكم نامبرده شامل آن مورد نيز مى شود و معنايش اين است كه آنچه ما درباره ربا گفتيم ، موعظه اى بود كه از ناحيه پروردگارتان آمده و بطور كلى هر كس از ناحيه پروردگارش موعظتى برايش بيايد چنين و چنان مى شود شما هم اگر دست از رباخوارى برداريد، گناه آنچه تاكنون كرده ايد بخشوده مى شود و امر شما با خدا است .

## جمله : (فمن جائه موعظة من ربه ...) در باره همه اعمال زشت قبل از ايمان و توبه است و شامل همه مسلمين در تمام اعصار مى باشد

از اينجا روشن مى شود كه مراد از آمدن موعظه خبردار شدن از حكمى است كه خداى تعالى تشريع كرده و منظور از (انتهاء) در آيه ، توبه و ترك عملى است كه از آن نهى شده تا بنده از آن كار، (دست ) بردارد و منظور از اينكه فرمود: (فله ما سلف ). اين است كه حكم حرمت ، شامل رباخواريهاى قبل از آمدن قانون حرمت ربا، نيست و منظور از اينكه فرمود: (و امره الى اللّه ) اين است كه افرادى كه قبل از نزول آيه ، مبتلا به رباخوارى بوده اند، آن عذاب ابدى كه از ذيل آيه ، يعنى جمله (و من عاد فاولئك اصحاب النار...) بدست مى آيد، برايشان نيست .

بلكه از آنچه كه تاكنون از راه ربا به دست آورده اند، مى توانند بهره مند گردند. و امرشان به دست خدا است ، چه بسا ممكن است خدارهايشان سازد و در بعضى احكام آزادشان بگذارد و چه بسا تكليفى برايشان مقرر بدارد كه با عمل به آن تكليف ، خطاى قبلى خود را جبران نمايند.

بايد دانست كه امر اين آيه بس عجيب است براى اينكه گفتيم جمله (فمن جائه موعظه ...) و تسهيل و تشديدى كه دارد حكمى كلى را بيان مى كند و اختصاص به مورد ربا ندارد، شامل تمامى گناهان كبيره مى شود و درباره همه آنها مى فرمايد: كسى كه قبل از مسلمان شدن گناه كبيره اى كرده باشد در اسلام مؤ اخذه نمى شود ليكن متاءسفانه مفسرين آنرا مخصوص به ربا دانسته و آنگاه پيرامون آن بحث كرده اند كه رباهاى قبل از اسلام چنين و چنان است و امرش واگذار به خدا است و كسى كه در اسلام ، ربا بخورد چنين و چنان مى شود با ا ينكه عموميت آيه بسيار روشن است .

بعد از آنكه به اين نكته توجه كردى كاملا برايت روشن مى شود كه جمله (فله ما سلف و امره الى اللّه ) بيش از يك معناى مبهم افاده نمى كند چيزى كه هست اين معناى مبهم در مورد هر معصيتى كه درباره اش ‍ موعظه اى رسيده متعين مى شود و معلوم است كه اين معناى مبهم بر حسب اختلاف آن مواعظ، مختلف مى شود.

پس معناى آيه شريفه اين است كه هر ك س در اثر موعظه اى دست از كار زشت خود بردارد گناهان گذشته اش چه درباره حقوق خدا بوده يا در مورد حقوق مردم ، نسبت به عين آن گناهان مؤ اخذه نمى شود ولى چنان هم نيست كه از آثار وضعى ناگوار آن گناهان به كلى رها شود، بلكه امر چنين كسى با خدا است اگر او بخواهد ممكن است وظائفى براى جبران آنچه فوت شده مقرر فرمايد مثلا قضاى روزه ها و نمازهاى فوت شده را بر او واجب كند و اگر گناهان گذشته راجع به حدود است ، حد را براى او واجب سازد و يا اگر مورد تعزير و شلاق و حبس است اجراى آن احكام را در باره اش واجب كند و اگر حق الناس است و عين مال غصبى ياربوى نزدش مانده باشد رد نمودن آن را به صاحبش واجب كند و اگر بخواهد او را عفو مى كند و بعد از توبه چيزى را بر او واجب نمى كند همچنانكه در مورد مشركين چنين كرده ، يعنى از حق اللّه و حق الناس هائى كه در زمان شرك مرتكب شده بودند عفو فرموده است .

و نيز در مورد مسلمانانى كه گناهانشان تنها جنبه حق اللّه دارد مثلا شراب مى خورده و لهو مرتكب مى شده و بعد توبه كرده ، خدا توبه اش را مى پذيرد بدون اينكه چيزى بر او واجب سازد و مواردى ديگر نظير اين دو مورد، براى اينكه جمله ، (فمن جائه موعظه من ربه فانتهى ...) همانطور كه گفتيم مطلق است و منحصر به رباخوار نيست هم شامل او مى شود و هم شامل كفار و مؤ منين (چه مؤ منين صدر اسلام و چه ديگران از تابعين و مسلمانان اعصار بعد).

## به اين جمله استناد كرده اند

و اما جمله : (و من عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ) به آن جهت كه كلمه عود در آن آمده در مقابل كلمه انتهاء كه در جمله سابق آمده بود دلالت مى كند بر اينكه مراد از كلمه عود معنائى است كه با ع دم انتها جمع مى شود، در نتيجه معناى و من عاد... اين است كه هر كس كه از كار زشت خود دست بر ندارد چنين و چنان مى شود و اين ، ملازم است با اصرار بر گناه و نپذيرفتن حكم خدا كه آنهم كفر به خدا و يا ارتداد درونى است هر چند كه اين كفر وارتداد را به زبان نياورند زيرا وقتى كسى به گناه قبلى خود برگردد و دست از آن برندارد حتى به اين مقدار كه از آن پشيمان باشد چنين كسى در حقيقت تسليم حكم خدانگشته و تا ابد رستگار نخواهد شد پس ترديدى كه در آيه شده و فرموده : كسى كه چن ين كند چنان مى شود و كسى كه چنين كند چنان مى گردد در حقيقت مى خواهد بفرمايد كه : ترديد در تسليم حكم خدا شدن و سرپيچى از دستورات او و اصرار بر گناه ترجمه

الم يزان ج : 2 ص 642

غالبا ناشى از عدم تسليم است كه آن هم مستلزم خلود در آتش است .

از اينجا پاسخ يك استدلال نابجا روشن مى گردد و آن استدلال معتزله است كه گفته اند: آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه هر كس گناه كبيره اى مرتكب شود در عذاب دوزخ جاودان خواهد بود علت نابجائى آن اين است كه هر چند آيه دلالت دارد بر اينكه مرتكب گناه كبيره بلكه هر كس كه گناه كند در عذاب مخلد است ، ليكن دلالت ش منحصر در ارتكاب گناه با انكار حكم خدا است و البته چنين كسى كه تسليم حكم خدا نيست مسلمان نيست و بايد هميشه در عذاب باشد.

مفسرين در معناى جمله : (فله ما سلف ) و جمله (و امره الى اللّه ) و جمله : (و من عاد...) وجوهى از معانى و احتمالات ذكر كرده اند كه اساس همه آنها همان معنائى است كه مفسرين از آيه فهميده اند و در سابق نقل شد و چون اساس آن احتمال ها فاسد بود، فائده اى در نقل آن احتمالات نديديم .

## معناى جمله : (يمحق الله الربا و يربى الصدقات خدا ربا را نابود مى كند و صدقات را نمو و زيادت مى دهد)

يمحق اللّه الربوا ويربى الصدقات ...

كلمه (محق ) به فتحه ميم و سكون حاء و قاف مصدر فعل (يمحق ) و به معناى نقصان پى درپى است بطوريكه آن چيزى كه محق مى شود تدريجا فانى شود و در مقابل كلمه ارباء كه مصدر فعل (يربى ) است به معناى نمو و رو به زيادت نهادن و كلمه (اثيم ) به معناى صاحب اثم است و در سابق ، معناى اثم گذشت .

در آيه شريفه ، (ارباء صدقات ) و (محق ربا) را مقابل يكديگر قرار داده ، در سابق هم گفتيم كه ارباء صدقات و نمو دادن آن مختص به آخرت نيست بلكه اين خصيصه هم در دنيا هست و هم در آخرت در نتيجه از مقابله نامبرده مى فهميم كه محق ربا نيز هم در دنيا هست و هم در آخرت .

پس همچنانكه يكى از خصوصيات صدقات ، اين است كه نمو مى كند و اين نمو، لازمه قهرى صدقه است و از آن جدا شدنى نيست چون باعث جلب محبت و حسن تفاهم و جذب قلوب است و امنيت را گسترش داده و دلها را از اينكه به سوى غصب و دزدى و افساد و اختلاس بگرايد، باز مى دارد و نيز باعث اتحاد و مساعدت و معاونت گشته و اكثر راههاى فساد و فناى اموال را مى بندد و همه اينها باعث مى شود كه مال آدمى در دنيا هم زياد شود و چند برابر گردد.

همچنين يكى از خواص ربا كاهش مال و فناى تدريجى آن است چون ربا باعث قساوت قلب و خسارت مى شود و اين دو باعث بغض و عداوت و سوء ظن مى گردد و امنيت و مصونيت را سلب نموده ، نفوس را تحريك مى كند تا از هر راهى و وسيله اى كه ممكن باشد چه با زبان و چه با عمل ،

چه مستقيم و چه غير مستقيم از يكديگر انتقام بگيرند، و همه اينها باعث تفرقه و اختلاف مى شود و اين هم راه هاى فساد و زوال و تباهى مال را مى گشايد و كمتر مالى از آفت و يازوال محفوظ مى ماند.

همه اينها براى اين است كه صدقه و ربا هر دو با زندگى طب قه محروم و محتاج تماس دارد زيرا احتياج به ضروريات زندگى ، احساسات باطنى آنان را تحريك كرده و در اثر وجود عقده ها و خواسته هاى ارضا نشده آماده دفاع از حقوق زندگى خود گشته و هر طور كه شده در صدد مبارزه بر مى آيند اگر در اين هنگام به ايشان احسان شده و كمك هاى بلاعوض برسد احساساتشان تحريك مى شود تا با احسان و حسن نيت خود، آن احسان را تلافى كنند و اگر در چنين وضعى در حق آنان با قساوت و خشونت رفتار شود بطوريكه تتمه مالشان هم از بين برود و آبرو و جانشان در خطر افتد،با انتقام مقابله خواهند كرد و به هر وسيله اى كه دستشان برسد طرف مقابل را منكوب مى سازند و كمتر رباخوارى است كه از آثار شوم اين مبارزه محفوظ بماند بلكه آنه ائى كه سرگذشت رباخواران را ديده اند همه از نكبت و نابودى اموال آنان و ويرانى خانه ها و بى ثمر ماندن تلاشهايشان از قهر فقرا خبر مى دهند.

## دو نكته در بيان آثار گناهان و زشتى ها در فرد و اجتماع و آثار شوم ربا خوارى درعصر حاظر

لازم است كه خواننده عزيز به دو نكته توجه كند اول اينكه علل و اسبابى كه امور و حوادث اجتماعى مستند به آنها است تاءثيرشان صددرصد نيست ، بلكه تاءثرش در حدود هشتاد درصد است ، در نتيجه ما نيز از آنچه مى كنيم نتايج هشتاد درصد را مى جوئيم و وقتى اراده مى كنيم اسبابى را فراهم كنيم ، اسبابى فراهم مى كنيم كه باز تاءثيرش اغلبى و هشتاد درصد است نه دائمى و قطعى و صددرصد، چيزى كه هست در همه اين موارد احتمال خلاف را كه همان بيست درصد است به حساب نمى آوريم و اما علت هاى تامه و صددرصدى كه معلول هاى آنها از آنها جدا نمى شوند تنها در عالم طبيعت يافت مى شوند و بايد از راه علوم حقيقيه كه پيرامون حقائق خارجيه بحث مى كنند آنها را كشف نمود.

و اگر در آيات احكام كه در آنها از مصالح و مفاسد اعمال و سعادت و شقاوتى كه در پى دارند بحث مى شود دقت كنيم اين معنا را به خوبى مى فهميم كه قرآن كريم آثار و علل اعمال انسانى را مانند علل طبيعى و اسباب تكوينى صددرصد دانسته ، همچنانكه عقلا نيز تاءثير غالبى و هشتاد درصد اعمال را دائمى و صددرصد مى دانند.

دوم اينكه جامعه مانند فرداست و امور اجتماعى نظير امور فردى در همه احوال وجودى مثل همند مثلا همانطور كه يك فرد از انسان حيات و زندگى و مرگ و افعال و آثارى دارد همچنين جامعه نيز براى خود حيات و ممات و عمر و اجلى معين و افعال و آثارى دارد و قرآن كريم ناطق به اين حقيقت است ،

مثلا مى فرمايد: (و ما اهلكنا من قرية الا و لها كتاب معلوم ما تسبق من امة اجلها و ما يستاخرون ).

و بنابر اين اگر يكى از امور فردى انسان در اجتماع رواج پيدا كند بقاى آن امر و زوالش و تاءثيرش نيز مبدل مى شود، مثلا عفت كه يكى از امور آدمى و خلاعت (بى عفتى ) امر ديگرى از آدمى است مادام كه فردى است يك نوع تاءثير در زندگى فرد دارد مثلا آنكه داراى خلاعت و بى عفتى است مورد نفرت عموم قرار مى گيرد و مردم حاضر نيستند با او ازدواج كنند و اعتمادشان نسبت به او سلب مى شود ديگر او را امين بر هيچ امانتى نمى سازند اين در صورتى است كه فرد بى عفت بوده و جامعه با او مخالف باشد.

و اما اگر همين بى عفتى اجتماعى شد يعنى جامعه با بى عفتى موافق گرديد تمامى آن محذورها از بين مى رود و ديگر بقاى ندارد چون تمامى آن محذورها مربوط به افكار عمومى و ناسازگارى آن امر با افكار عمومى بود و خلاصه از آنجائى كه عموم مردم بى عفتى را بد مى دانستند از فرد بى عفت دورى مى كردند و اما اگر همين بى عفتى عمومى شد و در بين همه متداول گشت آن محذورها هم كه شمرديم از بين مى رود چون ديگر افكار عمومى چنان احكامى ندارد.

البته اين تنها در مورد احكام اجتماعى است و اما احكام وضعى و طبيعى بى عفتى به جاى خود باقى است ، نسل را قطع مى كند و امراض مقاربتى مى آورد و مفاسد اخلاقى و اجتماعى دارد از جمله مفاسد اجتماعيش اين است كه انساب و دودمانها را درهم و برهم مى سازد، انشعابهاى قومى باطل مى شود، ديگر فوائدى كه در اين انشعابها هست عايد جامعه نمى شود پس آثار وضعى بى عفتى كه آثار سوء و مورد انزجار فطرت بشرى است خواه ناخواه مترتب مى شود و بايد دانست كه آثار امور مربوط به انسان از نظر كندى و سرعت در امور فردى و اجتماعى مختلف است (مثلا اثر فردى مشروبات الكلى سريع و فورى است و آثار سوء اجتماعى آن به آن سرعت نيست ).

## فرق بين رباى انفرادى و رباى اجتماعى

حال با توجه به اين مطالب ، انسان در مى يابد كه محق ربا و ارباء صدقات در صورتى كه در يك فرد باشد با ربا و صدقات اجتماعى اختلاف دارند رباى انفرادى غالبا صاحبش را هلاك مى كند و تنها بيست درصد ممكن است به خاطر عوامل خاصى از شر آن خلاصى يابد و ساحت زندگيش به فنا و مذلت تهديد نشود ولى در رباى اجتماعى كه امروز در ميان ملل و دولتها رسميت يافته و بر اساس آن قوانين بانكى جعل شده بعضى از آثار سوء رباى فردى را ندارد چون جامعه به خاطر شيوع و رواج آن و متعارف شدنش از آن راضى است و هيچ به فكر خطرها و زيان هاى آن نمى افتد ولى در هر صورت آثار وضعى آن كه عبارت است از تجمع ثروت و تراكم آن از يك طرف و فقر و محروميت عمومى از طرفى ديگر،

غير قابل اجتناب است همچنانكه مى بينيم اين جدائى و بيگانگى در بين دو طبقه از مردم دنيا پيدا شده ، يكى طبقه ثروتمند و يكى فقير و روز به روز اين اثر شوم كوبنده تر و ويرانگرتر خواهد شد هر چند كه ما شخصا اين ويرانگرى را پيش آمدى خيلى دور بپنداريم و يا حتى آن را از جهت طول مدت ملحق به عدم بدانيم اما از نظر اجتماعى و از ديدگاه يك جامعه شناس اين اثر شوم بسيار عاجل و زودرس است چون عمر اجتماع با عمر فرد تفاوت دارد و يك روز از نظر جامعه شناس برابر با يك عمر در نظر ساير افراد است ، روز اجتماع همان است كه قرآن كريم درباره اش فرموده : (و تلك الايام نداولها بين الناس ‍ ).

منظور از اين روزگار همان عصر و قرن است كه در هر قرنى مردمى بر مردم ديگر غلبه مى كنند و طائفه اى كه روزگار به كامش بود به دست طائفه اى ديگر منكوب و حكومتى به دست حكومتى ديگر منقرض ‍ مى شود، امتى كه روى كار بود، بر كنار شده و امتى ديگر روى كار مى آيد و معلوم است كه سعادت انسان نبايد تنها از نظر فرد مورد عنايت قرار گيرد بلكه همانطور كه ما به سعادت فرد فرد علاقمنديم بايد به فكر سعادت نوع و جامعه خود نيز بوده باشيم .

همچنانكه مى بينيم قرآن كريم هيچ وقت از سرنوشت هيچ فردى سخن نمى گويد و درباره هيچ فردى پيشگوئى نمى كند هر چند كه به كلى در باره فرد ساكت نيست اما خود را كتابى معرفى مى كند كه خدا آن را براى سعادت نوع انسان نازل كرده ، و سعادت جنس بشر را در نظر گرفته چه بشر امروز و چه آينده و چه گذشته .

پس اينكه فرموده : (يمحق اللّه الربوا و يربى الصدقات ) احوال ربا و صدقات و آثارى كه اين دو دارند (چه نوعى و چه فردى ) را بيان مى كند و مى فرمايد: محق ونابودى و ويرانگرى از لوازم جدائى ناپذير ربا است همچنانكه بركت و نمو دادن مال اثر لاينفك صدقه است پس ربا هر چند كه نامش ربا (زيادى ) است ليكن از بين رفتنى است و صدقه هر چند كه نامش را زيادى نگذاشته باشند،

زياد شدنى است و لذا وصف ربا را از ربا مى گيرد و به صدقه مى دهد و ربا را به وضعى كه ضد اسم او است توصيف مى كند و مى فرمايد: (يمحق اللّه الربوا و يربى الصدقات ).

## بيان ضعف چند قول كه در تفسير جمله (يمحق الله الربا و يربى الصدقات )گفته شده است

با بيانى كه گذشت ضعف گفتارى كه ذيلا از بعضى از مفسرين نقل مى كنيم روشن مى شود كه گفته است محق ربا به معناى اين نيست كه خدا مال ربوى را از بين مى برد و تنها خسران و حسرت براى رباخوار مى ماند چون ما به چشم خود مى بينيم رباخواران روز به روز پولدارتر مى شوند بلكه مراد اين است كه رباخوار از جهت غايات و نتايجى كه از گرفتن ربا در نظر دارد به نتيجه نمى رسد، چون منظور رباخوار از عمل خود اين است كه به زندگى خوشى برسد و لذت زندگى گوارائى را بچشد، ليكن حرصى كه در رباخوارى است نمى گذارد او از زندگى لذت ببرد و او را حريص به جمع مال مى كند و مال به آسانى جمع نمى شود بلكه بايد با كسانى كه رقيب او هستند و يا قصد خوردن سرمايه او را دارند دائما مبارزه كند، از طرفى ديگر مردمى كه او خونشان رابه شيشه گرفته و به روز سياهشان نشانده است ، در مقام دشمنى با او بر مى آيند و خواب راحت را از او سلب مى كنند.

و نيز فساد گفتار مفسر ديگر روشن مى شود كه گفته است مراد از محق ربا، محق آخرتى است ، مى خواهد بفرمايد رباخوار در آخرت ثوابى ندارد، چون در دنيا با رباخواريش آن ثواب ها را از دست داد و يا به خاطر اينكه ربا باعث شده همه عباداتش باطل گردد وجه ضعيف بودن اين تفسير اين است كه هر چند شكى نيست كه بى اجر بودن در آخرت هم نوعى محق است ليكن در آيه شريفه دليلى نيست بر اينكه مراد از محق ، تنها محق ثواب آخرت باشد.

و نيز ضعف گفتار آن مفسر ديگر كه از معتزله است و با آيه استدلال كرده بر اينكه : مرتكب هر گناه كبيره در آتش دوزخ مخلد است چون فرموده : (و من عاد... ) و ما در سابق بيانى داشتيم كه هم اين گفتار و استدلال را توضيح مى دهد و هم پاسخش را مى گويد.

و اللّه لا يحب كل كفار آثيم

در اين جمله نابودى ربا را به وجهى كلى تعليل مى كند و معنايش اين است كه اگر گفتيم خدا ربا را محق و نابود مى كند، براى اين است كه رباخوار كفر شديدى دارد، چون بسيارى از نعمت هاى خدا را كفران مى كند و آن نعمت ها را مى پوشاند و در راههاى فطرى حيات بشرى كه همان معاملات معمولى است صرف نمى نمايد و علاوه بر اين به بسيارى از احكام خدا كه درباره عبادات و معاملات تشريع كرده كفر مى ورزد زيرا با مال ربوى غذا مى خورد و لباس مى خرد و نوشيدنى مى نوشد و خانه مى خرد با اينكه همه اينها حرام است

و نماز و بسيارى ديگر از عبادت هايش را فاسد مى كند و با مصرف كردن مال ربوى بسيارى از معاملات غير ربوى او نيز باطل مى شود و ضامن طرف معامله خود مى گردد و در بسيارى از موارد كه به جاى بهره پولش ، ملك مردم يا اثاث منزل مردم را مى گيرد غاصب آن اموال مى شود و به خاطر طمع و حرصى كه نسبت به اموال مردم مى ورزد و خشونت و قساوتى كه درگرفتن طلب خود اعمال مى كند و به اين وسيله به خيال خود حق خود را مى گيرد بسيارى از اصول و فروع اخلاق و فضائل را در مردم مى كشد و از همه بالاتر او فردى اثيم است يعنى آثار سوء گناه ، دلش را سياه كرده ، ديگر خداى سبحان دوستش نمى دارد چون خداى تعالى هيچ كفران گر اثيم را دوست نمى دارد.

ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات ...

اين جمله تعليلى است كه ثواب صدقه دهندگان و كسانى را كه به خاطر نهى خدادست از رباخوارى بر مى دارند به وجهى عام بيان مى كند به وجهى كه هم شامل اين دو مورد مى شود و هم غير اين دو.

يا ايها الذين آمنوا اتقوا اللّه و ذروا ما بقى من الربوا ان كنتم مؤ منين

اين آيه مؤ منين را مخاطب قرار داده و به آنان دستور مى دهد از خدا بپرهيزند و اين مطلب را به عنوان زمينه چينى مى آورد تا دنبالش بفرمايد: (و ذروا ما بقى من الربوا...) يعنى آنچه از ربا نزد بدهكاران مانده ، صرفنظر كنيد و از اين بيان چنين بدست مى آيد كه بعضى مؤ منين در عهد نزول اين آيات هنوز ربا مى گرفتند و بقايائى از ربا از بدهكاران خود طلب داشته اند لذا مى فرمايد: از آنچه مانده صرفنظر كنيد و سپس ‍ آنان را تهديد نموده مى فرمايد: (فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللّه و رسوله ).

و اين خود مؤ يد روايت آينده است كه شاءن نزول آيه را بيان مى كند و اينكه جمله را با قيد (اگر مؤ منيد) مقيد كرد به منظور اشاره به اين است كه ترك رباخوارى از لوازم ايمان است و نيز براى اين است كه جمله (و من عاد...) و جمله : (و اللّه لا يحب كل كفار...) را تاءكيد كند.

فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللّه و رسوله

كلمه (اذن ) هم بر وزن كلمه (علم ) است و هم معناى آن را مى دهد بعضى از قاريان آيه را به صورت (فاذنوا) كه صيغه امر از مصدر (ايذان ) است قرائت كرده اند كه بنابراين ، معنا چنين مى شود (پس اعلان جنگ با خدا و رسول بدهيد) و حرف (باء) در جمله : (بحرب ) براى اين آمده كه كلمه (فاذنوا) و يا (فاذنوا) متضمن معناى يقين و مانند آن است و معناى آيه چنين است (اگر دست از رباخوارى بر نمى داريد پس يقين بدانيد كه اعلان جنگ داده ايد...)

## معناى جنگيدن ربا خوار با خدا و رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و جنگيدن خدا ورسول با رباخوار

و اگر كلمه (حرب ) را نكره يعنى بدون الف و لام آورد براى اين است كه عظمت آن جنگ را و يا نوع آن را برساند (يا بفهماند كه اين جنگ با خدا و رسول ، جنگى عظيم است و يا بفهماند رباخوارى نوعى جنگيدن با خدا است ) و اگر اين جنگ را هم جنگ با خدا و هم جنگ با رسول ناميده ، براى اين است كه رباخوارى مخالفت با خدا است كه حرمت آنرا تشريع فرموده و مخالفت با رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماست كه حكم خدا را تبليغ نموده و اگر مربوط به خداى تعالى به تنهائى بود، بايد امرى تكوينى مى بود و مستند به رسول به تنهائى هم نمى تواند باشد براى اينكه رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر هيچ امرى مستقل نيست همچنانكه قرآن كريم فرموده : (ليس لك من الامر شى ء - تو در هيچ امرى استقلال ندارى ).

اين بود معناى جنگيدن رباخوار با خدا و رسول ، اما جنگيدن خدا و رسول با رباخوار، معنايش اين است كه رسول به امر خدا، رباخوار يا هر كس از مسلمانان كه حكمى از احكام را نمى پذيرد او را مجبور به تسليم كند اگر تسليم شد كه هيچ و گرنه مسلمانان را مامور كند تا با او جنگ كنند تا تسليم حكم خدا شود.

همچنانكه در آيه : (فقاتلوا التى تبغى حتى تفى ء الى امر اللّه ). مى فرمايد: بايد با كسى كه سركشى مى كند بجنگيد تا تسليم فرمان خدا شود علاوه بر اينكه خداى تعالى رفتار ديگرى در دفاع از احكامش دارد و آن جنگيدن با مخالفين از طريق فطرت خود آنان است يعنى فطرت خود آنان و فطرت عموم را عليه ايشان مى شوراند تا خواب راحت را از آنان سلب و دودمانشان را ويران و آثارشان رااز روى زمين محو كند.

همچنانكه فرمود: (و اذا اردنا ان نهلك قريه امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) (و چون بخواهيم اهل قريه اى را هلاك كنيم ، نخست ياغيان شهوت پرست را وامى داريم تا در آن قريه به فسق و فجور بپردازند و در نتيجه عذابشان قطعى گردد، آن وقت به نوعى كه خود مى دانيم زير و رويش مى كنيم ).

و ان تبتم فلكم روس اموالكم لا تظلمون و لا تظلمون .

كلمه (وان تبتم ) بيان گذشته ما را كه گفتيم خطاب در آيه به بعضى از مؤ منين است كه بعد از اسلام آوردن هنوز دست از رباخوارى برنداشته بودند، تاءييد مى كند و معناى جمله : (فلكم روس اموالكم ) اين است كه اصل مالتان را از بدهكار بگيريد و بهره و ربا را رها كنيد، (لا تظلمون ) نه با گرفتن ربا ظلمى كرده باشيد، (و لا تظلمون ) و نه با نگرفتن اصل پولتان به شما ظلم شده باشد.

و اين آيه دلالت دارد بر اينكه اولا رباخوار ملكيتش نسبت به اصل مال امضا شده و ثانيا گرفتن ربا به همان بيانى كه گذشت ، ظلم است و ثالثا انواع معاملات امضا شده چون نفرمود (و لكم راس اموالكم ) و معلوم است كه مال وقتى (راس ) خوانده مى شود كه در وجوه معاملات و انواع كسب صرف شده باشد.

وان كان ذو عسرة فنظره الى ميسرة

لفظ (كان ) در اينجا به اصطلاح علم نحو تامة است و معناى (بود) را مى دهد، مى فرمايد: اگر در ميان بدهكاران فقيرى يافت شود طلبكار بايد او را تا ميسره مهلت دهد و ميسره به معناى تمكن و دارا شدن است در مقابل عسرت كه به معناى فقر و تنگدستى است و معنايش اين است كه آنقدر بايد مهلت دهد تا بدهكار به پرداخت بدهى خود متمكن شود.

و اين آيه هر چند مطلق است و مقيد به مورد ربا نيست و ليكن قهرا منطبق با مورد ربا است ، چون رسم اين بود كه وقتى مدت قرض يا هر بدهى ديگر به پايان مى رسيد رباخوار گريبان بدهكار را مى گرفت . و او درخواست مى كرد كه مدت بدهى مرا تمديد كن و من در مقابل اين تمديد، فلان مقدار و يا به فلان نسبت به قيمت جنس اضافه مى كنم و آيه شريفه از اين عمل نهى نموده و دستور مى دهد به بدهكار مهلت دهند.

و ان تصدقوا خيرلكم ان كنتم تعلمون

يعنى ، و اگر به كلى بدهى مديون را به او ببخشيد و بر او تصديق كنيد براى شما طلبكاران بهتر است ، چون اگر چنين كنيد يك زيادى ممحوق (يعنى نابود شدنى ) را مبدل كرده ايد به زيادى رابيه (يعنى باقى و جاويدان ).

واتقوا يوما ترجعون فيه الى اللّه ...

اين جمله دنباله اى است براى آيات ربا كه حكم ربا و جزاى آن را بيان مى كرد و اين جمله با تذكرى عمومى روز قيامت را با پاره اى از خصوصياتش كه مناسب با مقام آيه است يادآور مى شود تا دلها با ياد آن آماده پرهيز از خدا و ورع و اجتناب از محرمات او گردد، آن محرماتى كه مربوط به حقوق الناس مى باشد كه زندگى بشر بر آن متكى است .

آيه مى فرمايد: در پيش رويتان روزى است كه در آن به سوى خدا باز مى گرديد و هر نفسى آنچه را كه كرده دريافت مى كند، بدون اينكه ظلمى به او بشود.

و اما اينكه معناى بازگشت به خدا چه معنا دارد با اينكه ما هميشه حاضر براى خدا هستيم و نيز معناى (توفيه ) چيست ، پاسخش انشاء اللّه در تفسير سوره انعام خواهد آمد.

بعضى از مفسرين گفته اند: آيه مورد بحث آخرين آيه اى است كه به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنازل شده و به زودى در بحث روايتى زير رواياتى كه بر اين معنا دلالت دارد از نظر خواننده مى گذرد.

## بحث روايتى

## بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات مربوطه به ربا و عذاب رباخوار

در تفسير قمى در ذيل آيه : (الذين ياكلون الربوا...) از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آمده كه فرمود: رسولخدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ) فرموده است : وقتى مرا شبانه به آسمان بردند به مردمى برخوردم كه وقتى مى خواست ند برخيزند از بزرگى شكم ها نمى توانستند، از جبرئيل پرسيدم اينها كيانند؟ گفت : اينها آن كسانى هستند كه در دنيا ربا مى خوردند و خداوند در باره شان فرمود: (لا يقومون الا كما يقوم الّذى يتخبطه الشيطان من المس ) و قوم نامبرده را ديدم كه مانند آل فرعون هر صبح و شام بر آتش عرضه مى شدند و ايشان از شدت دلهره مى گفتند: پروردگارا قيامت كى بپا مى شود؟!.

مؤ لف : اين مشاهده كه رسولخدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ) در معراج داشته ، مثالى برزخى بوده كه گفتار آن جناب را تاءييد و تصديق مى كند كه فرمود: (كما تعيشون تموتون و كما تموتون تبعثون - هر جور زندگى كنيد همانطور مى ميريد و هر جور بميريد همانطور زنده مى شويد).

و در الدرالمنثور است كه اصفهانى در كتاب ترغيب خود از انس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ) فرمود: روز قيامت رباخوار ديوانه و شكم گنده محشور مى شود، بطوريكه پاهاى خود را يكى يكى به زمين مى كشد آنگاه اين آيه را تلاوت فرمود: (لا يقومون الا كما يقوم الّذى يتخبطه الشيطان من المس ).

مؤ لف : در عذاب رباخواران و كيفر ربا رواياتى بسيار از طرق شيعه و سنى وارد شده و در بعضى از آنها آمده كه گناه رباخوارى برابر هفتاد بار زناى با مادر است .

و در تهذيب به سند خود از عمر بن يزيد كه فروشنده پارچه اى بود كه در سابور (شاپور خوزستان ) بافته مى شد روايت كرده كه گفت : به امام صادق (عليه‌السلام ) عرضه داشتم : فدايت شوم مردم چنين مى پندارند كه دادن بهره پول براى كسى كه مضطر است نيز حرام است ، آيا اين صحيح است ؟ فرمود: بله ، براى اينكه مگر غنى و يا فقيرى سراغ دارى كه بدون احتياج و اضطرار چيزى را بخرد؟ اى عمر! خداى تعالى بيع را حلال و ربا را حرام فرموده ، پس تو تنها مى توانى سود كسب را بگيرى و نمى توانى ربا بگيرى ، پرسيدم ربا چيست ؟ فرمود: چند درهم بدهى و دو برابر، آنرا بگيرى و يا گندمى بدهى و دو برابر از همان جنس ‍ بگيرى .

و در كتاب فقيه به سند خود از عبيد بن زراره از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: ربا تنها در جنسى است كه كيل و ياوزن مى شود.

مولف : دانشمندان اسلامى در آنچه كه ربا در آن حرام است اختلاف كرده اند مذهب اهل بيت (عليه‌السلام ) اينست كه ربا تنها در پول ، طلا و نقره و هر جنسى است كه كيل و يا وزن مى شود و چون مساله فقهى است و مربوط به بحث ما كه تفسير است نمى باشد لذا از بحث بيشتر پيرامون آن صرفنظر نموديم .

## دو روايت در بيان مراد از مؤ عظه در (فمن جاءه مؤ عظة من ربه ...)

و در كافى از يكى ا ز دو امام باقر و صادق (عليه‌السلام) و در تفسير عياشى از امام صادق ( عليه‌السلام ) روايت كرده اند كه فرموده اند: منظور از موعظه در جمله (فمن جائه موعظه من ربه توبه است ).

و در تهذيب از محمد بن مسلم روايت آورده كه گفت : از اهل خراسان مردى داخل شد بر امام باقر (عليه‌السلام ) (كه از راه رباخوارى مال فراوانى بدست آورده بود، بعد از فقهاء پرسيده بود كه تكليفم چيست ؟ همه گفته بودند هيچ عبادتى از تو پذيرفته نيست تا آنكه اموال را به صاحبش برگردانى ) مرد خراسانى قصه خود را گفت ، و امام ابى جعفر (عليه‌السلام ) فرمود: راه نجات تو، در كتاب خداى عزوجل آمده است . آنجا كه مى فرمايد: (فمن جائه موعظه من ربه فانتهى فله ما سلف و امره الى اللّه ) و منظور از موعظه توبه است .

و در كافى و كتاب من لا يحضره الفقيه از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: هر مقدار ربا كه مردم از روى نادانى خورده باشند و بعد توبه كرده باشند خدا توبه شان را در صورتى كه توبه صحيح و جدى باشد مى پذيرد، و نيز فرمود: اگر مردى از پدرش مالى را به ارث ببرد و بداند كه در آن مال ربا هست و ليكن مال ربوى در معاملات با مال غير ربوى مخلوط شده باشد اين مال بر او حلال است و مى تواند آن را بخور و اگر عين مال ربوى را بشناسد در آن صورت عين مال ربوى را به صاحبش بر مى گرداند و اصل مال را بر مى دارد.

و در فقيه و عيون از حضرت رضا (عليه‌السلام ) روايت كر ده كه فرمود: رباخوارى براى كسى كه از حرمتش در اسلام با خبر شده گناه كبيره است ، آنگاه فرمود: و با علم به حرمت آن استخفاف و بى اعتنائى به حكم خدا و دخول در كفر است .

و در كافى آمده : از آن جناب پرسيدند: مردى ربا مى خورد و معتقد است كه ربا حلال است فرمود: اگر حكم خدا به او نرسيده باشد عيبى ندارد و اما اگر از حكم خدا آگاه است و عمدا ربا مى خورد همان حكمى را دارد كه خداى عزوجل بيان فرموده است .

## روايتى در ذيل آيه (يمحق الله الربوا و...)

و در تهذيب و فقيه از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده شخصى در باره آيه شريفه : (يمحق اللّه الربوا و يربى الصدقات ...) از آن جناب كرد كه چگونه خدا ربا را كاهش داده و نابود مى كند با اينكه به قول بعضى ها ما مى بينيم مال رباخواران روز به روز بيشتر مى شود؟ فرمود: چه نقصانى شديدتر از نقصان يك درهم ربا كه دين آدمى را ناقص مى كند و از بين مى برد و اگر هم بخواهد توبه كند همه مالش از بين مى رود و فقير مى شود.

مؤ لف : اين روايت بطوريكه ملاحظه مى كنيد منظور از (محق ) نقصان را به (محق ) تشريعى تفسير كرده و مى فرمايد هر چند مال در نزد رباخوار زياد مى شود، اما شرعا مال او نيست و تصرفش در آن اموال حرام است در مقابل ربا صدقه قرار دارد كه منظور از ارباء و زياد شدن آن زياد شدن تكوينى است و اين با بيان قبلى ما (كه گفتيم : محق در آيه عموميت دارد) منافاتى ندارد.

و در مجمع البيان از على (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا در كار رباخوارى پنج نفر را لعنت كرد يكى خورنده آن و دوم خوراننده اش سوم و چهارم دو شاهد و پنجم نويسنده اش را.

مولف : اين معنا در الدر المنثور هم به چند طريق از آن جناب روايت شده است .

و در تفسير عياشى از امام باقر (عليه‌السلام ) روايت آورده كه فرمود: خداى تعالى مى فرمايد: منم آفريدگار هر چيز و غير خودم را موكل بر هر چيز كرده ام مگر صدقه را كه خودم آن را به دست خود مى گيرم هر چند كه مرد و زنى نيمه اى از يك خرما صدقه دهند، من آنرا تربيت مى كنم ، و نمو مى دهم ، همانطور كه مردى از شما گوساله و يا كره اسب از شير گرفته خود را تربيت مى كند، تا آنجا كه وقتى در قيامت از نمو دادنش دست بر مى دارم ، به قدر كوهى بزرگتر از احد شده باشد.

و نيز در آن كتاب از على بن الحسين (عليهماالسلام ) از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمروايت كرده كه فرمود: خداى تعالى صدقه شما را رشد مى دهد، همانطور كه شما فرزند خود را تربيت مى كنيد، بطوريكه صدقه شما آنقدر بزرگ شود كه كوهى چون احد گردد.

مؤ لف : اين معنا از طرق اهل سنت از عده اى از صحابه چون ابى هريرة و عايشه و ابن عمر و ابى برزه اسلمى از رسولخدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ) نقل شده است .

## روايتى در ارتباط با (و ذروا ما بقى من الربوا...)

و در تفسير قمى آمده كه وقتى خداى تعالى اين آيه (الذين ياكلون الربوا...) را نازل كرد خالد بن وليد كه نزد رسولخدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ) نشسته بود برخاست ، و عرضه داشت : يا رسول اللّه ! پدرم در ثقيف طلبكاريهائى از مردم ، بابت ربا داشت و به من وصيت كرد آنها را بگيرم (آيا بگيرم يا نه )، در پاسخ وى اين آيه نازل شد: و( ذروا ما بقى من الربوا...)

مؤ لف : قريب به اين معنا را صاحب مجمع البيان از حضرت باقر (عليه‌السلام ) روايت كرده است .

و نيز در مجمع آمده كه سدى و عكرمه گفته اند: آيه (و ذروا ما بقى من الربوا) درباره بقيه ربائى نازل شد كه عباس و خالد بن وليد كه باهم شريك بودند از قبيله بنى عمرو بن عمير كه شاخه اى از ثقيف بودند طلب داشتند، و در روزگارى كه اسلام آمد اينها اموال بسيار زيادى از ربا جمع كرده بودند، خداى تعالى اين آيه را نازل كرد، و به دنبالش رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: هر ربائى كه قبل از اسلام و در جاهليت گرفته شده و بقيه اى از آن مانده ديگر پرداختش لازم نيست ، و اولين ربائى كه من باطل مى كنم و مى بخشم رباى عباس بن عبد المطلب است ، و هر خونى كه در جاهليت ريخته شده قصاص آن در اسلام برداشته شده ، و اولين خونى را كه من مى بخشم خون ربيعه بن حارث بن عبد المطلب است ، كه در بنى ليس شير خورده و پرورش يافته بود و هذيل او را بكشت .

مولف : نقل اين روايت را صاحب الدر المنثور به ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم نسبت داده كه از سدى روايت كرده اند با اين تفاوت كه در روايت اين سه نفر آمده كه آيه شريفه درباره عباس بن عبد المطلب و مردى از بنى مغيره نازل شده است .

و در الدر المنثور است كه ابو داود، و ترمذى كه او حديث را صحيح دانسته است و نسائى ، و ابن ماجه ، و ابن ابى حاتم ، و بيهقى در سنن خود، همگى از عمرو و پسر احوص روايت كرده اند كه وى درحجة الوداع در ركاب رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبوده ، و گفته است كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: آگاه باشيد كه هر ربائى از زمان جاهليت بر ذمه كسى مانده ، بخشوده شده است ، و طلبكار حق مطالبه آن را ندارد، و تنها مى تواند اصل طلب خود را مطالبه كند، نه ظلم كنيد و نه ظلم شويد.

مولف : روايت در اين معنا بسيار است ، و آنچه از روايات شيعه و سنى بر مى آيد اين است كه اجمالا آيه ، درباره اموال ربوى نازل شده ، كه بنى مغيره (دودمانى ازمردم مكه ) از بنى ثقيف (مردم طائف ) طلب داشتند، چون در زمان جاهليت به آنان پول يا جنس به قرض مى دادند، و ربا مى گرفتند، آنگاه كه اسلام آمد و باقيمانده طلب خود را از ايشان مطالبه نمودند، مردم ثقيف ندادند، چون اسلام خط بطلان بر معاملات ربوى كشيده بود، طرفين دعوا را نزد رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبردند در پاسخشان اين آيه نازل شد.

و همين ، خود مؤ يد آن بيان ما است كه گفتيم : ربا قبل از نزول اين آيات حرام شده بود، و همه مردم از آن خبر داشتند، (زيرا اگر حرام نشده بود و به مردم ابلاغ نشده بود مردم ثقيف از دادن بدهى خود امتناع نمى ورزيدند (مترجم )، پس نبايد به گفتار بعضى از روايات اعتنا كرد كه گفته اند: حرام بودن ربا در اواخر عمر رسولخدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ) نازل شد، و آن جناب هنوز حكم را ابلاغ نكرده از دنيا رحلت فرمود، مانند روايتى كه در الدر المنثور آمده كه ابن جرير، و ابن مردويه ، از عمر بن خطاب روايت كرده اند كه روزى در خطبه خود گفت : يكى از آخرين آياتى كه نازل شده ، آيه ربا بود، و رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلماز دنيا رفت در حالى كه حكم آنرا براى ما بيان نكرده بود، پس شما هم آنچه را كه شك داريد رها كنيد، و تنها به آنچه شما را به شك نمى اندازد اكتفا نمائيد.

علاوه بر اينكه مذهب اهل البيت (عليه‌السلام ) اين است كه خداى تعالى پيامبر خود را قبض روح نكرد، مگر بعد از آنكه خدا تمامى مايحتاج مردم در امور دين را تشريع كرده ، و رسولخدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ) هم براى مردم بيان نموده بود.

و نيز در الدر المنثور است كه آخرين آيه اى كه از قرآن نازل شد آيه : (و اتقوا يوما ترجعون فيه ...) است .

و در مجمع البيان است كه از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت شده كه فرمود: اگر در اسلام در تحريم ربا تشديد شده براى اين است كه مردم به سوى اعمال خير از قبيل قرض دادن و كمك هاى بلا عوض روى آورند.

و باز در مجمع البيان از على (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: وقتى خدا بخواهد اهل قريه اى را هلاك كند، ربا در آن شايع مى شود.

## رواياتى در ذيل (و ان كان ذو عسرة ...)

مولف : در بيان سابق ما مطالبى كه اين روايات را روشن مى سازد، گذشت .

و نيز در مجمع البيان در ذيل آيه : (و ان كان ذو عسرة فنظره الى ميسرة ...) گفته : علماى اسلام در حد عسرت و ندارى اختلاف كرده اند، از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت شده كه فرمود حد عسرت اين است كه انسان بيشتر از قوت متوسط خود و عيالش نداشته باشد تا قرض خود را بدهد.

و نيز در همان كتاب به نقل از ابن عباس و ضحاك و حسن آمده كه مهلت دادن بدهكار دست تنگ در تمامى بدهكاريها واجب است و همين معنا از امام باقر و امام صادق (عليه‌السلام ) نيز روايت شده است .

و در همان كتاب آمده كه امام باقر (عليه‌السلام ) فرمود: معناى جمله (الى ميسرة ) اين است كه بايد او را مهلت دهيد تا خبر ناتوانى از پرداخت قرضش به امام مسلمين برسد، و او قرض وى را از سهم غارمين (بدهكاران ) كه يكى از مصارف زكات است ، بپردازد، البته امام مسلمين قرضى را از اين ناحيه مى پردازد كه در راه مشروع مصرف شده باشد.

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام ) روايت شده كه فرمود: روزى رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بر بالاى منبر رفت ، و پس از حمد خدا و ثناى بر او، و درود بر همه انبيايش فرمود: هان اى مردم حاضر به غائبين برسانيد، آگاه باشيد كه هر كس بدهكار تنگدستى را مهلت دهد، بر خدا است كه در برابر هر روز مهلت كه داده ثواب صدقه دادن تمامى طلبش را بدهد، (مثلا اگر هزار تومان طلب دارد، و بدهكار را به مدت يك سال مهلت داد، خداوند سيصد و شصت هزار تومان صدقه براى او، حساب مى كند (مترجم ) تا آنكه طلب خود را وصول كند، آنگاه امام صادق (عليه‌السلام ) فرمود: آيه : (و ان كان ذو عشرة فنظره الى ميسرة ، و ان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون ) به اين معنا است كه اگر مى دانيد كه تنگ دست است به او از مالتان تصديق كنيد، كه اين برايتان بهتر است .

مؤ لف : اين روايت مى خواهد جمله :(ان كنتم تعلمون ) را تفسير كند، در سابق معنائى ديگر براى آن كرديم ، و روايات در اين معانى و مطالب مربوط به آنها بسيار است ، اگر كسى بخواهد همه را ببيند بايد به كتاب قرض از كتب فقهى مراجعه نمايد.

## بحث علمى

## بحث علمى (تحليل علمى ربا و مفاسد اجتماعى و اقتصادى آن با اشاره اى به : تاريخچه ملكيت ، قيمت گذارى ، پول ، معاملات ...)

در مباحث قبلى مكرر خاطرنشان ساختيم كه انسان در زندگيش همى و هدفى جز اين ندارد كه آنچه مى كند به نحوى باشد كه كمالات وجوديش را به دست آورد، و به عبارتى ديگر حوائج ماديش را برآورده سازد، پس انسان عملى را كه انجام مى دهد به وجهى ارتباط و تعلق به ماده دارد، ماده اى كه حاجت زندگيش را بر مى آورد،

پس انسان مالك عمل خويش است ، قهرا آن ماده اى را هم كه روى آن عمل كرده ،مالك است ، حال چه اينكه عمل او فعل باشد يا انفعال ، چون در نظر يك انسان اجتماعى ، عمل او عبارت است از رابطه اى كه او با ماده دارد، و بر آن رابطه اثر، بار مى شود، ساده تر بگويم : وقتى انسان در ماده اى عمل مى كند، آن ماده را به خود اختصاص مى دهد، و اين همان ملكيت اعتبارى يعنى جواز تصرف است ، اين عقيده اى است كه يك انسان اجتماعى به آن پايبند است و عقلا هم همين را جايز مى دانند، و انسان را در اين اعتقادش تخطئه نمى كنند.

ليكن از آنجائى كه يك فرد از انسان نمى تواند با عملكرد خودش تمامى حوائج زندگى خود را برآورد، همين معنا او را واداركرده تا اجتماعى تعاونى تشكيل دهد و در نتيجه هر انسانى از دستاورد عمل خود استفاده كند، و مازاد آنرا در اختيار ديگران قرار داده ، در مقابل ، از دستاورد ديگران ، ساير حوائج خود را برآورد، در نتيجه ناگزير شد تا با همنوعان خود مبادله و معاوضه را آغاز كند، و سرانجام ، قرار بر اين شد كه ، هر فرد از انسان در يك و يا چند رشته عمل كند، و از اين راه و يا راهها چيرهائى را مالك شود، و از آنهاآنچه خودش احتياج دارد مصرف كند، و بقيه را با مازاد از دستاوردهاى ديگران معاوضه نمايد، و نياز خود را از آنها تاءمين نمايد، و اصل و ريشه معاملات و معاوضات همين است .

ليكن چند چيز باعث شد تا در مساله معاملات اشكال پديد آيد، يكى اينكه كالاهائى كه در اثر عملكرد انسانها به دست مى آيد يك جور نيست ، و به تمام معنا با هم تفاوت دارند، دوم اينكه احتياج انسانها به همه آنها يكسان نيست نسبت به بعضى احتياج شديد و نسبت به بعضى ديگر كم است ، سوم اينكه همه آن كالاها هميشه به يك اندازه موجود نيست ، بعضى از آنها كمتر يافت مى شود، مثلا انسان ميوه را مى خواهد براى خوردن ، و الاغ را براى بار بردن ، و آب را براى نوشيدن و طلا و جواهرات را براى زينت دادن و به گردن انداختن و يا انگشتر نمودن و آن را در انگشت كردن و... و اينها هر كدام براى خود ارزش و قيمتى جداگانه دارد، و نسبتشان به يكديگر مختلف است .

اين اشكال بشر را وادار كرد تا براى هر چيزى قيمتى معين كند، و معيار قيمت را پول قرار داد، يعنى درهم و دينارى درست كرد، و بهاى هر چيزى را با آن سنجيد، و اين عمل را در اصل با فلزات كمياب مانند طلا و نقره انجام داد، آن را اصل و معيار همه ارزش ها كرد، و بقيه كالاها و اجناس را با آن سنجيد، همچنانكه همه وزن ها (مثل گرم و مثقال و غيره ) با يك معيار كلى (كيلو) سنجيده مى شود، در نتيجه يك واحد از پول طلا معيارى شد كه بهاى تمامى كالاها را با آن معين و نسبت اشياء به يكديگر را نيز باهمان معيار معلوم كنند.

ليكن كار به اينجا خاتمه نمى يافت ، براى اينكه لازم بود مقياسهاى مختلفى براى هر كالائى نيز معين كنند، مثلا واحدى براى طول از قبيل ذرع و متر و امثال آن ، و واحدى براى حجم چون كيلو ليتر و امثال آن ، و واحدى براى سنگينى چون من و كيلو و تن و خروار و نخود و امثال آن ، درست كند، در اين هنگام است كه تمامى نسبت ها معلوم مى شود، و اشتباهى باقى نمى ماند و معلوم شد كه مثلا يك قيراط از الماس ‍ برابر چهار دينار از طلا و فلان مقدار از آرد گندم يا ميوه يا چيز ديگر است ، و يك من گندم برابر مثلا ده دينار پول يا فلان مقدار شكر و فلان مقدار از چيز ديگر است ، و روشن شد كه قيراطى از الماس برابر است با چهل من آرد، و همچنين معلوم شد كه هر چيزى برابر چه مقدار از چيز ديگر است .

بشر بعد از اين مراحل علاوه بر طلا و نقره پولهائى ديگر از مس و برنز و اسكناس و تمبر درست كرد، كه شرح مفصل آنرا كتابهاى اقتصاد شرح داده ، و بعد از اين مرحله كار ديگرى صورت گرفت ، و آن اين بود كه (چون مردم نمى توانستند كالاى خود را به راه دور برده ، و آنچه را كه مى خواهند، از راهى دور تهيه كنند) به ناچار راههائى براى كسب و تجارت باز شد، و هر كاسب يا تاجرى مخصوص تهيه كالائى شد، تا آنرا با نوعى ديگر مبادله و معاوضه كند، و از اين راه سودى به دست آورد، و اين سود نوعى زيادى است كه در قبال آنچه مى دهد مى گيرد. اين اعمال و رفتارى بود كه انسان براى رفع حوائج زندگى خود پيش ‍ گرفته ، و در آخر، مساله به اينجا منجر شد كه به دست آورد ن نيازهاى زندگى دائر مدار پول باشد، و به نظر چنين رسيد كه هر كس پول چيزى را دارد گويا، خود آن را دارد (و خلاصه هدف و وسيله به يكديگر مشتبه شد) و مردم چنين پنداشتند كه پول همه چيز است ، چون وقتى پول باشد همه چيز هست ، و اگر آدمى به پول دست يابد به همه چيز دست يافته ، و هر چيزى را كه مورد حاجت و يا لذت باشد مى تواند تهيه كند، و چه بسا كه پول را هم كالا حساب كردند و پول دادن و پول گرفتن را نوعى كاسبى به حساب آوردند، و دارنده اين شغل را صراف ناميدند.

ازآنچه گذشت روشن شد كه اصل معامله و معاوضه نخست بر اين قرار گرفته بود كه متاعى را كه مورد حاجت نيست با متاعى ديگر كه مورد حاجت است معاوضه كنند، و سپس به اينجا كشيده شد كه متاعى را با پول معاوضه كنند نه به ملاك احتياج ، بلكه به ملاك كاسبى و بهره گيرى ، و اين مغايرت و اختلاف ميان آنچه مى دهند با آنچه مى گيرند، اصلى است كه حيات جامعه بر آن استوار است .

و اما دادن يك جنس و عينا همان را گرفتن ، اگر بدون زيادى باشد چه بسا عقلا آن را در پاره اى موارد كه احتياج به اين كار هست امضا بكنند،

چون ممكن است من امروز به گندم احتياج نداشته باشم ، و وسيله نگهداريش را هم نداشته باشم ، گندم خود را به ديگرى بفروشم و بهمين مقدار، دو ماه ديگر تحويل بگيرم ، و يا اغراض ديگرى در زندگى برايم پيش بيايد كه براى تاءمين آن جنسى را به عين همان جنس و به همان مقدار بفروشم ، و اما اگر با زياده از عين جنس صورت بگيرد، كه همان ربا و ربح باشد، بايد ببينيم كه چه نتايجى به بار مى آورد (و با در نظر گرفتن آن نتايج ببينيم عقل چنين معامله اى را تجويز مى كند يا خير(مترجم ).

## معناى ربا و ربا خوارى و آثار شوم آن

(ربا) منظور ما از اين كلمه تبديل جنسى است به مثل همان جنس با مقدارى زيادتر، مثلا فروختن ده من گندم به مدت پنج ماه به مبلغ دوازده من گندم ، و نظير اينها، و ربا وقتى متصور است كه خريدار ده من و يا قرض گيرنده آن در شدت فقر و احتياج باشد، (و گرنه به قول معروف پول گرد را به بازار دراز مى برد، و قوت زن و فرزند خود را مى خريد مترجم ) و معناى فقير كسى است كه درآمدش برابر حوائجش ‍ نباشد، مثلا در هر روز بطور متوسط ده تومان به دست آورد، در حالى كه به بيست تومان محتاج باشد، از همين جا است كه سرمايه زندگى چنين فردى رو به نقصان مى گذارد، و زمانى طولانى نمى گذرد كه تمامى آنچه تاكنون كسب كرده همه را از دست مى دهد، و قدرت پرداخت آنچه را قرض گرفته ندارد، از او عدد بيست را مطالبه مى كنند، در حالى كه او هيچ چيز ندارد، حتى عدد يك را هم فاقد است ، پس ‍ دارائى چنين كسى مساوى با منهاى بيست (20 -) است و اين همان هلاكت و بدبختى در زندگى است .

اين وضع كسى است كه به ناچار تن به ربا مى دهد، و اما رباخوار؟ او هم صاحب ده تومان خود مى شود، و هم ده تومان آن بيچاره اى كه از وى قرض گرفته ، پس در هر معامله اى مال دو طرف در يك طرف جمع مى شود، و طرف ديگر بدون مال مى ماند، و اين به آن جهت است كه رباخوار ده تومان دوم را بدون عوض گرفته است .

پس سرانجام ربا از يك سو مستلزم نابودى طبقه فقير است ، و از سوى ديگر جمع شدن اموال نزد طبقه سرمايه دار، و معلوم است كه يكى از نتايج اين وضع همانا حكومت و فرمانروائى ثروتمند رباخوار بر جان و مال و ناموس مردم است ، چون با داشتن قدرت مالى هر كارى را در راه به دست آوردن خواستها و لذتهايش مى كند و غريزه استخدام ، اين بى بندوبارى را برايش توجيه مى كند، و نتيجه ديگرش دشمنى طبقه فقير نسبت به طبقه ثروتمند است ، او را وا مى دارد تا به منظور دفاع از جان خود و از زندگى تلخ ‌تر از زهرش و به هر طريقه اى كه دستش برسد از آن طبقه انتقام بگيرد، و هرج و مرج و فساد نظام زندگى بشر و به دنبالش هلاكت بشريت و نابودى تمدن از همين جا شروع مى شود.

البته اين نيز هست كه هر رباخوار نمى تواند تمامى طلبهاى خود را وصول كند، براى اينكه همه بدهكاران كه بدهى هايشان مثل برف انبار شده ، نمى توانند دين خود را بپردازند، هر چند هم بخواهند بپردازند.

البته اينها همه درباره رباى معمولى ميان اغنيا و فقرا بود، و اما رباهاى ديگر مثلا رباى تجارتى كه اساس كار بانكها است ، و رباى قرض و تجارت كردن با پول ، كمترين ضررش اين است كه باعث مى شود اموال به تدريج يكجا يعنى در طرف بانكها جمع شده ، سرمايه هاى تجارتى از حد و حساب بيرون رود، و بيش از آن حدى كه بر حسب واقع بايد نيرومند شود، نيرومند گردد، و چون طغيان ، اثر حتمى قدرت خارج از حد است ، در ميان همين قدرت ها تطاول و درگيرى ايجاد شده ، يكى مى خواهد ديگرى را در خود هضم كند، و سرانجام همه اين قدرتها نزد آنكه نيرومندتر از همه است تمركز مى يابد، و پيوسته فقر عمومى در ميان بشر گسترش يافته ، و ثروت انحصارى اقليتى قرار مى گيرد، و همان هرج ومرجى كه گفتيم پديد آيد.

دانشمندان اقتصاد شكى در اين ندارند كه تنها علت شيوع كمونيسم در جهان ، و پيشرفت مرام اشتراكى ، همين تراكم فاحش ثروت نزد افرادى انگشت شمار است ، البته خودنمائى و تظاهر اين افراد به مزاياى زندگى نيز بى اثر نيست ، و آتش كينه محرومان را تيزتر مى كند، محرومينى كه اكثريت بشر را تشكيل مى دهند، و از حياتى ترين حوائج زندگى محرومند، و طبقه ثروتمند همواره ايشان را با كلماتى از (تمدن )، (عدالت )، (حريت )، (تساوى حقوق ) و... فريب داده ، به زبان چيرهائى مى گويند كه در دلهايشان نيست منظورشان از الفاظى كه مى گويند ضد معانى آنها است ، گمان مى كنند با اين دروغها و فريبكاريها به هدفهاى نامقدس خود كه بيش تر خوردن ، و طبقه فقير را بيشتر ذليل كردن و بر آنان بيشتر حكومت كردن است خواهند رسيد، و به زورگوئى بيشترى به آنان خواهند پرداخت ، و مى پندارند كه اين راه تنها وسيله و راه سعادت آنان در زندگى است ، و ليكن امروز دستگيرشان شده كه آن چه را مايه سعادت خود مى پنداشتند به ضررشان تمام شد، و نقشه هائى كه براى به شيشه كردن خون بينوايان كشيدند دامه ائى بود كه اول خودشان در آن افتادند، آرى : (و مكروا و مكراللّه و اللّه خيرالماكرين ) عليه خدا نقشه مى كشند خدا هم نقشه مى كشد با اين تفاوت كه او بهترين نقشه كشندگان است ، (چون ) خدا دشمن خود را به دست خود او نابود مى كند (ثم كان عاقبه الذين اساوا السوآى ).

و يكى از مفاسد شوم ربا اين است كه راه گنجينه كردن و اندوختن ثروت را آسان نمود، در سابق اگر كسى مى خواست پولى را پنهان كند هيچ تامينى از محفوظ ماندنش نداشت ، ولى امروز ميليونها ريال پول را در مخازن بانكها ذخيره مى كنند، و آنرا در خريد و فروش (و كارهاى توليدى ) از جريان مى اندازند، و خود براريكه بطالت و عياشى تكيه مى زنند، و ميليونها انسان را از كارهاى توليدى كه فطرت انسان را به آن وا مى دارد محروم مى سازند، آرى حيات بشر بر كار و كوشش استوار است ، و ربا باعث مى شود كه عده اى به خاطر ثروت بسيار و بى نيازى بيرون از حد كار نكنند، و عده اى ديگر نيز به خاطر محروميت ، از كار محروم باشند.

## بحث علمى ديگر

## بحث علمى ديگر (گفتار غزالى پيرامون طلا و نقره (درهم و دينار) و معاملات ربوى درآنها)

غزالى در باب شكر از كتاب احياء العلوم خود مى گويد: يكى از نعمتهاى خداى تعالى ، خلقت (درهم ) و (دينار) است ، كه قوام زندگى دنيا بر آن دو است اگر چه درهم و دينار دو موجود جامد هستند و در خود آنها فائده اى نيست ، و ليكن با اينحال مورد حاجت خلق است ، چون تمامى انسانها محتاج به مواد بسيارى از خوردنيها و پوشيدنيها و ساير حوائج هستند و بسيار مى شود كه انسان به چيزى نيازمند است كه ندارد، و در عوض چيزى دارد كه احتياجى به آن ندارد، مثلا شخصى زعفران دارد، ولى مركبى كه بر آن سوار شود ندارد، و شخصى ديگر مركب دارد، و احتياجى به آن ندارد، در عوض به زعفران محتاج است ، اينجا است كه پاى مبادله به ميان مى آيد، يعنى اين دو ناگزير به معاوضه مى شوند.

از سوى ديگر مقدار عوض بايد معين شود، يعنى هرگز يك صاحب شتر حاضر نيست كه شتر خود را بدون حساب با زعفران معاوضه كند، زيرا مناسبتى ميان شتر و زعفران نيست تا مثلا گفته شود به اندازه وزن شتر زعفران بگيرد، و يا پوست شترى را از زعفران پر كنند و به او بدهند، و همچنين است كسى كه خانه اى را با پارچه اى معاوضه مى كند، و يا برده اى را با گيوه و يا چكمه معاوضه مى كند و يا آرد مى دهد تا الاغى بگيرد، با در نظر گرفتن اينكه اين اشيا هيچ تناسبى با هم ندارند، و معلوم نيست كه يك شتر مساوى با چقدر زعفران است ،

در نتيجه مشكل بسيار بزرگى در امر معاملات پيش آمد، و بشر محتاج شد به اينكه حد وسطى در بين اجناس متفرق و نامربوط به هم ، پيدا كند، و با آن حد متوسط بها و رتبه و منزلت هر چيزى را دريابد، و بعد از معين شدن ارزش هر كالائى بفهمد كه كدام مساوى و كدام غير مساوى است .

خداى تعالى به همين منظور درهم و دينار يا به عبارت ديگر طلا و نقره را خلق كرد، تا حاكم و حد متوسط ميان اموال باشند، و هر مالى را با آن دو بسنجند، مثلا بگويند اين شتر صد دينار مى ارزد، و صد دينار زعفران فلان مقدار مى شود، پس فلان مقدار از زعفران برابر يك شتر است ، براى اينكه هر دو برابر صد دينار هستند.

و اگر اين غرض با طلا و نقره انجام شد، براى اين بود كه براى بشر هيچ نفع و غرضى در خود آن دو نيست ، نه خوردنى است ، ونه پوشيدنى ، و نه غير آن ، و اگر خدا چيز ديگر را حد متوسط قرار مى داد كه احيانا خود آن چيز متعلق غرض واقع مى شد، چه بسا باعث مى شد اين غرض براى صاحبش موجب مزيتى شود، در حالى كه آن طرف ديگر كه به خود آن چيز غرضى ندارد اين ترجيح را نداشته باشد، در نتيجه باز هم نظام قيمت گذارى به هم مى خورد، و بهمين جهت خداى تعالى طلا و نقره را خلق كرد كه خود آنها متعلق غرض نيستند، اينجا بود كه طلا و نقره در بين مردم متداول شد، و ميان اموال به عدالت حكم كردند.

حكمت ديگرى كه در خلقت طلا و نقره هست اين است كه اين دو فلز وسيله اى است براى به دست آوردن هر چيزى كه به آن احتياج باشد، چون اين دو، فلزى كمياب هستند، و خود آنها متعلق هيچ غرضى قرار نمى گيرند.

و ديگر اينكه نسبت تمامى اموال با آن دو مساوى است ، پس هر كسى آندو را داشته باشد گوئى همه چيز را دارد، ولى اگر كسى يك مقدار پارچه داشته باشد، تنها يك جامه دارد نه همه چيز، و اگر صاحب جامه احتياج به غذا پيدا كند به آسانى نمى تواند نان نانوا را با جامه خود معاوضه كند، چون بسيار مى شود كه نانوا احتياجى به جامه ندارد، بلكه مثلا او فعلا محتاج به يك گاو است ، (پس او ناچار بايد جامه را به دارنده گاوى كه محتاج به جامه است بدهد، و گاو او را گرفته به صاحب نان بدهد، و از او نان بگيرد، و چنين چيزى به سهولت انجام نمى شود (مترجم )، ناگزير محتاج است به چيزى كه اگر آن را داشته باشد مثل اينكه همه چيز را دارد، و حتما آن چيز بايد از نظر شكل و صورت داراى خاصيت نباشد، و از نظر كانه همه چيز باشد، چون چيزى مى تواند نسبت متساوى با اشياى مختلف داشته باشد كه خودش ‍ صورتى خاص نداشته باشد،

نظير آينه كه خودش هيچ رنگى ندارد، ولى همه رنگها را نشان مى دهد، طلا و نقره هم همينطورند، يعنى خودشان به آن جهت كه طلا و نقره اند نه غذا هستند، نه دوا، و نه غير آن ، ولى وسيله اى براى به دست آوردن هر غرضى واقع مى شوند.

مثال ديگر طلا و نقره حروفى چون (از - تا - در - بر) و امثال آن است كه خودشان معنائى ندارد، ولى اگر با غير خود تركيب شده و جمله تشكيل شود معنا مى دهند.

اين بود دوتا از حكمت هائى كه در خلقت طلا و نقره است ، البته حكمتهاى ديگرى نيز هست كه اگر بخواهيم همه را ذكر كنيم طولانى مى شود.

غزالى سپس مطلبى ديگر اضافه مى كند، كه حاصلش اين است : طلا و نقره از آنجا كه به خاطر حكمت هاى نامبرده از نعمت هاى خداى تعالى هستند، اگر كسى در آن دو عملى انجام دهد كه منافى با حكمتهائى باشد كه در خلقتش منظور بود، در حقيقت به نعمت خدا كفر ورزيده است .

و از اين بيان نتيجه گرفته كه پس ذخيره كردن طلا و نقره ظلم ، و باعث ابطال حكمتى است كه در خلقت آن دو است ، براى اينكه ذخيره كردن طلا و نقره ، زندانى كردن حاكمى است كه بايد بين مردم حكومت كند، وقتى با زندانى كردن آن از حكومتش جلوگير شد، هرج و مرج بين مردم پيدا مى شود، چون ديگر كسى نيست كه مردم به عنوان داورى عادل به وى مراجعه كنند.

آنگاه اين نتيجه را هم گرفته كه تهيه كردن ظرفهاى طلائى و نقره اى حرام است ، چون معناى اين عمل اين است كه به طلا و نقره نظرى استقلالى داشته باشيم ، در حالى كه طلا و نقره مقصود با لذات نيستند بلكه براى ساير اغراض ، به كار مى روند و خلاصه هدف نيستند، بلكه وسيله اند، و چنين عملى ظلم است ، و مثل اين مى ماند كه اهل يك كشور حاكم خود را به بافندگى وادارند، يا به گرفتن ماليات گمرگ و ساير كارهائى كه طبقات بى سواد و ناآگاه هم مى توانند انجامش دهند.

نتيجه ديگرى از بيان خود گرفته و آن حرمت معاملات ربوى در خصوص درهم و دينار است ، و گفته است : اين عمل كفر به نعمت خدا و ظلم است ، براى اينكه ظلم عبارت است ازاينكه چيزى را در غير آن مورد كه براى آن خلق شده ، مصرف كنند، و طلا و نقره خلق شده اند تا وسيله باشند نه هدف ، چون غرضى كه در خود آنها نيست تا هدف قرار گيرد، پايان گفتار غزالى .

ما در گفته غزالى نقطه نظرهائى داريم هم در اساسى كه در براى بحث پى ريزى كرده ، و هم در بنائى كه روى آن پايه چيده ، و نتايجى كه از آن بحث گرفته است .

## اشكالاتى بر نظريات غزالى در باره طلا و نقره و مسئله ربا

اما نقطه نظر ما: در اساسى كه غزالى براى بحث ريخته چند اشكال است : اول اينكه : اگر مطلب آنطور باشد كه وى گفته ، يعنى خلقت طلا و نقره براى اين بود كه وسيله باشد نه هدف ، و هيچ غرضى در خود آنها نيست ، چگونه ممكن است چيزى كه خودش ارزش ندارد، وسيله ارزيابى چيرهاى ديگر شود، و چگونه ممكن است چيزى اجناس و كالاها را با معيارى اندازه گيرى كند، كه خودش آن معيار را ندارد، آيا ممكن است طول مسافت بين دو نقطه را با چيزى به دست آورد كه خودش طول ندارد؟ و يا سنگينى و وزن يك گونى برنج رابا چيزى معين كرد كه خودش وزن ندارد؟.

اشكال دوم اينكه : خودش از يك طرف ميگويد: هيچ غرضى در خود طلا و نقره نيست ، از طرفى ديگر مى گويد طلا و نقره كمياب هستند، و اين تناقضى است آشكار، براى اينكه كمياب بودن تصور ندارد مگر در چيزى كه مردم آن را طالبند، عزت وجود بدون مطلوبيت تصور ندارد.

اشكال سوم اين ا ست كه : اگر طلا و نقره مقصود بالذات نباشند بلكه مقصود للغير باشند، بايد بين طلا و نقره فرقى نباشد، و هر دو يك قيمت داشته باشند، و حال آنكه مى بينيم عقلا، بهاى نقره را كمتر از طلا اعتبار كرده اند.

اشكال چهارم اينكه : در اينصورت بايد ساير پولها چه مسى و چه كاغذى با طلا و نقره يك ارزش داشته باشد، و نيز بايد جنس ها بهاى جنس ديگر قرار نگيرند با اينكه ما با چرم ، نمك و يا چيز ديگر مى خريم .

و اما نقطه نظرهاى ما در نتايجى كه از بحث گرفته :

1 - اينست كه حرمت ذخيره كردن طلا و نقره براى اين نيست كه اين عمل طلا و نقره را مقصود بالذات مى كند، و به آن دو ارزشى استقلالى مى دهد، بلكه از آيه شريفه : (والذين يكنزون الذهب و الفضه ، و لا ينفقونها فى سبيل اللّه ...) برمى آيد كه علت آن محروميت فقرا از روزى خوردن است ، يعنى طلا و نقره بايد در راه برآوردن حوائج كه خود نياز به كار و فعاليت دارد مصرف شود، و فقرا آن را در برابر سعى و كوشش خود بگيرند، و در راه تاءمين حوائج شخصى خود مصرف كنند، كه توضيح بيشترش در تفسير آيه نامبرده كه آيه 35 از سوره توبه است خواهد آمد.

2 اينكه و ى ساختن و مصرف كردن ظرفهاى طلائى و نقره اى را از اين جهت حرام دانست كه ظلم و كفر به نعمت خدا است ، اگر علت حرمت نامبرده اين باشد بايد گلوبند و دست بند طلائى و نقره اى زنان نيز حرام باشد، چون اين عمل هم طلا و نقره را مقصود بالذات مى كند، و نيز بايد خريد و فروش طلا و نقره نيز حرام باشد، و حال آنكه در شرع اسلام اينگونه اعمال نه ظلم خوانده شده و نه كفر، و نه معامله طلا به نقره و زيور كردن به آن دو حرام شده است ، پس علت چيز ديگرى است .

3 - اينكه مفسده اى كه براى ربا ذكر كرد و حرمت ربا را به خاطر آن مفسده دانست در تمامى معاملاتى كه روى نقدينه ها انجام مى گيرد هست ، هزار تومان پول مسى دادن و هزار و صد تومان گرفتن همين مفسده را دارد، پس چرا غزالى مساله را منحصر در طلا و نقره كرد، و نيز ده من گندم دادن و يازده من گندم گرفتن نيز حرام است ، و انحصارى به طلا و نقره ندارد،پس گفتار وى نه جامع است نه مانع ، اما جامع نيست براى اينكه شامل رباى در گن دم و جو و ساير چيرهائى كه قابل وزن و پيمانه كردن هستند نمى شود، و اما مانع نيست براى اينكه شامل استعمال گلوبند و ساير زيور آلات مى شود، و حال آنكه نبايد بشود.

از همه اينها گذشته ، علت حرمت ربا در خود آيه شريفه آمده مى فرمايد: (و ما آتيتم من ربا ليربوا فى اموال الناس فلا يربوا عند اللّه ، و ما آتيتم من زكوه تريدون وجه اللّه ، فاولئك هم المضعفون ) و ربا را عبارت دانسته از زياد شدن اموال مردم ، و ضميمه كردن اموال ديگران به مال افرادى انگشت شمار و اين همان است كه ما در بيان خود آورديم ، و گفتيم همانطور كه تخم گياه موادى را از زمين بعنوان تغذيه مى گيرد، و ضميمه خود مى كند، و بزرگ مى شود، همچنين رباخوار اموال مردم را ضميمه مال خود نموده ، لذا از مال مردم كم و به مال او افزوده مى شود تا جائى كه اكثريت مردم تهى دست ، و رباخوار صاحب اموالى متراكم گردد، و با اين بيان روشن مى شود كه مراد از جمله : (و ان تبتم فلكم رؤ س اموالكم ، لا تظلمون و لا تظلمون ...) اين است كه نه شما به مردم ظلم كنيد و نه از طرف مردم و يا از ناحيه خدا به شما ظلم شود، پس ربا ظلم به مردم است .

## آيات 283 282 بقره

يايها الذ ين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه و ليكتب بينكم كاتب بالعدل و لاياب كاتب ان يكتب كما علمه اللّه فليكتب و ليملل الّذى عليه الحق و ليتق الله ربه و لا يبخس منه شيا فان كان الّذى عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل و استشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل و امراتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احدئهما فتذكر احدئهما الاخرى و لا ياب الشهداء اذا ما دعوا و لا تسموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله ذلكم اقسط عند اللّه و اقوم للشهده و ادنى الا ترتابوا الا ان تكون تجرة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الاتكتبوها و اشهدوا اذا تبايعتم و لايضار كاتب و لا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم و اتقوا اللّه و يعلمكم اللّه و اللّه بكل شى ء عليم .(282) و ان كنتم على سفر و لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فان امن بعضكم بعضا فليود الذى اوتمن امنته و ليتق اللّه ربه و لا تكتموا الشهادة و من يكتمها فانه آثم قلبه والله و بما تعملون عليم .(283)

ترجمه آيات

شما اى كسانى كه ايمان آورده ايد هر گاه به يكديگر وامى تا مدت معينى داديد آنرا بنويسيد، نويسنده اى در بين شما آن را به درستى بنويسد، و هيچ نويسنده اى نبايد از آنچه خدايش آموخته دريغ كند، پس حتما بنويسيد، و بايد كسى كه حق به عهده او است و بدهكار است ، املا كند،(نه طلبكار)، و بايد كه از خدا و پروردگارش بترسد، و چيزى كم نكند و اگر بدهكار سفيه و يا ديوانه است ، و نمى تواند بنويسد سرپرستش به درستى بنويسد، و دو گواه از مردان و آشنايان به گواهى بگيريد، و اگر به دو مرد دسترسى نبود، يك مرد و دو زن از گواهانى كه خود شما ديانت و تقوايشان را مى پسنديد، تا اگر يكى از آن دو يادش رفت ديگرى به ياد او بياورد، و گواهان هر وقت به گواهى دعوت شدند نبايد امتناع ورزند و از نوشتن وام چه به مدت اندك و چه بسيار، ملول نشويد، كه اين نزد خدا درست تر و براى گواهى دادن استوارتر، و براى ترديد نكردن شما مناسب تر است ، مگر آنكه معامله اى نقدى باشد، كه ما بين خودتان انجام مى دهيد، پس در ننوشتن آن حرجى بر شما نيست ، و چون معامله اى كرديد گواه گيريد، و نبايد نويسنده و گواه را زيان برسانيد، و اگر رسانديد، ضررى به خودتان است ، از خدا بترسيد خدا شما را تعليم مى دهد، كه او به همه چيز دانا است .(282)

و اگر در سفر بوديد و نويسنده اى نيافتيد، بايد گروى گرفته شود، و اگر بعضى از شما بعضى ديگر را امين شمرد، امانت دار بايد امانت او را بدهد، و از خدا و پروردگار خويش بترسد، و زنهار! نبايد گواهى را كتمان كنيد، و با اينكه ديده ايد، بگوئيد: نديده ام ، كه هر كس شهادت را كتمان كند دلش گنهكار است ، و خدا به آنچه مى كنيد دانا است (283)

## بيان آيات

## بيان و توضيح دو آيه شريفه مربوط به احكام قرض و رهن

ياايها الذين آمنوا اذا تداينتم ...

كلمه (تداين ) كه مصدر (تداينتم ) است به معناى قرض دادن و قرض گرفتن است ، و كلمه املال و كلمه املاء هر دو به معناى اين است كه شما بگوئيد و ديگرى بنويسد، و كلمه بخس به معناى كم گذاشتن و حيف و ميل كردن مال مردم است ، و كلمه (سامة ) كه مصدر (تساموا) است به معناى خسته شدن است ، و كلمه (مضاره ) كه مصدر (لا يضار) است به معناى ضرر زدن طرفين ى است كه هم در مورد دو نفر استعمال مى شود، و هم در مورد جمعيت ، و كلمه (فسوق ) به معناى خارج شدن از اطاعت است ، و كلمه (رهان ) به معناى مالى است كه به گرو گيرند، و به جاى آن ، كلمه (رهن ) (به ضمه راء و ضمه هاء) نيز قرائت شده ، و (رهن ) جمع (رهن ) است كه آن نيز به معناى مالى است كه به گرو گيرند.

و در جمله : (فان كان الّذى عليه الحق سفيها) مى توانست بفرمايد: (فان كان سفيها)، چون ضمير (كان ) به (الّذى عليه الحق ) كه در سابق آمده بود بر مى گشت ، و حاجت به تكرار آن نبود، و اگر آن را تكرار كرده براى اين بوده كه اشتباهى پيش نيايد، و كسى خيال نكند مرجع ضمير، كلمه كاتب است ، كه آن نيز در سابق ذكر شده بود.

و ضمير (هو) كه در جمله (ان يمل هو) آشكارا آمده ، با اينكه ممكن بود مستتر و در تقدير بيايد، يعنى بفرمايد: (ان يمل )، براى اين است كه ولى سفيه و ديوانه و بى سواد را با خود آنان در املا شركت دهد، چون اين فرضيه با دو فرضيه قبلى فرق دارد، در آن دو فرض بدهكار خودش مستقلا مسؤ ول بود، و اما در اين صورت بدهكار با سرپرستش در عمل شريك است ، پس گويا فرموده است : هر قدر از عمل املا را مى تواند انجام بدهد، و آنچه را نمى تواند بر ولى او است كه انجام دهد.

در جمله :(ان تضل احديهما) كلمه (حذر - مبادا) در تقدير است ، و معنايش اين است كه : (تا مبادا يكى از آندو فراموش كند)، و در جمله (احديهما الاخرى )، دوباره كلمه (احديهما) ذكر شده ، و اين به آن جهت است كه معناى آن در دو مورد مختلف است :

منظور از اولى يكى از آن دو نفر است ، بدون تعيين ، و منظور از دومى يكى از آن دو نفر است بعد از فراموش كردن ديگرى ، و يا به عبارت ديگر آن كسى است كه فراموش نكرده ، پس معناى اين كلمه در دو مورد مختلف است ، و گرنه دومى را ذكر نمى كرد و به ضمير آن اكتفا مى نمود.

## استفاده نادرستى كه از جمله (اتقوالله و يعلم كم الله )شده است

و منظور از كلمه : (و اتقوا) اين است كه مسلمانان از خدا بترسند و اوامر و نواهى ذكر شده در اين آيه را به كار ببندند، و اما جمله : (و يعلمكم اللّه و اللّه بكل شى ء عليم ) كلامى است نو، كه در مقام منت نهادن ذكر شده ، همچنانكه در آيه ارث منت نهاده مى فرمايد: (يبين اللّه لكم ان تضلوا) پس مراد از جمله مورد بحث ، منت نهادن بر مردم در مقابل اين نعمت است كه شرايع دين و مسائل حلال و حرام را براى آنان بيان فرموده .

و اينكه بعضى گفته اند: جمله (واتقوا اللّه ) و (يعلمكم اللّه ) دلالت دارد بر اينكه تقوا سبب تعليم الهى است ، درست نيست ، براى اينكه هر چند مطلب صحيح است ، و به حكم كتاب و سنت ، تقوا سبب تعليم الهى است ، اما آيه مورد بحث در صدد بيان اين جهت نيست ،

براى اينكه واو عطفى كه بر سر آن آمده ، نمى گذارد آيه چنين دلالتى داشته باشد، علاوه بر اينكه اين معنا با سياق آيه و ارتباط ذيل آن با صدرش سازگار نيست .

مؤ يد گفتار ما اين است كه كلمه (اللّه ) دو بار تكرار شده ، و اگر جمله مورد بحث ، كلامى جديد نبود حاجت به تكرار كلمه (الله ) بود، بلكه سياق و سبك كلام اقتضا مى كرد بفرمايد: (و اتقوا اللّه يعلمكم - از خدا بترسيد تا تعليمتان دهد) پس مى بينيم اسم (اللّه ) را دو بار آورده ، براى اينكه در دو كلام مستقل مى باشد، و براى بار سوم نيز ذكر كرده تا علت را برساند، و بفهماند خدا كه شما را تعليم مى دهد به اين جهت است كه او به هر چيزى دانا است ، و اگر او به هر چيزى دانا است ، براى اين است كه اللّه است .

اين را هم بايد دانست كه اين دو آيه دلالت دارند بر قريب بيست حكم از اصول احكام قرض و رهن و غير آن دو، و اخبار درباره اين احكام و متعلقات آن بسيار زياد است ، و چون بحث درباره آنها مربوط به علم فقه بود، ما از بحث در آنها صرفنظر كرديم ، كسانى كه مايل باشند به آن مسائل آگاهى يابند مى تانند به كتب فقه مراجعه نمايند.

## آيه 284 بقره

سوره بقره ، آيات 248

لله ما فى السموات و ما فى الارض و ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به اللّه فيغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء و اللّه على كل شى ء قدير.(284)

ترجمه آيه

آنچه در آسمانها وآنچه در زمين است ، ملك خدا است ، و شما آنچه در دل داريد چه آشكار كنيد و چه پنهان بداريد خدا شما را با آن محاسبه مى كند، پس هر كه را بخواهد مى آمرزد، و هر كس را بخواهد عذاب مى كند، و خدا به هر چيز توانا است .(284)

بيان آيه

لله ما فى السموات و ما فى الارض

اين جمله دلالت دارد بر مالكيت خداى سبحان نسبت به عالم ، يعنى آنچه در آسمانه و زمين است و منظور از آن ، زمينه چينى است براى جمله بعد، كه

مى فرمايد: (و ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به اللّه ) و مى خواهد بفرمايد آنچه در آسمانها و زمين است ، كه از آن جمله ، شما انسانها و اعمال شما است ، و آنچه كه دلهاى شما كسب مى كند همه و همه ملك خدا است ، و خدا محيط به شما و مسلط و مشرف بر اعمال شما است ، و براى او هيچ تفاوتى ندارد كه شما اعمالتان را علنى انجام دهيد، و يا پنهانى ، هر جور انجام دهيد، خداوند شما را به آن محاسبه مى كند.

و چه بسا مى توان نكته اى را از ظاهر آيه دريافت ، و آن اين است كه در آيه شريفه بين چهار چيز دو به دو مقابله افتاده ، يعنى بين زمين و آسمان يك مقابله ، و بين صفات درونى و اعمال ظاهرى يك مقابله شده ، در نتيجه آسمان هم سنخ و هم طراز اعمال نفس ، و صفات درونى است ، و زمين ، هم سنخ اعمال بدنى قلمداد شده ، پس وقتى مى فرمايد: آنچه در آسمانها است ملك خدا است ، نتيجه مى دهد پس صفات نفسانى بشر نيز ملك او است ، و وقتى مى فرمايد: (و ما فى الارض ) نتيجه مى دهد كه پس اعمال انسانها نيز ملك او است ، و در آخر نتيجه مى دهد: آنچه در دلهاى آنان پوشيده هست ، چه اظهار بشود و چه نشود ملك خدا است ، و به زودى خداى تعالى با محاسبه خود در اين ملك تصرف خواهد كرد.

## توضيح معناى : (و ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه )و بيان اينكه خداوند انسانها رابه جهت احوال و ملكات نفسانى منشاء اعمال محاسبه مى كند

وان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به اللّه

كلمه : (ابداء) به معناى اظهار است ، در مقابل (اخفا)، كه به معناى پنهان كردن است ، و معناى كلمه (ما فى انفسكم ) (ما استقر فى انفسكم ) است ، يعنى آنچه در دلهاى شما جايگزين شده ، چون هم عرف و هم لغت از آن عبارت اين معنا را مى فهمد، و معلوم است كه در نفس چيزى به جز ملكات و صفات چه فضائل و چه رذائل مستقر نمى شود.

آرى آنچه در نفس مستقر مى شود صفاتى چون ايمان و كفر و حب و بغض و عزم و غير اينها است ، اينها است كه هم مى توان اظهارش كرد و هم پنهانش داشت ، اما مى توان اظهار كرد چون صفات اصولا در اثر تكرار، افعال مناسب با خود پيدا مى كند، و وقتى فعلى از كسى صادر شد، عقل هر كس از آن فعل كشف مى كند كه فلان صفتى كه مناسب با اين فعل است در نفس فاعل وجود دارد. چون اگر اين صفات و ملكات در نفس مستقر نبود، افعال مناسب با آن از جوارح صادر نمى شود.

پس با صدور اين افعال براى عقل روشن مى شود كه منشاى براى اين افعال در نفس فاعل هست ، و اما مى توان اخفا كرد براى اينكه ممكن است انسان آن كارى كه دلالت بر وجود منشاش در نفس دارد انجام ندهد.

و كوتاه سخن اينكه ظاهر جمله : (ما فى انفسكم ) ثبوت و استقرار در نفس است ، البته منظور ما از اين حرف اين نيست كه از ظاهر عبارت نامبرده مى فهميم كه منظور، استقرار صفات ، به نحوى است كه نظير ملكات راسخه نتوان آن را از نفس زايل نمود، بلكه منظور ما ثبوت و استقرار تامى است كه مى توان صدور فعل را مستند به آن كرد، و ظهور اين معنا از جمله ، (ان تبدوا) و جمله (او تخفوه ) قابل انكار نيست ، براى اينكه خود ابدا و اخفا دلالت دارد بر اينكه آنچه در نفس هست طورى است كه هم ممكن است منشا اظهار باشد، و هم ممكن است منشا اظهار نباشد، (پس با ملكات راسخه اى كه نمى شود از بروز و ظهورش جلوگيرى كرد، فرق دارد)، پس آيه شريفه به احوال نفس نظر دارد، نه به ملكات راسخه در نفس .

و اما خاطراتى كه گاهى بى اختيار در نفس خطور مى كند، و همچنين تصورات ساده اى كه دنبالش تصديق نيست ، از قبيل صورت و قيافه گناهى كه در نفس تصور مى شود، بدون اينكه تصميم بر آن گناه گرفته شود، لفظ آيه به هيچ وجه شامل آنها نيست ، چون توجه فرموديد كه اينگونه تصورات ، استقرارى در نفس ندارند، و منشا صدور هيچ فعلى نمى شوند.

پس حاصل كلام اين شد كه آيه شريفه تنها بر احوال و ملكات نفسانيه اى دلالت دارد كه منشا صدور افعال هستند، چه فعل اطاعت و چه معصيت ، و خداى سبحان انسان ها را با آن احوال و ملكات محاسبه مى كند. در نتيجه آيه شريفه همان سياقى را دارد كه آيه : (لا يواخذكم اللّه باللغو فى ايمانكم ، و لكن يوآخذكم بما كسبت قلوبكم ) و آيه : (فانه آثم قلبه ) و آيه : (ان السمع و البصر و الفواد كل اولئك كان عنه مسئولا) دارند، چون همه اين آيات دلالت دارند بر اينكه قلوب كه مراد از آن ، همان نفوس است احوال و اوصافى دارد، كه آدمى با آن احوال محاسبه مى شود.

و نيز آيه شريفه : (ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب اليم فى الدنيا و الاخرة ) كه ظهور در اين دارد كه عذاب تنها و تنها به خاطر دوست داشتن اشاعه فحشا است ، و معلوم است كه دوستى حالتى قلبى است . (دقت فرمائيد)

اين بود ظاهر آيه ، و لازم است دانسته شود كه آيه شريفه تنها دلالت دارد بر اينكه محاسبه بر معيار حالات و ملكات قلبى است ، چه اظهار بشود، و چه نشود، و اما اينكه جزاى آن ، در دو صورت اظهار و اخفا يك جور است يا نه ؟ و به عبارت ديگر آيا جزا تنها بستگى به تصميم دارد؟ خواه عمل را هم انجام بدهد يا ندهد؟ و خواه مصادف با واقع هم بشود يا نشود؟ و كاسه اى كه شراب تشخيص داده بنوشد، بعد معلوم شود آب بوده ، آيه شريفه ناظر به اين جهات نيست .

## اقوال نادرستى كه در تفسير آيه : (ان تبدو ما فى انفسكم ..و)گفته شده است

اين بود نظريه ما در تفسير آيه مورد بحث ، ولى مفسرين در تفسير آن به راههاى مختلفى رفته اند، چون خيال كرده اند كه آيه دلالت مى كند بر اينكه تمامى خاطراتى كه در نفس خطور مى كند چه در نفس مستقر بشود و دل آن را بپذيرد و چه نپذيرد مورد مؤ اخذه قرار مى گيرد در حالى كه اگر چنين باشد در حقيقت آيه شريفه تكليفى طاقت فرسا كرده ، براى اينكه همه مى دانيم دل آدمى در و دروازه ندارد، هر خيالى و خاطره اى در آن وارد مى شود، و اين امرى نيست كه بتوان از آن اجتناب كرد مفسرين خودشان متوجه اين اشكال شده ، بعضى به آن ملتزم شده اند، و بعضى در مقام خلاصى از آن وجوهى ذكر كرده اند.

بعضى گفته اند: آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه آنچه وارد دل مى شود به حساب مى آيد، و اين تكليفى است خارج از قدرت ، و به همين جهت آيه اى ديگر كه بعد از آن قرار دارد، آن را نسخ كرده مى فرمايد: (لا يكلف اللّه نفسا الاوسعها...)

و اين پاسخ صحيح نيست ، زيرا اولا: آيه چنين عموميتى ندارد. و در ثانى تكليف به ما لا يطاق و طاقت فرسا از خداى حكيم بدون شك ، جايز نيست ، و در ثالث خود خداى تعالى فرموده : كه در دين هيچ حرجى بر شما نيست ، (و ما جعل عليكم فى الدين من حرج ).

بعضى ديگر گفته اند كه : آيه شريفه مخصوص كتمان شهادت و مربوط به آيه قبل است ، كه درباره قرض سخن مى گفت ، ليكن اين پاسخ هم درست نيست ، همچنانكه سخن بعضى ديگر كه گفته اند: مخصوص ‍ كفار است ، صحيح نيست .

بعضى ديگرگفته اند: معناى آيه اين است كه اگر با اعمال خود بدى هاى نهفته در دلهايتان را بروز دهيد، يعنى آن را علنى كنيد، و چنين اعمالى را در انظار عموم مرتكب شويد، و يا در خلوت و پنهان از انظار عموم انجام دهيد، در هر دو حال خدا آن اعمال را به حسابتان محاسبه خواهد كرد

بعضى ديگر گفته اند: مراد از آيه شريفه مطلق خاطرات است ، اما مراد از محاسبه ، معناى معمولى آن نيست ، بلكه خبر دادن است ، مى فرمايد: هر چه به خاطر شما خطور كند چه اظهارش بكنيد و چه نكنيد، خدا در روز قيامت شما را از آن خبر خواهد داد، و به گفته اين مفسر آيه شريفه همان معنا را مى خواهد برساند كه آيه (فينبئكم بما كنتم تعملون ) آن معنى را مى رساند و اين وجه و وجه قبليش به دليل اينكه خلاف ظاهر آيه است كه بيانش گذشت مردود است .

فيغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء، و اللّه على كل شى ء قدير

در آيه شريفه ، مغفرت الهى و يا عذاب او فرع بر مالكيت خدا و احاطه اش به اعمال مردم ، شده ، و اين مطلب اشاره به اين است كه مراد از جمله : (ما فى انفسكم )، صفات و احوال بد درونى است ، گو اينكه كلمه مغفرت گاهى در قرآن كريم در غير مورد گناهان نيز استعمال مى شود، ولى اين استعمال خيلى نادر و كم است ، كه احتياج به كمك قرائن دارد، قرائنى كه بفهماند منظور نوع خاصى از مغفرت است ، نه مغفرت معمولى كه همان آمرزش گناهان باشد، و جمله : (و اللّه على كل شى ء قدير) تعليلى است راجع به مفهوم جمله اخير و يا به مفهوم همه آيه .

## بحث روايتى

## بحث روايتى : (روايات مختلف و معارضى كه در باره نسخ يا عدم نسخ آيه (ان تبدو:)آمده است

در صحيح مسلم از ابى هريره روايت كرده كه گفت : وقتى آيه : (لله ما فى السموات و ما فى الارض ، و ان تبدوا ما فى انفسكم ، او تخفوه يحاسبكم به اللّه ) بر رسول خدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ) نازل گرديد، اصحاب را سخت گران آمد، لذا نزد رسول خدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ) آمده به زانو نشستند، و عرضه داشتند: يا رسول اللّه هر عملى از قبيل نماز و روزه و جهاد و صدقه كه براى ما مقدور باشد بر ما تكليف بكن ، ولى اين آيه از طاقت ما بيرون است .

رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمفرمود: آيا مى خواهيد همان را بگوئيد كه قبل از شما اهل كتاب گفته بودند، كه (سمعنا و عصينا - شنيديم ولى نافرمانى كرديم )؟، نه اينطور نگوئيد، بلكه بگوئيد: (سمعنا و اطعنا، غفرانك ربنا و اليك المصير - يعنى شنيديم و اطاعت كرديم ، پروردگارا! از تو آمرزش مى جوئيم و بازگشت به سوى تواست ) و چون مردم اين را مكرر گفتند تا زبانشان به گفتن آن رام شد،

دنبالش خداى تعالى اين آيه را نازل كرد: (آمن الرسول بما انزل اليه من ربه و المؤ منون ...) و چون مردم به مضمون اين آيه عمل كردند، و به خدا و ملائكه و كتب و رسولان خدا ايمان آوردند، خداوند آيه قبلى را كه مى فرمود: (ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه ) را با جمله :(لا يكلف اللّه نفسا الا وسعها... نسخ فرمود.

مولف : اين روايت را الدرالمنثور هم از احمد، و نيز از مسلم و ابى داود (در كتاب ناسخش )، و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم از ابى هريره آورده ، و قريب به اين مضمون را به چند طريق از ابن عباس نقل كرده ، و مساله نسخ را به چند طريق از غير ابن عباس مانند ابن مسعود و عايشه نيز نقل كرده است .

و از ربيع بن انس نقل كرده كه گفته : آيه مورد بحث محكم است ، يعنى نسخ نشده ، چيزى كه هست منظور از محاسبه (اين نيست كه در قيامت در برابر نيت ها و يا صفات بد هم كيفر خواهد بود، بلكه مراد) اين است كه خداى تعالى در قيامت (از احوال و اوصاف درونى ) و از اعمال شما خبر مى دهد.

و از ابن عباس به چند طريق نقل كرده كه گفته است : آيه شريفه مخصوص كتمان شهادت واداى آن است ، پس آيه از آيات محكمه است و نسخ نشده .

و از عايشه هم روايت كرده كه گفت : منظور از محاسبه اى كه در آيه آمده ، غم و اندوهى است كه به شخص عازم به گناه در اثر ترك آن گناه مى رسد، پس آيه به حكم اين روايت محكم است نه منسوخ .

و از طريق على (عليه‌السلام ) از ابن عباس روايت كرده كه در تفسير آيه : (و ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه ) گفته ، اين آيه درباره ظاهر و باطن شما است ، مى فرمايد: خداوند با آن دو به حساب شما مى رسد، پس اين آيه نسخ نشده ، ولى وقتى خدا خلائق را در قيامت جمع مى كند، مى فرمايد: من شما را به آنچه در دل پنهان مى كرديد، و حتى ملائكه من هم از آنها خبردار نشدند، خبر مى دهم ، و اما خداوند مؤ منين را بعد از خبر دادن در مورد آنچه به دل گذرانده اند مى آمرزد، و اما اهل شك و ترديد را خبر مى دهد به تكذيبى كه در دل نهان داشتند، (ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم ).

## نقد روايات مذكوره و اثبات بطلان قول به منسوخ شدن به آيه كريمه (ان تبدو)

مؤ لف : اين روايات با همه اختلافاتى كه در مضامينش هست ، در اين كه مخالف با ظاهر قرآنند مشتركند، چون قبلا گفتيم ظاهر آيه اين است كه محاسبه بر روى اوصافى است كه دل ها يا مستقلا و يا از طريق اعضا كسب كرده باشد، و حال ، چه اين كسب به وسيله عمل ظاهرى باشد، و چه درونى و پنهانى ، و چه انسان مؤ من باشد، و چه كافر اما خطورات نفسانى كسب نيست و ظاهر محاسبه ، محاسبه به جزا است ، نه خبر دادن به اينكه چه چيرهائى از دل شما گذشته ، و چه تصميم هائى گرفته ايد، و آنچه ما گفتيم ، هم خود آيه مورد بحث بر آن دلا لت دارد و هم آياتى ديگر كه گذشت .

و اما مساله خود نسخ اشكال جداگانه اى دارد، و آن وجوهى از خلل است كه باعث مى شود از حجيت ساقط شود.

اول اينكه : نسخ خلاف ظاهر قرآن است ، كه بيانش گذشت .

دوم اينكه : مستلزم اين است كه تكليف به چيزى كه خارج از طاقت انسان است جايز باشد، و حال آنكه عقل در بطلان آن هيچ ترديدى ندارد آن هم تكليفى كه از ناحيه خداى تعالى باشد، حال چه اين تكليف بعدا نسخ بشود يا نشود، بلكه تكليف كردن به چيزى كه ما فوق طاقت است و سپس نسخ كردن ، اشكالى علاوه دارد، و آن اين است كه به حكم روايت آيه شريفه قبل از اينكه مورد عمل قرار گيرد نسخ شده ، و اين خود اشكالى است جداگانه (چون معنايش اين است كه خداى تعالى هم العياذ باللّه ، سخن نسنجيده اى گفته ، و سپس پشيمان شده باشد، بر خلاف نسخ بعد از عمل كه معنايش اين است كه حكمى كه نسخ شده تا امروز مصلحت داشته و از اول موقت بوده است ).

سوم اينكه : خواننده عزيز به زودى در تفسير دو آيه بعد خواهد ديد كه جمله : (لا يكلف اللّه نفسا الا وسعها) اصلا نمى تواند ناسخ چيزى باشد، بلكه تنها دلالت دارد بر اين كه هر نفسى در قيامت به بدى هائى كه خودش كسب كرده ، خواهد رسيد، چه اينكه تحملش آسان باشد و چه دشوار، و ما فوق طاقت (چون او خودش آن را براى خود درست كرده نه خداى تعالى )، پس اگر كسى چيزى را بر خود تحميل كند كه طاقتش را نداشته باشد، و يا به دست خود، زنجيرى بپاى خود ببندد سرنوشتى است كه خودش براى خود درست كرده ، و غير از خود كسى را ملامت نكند، پس جمله : (لا يكلف اللّه نفسا الا وسعها) به منزله جمله معترضه اى است كه مى خواهد توهمى را دفع كند.

چهارم اينكه : به زودى خواهد آمد كه اصلا تكيه كلام در دو آيه شريفه بر مساله خطورات نفسانى نيست ، و در مساله نسخ حتما بايد ناسخ تكيه بر منسوخ داشته و به آن نظر داشته باشد،

و دو آيه (آمن الرسول ...) غرض ديگرى را دنبال مى كند غير آن غرضى كه آيه : (لله ما فى السموات و ما فى الارض ...) در صدد بيان آن است ، و انشاء اللّه به زودى مطلب روشن تر خواهد شد.

## آيات 286 285 بقره

سوره بقره ،آيات 286 285

آمن الرسول بما انزل اليه من ربه و المؤ منون كل آمن باللّه 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 اللّه نفسا الا وسعهالها 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 طاقه لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولينا فانصرنا على القوم الكفرين .(286)

ترجمه آيات

پيامبر به آنچه خدا بر او نازل كرد ايمان آورده و مؤ منان نيز همه به خدا و فرشتگان خدا و كتب و پيغمبران خدا ايمان آوردند و (گفتند) ما ميان هيچيك از پيغمبران خدا فرق نمى گذاريم ، و همه يك زبان و يك دل در قول و عمل اظهار كردند كه ما فرمان خدا را شنيده و اطاعت كرديم ، پروردگارا!، آمرزش تو را مى خواهيم و مى دانيم كه بازگشت همه به سوى تو است .(285)

خدا هيچ كس را تكليف نكند مگر به قدر توانائى او (و روز جزا) نيكى هاى هر شخصى به سود خود او و بديهايش نيز به زيان خود او است . بار پروردگارا! ما را بر آنچه كه از روى فراموشى يا خطا انجام داده ايم مؤ اخذه مكن ، بار پروردگارا! تكليف گران و طاقت فرسا چنانكه بر گذشتگان نهادى بر ما نگذار، بار پروردگارا! بار تكليفى فوق طاقت ما را به دوش منه و بيامرز و ببخش گناه ما را و بر ما رحمت فرم ا تنها سلطان ما و يار و ياور ما توئى ، ما را بر (مغلوب كردن ) گروه كافران يارى فرما.(286)

## بيان آيات

## توضيح معنايى كه اين دو آيه در صدد بيان آن هستند

گفتار در اين دو آيه خلاصه مطالبى است كه غرضى را بطور مفصل بيان مى كرد، در سابق هم گفته بوديم كه غرض اين سوره بيان اين معنا است كه حق عبادت خداى تعالى اين است كه عبد، به تمامى آنچه او به زبان پيامبرانش بر بندگانش نازل كرده ايمان آورد، بدون اينكه ميان پيامبران او فرقى بگذارند و اين غرض ، همان غرضى است كه آيه اولى تا كلمه (من رسله ) ايفا نموده ، و در سوره قصص هم مخالف اين دستور را از بنى اسرائيل حكايت مى كند كه با اينكه انواعى ازنعمت ها از قبيل كتاب و نبوت و ملك و غير آن را به ايشان داده بود، آنان اين نعمت ها را با عصيان و تمرد و شكستن ميثاقها و كفر، تلافى كردند، و اين همان معنائى است كه ذيل آيه اول و همه آيه دوم به آن اشاره نموده ، مى فرمايد: بايد بندگان براى اجتناب از آنها به خدا پناه ببرند، بنابراين ، آخر آيه به اولش و خاتمه اش به آغازش برمى گردد.

از اينجا خصوصيت مقام بيان در اين دو آيه روشن مى ش ود، توضيح اينكه خداى سبحان سوره را با صفتى شروع كرد كه واجب است هر فرد با تقوائى متصف به آن صفت بوده باشد، و آن صفت عبارت است از اينكه بر بنده خدا واجب است از عهده حق پروردگار برآيد.

مى فرمايد: بندگان با تقواى او، به غيب ايمان دارند و نماز را بپا مى دارند، و از آنچه خدا روزيشان كرده انفاق مى كنند، و به آنچه بر پيامبر اسلام و ساير رسولان نازل كرده ، ايمان مى آورند، و به آخرت يقين دارند. و به دنبال چنين صفتى است كه خدا آنان را مورد انعام قرار داده و هدايت قرآن را روزيشان كرد، و دنبال اين مطلب به شرح حال كفار و منافقين پرداخت ، و سپس بطور مفصل ، وضع اهل كتاب و مخصوصا يهود را بيان كرد، و فرمود كه خداى تعالى با هدايت كردن آنان بر ايشان منت نهاد، و با انواعى از نعمت ها گرامى شان داشت ، و مورد عنايات عظيمى قرار داد، ولى در مقام تلافى ، جز با طغيان و عصيان نسبت به خدا و كفران نعمت ها و انكار او و رسولانش و دشمنى با فرشتگانش و تفرقه انداختن ميان رسولان و كتب او بر نيامده ، و عكس العملى نشان ندادند، خداى تعالى هم همانگونه با آنان مقابله كرد، كه با تكاليفى دشوار و احكامى سخت ، از به جان هم افتادن ، و يكديگر را كشتن و به صورت ميمون و خوك مسخ شدن ، و با صاعقه و عذاب آسمانى معذب نمودن ، محكومشان نمود.

سپس در خاتمه سوره ، به همين مطالب برگشته ، بعد از بيان وصف رسول و مؤ منين به او مى فرمايد: اينها بر خلاف آنان هستند، اينان هدايت و ارشاد خدا راتلقى به قبول و اطاعت كرده ، به خدا و ملائكه و كتب و رسولان او ايمان آوردند، بدون اينكه ميان هيچ يك از پيامبران فرق بگذارند، و با اين طرز رفتار، موقف خود را كه همانا موقف بندگى است كه ذلت عبوديت و عزت ربوبيت بر آن احاطه دارد، حفظ كردند، چون مؤ منين در عين اينكه به تمام معنا دعوت حق را اجابت كرده اند، به اين مطلب اعتراف دارند كه از ايفاى حق بندگى و اجابت دعوت خدا عاجزند، چون اساس و پايه هستيشان بر ضعف و جهل است .

و به همين جهت گاهى از تحفظ نسبت به وظائف و مراقبت از آن كوتاهى مى كنند، يا فراموش مى كنند، يا دچار خطا مى شوند، و يا در انجام واجبات الهى كوتاهى نموده ، نفسشان با ارتكاب گناهان به ايشان خيانت مى كند، و ايشان را به ورطه غضب و مؤ اخذه خدا نزديك مى سازد، همانطور كه اهل كتاب را قبل از ايشان به آن نزديك ساخت ، از اين جهت به ساحت مقدس خدا و به عزت و رحمت او پناه مى برند از اينكه ايشان را در صورت خطا و نسيان مؤ اخذه فرمايد، و در خواست مى كنند به خاطر خطا و نسيان ما را به تكاليف دشوار مكلف مفرما، و به عذاب هائى كه طاقتش را نداريم معذب مدار، و ما را عفو كن ، و بيامرز، و بر قوم كفار پيروز كن .

## اين آيات در مقام نسخ آيه قبل نيستند

پس اين است آن معنائى كه آيات مورد بحث در صدد بيان آن هستند، و بطوريكه ملاحظه مى فرمائيد، همين معنا موافق با غرضى است كه آن را دنبال كرده ، نه آن معنائى كه مفسرين براى آيه كرده و گفته اند، مضمون اين دو آيه وابسته و مربوط به مضمون آيه قبل است ، مى خواهد آيه قبل را كه مشتمل بود بر تكليف طاقت فرسا و ما لا يطاق ، نسخ كند، آيه اولى يعنى (آمن الرسول ...) حكايت گفتار مردمى است كه به ما لا يطاق مكلف شده اند، و آيه دومى ناسخ آن تكليف است .

آرى گفتار ما با رواياتى هم كه در شاءن نزول سوره وارد شده ، مناسب تراست ، چون در شاءن نزول گفته اند: اين سوره در مدينه نازل شد، زيرا هجرت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبه مدينه و مستقر شدنش در آن شهر مقارن است با استقبال كامل مؤ منين آن شهر، كه انصار دين الهى بودند، و با جان و مال خود به نصرت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمقيام كردند، و نيز مقارن بود با از خود گذشتگى هاى اهل مكه ، كه به خاطر خدا دست از زن و فرزند و مال و وطن خود شستند، و به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمپيوستند، چنين موقعيتى ايجاب مى كرد كه خداى تعالى از دو طائفه تشكر و ستايش كند،

كه دعوت او و پيامبرش را اجابت كردند،(دقت فرمائيد) البته آخر آيه هم كه مى فرمايد: (انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين )، تا اندازه اى بر اين معنا دلالت دارد، چون اشاره مى كند كه درخواست آنان در اوائل شكل گيرى اسلام بوده است .

و در آيه شريفه نكاتى عجيب از اجمال و تفسير و اختصارگوئى بجا، و اطاله به مورد، و رعايت ادب عبوديت ، و بياناتى جامع در آنچه مايه سعادت و كمال است ، بكار رفته .

آمن الرسول بما انزل اليه من ربه ، و المؤ منون

اين قسمت از آيه ، ايمان پيامبر و مؤ منين را تصديق مى كند، و اگر پيامبر را جداى از مؤ منين ذكر كرد، و فرمود: رسول به آنچه از ناحيه پروردگارش نازل شده ايمان دارد، و آنگاه مؤ منين را به آن جناب ملحق كرد، براى اين بود كه رعايت احترام آن جناب را فرموده باشد، و اين عادت قرآن است ، كه هر جا مناسبتى پيش بيايد از آن جناب احترامى به عمل مى آورد، و او را جداى از ديگران ذكر نموده ، سپس ديگران را به او ملحق مى سازد، مانند مورد زير كه مى فرمايد: (فانزل اللّه سكينته على رسوله و على المؤ منين ) (يوم لا يخزى اللّه النبى ، و الذين آمنوا).

كل آمن باللّه و ملائكته و كتبه و رسله

اين جمله تفصيل آن اجمالى است كه جمله قبل بر آن دلالت مى كرد، چون جمله قبل اجمالا مى گفت كه : رسول و مؤ منين به آنچه نازل شده ايمان آوردند، ولى شرح نمى داد كه آنچه نازل شده به چه چيز دعوت مى كند جمله مورد بحث شرح مى دهد كه كتاب نازل بر رسولخدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ) مردم را به سوى ايمان و تصديق همه كتب آسمانى و همه رسولان و ملائكه خدا كه بندگان محترم او هستند دعوت مى كند، هر كس به آنچه بر پيامبر اسلام نازل شده ايمان داشته باشد، در حقيقت به صحت همه مطالب نامبرده ايمان دارد0

لا نفرق بين احد من رسله

اين جمله حكايت گفتار مؤ منين است ، بدون اينكه بفرمايد (مؤ منين گفتند:...) و ما در تفسير آيه شريفه : (و اذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت و اسمعيل : ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم )

## يكى از زيباترين سبك هاى قرآنى (نقل قول بدون آوردن كلمه گفت يا گفتند)

نكته عمومى اين طرز حكايت را بيان كرده و گفتيم : اين طرز بيان از زيباترين سبكهاى قرآنى است ، و اما نكته اى كه مخصوص آيه مورد بحث است ، (علاوه بر اينكه بيانگر حالت و گفتار مؤ منين است ) اين است كه از خصوص حال مؤ منين گرفته شده ، حالى كه در ايمانشان به آنچه خدا نازل كرده ، داشته اند، بنابراين جمله مورد بحث زبان حال ايشان است نه زبان قال ، و به فرض اينكه گفته باشند، هر كسى در دل خود آن را گفته است .

و سبك زيبائى كه در اين آيه بكار رفته اين است كه يك گفتار را كه از مؤ منين حكايت كرده ، نيمى از آن يك شكل است ، و نيم ديگرش شكل ديگرى دارد، و آن جمله : (لا نفرق بين احد منهم ) و جمله (و قالوا سمعنا و اطعنا...) است ، كه اولى را بدون (قالوا - گفتند) آورده ، و دومى را با آن ، با اينكه هر دو گفتار مؤ منين در پاسخ دعوت پيامبر است .

حال بايد ديد وجه آن چيست ؟ وجهش همان است كه در گذشته نيز گفتيم ، جمله اولى كه كلمه گفتند ندارد زبان حال ايشان و جمله بعدى كه آن كلمه را دارد زبان قال و گفتار ايشان است .

قبلا خداى تعالى از حال يك يك آنان بطور جداگانه خبر داده و فرموده بود (كل آمن باللّه ) ولى در جمله مورد بحث از آن سياق ، به سياق جمع برگشته فرمود: (لا نفرق بين احد) تا آخر دو آيه ، و اين ، براى آن است كه در اهل كتاب امور نامبرده ، بطور دسته جمعى واقع مى شد، يهود ميان موسى و عيسى و محمد، و نصارا ميان موسى و عيسى و محمد فرق مى گذاشتند، و به همين جهت دسته دسته شدند، و اديان جداگانه اى درست كردند، با اينكه خدا همگى آنان را به يك امت و يك دين كه ، دين فطرت است خلق كرده بود.

و همچنين درخواست مؤ اخذه نكردن و حمل و تحميل ننمودن را به جماعت آنان نسبت داد، و نيز در آخر آيه در خواست نصرت دادن به ايشان عليه كفار را به همه نسبت داد، نه تك تك افراد، بر خلاف ايمان كه چون در حقيقت قائم به تك تك افراد است به افراد منسوب نمود.

و قالوا سمعنا و اطعنا غفرانك ربنا و اليك المصير

جمله (سمعنا و اطعنا) انشا است ، نه اخبار، نمى خواهند خبر دهند كه ما شنيديم و اطاعت كرديم ، بلكه مى خواهند به تعبير فارسى بگويند (بچشم ، اطاعت ) و اين تعبير كنايه است از اينكه دعوت تو را اجابت كرديم ، هم با ايمان قلبى ، و هم با عمل بدنى ، چون كلمه (سمع ) در لغت كنايه گرفته مى شود از قبول و اذعان به قلب و كلمه اطاعت استعمال مى شود در رام بودن در عمل ،

پس با مجموع دو كلمه (سمع و طاعت ) امر ايمان تمام و كامل مى گردد و جمله (سمعنا و اطعنا) از ناحيه بنده ، انجام دادن همه وظائفى است كه در برابر مقام ربوبيت و دعوت خدا دارد، و اين وظائف و تكاليف همه آن حقى است كه خدا براى خود به عهده بندگان گذشته ، كه در كلمه (عبادت ) خلاصه مى شود، همچنانكه فرمود: (و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون ما اريد منهم من رزق ، و ما اريد ان يطعمون ).

## حق خدا بر بندگان و حق بندگان بر خداى سبحان

و نيز فرمود: الم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان ، انه لكم عدو مبين ، و ان اعبدونى ).

و خداى تعالى در برابر اين حقى كه براى خود قرار داده حقى هم براى بنده اش بر خود واجب ساخته ، و آن آمرزش است ، كه هيچ بنده اى در سعادت خود از آن بى نياز نيست ، از انبيا و رسولان بگير تا پائين تر، و لذا به ايشان وعده داده كه در صورتى كه اطاعتش كنند، و بندگيش نمايند، ايشان را بيامرزد، همچنانكه در اولين حكمى كه براى آدم و فرزندانش تشريع كرد، فرمود: (قلنا اهبطوا منها جميعا، فاما ياتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون ) و اين نيست مگر همان آمرزش .

و چون مؤ منين با گفتن (سمعنا و اطعنا) بطور مطلق و بدون هيچ قيدى اعلان اطاعت داده ، در نتيجه حق مقام ربوبيت را ادا كردند، لذا به دنبال آن ، حقى را كه خداوند متعال براى آنان بر خود واجب كرده بود، مسئلت نموده و گفتند: (غفرانك ربنا و اليك المصير) كلمه مغفرت و غفران به معناى پوشاندن است ، و برگشت مغفرت خداى تعالى به دفع عذاب است ، كه خود پوشاندن نواقص بنده در مرحله بندگى است ، نواقصى كه در قيامت كه بنده به سوى پروردگارش بر مى گردد فاش و هويدا مى شود.

لا يكلف اللّه نفسا الا وسعها، لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت

كلمه (وسع ) به معناى توانائى و تمكن است ، و اصل در آن وسعت مكانى بوده ، و بعدها قدرت آدمى چيزى نظير ظرف تصور شده ، كه افعال اختيارى آدمى از آن صادر مى شود، در نتيجه كارهائى كه از آدمى سر مى زند در حدود قدرت و ظرفيت او است ، حال يا كم است و يا زياد، و آنچه از آدمى سر نمى زند ظرفيتش را نداشته ، درنتيجه اين استعمال ، معناى وسعت به طاقت منطبق شده ، و در آخر طاقت را وسع ناميده ، گفتند: (وسع آدمى ) يعنى طاقت و ظرفيت قدرت او.

## تكليف نكردن به آنچه كه در قدر و اختيار انسان نيست سنت خداوند در بين بندگان است

خواننده عزيز توجه فرمود كه تمام حق خدا بر بنده اين است كه سمع و طاعت داشته باشد، و معلوم است كه انسان تنها در پاسخ فرمانى مى گويد: (طاعة ) كه اعضاى جوارحش بتواند آن فرمان را انجام دهد، چون اطاعت به معناى مطاوعه است ، يعنى تاءثر پذيرى قوا و اعضاى آدمى در اثر فرمان كسى كه به او امر مى كند و اما چيزى كه مطاوعه بردار نيست ، مثل اينكه مثلا به كسى امر كنند كه با چشم خود بشنود، و با گوش خود ببيند، و يادر آن واحد در چند مكان دور از هم حاضر شود، و يا براى بار دوم از پشت پدر عبور كرده ، در رحم مادر قرار گيرد، و دوباره از مادر متولد شود، چنين چيزى نه قابل اطاعت است ، و نه آمر حكيم تكليفى مولوى درباره آن صادر مى كند، پس اجابت نمودن فرمان خدا با سمع و طاعت ، تحقق نمى پذيرد، مگر در چهارچوب قدرت و اختيار انسان و اين افعال مقدور و اختيارى است كه انسان به وسيله آن براى خود نفع و يا ضرر كسب مى كند، پس كسب ، خود بهترين دليل است بر اينكه آنچه آدمى كسب كرده و متصف به آن شده ، وسع و طاقت آنرا داشته است .

پس از آنچه گفتيم اين معنابه خوبى روشن شد كه جمله (لا يكلف اللّه ... ) كلامى است مطابق با سنتى كه خداوند دربين بندگانش جارى ساخته ، و زبان همان سنت است ، و آن سنت اين است كه از مراحل ايمان آن مقدار را بر هر يك از بندگان خود تكليف كرده كه در خور فهم او باشد، و از اطاعت آن مقدارى را تكليف كرده كه در خور نيرو و توانائى بنده باشد، و نزد عقلا و صاحبان شعور نيز همين سنت و روش معمول و متداول است ، و نيز روشن گرديد كه معناى جمله نامبرده درست با كلامى كه در آيه قبل از رسول و مؤ منين حكايت كرد كه گفتند: (سمعنا و اطعنا) منطبق است ، نه چيزى از آن كم دارد و نه زياد.

و نيز معلوم شد كه مضمون جمله نامبرده يعنى (لا يكلف اللّه نفسا...) هم به آيه قبل از خود ارتباط دارد و هم به آيه بعد از خود.

اما نسبت به ما قبلش ، براى اينكه اين جمله مى فهماند خداى تعالى بندگان خود را به بيش از امكاناتشان در سمع و طاعت تكليف نمى كند پس سمع و طاعتى كه در آيه قبل ى بود همان وسع در اين آيه است .

## خطا و نسيان از اخيار آدمى خارج است ولى مقدمات خطا و نسيان اختيارى است

و اما نسبت به جمله هاى بعدى براى اينكه جملات بعدى اين معنا را مى رساند كه درخواست رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمو مؤ منين كه خدا بر خطا و نسيان آنها را مؤ اخذه نكند، و چيزى را كه طاقتش ‍ را ندارند بر آنان تحميل نفرمايد، هر چند درخواست بخشش از امورى بيرون از توان انسان است ، ليكن از باب تكليف به امورى نيست كه در وسع آدمى نباشد، چون قبلا هم گفتيم منظور عذابهائى است كه ممكن است در برابر تمرد و نافرمانى بر آنان تحميل كند، خواهيد گفت

خطا و نسيان ، تمرد نيست ، چون از اختيار آدمى خارج است ،

در پاسخ مى گوئيم درست است ، و ليكن مقدمات خطا و نسيان اختيارى است ، و ممكن است با جلوگيرى از مقدمات آن و يا تحفظ از آن از پيش آمد آن جلوگيرى نمود، پس خطا و نسيان به اين ملاحظه امرى اختيارى است ، مخصوصا در مواردى كه ابتلاى آدمى به آنها به خاطر سوء اختيار خود آدمى باشد.

اين مطلب عينا در مورد (اصر) هم مى آيد، چون (اصر) يعنى اينكه خداوند مردمى را كه از تكاليف آسان او تمرد و سرپيچى كرده اند به عنوان كيفر تكاليفى دشوار بر ايشان وضع كند. و اين كار بر خلاف حكمت نيست تا انجام آن از خداوند قبيح باشد، زيرا مقدمات آن را خود انسان ها، با اختيار خود انجام داده اند. پس در نسبت دادن آن به خدا هيچ محذورى ندارد.

ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا

بعد از آنكه در مقام اجابت دعوت خداى تعالى بطور مطلق و بدون هيچ قيدى گفتند: (سمعنا و اطعنا) و سپس از يك سو متوجه ضعف و فتور و سستى خود شدند، و از سوى ديگر متوجه سرنوشت اقوام و امتهائى شدند كه قبل از ايشان مى زيستند، ناچار از خداى تعالى خواستند تا به ايشان رحم كند، و با ايشان آن معامله را نكند كه با امتهاى گذشته كرد، يعنى آن مؤ اخذه ها و حمل و تحميل ها را نفرمايد، چون مؤ منين با تعليم الهى اين معنا را آموخته بودند كه هيچ حول و قوتى جز به كمك خدا وجود ندارد، و هيچ چيز جز رحمت او آدمى را از خطا و نسيان و تمرد حفظ نمى كند.

بااين بيان پاسخ از سؤ الى كه ممكن است بشود روشن مى گردد، و آن اين است كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبا اينكه معصوم است ، چطور درخواست مصونيت از خطا و نسيان مى كند؟ جوابش اين شد كه اگر آن جناب معصوم است ، به عصمت او معصوم است ، نه از ناحيه خودش ، پس صحيح است كه از خدا مصونيتى درخواست كند، كه از ناحيه خود ضمانتى نسبت به آن ندارد، و خود را د ر اين درخواست هم آواز مؤ منين سازد.

ربنا و لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا

كلمه (اصر) بطوريكه گفته اند به معناى ثقل و سنگينى است ، بعضى هم گفته اند: به معناى آن است كه چيزى را به قهر و غلبه حبس كنى ، و برگشت آن نيز به همان معناى اول است ، چون حبس شدن نيز نوعى سنگينى است ، و بر موجود حبس شده گران است .

و مراد از (الذين من قبلنا) اهل كتاب و مخصوصا يهود است ، چون در اين سوره به بسيارى از داستانهاى ايشان اشاره شده است ، و مخصوصا در سوره اعراف آيه 157 (اصر) و (اغلال ) را به ايشان نسبت داده ، مى فرمايد: (و يضع عنهم اصرهم ، و الاغلال التى كانت عليهم )

ربنا و لا تحملنا مالا طاقه لنا به )

مراد از (مالا طاقه لنابه )، تكليف هاى ابتدائى طاقت فرسا نيست ، چون توجه نمودى كه خداى تعالى هرگز چنين تكاليفى به بندگان خود نمى كند، چون هم عقل آن را تجويز نمى كند، و هم كلام خود خداى تعالى ، كه در مقام حكايت گفتار مؤ منين فرموده : (سمعنا و اطعنا)، بر خلاف آن دلالت دارد، بلكه مراد از آن جزا و كيفر بدى هائى است كه ممكن است به ايشان برسد، حال يا به صورت تكاليف دشوار (نظير آنچه در بنى اسرائيل واقع شد) باشد، و يا به صورت عذاب هائى كه ممكن است نازل شود، و يا به صورت مسخ شدن و امثال آن باشد.

واعف عنا و اغفرلنا و ارحمنا

كلمه (عفو) به معناى محو اثر است ، و كلمه (مغفرت ) به معناى پوشاندن است و كلمه رحمت معنايش معروف است ، اين معناى كلى اين كلمات بود، و اما به حسب مصداق و با در نظر داشتن معناى لغوى آنها بايد بگوئيم : اين سه جمله و ترتيب آنها به اين صورت از قبيل پرداختن تدريجى از فرع به اصل است ، و به عبارتى ديگر منتقل شدن از چيزى كه فائده اش خصوصى است به سوى چيزى كه فائده اش ‍ عمومى تر است و بنابراين عفو خدا عبارت است از محو و از بين بردن اثر گناه ، كه همان عقابى است كه براى هر گناهى معين فرموده ، و مغفرت عبارت است از پوشاندن و محو اثرى كه گناه در نفس به جاى گذاشته ، و رحمت عبارت است از عطيه اى الهى كه گناه و اثر حاصل آن ، نفس را مى پوشاند.

و عطف اين سه جمله ، يعنى و (اعف عنا) و (اغفرلنا) و (و ارحمنا) بر جمله (ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا)، با در نظر گرفتن سياق و نظمى كه در همه آنها است ، اشعار دارد بر اينكه مراد از عفو و مغفرت و رحمت ، امورى است مربوط به گناهان بندگان از جهت خطا و نسيان و امثال آن ،

و از اين معنا روشن مى شود كه مراد از اين مغفرت كه در اينجا در خواست شده ، غير مغفرت در جمله : (غفرانك ربنا) است ، مغفرت در آنجا مغفرت مطلقه در مقابل اجابت مطلقه است ، كه بيانش گذشت ، ولى اين مغفرت ، مغفرت خاصه است ، در مقابل گناه ناشى از فراموشى و خطا، پس سؤ ال مغفرت در آيه شريفه تكرار نشده است .

در اين چهار دعا، لفظ (رب ) چهار بار تكرار شده ، تا از راه اشاره به صفت عبوديت خود، صفت رحمت خداى تعالى را برانگيزاند، چون نام ربوبيت بردن ، صفت عبوديت و مذلت بندگى را بياد مى آورد.

## دعوت عمومى به سوى دين توحيد و جهاد در راه اعلاى آن ، اولين وظيفه مومنين بعد از ايمان و اظهار عبوديت حق است

انت مولينا فانصرنا على القوم الكافرين

اين جمله جمله اى است جديد و دعائى است مستقل و كلمه مولى به معناى ناصر و يارى كننده است ، و ليكن نه هر ناصر بلكه ناصرى كه تمامى امور منصور به عهده او است چون كلمه مولى از ماده ولايت است كه به معناى عهده دارى و تصدى امر است ، و از آنجا كه خدا ولى مؤ منين است پس مولايشان نيز هست ، و آنان را در آنچه كه محتاج به يارى وى باشند يارى مى كند همچنانكه فرمود: (و اللّه ولى المؤ منين ) و نيز فرموده : (ذلك بان اللّه مولى الذين ، آمنوا و ان الكافرين لا مولى لهم ) يعنى اين به آن جهت است كه خدا مولاى كسانى است كه ايمان آورده اند، و كسانى كه كفر ورزند مولا و ياورى ندارند.

و از اين دعاى مؤ منين بر مى آيد كه بعد از گفتن (سمعنا و اطعنا) و پذيرفتن اصل دين ، هيچ همى به جز اقامه دين و نشر آن ، و جهاد در راه اعلاى آن و بلند كردن آوازه كلمه حق ، و به دست آوردن اتفاق كلمه همه امتها بر مساله دين ، ندارند، همچنانكه همين معنا از آيه زير استفاده مى شود كه مى فرمايد: (قل هذه سبيلى ادعو الى اللّه على بصيرة ، انا و من اتبعنى ، و سبحان اللّه ، و ما انا من المشركين ).

پس دعوت به سوى توحيد، راه دين است ، راهى كه البته جهاد و قتال و امر به معروف و نهى از منكر و ساير اقسام دعوت و انذار، همه از مصاديق آن هستند، براى اينكه هدف از همه اينها يكى است ،

و آن ريشه كن ساختن ماده اختلاف در ميان نوع بشر است ، و آيه زير به اهميت آن در نظر شارع دين اشاره نموده ، مى فرمايد: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا، و الّذى اوحينا اليك ، و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ، ان اقيموا الدين ، و لا تتفرقوا فيه ).

پس اينكه در آيه مورد بحث گفتند: (تو مولاى مائى ، پس ما را يارى كن ) دلالت مى كند بر اينكه بعد از گفتن (سمعنا و اطعنا) و پذيرفتن دين ، اولين وظيفه اى كه به ذهنشان رسيده همين بوده كه با دعوتى عمومى دين خدا را در ميان نوع بشر گسترش دهند، (و خدا داناتر است ) در اينجا جلد چهارم ترجمه تفسير الميزان پايان مى يابد، خدا را بر اين نعمت سپاس مى گزارم ، و از درگاه مقدسش مسئلت دارم ، بركتى در اين مشروع قرار دهد، تا در آشنائى مسلمانان فارسى زبان به اسرار قرآن كريم ، و عمل به دستورات آن داراى اثر بيشترى شود.

(آمين يا رب العالمين )

فهرست مطالب

[سوره بقره ، آيات 185 183 2](#_Toc454412659)

[ويژگيهاى بيانى آيات تشريع روزه 4](#_Toc454412660)

[بيان آيات 4](#_Toc454412661)

[كلماتى در آيه وجوب روزه كه مفاد آن تسهيل امر روزه براى مؤ منين است 6](#_Toc454412662)

[مقايسه اى بين سياق آيات روزه با آيات قصاص و وصيت 7](#_Toc454412663)

[ويژگيهاى تعبير به (يا ايها الذين آمنوا) 9](#_Toc454412664)

[معناى لغوى (صيام ) و (صوم ) و منظور از (الذين من قبلكم ) در آيه شريفه 10](#_Toc454412665)

[روزه در اديان و اقوام ديگر، در بيان فلسفه و حكمت عمده روزه در اسلام 11](#_Toc454412666)

[هدف از تشريح روزه در اسلام 12](#_Toc454412667)

[بيام فايده روزه و اينكه نفع آن عايد خود انسان مى شود 13](#_Toc454412668)

[گفتار بعضى از مفسرين عامه در باره (اياما معدودات ) و رد آن 14](#_Toc454412669)

[استحباب روزه در روز عاشورا از بدعت هاى ابداعى بنى اميه است 16](#_Toc454412670)

[روزه بر مريض و مسافر واجب نيست 18](#_Toc454412671)

[روزه بر مسافر و مريض حرام است ، نه مباح 19](#_Toc454412672)

[دو اشكال كه بر قول اين گروه وارد است 21](#_Toc454412673)

[بيان عدم وقوع نسخ در آيات روزه و رد قائلين به وقوع نسخ در اين آيات 22](#_Toc454412674)

[چكيده سخن در رد كسانى كه قائل به وقوع نسخ در آيات روزه شده اند 23](#_Toc454412675)

[معناى كلمه (تطوع ) و موارد استعمال آن 24](#_Toc454412676)

[مراد از جمله (وان تصوموا خير لكم ) 27](#_Toc454412677)

[اشكالاتى كه به قول اين گروه از مفسرين كه ان تصوموا خير و لكم را بمعنى استحبابروزه بر مريض و مسافر دانسته اند وارد است . 27](#_Toc454412678)

[فرق بين (انزل ) و (تنزيل ) و اشاره به وجه تسميه 29](#_Toc454412679)

[مراد از نزول قرآن در ماه رمضان و نقد و بررسى اقوال مختلف درباره تدريجى يا دفعى بودننزول آن (18) 30](#_Toc454412680)

[رد گفتار كسانى كه آيه را حمل كرده اند برنزول جزئى از قرآن در ماه رمضان 31](#_Toc454412681)

[آنچه در اين باره از تدبر در آيات كتاب استفاده ميشود 32](#_Toc454412682)

[آيات ديگرى از قرآن كه دلالت مى كند قرآن ابتدا دفعى و سپس تدريجى نازل شده است 34](#_Toc454412683)

[چكيده سخن در آنچه كه حاصل تدبر در آيات قرآنى است 36](#_Toc454412684)

[گفتار بعضى از اهل بحث در توجيه نزول قرآن در ماه رمضان 37](#_Toc454412685)

[توضيح بى پايگى و واهى بودن آن گفتار 39](#_Toc454412686)

[آياتى از قرآن كريم كه دلالت مى كند پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قبل از بعثت و نزول قرآن هم نبى بوده و هم نماز مى خوانده است 42](#_Toc454412687)

[استدلال به آياتى از سوره هاى محر و مدثر بر رد گفتار مفسر مذبور 43](#_Toc454412688)

[رد بخش هاى ديگرى از گفتار اين مفسر 44](#_Toc454412689)

[ورد استعمال كلمه (ناس ) 46](#_Toc454412690)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات روزه ونزول قرآن ) 50](#_Toc454412691)

[(دو روايت در كيفيت روزه گرفتن پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) 51](#_Toc454412692)

[مراد از حديث قدسى : روزه فقط براى من است و من جزاى آن هستم (يا جزاى آنرا ميدهم ) 51](#_Toc454412693)

[رواياتى از امام صادق (عليه‌السلام) در ذيل آيه (اكتب عليكم الصيام ) 52](#_Toc454412694)

[چند روايت در باره معناى (قرآن )، (فرقان ) و (كتاب ) 53](#_Toc454412695)

[رواياتى در زير آيه (فمن شهد منكم الشهر فلصمه ) و حكم روزه ماه رمضان براى مسافرو مريض 55](#_Toc454412696)

[دو روايت از امام صادق (عليه‌السلام) در باره تكبير عيد فطر و حكم شرعى آن 57](#_Toc454412697)

[رواياتى درباره نزول قرآن در ماه رمضان و شب قدر 59](#_Toc454412698)

[گفتار ابن عباس درباره ماه رمضان وليله مباركه و بررسى گفتار او 60](#_Toc454412699)

[آيه 186 بقره 61](#_Toc454412700)

[بيان آيايه 61](#_Toc454412701)

[نكات و دقايقى كه در آيه شريفه بكار رفته است و فرق بين دعا و سؤال و سخن در معناى عبوديت 63](#_Toc454412702)

[نزديك بودن خداى سبحان به بندگان ، مقتضاى مالكيت مطلقه الهى و عبوديت عباد است 65](#_Toc454412703)

[شرط استجابت دعا و اشاره به تقسيم دعا به غريزى (فطرى ) و زبانى 66](#_Toc454412704)

[دو گونه دعا كه به هدف اجابت نمى رسد 68](#_Toc454412705)

[آيات ديگرى از قرآن در باب دعاى و مضمون يگانه اى كه همگى آنها بر آن دلالت دارد 69](#_Toc454412706)

[آنچه از آيات مربوطه استفاده مى شود اينست كه مطلق عبادات دعا هستند 70](#_Toc454412707)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در فضيلت ، شرائط و آداب دعا) 71](#_Toc454412708)

[اخلاص در دعا به معناى ابطال اسباب عادى نيست . 73](#_Toc454412709)

[اشاره به دو نظام در زندگى انسان : نظام فطرى و نظام تخيلى 74](#_Toc454412710)

[فرمايشات پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اميرالمؤ منين عليه‌السلام درباره دعا 75](#_Toc454412711)

[معناى اينكه فرموده اند: (عطيه به اندازه نيت است ) 76](#_Toc454412712)

[(فلسفه دست بلند كردن در حال دعا كه سيره پيامبر اسلام بوده است ) 78](#_Toc454412713)

[سفارشات رسول خدا به ابوذر و توضيح برخى از جملات آن 80](#_Toc454412714)

[اشاره به رابطه دعا با اسباب عادى در فرمايش پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم 82](#_Toc454412715)

[اعتقاد به جريان امور عالم تنها از مسير اسباب خود سلب اختيار از خداوند نمى كند 84](#_Toc454412716)

[فرمايش امام (عليه‌السلام) كه دعا هم از قدر است و رواياتى در باره رد قضاى الهى به سبب دعا 85](#_Toc454412717)

[فرمايشات امام صادق (عليه‌السلام ) در شرايط استجابت دعا 87](#_Toc454412718)

[سر اينكه فرمود (اگر خدا را به حق معرفت ميشناختند كوهها در برابر دعاى شمامتلاشى ميشدند 90](#_Toc454412719)

[آيه 187 بقره 92](#_Toc454412720)

[سوره بقره ، آيه 187 92](#_Toc454412721)

[ترجمه آيه 92](#_Toc454412722)

[رعايت ادب در قرآن و استعاره اى لطيف درباره زوجين 94](#_Toc454412723)

[ناسخ بودن آيه شريفه حكم قبلى را مبنى بر حرمت عمل زناشوئى در شبهاى ماه رمضان (65) 95](#_Toc454412724)

[رد توجيح فوق و پاسخ به توجيهاتى كه براى آيه شريفه كرده است 98](#_Toc454412725)

[طرح يك اشكال در ارتباط با مسئله نسخ در آيه و پاسخ به آن ) 98](#_Toc454412726)

[نتيجه گرى مطالب و بيان معناى آيه شريفه 100](#_Toc454412727)

[معناى (فجر) و بيان ابتداء فرمان روزه در ضمن يك استعاره زيبا 102](#_Toc454412728)

[تجديد زمانى زمانى انتهاى روزه و فرق بين تمام وكمال و علت اينكه و علت اينكه در مورد روزه (اتموا) به كار رفته است 103](#_Toc454412729)

[معناى اعتكاف و اشاره آيه شريفه به يكى از شروط آن 104](#_Toc454412730)

[بحث روايتى (در زيل آيه كريمه احل لكم ليله الصيام الرفث الى نسائكم ...) و شاءن نزول آن ) 105](#_Toc454412731)

[دو روايت در شاءن نزول(احل لكم لليه الصيام ...) به نقل از تفسير (الدارالمنثور) سيوطى 106](#_Toc454412732)

[آيه 188 بقره 108](#_Toc454412733)

[سوره بقره ، آيه 188 108](#_Toc454412734)

[ترجمه آيه 108](#_Toc454412735)

[بيان آيه 109](#_Toc454412736)

[امضاى مالكيت خصوصى انسان در قرآن و محترم شمردن آن 110](#_Toc454412737)

[بحث روايتى 112](#_Toc454412738)

[بحث روايتى (در ذيل آيه شريفه ) 112](#_Toc454412739)

[بحثى علمى و اجتماعى 113](#_Toc454412740)

[بحث علمى و اجتماعى (پيرامون مالكيت فردى ) 113](#_Toc454412741)

[آيه 189 بقره 116](#_Toc454412742)

[سوره بقره ، آيه 189 116](#_Toc454412743)

[ترجمه آيه 116](#_Toc454412744)

[بيان آيه 116](#_Toc454412745)

[معناى هلال و وجه تسميه آن 116](#_Toc454412746)

[در (يسئلونك عن لا هله ) چه چيزى مورد سئوال واقع شده است ؟! 117](#_Toc454412747)

[ماههاى قمرى و نقش مهم آنها در تنظيم امور زندگى انسانها 119](#_Toc454412748)

[بحث روايتى 122](#_Toc454412749)

[پيرامون آيه شريفه (يسئلونك عن الاهلة ...) و شاءن نزول آن 122](#_Toc454412750)

[روايتى از تفسير الدر المنثور در شاءن نزول آيه و نقد و بررسى آن 124](#_Toc454412751)

[سوره بقره ، آيات 190195 125](#_Toc454412752)

[آيات 195 - 190 بقره 125](#_Toc454412753)

[ترجمه آيات 126](#_Toc454412754)

[بيان آيات 127](#_Toc454412755)

[سياق آيات در ارتباط با فرمان جهاد و قتال با مشركين مكه است 127](#_Toc454412756)

[اشاره به جنبه دفاعى قتال در اسلام 129](#_Toc454412757)

[معناى (فتنه ) در قرآن 130](#_Toc454412758)

[لزوم دعوت قبل از قتال (90) 131](#_Toc454412759)

[نسخ نشدن آيه شريفه (قاتلوهم حتى لاتكون ) با آيه 29 توبه 132](#_Toc454412760)

[تجاوز ابتدائى مذموم و ممنوع ، و تجاوز در برابر تجاوز، پسنديده و مشروع مى باشد 135](#_Toc454412761)

[معناى احسان در برابر ظالم 136](#_Toc454412762)

[معرفى جهادى كه قرآن بدان فرمان داده 137](#_Toc454412763)

[گفتارى پيرامون جهادى كه در قرآن بدان فرمان داده شده است 137](#_Toc454412764)

[دسته هاى مختلف آيات قرآنى راجع به جهاد وقتال و مراتب و مراحل آن 139](#_Toc454412765)

[اسلام و دين توحيد فطرى است و مجاهده در راه دفاع از اين دين نيز فطرى است 140](#_Toc454412766)

[حكم قرآن درباره قتال با شرك هاى در لفافه و نمونه هايى چند از آيات قرآنى درباره آن 141](#_Toc454412767)

[پاسخ به گفته غلط: اسلام دين شمشير و اجبار است و مخالف روش انبياى سلف مى باشد! 143](#_Toc454412768)

[پاسخ به اشكال مسلمان شدن برخى از روى ترس وتحميل قانون به اقليت ها 144](#_Toc454412769)

[مسئله قبال و سيره انبياء الهى در ارتباط با آن 146](#_Toc454412770)

[بحث اجتماعى 147](#_Toc454412771)

[بحث اجتماعى (در بيان اينكه هر قتال و مبارزه اى جنبه دفاعى دارد) 147](#_Toc454412772)

[انسان و جايگاه او از نظر دفاعى در بين حيوانات 149](#_Toc454412773)

[بحث روايتى (در ذيل آيات قتال 150](#_Toc454412774)

[بحث روايتى 151](#_Toc454412775)

[در ذيل آيات قتال 151](#_Toc454412776)

[رواياتى در ذيل آيه (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنه ) 153](#_Toc454412777)

[رواياتى در ذيل آيه (الشهر الحرام بالشهر الحرام ) و مسئله قتال در ماههاى حرام 154](#_Toc454412778)

[رواياتى در ذيل آيه (و لا تلقوا بايديكم الى التهلكه ) 155](#_Toc454412779)

[آيات 203 - 196 بقره (مربوط به حج ) 158](#_Toc454412780)

[بيان آيات 160](#_Toc454412781)

[فرق بين تمام و كمال و مراد از امر به اتمام حج 160](#_Toc454412782)

[معناى حج و بيان اقسام آن در اسلام 161](#_Toc454412783)

[معناى كلمه هدى و فرق آن با هديه 162](#_Toc454412784)

[تفاوت اعمال و مناسك حج براى اهل مكه و غير آنها از مردم 166](#_Toc454412785)

[وجه تشديد بليغ امر به تقوى در آيه شريفه (واتقوالله ...) 168](#_Toc454412786)

[آيه اى كه دلالت مى كند بر اينكه دادوستد در حج حلال است . 170](#_Toc454412787)

[وقوف و كوچ از عرفات يكى ديگر از مناسك حج خانه خدا 172](#_Toc454412788)

[دعوت به ذكر و ياد خدا و مبالغه در آن در خلال مناسك حج 172](#_Toc454412789)

[بحث روايتى 178](#_Toc454412790)

[بحث روايتى (در ذيل آيات حج و شاءن نزول و بيان آنها) 178](#_Toc454412791)

[بحث روايتى ديگر 185](#_Toc454412792)

[بحث روايتى ديگر (در باره حج تمتع و نقد و بررسى ترحيم آن بعد ازرسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم 185](#_Toc454412793)

[رواياتى چند از طريق اهل سنت در باره حج تمتع 186](#_Toc454412794)

[رواياتى دال بر تشريح حج ثمتع در زمان پيامبر و نهى خليفه دوم آن بر اساس اجتهادشخصى 188](#_Toc454412795)

[گفتار صريح عمر در اينكه آنچه رسولخدا انجام مى داده او از آن نهى مى كند 191](#_Toc454412796)

[حكم خليفه دوم بر تصريح خود او بر خلاف قرآن است 193](#_Toc454412797)

[بررسى كلى پيرامون نهى از متعه در حج 193](#_Toc454412798)

[دلائلى كه در روايات براى تحريم حج تمتع (پس از پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم )اقامه شده و نقدو رد آنها 194](#_Toc454412799)

[تمتع در حج موافق با كتاب خداست نه نهى از آن 195](#_Toc454412800)

[نهى عمر صراحتا اجتهاد در مقابل نص است 197](#_Toc454412801)

[رد استدلال برخى كه گفته اند حكم تمتع در حج باعث تعطيل بازارهاى مكه است 198](#_Toc454412802)

[رد استدلال برخى كه تشريع حج تمتع را بر مبناى قول عثمان بر اساس ترس از رسول خدا دانسته اند 199](#_Toc454412803)

[حج تمتع مختص اصحاب پيامبر نيست 201](#_Toc454412804)

[امتثال دستورات رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم واجب است ، احكام خدا نسخ ناشدنى است و والى حق ندارداحكام خدا و رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را تغيير دهد 201](#_Toc454412805)

[اطاعتى كه آيه (اطيعوالله و اطيعواالرسول و اولى الامر منكم ) براى ولى امر قرار میدهد اطاعت در غير احكام است 203](#_Toc454412806)

[ولى امر نمى تواند به منظور صلاح كار خود احكام خدا را زير و رو كند ولى آنچه مىكند به صلاح حال امت مى كند 204](#_Toc454412807)

[تطبيق آنچه در باره حدود اختيارات ولى امر گفته شده با مسئله تمتع و آنچه از خليفه دومصادر شد 206](#_Toc454412808)

[آيات 207 204 بقره 207](#_Toc454412809)

[بيان آيات 207](#_Toc454412810)

[تقسيم مردم از نظر صفات و ذكر احوال و خصائص منافق 207](#_Toc454412811)

[فساد تكوينى و فساد تشريعى و آنچه در آيه (و الله لا يحب الفساد) مورد نظر است 210](#_Toc454412812)

[معناى عزت در آيه (اءخذته الغرة بالاثم ) و اينكه عزت حقيقى مراد نيست 211](#_Toc454412813)

[بحث در معناى باء در (بالاثم ) و متعلق آن در آيه (اءخذته الغرة بالاثم ) 212](#_Toc454412814)

[دسته اى ديگر از مردم (در مقابل منافق ) 214](#_Toc454412815)

[بحث روايتى 215](#_Toc454412816)

[دسته اى ديگر از مردم (در مقابل منافق ) 215](#_Toc454412817)

[روايات زيادى نقل شده كه آيه (و من الناس من يشرى نفسه ...) در شاءن امير المؤ منين عليه‌السلام در شب فراش نازل شده است 216](#_Toc454412818)

[آيات 210 208 بقره 218](#_Toc454412819)

[بيان آيات 219](#_Toc454412820)

[هفت آيه كامل كه راه نگهدارى وحدت دينى در جامعه انسانى را بيان مى كند 219](#_Toc454412821)

[معناى (سلم ) كه بدان امر شده و مراد از (گام هاى شيطان )كه از آن زنهار داده شدهاست 220](#_Toc454412822)

[خداوند متصف به صفات اجسام نيست و ظواهر برخى آيات بايد به وسيله آيات محكم قرآنى معنا بشود 223](#_Toc454412823)

[توجيهى لطيف تر و دقيق تر از ظواهرى كه افعال حدوثى را به خداوند نسبت مى دهد 224](#_Toc454412824)

[بحث روايتى 227](#_Toc454412825)

[بحث روايتى (پيرامون مراد از آيات ياد شده ) 227](#_Toc454412826)

[بحث روايتى ديگر 229](#_Toc454412827)

[تفسير آيه : (هل تنظرون ...)و آيات مشابه آن در روايات ائمهاهل بيت (عليه‌السلام) بر سه وجه 229](#_Toc454412828)

[(بحث پيرامون رجعت ) 230](#_Toc454412829)

[مساءله رجعت ورد بر منكرين آن 232](#_Toc454412830)

[روايات ائمه اهل بيت عليهم‌السلام نسبت به اصل رجعت متواتر است 234](#_Toc454412831)

[بيان اينكه بين نشاءه دنيا و نشاءه قيامت مزاحمتى نيست همانگونه كه بين عالم برزخ وعالم دنيا هم مزاحمتى وجود ندارد 235](#_Toc454412832)

[روز ظهور مهدى (عليه‌السلام) و روز رجعت و روز قيامت مراتب مختلف يك حقيقت هستند 236](#_Toc454412833)

[آيات 212 211 بقره 238](#_Toc454412834)

[ترجمه آيات 238](#_Toc454412835)

[بيان آيات 238](#_Toc454412836)

[عبرت گرفتن از سرگذشت و سرنوشت بنى اسرائيل و اشاره به علت انحراف كفار 238](#_Toc454412837)

[سرچشمه تمامى انحرافات زينت يافتن زندگى دنيا در نظر مردم است 239](#_Toc454412838)

[آيه 213 بقره 241](#_Toc454412839)

[ترجمه آيه 241](#_Toc454412840)

[بيان آيه 241](#_Toc454412841)

[بيان آيه شريفه و اشاره به علت تشريح دين 241](#_Toc454412842)

[آغاز خلقت انسان 244](#_Toc454412843)

[آغاز خلقت انسان 244](#_Toc454412844)

[فرضيه هاى علماى طبيعى امروز در باره تكامل بشر هيچ دليل علمى و يقينى ندارد 245](#_Toc454412845)

[انسان از روحى و بدنى تركيب شده 245](#_Toc454412846)

[انسان مركب از روح و بدن است 245](#_Toc454412847)

[شعور حقيقى انسان و ارتباطش با اشيا 247](#_Toc454412848)

[شعور حقيقى انسان و ارتباطش با اشيا 247](#_Toc454412849)

[دانش هاى عملى انسان 248](#_Toc454412850)

[دانش هاى علمى انسان 248](#_Toc454412851)

[گوناگونى علوم و ادراكات انسان 249](#_Toc454412852)

[هدايت خداوند كه مربوط به تمامى موجودات مى شود ، و هدايت او كه مختص انسان است 251](#_Toc454412853)

[انسان هر چيزى را جهت انتفاع استخدام مى كند 252](#_Toc454412854)

[به كار گرفتن هر چيزى توسط انسان ، به منظور انتفاع از آنها انسان هر چيزى را... 252](#_Toc454412855)

[مدنى بودن انسان انسان بمقتضاى طبيعتش مدنى است 253](#_Toc454412856)

[پديد آمدن اختلاف ميان افراد انسان 255](#_Toc454412857)

[پديد آمدن اختلاف ميان افراد انسان و لزوم تشريع قوانين در جوامع بشرى 255](#_Toc454412858)

[راه هاى اعمال قانون در جامعه 256](#_Toc454412859)

[بيان يك مثل براى درك بهتر مطالب فوق 258](#_Toc454412860)

[تنها راه صحيح رفع اختلاف ، راه دين است 259](#_Toc454412861)

[تنها راه صحيح رفع اختلاف راه دين است 259](#_Toc454412862)

[اعتقاد به معاد و نقش آن در زندگى انسان 260](#_Toc454412863)

[ستايش فراوان علم و علما در قرآن كريم خود سخن كسانى كه اساس دين را برجهل تقليد مى دانند باطل مى كند 262](#_Toc454412864)

[اختلاف در خود دين 263](#_Toc454412865)

[اختلاف در خود دين 263](#_Toc454412866)

[انسان بعد از دنيا 264](#_Toc454412867)

[انسان بعد از دنيا 264](#_Toc454412868)

[(كان الناس امة واحدة ...) معناى كلمه (امت )، ريشه و موارداستعمال آن 267](#_Toc454412869)

[بيان مراد از امت واحده بودن انسان و اشاره به پيدايش دو اختلاف در ميان آنها 267](#_Toc454412870)

[بررسى مسئله اختلاف از قديم ترين عهد زندگى بشر 269](#_Toc454412871)

[تفسيرهاى ديگرى بر (كان الناس امة واحدة ) و نقد ورد آنها 270](#_Toc454412872)

[تفسير بعضى كه مفاد آيه را مدنى بالطبع بودن انسان در همه ادوار تاريخ پنداشته اند 272](#_Toc454412873)

[سه وجه در رد گفتار مفسرين فوق الذكر 273](#_Toc454412874)

[تفسير آيه (فبعث الله النبيين و مندرين ) و وجه اينكه تعبير به بعث و بنى شده نهارسال و رسول 274](#_Toc454412875)

[نخستين كتاب آسمانى كتاب نوح عليه‌السلام بوده است 277](#_Toc454412876)

[اختلاف در دين به وسيله علما و از طغيان و بغى پديد آمده است 278](#_Toc454412877)

[سه طائفه كه خداوند آنان را معذور مى داند 278](#_Toc454412878)

[فطرى بودن دين با غفلت و اشتباه منافاتى ندارد 279](#_Toc454412879)

[نكاتى كه از آيه شريفه (كان الناس امة واحدة )استفاده مى شود 280](#_Toc454412880)

[عنايت خداى تعالى به رفع اختلافات انسانها و هدايت بشر بسوى كمال از راه بعث انبيا (عليه‌السلام) 282](#_Toc454412881)

[تقرير دليل و برهان براى نبوت عامه 284](#_Toc454412882)

[به حكم عقل و تجربه راه رفع اختلافات انسانها منحصر در تفهيم الهى از راه وحى ونبوت است 285](#_Toc454412883)

[بيان اينكه تجربه و بحث كرده وقتى خلقت و تكوين اقتضای اثرى را داشت ديگراقتضاى خلافت آن را ندارد 286](#_Toc454412884)

[(نكته ششم ) دين اسلام كه خاتم اديان است براى آخرين مرحله كمال انسان تشريع شده است 288](#_Toc454412885)

[شبهه شريعت اسلام قابل انطباق با همه اعصار نيست و پاسخ بدان 288](#_Toc454412886)

[گفتار در عصمت انبيا عليه‌السلام 290](#_Toc454412887)

[نكته هفتم عصمت انبيا على نبينا و آله و عليهم‌السلام گفتار 290](#_Toc454412888)

[عصمت انبيا (عليه‌السلام) از خطا در تلقى و در تبليغ وحى 292](#_Toc454412889)

[عصمت انبيا (عليه‌السلام) از معصيت . و ذكر آياتى كه به طور مطلق بر عصمت انبيا (عليه‌السلام ) دلالت دارند 293](#_Toc454412890)

[آياتى كه به طور مطلق بر عصمت دلالت مى كنند 294](#_Toc454412891)

[استدلال از طريق عقلى بر عصمت انبياء 296](#_Toc454412892)

[استدلال به آيه (و ما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله ) بر عصمت انبياء 298](#_Toc454412893)

[اشكال به آيات استدلال شده بر عصمت انبياء و پاسخ به آن 299](#_Toc454412894)

[سبب و منشاء عصمت انبيا (عليه‌السلام ) نيرو و ملكه نفسانى آنها است نهعامل و سبب خارج از وجود ايشان 300](#_Toc454412895)

[گفتارى در نبوت 303](#_Toc454412896)

[گفتارى در نبوت 303](#_Toc454412897)

[معناى (رسول ) و (نبى ) و فرق آن دو 303](#_Toc454412898)

[انبيائى كه در قرآن از آنان ياد شده است 305](#_Toc454412899)

[تعداد انبيا و انبياى اولوالعزم 306](#_Toc454412900)

[بحث روايتى 309](#_Toc454412901)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيه (كان الناس ...)و پيرامون نبوت ومسائل آن ) 309](#_Toc454412902)

[روايتى از امام صادق( عليه‌السلام ) در اثبات نبوت و وجود انبياء الهى 311](#_Toc454412903)

[روايتى مشهور در باره عدد انبياء و رسل و كتب مرسله 312](#_Toc454412904)

[رواياتى درباره انبياى الواالعزم (عليه‌السلام) 315](#_Toc454412905)

[معناى اولواالعزم و اقوال متعدد درباره انبياى اولوالعزم 316](#_Toc454412906)

[روايتى از امام صادق (عليه‌السلام ) دالّ براينكه شريعت محمدى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كامل ترين شرايع است 319](#_Toc454412907)

[بحث فلسفى 320](#_Toc454412908)

[(درباره نبوت عامّه از جهت اثر آن در كمال يابى انسان ) 320](#_Toc454412909)

[عقل عملى و احساسات فطرى انسان بدون دعوت انبياء (عليه‌السلام ) كفايت نمى كند 322](#_Toc454412910)

[بحث اجتماعى 323](#_Toc454412911)

[(درباره نبوت و پاسخ به شبهات و اشكالات ) 323](#_Toc454412912)

[رابطه هدايت الهيّه و دعوت نبويه به هدايت تكوينيه 325](#_Toc454412913)

[آثار تكوينى هدايت دينى در اصلاح جوامع بشرى و تاءثيرمتقابل عمل و نفس در يكديگر 327](#_Toc454412914)

[اشاره به اقسام اجتماعات بشرى و اينكه تنها مى توان از تربيت دينى اميد خير و سعادت داشت 328](#_Toc454412915)

[رابطه دعوت انبياء (عليه‌السلام) با فطرت انسانها 330](#_Toc454412916)

[بطلان گفتار كسى كه در صدد توجيه طبيعى مسائل نبوت برآمده است 332](#_Toc454412917)

[پاسخ به اين شبهه كه مسئله نبوت امرى خارق العاده و از فطرت همگانى بيگانه است 335](#_Toc454412918)

[توضيحى درباره عصمت انبياء (عليه‌السلام) در پاسخ به شبهه 337](#_Toc454412919)

[خطا و غلط در تكوين راه ندارد و ارتباط اين مسئله با عصمت انبياء 338](#_Toc454412920)

[شعور باطنى انبياء (عليه‌السلام) يعنى وحى مانند شعور فطرى همگانى تغيير و تاءثيرپذيرنيست 339](#_Toc454412921)

[نتايجى كه در اين مبحث به دست آمده 342](#_Toc454412922)

[سوره بقره ، آيه 214 (درباره ثبات و تسليم در برابر سختى ها و فتنه ها كه امت هابدان مبتلا مى گردند) 343](#_Toc454412923)

[بيان آيه 343](#_Toc454412924)

[بهشت رضوان و قرب رب العالمين در گرو تحمل سختى ها است و سنت الهى در ميان امم گذشته در بين امت اسلام تكرار خواهد شد (تكرار تاريخ ) 344](#_Toc454412925)

[معناى باساء و ضراء و اشاره به سنت جاريه الهى درباره همه انسانها 347](#_Toc454412926)

[سوره بقره آيه 215 (درباره انفاق ) 348](#_Toc454412927)

[ترجمه آيه 349](#_Toc454412928)

[بيان آيه 349](#_Toc454412929)

[توضيح نكته اى كه در عدم انطباق جواب به سؤال در آيه نهفته است 349](#_Toc454412930)

[رد وجوه نادرست كه در مورد عدم تطابق سؤ ال و جواب در آيه گفته شده است 350](#_Toc454412931)

[مواردى از آيات قرآنى كه در آنها يكى از فنون بلاغت كه انتقال از مطلبى به مطلب ديگر است به كار رفته است 353](#_Toc454412932)

[بحث روايتى 354](#_Toc454412933)

[(در ذيل آيه شريفه مذكوره و شاءن نزول آن ) 354](#_Toc454412934)

[سوره بقره ، آيات 218 216 355](#_Toc454412935)

[بيان آيات 356](#_Toc454412936)

[چرا جنگيدن و قتال بر مؤ منين كره و گران بوده ؟ 359](#_Toc454412937)

[وجه تكرار كلمه عسى در آيه شريفه (و عسى ان تكرهوا) 360](#_Toc454412938)

[سؤ ال درباره جنگ در ماه حرام و پاسخ آن 362](#_Toc454412939)

[گفتارى پيرامون حبط 363](#_Toc454412940)

[معنا و آثار حبط اعمال و بيان اينكه مراد از حبط ابطال مطلق اعمال (عبادى و معيشتى است ) 363](#_Toc454412941)

[بى اساس بودن نظام در اين كه آيا اعمال شخص مرتد تا حين مرگ باقى است يا به محض ارتداد حبط مى شود 367](#_Toc454412942)

[بررسى مسئله تاءثير اعمال نيك و بد در يكديگر (احباط و تكفير) 368](#_Toc454412943)

[مسئله اصلى در مبحث احباط و تكفير، زمان و مكان استحقاق جزائى اعمال است 370](#_Toc454412944)

[گفتارى پيرامون احكام اعمال از حيث جزا 374](#_Toc454412945)

[اشاره به اعمال نيك و بدى كه به انحاء مختلف در يكديگر اثر مى گذارد 374](#_Toc454412946)

[نظامى كه از لحاظ پاداش و كيفر اعمال بر اعمال حاكم است مغاير نظام طبيعى اعمال است 377](#_Toc454412947)

[اختلاف بين اين دو نظام نه تنها مخالف مبانى عقلى نيست بلكه مبتنى بر احكام كليه عقلائيه است 378](#_Toc454412948)

[طريقه سخن گفتن قرآن با مردم در خصوصيات احكام جزا 380](#_Toc454412949)

[نمونه هايى از موارد جزايى كه عقل عملى اجتماعى هم به آنها حكم مى كند 381](#_Toc454412950)

[بيان عدم اختلاف و تعارض بين دو دسته آيات مربوط به جزاى اعمال 382](#_Toc454412951)

[مردم از نفى علم از مجرمين در دنيا و آخرت 384](#_Toc454412952)

[گفتارى از امام غزالى پيرامون نقل اعمال (از شخصى ديگر) 385](#_Toc454412953)

[اشكال بر كلام غزالى 387](#_Toc454412954)

[محفوظ بودن اعمال و تجسم آنها 388](#_Toc454412955)

[وجود ارتباط بين اعمال انسان و حوادث خارجى اين جهان 389](#_Toc454412956)

[نتايج اعمال نيك و بد افراد و جوامع در اين عالم 390](#_Toc454412957)

[نعمت ها و بلاهاى الهى و عناوين آنها در خصوص دو دسته مختلف : امت صالح ، امت طالح وبد 392](#_Toc454412958)

[اعتقاد به تاءثير اعمال انسان در پيدايش حوادث عمومى به معناى انكار نظام عليت در جهانطبيعت نيست 394](#_Toc454412959)

[وجود شرور در دنيا جزئى از نظام تكوينى خالق عالم است 395](#_Toc454412960)

[آنچه را خداى متعال آفريده است بيهوده و عبث خلق نكرده است 396](#_Toc454412961)

[عوامل سعادت و خير بر عوامل شقاوت و شر غلبه دارد 399](#_Toc454412962)

[به علت محدود بودن فكر و درك انسان ، غلبه خدائى براى اكثريت مردم مجهول است 400](#_Toc454412963)

[غلبه معنويات غير غلبه جسمانيات است 401](#_Toc454412964)

[مؤ من در هر حال منصور و غير مغلوب است و حق در دنيا هم در ظاهر و هم در باطن غالب است 402](#_Toc454412965)

[مناط و ملاك در حق بودن و باطل بودن قول وفعل . 404](#_Toc454412966)

[اقوال و افعال نيك (حسنات ) منطبق بر حكم عقل هستند 405](#_Toc454412967)

[بحث روايتى 406](#_Toc454412968)

[(در ذيل آيات گذشته ) 406](#_Toc454412969)

[رواياتى به نقل از ابن عباس در خصوص آيه (و عسى ان تكوهوا شيئا) و بيان مفاد روايت 406](#_Toc454412970)

[روايتى در شاءن نزول آيه (يسئلونك عن الشهر الحرامقتال فيه ...) 407](#_Toc454412971)

[داستانى از تاريخ صدر اسلام و شاءن نزول آيه حرمت جنگ در ماههاى حرام از زبان يك روايت 409](#_Toc454412972)

[سوره بقره ، آيات 220 219 412](#_Toc454412973)

[بيان آيات 412](#_Toc454412974)

[معناى خمر و ميسر و ذكر چگونگى بازى مسير 413](#_Toc454412975)

[معناى (اثم ) و بيان مضرات جسمانى و اخلاقى ميگسارى 414](#_Toc454412976)

[تحريم تدريجى ميگسارى توسط شارع مقدس اسلام 417](#_Toc454412977)

[رد سخن بعضى از مفسرين كه گفته اند آيه سوره بقره صريح در حرمت شراب نيست . 418](#_Toc454412978)

[آخر مرحله در تحريم خمر و ميسر 420](#_Toc454412979)

[شرح بقيه مفردات آيه شريفه سيئلونك عن الحمر و المسيرقل فيها اثم كبير... 421](#_Toc454412980)

[معناى عفو در (يسئلونك ماذا ينفقون قل العفو...) 422](#_Toc454412981)

[دو نكته در آيه : 1 تشويق مردم به تفكر پيرامون حقايق وجود 2 عدم رضايت به تقليدو اطاعت كوركورانه 424](#_Toc454412982)

[وجه اينكه مسلمانان از امر ايتام از پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم سوال كردند 425](#_Toc454412983)

[ترخيص در اختلاط سرپرستان و اولياء ايتام با ايتام ، متضمن مساوات بين تمام مومنين است 426](#_Toc454412984)

[بحث روايتى 428](#_Toc454412985)

[(در ذيل آيات گذشته مربوط به شراب و قمار، انفاق و سرپرستى ايتام ) 428](#_Toc454412986)

[روايتى از ائمه معصومين عليه‌السلام در شدت حرمت شرب خمر 428](#_Toc454412987)

[پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم شارب خمر را لعنت مى كند 429](#_Toc454412988)

[روايتى درباره وضع شارب خمر در روز قمامت 430](#_Toc454412989)

[رواياتى در شاءن نزول (و يسئلونك ماذا ينفقونقل العفو) و معناى عفو 432](#_Toc454412990)

[رواياتى در شاءن نزول (و يسئلونك عن اليتامى ) 433](#_Toc454412991)

[سوره بقره ، آيه 221 434](#_Toc454412992)

[ترجمه آيه 434](#_Toc454412993)

[بيان آيه 434](#_Toc454412994)

[معنا و مراتب شرك به موارد استعمال كلمه (مشرك ) و (كافر) 435](#_Toc454412995)

[در قرآن كريم كلمه (مشرك ) بر غير اهل كتاب اطلاق شده و اطلاق آن براهل كتاب ثابت و معلوم نيست 436](#_Toc454412996)

[ظاهر آيه شريفه تحريم ازدواج با زن و مرد بت پرست است نه ازدواج بااهل كتاب 438](#_Toc454412997)

[عدم تعارض و عدم وقوع نسخ بين آيات سوره بقره و آيات سوره مائده و ممتحنه 438](#_Toc454412998)

[ملاك شايستگى در طرف ازدواج ايمان است نه مزاياى اعتبارى ديگر 440](#_Toc454412999)

[بحث روايتى 442](#_Toc454413000)

[(در شاءن نزول آيه شريفه و لا تنكوا المشركات حتى يؤمن ...) 442](#_Toc454413001)

[سوره بقره ، آيات 223 222 443](#_Toc454413002)

[بيان آيات 444](#_Toc454413003)

[معناى (محيض ) و (اذى ) و وجه اينكه قرآن محيض را اذى خوانده است 444](#_Toc454413004)

[آراء طوائف و مذاهب مختلف در مساءله محيض و رعايت اعتدال در نظريه اسلام در اين باره 446](#_Toc454413005)

[معناى طهارت و بررسى منشاء پيدايش مفهوم طهارت و نجاست در بين مردم 449](#_Toc454413006)

[كلماتى كه بر طهارت و نجاست مادى و معنوى دلالت دارند، و اينكه اسلام هر دو قسمطهارت و نجاست را معتبر شمرده است 450](#_Toc454413007)

[اسلام دين توحيد است و تمام فروغ آن به همان اصل بر مى گردد. اصل توحيد طهارت و بقيه معارف آن نيز طهارتها هستند 452](#_Toc454413008)

[بررسى گفتارى برخى مفسرين در استدلال به آيه (فاءتوا حرثكم انى شئتم ) 454](#_Toc454413009)

[معناى توبه و وجه اينكه توابين و متطهرين در آيه شريفه ان اللّه يحب التوابين و يحب المتطهرين به صورت مطلق آمده است 455](#_Toc454413010)

[معناى آيه (فاتوا حرثكم انى شئتم ) با توجه به كاربرد دو گانه انى در زمان و مكان 457](#_Toc454413011)

[حاصل كلام در معناى جمله (زنان شما كشتزار شمايند) 458](#_Toc454413012)

[امر به ازدواج و تناسل و ديگر دستوراتى كه مربوط به زندگانى دنيوى است به امربه عبادت و ذكر خدا منتهى مى شوند 459](#_Toc454413013)

[بحث روايتى 461](#_Toc454413014)

[(در ذيل آيات گذشته مربوط به حيض ، طهارت ...) 461](#_Toc454413015)

[رواياتى از امام صادق (عليه‌السلام) درباره احكام حائص و مفاد آيه (فاتوهن من حيث امركم الله ...)و (ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين ) 462](#_Toc454413016)

[روايتى از امام باقر (عليه‌السلام) درباره حالتهاى مختلف دل انسان و اينكه آيا بعضى موارد مورد ابتلاء مؤ منين نفاق محبوب مى شود يا خير؟! 464](#_Toc454413017)

[توضيح و تفسير برخى قسمتهاى روايت مذكوره 465](#_Toc454413018)

[رواياتى از معصومين (عليه‌السلام) درباره مفاد آيه (نساءكم حرث لكم ...) 467](#_Toc454413019)

[روايتى از اهل سنت در شاءن نزول (نساوئكم حرث لكم ...) و بياناقوال مختلف در استدلال به آن 469](#_Toc454413020)

[رواياتى چند از اهل سنت و بيان فتواى آنان بر جواز وطى از پشت همسر 470](#_Toc454413021)

[استدلال ابن عباس درباره محيض و بررسى استدلال او 472](#_Toc454413022)

[سوره بقره ، آيات 227 224 474](#_Toc454413023)

[بيان آيات 474](#_Toc454413024)

[معناى كلمات (عرضه ) و (ايمان ) و وجه تسميه كلمه يمين به معنى سوگند 475](#_Toc454413025)

[معناى آيه شريفه (و لا تجعلوا الله عرضه لايمانكم ...) 477](#_Toc454413026)

[آثار سوء روانى و اجتماعى سوگند بسيار 478](#_Toc454413027)

[معناى كلمه (لغو) و مراد از سوگند لغو در آيه قرآن 479](#_Toc454413028)

[معناى (كسب ) و فرق آن با (اكتساب ) 480](#_Toc454413029)

[گفتارى پيرامون معناى قلب در قرآن كريم 480](#_Toc454413030)

[تجربه وجود يك مركز فرماندهى در بدن كه به تمام اعضاء دستور صادر مى كند راثابت كرده است . 482](#_Toc454413031)

[پى بردن بشر به مغز به عنوان راءس البدن از دير باز بوده است 483](#_Toc454413032)

[نظر ابوعلى سينا درباره مركز ادراكات نفسانى در انسان 485](#_Toc454413033)

[اشاره به كراهت سوگندهاى لغو و بيهوده 485](#_Toc454413034)

[تفسير آيه (للذين يؤ لون من نسائهم ) با توجه به مفردات آن 486](#_Toc454413035)

[بحث روايتى 488](#_Toc454413036)

[(شامل رواياتى راجع به قسم خوردن وايلاء) 488](#_Toc454413037)

[رواياتى از صادقين (عليه‌السلام ) درباره ايلاء 489](#_Toc454413038)

[سوره بقره ، آيات 242 228 490](#_Toc454413039)

[بيان آيات 494](#_Toc454413040)

[اشاره به حكمت تشريع عده براى زن مطلقه 495](#_Toc454413041)

[توضيحى مبسوط پيرامون واژه (قرء) و معناى آن 496](#_Toc454413042)

[معناى كلمه (بعل ) و توضيح مرجع ضمير كلمه بعولتهن در آيه ت (و بعولتهن احقبردهن ...) 498](#_Toc454413043)

[سزاوارتر بودن شوهران به مردان مطلقه نسبت به مردان ديگر در صلاق رجعى 499](#_Toc454413044)

[تكرار كلمه (معروف ) در آيات طلاق نشانه اهتمام شارع مقدس نسبت به انجام اين عمل به وجه سالم است 500](#_Toc454413045)

[(معروف ) از نظر اسلام و روش صحيح رعايت تساوى در قانونگذارى اسلام 500](#_Toc454413046)

[معناى كلمه (تسريح ) و مراد از (تسريح زن بر احسان ) در آيه شريفه 502](#_Toc454413047)

[مراد از نگهدارى زن به وجه معروف يا طلاق دادن به او وجه نيكو 504](#_Toc454413048)

[وجه اينكه (امساك ) و (تسريح ) در آيه شريفه هم به قيد معروف و هم به قيد احسان مقيدشده اند 505](#_Toc454413049)

[وضعيتى كه طلاق جايز شمرده شده و شوهر مى تواند مهريه را پس گرفته طلاق دهد 507](#_Toc454413050)

[اكتفا به عمل به ظواهر دين و غفلت از روح آن و تفرقه بين احكام فقهى و معارف اخلاقى ،ابطال مصالح شريعت است 508](#_Toc454413051)

[نوع سوم طلاق و حكم آن 510](#_Toc454413052)

[لطائف و ظرائف دقيقى كه در آيات طلاق به كار رفته است 511](#_Toc454413053)

[اشاره به حكمت نهى از امساك به قصد ضرر در آيه (فمن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ...) 512](#_Toc454413054)

[مقصود از نعمت در (و اذكرو نعمة الله عليكم ) 513](#_Toc454413055)

[نهى آيه شريفه از دخالت اوليا در امر ازدواج مجدد همسرانى كه عده شان تمام شده و مى خواهند دوباره با همسر قبلى خود ازواج كنند 515](#_Toc454413056)

[علت اينكه رجوع زنان به شوهران خود ازكى و اءطهر خوانده شده است 518](#_Toc454413057)

[وجه اينكه در آيه شريفه به جاى كلمه (والد)، (مولودله ) آورده شده است 519](#_Toc454413058)

[فرزند ملحق به پدر است يا مادر؟! و آيه قرآن كدام يك را معتبر مى داند 520](#_Toc454413059)

[معناى كلمه ارضاع و حكم بچه شيرخواره پس از طلاق والدين او 520](#_Toc454413060)

[بيام احكامى خچند در خصوص بچه شير خوار و وظايف والدين او پس از طلاق 521](#_Toc454413061)

[عقائد قبل از اسلام در باره زن شوهر مرده 525](#_Toc454413062)

[معنى تعريض و بيان فرق آن با كنايه 527](#_Toc454413063)

[معناى اكنان و مراد آيه (و لا جناح عليكم فيما عرضتم ...) 528](#_Toc454413064)

[معناى (عزم ) و وجه اينكه در آيه شريفه عقده نكاح به عزم وابسته شده است 529](#_Toc454413065)

[معناى (موسع ) و (مقتر) و آيه شريفه (و متعوهن على الموسع قدره ...) 531](#_Toc454413066)

[موردى از طلاق كه مرد بايد نصف مهر زن را به او بدهد 533](#_Toc454413067)

[تشويق مردم به احسان و فضل نسبت به يكديگر در روابط بين خود 533](#_Toc454413068)

[نماز از واجباتى است كه در هيچ حالتى ساقط نمى شود 535](#_Toc454413069)

[معناى كلمه (عقل ) و بيان كلماتى كه در قرآن كريم درباره انواع ادركات انسانى آمده است) 537](#_Toc454413070)

[معانى كلمات زن ، حسبان ، شعور، ذكر و عرفان و معرفت 538](#_Toc454413071)

[معانى كلمات فهم ، فقه ، درايت ، فكر و راءى 539](#_Toc454413072)

[معانى كلمات زعم ، علم ، حفظ، حكمت ، خبرت و شهادت 540](#_Toc454413073)

[تشويق مردم به احسان و فضل نسبت به يكديگر در روابط بين خود درباره عقل و خردمندى انسان 541](#_Toc454413074)

[در قرآن ، مراد از تعقل ادراك تواءم با سلامت فطرت است ، نه تعقل تحت تاءثير غرائز و اميال نفسانى 544](#_Toc454413075)

[بحث روايتى 545](#_Toc454413076)

[بحث روايتى (در ذيل آيات طلاق ) 545](#_Toc454413077)

[حكمت تحريم رجوع بعد از طلاق سوم 548](#_Toc454413078)

[درباره وقوع سه طلاق با يك لفظ يا در يك مجلس از نظر خاصه و عامة 549](#_Toc454413079)

[رواياتى در مورد طلاق خلع و مبارات 553](#_Toc454413080)

[معناى خلع از زبان امام باقر (عليه‌السلام) و بيان اولين خلعى كه در اسلام واقع شده است 555](#_Toc454413081)

[معناى (عسيله ) و روايت معروف به آن كه در زمان پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم واقع شده است 556](#_Toc454413082)

[عقل متعه در محلل شدن كافى نيست 557](#_Toc454413083)

[دو روايت در شاءن نزول آيه (فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن ). 558](#_Toc454413084)

[رواياتى در باره شير دادن به فرزند و احكام آن 560](#_Toc454413085)

[آنچه در اسلام حكم سلبى و يا عدم صحت و عدم اعتبار بر آن بار شده است 561](#_Toc454413086)

[رواياتى راجع به عده زن مطلقه و شوهر مرده 563](#_Toc454413087)

[رواياتى در باره آيه (و لا حناح عليكم ان ...) و موردى كه بر پرداخت نصف مهر برمرد واجب مى شود 564](#_Toc454413088)

[مراد از (صلوة وسطى ) در (حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى ) 565](#_Toc454413089)

[اقوال مفسرين در تفسير صلاة وسطى مختلف است 567](#_Toc454413090)

[رواياتى در ارتباط با آيه (فرجالا او ركبانا...) و نماز خوف 569](#_Toc454413091)

[بحث علمى 571](#_Toc454413092)

[بحث علمى (پيرامون زن ، حقوق و شخصيت و موقعيت اجتماعى او از نظر اسلام و ديگرملل مذاهب ). 571](#_Toc454413093)

[زندگى زن در ملت هاى عقب مانده 572](#_Toc454413094)

[زندگى زن در ملت هاى عقب مانده 572](#_Toc454413095)

[زندگى زن در امتهاى پيشرفته قبل از اسلام 576](#_Toc454413096)

[زندگى زن در ملت هاى متمدن قبل از اسلام 576](#_Toc454413097)

[زن در ميان كلدانيان ، آشوريان ، روميان و يونانيان قديم 578](#_Toc454413098)

[وضع زن در عرب و محيط زندگى عرب ، 583](#_Toc454413099)

[وضع زن در عرب و محيط زندگى اعراب 584](#_Toc454413100)

[نتايجى كه از آنچه گفته شد به دست مى آيد 586](#_Toc454413101)

[اسلام چه تحولى در امر زن پديد آورد؟ 588](#_Toc454413102)

[تحولى كه اسلام در امر زن پديد آورد 588](#_Toc454413103)

[هويت زن در اسلام 590](#_Toc454413104)

[از نظر اسلام مرد و زن از نظر خلقت برابرند 591](#_Toc454413105)

[ملاك برترى از نظر اسلام تقوى و پرهيزگارى است 591](#_Toc454413106)

[نكوهش عرب جاهليت در قرآن به جهت بى اعتنايى به امر زنان 592](#_Toc454413107)

[و زن و موقعيت اجتماعى زن در اسلام 593](#_Toc454413108)

[دو خصلت ويژه در آفرينش زن 595](#_Toc454413109)

[احكام مختص و احكام مشترك زن و مرد در اسلام 596](#_Toc454413110)

[حيات اجتماعى سعادتمندانه ، حيات منطبق با خلقت و فطرت است 598](#_Toc454413111)

[فطرت در مورد وظائف و حقوق اجتماعى افراد و عدالت بين آنان چه افتضائى دارد؟ 600](#_Toc454413112)

[معناى تساوى در مورد حقوق زن و مرد 601](#_Toc454413113)

[عدم اجراى صحيح قانون به معناى نقص در قانونگذارى نيست 605](#_Toc454413114)

[آزادى زن در تمدن غرب 606](#_Toc454413115)

[آزادى زن در تمدن غربى 606](#_Toc454413116)

[بحث علمى ديگر 608](#_Toc454413117)

[بحث علمى ديگر (درباره زناشوئى و منشاء طبيعى و فطرى آن ) 608](#_Toc454413118)

[آيه 243 بقره 611](#_Toc454413119)

[گفتار يكى از مفسرين مبنى بر اينكه آيه در مقام بيان حكايتى واقعى نيست بلكه تمثيلى است از قيام و دفاع مردم 615](#_Toc454413120)

[رد گفتار اين مفسر 617](#_Toc454413121)

[بحث روايتى 619](#_Toc454413122)

[بحث روايتى (در باره شاءن نزول آيه شريفه ) 619](#_Toc454413123)

[بيان آيات 622](#_Toc454413124)

[بيان اتصال و ارتباط آيات مذكوره و آهنگ كلى آنها 622](#_Toc454413125)

[وجه مقيد ساختن قتال و جهاد به قيد (فى سبيل الله )و اشاره به معناى قرض دادن به خدا معيار 624](#_Toc454413126)

[معناى قبض و بسط و وجه اينكه سه صفت از صفات خداوند در اين آيه آمده است 625](#_Toc454413127)

[غلط بنى اسرائيل براى حاكم كه موجب اعتراض آنها به فرماندهى طالوت شد 628](#_Toc454413128)

[عمل به مصالح و قدرت بر اجراى آن ، لوازم و شرائط زمامدار است نه شرافت دودمان وثروتمندى 631](#_Toc454413129)

[افعال خداى سبحان حكيمانه و داراى مصلحت است و در عين حال باري تعالى محكوم و مقهور مصالح نيست 632](#_Toc454413130)

[گفتارى در معناى (سكينت ) آرامش روانى در سايه ايمان 635](#_Toc454413131)

[اشاره به پيروى جمعى اندك و با ايمان بر لشگرى گران و بى ايمان ، در داستان طالوت و جالوت 639](#_Toc454413132)

[لشكر طالوت سه طايفه شدند 641](#_Toc454413133)

[استعاره از كنايه اى لطيف در: (ربنا افرغ علينا صبرا) 643](#_Toc454413134)

[توضيحى درباره دفاع و فطرى بودن آن درذيل (لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض ) 644](#_Toc454413135)

[مسئله دفع و غلبه معنايى و عمومى است 645](#_Toc454413136)

[گفته هاى ساير مفسرين در معناى دفع در آيه شريفه 647](#_Toc454413137)

[بحث روايتى 649](#_Toc454413138)

[بحث روايتى (در ذيل آيات گذشته ، مربوط به قرض دادن به خدا، داستان طالوت ، مراداز سكينت ...) 649](#_Toc454413139)

[داستان جالوت و طالوت از زبان مبارك امام باقر (عليه‌السلام) 650](#_Toc454413140)

[برسى و توضيح بعضى جملات روايت قم 653](#_Toc454413141)

[داستان حضرت داود (عليه‌السلام ) و جنگ طالوت و جالوت بهنقل از امام صادق (عليه‌السلام ) 655](#_Toc454413142)

[روايتى در باره معناى سكينت 657](#_Toc454413143)

[بحث علمى و اجتماعى 658](#_Toc454413144)

[بحث علمى و اجتماعى (بررسى سه اصل تنازع بقا، انتخاب و تبعيت محيط در طبيعت و اجتماع و نظر اسلام در اين مورد) 658](#_Toc454413145)

[اشكال به نظريه متقدمين از سوى دانشمندان متاءخر 661](#_Toc454413146)

[نظريه كلى فلسفى در باره سه اصل مذكور 664](#_Toc454413147)

[سخن بعضى از مفسرين مبنى بر اينكه آيه (لولا دفع الله ...)و آياتى ديگر به دواصل تنازع و انتخاب اشاره دارد 666](#_Toc454413148)

[رد آن گفته و توضيح بطلان استشهادات آن مفسر از برخى آيات قرآنى 667](#_Toc454413149)

[بررسى ادعاى ارتباط آيه (و لولا دفع الله الناس بعظهم ببعض ...) و دو قائده تنازع در بقا و انتخاب طبيعى 669](#_Toc454413150)

[بحثى در تاريخ واينكه قرآن از چه نظر به آن اهتمام ورزيده است 671](#_Toc454413151)

[دو عامل مهم همواره در فن تاريخ دخالت كرده و موجب فساد و بى اعتبارى آن گشته اند 672](#_Toc454413152)

[عوامل ديگرى كه در گذشته و در عصر حاضر موجب بدگمانى به تاريخ نقلى شده اند 674](#_Toc454413153)

[امتياز و اعتبار داستان هائى كه در قرآن آمده نسبت به عهدين و كتب تاريخ 675](#_Toc454413154)

[آيات 254253 بقره 677](#_Toc454413155)

[بيان آيات 678](#_Toc454413156)

[دفع اين توهم كه بعد از دعوت انبيا (عليه‌السلام) جنگ چه فايده دارد؟ و اشاره به علل پيدايش جنگ ها در اين آيات 678](#_Toc454413157)

[انيبا (عليه‌السلام ) در عين حال كه در اصل فضل رسالت مشتركند، از درجات مختلفى برخوردارند 680](#_Toc454413158)

[اختلاف و درگيرى بين مردم از جانب خود آنها و مستند به اختيار انسانها است 681](#_Toc454413159)

[دو نوع فضيلت و برترى كه بعضى از انبيا (عليه‌السلام ) بر بعض ديگر دارند 683](#_Toc454413160)

[اقوال مختلف در باره اينكه در آيه مراد از پيامبرى كه خدا با او سخن گفته كيست ؟ 684](#_Toc454413161)

[اختلاف ديگر در معناى (دفع بعضهم درجات )و مراد از بعض در آن 685](#_Toc454413162)

[آيه به اطلاق خود شامل تمام رسولان مى شود و دليلى بر اختصاص آيه وجود ندارد 687](#_Toc454413163)

[گفتارى پيرامون تكلم خداى تعالى 689](#_Toc454413164)

[ويژگيهاى انبيا (عليه‌السلام ) و اخبارى كه ايشان آورده اند امور حقيقيه هستند و در بيان حقائق الهيهمجاز گوئى نشده است 689](#_Toc454413165)

[حقيقت (كلام ) و تعريف آن در عرف بنى آدم 691](#_Toc454413166)

[در قرآن كريم تكلم به معناى معهود بين ما از خدا نفى و حقيقت معناى تكلم درباره خداى سبحان اثبات شده است 693](#_Toc454413167)

[تكلم خداى تعالى مانند خلقت ، احياء، اماتة ، رزق و هدايت ازافعال زمانى خداوند است 694](#_Toc454413168)

[موارد استعمال نفس (قول ) در قرآن مجيد 696](#_Toc454413169)

[قول خدا در تكوينيات عبارت است از خود موجودات تكوينى 698](#_Toc454413170)

[قول خداوند در غير تكوينيات و قول خدا با ملائكه و شيطان و كلام خود فرشتگان بايكديگر چگونه است ؟ 699](#_Toc454413171)

[الفاظ ديگرى در قرآن كه به معناى (قول ) و (كلام ) نزديك مى باشند 701](#_Toc454413172)

[بيان حقيقى بودن استعمال لفظ (كلام ) و(قول ) در غير موارد بشرى 703](#_Toc454413173)

[آنچه از مطالب گذشته به دست آمد 706](#_Toc454413174)

[دادن بينات و تاءييد به روح القدس در باره حضرت عيسى (عليه‌السلام ) به نحوى خاص است 707](#_Toc454413175)

[سرپيچى كردن از انفاق كفر و ظلم است 711](#_Toc454413176)

[بحث روايتى 712](#_Toc454413177)

[بحث روايتى (در ذيل آيات گذشته ، وقوع اختلاف بعد ازرسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و رواياتى در باره تكليم خدا 712](#_Toc454413178)

[روايتى در ارتباط با آيه (كان الناس امة واحدة ...) و اختلاف امت 713](#_Toc454413179)

[رواياتى از ائمه معصومين عليهم‌السلام در باره تكلم خداوند 716](#_Toc454413180)

[بحث فلسفى 717](#_Toc454413181)

[بحثى فلسفى (در باره حقيقت كلام و مصاديق آن و بيان فلسفى متكلم بودن خداوند) 717](#_Toc454413182)

[وجه تسميع علم كلام و اشاره با اختلاف اشاعره و معتزله در باره تقديم يا حادث بودن كلام خدا 720](#_Toc454413183)

[نزاع اشاعره و معتزله پايه و اساسى ندارد 721](#_Toc454413184)

[آيه 255 بقره 723](#_Toc454413185)

[ترجمه آيه 723](#_Toc454413186)

[بيان آيه 723](#_Toc454413187)

[معناى حى و گفتار پيرامون معناى حياط 724](#_Toc454413188)

[اقسام سه گانه زندگان و زندگانى در آيات قرآنى 725](#_Toc454413189)

[اوصاف زندگى دنيا در قرآن و اشاره به حيات جاودانى آخرت 726](#_Toc454413190)

[حيات حقيقى حيات واجب الوجود است كه بالذات فناناپذير است 727](#_Toc454413191)

[معناى ( قيوم ) 728](#_Toc454413192)

[اشكالى كه برخى در جمله (سنه و لا نوم ) كرده اند و پاسخ به آن اشكال 730](#_Toc454413193)

[تاءثير علل و اسباب طبيعى به اذن و تاءثير و تصرف خدا منتهى مى گردد 733](#_Toc454413194)

[حد شفاعت هم با شفاعت زبانى منطبق است و هم با سلبيت تكوينى 735](#_Toc454413195)

[احاطه خداى تعالى بر آنچه كه با شفيعان حاضر است و آنچه از آنها غايب است 735](#_Toc454413196)

[طرح يك سؤ ال و پاسخ به آن 737](#_Toc454413197)

[علم ، هر چه هست از خدا هست همچنان كه قوت و عزت و حيات منحصر در خدا است 738](#_Toc454413198)

[مراد از كرسى و وصعت كرسى خداوند در (وسع كرسيه ...) 740](#_Toc454413199)

[بحث روايتى 742](#_Toc454413200)

[رواياتى در فضيلت و اهميت آية الكرسى 742](#_Toc454413201)

[مراد از كرسى 745](#_Toc454413202)

[عرش و نسبت آن با كرسى 748](#_Toc454413203)

[آيات 257 256 بقره 752](#_Toc454413204)

[بيان آيات 752](#_Toc454413205)

[معناى رشد و غى و فرق آن دو با هدايت و ضلالت 752](#_Toc454413206)

[نفى اكراه و اجبار در دين 753](#_Toc454413207)

[علت اينكه در دين اكراه نيست 754](#_Toc454413208)

[دلالت آيه شريفه بر اينكه اسلام دين شمشير و خون و اكراه و اجبار نيست 756](#_Toc454413209)

[آيه (لا اكراه فى الدين ...) با آيات وجوب جهاد وقتال نسخ نشده است 756](#_Toc454413210)

[معناى (طاغوت ) و موارد استعمال آن 757](#_Toc454413211)

[چند قول در باره مراد از ظلمت و نور و اخراج از ظلمت به نور و بعكس 759](#_Toc454413212)

[حق مطلب در مراد از خارج شدن از ظلمات به نور و بلعكس در آية الكرسى 761](#_Toc454413213)

[بحث روايتى 763](#_Toc454413214)

[بحث روايتى (در شاءن نزول آيه لا اكراه فى الدين و روايتى در باره مراد از ظلمات ونور در آيه ) 763](#_Toc454413215)

[آيات 260 258 بقره 764](#_Toc454413216)

[بيان آيات 766](#_Toc454413217)

[منشاء اعتقاد به رب النوع ها و پرستش بتها 767](#_Toc454413218)

[ادعاى ربوبيت سلاطين و حاكمان خودكامه به سوء استفاده از اعتقادات باطل عوام 769](#_Toc454413219)

[محاجه و مشاجره ابراهيم (عليه‌السلام) با نمرود، پادشاه زمان كه مدعى الوهيت بوده 770](#_Toc454413220)

[نيرنك نمرود در محاجه با ابراهيم 772](#_Toc454413221)

[دفع يك توهم در باره جمله (خدا به او (نمورد) ملك و دولت داد) 775](#_Toc454413222)

[توضيح احتجاجات ابراهيم )عليه‌السلام) و تناسب آنها با عوامفريبى هاى نمرود و انحطاط فكرى مردم آن زمان 778](#_Toc454413223)

[ارتجاج دوم ابراهيم )عليه‌السلام) كه نمرود در برابر آن چاره اى جز تسليم نداشت 780](#_Toc454413224)

[ستم كارى علت محروميت از هدايت است 781](#_Toc454413225)

[گفتارى درباره اينكه احسان وسيله هدايت و ظلم باعث گمراهى است 782](#_Toc454413226)

[لا اينكه بيان دو مقدمه براى روشن شدن وجه محروميت ظالمين از هدايت الهى به سوى كمال 783](#_Toc454413227)

[در امور اعتبارى و تكوينى از هر امرى آثار خودش بروز مى كند 784](#_Toc454413228)

[حق ، مرگ و تزلزلى ندارد و باطل نيز ثبات و بقائى ندارد هر چند صباحى امر برافرادى مشتبه شود 785](#_Toc454413229)

[وجوح مختلفى كه مفسرين در باره عطف موجود در اين آيه گفته اند 788](#_Toc454413230)

[حق ، مرگ و تزلزلى ندارد و باطل نيز ثبات و بقائى ندارد هر چند صباحى امر برافرادى مشتبه شود 789](#_Toc454413231)

[آيات سه گانه اى مورد بحث و به كار رفتن سه جور سياق براى فهم مخاطب 791](#_Toc454413232)

[طرح يك سؤ ال در ارتباط با آيه مورد بحث و پاسخ به آن 792](#_Toc454413233)

[سخن بعضى از مفسرين مبنى بر اينكه مراد از موت در بيهوشى است .ورد آن 795](#_Toc454413234)

[شرح قصه پيامبرى كه خدا او را مى راند و سپس زنده كرد و توضيح جوانب آن و پاسخبه اشكالاتى كه به نظر مى رسد 797](#_Toc454413235)

[پيامبرى كه بعد از مرگ زنده شد، بعد از زنده شدن به صحت علم قبلى خود پى برد نهاينكه جاهل بود و علم پيدا كرد 804](#_Toc454413236)

[مراد ابراهيم )عليه‌السلام) از سؤ ال از چگونگى زنده كردن مردگان (ارنى كيف تحيى الموتى) 806](#_Toc454413237)

[سه دليل بر اينكه مراد ابراهيم (عليه‌السلام) اين بود كه خدا كيفيت احياء را به او نشان دهد نهاصل احياء 808](#_Toc454413238)

[گفته برخى از مفسرين مبنى بر اينكه ابراهيم (عليه‌السلام) درخواست علم به كيفيت احياء را نمودهنه ديدين آن را 809](#_Toc454413239)

[پنچ دليلى كه مفسر مذكور بر اثبات گفتار خود آورده است 810](#_Toc454413240)

[بى اعتبارى آن نظريه و پاسخ به دلايل پنچگانه آن 812](#_Toc454413241)

[تفسير باطل يكى از مفسرين در باره درخواست ابراهيم عليه‌السلام از خداوند در خصوص رؤ يت چگونگى احياء مردگان 815](#_Toc454413242)

[وجه بطلان تفسير مزبور 818](#_Toc454413243)

[سؤ ال خداوند از ابراهيم عليه‌السلام و جواب ابراهيم ..(قال اولم تومن ؟ قال بلى ...) 820](#_Toc454413244)

[وجود خطورات نفسانى موهوم و منافى عقايد يقينى منافاتى با ايمان و تصديق نداردوجود خطورات نفسانى موهوم و منافى عقايد يقينى منافاتى با ايمان و تصديق ندارد 821](#_Toc454413245)

[در مشاهده و حس اثرى هست كه علم آن اثر را ندارد 823](#_Toc454413246)

[نكاتى كه در پاسخ خداوند به درخواست ابراهيم وجود دارد 824](#_Toc454413247)

[دو نكته اى كه با دقت در سؤ ال ابراهيم عليه‌السلام از خداوند در مى يابيم 826](#_Toc454413248)

[بحث روايتى 830](#_Toc454413249)

[بحث روايتى (در ذيل آيات محاجه ابراهيم عليه‌السلام) و درخواست او از خداى تعالى و پاسخ حضرت حق به او...) 830](#_Toc454413250)

[رواياتى از اءئمه معصومين عليه‌السلام در باره (و اذقال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى ...) و داستان آن 832](#_Toc454413251)

[دو شبهه در ارتباط با اين روايت و پاسخ آن 833](#_Toc454413252)

[سخن در اينكه چهار پرنده اى كه ابراهيم انتخاب كرد چه بودند 835](#_Toc454413253)

[امام رضا ( عليه‌السلام) و ماءمون عباسى و بحث در باره ابراهيم ( عليه‌السلام) و احياء اموات 836](#_Toc454413254)

[آيات 274 261 بقره 837](#_Toc454413255)

[بيان آيات 840](#_Toc454413256)

[گفتارى پيرامون انفاق 841](#_Toc454413257)

[تعديل ثروت ها، كم كردن فاصله طبقاتى ، ايجاد برادرى بين مسلمين و ...علل و اهداف تاءكيد شديد نسبت به انفاق است 841](#_Toc454413258)

[از بين رفتن انفاق و شيوع ربا در بين مردم بزرگترين عامل فساد اجتماعى كنونى در جهان غرب است 844](#_Toc454413259)

[معناى (كمثل حبت انبتت ) و بررسى امثال قرآنى ديگر نظير آن 845](#_Toc454413260)

[توضيحى در مورد امثال و چگونگى تمثيلات قرآن كريم 847](#_Toc454413261)

[فوائد و آثار اجتماعى انفاق به قصد تحصيل رضاى خدا 850](#_Toc454413262)

[آثار سوء و مضرات انفاق بدون قصد كسب رضاى خدا 852](#_Toc454413263)

[رد كردن سائل با زبان خوش و گذشت از بدى او، از صدقه و انفاق همراه با منت و آزاربهتر است 853](#_Toc454413264)

[رياكارى در هر عمل مستلزم نداشتن ايمان به خدا و روز جزا در آنعمل است 855](#_Toc454413265)

[معناى (ابتغاء مرضات الله ) و وجوهى كه در معناى (تثبيت نفس ) ذكر شده و بيان وجه صحيح در معناى آن 857](#_Toc454413266)

[تشبيه و تمثيل انفاق خالص و انفاق تواءم با من و اذى 859](#_Toc454413267)

[كيفيت مالى كه بايد انفاق بشود 863](#_Toc454413268)

[ترس از فقر بر اثر انفاق اعمال طيب و دلپسند، وسوسه شيطانى است 864](#_Toc454413269)

[خوددارى از انفاق مال طيب باعث كفر به خدا، اتلاف نفوس ، هتك اعتراض ، رواج جنايت وفحشا است 866](#_Toc454413270)

[خلاصه گفتار در تذكراتى كه خداوند در آيه مورد بحث مى دهد 867](#_Toc454413271)

[معناى (حكمت ) 868](#_Toc454413272)

[نكاتى در باره آيه (و من يوت الحكمه ...) 869](#_Toc454413273)

[چند نكته كه جمله (و ما للظالمين من انصار) بر آنها دلالت دارد 870](#_Toc454413274)

[ترك انفاق از گناهان كبيره است و چون حق الناس است كفاره و توبه پذير نيست 871](#_Toc454413275)

[آثار و نتايج انفاق علنى و مزيت و فضيلت انفاق پنهانى 873](#_Toc454413276)

[خداوند خاطر شريف پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را تسلى مى دهد 874](#_Toc454413277)

[مؤ منين تا آنجا كه مى توانند تظاهر به فقر نمى نمايند و دست سؤال دراز نمى كنند 877](#_Toc454413278)

[نكته التفات از همه مسلمين به شخص پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در آيه شريفه 878](#_Toc454413279)

[بحث روايتى 879](#_Toc454413280)

[بحث روايتى (در ذيل آيات انفاق ) 879](#_Toc454413281)

[خرج كردن براى زن و فرزند صدقه است و يكى از راههاى خداست 883](#_Toc454413282)

[هر عملى كه مورد رضايت خدا باشد و براى خدا انجام شود فى سبيل الله است و هر نفقه اى در راه خدا صدقه مى باشد 884](#_Toc454413283)

[رواياتى در ارتباط با نزول آيه (يا ايهاالذين آمنو انقو...) 884](#_Toc454413284)

[دو روايت در ارتباط با آيه (الشيطان يعدكم الفقر...) 886](#_Toc454413285)

[معناى حكمت و روايتى در بيان اهميت و منزلت عقل انسان 887](#_Toc454413286)

[بهتر است واجبات ، علنى ، و مستحبات ، پنهانى انجام گيرند 889](#_Toc454413287)

[رواياتى در مورد اينكه آيه : (الذين ينفقون اموالهم ...) در باره امير المؤ منين على صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نازل شده است 890](#_Toc454413288)

[آيه شريفه در حق ابى بكر نازل شده است 891](#_Toc454413289)

[آيات 281 275 بقره 892](#_Toc454413290)

[بيان آيات 894](#_Toc454413291)

[آيات 281 275 بقره 894](#_Toc454413292)

[در اسلام در باره هيچ يك از گناهان مانند ربا خوارى و حكومت دشمنان دين بر جامعه اسلامى سخت گيرى و تشديد نشده است 896](#_Toc454413293)

[معناى (مخبط) شدن انسان و منحرف شدن او از راه مستقيم و نظام عقلائى زندگى 898](#_Toc454413294)

[توضيح اينكه ربا خوار، مخبط، و خارج از نظام صحيح زندگى است 899](#_Toc454413295)

[و استدلالى قوى و به جا عليه ربا خواران با استفاده از سخن خودشان ، در آيه شريفه 901](#_Toc454413296)

[پنج نكته در آيه (الذين ياءكلون الربا...) 901](#_Toc454413297)

[آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه بعضى از ديوانگى ها بر اثر مس شيطان رخ مى دهد 903](#_Toc454413298)

[سخن بعضى از مفسرين مبنى بر عدم انكار ديوانه شدن با مس شيطان 903](#_Toc454413299)

[بيان نادرستى آن سخن و رد دلائل آن 904](#_Toc454413300)

[نادرستى گفته برخى از مفسرين كه گفته اند تشبيه ربا خوار به جن زده بيان حال ربا خواران در روز قيامت است 906](#_Toc454413301)

[سخن صاحب المنار در رد نظر آن مفسران 908](#_Toc454413302)

[به خطا رفتن صاحب المنار در بيان معناى تشبيهى كه در آيه شده است 909](#_Toc454413303)

[وجه تشبيه بيع به ربا، نه بلعكس در سخن رباخوارن : (قالو انما البيعمثل الربا) 911](#_Toc454413304)

[حرمت ربا و حليت بيع و ساير احكام الهى تابع مصالح و مفاسد مى باشد 914](#_Toc454413305)

[جمله : (فمن جائه موعظة من ربه ...) در باره همه اعمال زشت قبل از ايمان و توبه است و شامل همه مسلمين در تمام اعصار مى باشد 915](#_Toc454413306)

[به اين جمله استناد كرده اند 918](#_Toc454413307)

[معناى جمله : (يمحق الله الربا و يربى الصدقات خدا ربا را نابود مى كند و صدقات را نمو و زيادت مى دهد) 919](#_Toc454413308)

[دو نكته در بيان آثار گناهان و زشتى ها در فرد و اجتماع و آثار شوم ربا خوارى درعصر حاظر 921](#_Toc454413309)

[فرق بين رباى انفرادى و رباى اجتماعى 923](#_Toc454413310)

[بيان ضعف چند قول كه در تفسير جمله (يمحق الله الربا و يربى الصدقات )گفته شده است 925](#_Toc454413311)

[معناى جنگيدن ربا خوار با خدا و رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و جنگيدن خدا ورسول با رباخوار 928](#_Toc454413312)

[بحث روايتى 931](#_Toc454413313)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات مربوطه به ربا و عذاب رباخوار 931](#_Toc454413314)

[دو روايت در بيان مراد از مؤ عظه در (فمن جاءه مؤ عظة من ربه ...) 933](#_Toc454413315)

[روايتى در ذيل آيه (يمحق الله الربوا و...) 934](#_Toc454413316)

[روايتى در ارتباط با (و ذروا ما بقى من الربوا...) 935](#_Toc454413317)

[رواياتى در ذيل (و ان كان ذو عسرة ...) 938](#_Toc454413318)

[بحث علمى 939](#_Toc454413319)

[بحث علمى (تحليل علمى ربا و مفاسد اجتماعى و اقتصادى آن با اشاره اى به : تاريخچه ملكيت ، قيمت گذارى ، پول ، معاملات ...) 939](#_Toc454413320)

[معناى ربا و ربا خوارى و آثار شوم آن 943](#_Toc454413321)

[بحث علمى ديگر 946](#_Toc454413322)

[بحث علمى ديگر (گفتار غزالى پيرامون طلا و نقره (درهم و دينار) و معاملات ربوى درآنها) 946](#_Toc454413323)

[اشكالاتى بر نظريات غزالى در باره طلا و نقره و مسئله ربا 951](#_Toc454413324)

[آيات 283 282 بقره 953](#_Toc454413325)

[بيان آيات 955](#_Toc454413326)

[بيان و توضيح دو آيه شريفه مربوط به احكام قرض و رهن 955](#_Toc454413327)

[استفاده نادرستى كه از جمله (اتقوالله و يعلم كم الله )شده است 956](#_Toc454413328)

[آيه 284 بقره 958](#_Toc454413329)

[توضيح معناى : (و ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه )و بيان اينكه خداوند انسانها رابه جهت احوال و ملكات نفسانى منشاء اعمال محاسبه مى كند 959](#_Toc454413330)

[اقوال نادرستى كه در تفسير آيه : (ان تبدو ما فى انفسكم ..و)گفته شده است 961](#_Toc454413331)

[بحث روايتى 963](#_Toc454413332)

[بحث روايتى : (روايات مختلف و معارضى كه در باره نسخ يا عدم نسخ آيه (ان تبدو:)آمده است 963](#_Toc454413333)

[نقد روايات مذكوره و اثبات بطلان قول به منسوخ شدن به آيه كريمه (ان تبدو) 965](#_Toc454413334)

[آيات 286 285 بقره 968](#_Toc454413335)

[بيان آيات 969](#_Toc454413336)

[توضيح معنايى كه اين دو آيه در صدد بيان آن هستند 969](#_Toc454413337)

[اين آيات در مقام نسخ آيه قبل نيستند 971](#_Toc454413338)

[يكى از زيباترين سبك هاى قرآنى (نقل قول بدون آوردن كلمه گفت يا گفتند) 973](#_Toc454413339)

[حق خدا بر بندگان و حق بندگان بر خداى سبحان 975](#_Toc454413340)

[تكليف نكردن به آنچه كه در قدر و اختيار انسان نيست سنت خداوند در بين بندگان است 976](#_Toc454413341)

[خطا و نسيان از اخيار آدمى خارج است ولى مقدمات خطا و نسيان اختيارى است 977](#_Toc454413342)

[خطا و نسيان ، تمرد نيست ، چون از اختيار آدمى خارج است 978](#_Toc454413343)

[دعوت عمومى به سوى دين توحيد و جهاد در راه اعلاى آن ، اولين وظيفه مومنين بعد از ايمان و اظهار عبوديت حق است 981](#_Toc454413344)

[فهرست مطالب 983](#_Toc454413345)