فهرست مطالب

سوره بقره آیه 40: (یبنی اسرئیل اذکروا نعمتی التی أنعمت علیکم و اؤ فوا بعهدی أوف بعهدکم و ایی فارهبون) 17
گزیده تفسیر 17
تفسیر 18
تناسب آیات 20
دعوت به اصول سه گانه دین 20
خطاب تشریفی یا بنی اسرائیل 21
گستره نعمت های خدا بر بنی اسرائیل 23
عهد و موارد آن 24
وفای خدا و وفای انسان 26
اطلاق و تقیید فیض الهی 26
توحید در رهبت 27
پیوند عناصر محوری آیه 29
لطایف و اشارات 30
1- ترغیب به شکر و تحذیر از کفران نعمت 30
2- عنایت ویژه به برخی نعمت ها 32
3- تبدیل نعمت به نقمت 33
4- لزوم اسناد همه نعمت ها به خدا 34
5- برکات یاد نعمت خدا 35
6- احتفاف هر توفیق به دو لطف الهی 35
7- یاد خدا در نشاط و هراس 36
8- مراتب ذکر و یاد خدا 37
9- مبنای معاهده خدا با انسان 37
10- دو گونه اخذ میثاق از بنی اسرائیل 38

11- مهم ترین عهد خدا با بنی اسرائیل 39
12- پیامد نقض عهد خدا 40
13- تجارتی پرسود 41
نکاتی درباره کیفر الهی 42
14- گستردگی عهد با خدا 44
15- اقسام خوف از خدا 45
بحث روایی 46
1- معنای اسرائیل و یعقوب 46
2- شرط حتمیت وفای خدا 47
3- مصادیق عهد الهی 48
4- نعمت واجب الذکر 48
(و ءامنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم و لا تكونوا أول كافر به و لا تشتروا بايتى ثمنا قليلا و ايّى فاتقون (٤١) و لا تلبسوا الحق بالبطل و تكتموا الحق و أنتم تعلمون (42) 50
گزیده تفسیر 50
تفسیر 51
تناسب آیات 52
دعوت به ایمان به قرآن 53
ترغیب اهل کتاب به پذیرش قرآن 54
تصدیق کتب آسمانی پیشین 55
محدوده تصدیق 57
اولین کافران به قرآن 57
دعوت به اولین ایمان 59
خرید و فروش دین 60
بهای ناچیز 62
توحید در تقوا 62

رابطه تقوا و رهبت 63
جامه باطل بر اندام حق 63
نمونه ای از تلبیس اهل کتاب 65
معلوم اهل کتاب 66
لطایف و اشارات 66
1- گناه مشترک و گناه خاص 66
2- تجارت خانه دنیا 67
3- فرق تعلیم دین با دین فروشی 68
4- متاع قلیل 69
5- تقوا تنها ره توشه 71
6- کتمان علمی و عملی اهل کتاب 71
7- سرانجام تحریف کنندگان و اهل کتمان 73
8- منشأ کتمان حق 75
بحث روایی 75
1- جعل سنّت و بدعت 75
2- ثمن قلیل دین فروشی 76
3- اقسام تلبیس اهل کتاب 77
(وَأَقِيمُواْ الصَّلَوةَ وَ ءَاتُواْ الزَّكَوةَ وَ ارْكَعُواْ الرَّكِعِينَ) (٤٣) 78
گزیده تفسیر 78
تفسیر 79
تناسب آیات 79
برپاداشتن نماز 80
مراد از الصلوة 82
پرداخت زکات 83
ترغیب به نماز جماعت 84

لطایف و اشارات 86
1- دو فرمان فراگیر 86
2- مهم ترین هدف از دستور زکات 86
3- دو رکن مهم نماز 88
بحث روایی 89
1- مراد از الصلوة 89
2- راز تشریع نماز 89
3- اهمیت زکات 90
4- راز تشریع زکات 91
5- مصادیق زکات و حکم آن 92
6- یهود و لزوم همراهی با مؤ منان 93
7- نخستین رکوع کنندگان 94
(أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَ أَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) (٤٤). 95
گزیده تفسیر 95
تفسیر 96
تناسب آیات 96
تقبیح خود فراموشی 97
گستره خطاب در آیه 98
تهدید به سفاهت و رسوایی 98
عقل نظری و عملی در آیه 100
هماهنگی عقل و نقل در تقبیح خود فراموشی 101
لطایف و اشارات 103
1- خودسازی رهبران دینی و دولت مردان 103
2- خود فراموشی و منشأ آن 104
3- پیامد خود فراموشی 106

4- عدالت آمر و ناهی 106
5- اطلاق وجوب امربه معروف 109
بحث روایی 111
1- نکوهش عالم بی عمل و واعظ غیرمتّعظ 111
2- کیفر واعظان بی اتّعاظ 112
3- برخی از صفات آمران به معروف 113
4- عقل و انسان 114
(وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَوةِ وَ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَشِعِينَ) [45] (الَّذِينَيَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَقُواْ رَبِّهِمْ وَ أَنَّهُمْ إِلَيْهِ رِجِعُونَ) [46] 115
گزیده تفسیر 115
تفسیر 116
تناسب آیات 117
اطلاق استعانت 118
مفهوم و مصداق صبر 119
جایگاه ویژه صبر 119
سنگینی نماز بر سرکشان 120
زمینه تحمّل نماز 121
سرچشمه خشوع 122
نقش یقین به لقای پروردگار 123
لقأ و رجوع 125
لطایف و اشارات 127
1- مستعان کیست و استعانت برای چیست؟ 127
2- ولایت، نه نصرت و اعانت 128
3- نقش شکیبایی در دست یابی به هدف 129
4- ویژگی های نماز 131

بحث روایی 134
1- مصادیق صبر و صلوة 134
2- اهمیت صبر و پاداش صبر 135
3- استعانت از نماز 136
4- خشوع خاشعان 137
5- معنای ظنّ درقرآن 137
6- لقاءاللّه و مؤ منان به آن 138
گزیده تفسیر 139
تفسیر 141
تناسب آیات 142
نعمت ویژه برتری بر جهانیان 143
پندارهای باطل بنی اسرائیل 146
معنای پروا از خدا 147
هرکس مسؤول خویش است 148
ماهیّت شفاعت و اقسام آن 148
شفاعت فقهی و کلامی 150
شفاعت تکوینی و تشریعی 151
اطلاق و تقیید در آیات شفاعت 155
فرق عدل و شفاعت 155
گسیختگی روابط اجتماعی در قیامت 157
لطایف و اشارات 159
1- تفضیل و فضیلت 159
2- نقد توهّم فخررازی 160
3- ویژگی های عذاب در قیامت 160
4- تنها راه نجات از عذاب قیامت 167

5- شافعان دنیا و آخرت 170
6- شفاعت شوندگان 180
7- شبهات شفاعت 184
شبهه یکم 186
شبهه دوم 186
شبهه سوم 187
شبهه چهارم 189
شبهه پنجم 191
شبهه ششم 192
9- نفی نظام اعتباری دنیا 194
بحث روایی 196
1- لزوم ایمان به شفاعت 196
2- صفات شفاعت شوندگان 197
3- شفیعان قیامت 200
4- نخستین لوای شهادت 222
5- تفسیر لایقبل منها شفاعة 223
6- مراد ازعدل 223
(واذ نجّینکم مّن ءال فرعون یسومونکم سوء العذاب یذبّحون ابنأکم و یستحیون نسأکم وفی ذلکم بلأ من ربکم عظیم) (٤٩) 224
گزیده تفسیر 224
تفسیر 225
تناسب آیات 232
نعمت آزادی و استقلال 232
مقصود از نجات از آل فرعون 233
راز خطاب به یهود عصر نزول 234

اسناد ظلم به کارگزاران فرعون 234
قبح و شدت عذاب 235
بارزترین مصداق سوء العذاب 236
سرّ قتل نوزادن پسر 237
استحیای زنان 238
آزمون الهی در نعمت و نقمت 238
لطایف و اشارات 239
1- رابطه تفسیر با علم تاریخ 239
2- راز اندیشناکی آل فرعون 240
3- مبارزه با دوگانه پرستی 242
4- سرانجام حق و فرجام باطل 243
5- همه نعمت ها برای امتحان است 246
6- ابتلا و امتحان به وسیله شرّ 247
بحث روایی 249
عامل نجات بنی اسرائیل 249
(و اذفرقنابکم البحر فانجینکم و اغرقنا ال فرعون و انتم تنظرون) [50] 251
گزیده تفسیر 251
تفسیر 251
تناسب آیات: 253
نجات یافتگان و غرق شدگان: 253
مراد ازآلفرعون 253
مشاهده نابودی دشمن 254
لطایف و اشارات 255
1- تنها کلیددار نظام هستی 255
2- زمامداری نظام جمع و فرق 256

3- تکرار نعمت نجات از دریا 257
4- ویژگی های شکافته شدن دریا 258
5- اِسرای موسوی و اِسرای محمدی ﷺ 259
6- نظر حسّی و نگاه شاهدانه 260
7- هشدار به سرکشان و جبّاران 260
8- دفع یک توّهم 262
بحث روایی 263
1- دعایی که با آن دریا شکافته شد 263
2- روزی که دریا شکافته شد 263
(واذ وعدنا موسی اربعین لیلة ثم اتخدتم العجل من بعده و انتم ظلمون (۵۱) ثم عفونا عنکممن بعد ذلك لعلکم تشکرون) (۵۲) 265
گزیده تفسیر 265
تفسیر 266
تناسب آیات 268
مواعده 268
نکاتی درباره اربعین 270
گوساله پرستی بنی اسرائیل 271
بدترین ستم 272
عفو نبی اسرائیل 273
شکر نعمت 274
لطایف و اشارات 275
1- ویژگی عدد اربعین 275
2- فرصتی برای تطهیر درون 276
3- اتّخاذ ممدوح و مذموم 277
4- ریشه گوساله پرستی 278

5- ارزش نظری راه های معرفت 279
6- گوساله سامری 282
7- عجل مداران امامت ستیز سقیفه 283
8- حرمان سران کفر از عفو الهی 284
9- شکر و کمال آن 284
بحث روایی 289
1 تبدیل ثلاثین به اربعین و پیام آن 289
2 اثر گوساله پرستی 290
3 سبب خذلان گوساله پرستان و پیام آن 291
4 سبب عفو خداوند 291
(و اذْ ءَاتَیْنا موسی الْکِتَبَ و الْفُرْقان لَعَلَّکُمْ تَهْتَدونَ) (۵۳) 293
گزیده تفسیر 293
تفسیر 293
تناسب آیات 293
مراد از کتاب و فرقان 294
ناسازگاری فرقان با جعل و تحریف 296
عامل هدایت 297
لطایف و اشارات 297
1 اوصاف و اسامی کتب آسمانی 297
2 آثار و برکات نعمت کتاب 297
بحث روایی 299
مراد از فرقان 299
(و اذ قَالَ مُوسی لِقَوْمِهِ یقَوْمِ انکُمْ ظَلَمْتُمْ انفُسَکُمْ بِاتِّخَاذِکُمُ الْعِجْلَ فَتوبُوا الَبارِئِکُمْ فَاقْتُلُوا انفُسَکُمْ ذَلِکُمْ خَیْرٌ لَّکُمْ عِنْدَ بارِئِکُمْ فَتَابَ عَلَیْکُم انهُ هُوَ التَّوَّابُالرَّحیمُ). 301
گزیده تفسیر 301

تفسیر 303
تناسب آیات 306
تعبیر عاطفه انگیز 308
ظلم به خویش 309
پرستش باری ء یا گوساله پرستی 309
راه تحقیق توبه 312
ویژگی های قتل بنی اسرائیل 313
راز خیر بودن قتل بنی اسرائیل 314
عصاره معارف آیه 316
لطایف و اشارات 317
1 منشأ ستم و عدالت 317
2 توبه نصوح و خالص 319
3 سازگاری فرمان قتل با عفو 320
4 تفسیر انفسی آیه 328
بحث روایی 329
1 چگونگی و جزئیات قصه قتل در روایات 329
(و اذ قُلتُمْ یموسی لَنْ نّومنَ لَـكَ حـتّی نَـرَی اللّه جَهْـرَةً فَأخـذَتْكُمُ الصّـعقَةُ و انتُمْتَنْظُـرونَ(٥٥)ثـمّ بَعَثنَكُمْ مّن بَعْدِ مَوتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشكرونَ)(56) 332
گزیده تفسیر 332
تفسیر 333
تناسب آیات 334
ترتیب دو پدیده 334
منشأ اشتراک در خطاب 335
نحوه تعبیر بنی اسرائیل از موسی علیه السلام 336
ایمان مشروط 336

جهر و اخفاف مبصر 337
گرفتار شدگان به صاعقه 338
صاعقه مرگ بار 338
راز نزولصاعقه 340
نگاه یا انتظار؟ 341
زندگی نوین 341
مراد از موت 342
امکان و تحقق رجعت 344
متعلّق شکر 345
لطایف و اشارات 345
1 اتحاد فکری و تشابه قلبی 345
2 تعبیرهای بنی اسرائیل درباره مسائل دینی 348
3 توحید موسوی و توهم شرک آلود اسرائیلی 349
4 راه ورودی خانه خدا شناسی 350
5 حس گرایی بنی اسرائیل 352
6 صاعقه و صعقه، بی هوشی و مدهوشی 354
7 هشدار و تسلیت 357
بحث روایی 357
1 امکان رجعت 357
2 تعیین امام به دست بشر نیست 358
3 عصمت پیامبران 359
4 مشهود بنی اسرائیل پس از هلاکت کیفری 361
5 برخی از درجات بارز شکر 362
(و ظَلَّلنا عَلَیکُمْ الغَمامَ و انزَلنا عَلَیکُمْ الْمَنَّ و السَّلوی کُلُوا من طَیّبتِ ما رَزَقنکُم و مَاظَلَمونا ولکن کانوا انفُسَهُمْ یَظْلِمونَ)(57). 362

گزیده تفسیر 362
تفسیر 364
تناسب آیات 367
ویژگی های سایبان بنی اسرائیل 368
نکاتی درباره منّ و سلوی 368
التفات از خطاب به غیبت 370
بازگشت ظلم به ظالم 370
لطایف و اشارات 371
1 عبور از دریا، تحیّر در صحرا! 371
3 هر ستمی ستم در حق خویش است 372
4 معنای ظلم به خود 374
5 نکته نفی ظلم از خداوند 374
بحث روایی 378
1 تطبیق آیه بر ولایت اهل بیت علیهم‌السلام 378
2 برتری آنچه بر رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نازل شد 378
3 برخی از مصادیق منّ و سلوی 379
4 زمان نزول منّ و سلوی 380
5 ضمیر جمع در ما ظلمونا و مراد از ظلم به انفس 380
(و اذْ قُلْنا ادْخُلُوا هَذهِ الْقَرْيَةَ فَكُلوا منْها حَيثُ شِئتُمْ رَغَدا و ادْخُلُوا البَابَ سُجَّدا و قُولواحِطَّةٌ نّغفر لَكُمْ خَطَيكُمْ و سَنَزيدُ الْمُحسِنينَ(58) فَبَدَّلَ الَّذينَ ظَلَموا قَولا غَيْرَ الّذى قيلَلَهُمْ فَانزَلنا عَلَى الَّذينَ ظَلَموا رجزا مّنَ السَّمأِ بِما كانوا يَفْسُقونَ)(59). 382
گزیده تفسیر 382
تفسیر 383
تناسب آیات 385
مراد از القریة 386

مقصود از الباب 389
ورود خاضعانه و شاکرانه 390
درخواست ریزش گناهان 391
معنای جامع احسان 392
افزایش ثواب و احسان محسنان 394
دشواری تعبد بر ستمگران متمرّد 394
تبدیل ظالمانه سخن حق 396
مصداق رجز نازل شده بر بنی اسرائیل 397
هشداری به فاسقان 397
لطایف و اشارات 399
1 سرزمین فلسطین و ناسپاسی های بنی اسرائیل 399
2 رفاه گرایی بنی اسرائیل 400
3 اوصاف محسنان در قرآن کریم 401
بحث روایی 403
1 تطبیق آیه بر ولایت محمد و آل محمد ﷺ 403
2 مراد از قریة، باب و حطّة 405
3 مراد از تبدیل و رجز 406
(و اذ اسْتَسْقی موسی لِقومِهِ فَقُلنا اضرِبْ بِّعصَاكَ الحَجَرَ فَانفَجَرَت منهُ اثْنَتاعَشْرَةَ عَینا قَدْ عَلِمَ کُلُّ اناسٍ مَّشْرَبَهُمْ کُلُوا و اشْرَبوا مِنْ رزقِ اللّه ولا تَعْثَوا فالارضِ مُفْسِدینَ) (٦٠) 408
گزیده تفسیر 408
تفسیر 409
تناسب آیات 412
انفجار صخره و جوشش چشمه ها 413
نمونه ای از ایجاز قرآن 417
مراد از رزق اللّه 417

التفات از متکلم به غایب 418
مصداق فساد و طغیان در آیه 418
لطایف و اشارات 420
1 استقسای بنی اسرائیل و موسی علیه‌السلام 420
2 اظهار فقر در پیشگاه خدا 421
3 احکام جزمی در آیات ناظر به تکوین 422
4- پرهیز از احساس فراغت 422
5 زمینه پذیرش معجزه 423
6 راه های دست یابی به آب و حس گرایی بنی اسرائیل 424
7 برکات اعجاز موسای کلیم 426
8 اختلاف بعد از علم و قبل از علم 427
9 نفی سرمایه داری و اشتراکیّت 429
10 تربیت نسلی نو برای زندگی و حکومتی نو 430
بحث روایی 431
1 برتری معجزه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم 431
2 چگونگی سنگی که شکافته شد 432
3 تطبیق آیه بر ولایت اهل بیت علیهم‌السلام 432
(و اذْ قُلْتُم یموسی لَن نَّصبرَ عَلَی طَعامٍ واحد فادعُ لَنا ربَّكَ یُخرجْ لَنا مِمّا تُنْبِتُالارضُ من بقلِها و قِثّآئها و فومها و عَدَسِها و بَصَلِها قالَ أتَسْتَبدِلونَ الّذی هُوَ أدنبالَّذی هُوَ خَیرٌ اهْبِطوا مصرا فان لَكُم مّا سَألتُم و ضُرِبَت عَلَیهم الذّلّة و الْمَسْكَنَةُ وبآءُ و بغضبٍ مّنَ الله ذلك بانهم كانوا یَكْفرونَ بایتِ الله و یقتِلونَ النّبینَ بغیرِ الحَقِّذلكَ بِما عَصَوا وَّ كانوا یَعتَدونَ)(61) 435
گزیده تفسیر 435
تفسیر 437
تناسب آیات 439
عنصر محوری و پیام آیه 440

بی صبری و تنوع طلبی بنی اسرائیل 440
تصویری از تبدیل خیر به ادنی 443
فرمان هبوط 445
مراد از مصر 447
فرجام ذلّت بار 448
ذلّت پذیری بنی اسرائیل 449
غضب متراکم الهی 449
راز ذلّت اسرائیلیان 450
مشار الیه ذلک 451
سنّت منحوس پیامبر کشی 451
قتل با واسطه و بی واسطه 453
جنایت بی توجیه اسرائیلی ها 454
لطایف و اشارات 455
1 عزّت و ذلّت از دیدگاه قرآم کریم 455
2 مسکنت ممدوح و مذموم 458
3 ناسازگاری عزّت با رفاه همه جانبه 460
4 عزّت خیالی یا ناپایدار 461
5 عاقبت اصرار بر گناه و استمرار آن 462
بحث روایی 464
1 برخی مصادیق استبدال خیر به دانی 464
2 معنای فوم 465
3 زمینه ساز قتل انبیا 466
4 راضی بودن به رضای خدا 466

سوره بقره آیه 40: (یبنی اسرئیل اذکروا نعمتی التی أنعمت علیکم و اؤ فوا بعهدی أوف بعهدکم و ایی فارهبون)

گزیده تفسیر

خدای سبحان بی واسطه و با لقب تشریفی یا بنی اسرائیل به یهود و نصاری خطاب و به اصول سه گانه توحید، نبوت و معاد دعوت کرد.

تذکر به نعمت ها و انعام الهی، از آن رو که همه نعمت ها، اعم از مادی و معنوی، از آن خداست، دعوت به توحید است و درخواست وفای به عهداللّه، که بالاترین آن، دین و پیمودن راه راست در پرتو هدایت پیامبران و عقل است، دعوت به وحی و نبوت است. ذکر ترهیب الهی نیز، دعوت به معاد محسوب می شود.

آفریننده نعمت و رساننده آن به انسان، خداست. از این رو انسان متذکر به نعمت های وافر مادی و معنوی هرگز نه خود را صاحب نعمت می داند و نه برای نعمت ها ولیّ نعمتی جز خدا می شناسد. بر این اساس، یادآوری نعمت، زمینه ای برای یاد ولیّ نعمت، شکر نعمت و صرف آن در راه حق و نتیجه سبب سعادتمندی است.

مراد از عهد خداوند، که وفای به آن شرط وفای خدای سبحان به عهد بنی اسرائیل است، عهد تشریعی، یعنی مجموعه وحی و مقرراتی است که از جانب خدا برای بنی اسرائیل نازل شد، و در قلمرو تکلیف بود. مصداق کامل این عهد، ایمان به رسول اکرم ﷺ است و مدار تعهد خداوند همان فیض اوست که در مرحله فعل واجب واقع است، نه مقام ذات یا وصف ذاتی. وفای به عهد خداوند، هم بعد اثباتی دارد، که وعد است، و هم جنبه سلبی دارد، که وعید است. انسان باید در ترس موحد بوده، منحصرا از خدای سبحان بترسد و از غیر او نهراسد؛ همانگونه که بر اساس توحید در امید و احساس امنیت نباید به غیر خدا امیدوار باشد. بدون این دو بال، پرواز ممکن نیست؛ زیرا خائف محض همچون راجی صرف، ناقص است.

ثمره رهبت و خشیت از خدا، تذکر و یادآوری نعمت های او وفای به عهد اوست، که وفـای قطعـی خداوند به عهد خود را در پی دارد.

تفسیر

بنی: کلمه ابن که جمع آن أبناً و بنون است مأخوذ از بنا است و فرزند را از آن رو ابن می گویند که مبنی بر پدر است و پدر مبنا و اصل اوست.

اسرائیل: اسرائیل که به معنای قوة اللّه، عبداللّه یا صـفوة اللّـه [1] اسـت، لقـب یعقـوب بـن اسـحاق (علیهماالسلام) بود و (بنی اسرائیل) هم شامل قوم مسیح می شود و هم شامل قوم یهـود؛ زیـرا آنـان همه، فرزندان اسرائیل (یعقوب) هستند که به اسحاق و سپس بـه ابـراهیم علیه‌السلام، سـر سلسـله خانـدان بزرگ انبیای ابراهیمی، منتهی می شوند و خداوند از آنان با تعبیرهایی مانند: (یا أهل الکتـاب)، (بنـی اسرائیل) و (یا أیها الذین هادوا) یاد می کند.

نسبت گاهی تشریفی و گاهی تعییری؛ اگر منسوب اله شریف بود و منسوب آن شرافت را حفظ کرد چنین انتسابی برای تشریف خواهد بود؛ مانند: یابن رسول اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله و اگر منسوب الیه دنیّ بود یـا آن که شریف بود ولی منسوب شرافت موروثی را حفظ نکرد چنین نسـبتی جهـت تعییـر خواهـد داشـت؛ مانند: ابن نوح. درباره اهل کتاب هر دو مصداق یافت می شود. در این باره توضیحی خواهد آمد.

آیا مقصود از بنی اسرائیل خصوص یهود است، یا اعم از آنان و نصارا؟

ممکن است گفته شود، با توجه به حساسیتی که قرآن در برابر قوم یهود نشان می دهد، بعید نیسـت که عنوان (بنی اسرائیل) ناظر به یهودیان باشد؛ چنان که قضایایی که در آیات بعد ذکر می شـود قرینـه بر این است که عنوان (بنی اسرائیل) تنها ناظر به خصوص قوم یهود است و شامل مسیحیان نمی شود؛ چون همه آن قضایا مربوط به یهودیان است که به عنـوان نـژادی جـدای از مسـیحیان مطـرح بودنـد. همچنین آیه 62 همین سوره که عنوان (الذین هادوا) نیز شامل مسیحیان نمی شـود، لـیکن اهتمـام بـه سرگذشت دامنه دار یهود و اعتنا به تحلیل قضایای گونه گون آنان مستلزم حصر عنوان (بنی اسرائیل) در آنها نیست، بلکه شامل مسیحیان نیز می شود.

اما سرّ اهمیت جریان یهود که بسیاری از آیات آینده شاهد آن است. اولا، کثرت یهـود در مدینـه و ثانیا، اقتدار اقتصادی و سیاسی آنان و ثالثا، توطئه و عداوت و ارتباط مرموز آنها بـا مشـرکان مکـه و رابعا، تأثیرگذاری آنان درباره اقلیت های مجاور دیگر، مانند نصاراست؛ زیـرا اگـر یهودیـان در برابـر اسلام خاضع می شدند نصارای مجاور زودتر تمکین می کردند و...

اما احتمال عدم حصر عنوان مزبور در یهود برای این است کـه اولا، لفـظ بنـی اسـرائیل صـلاحیت شمول دارد. ثانیا، انسجام آیات دامنه دار این سوره جریان نصارا را زیر پوشش خود قـرار مـی دهـد؛ زیرا در آیه 62 سخن نصارا و صائبان در کنار مؤ منان و یهودیان مطرح شده و طرح اسامی آنان بدون زمینه قبلی نبوده است. ثالثا، در آیه 87 همین سوره سرگذشت حضرت مسیح و به دنبال آن در آیـات 111 تا 113 تقابل محتکرانه یهود و نصارا طرح شده که هر کدام بهشت را برای خـود احتکـار کـرده بودند و در آیه 120 عداوت مشترک یهود و نصارا نسبت به اسلام ارائه شده است. رابعا، در آیـه 122 عین آیه 47 تکرار شده است:

یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی التی أنعمت علیکم و أنّی فضّلتکم علی العالمین

که در آن جا حتما شامل نصارا می شود؛ زیرا در آیه 120 یهود و نصارا در کنار هم یاد شـده انـد. خامسا، در مواردی از قرآن کریم عنوان بنی اسرائیل شامل هر دو قوم می شود؛ مانند:

(انّ هذا القرءان یقصّ علی بنی اسرائیل أکثر الذی هم فیه یختلفون) [2]

که در این گونه آیات، اختصاص به یهود بدون شاهد است.

سادسا، گاهی عنوان (بنی اسرائیل) مخاطب حضرت مسیح قرار می گرفت؛ مانند:

(و اذ قال عیسی بن مریم یا بنی اسرائیل انّی رسول اللّه الیکم...) [3]

چنان که خداوند درباره مخاطبان مسیح علیه السلام نیز همین عنوان را به کار گرفته است: (فامنت طائفـة من بنی اسرائیل) [4] غرض آن که، اهتمام به سرگذشت یهود غیـر از اختصـاص مفهـومی عنـوان بنـی اسرائیل به آنهاست؛ چنان که از نظر سنت الهی، اصل مطلب به هیچ قوم و نژادی اختصاص ندارد.

تناسب آیات

ارتباط این آیه با آیات قبل، می تواند از این جهت باشد که از دو آیه گذشته:

(فامّا یأتینّکم منّی هدی فمن تبع هدای فلا...# والذین کفروا و کذّبوا بایاتنا أولئك أصحاب النار...) این قاعده به دست آمد که تابعان هدایت الهی اهل نجاتند و خوف و حزنی ندارند و کافران و مکذبان آیات الهی گرفتار آتش جهنم خواهند شد. آیه مورد بحث و آیات دیگر مربوط به قوم یهود، در حقیقت به منزله تطبیقی برای این قاعده است، تا در خلال این تطبیق، به یهود عصر نزول و ضمنا به امت اسلامی، فرجام و سرنوشت افراد یا ملتی را که از هدایت الهی پیروی نمی کنند گوشزد کند.

نیز می تواند از این لحاظ باشد که از قبیل ذکر خاص پس از عام است؛ زیرا از آیه (یا أیّها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم...) تا آیه مورد بحث، مخاطب همه مردم بودند که با یادآوری نعمت هایی که به آنان ارزانی شده دعوت به عبادت ولیّ نعمت، یعنی پروردگار عالمیان شدند، اما در این آیه و آیات بعد مخاطب، خصوص قوم یهود عصر نزول هستند تا با یادآوری نعمت هایی که بر اجداد آنان ارزانی شد به عهد خداوند وفا کنند و با ایمان آوردن به رسول مکرم ﷺ تنها از خدا بترسند.

دعوت به اصول سه گانه دین

خدای سبحان خطاب به یهود زمان پیامبر ﷺ می فرماید: ای بنی اسرائیل به یادآورید نعمت هایم را که بر شما ارزانی داشتم و به عهد من وفا کنید، من نیز به عهد شما وفا می کنم و فقط از من بترسید.

این کریمه دارای سه بخش است: در بخش نخست انسان را متوجه نعمت خدا می کند و در بخش دوم او را به وفاداری به عهد خود دعوت می کند و از التزام خداوند به عهد خود خبر می دهد و در سومین بخش او را از انتقام و قهر خداوند بر حذر می دارد. به بیان دیگر، این آیه جامعه بشری را به اصول سه گانه توحید، نبوت و معاد دعوت می کند؛ جمله اذکروا نعمتی... دعوت به توحید است؛ زیرا وقتی انسان همه نعمت ها را از خدای سبحان بداند موحد می شود، چنان که فرمود: (یا أیها الناس اذکروا نعمت الله علیکم هل من خالق غیر الله یرزقکم) [5] و جمله أوفوابعهدی مربوط به وحی و

نبوت و رسالت و شریعت است؛ زیرا بالاترین عهد دین است که جامع همه احکام و حکم است. ذیل آیه، یعنی جمله و ایای فارهبون نیز دعوت به معاد است.

تحلیل این سه بخش چنین است که خدای سبحان فرد و جامعه را به وسیله پیامبران و عقل، یاری می دهد تا راه راست را طی کنند و این همان عهد اللّه است. سپس به آنان می فرماید: شیطان رهزنی کرده، می کوشد تا شما را رسوا کند. پس اگر راه وحی را طی کنید از هر خطری مصونید و اگر بیراهه رفتید کیفر دامنگیرتان خواهد شد. آنگاه چیزی که باعث می شود شما عهد خدا را رعایت نکرده، آن را نقض کنید، یا طمع در نعمت است یا ترس از قدرت؛ اگر طمع در نعمت دارید بدانید که ولی نعمت شما خداست و اگر از قدرتی می هراسید بدانید که تنها موجودی که هراس از او رواست خداوند است. اگر خوف و رجای شما تعدیل شود و جز به خداوند امیدوار نباشید و جز از او نهراسید یقینا به عهد او وفا می کنید.

خطاب تشریفی یا بنی اسرائیل

ندا و خطاب الهی به لحاظ محتوا و زمانی به جهت عنوان و گاهی نیز از حیث مستقیم و غیرمستقیم بودن مورد بحث قرار می گیرد؛ اما از لحاظ محتوا گاهی وعد است و زمانی وعید، گاهی وعید و تحقیر است و زمانی وعده و تشریف و...

اما از جهت عنوان گاهی با عنوان های (یا أیها الناس)، (یا اهل الکتاب)، (یا بنی اسرائیل)، (یا أیها الذین امنوا) است و زمانی با عنوان (أولی الابصار)، (أولی الالباب) و... و گاهی با عنوان (یا أیها الرسل) و بالاخره بالاتر از خطاب و ندا به عنوان (أولوالعزم)، ندای شخصی به بالاترین پیامبر اولوالعزم، حضرت محمد بن عبداللّه ﷺ است؛ مانند یا ایها النبی)، (یا أیها الرسول)، (یا أیها المزمل) و (یا أیها المدثر) که برتر از آن ندا و خطاب و لوازم آن صادر اول یا ظاهر اول است خطابی نیست. از حیث مستقیم و غیرمستقیم بودن نیز مانند (یا بنی اسرائیل) که مستقیم است و (قل یا أیها...) که غیرمستقیم است.

آنچه در آیه مورد بحث آمده از لحاظ عنوان از القاب تشریفی و از حیث بی واسطه بودن نیز مزیت خاص خود را دارد. گرچه از لحاظ محتوا جریان تذکر نعمت و الهام الهی مطرح شد، لیکن در مرحله عهد و وفای به آن به طور مطلق ذکر شد تا شامل همه درجات عهد و وفای آن شود؛ چنان که در بخش پایانی رهبت از خداوند مطرح شد، نه خوف از دوزخ و برزخ یا هراس از نقمت و رنج دنیا، گرچه همه این مراحل متوسط و نازل مشمول رهبت از خداوند خواهد بود. بنابراین، محتوا و شکل آیه از جهات متعدد در خور توجه شایان است.

از توضیحی که درباره کلمه اسرائیل گذشت روشن می شود که خطاب (یا بین اسرائیل) نظیر خطاب (یا بنی ادم) و بر خلاف (یا أیها الناس)، خطابی تشریفی است، زیرا اسرائیل لقب یعقوب علیه‌السلام است، پیامبری که صفوة اللّه بود و خدای سبحان از او با تجلیل و عظمت یاد کرده، می فرماید:

(و انّه لذو علم لما علّمناه) [6] تشریفی بودن خطاب (یا بنی ءادم) از این روست که مخاطبان به کسی منسوب شده اند که معلم و مسجود فرشتگان و عالم به همه اسمای الهی بوده است.

خطاب در آیه، مانند خطاب یابن الکرام یا یابن الابرار افزون بر تکریم مخاطب، اشاره به این دارد که شایسته است راه پدرتان یعقوب را پیموده، قدر و عظمت نیای خویش را فراموش نکنید؛ چنان که وقتی از مجموع فرزندان یعقوب و فرزندان اسماعیل به عنوان فرزندان ابراهیم خلیل یاد می کند و ابراهیم خلیل را به عنوان پدر آنان نام می برد ناظر به همین جهت است.

بی تردید پدر بودن ابراهیم اختصاص به فرزندان صلبی آن حضرت ندارد، بلکه شامل همه اهل توحید و قاطبه مسلمانان که فرزندان معنوی آن بزرگوارند نیز می شود؛ چون فرق است بین تعبیر به اب و تعبیر به والد؛ زیرا اولی اختصاص به پدر صلبی ندارد، بلکه بر معلم و مربی و مانند آن نیز اطلاق می شود، برخلاف والد که مخصوص پدر صلبی است.

از همین قبیل است آنچه در سوره حج خطاب به مسلمانان آمده است:

و جاهدوا فی اللّه جهاده... ملة أبیکم ابراهیم هو سمیکم المسلمین من قبل [7]

که مسلما مرجع ضمیر کم تنها بنی اسرائیل که از طریق اسحاق به ابراهیم منتهی مـی شـوند و بنـی اسماعیل که از طریق اسماعیل به ابراهیم می رسند نیستند، بلکـه همـه مسـلمانان عـرب و غیرعـرب، مشمول این خطابند.

همان طور که از حضرت رسول اکرم ﷺ رسیده است: من و علی بن ابی طالب علیه السلام پدران امـت اسلامی هستیم؛ (أنا و علیّ أبوا هذه الامة) [8]

گستره نعمت های خدا بر بنی اسرائیل

نعمتی که در جمله اذکروا نعمتی التی أنعمت علیکم به آن اشاره شده اختصاص به نعمت ظاهری منّ و سلوی ندارد، بلکه شامل نعمت معنوی، مانند معارف توحیدی و رهایی از چنگال فرعون و آزادی از سلطه مشقت بار فراعنه و نعمت قرار دادن سلسله انبیا از میان آنان و تفضیل آنها از جهـت مزبـور بـر عالمیان نیز می شود؛ چنانکه مفرد بودن نعمت در (نعمتی) اشاره به جنس نعمت دارد، تـا شـامل همـه نعمت ها شود؛ زیرا اگر انسان به یاد نعمت های وافر مادی و معنوی باشد هرگز نـه خـود را صـاحب نعمت می داند و نه برای نعمت ها ولی نعمتی جز خدا می شناسد.

تذکر 1- پیام آیه تذکر دو چیز است: یکـی آن کـه اصـل نعمـت مخلـوق خداسـت و کسـی آن را نیافریده و دیگر آن که رساندن آن به مخاطبان، به فرمـان خداسـت و کسـی در انعـام سـهمی نـدارد. بنابراین، خداوند هم خالق نعمت و هم منعم، یعنی رساننده نعمت اسـت و در هـیچ یـک از دو مطلـب مزبور نیازمند شریک و ظهیر نیست.

2- نعمت های خداوند نسبت به بنی اسرائیل فراوان است و آیه مورد بحث به منزلـه مـتن و آیـات متعددی که نعمت های الهی را بازگو می کند به مثابه شرح و تفصیل و تحریر این مـتن مجمـل اسـت. یکی از آن نعمت های وافر، بعثت انبیای فراوانی بود که چنین وفـوری در اقـوام و امـم دیگـر سـابقه نداشت. کثرت انبیای الهی ضمن اینکه موقعیت معنوی قوم یهود را تثبیت می کند ممکن است از کنود و لجوج بودن قوم موسی علیه السلام خبر دهد؛ زیرا آنان بدون تداوم سلسله انبیا و اعزام هر کـدام از آنـان بـا معجزه مخصوص ایمان نمی آوردند، یا ایمان قبلی را حفظ نمی کردند. از این رو کثرت پیامبران ﷺ

ضمن آن که در حدّ خود کرامت یک ملت محسوب می شود، نسبت به عده ای از آنها احتمال تعصب خام، قومیت گرایی، دنیازدگی و سایر رذایل اخلاقی را نفی نمی کند.

عهد و موارد آن

عهد، همان طور که در آیه 27 گذشت، معنای حفظ و نگه داری مستمر را به همراه دارد. چیزی که بر ذمه نیاید و کسی حفظ آن را نپذیرد، مصداق عهد نیست. بنابراین، صرف حکم، دستور و مانند آن مادامی که کسی به آن ایمان نیاورد عهد بالفعل نیست، گرچه می تواند عهد شأنی و بالقوه باشد.

عهد مانند خلق گاهی به معنای مصدری است و گاهی به معنای حاصل مصدر؛ چنان که خلق گاهی به معنای آفریدن است و زمانی به معنای آفریده است. از این رو گاهی مورد پیمان را که حفظ آن لازم است، عهد گویند؛ چنانکه عنوان میثاق نیز بر آن اطلاق می شود.

عهد گاهی همانند ایقاع یک جانبه است و زمانی همچون عقد دو جانبه، که از تعهد دو جانبه به تعاهد و معاهده هم یاد می شود، گرچه عنوان عهد نیز بر آن صادق است؛ عهد ایقاعی و یک جانبه، مانند نذر و قسم و عهد مصطلح فقهی است که در کنار نذر و یمین یاد می شود. عهد عقدی و دو جانبه، مانند بیع، صلح نظامی، اقتصادی و... است.

گاهی دو عهد ایقاعی انشا می شود و هیچ کدام در قبال دیگری نیست. در این حال وفا یا عدم وفای هر کدام مستقل از وفا یا عدم وفای دیگری است و زمانی دو عهد یاد شده به هم مرتبط است، نه از هم منقطع. در این حال چنان عهدی به معاهده متقابل و پیمان طرفینی باز می گردد.

عهد ابتدایی و مطلق و یک جانبه اگر از ناحیه بشر باشد انجاز آن تکلیف عقلی و نقلی است و ترک آن گناه، و اگر از ناحیه خداوند باشد انجاز آن فیض قطعی است؛ چون خلف وعده و ترک عهد قبیح است و صدور قبیح از خداوند محال است. پس انجام و افاضه آن واجب از خداست نه واجب بر خدا، و اگر عهد مشروط بود و به تحقق امر یا انجام کاری مرتبط بود، قبل از تحقق شرط یا چیزی که به آن مرتبط شد، انجام آن نیز واجب بر است و نه واجب از خداوند.

اشاعره که وجوب بر خدا و وجوب از خدا را قبول ندارند راهی برای اثبات ضرورت وفای الهی نخواهند داشت؛ زیرا مبنای فکری این گروه که منکر حسن و قبح عقلی هستند، پذیرش اراده جزافی و توجیه غیر وجیه آیه (لایسئل عما یفعل و هم یسئلون) [9] است.

آنچه از آیه مورد بحث بر می اید این است که خداوند وفای به عهد بنی اسرائیل را منوط به وفای بنی اسرائیل به عهد خدا اعلام داشت. بنابراین، معلوم می شود که عهد خداوند مشروط است، نه مطلق، لیکن مشروط بودن عهد بنی اسرائیل از آیه استفاده نمی شود؛ چنان که بشر حق ندارد اطاعت از خدا را مشروط به چیزی کند، گر چه می تواند عهدهای مشروطی نظیر نذر و قسم انشا کند. وعده خداوند و تعهد الهی در بسیاری از موارد مشروط است نه مطلق؛ نظیر استجابت دعا، تعلیم الهامی، افاضه فرقان، رهیدن از تنگنا و رسیدن به گشایش و مانند آن که در آیات مربوط به هر کدام از مطالب یاد شده تقوا شرط اساسی آنها بیان شده است.

حکم به وفای به عهد، ناظر به عهد اسم مصدری است که به معنای میثاق و پیمان است؛ یعنی (أوفوا بالعقود) [10] و مانند آن متوجه آن اعتباری حاصل شده به وسیله مصدر است و ایاتی از قبیل (أوفوا بالعهد) [11] و من أوفی بعهده من اللّه [12] ناظر به آن است.

عنوان صدق گرچه در برابر کذب و راجع به خبر است نه انشا، لیکن صدق به معنای جامع، شامل مورد انشا مانند عهد می شود، نظیر: (من المؤ م نین رجال صدقوا ما عاهدوا اللّه علیه...) [13].

در این که مقصود از (عهد) در جمله (أوفوا بعهدی) چیست، شیخ طوسی در تبیان [14] و طبرسی در مجمع البیان [15] اقوال مختلفی نقل می کنند و خود، این قول را می پذیرند که مراد، بشارت هایی است که در تورات درباره بعثت پیامبر اکرم ﷺ وارد شده و از بنی اسرائیل پیمان گرفته شده بود که به آن حضرت ایمان بیاورند، لیکن روشن است که اولا، این یکی از مصادیق عهد خدا با بنی اسرائیل است و ثانیا، شاهدی بر انحصار عهد در آنچه در تبیان و مجمع آمده نیست. مراد از عهد در آیه محل بحث عهد تشریعی، یعنی مجموعه وحی و مقرراتی است که از جانب خدا برای بنی اسرائیل نازل شده و در قلمرو تکلیف است و آنان موظف به ایمان به آن و پیروی از آن بوده و هستند. پس عهدی که با زبان

تکوین و فطرت آغازین برقرار شد از محور بحث بیرون است، گرچه زمینه اخذ تعهد تشریعی با آن فراهم شده است. البته مصداق کامل عهد مزبور ایمان به رسول اکرم ﷺ است.

وفای خدا و وفای انسان

ترتّب وفای خداوند بر وفای انسان از این روست که اگر کسی به یاد نعمت های حق باشد در قلب و عمل شاکر خواهد بود و وعده خداوندی درباره وی افزودن نعمت است: (لئن شکرتم لازیدنّکم) [16] و قطعا خداوند به چنین وعده ای عمل خواهد کرد؛ زیرا اساسا فرض ندارد کسی با وفاتر از خدا باشد: و من أوفی بعهده من اللّه [17]؛ زیرا دیگران آگر ملکه وفای به عهد دارند، از خدا گرفته و از او آموخته اند. از این جا معلوم می شود که عهد گاهی مطلق است و گاهی مشروط و زمانی دو عهد مشروط در طول یکدیگر قرار می گیرد؛ مانند نذر مشروط و پاداش الهی که مشروط به وفای به نذر است؛ یعنی اگر شرط حاصل شد بر ناذر وفا لازم است. آنگاه خداوند مشروط به وفای به نذر را به ناذر عطا می کند. در این گونه موارد تعهدها متقابل هم نیست، ولی هر دو مشروط است.

اطلاق و تقیید فیض الهی

مدار تعهد خداوند همان فیض اوست که در مرحله فعل واجب است، نه مقام ذات و نه مرتبه وصف ذاتی که عین ذات خداست. فعل خداوند که همان رحمت واسع و فوز گسترده است از هر قیدی حتی از قید اطلاق آزاد و رهاست؛ زیرا اگر فیض خداوند مقید به اطلاق می بود هرگز مقید به قید خاص نمی شد، در حالی که در محل بحث وفای خداوند که همان افاضه الهی و افاضه غیبی است مقید به وفای بنده به عهد خود شده است. از این جا معلوم می شود که خداوند دارای رحمت واسعی است که نه تنها مقید به قید خاص نیست بلکه مقید به قید عام و مطلق بودن هم نیست؛ یعنی فیض خدا لابشرط مقسمی است، نه لابشرط قسمی. از این رو در موردی مطلق و در مورد دیگر مقید است و آنچه درباره آیه (کتب ربکم علی نفسه الرحمة) [18] گفته شد از همین سنخ است که فیض خداوند مقید به اطلاق نیست.[19]

توحید در رهبت

از جمله (ایای فارهبون) استفاده می شود که انسان باید در ترس نیز موحد باشد و منحصرا از خدا بترسد. حصری که از این جمله استفاده می شود از دو جهت، از حصری که از مثل جمله (ایـاک نعبـد) استظهار می شود برتر است؛ زیرا افزون بر تقدیم ضمیر منفصل (ایای) که همانند تقدیم (ایـاک) افـاده حصر می کند، وجود ضمیر متصل یای متکلم در فعل (فارهبون)، که کسره نون نشـانه آن اسـت، نیـز مفید حصر است. همچنین است وجود فأ در ابتدای این فعل؛ زیرا گفته شده این فأ دلیل بر آن است که جمله (فارهبون) جواب حرف شرط محذوف است؛ یعنی اگر شما اهل تـرس هسـتید تنهـا ذاتـی کـه شایسته است از او بترسید ذات پاک من است.[20]

محتوای جمله (ایای فارهبون) می تواند تأکید مضمون جمله قبل (أوفوا بعهدی...) نیز باشد؛ زیرا از ثمرات رهبت و ترس خدا، شکر و تذکر و وفای به عهد است.

معنای توحید در رهبت و خوف که از نحوه تعبیر (ایای فارهبون) استظهار می شود ایـن اسـت کـه ترس فقط باید از خدا باشد، نه از خداوند فقط باید ترسید. انسـان موحـد همـه شـؤ ون خـود را در راستای فیض الهی تنظیم می کند، ولی خدای واحد اسمای حسنای فراوان دارد کـه در هـر فرصـت و مجلا و مرآت و مرئی به یکی از آنها ظهور می کند و درباره انسان با بسیاری از آنها تجلی کرده و می کند. از این رو انسان موظف است هم در هراس موحد باشد و هم در امید و احساس امنیّـت؛ یعنـی از غیر خدا نهراسد و به غیر او امیدوار نباشد.

بنابراین، خائف محض ناقص و همچنین راجی صرف ناقص خواهد بود. افراط در اهتمام بـه اسـمی از اسمای حسنای خدا و اغماض از سایر آنها نقصان معرفت و عمل را نشان می دهد.

قرآن کریم برای تعدیل سالکان کوی علم و عمل گاهی خوف و رجا را در دو جمله مجاور هم یـاد کرده است؛ مانند: (نبی عبادی أنّی أنا الغفور الرحیم (٤٩) و أن عذابی هو العذاب الالیم) [21] و گـاهی در یک جمله با اعمال ظرافت فنی و ادبی به هر دو اشـاره کـرده اسـت، ماننـد: (مـن خشی ـ الـرحمن بالغیب) [22] زیرا خشیت را به اسم رحمان مرتبط کرده است، نه به اسم منتقم و قهار؛ زیـرا خشـیت از

رحمان عامل تألیف هراس و امید است، ولی خشیت از منتقم یا قهار مستلزم ترس محض است و ترس محض نقص است.

از سهل تستری رسیده است: خوف، مذکر است و رجا مونث و از اجتماع و تناکح این دو، حقایق ایمان متولد می شود. نیز گفته شده: آنچه خداوند به صورت تفریق، روزی مؤ منان کرده است، مانند هدایت و رحمت و علم و رضوان، برای خائفان جمع کرده است: (هدی و رحمة للذین هم لربهم یرهبون) [23]، (انما یخشی اللّه من عباده العلمؤا) [24]، (رضی اللّه عنهم و رضوا عنه ذلك لمن خشی ربّه) [25]. غرض آنکه، خوف و رجا همچون دو بال پرنده است که بدون آن پرواز ممکن نیست.[26]

معنای جامع خوف اقسامی دارد که بعدا به آن اشاره می شود. دو قسم از آنها عبارت است از:

الف: خوف از انتقام، که خوفی است نفسی.

ب: خوف از مقام پروردگار، که خوفی است عقلی.

خوف از انتقام با ورود به بهشت خلد زایل می شود؛ چنان که هرگونه حزنی با سکونت در بهشت جاوید رخت بر می بندد: الحمدللّه الذی أذهب عنّا الحزن [27]، ولی خوف از مقام پروردگار که خوفی عقلی است همچنان باقی است. البته چنین خوفی مایه رنجوری نفس نخواهد بود.

رجا نیز همسان خوف دو قسم است:

الف: رجا به بهشت.

ب: رجا به لقای الهی.

رجای به بهشت با ورود به آن برطرف می شود و رجای به لقای الهی چون حدی برای آن متصور نیست، پایان پذیر نخواهد بود. از این رو زایل نمی گردد.

تذکر: جمع بین جمله (ایّای فارهبون) و نفی خوف از پیروان هدایت الهی، که در آیات قبل گذشت: (فمن تبع هدای فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون) [28] اقتضا دارد خوفی که در آیات قبل، از پیروان هدایت الهی نفی شد خوف از خدا نباشد؛ زیرا لازمه تبهیت از وحی و هدایت خداوند این است که

انسان تابع، فقط از خدا بترسد. آنگاه خداوند او را در امان قرار می دهد تا از هیچ شخص یا چیزی نهراسد.

پیوند عناصر محوری آیه

عناصر محوری آیه مورد بحث را سه چیز تشکیل می دهد:

1- دعوت به یادآوری نعمت خدا.

2- بیان تلازم بین وفای به عهد خود و وفای خلق به عهد خود.

3- دعوت به توحید در رهبت و هراس. آنچه در وسط قرار گرفت به منزله واسطة العقد است که تتمیم عنصر اول و تکمیل عنصر سوم را بر عهده دارد؛ زیرا مدار عنصر دوم بر تلازم بین دو وفاست؛ یعنی هرگز امتثال دستور خدا که همان وفای انسان به عهد خود است بدون نتیجه نخواهد بود. بنابراین، اگر کسی به یاد نعمت خدا بود حتما خداوند به عهد خود وفا می کند و اگر کسی موحد در رهبت بود و فقط از خدا راهب و خائف بود قطعا خداوند به عهد خود وفا می کند. البته عهدها متفاوت و وفاها گونه گون است.

پس عنصر وسط هم متمم و هم مکمل عنصر سوم خواهد بود؛ چنانکه عنصر سوم هشداری برای پرهیز از ترک ذکر نعمت و ترک وفای به عهد است؛ یعنی کسی که غافلانه از نعمت های الهی استفاده می کند و ساهیانه از کنار آن می گذرد خطری امنیت او را تحدید و خود او را به دوزخ تهدید می کند که باید نسبت به آن راهب باشد و کسی که عهد خدا را به پشت سر نبذ می کند و از نقض آن ابایی ندارد از خطری که در کمین اوست باید رهبت کند.

ترهیب از کیفر غیبی، هم صبغه دفع دارد و هم جنبه رفع؛ یعنی کسی که متذکر نعمت خداست و در تحصیل آن فقه و حقوق را رعایت می کند و در هزینه و صرف آن اخلاق و احکام و آداب شرعی را از نظر دور نمی دارد، ترغیب به رهبت برای او صبغه دفع خطر دارد، یعنی همچنان او را از خطر نیامده حفظ می کند و کسی که گرفتار غفلت و مبتلا به سهو و اشر و بطر شد نه در تحصیل نعمت پروا دارد و

نه از هزینه و صرف آن تقوا، ترغیب به رهبت برای او که در لبه خطر و شفا حرف شعله است جنبه رفع خطر دارد؛ یعنی خطر آمده را برطرف می کند.

سهم مؤ ثر دیگری که عنصر سوم، یعنی ترهیب الهی دارد این است که اهتمام قرآن به معاد که ظهور اصلی هراس از کیفر الهی در آن جاست به قدری است که مرز تمایز این کتاب با سایر کتاب های آسمانی را به خوبی ارائه می دهد؛ زیرا طرح معاد در دیگر کتاب های آسمانی موجود کنونی به قدری ضعیف است که برخی احتمال دادند اصلا تورات و انجیل معاد را مسأله اساسی تهذیب و تربیت جامعه بشری نمی داند، در حالی که چنین نیست.

البته اصراری که قرآن بر تنبه به معاد دارد در آنها یافت نمی شود. به هر تقدیر، تذکره قیامت از مهم ترین و حیاتی ترین اصول تربیتی قرآن حکیم است.

لطایف و اشارات

1- ترغیب به شکر و تحذیر از کفران نعمت

یادآوری نعمت های مادی و معنوی برای ترغیب به شکر و تحذیر از کفران، حدوثا و بقأ، از سنت های الهی است که توسط پیامبران ﷺ اعمال می شود؛ نظیر آنچه حضرت هود به قوم خود، یعنی عاد فرمود: (واذکروا اذ جعلکم خلفأ من بعد قوم نوح وزادکم فی الخلق بسطة فاذکروا ءالأ الله لعلکم تفلحون) [29] و مانند آنچه حضرت صالح به قوم خود، یعنی ثمود فرمود: (واذکروا اذ جعلکم خلفأ من بعد عاد وبوّأکم فی الارض تتخذون من سهولها قصورا و تنحتون الجبال بیوتا فاذکروا ءالأالله و لاتعثوا فی الارض مفسدین) [30] و شبیه آنچه حضرت موسی علیه السلام به قوم خود، یعنی بنی اسرائیل فرمود: (و اذ قال موسی لقمه یا قوم اذکروا نعمة الله علیکم اذ جعل فیکم أنبیأ و جعلکم ملوکا و أتیکم ما لم یؤت أحدا من العالمین) [31]. بنابراین، آنچه در قرآن کریم امده است در سلسله تذکره های انبیای سلف است.

سنت تحویل ناپذیر الهی این است که اگر ملتی ناسپاسی کرد خطر تبدیل نعمت به نقمت به عنوان تهویل و تخویف خدایی عامل هشدار دهنده ای خواهد بود.

در نظر اولیای الهی که همواره نعمت او را در حجاب نقمت و جمال او را در پوشش جلال مشاهده می کنند و مهر او را در متن قهر می یابند، سراسر رخدادهای جهان نعمت است و عنوان (نعمتی) قید احترازی در برابر نقمت نیست. این گروه در ضرأ همانند سرّأ به یاد خدایند و در بلا چون ولا به یاد اویند؛ زیرا گنج او را در عین رنج می یابند.

یادآوری نعمت زمینه ای برای شکر نعمت است و اصرار خدای سبحان بر این امر برای آن است که انسان در سعادت باقی بماند؛ زیرا انسانی که به یاد نعمت خدا نبوده و متذکر ولیّ نعمت خود نباشد نعمت را در راه باطل صرف می کند در نتیجه سعادت خود را از دست می دهد.

توضیح این که، خدای سبحان هم طبع اولی انسان را (که غیر از فطرت است) به او تفهیم می کند و هم سنت خود را گوشزد می کند؛ درباره طبع اولی انسان می فرماید: طبیعت انسان بر سوء استفاده است؛ هم نعمت ها را کرامتی برای خویش می پندارد: (فأما الانسان اذا ما ابتليه ربّه فأكرمه و نعمه فيقول ربّي أكرمن) [32] و هم نعمت سبب سرکشی و روگردانی او می شود: (و اذا أنعمنا على الانسان أعرض ونا بجانبه) [33].

درباره سنت ثابت خود نیز می فرماید: هر کس از نعمت الهی سوة استفاده کند، خدا نعمت را تغییر می دهد؛ (ذلك بأنّ الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتّى يغيروا ما بأنفسهم) [34] و این سنتی است که بر صراط مستقیم است: (انّ ربي على صراط مستقيم) [35] و هیچ تخلف و تحویل و تبدلی نمی پذیرد: (فلن تجد لسنت الله تبديلا و لن تجد لسنت الله تحويلا) [36] و نعمتی که خدا آن را گرفت احدی قادر بر اعطای آن نیست: (و ما يمسك فلا مرسل له من بعده) [37].

به هر تقدیر، خدای سبحان برای این که انسان به کیفر عدل مبتلا نشود پیوسته با تعبیرهای گوناگون به او گوشزد می کند که به یاد نعمت حق باشید؛ گاهی با تعبیر (اذکروا) و گاهی با لفظ (اشکروا) [38] و گاهی هم می فرماید: (و أما بنعمة ربك فحدث) [39]. روشن است که ذکر و شکر نعمت و تحدیث و بازگویی آن، چون ذکر نعمت و حدیث از آن، زمینه شکر نعمت را فراهم می کند و مقدمه ای برای بجا صرف کردن آن است.

گاهی نیز به برخی مصادیق کفران نعمت اشاره کرده، عاقبت ناسپاسی را بیان می کند؛ چنـان کـه در سوره انفال پس از ذکر سنت تغییرناپذیر خدا: (ذلك بأنّ اللّه لم يك مغـيرا نعمـة أنعمهـا على قـوم حـتى يغيروا ما بأنفسهم) [40] به عنوان نمونه ای از روگردانی و ناسپاسی نسبت به نعمت الهی، سرگذشـت آل فرعون و تکذیب و ظلم آنان ذکر شده است: (كدأب ال فرعون و الذين من قلبهم كـذبوا بايـات ربهـم فأهلكناهم بذنوبهم و أغرقنا ال فرعون و كلّ كانوا ظالمين) [41].

2- عنایت ویژه به برخی نعمت ها

با این که یادآوری و ادای شکر همه نعمت ها اعم از شخصی و اجتماعی لازم است، در عـین حـال قرآن کریم درباره برخی نعمت ها عنایت ویژه ابراز می دارد:

الف: بزرگترین نعمتی که با اهمیت خاصی از آن یاد می کند و از ناسپاسی در برابر آن برحـذر مـی دارد نعمت ولایت است؛ زیرا مطابق آیه الیوم أكملت لكم ديـنكم و أتممـت علـيكم نعمتـی [42]. نعمـت ولایت سبب اکمال دین و اتمام سایر نعمت هاست. به تعبیر استاد علامه طباطبائی (رضوان اللّه علیـه)، در قرآن هر جا نعمت بدون قید آمده مراد از آن، نعمت ولایت است.[43] از ایـن رو در ذیـل آیـه (ثـمّ لتسئلنّ يومئذ عن النعيم) [44] از امام ششم علیه‌السلام رسیده است: نحن النعيم [45].

ب: از دیگر نعمت هایی که قرآن کریم یادآوری آن را به طور ویژه گوشزد می کند نعمـت پیـروزی اسلام بر کفر است؛ چنان که نعمت دفع خطر یهودیان بنی النضیر را مطرح می سـازد: (يـا أيهـا الذيـن امنوا اذكروا نعمت اللّه عليكم اذ همّ قوم أن يبسطوا اليكم أيـديهم فكـفّ أيـديهم عـنكم) [46] و در موردی دیگر درباره جنگ احزاب می فرماید: آن روز احدی جز خدا به کمک شـما نیامـد. سـپاهیان فراوانی در برابر شما قرار گرفتند و تنها خداوند بود که طوفان شن و سپاه نامرئی را بر آنان مسلط کرد و همه آنها منهزم گشته، از بین رفتند: (يا أيها الذين امنوا اذكروا نعمت اللّه علـيكم اذ جـأتكم جنـود فأرسلنا عليهم ريحا و جنودا لم تروها و كان اللّه بما تعملون بصيرا) [47]

ج: از دیگر نعمت هایی که قرآن کریم به آن اهتمام می ورزد نعمت وحدت است: (واذكـروا نعمـت اللّه عليكم اذ كنتم أعدأ فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخوانـا) [48]؛ یعنـی متوجـه ایـن نعمـت

باشید که پیش از آمدن وحی، دشمن یکدیگر بودید و در پرتو وحی به الفت و اخوت رسیدید. نعمت وحدت مانند نعمت های مادی نیست که به حسب ظاهر دارای علل صوری باشد و انسان بتواند از راه های عادی آن را تأمین کند؛ زیرا تنها جمع شدن انسانها در یک مجمع و گروه، وحدت آفرین نیست، بلکه باید قلب ها و اراده ها متحد شود و گرنه با جمعیتی که امیرمؤ منان علی علیه السلام درباره آنان می فرماید: (أیها الناس المجتمعة أبدانهم المختلفة أهوائهم) [49] نمی توان انقلابی را به پیش برد. نیل به مقصد هنگامی حاصل می شود که افراد جامعه هم ابدان در کنار هم باشند و هم به لحاظ آرا و قلب ها متحد باشند، و اتحاد آرا و قلب ها تنها از جانب خدای مقلب القلوب، آن هم به انسانهای وارسته و اهل تقوا اعطا می شود.

د: نعمت دیگر، نعمت امنیت است؛ خدای سبحان به مسلمانان صدر اسلام می فرماید: به یاد آورید زمانی را که کم و ضعیف بودید و می ترسیدید مردم شما را بربایند، ولی خداوند به شما مأوا داد؛ (واذکروا اذ أنتم قلیل مستضعفون فی الارض تخافون أن یتخطّفکم الناس فاوایکم و أیدکم بنصره...) [50]

3- تبدیل نعمت به نقمت

گاهی بر اثر ناسپاسی، نعمت به نقمت و عذاب تبدیل می شود: (فلا تعجبك أموالهم و لاأولادهم انّما یریداللّه لیعذبهم بها فی الحیوة الدنیا) [51] و همین اندام های آدمی که از نعم الهی است به صورت سربازی از سربازان الهی علیه انسان تبه کار به کار گمارده می شود: (أعضأکم شهوده و جوارحکم جنوده) [52] و به جای آنکه از جای دیگر عذابی چون صاعقه بر انسان خاطی و ناسپاس فرود آید، دست و پا و زبان و مال و فرزندش به ابزاری برای گرفتار شدن وی به عذاب مبدل می گرد و در این حال اگر مهلتی به آنان داده شود، در جهت کیفر سخت آنان خواهد بود: (و لا یحسبنّ الذین کفروا أنّما نملی لهم خیر لانفسهم انّما نملی لیزدادوا اثما) [53].

از برخی آیات بر می آید که این تبدیل نعمت به نقمت، به تدریج صورت می پذیرد؛ یعنی ابتدا خدای سبحان گمراهان متمرد و پندناپذیر را در تنگنا قرار می دهد تا به سوی حق باز گردند و اگر با این امتحان، به ابتهال و تضرع رو نیاوردند و متذکر حق نشدند آنها را در فراوانی نعمت غوطه ور می

سازد و چون به شادمانی کامل پرداختند ناگهان آنها را گرفته، همان نعمت فراوان، به عنوان سپاه حـق، بر آنان می شورد: (فلمّا نسوا ما ذکروا به فتحنا علیهم أبواب کلّ شی ء حتی اذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون).[54]

4- *لزوم اسناد همه نعمت ها به خدا*

باید همه نعمت ها و توفیق ها را به خدا مستند کنیم و به شرک و مرموز مبـتلا نشـویم. تعبیرهـایی چون خودم، زحمت کشیدم و علم آموختم یا مال اندوختم: (انّما أوتیته علی علم عندی) [55] بـرای آن است که از نعم الهی و استناد آن به خدا غافلیم، در حالی که انسان با تعلیم الهی عالم می شود:

(الرحمن (۱) علّم القران (۲)... علمه البیان) [56] و به تملیک الهی مالک می گردد؛ از ایـن رو در سیره ائمه علیهم السلام آمده است که در کنار سفره غذا دعای خاصی داشتند و در پایان مـی گفتنـد: (الحمدللّه الذی أطعمنا و سقانا) [57]. نیز به سجده شکر پس از ادای فریضه نماز، سفارش اکید کرده اند و بلکه آن را جبران کننده قصور نداشتن حضور قلب در نماز معرفی کرده و فرموده انـد: اگـر در نمـاز حضور قلب نداشتید با نافله آن را تدارک کنید و اگر در نافله نیز حضور نداشتید با سجده شـکر آن را جبران کنید.[58]

انسان عابد نه تنها از خداوند طلبکار نیست، بلکه بدهکار او هم می شود و باید برای توفیق عبادت که خدای سبحان به او عطا فرموده سجده شکر کند، و اگر عجز انسان نبود لازم بود بـرای هـر سـجده شکری نیز سجده شکر دیگری کند؛ چنانکه در بیان نورانی امام سجاد علیه السلام آمده است: خدایا ما هرگـاه تو را شکر کردیم بدهکار شدیم؛ زیرا با توفیق شکر، نعمت جدیدی به ما عطا کردی که خـود نیازمنـد شکری دیگر است [59]

طبع انسان به گونه ای است که با دریافت نعمت، به سوی خودخواهی گرایش می یابد و سنت الهی بر آن است که این گرایش را تصحیح کند و به او توجه دهد که هر نعمتـی از سـوی خداسـت: (و مـا بکم من نعمة فمن اللّه) [60].

5- برکات یاد نعمت خدا

یادآوری نعمت فواید فراوانی دارد که یکی از آنها نجات از حسد است؛ زیرا کسی که نعمت دیگران را می بیند و خود، عین آن نعمت را ندارد، ممکن است به بیماری حسد و سپس حقد و کینه و عقبه های کئود آن مبتلا گردد، ولی اگر نعمت های خداداد خود را یادآور شود که دیگران فاقد آنند چنین تذکری بسیار ناجح و سودمند خواهد بود. البته این گونه از منافع از برکات جنبی یاد نعمت خداست.

تذکره نسبت به انسان غافل سبب حدوث ذکر و نسبت به متذکر غیر غافل سبب ادامه آن می شود؛ چنان که ممکن است کسی نسبت به بعضی از مراتب نعمت متذکر باشد و نسبت به برخی از نعمت های مستور غافل باشد.

تذکر: ذکر نعمت یا ذکر منعم بما هو منعم، به ذکر فیض باز می گردد، ولی ذکر ذات با قطع نظر از نعمت یا انعام مطلب دیگری است که بعدا به آن اشارت می رود.

6- احتفاف هر توفیق به دو لطف الهی

یادآوری بنده نسبت به خداوند یا نعمت های او محفوف به دو ذکر الهی است؛ یعنی اول خداوند به یاد بنده و به او لطف می کند، آنگاه بنده به یاد خداوند بوده و او را می ستاید، سپس خداوند به یاد او بوده و پاداش مناسب را به وی عطا می کند. این اصل که همه توفیق های بشر محفوف به دو لطف الهی است، در نوشتار بسیاری از بزرگان سلف به عنوان میراثی کلامی و تفسیری به خلف صالح آنان رسیده است.

در آیه مورد بحث، اول سخن از انعام خداست، که این لطف آغازین است، آنگاه سخن از یادآوری انسان متنعم است، سپس پاداشی که خداوند در پی یادآوری انسان متنعم، به وی عطا می کند که آیاتی از قبیل (لئن شکرتم لازیدنّکم) [61] و مانند آن دلیل بر این خواهد بود؛ چنان که تعلیق وفای خدا به عهد خود بر وفای انسان به عهد خویشتن از همین سنخ است و این پاداش، همان لطف پسین الهی است که همتای لطف پیشین خدا، توفیق انسان متنعم را به دو لطف مزبور محفوف می سازد.

استنباط اصل یاد شده از آیه (فاذکرونی أذکرتم) [62] ممکن است؛ زیرا کلمه فأ اگر در فعل دوم قرار می گرفت معنای آیه این بود: به یاد من باشید تا من به یاد شما باشم که یاد خدا نسبت به بشر متفرّع بر یاد بشر نسبت به خدا باشد؛ چنان که مغروس در اذهان است، ولی کلمه فأ در فعل اول واقع شده، نه در فعل دوم. بنابراین معنای آیه این است: پس به یاد من باشید، من شما را به یاد می آورم؛ یعنی یاد بشر نسبت به خداوند مسبوق است، نه سابق، و فرع است، نه اصل و آنچه اصل و سابق است یاد آغازین خداست که فعل دوم آیه مزبور(أذکرتم) قرینه آن است و اگر گفته می شود که آیه مزبور با تقدم و تأخر دو فعل مأخوذ در آن تنظیم شده بازگشت آن به این است که معنای آیه چنین باشد: (أذکرتم فاذکرونی) [63] و چون امتثال امر الهی و یادآوری خداوند عبادت است و عبادت دارای پاداش است و پاداش الهی عبارت از عنایت و توجه خداوند به بنده است، پس یاد بشر محفوف به دو یاد الهی خواهد بود. تحقیق این مطلب ان شاءاللّه در ذیل آیه فاذکرونی أذکرتم ارائه می شود.

7- یاد خدا در نشاط و هراس

در قرآن کریم به کثرت ذکر خداوند فرمان داده شد: (یا أیها الذین امنوا اذکروا اللّه ذکرا کثیرا) [64] ولی به کثرت ذکر نعمت و انعام دستور داده نشد و راز این تفاوت آن است که نعمت ها خود زیاد و ذکر هر کدام آنها و نیز یاد انعام الهی در مورد هر یک از آنها مستلزم کثرت خواهد بود.

مردان الهی هماره به ذکر خدا اشتغال دارند و هیچ کاری مانند تجارت و خرید و فروش آنان را از ذکر خدا غافل نمی کند: (رجال لاتلهیهم تجارة و لا بیع عن ذکر اللّه) [65] اشتغال به یاد نعمت خدا و ذکر انعام الهی شامل حال انتفاع و حال فراغت می شود. بنابراین، یادآوری نعمت خدا در حین بهره برداری از آن مانع هرگونه سهو و غفلت و نسیان و عصیان خواهد بود.

گاهی نشاط مایه غفلت است و زمانی غم و هراس سبب نسیان می شود. از این رو هم یاد خدا در حال بهره وری نشاط آور مطرح شده و هم در هنگامه برخورد با دشمن که زمینه رعب و رهبت را فراهم می کند: (یا أیها الذین امنوا اذا لقیتم فئة فاثبتوا واذکروا اللّه کثیرا) [66]. آنچه در صدر آیه محل بحث آمده تذکره نعمت و انعام خداست تا نشاط سبب فراموشی نشود و آنچه در ساقه آیه مزبور آمده

یاد خدا در حال نقمت و هراس است؛ زیرا اگر طبق ذیل آیه، انسان فقط از خداوند رهبت و هراس داشته باشد در هنگامه جنگ، از دشمن مهاجم ترسی ندارد و فقط به یاد خداست و از نافرمانی او می هراسد.

8- مراتب ذکر و یاد خدا

ذکر، مراتبی دارد که ذکر نعمت از مراحل آغازین آن است و در مراحل نهایی آن، سالک ذاکر که مستغرق در ذکر الهی است، انعام، متنعم و از ذکر خود غافل است، به طوری که نه ذاکر ملحوظ است و نه ذکر، بلکه فقط مذکور، یعنی خدای سبحان مشهود است. در این حال که مقام منیع فنای سالک در فنا و آستان مذکور است، چیزی در میان حایل نیست و همان طور که در فنای جهان تنها سائل و مجیب خداست و تنها سؤ ال و جواب گفتار اوست (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) [67] در این مقام که فنای انسان کامل، یعنی جهان صغیر است تنها، ذکر و ذاکر و مذکور (که مشهود است) به خدا و ذکر خدا باز می گردد.[68]

9- مبنای معاهده خدا با انسان

انسان گرچه در بند رقیت خداست و آزاد و رها نیست تا با اختیار خود عهدی با خداوند برقرار کند، لیکن برای توجیه چنین معاهده ای وجوهی ارائه شده یا می شود که در قوت و ضعف همسان نیست:

الف: معاهده مزبور به لحاظ آزادی تکوینی اوست که می تواند مؤ من یا کافر، صالح یا طالح، عادل یا فاسق باشد. وی در چنین فضایی با اراده آزادانه خود عهدی را با خداوند برقرار می کند.

ب: معاهده یاد شده صبغه تشریفی و تشویقی دارد؛ یعنی خداوند انسانی را که مالک چیزی نیست گرامی می دارد و او را به منزله مالک به حساب می آورد و اشیا و اموالی که خود به او عطا کرده به مثابه ملک او می داند. از این رو گاهی به عنوان بیع و زمانی به عنوان اجاره... چیزی را از او می خرد، یا در برابر کارش اجرت می دهد و گاهی نیز او را طرف تعهد قرار می دهد و با او معاهده برقرار می کند. پس عهد خدا با بنده نظیر خریدن کالایی از او جنبه تشویقی دارد.

ج: معاهده یاد شده صبغه تعییر، توبیخ، و تشنیع ضمنی را بـه همـراه دارد؛ زیـرا مشـعر بـه ابـاق و گریزپایی عبد جسور است؛ چون اگر کسی به وظیفه بندگی خود در آستان خدای سـبحان عمـل کنـد، هرگز در برابر مولا واقع نمی شود تا با او معاهده برقرار کند. هر جا سخن از تعاهد متقابل است و هـر مورد کلام درباره اخذ تعهد عبد از خداست، نشان اباق و گریزپایی چنین عبد کنودی است. از ایـن رو برخی اهل معرفت گفته اند:

من أصعب آیة تمرّ علی العارفین کل آیة فیها: أوفوا بالعقود و العهود. فانها آیـات (أخرجـت العبیـد من عبودیتهم للّه) [69]؛ از دشوارترین ایاتی که بر عارفان می گذرد آیات وفای به عهد است؛ زیـرا ایـن آیات، بندگان را از بندگی بیرون می داند؛ از این رو از آنان عهد گرفته می شود و به آنان تعهد سـپرده می شود.

10- دو گونه اخذ میثاق از بنی اسرائیل

قرآن کریم دو گونه اخذ پیمان از بنی اسرائیل را ذکر می کند: پیمان عام و مشـترک بـین عالمـان و توده مردم، و پیمان خاص از عالمان.

پیمان مشترک آن است که از همه بنی اسرائیل گرفته شد؛ نظیر پیمان توحید در عبـادت، ایمـان بـه رسولان الهی، و احترام و تعظیم آنان، احساس به والدین و ارحام و یتیمان و مساکین، زیبا سخن گفتـه است با مردم، اقامه نماز و پرداختن زکات و قرض الحسنه: (و اذ أخذنا میثاق بنی اسرائیـل لاتعبـدون الاّ اللّه و بالوالدین احسانا و ذی القربی و الیتامی و المساکین و قولوا للناس حسنا و أقیمـوا الصـلوة و اتـوا الزکوة ثمّ تولیتم الاّ قلیلا منکم و أنتم معرضون) [70] (و لقد أخذاللّه میثاق بنی اسرائیل و بعثنـا مـنهم اثنی عشر نقیبا و قال اللّه انّی معکم لئن أقمـتم الصـلوة و اتیـتم الزکـوة و امنـتم برسـلی و عزرتمـوهم و أقرضتم اللّه قرضا حسنا...) [71] و پیمان عدن خونریزی و عدم خروج از دیار: (و اذ أخـذنا میثـاقکم لاتسفکون دمأکم و لاتخرجون أنفسکم من دیارکم) [72] پیمان هایی که از جانب بنی اسـرائیل پـس از میثاق غلیظ[73] نقض شد و نقض کنندگان تا حد تکذیب و قتل آورندگان این پیمان هـا پـیش رفتنـد: (لقد أخذنا میثاق بنی اسرائیل و أرسلنا الیهم رسلا کلّما جأهم رسول بما لاتهوی أنفسهم فریقـا کـذّبوا و فریقا یقتلون) [74] و نقض این پیمان موجب لعنت و قساوت قلب گردید که کلمات الهـی را تحریـف و

از تذکرات الهی بهره خود را فراموش کردند: (فبما نقضهم میثاقهم لعنّاهم و جعلنا قلوبهم قاسیة یحرّفون الکلم عن مواضعه و نسوا حظّا ممّا ذکروا به...) [75].

پیمان خاص نیز آن است که از عالمان بنی اسرائیل گرفته شد و آن پیمان تبیین حقایق کتاب آسمانی برای مردم و عدم کتمان آن بود؛ نظیر آنچه به عنوان (الذین أوتوا الکتاب) درباره دانشمندان اهل کتاب (عالمان یهود و نصارا) وارد شده که می فرماید: (و اذ أخذاللّه میثاق الذین أوتوا الکتاب لتبیننّه للناس و لاتکتمونه فنبذوه ورأ ظهورهم) [76] و در جای دیگر از میثاق جز حق نگفتن آنان سخن به میان می آورد: (ألم یؤ خذ علیهم میثاق الکتاب ألاّ یقولوا علی اللّه الاّ الحق) [77] و در صدر همین آیه به نقض این پیمان، بر اثر تمایلات نفسانی آنها به متاع پست دنیا، اشاره می کند: فخلف من بعدهم خلف ورثوا الکتاب یأخذون عرض هذا الادنی و یقولون سیغفرلنا و ان یأتهم عرض مثله یأخذوه [78].

11- مهم ترین عهد خدا با بنی اسرائیل

مهم ترین عهدی که خداوند پس از توحید و اسمای حسنای الهی با بنی اسرائیل در میان گذاشته پذیرش نبوت و رسالت خاتم پیامبران بوده است. برای اثبات نبوت آن حضرت ﷺ ادله فراوانی اقامه شده و ارائه می شود.

هرگونه اعجازی که برای شخص رسول اکرم ﷺ ثابت شده باشد، مانند شقّ قمر و کندن شجر (طبق آنچه در خطبه نهج البلاغه آمده)[79] نسبت آن به تازی و فارسی و عبری و عربی زبان یکسان است؛ زیرا قوانین ادبی خاصی در آن سهیم نیست تا با اختلاف فرهنگ و ادبیات مختلف شود؛ چنان که بعضی از معجزات قرآن کریم که با فرهنگ خاص، و تاریخ مخصوص ارتباط ندارد، همگانی و همیشگی است، لیکن برخی از معجزات قرآن کریم که به فصاحت ادبی و بلاغت عربی باز می گردد نسبت به ادبیات اقوام و ملل گونه گون متفاوت است؛ یعنی برای بعضی بالاصاله و برای برخی بالتبع، برای عده ای شفاف و روشن، برای گروهی محجوب و مستور است.

تحدی به فصاحت و آوردن سوره ای مانند قرآن برای ادیبان فصاحت مدار و بلاغت محـور نـزول وحی، اصیل و شفاف و روشن است، لیکن برای عبری زبانان مهاجر و فارسی گویان دیار عجم، تبعـی و محجوب و مستور است. از این رو باید به کارشناسان فن ادب عرب مراجعه کنند. برای ترمیم چنـین قصوری، تحدی های دیگری در قرآن کریم طرح شده که نسبت به غیر عرب هم اصیل و شفاف باشـد که در موارد خاص خود بازگو می شود.

آنچه در آیه مورد بحث باید طرح شود این است که بسیاری از اسرار و رموز عهـدین کـه نـه تنهـا عربها از آن آگاه نبودند بلکه توده بنی اسرائیل، غیـر از علمـا و خـواص علمـی و تـورات پژوهـان و محققان انجیل، کسی از آن مطلع نبود، حضـرت ختمـی مرتبـت ﷺ از آن هـا خبـر مـی داد و بـه محتکران دینی عهدین می فرمود: (قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان کنتم صادقین) [80]. چنین عهدی کـه در عهدین راجع به اصل نبوت خاتم و رسالت آن حضرت طرح شده از معجزه هـای علمـی قـرآن کـریم است که پرده از چنین غیبی بر می دارد و راز نهان را عیان و مستور را مشهور می کند.

12- پیامد نقض عهد خدا

آنچه در جمله (أوفوا بعهدی أوف بعهدکم) آمده بعد اثباتی وفای به عهد خداونـد و جنبـه وعـد آن است. وفای به عهد خداوند جنبه سلبی نیز دارد که وعید او به حساب می آید و آن این که اگـر کسـی عهد خدا را نقض کند به لعنت و عذاب خداوند دچار می شود و این نکته ای است که در آیاتی چند از قرآن به آن اشاره شده است؛ مانند: (الذین ینقضون عهد اللّه من بعد میثاقه و یقطعون ما أمراللّه بـه أن یوصل و یفسدون فی الارض اولئك هم الخاسرون) [81] که نقض کنندکان را از خاسران می شمرد، و نظیر آنچه در سوره رعد خواهد آمد که مضمون همین آیه در آن تکرار می شود، با این تفاوت که بـه جـای (اولئک الخاسرون) در پایان آن اولئک لهم اللعنة و لهم سوء الدار[82] آمده است. در سوره طـه نیـز بـا اشاره ای به هر دو جنبه اثبات و نفی می فرماید: فامّا یأتینکم منّی هدی فمـن اتّبـع هـدای فلایضـلّ و لایشقی# و من أعرض عن ذکری فانّ له معیشة ضنکا[83]. از همین نـوع اسـت آنچـه در همـین سـوره

گذشت: فمن تبع هدای فلاخوف علیهم و لا هم یحزنون # و الذین کفروا و کذبوا بایاتنا اولئک أصحاب النار هم فیها خالدون [84].

در هر حال، آنچه به عنوان وفای خداوند شمرده می شود مجموعه این وعد و وعید است؛ یعنی چنان که اعطای بهشت و پاداش های نیکو در صورت وفای به عهد خدا، وفای الهی به وعده است، تعذیب و جهنم در صورت نقض عهد خدا نیز، وفای خدا به وعید محسوب می شود و انسان چنان که باید به آن وفا امیدوار و شادمان باشد، از این وفا نیز باید خائف و نگران باشد. البته همانطور که قبلا بیان شد، وفای به وعده قطعی است و وفای به وعید قطعی نیست،

لیکن برای خوف حتما کفایت می کند.

13- تجارتی پرسود

وفای خداوند به عهد خویش تنها به این نیست که به مقدار کار نیکی که بشر انجام داده و به اندازه وفایی که از خود نشان داده پاداش دهد، بلکه او پاداشی بهتر می دهد: (من جأ بالحسنة فله خیر منها) [85] یا بیشتر و تا ده برابر: من جأ بالحسنة فله عشر أمثالها[86]، یا هفتصد برابر: (مثل الذین ینفقون أموالهم فی سبیل اللّه کمثل حبّة أنبتت سبع سنابل فی کلّ سنبلة مئة حبّة) [87] و در ذیل آیه اخیر می فرماید: واللّه یضاعف لمن یشأ که اگر مضاعفه به معنای دو برابر شدن باشد مقصود این است که برای بعضی هزار و چهارصد برابر پاداش می دهد و اگر مطلق اضافه شدن مراد باشد، مقصود این است که پاداش بعضی، از هفتصد برابر نیز می گذرد.

شاید مراد از جمله پایانی این آیه: واللّه واسع علیم نیز این باشد که پاداش خداوند از رقم و آمار بیرون است و برای کسی معلوم نیست که خدای سبحان چگونه و چه اندازه به انسان نیکوکار پاداش می دهد. ممکن است خداوند بر اثر عمل صالح کسی، فرزند عالم و صالحی به او عنایت کند که ارزش آن از دنیا و همه آنچه در آن است برتر باشد.

به هر تقدیر، با خدای کریم و واسع علیم عهد بستن، به سود انسان است؛ زیرا او کریمانه به عهد خود وفا می کند و به عمل بنده پاداش می دهد، نه سودا گرانه. از این رو درباره حسنه آن گونه تعبیر

می کند، در حالی که درباره سیّئه می فرماید: جزای هر کار بدی مثل آن است نه بیشتر؛ (جزؤا سیئة سیئة مثلها) [88] و بلکه ممکن است گفته شود جمله و جزؤ ا سیئة سیئة مثلها نیز وعده است، نه وعید. به این بیان که مراد از جمله مزبور این است که کیفر دادن در برابر سیئه، خود سیئه و بد است و خدای سبحان چنین نمی کند؛ یعنی کیفر نمی دهد و مسلم است خدایی که ممکن است از همه گناهان درگذرد، عهد با او تجارتی پر سود است.

تذکر: کیفر الهی اگر با وصف عدل خدا سنجیده شود، حسن و زیباست و اگر با عفو الهی ارزیابی شود و کسی که با خداوند سخن می گوید حق دلال را داشته باشد و مدّلا علیک [89] شامل حال او گردد و بتواند بگوید: (الهی ان أخذتنی بجرمی أخذتك بعفوك...) [90] در چنین مقامی، محمود و ممدوح نسبی نیست.

نکاتی درباره کیفر الهی

تحریر مبسوط درباره عقاب الهی به موطن مناسب خود موکول می شود. آنچه در این جا مطرح است نموداری از آن مبحث مفصل است:

1- هرگونه تحدیدی که درباره پاداش حسنه ارائه می شود ناظر به نفی نقص است؛ یعنی پاداش قطعا کمتر از مقدار عمل صالح نیست و هرگز راجع به اثبات و تعیین معادل نخواهد بود. از این رو پاداش حسنه به از آن و بیش از ان خواهد بود؛ چنان که اشاره شد.

2- هرگونه تحدیدی که درباره کیفر سیئه مطرح می شود ناظر به نفی زیاده است؛ یعنی عقاب قطعا بیشتر از عمل صالح نیست و هرگز راجع به اثبات تعیین معادل به نحو ضرورت نخواهد بود. از این رو کیفر ممکن است کمتر از مقدار گناه باشد. تعبیر جزأ وفاقا [91] نیز فقط درباره کیفر است، نه پاداش و آن هم ناظر به نفی زاید است، نه اثبات معادل و مماثل؛ چنان که پیام آیه (...سیئة مثلها) [92] هم نفی زاید است، نه تعیین مماثل. از این رو هم تخفیف عذاب متصور است و هم عفو کلّی نسبت به برخی از مجرمان که حکمت الهی را اقتضا کند.

3- خداوند بندگان خود را به مکارم اخلاق دعوت می کند که عدل، اولین درجه و احسان، تخفیف، عفو، صفح و... درجات برتر آن است: (انّ اللّه یأمر بالعدل و الاحسان...) [93]، (...کتب علیکم القصاص... فمن عفی له من أخیه شی ء فاتّباع بالمعروف و أداً الیه باحسان...) [94]. خودش نیز به معالی اخلاق و مکارم و فضایل و فواضل و همه کمال های برتر متصف است؛ چنان که درباره عفو از گناه فرمود: (و هو الذی یقبل التوبة عن عباده و یعفوا عن السیئات و یعلم ما تفعلون) [95]. بنابراین، عفو برخی تبه کاران ممکن است.

4- آنچه از تهدید و تهویل الهی که به خبر باز می گردد، تحقق در آن معاد ضروری است و اصطلاح ضرورت رایج در حکمت و کلام همان است که در اصطلاح وحی الهی به عنوان (لاریب فیه) [96] یاد می شود؛ یعنی هیچ شکی در اصل دوزخ، تعذیب و کیفر مستحقان عقاب نخواهد بود و آنچه از تخویف و ترهیب و تحذیر و وعید قرآنی که به ((انشا باز می گردد، نه خبر، احتمال تخفیف یا عفو موردی و مقطعی به نحو قضیه مهمله که در قوه قضیه جزئیه است منتفی نیست و چنین احتمالی فقط باعث رجاست؛ چنان که چنان تخویفی سبب خوف است و مؤ من موظف است بین خوف و رجا به سر ببرد.

5- مقربان درگاه الهی که از کارگاه ادب و نیازمندی به بارگاه دلال و ناز بار یافتند و از ساحت قدس ربوبی اجازه مناجات نازمندانه و مدلانه را دریافت کردند: مدلاّ علیک [97] به خداند عرض می کنند: ان أخذتنی بجرمی أخذتک بعفوک [98]؛ اگر تو مرا به گناهم مؤ اخذه فرمایی من تو را به عفوت مؤ اخذه می کنم، اگر بگویی: چرا گناه کردی، می گویم: چرا عفو و کرم نکردی.

همان طور که حسنات الابرار سیئات المقربین [99] است، عدل که حسن ممثل و متن حسنه است نسبت به مقام احسان و منزلت عفو و کرم، سیئه محسوب می گردد. از این رو کیفر عادلانه در برخی موارد گرچه زیبایی عدل را داراست، ولی فاقد زیبایی احسان و صفح است.

آنچه مهم است عنایت به این اصل محوری است که چنین مقامی میسور خواص از عالمان نیست، چه رسد به افراد عادی از مؤ منان عادل، تا چه رسد به مسلمان فاسق و احدی، جز اوحدی از اهل

معرفت و ولایت، خیال خام و هوس نارس عبور از آن کوی امن و حرم وحمی و حصن مستور را در سر نپروراند و گرنه هتاف غیب او را رمی، رجم و طرد می کند که: به خنده گفت کیت با من این معامله بود[100]. گرچه چنین بلایی کز حبیب آید هزارش مرحبا گفتیم [101]. شقشقة هدرت ثمّ قرّت [102]

14- گستردگی عهد با خدا

عهدی که انسان می تواند با خدای سبحان برقرار کند اختصاص به برخی اعمال ندارد، بلکه شامل مطلق کارهای خیر می شود. انسان می تواند هم در کارهای مستحب با خداوند عهد ببندد، چنان که بعضی از بزرگان رساله عهد نوشته اند و در آن عهد سپرده اند که چگونه زندگی کنند[103]؛ گذشته از این که مسائل عبادی خاصّ چون تلاوت قرآن، شب زنده داری و نوافلشان را هم با صیغه عهد ذکر کرده اند، و هم برای تأکید واجبات عهد ببندد که مثلا نماز واجب خود را اول وقت، یا آن را به جماعت به جا آورد، یا در نماز جمعه شرکت کند که این گونه امور از سنخ انتخاب افضل افراد واجب است، نه از صنف مستحب؛ یعنی نماز اول غیر از نافله است؛ زیرا یکی فرد افضل واجب است که ترک آن بدون بدل حرام است و دیگری مستحب که ترک آن بی بدل جایز است.

به هر تقدیر، نهایت تنزل لطف و رحمت خداوند این است که بنده می تواند با او پیمان ببنددو با وی معاهده دو جانبه برقرار کند.

تذکر الف: عهد در مطاوی کتاب های مقدس کلیمیان و مسیحیان رایج است و شاید از همین جهت آنها را کتاب عهد نامیدند و تورات و انجیل به عهدین معروف شد. البته عهد مهمی که واسطة العقد عهود دیگر و بیت الغزل عقود دیگر است همانا عهد به پذیرش رسالت حضرت محمد بن عبداللّه ﷺ رسول خاتم خداست.

ب: عهد انسان با خدا از سنخ تکلیف اعتباری و تشریع است، ولی عهد خدا با انسان از صنف حقیقت و تکوین است. از این رو دامنه وفای انسان به عهد تا زمان مرگ است و بعد از آنکه ربقه تکلیف منقطع می شود، سخن از وفای به عهد نیست، ولی وفای خدا به عهد خود همچنان ادامه دارد؛ زیرا آخرت نیز مانند دنیا ظرف افاضه الهی و قلمرو افازه خدایی است.

15- اقسام خوف از خدا

معنای جامع خوف اقسامی دارد که نه حصر عقلی آنها میسور است و نه دلیل استقرایی آن تام. آنچه در اینجا بازگو می شود موارد اصطیادی از استعمال قرآنی است. تبیین اجمالی اقسام آن اولا عبارت از این است که خوف از خداوند در حدّ خود عبادت اوست و منشأ هر عبادتی یا شهوت نفسی است یا هراس نفسی یا معرفت و محبت قلبی و عقلی. آنچه در تثلیث اقسام عبادت شهرت یافت که منشأ آن یا خوف بردگان است یا آز سوداگران یا شکر آزادگان، در بسیاری از موارد قابل ارائه است. بنابراین، منشأ تقسیم خوف مبادی سه گانه خواهد بود.

ثانیا، منشأ هراس از چیزی یا کسی علم به قدرت آسیب رسانی آن است و علم یا حصولی است یا حضوری؛ زیرا خائف یا از راه مفهوم عقلی یا نقلی آگاه می شود، یا از طریق مصداق قلبی و شهود حضوری مطلع می گردد و چون خبر همتای معاینه نیست خوف ناشی شده از گزارش خبری همسان خوف پدید آمده از بینش و شهود نخواهد بود.

ثالثا، مراتب ایمان و درجات اعتقاد یکسان نیست. از این رو خوف ناشی شده از درجه ضعیف یا متوسط ایمان، همتای هراس ناشی شده از درجه قوی ایمان نخواهد بود. به هر تقدیر، چون مبادی پدیده نیز متفاوت است. برخی از مفسران بعد از تفکیک تقوا از رهبت چنین گفته اند: ترسندگان راه دین بر شش قسمند: تائبان، عابدان، زاهدان، عالمان، عارفان و صدیقان. تائبان را خوف است: (یخافون یوما تتقلب فیه القلوب و الابصار) [104]، عابدان را وجل: (الذین اذ ذکرواللّه و جلت قلوبهم) [105] زاهدان را رهبت: (یدعوننا رغبا و رهبا) [106] عالمان را خشیت: (انّما یخشی ـ اللّه من عباده العلمؤا) [107] عارفان را اشفاق: (ان الذین هم من خشیة ربّهم مشفقون) [108] صدیقان را هیبت: (و یحذرکم اللّه نفسه...) [109]. بیم صدیقان از عیان خیزد و دیگر بیم ها از خبر. چیزی در دل تابد چون برق، نه کالبد آن را تابد، نه جان طاقت آن را دارد که با وی بماند[110]

بحث روایی

1- معنای اسرائیل و یعقوب

عن أبی عبداللّه علیه‌السلام :... و یعقوب هو اسرائیل و معنی اسرائیل عبداللّه لانّ أسرا هو عبد وایل هو اللّه عزّو جلّ.[111]

-کان یعقوب و عیص توأمین. فولد عیص ثمّ ولد یعقوب. فسمی یعقوب لانّه خرج بعقب أخیه عیص و یعقوب هو اسرائیل و معنی اسرائیل عبداللّه؛ لانّ أسرا هو عبد، وئیل هو اللّه عزوجل.[112].

- روی فی خبر آخر: انّ أسرا هو القوة و ایل هو اللّه، فمعنی اسرائیل قوة اللّه عزّوجل.[113]

اشاره الف: واژه اسرائیل و یعقوب هر دو غیر عربی است. از این رو اعراب نمی پذیرد. هرگونه تحلیلی که در معنای این دو کلمه انجام شود ناظر به لغت عبری است، نه عربی. از این رو کلمه یعقوب را مأخوذ از واژه عقب دانستن به معنای عربی دانستن این واژه تلقی نشود، بلکه مقصود بیان معادل عربی این کلمه عبری است.

ب: برای واژه اسر، معانی متعددی، مانند عبد، صفوه، قدرت و... یاد شده و ائیل نیز به معنای اللّه ترجمه شده، چنان که جبرئیل، میکائیل... نیز به معنای عبداللّه بیان شده است.

ج: بنی اسرائیل نام قبیله است و یهود نام نحله و ملت معهود؛ مانند نصارا که نام نحله است. مفهوم یهود غیر از بنی اسرائیل را هم شامل می شود؛ زیرا هر کس صاحب آن نحله معروف باشد یهودی است، هر چند از بنی اسرائیل نباشد.

د: قرطبی از خلیل بن احمد نقل می کند: پنج پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در قرآن دارای دو اسمند: 1- محمد و احمد صلی‌الله‌علیه‌وآله 2- عیسی و مسیح، 3- اسرائیل و یعقوب، 4- یونس و ذوالنون، 5- الیاس و ذوالکفل.[114]

ه: فرزندان اسماعیل علیه‌السلام که عرب هستند مقیم حجاز بودند و فرزندان اسحاق بر اثر جنگ خونین طاغیان از نقاط دیگر به حجاز هجرت کردند.

2- شرط حتمیت وفای خدا

- قال رجل لابی عبداللّه علیه السلام: جعلت فداک! انّ اللّه یقول: ادعونی أستجب لکم و انّا ندعو فلا یستجاب لنا؟ قال:

لانّکم لاتفون بعهداللّه و انّ اللّه یقول: (أوفوا بعهدی أوف بعهدکم) واللّه لو وفیتم للّه لو فی اللّه لکم.[115]

اشاره الف: از این روایت بر می آید که جمله أوفوا بعهدی أوف بعهدکم ناظر به اصلی کلی است و اختصاص به بنی اسرائیل ندارد. به بیان دیگر، نه مورد مخصص است و نه این لسان، لسان تخصیص، بلکه مفاد آن، تلازم بین دو وفاست و این نکته را تفهیم می کند که تا وفای عبودیت محقق نشود ربوبیت ملزم به وفای به عهد خود نیست. البته عدم الزام به وفا غیر از الزام به عدم وفاست؛ زیرا هیچ الزامی در عدم وفای به عهد نیست؛ چون خلف وعید محذوری ندارد، لیکن در این حال از سنخ وفای به عهد نخواهد بود، بلکه از صنف فیض ابتدایی است، گرچه همه فیض های خداوند ابتدایی است؛ چنان که امام سجاد علیه السلام فرمود: منّتک ابتدأ...[116]، کل نعمک ابتدأ[117].

ب: مشروط بودن اجابت الهی یا از دلیل متصل استفاده می شود یا از دلیل منفصل؛ اما استفاده اشتراط از دلیل متصل به این است که دعاکننده باید در نیایش موحد باشد و غیر خدا را نخواند: (ادعونی) [118]، (اذا دعان) [119]. کسی که در لایه های دل او اعتماد به قدرت خود یا قبیله و عشیره یا... وجود دارد چنین دعاکننده ای، توحید نیایش را رعایت نکرده است. از این رو فاقد شرایط اجابت است. اما استفاده اشتراط از دلیل منفصل به این است که طبق برخی از نصوص دینی بعضی از گناهان مانع اجابت دعاست. از این رو در دعای کمیل آمده است: اللّهم اغفرلی الذنوب التی تحبس الدعأ[120].

ج: هر تکلیف اعم از اصلی یا فرعی، اعتقادی یا اخلاقی و فقهی و حقوقی، عهد الهی است که مؤمن به آن متعهد است و التزام عمل به آنها همان وفای به عهد است که نصاب لازم اجابت دعای خداوند را داراست.

3- مصادیق عهد الهی

- عن أبی عبداللّه علیه السلام فی قول اللّه عزوجل: أوفوا بعهدی قال: بولایة أمیرالمؤ منین (أوف بعهدکم) أوف لکم بالجنة [121]

قال الصادق علیه السلام لخیثمة: یا خیثمة! نحن عهداللّه، فمن وفی بعهدنا فقد وفی بعهداللّه و من خفرها فقد خفر ذمة اللّه و عهده...[122].

- عن سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبداللّه عن قول اللّه: أوفوا بعهدی أوف بعهدکم، قال: أوفوا بولایة علیّ فرضا من اللّه، أوف لکم الجنة [123].

- عن ابی عباس فی قوله و أوفوا بعهدی: ما أمرتکم به من طاعتی و نهیتکم عنه من معصیتی فی النبی صلی الله علیه و آله و سلم و غیره، أوف بعهدکم: أرض عنکم و أدخلکم الجنة [124].

اشاره الف: آنچه به عنوان تطبیق مصداقی نه تفسیر مفهومی در این گونه احادیث ارائه شده منافی تطبیق بر مصادیق دیگر نیست؛ زیرا عصاره این نصوص نه تفسیر مفهومی است و نه حصر مصداقی.

ب: بارزترین مصداق عهد، ولایت و امامت اسلامی است که از آن در قصه حضرت ابراهیم به عنوان عهد یاد شده است: (لاینال عهدی الظالمین) [125] و همان عهد ولایت و امامت است که در ذریه عادل و محسن حضرت خلیل الرحمن متبلور شده است. بنابراین، پذیرش ولایت اهل بیت علیهم السلام و التزام عملی به تولی معارف آنان و تبری از مکتب و زعامت دیگران، وفای به عهد خداست که زمینه وفای الهی به عهد خود را فراهم می کند و مقصود از امامت جامع بین امامت ملکوتی و ملکی است، نه خصوص ملکوتی یا ملکی.

4- نعمت واجب الذکر

- عن العسکری علیه السلام: قال اللّه عزوجل: یا بنی اسرائیل ولد یعقوب اسرائیل! (اذکروا نعمتی التی أنعمت علیکم) لمّا بعثت محمدا و أقررته بمدینتکم و لم أجشمکم [126] الحطّ و التر حال الیه و أوضحت علاماته و دلائل صدقه لئلا یشتبه علیکم حاله...[127].

اشاره الف: هر نعمتی به اندازه وجودی خود، لزوم ذکر و شکر را در پی دارد و هندسه هر نعمت را منعم آن تعیین می کند. نعمت وحی و نبوت و رسالت از فیض های ویژه الهی است که خداوند از آن به عنوان منت، یعنی نعمت عظیم یاد کرده است: لقد منّ اللّه علی المؤ منین...[128].

ب: نعمت رسالت رسول اکرم ﷺ که با هجرت آن حضرت از مکه به مدینه در مشهد و منظر ساکنان آن، از جمله یهودی های ساکن مدینه قرار گرفت، فیض خاص الهی بود که بنی اسرائیل بدونتحمل رنج سفر و دشواری پیمودن راه به آن نایل آمدند.

ج: تحلیل برنامه های رسول گرامی ﷺ نشان می دهد با مبعوث شدن آن حضرت نعمت های فراوانی بهره بنی اسرائیل شد که در حدیث مزبور به برخی از آن ها اشاره شد.

(و ءامنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم و لا تكونوا أول كافر به و لا تشتروا بايتى ثمنا قليلا و ايّى فاتقون (٤١) و لا تلبسوا الحق بالبطل و تكتموا الحق و أنتم تعلمون (42)

گزیده تفسیر

خدای سبحان به توده بنی اسرائیل و نیز عالمان آنها فرمود: به آیات قرآن ایمان آورید، که قرآن، مصدق محتوا و بشارت های وارد در تورات و انجیل غیر محرف و مشتمل بر همه مطالب و معارف موجود در این دو و مهیمن بر آنهاست. مصدّق بودن، که از اوصاف ممتاز قرآن کریم است و گاه برای ترغیب اهل کتاب به ایمان ذکر می شود، نه مستلزم تساوی سطح قرآن با سطوح معارف عهدین و نه منافی نسخ و تخصیص ازمانی برخی از احکام و امور جزئی گذشته است.

اهل کتاب به مبدأ نزول وحی و نیز به اصل وحی و نبوت عام ایمان داشتند؛ از این رو امر به ایمان فقط در محدوده رسالت خاص، و آن اعتقاد به حق بودن قرآن است. ایمان به صحت وحی و حق بودن قرآن، همراه با ایمان به خداوند نازل کننده آن و مصاحب با اعتقاد به صحت دعوی مدعی نبوت است.

کفر پس از اقامه حجت و برهان، کفر فاحش و آشکار، و به این لحاظ اولین کفر است. بر همین اساس، اهل کتاب به این دلیل که افزون بر مشاهده معجزه قرآن، اصل نبوت عام را پذیرفته و معجزه پیامبران پیشین را دیده اند چنانچه کافر شوند کفرشان شدیدتر خواهد بود و خود، اول کافر خواهند شد، به ویژه عالمان آنها؛ زیرا کفر اینان که صاحب نفوذ و مورد توجه و اعتماد توده عوام هستند سنتی قابل تأسی برای سایر اهل کتاب خواهد شد و آنان بر اثر پایه گذاری سنت کفر در جامعه، زمامدار کفر می شوند.

خدای سبحان از اهل کتاب می خواهد که نه تنها اولین کافر، اولین دین فروش، اولین تلبیس کننده و اولین کتمان کننده حق نباشند، بلکه اولین مؤ من باشند. پس امر آنان دایر بین اولین ایمان و اولین کفر است، نه بین صرف ایمان و کفر.

فروختن آیات الهی، با نقض عهد خدا و رها کردن دین و کتمان حقایق و تفسیر تورات و انجیل به میل خویش یا دیگران، حتی اگر در برابر آن همه دنیا دریافت شود، فروش متاعی گران بها به بهایی اندک است.

انسان موحد، در همه شؤ ون، واحد خو و احد جوست؛ تنها خدا را می خواهد و تنها از او پروا دارد.

تبه کاری سران بنی اسرائیل، گذشته از کفر شخصی و کتمان حق، هم تلبیس بود و هم تسویل؛ یعنی هم حق را به لباس باطل می پوشاندند تا کسی به آن گرایش پیدا نکند و هم باطل خود را به لباس حق می آراستند تا توده اسرائیلی از آن نگریزند. از مصادیق این لبس و خلط بین حق و باطل این بود که آنان با توجه به تحذیر تورات و انجیل از گرایش به مدعیان دروغین نبوت، و بشارت عهدین به ظهور پیامبری از فرزندان اسماعیل، با بیان علایم و ویژگیهای وی، چنین وانمود می کردند که رسول اکرم ﷺ - معاذاللّه - از جمله همان مدعیان دروغین است.

سران اسرائیلی به حق بودن وحی نازل (قرآن)، حق بودن نبوت آورندگان آن، تطبیق آنچه در عهدین آمده بر رسول اکرم ﷺ، حق بودن قبول و باطل بودن نکول، همچنین به کیفیت کار، از قبیل لبس یا لبس یا کتمان، عالم بودند و چون با داشتن علت بازدارنده و عامل نهی کننده از تخلف از حق همچنان به باطل قیام می کردند، قید و أنتم تعلمون

ظاهر در خبث سریرت و رسوخ رسوبات جاهلیت کهن و تصلب کفر و تعصب و کینه آنهاست.

تفسیر

لاتشتروا: استعمال اشترأ به معنای فروش و آوردن حرف بأ بر سر مثمن در آیات فراوان معهود است؛ مانند آیه 77 و 187 از سوره آل عمران و آیه 44 از سوره مائده و آیه 9 از سوره توبه و آیه 95 از سوره نحل و آیه 79 از سوره بقره و...

ثمنا: ثمن غیر از قیمت است؛ زیرا در ثمن تفاوت به زیاده و نقص راه می یابد، ولی قیمت آن است که معادل کالا باشد.

لاتلبسوا: یا از ماده لبس به معنای اشتباه است: حق را به باطل مشتبه نکنید، یا از لبس به معنای پوشاندن: حق را به باطل نپوشانید.

بالباطل: بأ در بالباطل برای استعانت است؛ نظیر آیه (جادلوا بالباطل لیدحضوا به الحق) [129].

تکتموا: حذف نون در تکتموا ممکن است از باب جزم بوده، در نتیجه واو در وتکتموا... عاطفه باشد؛ یعنی لاتلبسوا...و لاتکتموا.... نیز ممکن است از باب نصب باشد؛ در نتیجه واو، از قبیل واو جمع، نظیر لاتأکل السمک و تشرب اللبن باشد؛ یعنی لاتجمعوا بین لبس الحق بالباطل و بین کتمانه؛ بین تدلیس حق و کتمان آن جمع نکنید.[130]

تذکر: این که به جای ضمیر، اسم ظاهر آمده، یعنی به جای وتکتموه وتکتموا الحق آمده شاید از این جهت باشد که حق دوم غیر از حق اول است؛ مراد از دومی اسم یا وصف رسول مکرم است که آنان آن را حذف کرده و به جای آن، اسم یا وصف دیگری نوشته بودند، که توضیح آن در آیه (فویل للذین یکتبون الکتاب بأیدیهم) [131] خواهد آمد و مراد از اولی حقایق دیگر، یا مطلق حقایق مربوط به دین اسلام است.[132]

اگر حق دوم همان حق اول باشد سرّ عدم اکتفا به ضمیر، اهتمام به مطلب است که بدون تصریح به اسم ظاهر تأمین نمی شود. برخی از مفسران برای حق یازده مصداق یاد کرده اند.[133]

تناسب آیات

این دو آیه، هم خطاب به توده بنی اسرائیل است و هم به عالمان آنها؛ چنان که پیام آن شامل همگان می شود. به توده بنی اسرائیل می فرماید: به قرآنی که نازل کردم ایمان بیاورند؛ زیرا قرآن، افزون بر این که همه حقایق تورات را در بر دارد، مشتمل بر حقایق دیگری نیز هست. به عالمان بنی اسرائیل (احبار و رهبان) نیز می فرماید: اگر بت پرستان به وحی الهی کفر بورزند و به آن ایمان نیاورند شگفت آور نیست؛ شگفتی در کفر و انکار شما، آن هم به عنوان اولین کافر و پیش گام در مخالفت و کفر است. پس به آنچه نازل کردم اولین کافر نباشد و نشانه های قرآن و پیامبر اسلام را که

در کتاب های شما آمده تحریف و پنهان نکنید و آیات مرا به بهـای نـاچیز نفروشـید: و لاتکونـوا أول کافر به ولاتشاروا بایاتی ثمنا قلیلا.

این دو جمله چون مربوط به تحریف کتاب آسمانی است، ناظر به اعمال بنی اسـرائیل اسـت؛ زیـرا توده بنی اسرائیل از معارف کتاب های دینی آگاه نبودند؛ چنان که عهده دار تفسیر آنها نیز نبودنـد و از این رو اهل تحریف نبودند. در حقیقت اولین خطاب از دو خطاب آیه اول: امنـوا بمـا أنزلـت... عتـاب مشترکی است درباره میثاق عمومی بنی اسرائیل که در آیه قبل در جمله أوفوا بعهدی أوف بعهـدکم بـه آن اشاره شده و خطاب دوم: و لاتکونوا أول کافر به ولاتشتروا... عتاب خاصی اسـت نـاظر بـه نقـض عهد مخصوص مربوط به عالمان بنی اسرائیل که آن نیز از مصادیق عهد در جمله أوفوا بعهدی... در آیه قبل است.

از آن جا که ممکن است بیان حقیقت سبب قطع روزی عالمان یهود، با شورش عوام متعصـب یهـود بر آنان شود و آنان از چنین عاقبتی هراسناک باشند، خداوند در بخش پایانی آیه می فرمایـد: تنهـا از من پروا داشته باشید؛ و ایّای فاتقون، زیرا عزت، شوکت و روزی مادی و معنوی شـما در اختیـار مـن است و دیگران در آن نقشی ندارند.

آیه دوم توضیحی برای جمله و لاتشتروا بایاتی ثمنا قلیلا از آیه قبـل اسـت و در حقیقـت اشـترا و فروش آیات خدا به ثمن قلیل و بهای اندک را، که چیزی جز همان کتمان حق یا آمیختن آن با باطـل نیست، تفسیر می کند و می فرماید: و حق را به باطل نیامیزید و حقیقت را با آن که می دانیـد، کتمـان نکنید؛ و لاتلبسوا الحق بالباطل و تکتموا الحق و أنتم تعلمون.

دعوت به ایمان به قرآن

بیشتر مفسران مقصود از ما أنزلت را خصوص آیات قرآن می دانند، لیکن بعضی آن را اعم از قـرآن وشامل رسول مکرم دانسته اند؛ زیرا به حکم آیه قد أنزل اللّه الیکم ذکرا # رسـولا یتلـوا علـیکم... آن حضرت نیز مصداق ما أنزل اللّه است؛ به بیان دیگر، فرق است بین (ما أنزلت یا ما أنزل اللّه) [134] کـه از باب افعال است و شامل نزول تدریجی و دفعی، هر دو می شود و بین ما نزّلنـا در آیـه (امنـوا بمـا

نزلنا...) [135] که از باب تفعیل است و تنها نزول تدریجی را در بر می گیرد[136]. تعبیر اول چون تحمل شمول نزول پیامبر برای امر رسالت را که نزولی دفعی است دارد عام بوده، شامل هر دو نزول (نزول قرآن و نزول پیامبر) می شود، ولی ظاهر آیه همان آیات قرآنی است و اگر در موردی انزال بر ارسال تطبیق شد با قرینه همراه است؛ چنان که مصدّقا حال شی نازل است و تصدیق رسول نسبت به کتاب آسمانی قبل، به وسیله تصدیق قرآن نسبت به آن است، نه ذاتا.

تذکر: تکلیف مستفاد از آیات مورد بحث و آیات آینده شامل اصول و فروع است. بنابراین، وظیفه غیرمسلمان این است که اولا به اصول اسلامی معتقد شود و ثانیا به فروع آن متدین شده و عمل کند و چون صحت اعمال عبادی مشروط به نیت و قصد غربت است و آن بدون اعتقاد حاصل نمی شود، لازم است که قبلا هر شرط و مقدمه اختیاری که تحصیلی است نه حصولی، و واجب است نسبت به آن مطلق است نه مشروط، فراهم شود. بنابراین، کفار، هم مکلف به اصولند و هم موظف به فروع و تفاوت رتبی آنها در عمومیت تکلیف مانعی ایجاد نمی کند.

ترغیب اهل کتاب به پذیرش قرآن

آمدن مصدقا لما معکم پس از خطاب امنوا بما أنزلت می تواند اشاره به این نکته بکند که قرآن مباین با تورات و انجیل نیست تا به آن ایمان نیاورید، بلکه اصول معارف و اخلاق و احکام موجود در تورات و انجیل، مانند توحید، مکارم اخلاق، نهی از فواحش و منکرات و امر به معروف در قرآن موجود است و روحی که قرآن را نازل کرده همان روحی است که تورات و انجیل را نازل کرده و غرضی که پیامبر در رسالتش دارد، همان غرضی است که موسی و عیسی (علیهماالسلام) داشتند. پس وجهی ندارد که به آن ایمان نیاورید[137].

نیز ممکن است اشاره به این باشد که گرویدن شما به قرآن، تأکیدی است بر ایمان شما به تورات و انجیل؛ چون قرآن حقانیت این دو کتاب و حقانیت آورندگان آنها را تصدیق می کند، یا اشاره به این است که تکذیب شما نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و قرآن، تکذیب تورات و انجیل است؛ زیرا این دو کتاب، مشتمل بر بشارت به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و قرآن است [138].

تصدیق کتب آسمانی پیشین

مراد از این که قرآن مصدق تورات و انجیل است، اولا مصدق بودن آن نسبت به تورات و انجیل غیر محرّف است؛ زیرا از بعضی از آیات نظیر (فأتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين) [139] بر می آید که از میان اهل کتاب دست کم قوم یهود، تورات اصلی و غیر محرف نسبی را در اختیار داشتند و بسیاری از مسائل و احکام و حقائق در آن بود: (و عندهم التورية فيها حكم الله) [140]، ولی آنان برای مردم بازگو نمی کردند و این نشان می دهد که گرچه در جریان بخت النصر، رابطه تاریخی تورات با زمان نزول آن قطع شد، اما بسیاری از مسائل مربوط به وحی و رسالت و خاتمیت و مانند آن در این کتاب وجود داشت و پس از ظهور اسلام بود که انگیزه تحریف پیدا شد.[141]

ثانیا، لازمه اش تساوی آن دو کتاب با قرآن از جهت محتوا نیست، بلکه به دو نشانه نسبت میان آنها، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی آنچه در تورات و انجیل است در قرآن نیز وجود دارد و این گونه نیست که همه آنچه در قرآن است در تورات و انجیل نیز آمده باشد؛ نشانه نخست این که، خدای سبحان در عین حال که قرآن را مصدق کتاب های گذشته می داند آن را مهیمن بر آنها نیز معرفی می کند؛ یعنی از نظر معارف چنان بلند است که بر تورات و انجیل و سایر کتاب های آسمانی سیطره دارد: (مصدّقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه) [142].

نشانه دیگر این که، درباره گزارش عیسای مسیح علیه السلام نسبت به رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله تعبیر به مبشر می کند: (و مبشرا برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد) [143]؛ یعنی عیسی علیه السلام قومش را به آمدن پیامبری بشارت داد که نامش ((احمد است و بشارت، در موردی صادق است که انتظار خبری جدید در میان باشد و اگر قرآن مشتمل بر مطلب تازه ای نباشد و نسبت به کتاب های پیشین اضافه ای نداشته باشد، بشارت مفهومی نخواهد داشت.

مرحوم کاشف الغطأ بر پایه همین وصف مصدق و مهیمن بودن قرآن می گوید: اگر قرآن نبود، قداست تورات و انجیل و نحله مسیحیت و یهودیت نیز بقایی نداشت [144]. قرآن ادیان گذشته را حفظ

کرد و به آنها آبرو داد؛ زیرا تورات و انجیل محرفی که بسیاری از اوهام و اباطیل به آن راه یافته و بـه دامن مطهر مریم سلام الله علیها آلودگی نسبت می دهد قابل دوام و عرضه به جهان علم نیست.

قرآن انبیای سلف علیهم‌السلام و مریم سلام الله علیها را تطهیر و تنزیه و تورات و انجیـل را نـور معرفـی کرد، به گونه ای که محرفین را وادار کرد تا اسرار آن را فاش، یا به از دست رفتن آن اعتراف کنند.

به هر تقدیر، قرآن تصدیق کننده معارف غیرمحرف تورات و انجیل است، نه ناسخ آن و مراد از نسخ در شریعت (شرعه و منهاج) نسخ در امور جزئی است و گرنه خطوط کلی دیـن: (انّ الدیـن عنـد الله الاسلام) [145] گرچه تکمیل می شود، ولی هرگز نسخ شدنی نیست، بلکه می توان گفت نسخ منافاتی با تصدیق ندارد؛ زیرا مراد از تصدیق قرآن این است که آنچه تورات یا انجیـل آورده، در عصـر خـودش حق بوده، به گونه ای که اگر قرآن هم در آن عصر نازل مـی شـد چیـزی جـز آن نداشـت [146]؛ یعنـی بازگشت نسخ به تخصیص ازمانی است، نه ابطال از اصل.

حاصل این که، مصدق بودن قرآن نسبت به کتاب های آسمانی گذشته نه مسـتلزم تسـاوی سـطوح آنهاست به نحوی که قرآن مهیمن و برتر نباشد و نه منافی نسخ برخی از احکام گذشته است.

اما این که مستلزم مساوات سطح قرآن با سطح معارف عهدین نیست، برای این کـه معنـای تصـدیق بیش از این نیست که هر چه آنها دارند قرآن هم در بر دارد و هرگز تصدیق چیزی به معنای این نیست که آنچه را که آن چیز ندارد، مصدق هم نداشته باشد؛ هیچ منافاتی بین تصدیق گذشته و نوآوری جدید نیست. سرّ اقدام برخی از احبار بر تلبیس و قیام بعضی از رهبان بر کتمان نیز آن است که ارائه عهـدین به طور صحیح، مردم را به پذیرش کتاب برتر هدایت می کرد.

اما این که تصدیق منافی نسخ برخی از احکام سلف نیست، برای این که بازگشت نسخ به تخصـیص یا تقیید است و چنین کاری ضمن تأیید اصل محتوا و کارآمـدی آن در مقطـع خـاص، از ادامـه آن در امتداد زمان جلوگیری می کند و این روش در همه رشته های قانونی و حقوقی مطرح است و هرگز از این روش عنوان نقض، ابطال و مانند آن انتزاع نمی شود. آری اگر نسخ به معنای ابطال از اصل باشـد،

یعنی ناسخ اعلام کند که منسوخ از ریشه باطل بود یا ظاهر حکم و معارف آن تثبیت شده است، چنین چیزی با تصدیق مخالف است.

تذکر: عنوان مصدق بودن یکی از اوصاف ممتاز قرآن کریم است که حق متقدم را چون حق متأخر تصدیق دارد، لیکن گاهی این عنوان برای ترغیب اهل کتاب به ایمان ذکر می شود و گاهی چنین انگیزه ای صریحا مورد عنایت نیست؛ در موردی که انگیزه ترغیب اهل کتاب به ایمان مطمح نظر است، چنین گفته می شود: (مصدقا لما معکم، و یکفرون بما ورائه و هو الحق مصدّقا لما معهم) [147] (یا أیها الذین أوتوا الکتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معکم) [148] و در موردی که چنین هدفی صریحا تعقیب نمی شود چنین گفته می شود: (مصدقا لما بین یدیه) [149].

محدوده تصدیق

مراد از ما معکم در مصدقا لما معکم که قرآن مصدق آن است، یا همه محتوای تورات و انجیل غیر محرف است، حتی جزئیاتی از احکام که با شریعت محمدی ﷺ نسخ شده، زیرا چنان که گذشت، نسخ با تصدیق منافاتی ندارد، یا خصوص بشارت هایی است که در این دو کتاب، نسبت به شریعت اسلامی وارد شده که آن هم بر دو قسم است: نخست بشارت هایی که درباره خصوص پیامبر اکرم ﷺ آمده و ویژگیهای ان حضرت را تبیین می کند و آیاتی از قرآن، مانند (یعرفونه کما یعرفون أبنأهم) [150] ناظر به آن است، و دیگر بشارت هایی که مربوط به قرآن کریم است و ویژگیهای آن را تبیین می کند و آیاتی از قرآن، (نظیر و انّه لفی زبر الاولین) [151] به آن نظر دارد.

اولین کافران به قرآن

ایمان به صحت وحی و حق بودن قرآن، همراه با ایمان به خداوند نازل کننده وحی و نیز مصاحب با اعتقاد به صحت دعوی مدعی نبوت است؛ زیرا اگر قرآن پیام خداست پس آورنده آن پیامبر خداوند خواهد بود؛ چنان که ایمان به صدق مدعی ذسالت مستلزم اعتقاد به خداوندی است که او را ارسال فرمود و نیز مصاحب با ایمان به صحت پیامی است که پیامبر معهود آن را ارائه کرده است.

اهل کتاب از آن جهت که به مبدأ نزول وحی، یعنی خدای سبحان معتقد بودند و نیز به اصل وحی و نبوت ایمان عام داشتند، امر وارد در آیه مورد بحث فقط در محدوده رسالت خاص متوجه آنان است؛ یعنی آنان مأمور شدند که به حق بودن قرآن معتقد باشند. اما اعتقاد به رسول اکرم ﷺ گرچه لازم ایمان به حق بودن قرآن است و نیز گرچه لزوم اعتقاد به آن حضرت در برخی آیات دیگر مطرح شده است، ولی در محل بحث کنونی به آن اشاره نشد. از این رو ارجاع ضمیر در أول کافر به به رسول اکرم ﷺ منافی با سیاق است؛ چنانکه ارجاع آن به ما معکم رچه بعید نیست بلکه از جهت قرب و انسجام لفظی مساعد است، لیکن با اصل وحدت، سیاق هماهنگ نیست. از این رو طبری ضمیری را به خصوص ما أنزلت ارجاع می دهد و رجوع آن را به هر کدام از دو مرجع یاد شده بعید می داند.[152]

مقصود از و لاتکونوا أول کافر به این است که شما اهل کتاب در انکار و کفر ورزیدن به اسلام، از دیگران سبقت نگیرید. مشرکان بر اثر بت پرستی، گرفتار کفرند، ولی شما که ربوبیت خداوند و به فرشتگان و وحی و قیامت ایمان دارید، چرا به قرآن و اسلام کفر می ورزید؟!

مراد از اولیت در کفر اولیت رتبی است، نه زمانی؛ زیرا قرآن برای اولین بار در مکه (محل زندگی مشرکان) عرضه شد و اولین کافران از جهت زمان، همان بت پرستان و مشرکان مکه بودند. از باب اینکه کفر پس از اقامه حجت و برهان، کفر فاحش و آشکار است و به چنین کفری اولین کفر می گویند؛ چنان که به کسی که زیاد دروغ بگوید اول کاذب و به کسی که دارای فسق شدیدی باشد اول فاسق گفته می شود.

توضیح اینکه، غیر اهل کتاب تنها معجزه قرآن کریم را پیش رو دارند که آنان را به اصل پذیرش دین دعوت می کند، اما اهل کتاب افزون بر معجزه قرآن، اصل نبوت عام را پذیرفته و معجزه پیامبران پیشین، یعنی تورات و انجیل را نیز دیده اند و اگر در عین حال کافر شوند، کفرشان شدیدتر خواهد بود و خود آنان اول کافر خواهند شد.

لسان ولاتکونوا أول کافر به گرچه لسان نهی است، ولی امر به سبقت در ایمان نیز دارد؛ نظیر امر به استباق و سرعت در ایمان. بدین معنا که شایسته است شما پیش از دیگران به قرآن مؤ من باشید؛ زیرا

شما دو بینه دارید و آنان یک بینه؛ شما در برابر قرآن و تورات و انجیل قرار دارید و پیامبر اسلام را مانند فرزندانتان می شناسید: (یعرفونه کما یعرفون أبنأهم) [153]؛ زیرا همه ویژگیهای آن حضرت را در تورات و انجیل مکتوب یافته اید: (الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریة و الانجیل) [154]، اما دیگران فقط در برابر قرآن هستند.

وجه دیگر اولیت اهل کتاب در کفر این است که کفر عالمان آنان بر اثر نفوذی که دارند و مورد توجه و اعتماد توده عوام از اهل کتاب هستند سنتی قابل تأسی و پیروی برای سایر اهل کتاب خواهد شد و در واقع آنان زمامدار کفر و در نتیجه زمامدار عذاب جهنم می شوند؛ چنان که درباره فرعون آمده است: (یقدم قومه یوم القیمة فأوردهم النار و بئس الورد المورود) [155] و چون سنت کفر را در جامعه پایه گذاری کرده اند تا زمانی که این سنت باقی است گناهان ناشی از عمل به آن نیز، بدون آنکه دیگران برائت یابند، دامنگیر برپاکنندگان سنت مزبور است: من سنّ سنّة سیئة کان علیه وزرها و وزر من عمل بها الی یوم القیامة [156].

دعوت به اولین ایمان

نهی از کفر برای تأکید محض نسبت به لزوم ایمان نیست، بلکه قیدی را به همراه دارد که آن قید، هم نهی را تثبیت می کند و هم امر را تسجیل و آن قید اول بودن است؛ زیرا اول بودن به هر معنایی باشد، که برخی از آنها در ثنایای تفسیر و بعضی از آنها در اثنای اشارات مطرح شده و می شود حزازت و لغزش زایدی را به همراه دارد. از این رو اخذ چنین قیدی قبح فراوان کفر را تبیین و حسن شامل ایمان را تثبیت می کند.

گرچه مشرکان مکه اولین کافر و مهاجم فرهنگی و اولین دشمن و مهاجم نظامی بودند: (وهمّوا باخراج الرسول و هم بدؤ وکم أول مرة) [157] لیکن بعد از استقرار حکومت اسلامی در مدینه یهودی ها اولین کافر در بین اهل کتاب بودند.

قید اول بودن، هم به گذشته مرتبط می شود و هم به آینده ارتباط دارد؛ یعنی قبل از نهی از کفر، امر به ایمان و بعد از نهی از کفر نواهی متعددی ارائه شده است؛ مانند نهی از فروش آیات الهی به بهای

اندک و نهی از لبس حق به باطل و نهی از کتمان حق... بنابراین، ره آوردهای فراوانی دارد که از جمله قبل، یعنی صرف امر به ایمان حاصل نمی شود؛ زیرا معنای دو آیه محل بحث این است که نه تنها اولین کافر، اولین دین فروش، اولین تلبیس کننده و اولین کتمان کننده حق نباشید، بلکه اولین مؤ من باشید و پیام دقیق آن این است که جریان شما بنی اسرائیل تنها بین ایمان و کفر دایر نیست، بلکه بین اولین ایمان و اولین کفر دور می زند. از این رو از جایگاه ویژه خود با خبر باشید و خطر خانمان برانداز تحریف و کتمان در دین را به آسانی استقبال نکنید؛ چنان که متن کار شما بیش از یک گناه عادی آثار سوء فراوان را به همراه دارد؛ زیرا مشتری را ثمن دانستن، مبیع را با حرف بأ ادا کردن، آیات را جمع آوردن، آیات را به خداوند اضافه کردن، و ثمن را به قلت وصف کردن تا نفیس بودن کالا و خسیس بودن بها معلوم شود، همگی برای تهدید از چنین اقدام و تهویل از چنین قیامی است.

نکته: اگر مقصود از اول کافر این باشد که هیچ کدام شما اول کافر نباشد: لایکن کلّ واحد منکم أول کافر معنای عموم سلب را به همراه دارد و نه سلب عموم را تا تجویزی برای بعض باشد؛ نظیر: (لاتطع کل حلاف مهین) [158] که گرچه موهم سلب عموم است، ولی طبق شاهد عقلی و نقلی منظور عموم سلب است.

خرید و فروش دین

در معنای اشترأ در جمله ولاتشتروا... سه احتمال مطرح است:

1- به معنای اصلی خود، یعنی خریدن باشد. در این صورت این سؤ ال مطرح می شود که با آن که آیات، مشتری به و ثمن قرار گرفته (از این رو حرف بأ بر سر آن درآمده است، نظیر اشتریت بهذه الدراهم کتابی هذا) چگونه از مشتری و مثمن، که همان منافع دنیوی است، به ثمن تعبیر شده است؟

پاسخ این است که تعبیر مزبور، تعریضی به اهل کتاب است که آنچه (منافع مادی) را آنان مثمن و مقصود بالذات قرار داده اند (زیرا در خرید و فروش، مثمن، مقصود بالذات، و ثمن، وسیله است) در واقع ثمن است و باید ابزاری برای خرید باشد، ولی آنها چیزی را که مقصود بالذات نیست بلکه صرفا

وسیله است مقصود بالذات، و چیزی را که باید مقصود بالذات باشد (آیات اللّه) وسیله قرار داده اند.[159]

2- به معنای شرأ، یعنی فروختن باشد. در این صورت نیز این سؤ ال مطرح می شود که چرا حرف بأ بر سر آیات درآمده، با این که در این صورت، آیات مشتری و مثمن است و حرف بأ باید بر سر مشتری به (ثمن) درآید: لاتشتروا آیاتی بثمن قلیل؟ جواب داده می شود: ((بأ در این گونه موارد که برای مقابله است، هم بر سر ثمن در می آید و هم بر سر مثمن. مورد اول نظیر و شروه بثمن بخس [160] و مورد دوم نظیر آیه محل بحث. این قول را بعضی از مفسران از فرأ نقل کرده اند.[161]

تذکر: وقوع حرف بأ بر ثمن یا مثمن در هر مورد برای نکته ای خاص است، که در این مورد خصوصیت آن بازگو شد.

3- اشترأ در آیه، مجازا در معنای استبدال به کار رفته باشد[162]؛ یعنی لاتستبدلوا بآیاتی ثمنا قلیلا. مطابق این وجه نیز این سؤ ال مطرح می شود که با توجه به این که در چنین صورتی، آیات مبدل، و ثمن بدل است و بأ بر سر بدل در می اید و گفته می شود: استبدله بکذا پس چرا به عکس شده است؟

جواب این سؤ ال نیز ممکن است نظیر کلام فرأ باشد که بأ هم بر سر بدل و هم بر سر مبدل در می آید؛ یعنی در مبادله هیچ کدام بالذات یا بدل بالذات نیست، بلکه هر کدام از منظری بدل و از منظر دیگر مبدل است و دخول حرف بأ بر سر هر یک رواست؛ آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که در همه آنها، حرف بأ روی ثمن در آمده؛ زیرا اگر ثمن، متاع و کالا و هر چیز دیگر غیر از درهم و دینار باشد همانند مثمن می تواند مدخول حرف بأ قرار گیرد، ولی اگر ثمن درهم یا دینار بود در آن جا حرف بأ روی ثمن واقع می شود؛ مانند: شروه بثمن بخس دراهم معدودة.

از میان احتمال های سه گانه، احتمال دوم یعنی معنای شرأ و فروش راجح است؛ زیرا آنچه به طبع اول مطرح است همانا نقل آیات الهی و انتقال بهاست؛ یعنی محرفان و کاتمان چیزی را به عنوان کالا یا کار می دهند و بها یا مزدی را در قبال آن دریافت می کنند.

بهای ناچیز

قید قلیلا در صورتی که جمله ولاتشتروا... عام باشد و شامل همه اهل کتاب اعم از علما و توده مردم باشد، پیام آن نسبت به توده بنی اسرائیل این است که اگر شما برای دینتان عهد خدا را نقض کنید و از دین دست بردارید، حتی اگر در برابر رها کردن دین، همه دنیا را به دست بیاورید باز هم متاع گران بهایی را به بهای اندک فروخته اید و پیام آن برای احبار و عالمان بنی اسرائیل نیز این است که شما هم اگر حقایق را کتمان کنید و به طمع دنیا، تورات و انجیل را به میل خود یا دیگران تفسیر کنید (با توجه به این که به قرینه آیه بعد: و لاتلبسوا الحق بالباطل و تکتموا الحق... جمله لاتشتروا... نسبت به علما در مورد تحریف کتاب تطبیق پیدا می کند)، اگر همه دنیا را هم به شما بدهند کم است؛ زیرا همه دنیا در برابر دین و وحی خدا متاع قلیل به حساب می آید.

توضیح این که، قید قلیل احترازی نیست تا با تقسیم دنیا به قلیل و کثیر موهم باشد که اگر ثمن، زیاد بود دین فروشی رواست و تنها تجارت دین با متاع قلیل ممنوع است، بلکه قید توضیحی است و می رساند که اساسا همه دنیا متاع ناچیزی است: (قل متاع الدنیا قلیل) [163]، (نظیر یقتلون النبیین بغیر حقّ) [164] و نظیر (و من یدع مع اللّه الها اخر لا برهان له به) [165] که نفی حق بودن، لازم پیامبر کشتن است؛ چنان که برهان نداشتن، لازم قطعی شرک است، بر خلاف آنچه درباره یوسف علیه‌السلام آمده: و شروه بثمن بخس...[166] که قید بخس احترازی است. گرچه از منظر دیگر، یوسف نبی علیه‌السلام و نیز هر انسان کامل دیگر را که همتای کتاب آسمانی است به دنیا فروختن، مصداق فروش به ثمن بخس خواهد بود، لیکن از نطاق آیه سوره یوسف خارج است.

توحید در تقوا

جمله (و ایّای فاتقون مانند جمله و ایّای فارهبون) [167] از سه جهت بر لزوم پروا از خداوند تأکید دارد:

اولا، از جهت ضمیر منفصل ایّای و مقدم شدن آن بر فعل. ثانیا، به جهت فأ روی فعل امر که نشانه آن است که فعل اتقون جواب شرط محذوف است؛ یعنی اگر شما اهل تقوا و پرهیز هستید تنها از من

بپرهیزید. ثالثا، به جهت مکسور بودن نون وقایه فاتقون که علامت حذف یای متکلم است. همه این امور سه گانه برای اثبات این نکته است که انسان در تقوا نیز، باید موحد باشد و تنها از خداوند سبحان بپرهیزد. خاصیت توحید این است که انسان موحد در همه شؤ ون علمی و عملی خود یگانه جو و یکتابین و واحد خو و احدجوست؛ نه خود را می طلبد و نه از دیگری پروا دارد، تنها خدا را می خواهد و از او پروا دارد.

رابطه تقوا و رهبت

فرق بین تقوا در این جمله و رهبت در جمله و ایای فارهبون از آیه قبل، در این است که رهبت مربوط به مراحل اولیه سلوک و تقوا برای مراحل متوسط و نهایی آن است.[168] انسان تا راهب نباشد و راه را پر خطر نبیند و نهراسد، از آن نمی پرهیزد و از خطر نجات نمی یابد. پس در مرحله اول باید راه را پر خطر ببیند و راهب و هراسناک شود، آنگاه بپرهیزد و تقوا پیشه کند و خویش را از خطر برهاند. بر همین اساس، جمله و ایّای فارهبون با آمدن در آیه قبل، بر جمله و ایّای فاتقون مقدم شده است و نیز روشن شده است که یکی از دو جمله، تکرار دیگری نیست.

البته رهبت مراتبی و تقوا نیز درجاتی دارد. در ارزیابی اوصاف و کمالات نباید مراحل ابتدایی رهبت را با درجات متوسط یا پایانی تقوا سنجید و گرنه می توان گفت برخی از مراحل پایانی رهبت بالاتر از درجات ابتدایی یا متوسط تقواست.

جامه باطل بر اندام حق

لاتلبسوا اگر از ماده لبس به معنای اشتباه باشد، به این معناست که شما حق را به باطل ملتبس و مشتبه نسازید، تا مردم حق را به طور خالص بشناسند و اگر از ماده لبس به معنای پوشاندن باشد، معنا این می شود که شما حق را با لباس باطل نپوشانید؛ یعنی باطل را روکشی برای حق قرار ندهید، به طوری که مردم لباس را دیده و متلبس را که حق باشد نبینند. معنای حرف بأ در هر کدام مناسب با همان تفسیر خواهد بود.

ممکن است اشکال شود، لازم احتمال دوم این است که جمله وتکتموا الحق تکرار ماقبل باشد، در حالی که ظاهرش تعدد است و در واقع جمله اول ولاتلبسوا... نهی از تدلیس است و جمله دوم نهی از کتمان، و عالمان اهل کتاب مرتکب دو خلاف می شدند: یکی آن که امر را بر کسانی که حق را شنیده بودند مشتبه جلوه می دادند و دیگر این که حق را از کسانی که آن را نشنیده بودند کتمان می کردند. با این بیان معنای اول تعین پیدا می کند.

پاسخ این است که عناوین متعددی وجود دارد که در عین اشتراک آنها در برخی از معانی جامع و انتزاعی، هر کدام اثر خاص خود را دارد:

1- عنوان لبس که لازم آن مشتبه شدن مطلب است. در مورد اشتباه، گروهی ناشناخته آن را می پذیرند و عده ای

شبهه ناکانه از آن می پرهیزند و جمعی به جستجو درباره آن وادار می شوند.

2- عنوان لبس که لازم آن مستور ماندن حق و عشوه گر شدن باطل است؛ زیرا جامه بطلان مشهود است و جامه پوش حق مستور و در این مورد گروهی به نکول و انکار علمی مبادرت می کنند و عده ای به طرد و طعن و قدح و دفع بر می خیزند؛ زیرا آن را بیّن الغیّ تلقی کرده اند و بدون شبهه آن را باطل می بینند.

3- عنوان کتمان که لازم آن غافل نگه داشتن جامعه و ادامه تنویم و اغفال آن و گسترش غوطه ور شدن افراد آن در کهنه پرستی پیشین است.

جامه حق بر اندام باطل

نیرنگ احبار و رهبان اسرائیلی تنها در تحذیر توده مردم از اسلام نبود تا برنامه آنان در تلبیس حق به لباس باطل و در کتمان حق خلاصه شده باشد، بلکه آنها ترغیب جمهور به نحله باطل و ملت کاسد خود را بر عهده داشتند و برای آن کار به تلبیس باطل به لباس حق دست می زدند. بنابراین، تبه کاری سران بنی اسرائیل گذشته از کفر شخصی و کتمان حق، هم تلبیس بود و هم تسویل؛ یعنی هم حق را به

لباس باطل می پوشاندند تا کسی به آن گرایش پیدا نکند و هم باطل خود را به لباس حق می آراستند تا توده اسرائیلی از آن نگریزند.

تسویل همچون تلبیس، ظاهری دارد مخالف باطن و این دو لایه منافقانه و دو چهره مذبذبانه گاهی به ارائه باطل در چهره حق است و زمانی به ارائه حق در چهره باطل و جهت مشترک آنها تزویر و تدلیس و خدعه و فریب است که دامنگیر سران اسرائیلی بوده و قرآن کریم از این راز روانی و دسیسه سیاسی پرده برداشت و چنین فرمود: (لاتزال تطلع علی خائنة منهم) [169]؛ یعنی همواره به نیرنگی نو دست می یازند و تو هماره از خدعه تازه آنان با خبر می شوی.

تذکر: نکته ای که نباید از آن غفلت شود این است که تلبیس حق به جامه باطل غیر از خلط عمل صالح به عمل طالح است؛ زیرا در خلط دو عمل هر کدام جدای از دیگر است و حکم خاص خود را دارد و از آیه و اخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا و اخر سیّئا[170] چنین بر می آید که گروهی گناه جدای از ثواب و اطاعت و نیز اطاعت جدای از معصیت داشتند، نه این که عملی داشتند که ظاهر آن صلاح و باطن آن طلاح بوده است؛ زیرا چنین کاری از ریشه طالح و کاسد است.

نمونه ای از تلبیس اهل کتاب

یکی از مصادیق لبس و خلطی که علمای اهل کتاب بین حق و باطل داشتند این بود که در کتاب های آنان از گرایش به مدعیان دروغین نبوت، تحذیر شده و به ظهور پیامبری از فرزندان اسماعیل با بیان علایم و ویژگیهایش بشارت داده شده بود. خلط عالمان اهل کتاب پس از ظهور اسلام این بود که وانمود می کردند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم - العیاذباللّه - از جمله همان مدعیان دروغین است؛ یعنی به جای اینکه اعلام کنند آن حضرت همان فرزند اسماعیل با ان علایم است او را از مدعیان دروغین نبوت معرفی کردند[171]. مؤ ید این تطبیق روایتی از امام حسن عسکری علیه السلام است که می فرماید: خلط بین حق و باطل یهود این بود که می گفتند: محمد صلی الله علیه و آله و سلم و وصیش علی علیه السلام پانصد سال خواهند آمد[172].

معلوم اهل کتاب

در این که معلوم در و أنتم تعلمون چیست؟ چند احتمال وجود دارد: 1- علم بـه تـدلیس و کتمـان خودشان؛ یعنی در حالی تدلیس و کتمان می کنید که به آن آگاهید. 2- علم به وصـف رسـول مکـرم؛ یعنی در حالی اسم او را کتمان می کنید که به حق بودن او عالم هستید. 3- مطلق علم؛ یعنی در حـالی که شما از اهل علم و دانشید. 4- علم به تشخیص حق از باطل؛ یعنی در حـالی کـه حـق را از باطـل تشخیص می دهید آن دو را در هم می آمیزید، یا حق را کتمان می کنید.[173]

خلاصه آن که، مطالب فراوانی در این جا مطرح است که شما به همه یا بسیاری از آنها دانا هسـتید: 1- حق بودن وحی منزل (قرآن). 2- حق بودن نبوت آورنده آن. 3- تطبیق آنچه در عهدین آمده بـر رسول اکرم ﷺ. 4- حق بودن قبول و باطل بودن نکول. 5- کیفیت کار از قبیل لـبس یـا لـبس یـا کتمان.

قید و أنتم تعلمون ظاهر در خبث سریره و رسوخ رسوبات جاهلیت کهن و تصلب کفر و تعصب کینه اسرائیلی هاست؛ زیرا علم به حق بودن یک مکتب در قلب انسان متحرّی حقیقت اثـر مثبـت دارد و او را به پذیرش حق رهنمون می شود؛ چنان که شک در آن، زمینه توقف را به همراه دارد و اگر در کسی اثر منفی داشت معلوم می شود که داعیه او برای ستیز با حق زیاد است؛ زیرا با داشتن علت بازدارنـده و عامل نهی کننده از تخلف از حق باز به نبرد علیه آن قیام می کند. از این جهت غیر از اول کافر بودن سران اسرائیلی، کنود، لجوج، لدود، عنود و اثیم بودن آنان نیز معلوم می شود. أعاذنـا اللّـه مـن شـرور أنفسنا و سیئات أعمالنا.

لطایف و اشارات

1- گناه مشترک و گناه خاص

چنان که در مباحث تفسیری اشاره شد، بنی اسرائیل به دو گناه مبتلا بودند کـه یکـی مشـترک بـین عالمان یهود و مسیحی (احبار و رهبان) و بین توده مردم و دیگری ویژه عالمان (احبار و رهبان) بود؛ گناه مشترک همان گروهی و کفر به آیات الهی بود و گناه خاص عبارت از گمراه کردن دیگران و وادار

ساختن آنان به گمراهی بود. خدای سبحان هم خطر ضلالت را گوشزد کرده، می فرماید خودتان به بیراهه نروید و هم خطر اضلال را اعلام داشته و می فرماید دیگران را به بیراهه نکشانید.

آنچه در اینجا قابل ذکر است خطر حادّ و هائل گناه اضلال است؛ زیرا سبب می شود انسان گمراه کننده در زمره سران کفر قرار گیرد و از قبیل فراعنه ای باشد که حق را فهمیدند و به آن یقین پیدا کردند و در عین حال آن را انکار، تلبیس یا کتمان کردند: (و جحدوا بها واستیقنتها أنفسهم) [174].

عالمان اهل کتاب با آن که هم تورات پژوه و انجیل شناس بودند و هم قرآن و حقانیت آن را به خوبی می شناختند: (فلمّا جاؤ هم ما عرفوا کفروا به) [175] و هم رسول گرامی را کاملا می شناختند: (یعرفونه کما یعرفون أبنأهم) [176] در عین حال برای مطامع دنیوی [177] و حفظ موقعیت های اعتباری دنیا، نه تنها خود گمراه شدند و به حق ایمان نیاوردند، بلکه با تحریف و کتمان آن، دیگران را نیز به بیراهه و گمراهی کشاندند. از این رو هم در دنیا از ائمه کفر و مصداق من سنّ سنة سیئة [178] قرار می گیرند و هم در قیامت شریک در ورز و گناه همه کسانی هستند که آنا را به بیراهه کشندند و نیز بر اثر این که کتاب خدا را با کتمان، پشت سر انداختند: (فنبذوه ورأ ظهورهم) [179] نامه اعمالشان از پشت سر به آنها داده می شود: (و أما من أوتی کتابه ورأ ظهره) [180] که این گونه گرفتن نامه که تجسمی است از پشت سر انداختن کتاب خداوند در دنیا، خود، عذابی توان فرساست.

2- تجارت خانه دنیا

خدای سبحان با استخدام تعبیرهایی چون اشترأ و ثمن ولاتشتروا بایاتی ثمنا قلیلا، اصل حیات دنیا را تجارت و دنیا را تجارت خانه معرفی کرده است؛ یعنی انسان هر لحظه کالایی می دهد و در برابر آن ثمن و بهایی دریافت می کند. عمر انسان کالایی است که در بازر دنیا عرضه می شود و کسی نمی تواند بگوید: با سرمایه خود تجارت نمی کنم، زیرا هر لحظه در حال از دست دادن این سرمایه است. فقط باید به هوش باشد بهایی که در برابر آن به دست می آورد آیا متاع قلیل است تا تجارتش خسارت بار باشد، یا همانند بهشت و رضوان، متاع و بهای جاوید است، تا تجارت وی سودآور و معادل با عمر و جان انسان باشد: (انّه لیس لانفسکم ثمن الاّ الجنة) [181].

قرآن کریم هم اصل این حقیقت را که انسان در هر شرایطی در حال کسب و تجارت است و دنیا پیوسته محل داد و ستد است گوشزد می کند و هم سود و زیان این تجارت را نشان داده، می فرماید: هر کس خوب تجارت کرد، به نفع خود اوست و اگر بد تجارت کرد، به زیان خودش تمام می شود: (لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت) [182] و هم تجارت سودآور و کسب رهایی بخش از عذاب سخت را به بشر می آموزد: (یا أیها الذین امنوا هل أدلکم علی تجارة تنجیکم من عذاب ألیم تؤ منون باللّه و رسوله و تجاهدون فی سبیل اللّه) [183] و در مقابل تجارت خسارت بار را تشریح می کند و در یک جا می فرماید: (انّ الذین... یرجون تجارة لن تبور) [184] و در جای دیگر (أولئك الذین اشتروا الضلالة بالهدی فما ربحت تجارتهم) [185] و در موارد متعددی به (... خسروا أنفسهم) [186] تعبیر می کند و هم روی سرمایه این تجارت انگشت می گذارد و سرمایه را جان انسان می داند: (و من الناس من یشری نفسه ابتغأ مرضات اللّه) [187] و هم خریدار آن را نشان داده، می فرماید: خریدار سرمایه شما خداست؛ (انّ اللّه اشتری من المؤ منین أنفسهم و أموالهم) [188]. انسان اگر عمر و مال و حیثیت اجتماعی را به خداوند نفروخت حتما در راه هوا و هوس که مسیر شیطان است هزینه خواهد کرد.

3- فرق تعلیم دین با دین فروشی

اشترأ در آیه مورد بحث، چنان که گذشت، به معنای شرأ و فروش است. کسی که کالایی می فروشد آن را از دست می دهد و چیز دیگری را فراهم می کند، ولی اگر کسی کالای معنوی را انفاق کرد نه تنها آن را رها نمی کند، بلکه ضمن اعطای آن به دیگری مایه افزونی آن متاع غیبی خواهد شد.

تعلیم معارف قرآنی و تبیین مآثر آسمانی برای جامعه از سنخ انفاق غیبی و اعطای معنوی است که نه تنها اثر منفی فروش آیات را ندارد، بلکه اثر خاص و مثبت سخا و جود را به همراه دارد. از این رو تعلیم آیات الهی و نشر آثار وحیانی با بیان یا بنان هرگز از قبیل اشترا و فروش آیات الهی نیست. از این رو بحث درباره حلیت و حرمت اخذ اجرت در قبال آن نارواست، گرچه قرطبی [189] و دیگران نیز متحمل اعبای چنین بحث غیرمثمری شده اند.

اگر در برخی از نصوص منقول از دریافت اجرت در برابر تعلیم قرآن و مانند آن نهی شده چنین نهی و دستوری صبغه تکریم دارد، نه تحقیر و تحریم؛ زیرا در همان نصوص مأثور آمده است که صاحبان این رشته های معنوی را از بیت المال تأمین کنید تا آنان همچون اجیر یا تاجر، معیشت دنیای نداشته باشند، و اگر انفاق علمی در راه خدا همانند اشترا و فروش آیات الهی بود چون چنین کاری حرام است هرگونه مالی که در برابر آن دریافت می شود حرام خواهد بود؛ وقتی چیزی حرام و سحت شد ثمن آن نیز سحت و حرام است؛ چون کالای فاسد یا کار حرام مسلوب المنفعه و به منزله معدوم است و دریافت هر چیزی در برابر آن اکل مال به باطل است؛ زیرا گیرنده مال چیزی نداده تا در برابر آن مالی دریافت کند. به هر تقدیر، تعلیم قرآن از سنخ فروش آیات، یعنی دین فروشی نیست تا حرمت آن بر صدر اسلام حمل شود، یا گفته شود این نهی در شریعت سابق بود.

البته بحث فقهی آن از این جهت که در موارد وجوب عینی ارشاد و هدایت آیا از سنخ عبادت های شخصی مانند نماز و روزه و حج شخصی است که نمی توان در برابر آن مالی دریافت کرد، یا در عین وجوب عینی، چون نفع حلال آن به غیر می رسد از آن سنخ نیست، از قلمرو بحث کنونی بیرون است.

لازم است به این نکته مهم عنایت شود که مردان الهی معارف دینی را با چیزی معامله نمی کنند؛ حضرت امیرالمؤ منین علیه السلام در عهدنامه ای که بین دو قبیله ربیعه و یمن مرقوم فرمود، چنین نوشت: (...انهم علی کتاب اللّه یدعون الیه و یأمرون به و یجیبون من دعا الیه وأمر به، لایشترون به ثمنا...) [190].

4- متاع قلیل

قرآن کریم همه دنیا را کم و متاع دنیا را متاع قلیل معرفی می کند؛ زیرا چیزی که گذرا و ناپایدار است اندک است، گرچه در نظر دنیاپرستان زیاد باشد، و چیزی که دایمی است کثیر است، گرچه در نظر دنیا زدگان کم باشد.

خداوند درباره منافقان و کافران می فرماید: ما آنها را مقدار کمی بهره مند می کنیم و سپس به عذاب دردناک و سنگین مبتلا می سازیم؛ (نمتّعهم قلیلا ثمّ نضطرهم الی عذاب غلیظ) [191] و نیز به کافران می فرماید: از کفرتان بهره اندک ببرید؛ (قل تمتع بکفرك قلیلا) [192] و با آن که درباره دارایی

قارون آمده که مخازن سرمایه قارون یا کلیدهای مخازن سرمایه او بر گروه نیرومندی سنگین می آمد: (و اتیناه من الکنوز ما انّ مفاتحه لتنوء بالعصبة أولی القـوة) [193] در عین حال آن را قلیل قلمداد کـرده، می فرماید: سرمایه دارتر از قارون را نیز ما نابود کردیم: (أولـم یعلـم أنّ اللّه قـدأهلك مـن قبلـه مـن القرون من هو أشدّ منه قوة و أکثر جمعا) [194] و درباره سرمایه داران حجاز به پیامبر می فرماید: بگو ما پیش از شما سرمایه دارانی را نابود کردیم که شما به یک دارایی آنان نیز نرسیدید؛ (و ما بلغوا معشـار ما اتیناهم) [195]. بنابراین، داشتن ثروت در حد قارون یا مانند آن، همه و همه قلیل است.

خلاصه آن که، حقیقت دنیا، هم قلیل نفسی است و هم قلیل نسبی؛ هم در حد ذات خود کالای کـم است و هم در سنجش با آخرت بهره قلیل است و کسانی که فقط دنیای می اندیشند و انگیزه آنهـا نیـز جز دنیا نیست به اندک بسنده کردند. از این رو ذکر منافقانه منافقان که جز برای دنیا نیسـت بـه قلـت متصف شد: (لا یذکرون اللّه الاّ قلیلا) [196] زیرا منافق هرگز برای آخرت نام خدا را بر لب جاری نمی کند.

تذکر الف: متاع قلیل بودن دنیا اختصاصی به اهل کتاب ندارد و معنای تجارت زیانبار این نیست که انسان همانند اهل کتاب، قبلا ایمان داشته باشد و بعد ایمانش را به دنیا بفروشد، بلکه همـین کـه ماننـد مشرکان حجاز اصلا ایمان نیاورد به منزله این است که ثروت جان خود را داده و کفر را خریده اسـت. از این رو قرآن کریم با همان عبارتی که درباره اهل کتاب بیان گردید درباره مشرکان که توحید ربـوبی و اصل قیامت و وحی و رسالت را منکرند می فرماید:

(اشتروا بایات اللّه ثمنا قلیلا فصدوا عن سبیله انّهم سأ ما کانوا یعملون (۹) لا یرقبون فی مؤ من الاّ و لاذمة و اولئك هم المعتدون (۱۰) فان تابوا و أقاموا الصلوة و اتوا الزکوة فاخوانکم فی الدین...) [197]، بلکه این مسأله شامل همه کسانی می شود که هوای نفس را بر رضای الهی مقدم داشتند و رضای خداوند را با اغراض دنیوی مبادله کردند، خواه مشرک، ملحد یا کافر باشند یا مسلمان.

ب: مراد از دنیا در مباحث فوق، هر چیزی است که انسان را از یاد خدا غافل می کند؛ یعنی دنیایی که دار غرور است و تنها زیبایی و سرسبزی و خرمی خود را نشان می دهد ولی زشتی ها، بیماری ها، و مرگ ها را نشان نمی دهد، یا انسان خام و غافل آنها را نمی نگرد و دنیایی که جاه طلبی و من و ما

دارد، و گرنه دنیای معنای آسمان و زمین، از آیات الهی و نظام احسن است؛ این دنیا که زشتی ها را نیز در کنار زیبایی ها نشان می دهد مایه عبرت و توجه به آن سودآور است.

5- *تقوا تنها ره توشه*

قرآن کریم به انسان تذکر و هشدار می دهد که اولا، شما مسافرید، نه موجود جامد و راکدی چون سنگ که بر جای خود بمانید: (یا أیها الانسان انّك کادح الی ربك کدحا فملاقیه) [198]؛ یعنی اصل سفر و عدم بقا در دنیا برای شما امری ضروری است. ثانیا، مسافر بدون زاد و توشه نمی تواند سفر کند. ثالثا، بهترین زاد این سفر تقواست: (تزوّدوا فانّ خیر الزّاد التقوی) [199]. پس نه انسان می تواند از سفر خودداری کند و نه می تواند بدون زاد سفر کند و نه می شود مسافر به سوی اللّه، زادی جز تقوا برگزیند. البته دستور به تقوا مربوط به کسی است که اهل رهبت و ترس باشد؛ چون کسی که اهل ترس نباشد اهل پرهیز هم نیست و در نتیجه دستور به تقوا نسبت به او فایده ای ندارد، بلکه به چنین انسانی بی باکی گفته می شود: هرگونه می خواهی عمل کن؛ (اعملوا ما شئتم) [200]؛ همانند بیماری که بر اثر ناپرهیزی و حدت مرض قابل درمان نیست و پزشک حاذق به او می گوید: هر چه میل داری بخور، تا به او بفهماند که کار وی از درمان گذشته است.

اینان همان کسانی هستند که شعار سوأ علینا أوعظت أم لم تکن من الواعظین [201] سر می دهند و قرآن نیز درباره آنها می فرماید: (سوأ علیهم ءانذرتهم أم لم تنذرهم لا یؤ منون) [202].

6- *کتمان علمی و عملی اهل کتاب*

کتمان حق گاهی علمی است و گاهی عملی. کتمان علمی مانند تحریف کتاب آسمانی و کتمان عملی آن است که انسان به گونه ای رفتار کند که دیگران با دیدن رفتار او بپندارند که خواسته دین نیز همین است. عالمان اهل کتاب می توانستند به هر دو نوع کتمان مبتلا باشند؛ هم آیات تورات و انجیل را با توجه به معجزه همیشگی نبودن آن، تحریف کنند و هم در عمل به گونه ای وانمود کنند که احکام دین همان است که آنها ارائه می کنند.

از آنجا که اسلام دینی جاویدان و قرآن کریم معجزه خالده آن است کتمان علمی و تحریف، نسبت به اصل آن راه ندارد. اما تفسیر به رأی آن، که در حد خود تحریف علمی به حساب می آید و نیز کتمان عملی، یعنی رفتار نادرست کسانی که مردم عمل آنان را مستند به قرآن می دانند، امری ممکن است.

به هر تقدیر، قرآن کریم کتمان عملی عالمان اهل کتاب، یعنی احبار و رهبان را، از این جهت که به صورت سنت دینی برای پیروان آنها بروز می کند زیاد گوشزد کرده، نه تنها آنها را به عذاب دردناک تهدید می کند، بلکه می فرماید: اگر کسی در راه تحریف دین قدمی بردارد خداوند هرگز به او نگاه نمی کند و با او سخن نمی گوید؛ (...و یقولون علی اللّه الکذب و هم یعلمون... انّ الذین یشترون بعهداللّه و أیمانهم ثمنا قلیلا اولئك لاخلاق لهم فی الاخرة و لا یکلمهم اللّه و لا ینظر الیهم یوم القیمة و لا یزکیهم و لهم عذاب ألیم) [203]. نیز می فرماید: هنگامی که از طرف خداوند کتابی برای آنها آمد که موافق نشانه هایی بود که با خود داشتند و پیش از این به خود نوید پیروزی بر کافران می دادند، با این همه، هنگامی که این کتاب (و نیز پیامبری که از قبل شناخته بودند) بر آنان فرود آمد به او کافر شدند؛ لعنت خدا بر کافران؛ (و لمّا جأهم کتاب من عنداللّه مصدق لما معهم و کانوا من قبل یستفتحون علی الذین کفرو فلمّا جأهم ما عرفوا کفروا به لعنة اللّه علی الکافرین) [204].

قرآن کریم درباره کتمان علمی و تحریف احبار و رهبان نیز می فرماید: در میان اهل کتاب کسانی هستند که در هنگام تلاوت کتاب خدا، زبان خود را چنان می گردانند که گمان کنید آنچه می خوانند از کتاب خداست، در حالی که از کتاب خدا نیست و با صراحت می گویند: آن از طرف خداست با این که از طرف خدا نیست و به خدا دروغ می بندند، در حالی که آگاهند؛ (و انّ منهم لفریقا یلوون ألسنتهم بالکتاب لتحسبوه من الکتاب و ما هو من الکتاب و یقولون هو من عنداللّه و ما هو من عنداللّه و یقولون علی اللّه الکذب و هم یعلمون) [205]. نیز می فرماید: عده ای از آنان سخنان خدا را می شنیدند و پس از فهمیدن، آن را تحریف می کردند، در حالی که اطلاع داشتند؛ (و قدکان فریق منهم یسمعون کلام اللّه ثمّ یحرفونه من بعد ما عقلوه و هم یعلمون) [206] و در آیه دیگر می فرماید: پس وای بر آنان که نوشته ای با دست خود می نویسند و سپس می گویند: این، از طرف خداست، تا آن را به بهای

کمی بفروشند. پس وای بر آنها از آنچه با دست خود نوشتند و وای بر آنان از آنچه از این راه به دست می آورند؛ (فویل للذین یکتبون الکتاب بأیدیهم ثمّ یقولون هذا من عندالله لیشتروا به ثمنا قلیلا فویل لهم ممّا کتبت أیدیهم و ویل لهم ممّا یکسبون) [207].

7- سرانجام تحریف کنندگان و اهل کتمان

با توجه به این که تحریف کنندگان و اهل کتمان، در مقابل تحریف و کتمان و به تعبیر قرآن در مقابل فروختن خود: (بئسما اشتروا به أ نفسهم) [208] دنیا می گرفتند و حقیقت و باطن دنیا نیز جز جهنّم نیست، در واقع در این خریدوفروش جهنّم به دست می آورند، بلکه وجود خودشان به جهنّم مبدّل می شود: (وَأ مّا القاسطون فکانوان لجهنّم حطباً) [209].

این تجارت زیانبار، خرید و فروشی اعتباری نظیر خریدوفروش یک فرش نیست، تاکالای مورد معامله یا ثمن آن از فروشنده یا خریدار جدا باشد؛ چون در تجارت اعتباری، انسان چیزی را که جدای از اوست می دهد و چیزی را که جدای از دیگری است می گیرد؛ از این رو ملکیت او نیز اعتباری است، بلکه تجارت و خریدوفروشی حقیقتی ایت که در آن، خود را می دهد و دنیا را که باطن آن جهنّم است می گیرد. چنین نیست که اگر کسی دین خود را فروخت و دنیا را گرفت، در بیرون جان او آتشی افروخته شود، بکله در درون جان او آتش شعله ور است و در قیامت نیز آتش از درون جان او زبانه می کشد: (نارالله الموقدة (٦) التی تطلّع علی الا فئدة) [210]؛ چنان که معامله با خدا نیز اعتباری نیست و مؤ من، حقیقت جان خود را به خدا می دهد و در مقابل، رضوان خداو آزادی و خشنودی جانش را می گیرد: (و من الناس من یشتری نفسه ابتغأ مرضات الله) [211].

به هرتقدیر، تحریف کنندگان و اهل کتمان از عالمان اهل کتاب بدترین ستم را روا می دارند؛ زیرا دوان مسیحیت و یهودیت محرّف در جهان براثر این است که احبار و رهبان با کتمان و تحریف مدرم ار از حقیقت و دریافت حقایق موجود در توارات و انجیل بازداشتند و برای حفظ مقام خود نگذاشتند اسلام و رسالت رسول خاتم ﷺ که به خوبی در این دو آیه بیان شده بود: (یعرفونه کما یعرفون أبنأهم) [212] به مردم برسد. از این رو بیشترین لعن خداوند و لعن هر لعنت کنندهای متوجه آنان است:

(إنّ الذين يكتمون ما أ نزلنا من البينات و اهلدى من بعد ما بيّناه للنّاس فى الكتار أُولئك يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون) [213] و اگر چه در دنيا مرفّهند و به حسب ظاهر، از انواع غذاها می خورند، لـيكن در حقيقت در همين دنيا جز آتش نمی خورند و آنچه در قيامت رخ می دهد ظهور چيزی است كه در دنيا وجود داشت؛ يعنی در قيامت روشن می شود كه آنها در همه مدّت زندگی خود در دنيا، فقط آتش مـی خورند: (إنّ الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب و يشترون به ثمناً قليلاً أولئك ما يأ كلون فى بطـونهم إ لاّ النار) [214].

نكته قابل توجه در اين آيه آن است كه، اهل كتمان فقط آتش می خورنـد؛ چـون پيـام آيـه مزبـور شديدتر و قوی تر است از پيامی كه درباره خوردن اموال ايتام بدون كلمه حصر وارد شـده اسـت: إ نّ الذين يأ كلون أ موال اليتامى ظلماً إ نّما يأ كلون فى بطونهم ناراً[215].

سرّ اين اختلاف آن است كه، كسی كه مال يتيم مـی خـورد بخشـی از درونـش را در برابـر جهـنّم فروخته و بخش ديگر آن ممكن است برای توبه باز باشد، امّا كسی كه اصل حق را كتمان و دين خـدا را تحريف كرده، چون مانع دين داری ديگران می شود، همه هستی خود را به دنيا كه حقيقـتش جهـنّم است فروخته است. از اين رو جز آتش چيزی نمی خورد و خداوند نيز در قيامـت بـا او سـخن نمـی گويد: (... أُولئك ما يأ كلون فى بطـونهم إ لّا النـار و لا يكلّمهـم الله يـوم القيمـة) [216]. آنـان از تكلّـم تشريفی [217] كه خداوند در قيامت با برخی افراد دارد محروم هستند(تكلّمی كه مانند موسـای كلـيم در دنيا از آن بهره مند بود درجه ضعيفی از آن، در قيامت برای مؤ منان بـه تناسـب درجـه ايمـانی آنـان خواهد بود) و نيز آنان از شفاعت و تزكيه خداوند بهره ای نمی برنـد: (ولا يـزكّيهم) [218] و بـه عـذابی سخت مبتلا می شوند: (ولهم عذاب أليم) [219]؛ زيرا آنان به هيچ وجه قابل تزكيـه و مغفـرت نيسـتند؛ چون ضلالت را با هدايت، و مغفرت را با عذاب خريدنـد: (أُولئـك الذيـن اشـتروا الضّـلالة بالهـدى و العذاب بالمغفرة فما أ صبرهم على النار) [220].

آری! چنين كسانی كه مفسران قانون الهی هستند و قدرت اجرای حدود الهی را دارند، ولی قانون را درست تبيين و حدود الهی را اجرا نمی كنند، بلكه دست بـه تحريـف و كتمـان آن مـی زننـد، گرفتـار كفروظلم و فسق هستند؛ چنان كه درباره كفر آنان می فرمايد: (إنّا أنزلنا التورية فيها هدى و نور يحكم

بها النّبيّون الذين أسلموا للذين هادوا و الرّبّانيّون و الا حبار بما استحفظوا من كتاب اللّه و كانوا عليه شهدأفلا تخشوا الناس واخشون و لاتشتروا باياتى ثمناً قليلاًو من لم يحكم بما أنزل اللّه فأ ولئك هم الكافرون) [221].

تعبير به من لم يحكم از قبيل عدم ملكه است؛ يعنى اگر كسى بتواند به ما أ نزل اللّه حكم كند و به آن حكم نكند گرفتار كفر است. از اين رو نفرمودمن حكم بغير ما أ نزل اللّه فأُولئک هم الكافرون؛ زيرا لازم نيست براى كافر شدن حكم به غير ما أ نزل اللّه كند، بلكه حكم نكردن به ماأ نزل اللّه در ظرف اقتدار، براى ثبوت كفر عملى كافى است.

درباره ظلم نيز مى فرمايد: (و من لم يحكم بما أ نزل اللّه فأُولئك هم الظّالمون) [222] و درباره فسق مى فرمايد: (و من لم يحكم بما أ نزل اللّه فأُولئك هم الفاسقون) [223].

8- منشأ كتمان حق

قرآن كريم در آيه كتمان شهادت: (و لاتكتموا الشّهادة و من يكتمها فإ نّه اثم قلبه) [224] منشأ كتمان را بيمارى قلب مى داند؛ قلبى كه همان روح و حقيقت جان آدمى است و براساس (... لِمَن كان له قلب أ و أ لقى السّمع و هو شهيد) [225] منشأ ادراک انسان است، نه قلب صنوبرى شكل كه در هرحيوانى وجود دارد، و بى ترديد وقتى كسى كه در محكمه عدل اسلامى و در حضور قاضى عادل، حق مالى را كتمان مى كند و به آن شهادت نمى دهد بيمار دل است، كسانى كه اصل نبوت خاتم الانبيأ صلى الله عليه و آله و سلم را انكار مى كنند و در مقام استفهام، استعلام، استفتا و استشهاد فكرى و عقيدتى آن را تلبيس يا كتمان مى كنند به مراتب بيماردل ترند.

بحث روايى

1- جعل سنّت و بدعت

- عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم:من سنّ سنة حسنة فله أ جرها و أ جر من عمل بها إ لى يوم القيامة و من سنّ سنة كان عليه وزر من عمل بها إ لى يوم القيامة [226].

اشاره: عناوين متعددى مطرح است كه هر كدام اثر خاص خود دارد:

الف: اسْتنان؛ یعنی پیروی از سنّت اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام که نمونه ای از فضیلتی است که در زیارت امین اللّه درخواست می شود: (مستنّةً بسنن أولئك) [227] و در سایر ادعیه نیز محور تقاضاست.

ب: اجتهاد؛ یعنی بررسی و تحقیق در متون نقلی و در ثنایای براهین عقلی و جمع بندی نهایی و ارائه فکری نو و نظری جدید.

ج: جعل سنّت و ابتکار و نوآوری در روش و رفتار اجتماعی و مانند آن که خطوط کلّی علمی آن تصویب شده است و تعیین مصداق جزئی آن نیز به قصد ورود نخواهد بود؛ نظیر سنّت قرار دادن حمایت مردمی در آخرین جمعه ما مبارک رمضان به عنوان روز جهانی قدس و اعلام هفته وحدت، هفته ولایت، روز جهانی حمایت از مستضعفان، هفته دفاع مقدس و...

د: جعل بدعت که از آن به عنوان سنّت سیّئه یاد می شود. این رفتار مشؤ وم همانند رفتار میمون مقابل، غیر از عناوین دو گانه اول و دوم است و حکم مخصوص خود را دارد که از تقابل سنّت حسنه معلوم می شود. البته برای بدعت مصداق دیگری وجود دارد که از بحث خارج است.

2- ثمن قلیل دین فروشی

- عن أ بی جعفر علیه‌السلام فی قوله ولاتشتروا بایاتی ثمناً قلیلاً: کان حیّ بن أ خطب و کعب بن الا شرف و آخرون من الیهود، لهم مأ کلة عن الیهود فی کلّ سنة. فکر هوا بطلانها بأ مر النّبیّ صلی‌الله‌علیه‌وآله فحرّفوا لذلک آیات من التوارة فیها صفته و ذکره. (فذلک الثمن الذی أ رید فی الایة).[228]

اشاره الف: تطبیق آیه مورد بحث بر جریان دو یهود نامبرده نه به معنای شأن نزول انحصاری و نه مانع از جَرْی و انطباق آن بر مصادیق دیگر است. از این گونه نصوص با غمض از سَنَد بیش از انطباق فی الجمله، نه بالجمله، برنمی آید.

ب: مقصود از ثمن خصوص کالای مادی نیست، بلکه هر گونه عوضی که در برابر تحریف علمی یا عملی سنّت الهی و وحی آسمانی دریافت شود، حرام است، خواه آن عِوض، عَرَض (متاع) باشد یا

غَرَض (جاه)؛ زیرا آنچه محرَّم است لَبْس حق به باطل و کتمان حقّ در مورد لـزوم افشاسـت و اخـذ عوض در قبال چنین کار ناروایی در قبح و حرمت آن دخیل نیست.

3- *اقسام تلبیس اهل کتاب*

- عن العسکری علیه‌السلام :خاطب اللّه بها قوماً من الیهود أ لبسوا بالباطل بـأ ن زعمـوا أ نّ محمّـداً صلی‌الله‌علیه‌وآله نبیّ و أ نّ علیاً و صیّ ولکنّهما یأ تیان بعد وقتنا بخمس مائة سنة [229]

اشاره: حق را جامه باطل پوشاندن اقسام گونه گون دارد؛ زیرا حقّ گرچه نظیر نور واحـد و شـفاف است، ولی باطل انحای متعدد دارد و از این رو جامه های متنوع بطلان در دسترس باطل گرایـان حـق گریز است تا هرکس طبق هوس خود کسـوت باطـل ار بـر پیکـر نـورانی حـقّ بپوشـاند و آن را از محبوبّیت بیندازد و سبب گریز مردم شود؛ گروهی اصل دعوی نبوت را خُرافه و افسـانه جلـوه دادنـد، عدّه ای ادعای رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را بدون دلیل و شاهد اعلام داشتند، جمعی اصـل نبـوّت و همچنـین ادعای رسول گرامی را پذیرفتند، لیکن آن حضرت را مبعوث برای قبیله خاص دانستند و بنی اسـرائیل را از حوزه رسالت نبی مکّرم بیرون تلقی کردند، دسته ای مانند آنچه در حدیث مزبور به آن اشاره شد آن را به آینده متعلق دانستند؛ یعنی عدّه ای نسبت به حاضر و بادی و گروهی نسبت به حاضر و غـابر تلبیس کردند، گرچه شیخ طوسی رحمة الله علیه برخی از اقوال را تضعیف کرده، مثلا قول بـه ایـن کـه علمای یهود اصل بعثت رسول گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله را پذیرفتند، لیکن آن را نسبت به غیر بنی اسرائیل دانستند ضعیف دانسته است.[230]

(وَأَقِيمُواْ الصَّلَوةَ وَ ءَاتُواْ الزَّكَوةَ وَ ارْكَعُواْ الرَّكِعِينَ) (۴۳)

گزیده تفسیر

خدای سبحان بعد از ترغیب اهل کتاب به حُسن فاعلی، یعنی ایمان به معارف الهی و مآثر آسمانی، آنان و نیز دیگر مخاطبان را به حُسن فعلی، یعنی تحکیم پیوند عملی با خدا(نماز) و توثیق ارتباط اقتصادی با مستمندان (زکات) و حفظ وحدت و شکوه امّت اسلامی در نماز جماعت و مانند آن تشویق می کند.

نماز در فرهنگ وحی الهی ستون دین است؛ از این رو از صیانت و مراقبت و سلامت آن به اقامه تعبیر می شود؛ زیرا ستون، برپاداشتنی است، نه خواندنی. مراد از اقامه نماز، برپاداشتن و احیای نماز در جامعه و به جا آوردن حقّ نماز با رعایت همه شرایط ظاهری و باطنی آن و عدم اکتفا به شکل ظاهری آن است.

امر کردن اهل کتاب به اقامه نماز مسلمانان، نه اصل نماز که حقیقتی مشترک، واحد و تغییرناپذیر در همه ادیان است، گواه مکلف بودن کافران به فروع است، آن چنان که ملزم به پذیرش اصول هستند.

اقامه کننده نماز که با خدای منعم ارتباط برقرار کرد و به او تقّرب جست از خلق خدا غافل نمی شود. لازم این عدم غفلت، رفع مشکلات آنان و از جمله برطرف کردن فقر و نیازهای مادی و اقتصادی با پرداختن زکات و انفاق های مالی است. کاربرد عنوان ایتأ و تعبیر جمع در امر به پرداخت زکات، برای تذکّر به احیای این واجب اجتماعی و مرتفع ساختن فقر عمومی در سطح جامعه است. البته مقصود اصیل از ایجاب زکات، تحصیل طهارت روح و اعتلای جان بشری است و گرنه تأمین هزینهئ مستمندان به خوبی مقدور خداست.

ترغیب به رکوع با راکعان، که تعبیر از نماز به هیأتی خاص (:رکوع) از هیأت های آن است، تحضیض به اقامه جماعت و شرکت در آن است. به اهل ایمان دستور داده شد که اولا، هر یک اهل نماز و رکوع باشند و ثانیا، نماز را با هم بخوانند. معیار این معیّت همان وحدت نماز است. این وحدت

اعتباری فقطا در جماعت (اعم از جمعه و غیرآن) متبلور است. با تعبیرِ بارکوع کنندگان رکوع کنید از نماز یهود که فاقد رکوع بود و فرادا برگزار می شد احتزار شده است.

تفسیر

تناسب آیات

پس از امر بنی اسرائیل به اصل ایمان: وامنوا بما أ نزلت و نهی آنان از برخی امور به اصول دین است، در این آیه آنها را به مهم ترین فروع دینی فرمان می دهد؛ نخست به نماز که اولین جلوه عبادی ایمان و بهترین وسیله رابطه عبد و مولاست اشاره می کند: وأ قیموا الصّلوة و سپس به زکات که برترین واجب مالی و اجتماعی اسلام و سبب رابطه عبد با خلق خداست امر می کند: واتوا الزّکوة. آنگاه به برجسته ترین مصداق نماز، یعنی نماز جماعت و پیوستن به نمازگزاران حقیقی که اولیا و انبیای الهی هستند و برگزاری نماز به همراه مسلمانان (در مقابل فرادا نماز خواندن یهود) فرمان می دهد: وارکعوا مع الرّاکعین.

به بیان دیگر، از آن جا که قرآن کریم پایه های حکومت محرومان و مستضعفان را، برپایی نماز و پرداختن زکات و امربه معروف ونهی ازمنکر می داند: (الّذین إ ن مکّنّاهم فی الا رض أ قاموا الصّلوة واتوا الزّکوة و أ مروا بالمعروف و نهوا عن المنکر) [231] و نیز حکومت بنی اسرائیل پس از رهایی از چنگال آل فرعون را مصداق روشن حکومت محرومان می داند، در موارد مختلف، هم نعمت های ارزانی شده بر آنان، به ویژه نعمت رهایی از چنگال آل فرعون را گوشزد می کند: (وإ ذ نجّیناکم من ال فرعون یسومونکم...) [232] و هم پایه های حکومت محرومان را در این آیه و آیه بعد یادآوری کرده، می فرماید: شما همان مستضعفان و ستم دیدگانی هستید که خدای سبحان شما را به حکومت رسانید و بدانید که اساس حکومت دینی و الهی، نماز و زکات و امربه معروف و نهی از منکر است. پس أ قیموا الصلوة و اتوا الزکوة و ارکعوا مع الراکعین # أ تأ مرون الناس بالبّر و تنسون أ نفسکم... هم برای بقای حکومت و دوام موجودیت موحّدان، امر به استعانت از نماز می کند و می فرماید: چنان که خدای سبحان شما را پیروز کرد و دشمن شمارا از بین برد و شما با قدرت الهی به حکومت رسیدید،

اگر دوام حکومت را بخواهید باید ارتباط خود با خدا را تحکیم ببخشید و از نماز ارتباط با خدا (نماز) استعانت بجویید:

تذکّر:آنچه در آیه مورد بحث مطرح است، راجع به یهود عصر نزول قرآن کریم است، لیکن اساس حکومت، راز صعود، رمز هبوط، جریان فکری سالف و آنف امر واحد و مستمری است که مصحّح این گونه از دستورها و محاوره هاست.

برپاداشتن نماز

کمال واقعی انسان از منظر قرآن کریم در جمع سالم بین حُسن فاعلی و حُسن فعلی است؛ یعنی روح معتقد و متخلق به اخلاق و بدن مشتغل به امتثال. از این جمع سالم گاهی به ایمان و عمل صالح یاد می شود که در بسیاری از آیات به صورت شرط لازم برای رهایی از کیفر تلخ و نیل به پاداش شیرین معاد بیان شده است و گاهی بعد از ذکر ایمان، از نماز و زکات که شاخص ترین نمونه عمل صالح است سخن به میان می آید.

آنچه در آیه مورد بحث مطرح است از همین سنخ است که پس از ترغیب به حُسن فاعلی، یعنی ایمان به معارف الهی و مآثر آسمانی، تشویق به حُسن فعلی، یعنی تحکیم پیوند عملی با خدا(نماز) و توثیق ارتباط اقتصادی با مستمندان (زکات) و حفظ وحدت و شکوه امّت اسلامی در نماز جماعت و مانند آن دارد.

در بین اعمال عبادی، نماز از خصیصه ای برخوردار است که رسول گرامی ﷺ و امیرالمؤ منین علیه السلام [233] از آن به عنوان

عمود دین یاد فرمودند. از این تعبیر نبوی ﷺ و علوی علیه السلام استنباط می شود که نماز در فرهنگ وحی الهی ستون دین است، و از آن جا که سخنان خدای سبحان از صدر تا ساقه هماهنگ است و از صیانت عمود دین و مراقبت و صحّت و سلامت آن تعبیر به اقامه می شود، غالب آیاتی قرآنی در قالب اقامه نازل شد، نه در صورت قرأت؛ زیرا ستون خواندنی نیست، لکه برپاداشتنی است؛ آن که فقط نماز می خواند، در حقیقت نسخه ستون سازی را می خواند، نه این که ستون را برپادارد؛ رسول اکرم

ﷺ نیز فرمود: کسی که نماز او را فحشا و منکر باز ندارد جز دوری از خدا از نماز بهرهای نمی برد[234]. نمازی که ستون است و برپاداشتنی، نه الفاظ و خواندنی، توان اطفای آتش گناه را دارد؛ از طرف خداوند فرشته ای است که هنگام نماز ندا می دهد: ای فرزندان آدم، برخیزید به طرف آتش هایی که بر جانتان افروختید، آن را با نماز خاموش کنید؛ (أیّها النّاس قوموا إ لی نیرانکم الّتی أ وقدتموها علی ظهورکم...) [235].

از آن جهت که نماز کوثر و چشمه ای است که در مدخل ورودی منزل نمازگزار روان است و او شبانه روز پنج بار در آن شستشو می کند، نمازگزار یا آلوده نمی شود یا اگر آلوده شد زود ظاهر می شود[236]. نماز از یک سو سهم وافری در حراست از عقیده صحیح دارد و از سوی دیگر تأثیر فراوانی در نزاهت نمازگزار از رفتار سوء؛ هم وجود آن علامت فلاح است و هم فقد آن نشانه طلاح. درباره فلاح، آیات فراوانی در قرآن کریم یافت می شود که نیازی به ذکر آنها نیست و درباره طلاح، آیه (فخلف من بعدهم خلفٌ أ ضاعوا الصّلوة واتّبعوا الشّهوات) [237] شاهد گویایی است؛ یعنی مهم ترین عامل هبوط نسل عاقّ و خاطی از اضاعه نماز آغاز می شود.

تعبیر به أقیموا الصّلوة به جای صلّوا، یعنی تعبیر به نماز را برپا دارید به جای نماز بگزارید ممکن است اشاره ای باشد به برپاداشتن و احیای نماز در جامعه و به جا آوردن حقّ نماز از طریق رعایت شرایط ظاهری و باطنی آن، به ویژه حضور قلب و خشوع دل که روح نماز است.

راغب اصفهانی به این نکته تنبّه یافته، می گوید:این که قرآن تعبیر به اقامه تورات و انجیل می کند و می فرماید: (قل یا أ هل الکتاب لستم علی شی ء حتّی تقیموا التّوریة و الا نجیل) [238] یا می فرماید: (و لوأ نّهم أقاموا التّوریة و الا نجیل) [239] مقصود، ادا کردن حق تورات و انجیل با علم و عمل به آن است. برهمین اساس، هرجا سخن از فرمان سخن از فرمان به نماز و مدح و ستایش آن است تعبیر به اقامه می شود؛ (نظیر وأ قیموا الصّلوة) [240]، (والمقیمین الصّلوة) [241]، (ربّ اجعلنی مقیم الصّلوة) [242] (و فإ ن تابوا و أ قاموا الصّلوة) [243]، که مراد، برپاداشتن نماز با همه شرایط و عدم اکتفا به شکل ظاهری آن است و آن جا که در مقام مذمّت است تعبیر به قیام می شود: (وإذا قاموا إلی الصّلوة قاموا کسالی)

[244]، نه اقامه [245]؛ یعنی منافقان و بیماردلان به سوی نماز می ایستند، نه آن که بخواهند نماز را برپادارند و چون قیام آنان با کاهلی وسستی همراه است، خود قدرت ایستادن ندارد، چه رسد به این که بخواهند یا بتوانند عامل ایستادگی نماز شوند.

مراد از الصلوة

در این که مراد از الصلوة آیا نماز مسلمانان است یا اصل نماز که مشترک بین همه ادیان الهی است، دو قول است. بیشتر مفسّران وجه اول را اختیار کرده اند؛ زیرا اوّلا، نماز اهل کتاب منسوخ شده بود[246]. ثانیا، نماز آنان نماز واقعی نبود[247] و به اصطلاح صحّت سلب داشت. ثالثا، به قرینه وقوع آن پس از آنچه در آیات قبل آمده، یعنی امر به قبول اسلام و نهی از کتمان حق. پس مقتضای وحدت سیاق این است که مقصود از نماز، نماز پس از ایمان و اسلام باشد که همان نماز مسلمانان است. رابعا، به قرینه ذیل آیه: وارکعوا مع الراکعین که مقصود، به جا آوردن رکوع، به همراه رکوع کنندگان حقیقی است و آن تنها با نماز مسلمانان تحقق می پذیرد؛ زیرا نماز اهل کتاب، فاقد رکوع بود.

براساس همین وجه، گروهی از مفسّران [248] این آیه را دلیلی بر مکلّف بودن کافران به فروع گرفته اند. البته چنین استنتاجی قابل توجیه است؛ زیرا اوامری که در این آیه وارد شده، به دنبال امر به اصل ایمان: امنوا بما أنزلْتُ و درخواست اصل اسلام است و در حقیقت گویا به اهل کتاب این گونه خطاب می شود: به پیامبر و کتاب او ایمان بیاورید و پس از پذیرش اسلام، نماز را برپا دارید و زکات بپردازید و در نمازهای جماعت شرکت کنید. روشن است که:

1- ترتب فروع بر اصول و شرط بودن اصول برای پذیرش فروع به لحاظ مکلّف به است.

2- اصول و فروع، هر دو مقدور اهل کتاب است، گرچه اصول بی واسطه و فروع باواسطه.

3- تکلیف به مقدور با واسطه معقول است.

4- اطلاق لفظ و ظهور آیه اِبایی از شمول نسبت به هر دو را ندارد.

5- مقتضای بحث های عقلی نیز تأیید مفاد آیه است. بنابراین، استدلال به آیه برای مکلف بودن کافر به فروع مکلف بودن وی به اصول محذوری ندارد.

قول دوم در مسأله این است که اساسا این جمله در مقام فرمان به نماز مسلمانان در مقابل نماز اهل کتاب نیست، بلکه در مقام این است که آنها را به حقیقت و روح نماز توجّه دهد؛ حقیقتی کـه در همـه ادیان واحد و تغییرناپذیر است؛ یعنی توجه قلبی و خشوع و اخلاص در اثنای نماز[249]. آنچه در بحـث برپاداشتن نماز از مفردات راغب نقل شده، ممکن است تأییدی بر این قول باشد.

شایان ذکر است که، الف و لام در الصلوة و نیز در الزکوة مطابق قول اوّل، بـرای عهـد اسـت [250] و مطابق قول دوم هم می تواند عهد باشد و هم جنس.

پرداخت زکات

دو نکته ای که درباره أ قیموا الصلوة گذشت ممکن است درباره اتوا الزکوة نیز جـاری باشـد؛ نکتـه اوّل، یعنی وجه تعبیر به اقامه به جای قیام، اگر چه به بیانی که گذشت نسبت به زکات جـاری نیسـت، زیرا در این باره به أ قیموا الزکوة تعبیر نشده، لیکن از تعبیر به اتواالزکوة نه زکّوا که هم به عنوان ایتأ امر شده و هم به صورت جمع آمده و آحاد اهل کتاب را در بردارد ممکن است استفاده شود کـه مقصـود، احیای این واجب اجتماعی و مرتفع ساختن فقر عمومی در سطح جامعه است.

نکته دوم این که، مراد از زکات در آیه، زکات مسلمانان است، که با توجه به مدنی بـودن آیـه [251] و نزول آن پس از تشکیل حکومت اسلامی، همان زکات مالی واجب و مستحب است و همچنین زکـات هایی که پرداخت آن واجب کفایی است (نظیر انفاقی که سبب نجات انسانی ازخطرمرگ مـی شـود) و چون زکات عملی قربی و عبادی است، باید با قصد قربت و توجّه قلبی و خشوع درونی آن را بـه جـا آورد که تنها در این صورت سبب پیوند میان انسان ها می شود، نه بامنّت و آزار بعدی (مَنّو أ ذی) که در این حال از تأثیر معنوی آن، کاسته می گردد.

تذکّر1- فرمان به ادای زکات پس از فرمان به نماز از این روست که نمازگزاری که با برپایی نماز با خدای منعِم ارتباط برقرار کرد و به او تقّرب جُست،از خلق خدا که عیال اللّـه هسـتند[252] غافـل نمـی شود؛ لازم عدم غفلت از خلق، رفع مشکلات آنان و از جمله برطرف کـردن فقـر و نیازهـای مـادّی و اقتصادی است، که با پرداخت زکات و انفاق های مالی رفع می شود.

2- گرچه زکاتِ واجبِ مالی، محدود است، ولی زکات غیرمالی محدود نیست؛ چنان که رسول گرامی اسلام ﷺ فرمود: برای هر چیزی زکات است و زکات خانه اتاق پذیرایی از مهمان است؛ لکل شی ء زکاة و زکاة الدار بیت الضیافة؛[253] یعنی مهمان نوازی وظیفه زکوی کسی است که خداوند به او نعمت داشتن خانه داده است. از این رو صاحب دلان برآنند که زکات همّت را چون زکات نعمت بپردازند. توضیح این که، نعمت گاهی به معنای خاص است، نظیر نعمت مال و گاهی به معنای عام است که از آیه مبارکه (أسبغ علیکم نِعَمه ظاهرةً و باطنةً) [254] استنباط می شود. نعمت به معنای خاص در برابر همّت است و نعمت به معنای عام شامل همت می شود. پس زکات نعمت به معنای عام مستلزم پرداخت زکات همت خواهد بود.

ترغیب به نماز جماعت

ترغیب به رکوع با راکعان تحضیض به اقامه جماعت و شرکت در آن است، تا جامعه نمازگزار در هر دو جبهه جهاد اصغر واوسط پیروز شود و زمینه ورود در صحنه جهاد اکبر فراهم شود و امید ظفرمندی در آن ساحت ظهور کند. از این جهت به مخاطبان اصلی این آیات، یعنی بنی اسرائیل و به سایر کسانی که صلاحیت خطاب الهی را دارند دستور داده شده که اولا، هرکدان اهل نماز و رکوع باشند و برابر آیه بعدی هیچ کس چنین نباشد که دیگری را به نیکی دعوت و خود را فراموش کند؛ چنان که به بعضی از سران اسرائیلی نسبت داده شده که گرچه توده مردم را به امتثال اوامر دینی تشویق می کردند، ولی خود از توفیق اطاعت محروم بودند و ثانیا، نماز را با هم بخوانند و معیار این معیّت همان وحدت نماز است که فقط در جماعت (اعم از جمعه و غیرآن) متبلور است.

از آن جهت که نماز جنگ با هوا و جهاد با هوس است، جایگاه آن را محراب گویند، و در جنگ هر چه عدد رزمنده بیشتر و منسجم و هماهنگ و هم آواتر باشند پیروزی آسان تر است. از این رو به جماعت دستور اکید داده شد. همان وحدت اعتباری است که غیر از نمازهای پراکنده جمیع افراد است؛ یعنی همه نمازگزاران گذشته از اشتراک در اصل نماز در یک امر جامع شریکند و آن معیّت در نماز است که آن ویژگی در نمازهای فرادا نیست.

از این نکته نباید غفلت شود که چون رکوع در عین جزئیت برای نماز، به تنهایی عمود دین نیست به اقامه آن امر نشده، بکله به خود آن دستور داده شده است. نماز دارای چهار هیأت و شش ذکر است [255]: هیأت های چهارگانه عبارت است از: قیام، قعود، رکوع، سجود. اذکار شش گانه عبارت است از: تلاوت، تسبیح، حمد، استغفار، دعا و صلوات برمحمد و آل او ﷺ.

تذکّر:اذکار دیگر، مانند تهلیل و تکبیر مندرج در یکی از عناوین شش گانه است وگرنه حصر مزبور ناتمام خواهد بود.

گاهی از نماز به هیأتی از هیأت ها یا به ذکری از اذکار آن تعبیر می شود؛ تعبیر از نماز به رکوع مانند: (واركعوا مع الراكعين) [256] و به قیام مانند: (قوموالله قانتين) [257] و به سجود مانند: (و تقلّبك فی الساجدين) [258] و به قرائت مانند: (وقرآن الفجر إنّ الفجر كان مشهوداً) [259]. تعبیر از نماز به رکوع از تعبیر به رکعات استظهار می شود. وقتی گفته می شود: دو رکعت، یعنی نمازی که در آن دو رکوع است و از طرف دیگر بهترین مشخص نماز همان حالت رکوع است و گرنه قیام یا سجود و قعود که هیأت های دیگر نماز است اختصاصی به حالت نماز ندارد و در حالت دیگر اعم از نیایش، شکر و مانند آن یافت می شود.

حاصل این که، تعبیربه واركعوا مع الراكعين به منزله صلّوا مع المصلّين است. خدای سبحان گاهی از نماز به اشرف اجزای آن، یعنی رکوع و سجود یاد می کند و می فرماید: (ياأ يها الذين امنوا اركعوا و اسجدوا) [260]؛ چنان که از نمازگزاران به راکعان و ساجدان تعبیر می کند: (تريهم ركّعاً سجّداً يبتغون فضلاً من الله و رضواناً...) [261].

تذکّر:اهمیت فوق العاده نماز جماعت به حدّی است که رسول مکرّم ﷺ به نابینایی فرمودند: بین منزل خود و مسجد طنابی نصب کن و با گرفتن آن ریسمان خود را به مسجد برسان و از فضیلت جماعت محروم نشو[262]. بنابراین، جمله أ قيموا الصلوة، به اصل اقامه نماز و جمله واركعوا مع الراكعين به مصداق برتبر از مصادیق نماز امر می کند؛ در نتیجه از دو جهت مراد از الصلوة مطلق نماز نیست،

بلکه نماز مسلمانان مقصود است و از نماز یهود احتراز می شود: نخست این که نماز آنان فاقد رکوع بود[263] و دیگر این که آنان فرادا نماز می گذارند.[264]

لطایف و اشارات

1- دو فرمان فراگیر

قرآن کریم پایه های حکومت محرومان و مستضعفان را چهار فریضه نماز، زکات، امربه معروف و نهی ازمنکر می داند و می فرماید: (أُذِنَ للذین یقاتلون بأ نّهم ظلموا... (۳۹) الذین أ خرجوا من دیارهم بغیر حق... (٤٠) الذین إ ن مّکّنّاهم فی الا رض أ قاموا الصلوة واتوا الزکوة و أمروا بالمعروف و نهوا عن المنکر ولله عاقبة الا مور) [265].

بر همین اساس، این چهار فرضیه در صدر سفارش های خداوند به انبیا و توصیه انبیا به مردم قرار دارد؛ این مطلب درباره امربه معروف و نهی ازمنکر روشت است؛ زیرا همه پی گیری ها و امرونهی های انبیای عظام در حقیقت از قبیل امر به معروف ونهی از منکر بوده، نیازی به ذکر آیات آن نیست. درباره نماز و زکات از قول عیسای مسیح علیه السلام می فرماید: (وجعلنی مبارکاً أ ین ما کنت أ وصانی بالصلوة و الزکوة) [266] ودرباره حضرت اسماعیل علیه السلام می فرماید: (و کان یأ مر أ هله بالصلوة والزکوة و کان عند ربّه مرضیّا)ً [267] و درباره انبیای ابراهیمی علیه السلام می فرماید: (وجعلناهم أئمّةً یهدون بأمرنا و أوحینا إلیهم فعل الخیرات وإ قام الصلوة وإیتأ الزکوة و کانوا لنا عابدین) [268] و در ضمن میثاقی که خدا از بنی اسرائیل گرفت آمده است: (... لئن أ قمتم الصلوة واتیتم الزکوة... لا کفرنّ عنکم سیئاتکم...) [269].

2- مهم ترین هدف از دستور زکات

مال سهم فراوانی در جذب دل ها دارد و توده مردم نه تنها به جمع مال علاقمندند، بلکه به اصل مال علاقه جمّ و حبّ انبوه دارند، هر چند مال اندک باشد. وفور علاقه به مال اگر مایه درآمد حرام نشود پایه نگه داری و احتکار حلال خواهدبود و از این رو در انفاق آن در راه خدا پرهیز می شود.

امساک مال و اغماض از هزینه آن در راه های لازم دینی که از آنها به مصارف زکات یاد می شود مایه پدید آمده رَین دل و غبار قلب است.

دستور زکات برای تحصیل برکات فراوانی است که به سه نمونه آنها بسنده می شود؛ یکی تعدیل ثروت و تأمین نیاز تهی دستان و دیگر برکت مالی، که خداوند مالی را که زکات آن پرداخت شد نمو می دهد و از این لحاظ آن را زکات، به معنای نمو، نامیده اند و سومی برکت روحی که خداوند روح زکات دهنده را پاک می کند و او را از هر رَیْن و رَیْب و عیبی طاهر می کند و از این جهت آن را زکات، به معنای طهارت، گفته اند. اراده معنای جامع هر دو نکته اخیر مانند مطلق رُشد از عنوان زکات محذوری ندارد؛ زیرا پیرایش از نقص و عیب همانند هرس کردن درخت سبب بالندگی آن می گردد.

تذکّر دو نکته در این جا سودمند است:

الف: گرچه تأثیر زکات در رفع نیازمندی جامعه فراوان است، لیکن مقصود اصیل از ایجاب زکات همان حصول طهارت روح است وگرنه تأمین هزینه افراد یک ملّت نسبت به قدرت بی کران الهی دشوار نیست. این مطلب را می توان به عنوان یک قانون جامع از قرآن کریم استنباط کرد؛ زیرا خداوند برای دفاع از دین و حمایت از حریم امّت اسلامی جهاد را لازم کرد. البته آثار فراوانی برجهاد مترتب است که استقلال، آزادی، رهایی از استعباد، استثمار، استبداد، استعمار و مانند آن از برکات مبارزه علیه طاغیان به شمار می آید، ولی در تحلیل راز نهاییِ دفاع اشاره می کند مبارزه علیه طاغیان به شمار می آید، ولی در تحلیل راز نهاییِ دفاع اشاره می کند که هدف اصیل از جهاد، آزمودن مؤ منان است تا روح ایثار و نثار و روحیّه ستم ستیزی و ظلم سوزی را در آنان تقویت کند و گرنه تنبیه متجاوزان و تأدیب حریم شکنان و انتقام از مهاجمان نسبت به قدرت نامحدودِ الهی عملی است: (... ولو یشأ اللّه لانتصر منهم ولکن لیبلوا بعضکم ببعضٍ والذین قُتلوا فی سبیل اللّه فلن یُضلّ أ عمالهم) [270].

اصل کلّی قابل استظهار از آیه کریمه اینناست که پرورش روح و اعتلای جان بشری از مهم ترین اهداف نزول دستورهای خداست و گرنه تأمین هزینه مستمندان نظیر تنبیه متجاوزان به خوبی مقدور خداست، ولی راز و رمز چنین دستور دشواری همانا شکوفایی استعدادی نهفته است.

بنابراین، گرچه مشکل اقتصادی نیازمندان با زکات قابل حلّ نسبی است و نیز خداوند مـال بـه جـا مانده را(پس از اخراج سهم بیت المال که به حسب ظاهر از اصل مال کم شده) نموّ می دهـد و بـیش از اصل می کند، ولی هدف اصیل از ایجاب زکات دست یابی به طهارت روح است. بنابراین، آنچـه در علل تشریع زکات آمده که به برخی از آنها در بحث روایی اشاره می شود، در طول هـم اسـت، نـه در عرض یکدیگر؛ مثلا فایده تطهیر و تزکیه که در آیه (اخذ من أموالهم صدقة تطهرهم و تزکیهم بها) [271] آمده مهم تر از ثمر نموّ مال و افزایش کمّی آن است که در آیه (یمحق اللّه الربا و یربی الصدقات) [272] آمده و والاتر از تأمین نیاز محتاجان اقتصادی است که در بعضی از نصوص به آن پرداخته شده اسـت [273].

ب: از اطلاق عنوان زکات با کمک احادیثی که مصادیق آن را بیان کرده می توان همه اقسام زکـات اعم از مالی و بدنی، یعنی زکات فطره را مشمول این گونه از اطلاق ها دانست. برخی مفسران با تأمـل و تکلّف برای زکات فطره به آیه (قدأ فلح من تزکّی (١٤) و ذکر اسم ربّه فصلّی) [274] استشهاد کرده اند.

3- دو رکن مهم نماز

رکوع و سجده به طور عام در میان عبادات اسلامی و به طور خاص در میان ارکان نماز از ویژگـی برخوردار است؛ قرآن کریم در معرفی پیروان رسول مکرم ﷺ می فرماید: پیوسته آنها را در رکوع و سجود می بینی، در حالی که همواره فضل خدا و رضای او را می طلبند؛ (تریهم رکّعـاً سـجّداً یبتغـون فضلاً من اللّه و رضوانا) [275] و چون سجود برتر از رکوع است درباره خصوص آن می فرمایـد: نشـانه آنها در صورتشان از اثر سجده نمایان است؛ (سیماهم فی وجوههم من أثر السجود) [276].

در آیه مورد بحث نیز از مسلمانان راستین و از اولیای الهی به راکعین تعبیر شده است؛ چنان که ابـن عباس می گوید:این جمله درباره رسول اللّه و علی علیه السلام نازل شده و آنان اولین کسانی بودند که رکوع و سجده کردند؛ نزلت فی رسول اللّه ﷺ و علی علیه السلام و هما أوّل من رکع و سجد[277].

با مراجعه به آیات وروایات فراوانی که درباره این دو رکن عبادی وارد شده، اهمیت این دو به ویژه سجده به دست می آید؛ روایات فراوانی درباره آثار و برکات سجده های طولانی و سایر جزئیـات آن

رسیده است و در برخی روایات، امیرالمؤ منین علیه السلام به شاگردانش عتاب می کند که چرا پیشانی شما صاف است و اثر سجود برآن نیست؟! (إنّی لا کراه للرجل أن تَری جبهته جَلْحأ لیس فیها شی ء من أثر السّجود) [278].

بحث روایی

1- مراد از الصلوة

- عن العسکری علیه السلام فی قوله: وأ قیموا الصلوة...: المکتوبات التی جأ بها محمد صلی الله علیه و آله و سلم و أ قیموا أ یضاً الصلاة علی محمّد وآله الطیبین الطاهرین الذین علیٌّ سیّدهم و فاضلهم... [279].

اشاره الف: با غمض نظر از سند پیام این گونه احادیث این است که مقصود از اقامه نماز و سایر اوامر الهی که در این آیات بعد از امر به ایمان به قرآن و نیز پذیرش نبوت رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم آمده، همانا اقامه نماز بر مکتب اسلام و بر منهاج اهل بیت علیهم السلام است، که از دیگران به ره آورد وحی آگاه ترند، نه بر مکتب اهل کتاب و نه بر منهاج غیراهل بیت عصمت علیهم السلام.

ب: روشن است که نماز بر منهاج اهل بیت وحی علیهم السلام مشتمل بر صلوات بر محمد و آل طیبین اوست؛ زیرا جزو واجب تشهد نماز است. البته صلوات برحضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت عصمت و طهارت او علیهم السلام نه تنها فضیلت دارد، بلکه بسیاری از برکات و فیض الهی برآن مترتب است که تفصیل آن از رسالت این بحث فراتر است.

2- راز تشریع نماز

- عن الرضا علیه السلام :فإ ن قال: فلم أ مروا الصلاة؟ قیل: لا نّ الصلاة؟ قیل: لا نّ الصلاة الا قرار بالربوبیة و هو صلاح عام لا نّ فیه خلع الا نداد و القیام بین یدی الجبّار بالذلّ و الاستکانة و الخضوع و الاعتراف و طلب الا قامة من سالف الزمان و وضع الجبهة علی الا رض کل یوم و لیلة و یکون العبد ذاکراًللّه تعالی غیرناسٍ له و یکون خاشعاً وَجِلاً متذلّلاً طالباً راغباً فی الزیادة للدّین و الدنیا، مع ما فیه من الانزجار عن الفساد و صار ذلک علیه فی کل یوم و لیلة، لئلاّ ینسی العبد مدبّره و خالقه فیبطر و

یطغی و لیکون فی ذکر خالقه و القیام بین یدی ربّه زجراً له عن المعاصی و حاجزاً و مانعاً عـن أ نـواع الفساد[280].

اشاره:آنچه در این حدیث مورد عنایت واقع شده به منزله تحریر معانی اذکار شـش گانـه و هیـأت های چهارگانه نماز است؛ نمازگزار از آن جهت که با معبود خود نجوا دارد: المصـلّی ینـاجی ربّـه [281] مطالب فراوانی را در این رازگویی در میان می گذارد که مدار اصلی آن ربوبیت محض خدا و عبودیت صرف نمازگزار است. چنین نمازگزاری طبق بیان رسول گرامی از نور برخوردار است:الصلاة نور المـؤ من [282] و این گونه نماز را اقامه کردن مصداق سخن حضرت خاتم الانبیأ ﷺ است که فرمود: موضع الصلاة من الدین کموضع الرأ س من الجسد[283]؛ نماز نسبت به سایر فروع دین همانند سرنسبت به سایر اعضای بدن است؛ یعنی نماز در رأس امور عبادی است.

3- اهمیت زکات

- عن الرضا علیه السلام :إ نّ اللّه عزّوجلّ أ مر بثلاثة یقرن بها ثلاثة: أ مر بالصلاة و الزکاة. فمن صـلّی و لـم یزک لم تقبل صلاته...[284].

اشاره: گرچه از لحاظ بحث های جزئی و موردی هرکدام از نماز و زکات واجـب مسـتقل اسـت و هیچ ارتباط وضعی به لحاظ صحّت و فساد بین آنها برقرار نیست، ولی از منظر جامع نگری و وحـدت مکتب اسلام و پیوند ناگسستنی بین عناصر محوری دین، بین نماز و زکات و نیـز سـایر ارکـان اصـیل اسلامی ارتباط عمیق و عریق برقرار است؛ زیرا رسول اکرم ﷺ اسلام را همچون بنیـان مرصوصـی دانست که دارای پایه های متعدد است و یکی از آن ارکان نماز و دیگری زکات اسـت: بُنـی الا سـلام علی خمسٍ: شهادة أ ن لاإ له إ لّا اللّه وأ نّ محمداً رسول اللّه ﷺ و إ قام الصلاة و إ یتأ الزکاة و حجّ البیت وصوم رمضان [285].

بنابراین، ترک زکات به مثابه ویران کردن یکی از پایه های اسـلام اسـت. در نتیجـه تـارک زکـات، اسلام راستین را از دست داده و نماز چنین کسی مقبول کامل نیست.

تذکّرالف: در بیان مبانی و ارکان اسلام روایات متعددی است که ولایت را مهم ترین رکن اسلام معرفی کرده است.

ب: آنچه در این حدیث آمده شش چیز است که برخی از آنها جنبه رکنی ندارد. بنابراین، منافی با مضمون احادیثی که ارکان اسلام را پنج پایه می داند نخواهد بود.

4- راز تشریع زکات

- عن الرضا علیه السلام فی جواب مسائل محمد بن سنان:إ نّ علة الزکاة من أ جل قوت الفقرأ و تحصین أ موال الا غنیأ. لا نّ اللّه عزّوجلّ کلّف أ هل الصحة القیام بشأ ن أ هل الزمانة و البلوی کما قال اللّه: (لتبونّ فی أموالکم و أنفسکم) [286] (فی أ موالکم إ خراج الزکاة و فی أ نفسکم توطین النفس علی الصبر مع ما فی ذلك من أدأ شکر نعم اللّه عزّوجلّ و الطمع فی الزیادة مع ما فیه من الزیادة...) [287].

اشاره الف: گرچه زکات و سایر انفاق های مالی منافع وافری دارد، ولی مهم ترین برکت آن تقرب الهی است. از این رو زکات قربان هر فرد پرهیزکار است؛ چنان که نماز چنین است.

ب: شمارش فواید یک عمل به معنای تساوی رتبه آنها نیست؛ چنان که قبلا بازگوشد. پس نمی توان از ظهور لفظی برای تساوی درجه آثار زکات استظهار کرد.

ج: آثار مثبت اقتصادی انفاق مالی، خواه زکات و خواه عنوان دیگر، رفع محرومیت اقتصادی است، نه طبیعی؛ لازم منطقه طبیعت است و رفع اصل آن نه ممکن است و نه صحیح؛ زیرا خردسالی،سالمندی، بیماری، ناتوانی و سایر اعمال برچیده شود نظام ملکی به نظام ملکوتی تبدیل می شود و دیگر احکام فقهی و حقوقی را به همراه نخواهد داشت، هرچند تقلیل آن ممکن بلکه مطلوب است.

د: گرچه منافع زکات فراوان است، ولی ایجاب آن نسبت به طیف مال دوست اسرائیلی به عنوان یک دستور واجب قطعی الهی آثار خوبی خواهد داشت؛ زیرا اینان نه از سُحْت خواری هراسی به دل راه می دادند: (وأ کلهم السُحت) [288] و نه از رواج ربا باکی داشتند: وأ خذهم الربا و نه از باطل خواری پرهیز می کردند: (وأ کلهم أ موال الناس بالباطل) [289] و...

بنابراین، ایجاب زکات برچنین طیف متکاثر زردوست محتکـر، موجـب امیـدواری جامعـه انسـانی است؛ زیرا تعدیل دوستی دنیا و محبّت دینار مایه رهایی از هر خطا و خطیئـه اسـت و برخـی حـدیث معروف حبّ الدنیا، رأ س کل خطیئةٍ [290] را حبّ الدینار رأ س کل خطیئة قرائت کرده اند.[291]

5- مصادیق زکات و حکم آن

- عن اسحاق بن مبارک: قال: سأ لت أ با إ براهیم علیه السلام عن صدقة الفطرة، أ هی ممّا قال اللّه: أ قیموا الصلوة و اتواالزکوة؟ فقال: نعم [292].

- عم اسحاق بن عمار قال: سأ لت أ باعبداللّه علیه السلام عن قول اللّه: وأ قیموا الصلوة واتوا الزکوة قـال: هی الفطرة التی افترض اللّه علی المؤ منین [293].

- عن زرارة قال: سأ لت أ با جعفر علیه السلام و لیس عنده غیر ابنه جعفر علیه السلام، عن زکاة الفطـرة، فقـال:یـؤ دّی الرجل عن نفسه و عیاله و عن رقیقه الذکر منهم والا نثی و الصغیر منهم و الکبیر، صاعاً من تمر عن کل انسان أ و نصف صاع من حنطة، هی الزکاة التی فرضهااللّه علی المؤ منین مع الصلاة، علـی الغنـی و الفقیر منهم و هم جلّ الناس و أ صحاب الا موال جلّ الناس. قال: قلت: و علـی الفقیـر الـذی یتصـدق علیه؟ قال:نعم، یعطی ما یتصدق به علیه [294].

- عن أ بی عبداللّه علیه السلام: نزلت الزکاة و لیس للنّاس الا موال وإ نّما کانت الفطرة [295].

- أ عط الفطرة قبل الصلاة و هو قول اللّه وأ قیموا الصلوة واتوا الزکوة و الذی یأ خذ الفطرة، علیه أ ن یؤ دّی عن نفسه و عن عیاله وإ ن لم یعطها حتی ینصرف من صلاته فلا یعدّ له فطرة [296].

اشاره الف: خداوند رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم را مبیّن معانی و معارف و احکام و حِکَم قرآن معرّفی کرد: (وأنزلنا إ لیك الذّکر لتبیّن للناس ما نزّل إلیهم) [297] و مـردم را بـه پـذیرش دسـتورهای آن حضـرت فراخواند: (ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا) [298].

ب: آنچه از آیه مورد بحث استفاده می شود به نحو اطلاق، وجوب اصل نماز و اصل زکـات اسـت. همان طور که اقسام نماز و شرایط و شطور و آداب و موانع آن با بیان رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت

آن حضرت علیه‌السلام معلوم می شود، اقسام زکـات و شـرایط و موانـع صـحت و قبـول آن نیـز در سـنت معصومین علیهم‌السلام بازگو می گردد.

ج: زکات فطر با خصوصیت های فقهی که دارد با سنّت اهـل عصـمت بیـان شـده و از ایـن جهـت اندارج آن تحت اطلاق آیه و انطباق اطلاق مزبور برزکات فطر محرز می شود و حجّت بودن آن ثابـت خواهد شد.

6- یهود و لزوم همراهی با مؤ منان

- عن مقاتل فی قوله واركعوا مع الراكعين قال: أ مرهم أ ن يركعوا مع أ مّة محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله یقـول: كونـوا منهم و معهم [299].

اشاره الف: اسلام دین حاضر و بادی از یک سو و حاضر وغابر از سوی دیگر است؛ یعنی همگـانی و همیشگی است. از این رو بنی اسرائیل مأمور شدند اولا، رکـوع داشـته باشـند و ثانیـا، رکـوع آنهـا همسان رکوع مسلمانان باشد؛ یعنی اسلام را با همه احکام آن بپذیرند و ثالثا، با امّـت اسـلامی رکـوع کنند؛ یعنی در نماز جماعت شرکت کنند.

ب: رکوع از آن جهت که بی سابقه بود و تعظیم انحنایی برای برخی از معتـادان بـه رسـوم جـاهلی دشوار بود، بعضی (احتمالا عمران به حُصَيْن) به رسول گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله پیشنهاد دادند: عَلى أ لاّ أ خِرّ إ لّا قائماً [300]؛ نماز می گزارم به این شرط که از حالت ایستادن به سجده بروم و رکوع نکـنم. البتـه چنـین درخواست برخاسته از خوی جاهلی مردود است.

ج: حفظ انسجام در جماعت به قدری مهـم اسـت کـه رسـول گرامـی صلی‌الله‌علیه‌وآله شخصـا شـانه هـای نمازگزاران را بادست تنظیم و تنضید می فرمود و چنین می گفت:استووا و لاتختلفوا فتختلف قلوبكم... [301]؛ زیرا معیّت، همسانی و همتایی ظاهری در صفوف نماز، زمینه گسترش عدل، مواسات و مسـاوات اجتماعی را فراهم می کند و اختلاف ظاهری حقد و حسد و قهر و بی مهری را به همراه دارد.

7- نخستین رکوع کنندگان

- عن ابن عباس فی قوله: واركعوا مع الراكعين: نزلت فی رسول اللّه ﷺ و علیّ بن أ بی طالب و هما أ وّل من صلّی و ركع [302].

اشاره الف: گرچه اطلاق الراکعین، شامل همه راکعان در نماز از صدر تا آستان می شود، لیکن فرد کامل آن اولین راکع است.

ب: اولین راکع همان اولین مسلمان، یعنی رسول اکرمی ﷺ است: (لا شريك له و بذلك أُمرت وأ نا أ ول المسلمين) [303].

ج: چون علی بن ابی طالب علیه السلام به مثابه نفس پیامبر است و غیر از آن حضرت ﷺ کسی بر امیرالمؤ منین در نماز پیشی نگرفت: لم يسبقنی إ لّا رسول اللّه بالصلاة [304]. از این رو علی بن ابی طالب علیه السلام نیز اولی راکع محسوب می شود. در نتیجه هر کس خضوعش در نماز و حضور قلبش در رکوع بیش از دیگران بود، معیّت او با اهل بیت علیهم السلام نیز بیش و پیش از دیگران است.

د:امیرالمؤ منین علیه السلام جامع همه احکام است؛ زیرا در حال رکوعِ نماز، زکات داده است.

(أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَ أَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) (٤٤).

گزیده تفسیر

خدای سبحان همه انسان ها، به ویژه عالمان و سران منافق یهود و آن گروه از رهبران دینی را که دیگران را به نیکی فرا می خوانند و خود را فراموش کرده به معروف عمل نمی کنند، توبیخ می کند که چرا خود به معروفی که دیگران را به آنها امر می کنید عمل نمی کنید.

محور توبیخ در این آیه، نسیان نفس و عمل نکردن خود آمر، به معروف است، نه اصل امربه معروف، تا توهم شود که امربه معروف بر چنین کسانی واجب نیست.

معیار در این خطاب توبیخی، تلاوت کتاب الهی و آشنا بودن با وحی بدون عمل به آن است، که طبعا همه دین شناسان و عالمان بی عمل و هر مسلمان واعظ غیر متعّظ را شامل می شود.

انسان برای ادراک واقع، وحی و عقل را فراسوی خود دارد؛ کسی که در محضر کتاب آسمانی قرار دارد و از رهنمود آن با خبر است، همچنین آن که از مبادی تصوری و تصدیقی حکمت نظری و عملی در حدّ خودآگاه است، اگر مردم را به نیکی امر و ترغیب کند و خود را فراموش ودست به بدی دراز کند مورد تعبیر و تقریع و توبیخ محقّقانه است که: با این که شما از دلیل نقلی تقبیح چنین کاری کاملا آگاه و از دلیل عقلیِ تشویهِ چنین عملی کاملا مستحضر هستید، لیکن عقل عملی شما اسیر شهوت و غضب است و درعزم عملی کاملا مقهورید؛ شما نه سمیعید تاگوش به دلیل نقلی فرادهید و نه عاقل هستید تا عزم عملی و انگیزه صحیح را تابع جزم علمی و اندیشه درست قرار دهید.

راز نفی عقل از آن گروه: أ فلا تعقلون نیز این است که جمع بین امر مردم به کار نیک و بین خود فراموشی، با عقل هماهنگ نیست.

تفسیر

البِرَّ:برّ به معنای نیکی گسترده با بَرّ به معنای بیابان وسیع تناسب دارد و آن مناسبت این است که خیر واسع و نیکی گسترده را برّ گویند که با بَرّ در برابر بحر، به معنای بیابان دامنه دار هماهنگ است و ابرار به نیکانی می گویند که گستره کمال های علمی و عملی آنان ستودنی است.

برّ معنای دیگری دارد که برّ به معنای خیر و نیکی وحدت منبع ندارد؛ زیرا سَوْق و راندن گوسفندرا برّ گویند؛ چنان که خواندن آن را هِرّ خوانند[305].

گوسفند هِرّ را از برّ تشخیص می دهد و ضرب المثل معروف:لایعرف هِرّاً من برٍّ ناظر به سفیهی است که کودن، فرومایه و ضعیف تر از حیوان است، ولی اگر به این معنا باشد که وی آشنا به اصطلاح رمه داری نیست و هِرّ را از بَرّ تمیز نمی دهد آن گاه ناظر به مقصود دیگری است.

تتلون: تلاوت در تتلون الکتاب به معنای قرأت و خواندن کتاب است. تفاوت بین تلاوت و قرأت این است که در تلاوت معنای متابعت ملحوظ است؛ چون حروف یا کلمات قرأت شده در پی یکدیگر در آمده، همدیگر را متابعت می کند و در قرأت معنای جمع لحاظ شده است؛ زیرا قرأت حروف و کلمات، مستلزم جمع بین آنهاست [306].

تناسب آیات

عصاره آیات قبل این بود که هم ضلالت خود بد است و هم اِضْلال دیگران، و عصاره آیه محل بحث به ضمیمه آیه قبل، این است که هم اهتدای خود خوب است و هم هدایت کردن دیگران؛ زیرا امر به برّ و نیکی حتما خوب است و بهترین مصداق برّ، هدایت دینی است. قهرا اهتدای خود آمر هم مطلوب خواهد بود، گرچه مدلول مطابقی آیه این مطلب نباشد.

طبری [307] و طوسی [308] و نیز مفسران متأخر می گویند: سرّ این که قرآن کریم به عالمان یهود می فرماید آیا مردم را به نیکی فرا می خوانید و خود را فراموش می کنید. برخی از امور زیر است: 1- عالمان یهود به بستگان خود توصیه می کردند که برایمان خویش به محمّد صلی الله علیه و آله و سلم ثابت قدم بمانید، در حالی که خود ایمان نمی آوردند[309]. 2- نیازمندان از قوم یهود را امر به مسلمان شدن می کردند و حق

را برای آنها بازگو می کردند، ولی حقیقت را از توانگران قوم یهود(بـرای اسـتمرار عطایـا و مسـتمّری هایی که از آنها دریافـت مـی کردنـد) مـی پوشـاندند. 3- عالمـان یهـود پـیش از بعثـت پیـامبراکرم ﷺ مردم عرب را به ایمان به آن حضرت در ظرف بعثت دعوت می کردند، ولی خود پس از بعثـت ایمان نیاوردند[310]. 4- عالمان و رؤ سای منافق یهود مردم را به صدقه و امانت داری و سـایر خیـرات امر می کردند، در حالی که خود به آن عمل نمی کردند[311]. البته مقصود آیه کسانی است که دیگـران را امر به نیکی، و خود را رها می کنند، خواه از بنی اسرائیل باشند یا دیگـران و خـواه از رهبـران دینـی باشند یا افراد عادی، گرچه محور اصلی این گونه احکام رهبران دینی مردمند.

تقبیح خود فراموشی

ظاهر استفهام در أ تأ مرون تقریر به همراه تقریع و توبیخ و تعجیب است [312].

محور توبیخ در آیه، اصل امربه معروف نیست، تا چنین نتیجه گرفته شود که در صورت عامل نبودن شخص آمر به معروف، امر به معروف بر او واجب نیست، بکله محـور تـوبیخ، نسـیان نفـس و عمـل نکردن خود آمر، به معروف است؛ یعنی آیه بدین معنا نیست که وقتی خـود عمـل نمـی کنـی چـرا بـه دیگران امر می کنی؟ بکله بدین معناست که وقتی به دیگران امر می کنی چرا خود عمل نمی کنـی؟ بـه تعبیر دیگر، نهی مستفاد از آیه، به نسیان نفس تعلّق گرفته است، نه به امر به معـروف، بـه تعبیـر سـوم، متعلّق نهی، قید(نسیان نفس) است، نه مقیّد(امربه معروف)؛ نظیر آنچه در آیه (فلا تمـوتنّ إلّا و أ نـتم مسلمون) [313] آمده است که نهی در ان به قید کفر تعلق گرفته، نه به مقیّد آن که موت است؛ یعنی آیـه می گوید: کفر نورزید، تا با اسلام بمیرید، نه این که اصلا نمیرید. البتـه ایـن تنظیـر فقـط در برخـی از خصوصیت هاست،نه همه آن.

بنابراین، امربه معروف و نهی از منکر واجب است، خواه آمر و ناهی خود اهل عمل باشند یا خود را فراموش کنند و مرتکب منکر شوند و عدالت نداشته باشند.

شاهد براین که امربه معروف و نهی از منکر بدون داشتن عدالت آمر وناهی واجب است، نه ممنـوع، روایاتی است که در ابواب امربه معروف و نهی از منکر در وسائل الشیعه نقل شده و در مبحث لطـایف و اشارات خواهد آمد.

گستره خطاب در آیه

خطاب أ تأ مرون گرچه ظاهرا متوجّه یهود است، لیکن با توجه به این که قرآن کتاب هـدایتِ همـه انسان هاست، شامل هر مسلمانِ واعظ غیر متّعظ نیز می شود؛ به ویژه با ملاحظه جملـه وأ نـتم تتلـون الکتاب که نشان می دهد معیار در این خطاب توبیخی، تلاوت کتاب الهی و آشنا بودن با وحی آسمانی بدون عمل به آن است که طبعا شامل همه دین شناسان و عالمان بی عمل خواهد شد.

روایاتی نیز این شمول را تأیید می کند؛ مانند روایت معـراج کـه رسـول اکـرم ﷺ مـی فرمایـد: گروهی را دیدم که با مقراض هایی از آتش لب های آنان را می بریدند. از جبرئیل پرسیدم: اینهـا چـه کسانی هستند؟ پاسخ داد: خطبای امّت تو! کسانی که دیگـران را بـه نیکـی وا نمـی دارنـد و خـود را فراموش می کنند، در حالی که کتاب آسمانی را تلاوت می کنند...: یأ مـرون النـاس بـالبرّ و ینسـون أ نفسهم و هم یتلون الکتاب أ فلا یعقلون [314].

برهمین اساس، امیرالمؤ منین امام علی علیه‌السلام در وصیت خود به محمدبن حنفیّه می فرماید: ای پسرم مواعظ حکیمان را بپذیر و در احکام آنان تدبّر کن و بیش از دیگران به آنچه فرمان می دهی عمل کـن و از آنچه نهی می کنی دوری گزین؛ یا بنیّ من الحکمأ مواعظهم و تدبّر أ حکامهم و کن أَخذ الناس بما تأ مر به وأ کفّ الناس عمّا تنهی عنه... [315] و در وصف منافق آمده است که نهی می کند، ولی خود نمی پرهیزد و به آنچه خود به آن عمل نمی کند فرمان می دهد: ینهی و لاینتهی و یأ مر بما لایأ تی [316].

تهدید به سفاهت و رسوایی

آنچه از جمله أ فلا تفعلون برمی آید به بی خردی و تهویل به سفاهت است؛ خردمند می کوشد کـه اولا، عیبناک نگردد. ثانیا، اگر معیب شد عیب او مستور باشد نه مشهور و نـابخرد نـه از معیـب شـدن بیمناک است و نه از شهرت آن هراس دارد؛ چنان که رسول گرامی ﷺ فرمود: أ طلع ربّـک تسـمّی

عاقلا ولا تعصیه فتسمّی جاهلا [317]. علم و قدرت مالی و مانند آن هر کدام در تنزیه از عیب یـا تعظیـه آن سهم مؤ ثری دارد و جهل و فقر اقتصادی و نظیر آن در ابتلای به عیب یـا در اشـتهار آن سـهم بـه سزایی دارد. رسول گرامی ﷺ در این باره چنین فرمود: العلم و المال یستران کـل عیـبٍ والجهـل و الفقر یکشفان کل عیبٍ [318].

اگر کسی با داشتن علم و آگاهی کامل از زشتی چیزی به آن تن دهد، آنگاه به افسانه سالوس و رؤ یای کاذب ریا مبتلا گردد و با سخنوری طنّانه و رنّانه و متحسّمانه جلوه کند و ندانکه بوی خیر ز زهد و ریا نمی آید[319]. چنین آمر به معروفی که تارک آن است و چنین ناهی از منکری که مرتکب آن است طبق سخن صائب و سدید علوی ملعون است [320] و اثر لعنت خدا براین عالم بی عمـل ایـن اسـت کـه آنچه وی در خلوت انجام می داد و سعی در ستر آن می کرد، به گوش همگان می رسد وین راز سـربه مُهر به عالم سَمَر شود.[321]

حضرت محمدبن عبداللّه خاتم انبیای الهی ﷺ در این باره چنین فرمود: زلّةُ العالم مضـروب بهـا الطبل و زلة الجاهل یخفیها الجهل [322]؛ یعنی لغزش عالم با طبل علم به سمع جامعه می رسـد و لغـزش جاهل با پرده جهل پوشیده می شود؛ یعنی علم در نزد مردم، لغزش مستور عالم را مشهور مـی کنـد و آن را بازگو می کنند و با صدور کیفر خواست اجتماعی خواهان محاکمه اویند و جهـل در نـزد مـردم، گناه مشهور جاهل را مستور می کند و با عفو عمومی خواهان اغماض و اصلاح آینده اویند. بـا ایـن هشدار نبوی هیچ واعظ و مبلّغ خردمندی تن به معصیت نمی دهد و گرنه با تریبـون علـم و بلنـدگوی خرد و طبل دانش خود را رسوا خواهد کرد.

تذکّر:1- عالم موظّف است که عیبناک نگردد و هر عیبی را در پرتو علم تصـحیح کنـد؛ چنـان کـه مالک مأمور است که عیب مالی را با انفاق واجب و مندوب برطرف کند.

2- هرگاه عالم با تمکّن از دفع عیبِ نیامده یا رفع عیبِ پدید آمده تقصیر کند رسوا خواهد شد.

3- هرگاه جاهل در دفع عیب یا رفع آن موَفّق نشود، محتمل است مورد عفو جامعه قرار گیرد و جُرم او را به جهل وی ببخشد. البته برای احادیث مزبور معنای دیگر است که در فرصت مناسب به فقه الحدیث آن ها اشاره می شود.

عقل نظری و عملی در آیه

یکی از مصادیق عقل در جمله أ فلا تعقلون همان است که در روایات اهل بیت علیهم‌السلام با تعبیر ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان [323] از ان یاد شده و در برابر سفاهت و جهالت قرار گرفته است: (و من یرغب عن ملّة إ براهیم إ لّا من سفه نفسه) [324].

از این رو آنچه در جوامع روایی مطرح است باب العقل و الجاهل است، نه باب العلم والجاهل؛ یعنی عقل با جهل جمع نمی شود، اما علم و جهل (یعنی جهالت عملی نه جهل نظری) ممکن است با هم جمع شود. از این رو رسول گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله در معرفی عقل می فرماید: راز نام گذاری عقل بدین نام آن است که سبب عقال و به بند کشیدن پای جهل می شود[325]، در حالی که درباره علم از امیرالمؤ منین علی علیه‌السلام وارد شده که فرمود: علمتان را جهل و یقینتان را شک نسازید؛ وقتی آگاهی یافتید عمل کنید و هنگامی که یقین پیدانکردید اقدام کنید؛ لاتجعلوا علمکم جهلا و یقینکم إ ذا علمتم فاعملوا و إ ذا تیقّنتم فأ قداموا[326]. از این بیان معلوم می شود امکان این که علم، جهل شود وجود دارد.

خلاصه آن که:

1- عقل نظری عهده دار اندیشه صحیح و عقل عملی ضامن انگیزه درست است.

2- علم اگر نافع نبود و به مرحله عمل نرسید به منزله جهل است؛ زیرا به مثابه معدوم است و در ظرف عدم علم، عنوان جهل انتزاع می شود.

3- چنین انسانی که از علم طرفی نَبَست گرفتار خسارت جهل می شود: من لم ینفعه علمهُ یضرّه جهله [327].

4- همان طور که مقابل عقل نظری، جهل است، مقابل عقل عملی نیز جهل است. بنابراین، عالم بی عمل از منظر عقل نظری عالم است و از جهت عقل عملی جاهل و آنچه از حضرت امیرالمؤ منین علیه السلام رسیده می توان ناظر به همین مطلب باشد: ربّ عالمٍ قد قتلهُ جهله و علمه معه لاینفعه [328].

به بیان دیگر، عقل در این آیه می تواند عقل عملی و أ فلا تعقلون بدین معنا باشد که چرا خود را عقال نمی کنید و به بند نمی کشید؟! نه عقل نظری، تا به معنای علم و آگاهی باشد و معنا این باشد که مگر نمی دانید که خود باید عمل کنید؟. البته تحلیل جامع از آیه که هر دو قسم را شامل شود بهتر است.

هماهنگی عقل و نقل در تقبیح خود فراموشی

گناه درکاتی دارد که اختلاف آنها گاهی به لحاظ متن معصیت است، زیرا برخی از معاصی نسبت به بعضی دیگر زشت تر است و گاهی به لحاظ خصوصیت مولایی که فرمان او تمرّد می شود و گاهی به لحاظ زمان یا زمین یا ویژگی های متعلق به مظلوم و مانند آن است و زمانی به جهت خود گناه کار؛ زیرا اگر وی عالم باشد و عالمانه به تباهی تن در دهد دَرَکه آن پایین است و اگر چنین عالمی بر کرسی وعظ و مسند امربه معروف عمومی بنشیند، در دَرَک پایین تر قرار می گیرد.

آنچه در آیات قبل با تعبیر وأ نتم تعلمون بازگو شده در آیه محل بحث به طور تفصیل مطرح شده است تا روشن شود، کسی که مخمور حرام شد با هیچ هشداری هوشمند نخواهد شد.

تحلیل عریق قرآنی در این باره چنین است: انسان برای ادارک واقع که در جزم علمی او مؤ ثر و در عزم او سهم بسزا دارد، دو عنصر محوری فراسوی خود دارد: یکی وحی و دیگری عقل. آنچه از وحی مُتقن به او رسیده دلیل نقلی نام دارد و آنچه از برهان تامّ استنباط می کند دلیل عقلی. کسی که در مشهد وحی و در محضر کتاب آسمانی قرار دارد و آن را کاملا تلاوت می کند و از رهنمود آن با خبراست و کسی که از مبادی تصوری و تصدیقی حکمت نظری و حکمت عملی در حدّ خود آگاه است، چنین کسی اگر مردم را به نیکی امر و ترغیب کند و خود را فراموش و دست به بدی دراز کند، بعد از احراز اصل مطلب (امر دیگران و نسیان نفس) جای تفریع و توبیخ محققانه دارد.

مدار تعبیر این است:

1- دلیل نقلی چنین کاری را تقبیح می کند و شما از ان دلیل نقلی کاملا آگاهید: وأ نتم تتلون الکتاب.

2- دلیل عقلی چنین عملی را تشویه می کند و شما از آن دلیل معقول کاملا مستحضرید: أ فلا تعقلون؛ یعنی با این که عقل نظری شما نسبت به قبح آن آگاه است و هیچ اِعضالی در جزم علمی شما نیست، عقل عملی شما اسیر شهوت و غضب است و در عزم عملی کاملا مقهورید.

اگر فرضا عقل نظری شما چنین مطلب بدیهی را نفهمد دلیل نقلی به نصاب لازم حجّیت رسیده است و شما آن را تلاوت می کنید. چنین تبه کارانی نه سمعیند تا گوش به دلیل نقلی فرا دهند و نه عاقلند تا عزم عملی و انگیزه صحیح را تابع جزم علمی و اندیشه درست قرار دهند. از این رو خداوند درباره این گروه فرمود: (أمْ تحسب أن أ کثرهم یسمعون أو یعقلون إن هم إ لّا کالا نعام بل هم أ ضلّ سبیلاً)[329]. و همین گروه در قیامت اعتراف می کنند: (و قالوا لو کنّا نسمع أ و نعقل ما کنّا فی أ صحاب السعیر)[330]. البته این منفصله، مانعة الخلو است و اجتماع طرفین را شاید؛ یعنی ممکن است کسی هم از دلیل نقلی طرفی بسته و هم از دلیل عقلی بهره جسته باشد ولی خلوّ از هر دو نارواست.

در خصوص محل بحث، نقد و تقریع از دو جهت عقل و نقل است در برخی از موارد توبیخ به لحاظ دلیل عقل است؛ مانند: (أُفٍ لکم و لما تعبدون من دون اللّه أ فلا تعقلون)[331] که درباره توحید نازل شده و نظیر: (فقد لبثتُ فیکم عمراً من قبله أ فلا تعقلون)[332] که درباره نبوّت رسول گرامی ﷺ نازل شده و مانند: (والدار الاخرة خیر للّذین یتقون أفلا تعقلون)[333] که درباره معاد وارد شده است.

برای تقریب نفی عقل وجوه فراوانی تقریر شد که بخشی از آنها به تناقض علمی و بعضی از آنها به تناقض عملی باز می گردد. مرجع همه آن وجوه به این است که جمع بین امر مردم به کار نیک و بین خود فراموشی، با عقل هماهنگ نیست. البته مبتلایان به چنین تهافتی دارای عقل اسیرند، نه عقل امیر: (کم مِن عقلٍ أ سیرٍ تحت هوی أ میرٍ)[334]. از این رو جای تقریع و تعییر باقی است.

عقلِ امیر ویژگی هایی دارد که برخی از آنها از زبان سهل بن عبداللّه تستری چنین نقل شده است: عقل هزار اسم دارد(و برای هر اسمی از آن هزار اسم است) و اول هر اسمی از آن ترک دنیاست.[335]

لطایف و اشارات

1- خودسازی رهبران دینی و دولت مردان

بنی اسرائیل از مستضعفان رنج دیده ای بودند که منّت الهی به عنوان نعمت امامت برزمین به رهبری موسای کلیم علیه السلام و پیامبران دیگر بهره آنان شد و چنین کاری از سُنن خداوند است: (ونریدُ أ ن نمنّ...) [336].

هر متنعّمی وظیفه دارد یادمان رهایی از قهر دشمن به مهر دوست را پاس بدارد؛ چنان که در بحث های گذشته لزوم تذکّر نعمت های الهی بازگو شد.

بهترین یادآوری نعمت امامت در زمین، احیای برنامه هایی است که خداوند آن را از وظایف متمکنان در زمین قرار داد: (الذین إن مکّناهم فی الا رض أقاموا الصلوة و ءاتوا الزکوة و أمروا بالمعروف و نهوا عن المنکر ولله عاقبةُ الا مور) [337].

دستور قبلی (آیه 43) راجع به اقامه نماز و ایتای زکات بود و دستور کنونی راجع به امر به معروف است. در دستور قبلی (آیه 43) از لَبْس حق به باطل و کتمان حق اسرائیلی ها پرده برداشته شده و در دستور امر به معروف نمی دهد اما از تعبیر به برّ و از تقبیح خود فراموش استنباط می شود که باید به برّ امر کرد و نباید خود را کنار گذاشت. در نتیجه رهبران دینی و دولت مردان اگر قبل از آحاد ملّت به خودسازی موفق نشدند، دست کم همراه آنان در تهذیب نفس بکوشند. محور اصلی این گونه از احکام، رهبران دینی مردمند.

وَصَفْتَ التُقی حتی کأ نّک ذو تُقی

و ریحُ الخطایا من ثیابک

تَسْطعُ[338]

آن که در جلوت نصیحت می کند و در خلوت آن کار دیگر می کند، بوی بـد گنـاه از جامـه زهـد فروشی او صاعد و ساطع است. البته امربه معروف وظیفه ای اسـت عمـومی و همگـان مشـمول پیـام خاص این آیه اند.

2- خود فراموشی و منشأ آن

در کریمه مورد بحث، از امر به معروف آمرِ بی عمل، به خود فراموشی تعبیر شده است. انسان از دو خود برخوردار است که در واقع عبارت از دو درجه از نفس اوست؛ درجه عالی که همان مرتبه حیات انسانی است و درجه عالی که همان مرتبه حیات انسانی است و درجه دانی که عبارت از مرتبه حیـات گیاهی یا حیوانی اوست. بسیاری از انسان ها خودِ انسانی را فراموش کرده تنها به فکر خودِ گیاهی یـا خودِ حیوانی هستند. قرآن کریم در این باره در آیات مربوط به جنگ و جهاد در راه خدا می فرمایـد: گروهی تنها به فکر خود هستند؛ یعنی روح اصلی و انسانی را فراموش کرده، خود گیاهی یا حیوانی را به یاد دارند؛ (... وطائفة قد أهمّتهم أنفسهم یظنّون باللّه غیر الحق...) [339]. اهل معنا نیز درباره کسی کـه تنها به فکر خوردن و پوشیدن و خوابیدن است می گویند: چنین کسی هنوز به مرحله حیوانی نرسـیده، چه رسد به حیات انسانی؛ او گیاه خوبی است؛ زیرا به خوبی می خورد، می روید و سرسبز می شـود؛ تغذیه، تنمیه، تولید و دیگر هیچ.

به هر تقدیر، سرگرمی هر کسی به نشئه گیاهی و حیوانی، ارتباط او را با نشئه انسانی ضعیف کـرده، باعث فراموشی آن مرحله برین می شود. قرآن در معرّفی چنین کسانی اوّلا مـی فرمایـد؛ (إن هـم إلّا کالا نعام) [340]. بی تردید چنین تعبیری برای بیان واقعیتی خارجی است، نه دشنام؛ زیـرا قـرآن کتـاب دشنام نیست، بلکه لسان آن لسان ادب است، حتی آن جا که می فرمیاد؛ (تبّت یـدا أ بی لهـب و تـبّ) [341] در مقام بیان هلاکت و تعذیب واقعی است، نه فحش و ناسزاگویی. کتابی که آموزگار ادب اسـت و می فرماید: هرگز به مقدّسات دیگران بد نگویید که آنها هم به مقدّسات شما اهانت می کنند؛ (ولاتسبّوا الذین یدعون من دون اللّه فیسبّواللّه عدواً بغیر علم) [342]، خود به کسی دشنام نمی دهد، بلکه براسـاس درون بینی، واقعیت برخی اشخاص را افشا می کند و صدق چنین گزارشی در معاد روشن می شود.

ثانیا، قرآن کریم منشأ خود فراموشی را خدافراموشی دانسته، می فرماید: (ولا تکونوا کالذین نسوا اللّه فأ نسیهم أ نفسهم) [343]؛ مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کرده اند و خداوند نیز کیفر خدا فراموشی آنان را خود فراموشی قرار داده، آنان را از یاد خودشان برد، که آنچه نزدیک و به منزله عکس نقیض آن محسوب می شود این است: (من لم ینس نفسه لم ینس اللّه که چیزی جز مفاد حدیث نبوی من عرف نفسه عرف ربّه) [344] نیست؛ چنان که عکس مستوی تقریبی [345] آن در سوره یس آمده است: و ضرب لنا مثلاً و نسی خلقه [346]؛یعنی چون خود را فراموش کرده، ما راهم فراموش کرده و منکر معاد شده است.

ثالثا، در تعبیر دیگر، منشأ خود فراموشی را بی بهره گی از علم موجود می داند: (تلک الا مثال نضربها للنّاس و ما یعقلها إلّا العالمون) [347]؛ یعنی ما این مثل ها را می زنیم تا عالمان و آگاهان، عاقل شوند، پس اگر از این مثل ها برای خودسازی و تهذیب نفس بهره نگیرند و خود را فراموش کنند دلیل عدم انتفاع آنان از علم موجود است. برهمین اساس، در ذیل آیه محل بحث نیز می فرماید: أ فلا تعقلون.

غرض آن که:

الف: علم باید نافع باشد و از علم بی نفع باید به خدا پناه برد: (أ عوذبك من علمٍ لاینفع) [348].

ب: علم دارای منافع فراوان است که یکی از بارزترین آن منافع این است که علم نردبان عقل شود و عالم عاقل گردد.

ج: یکی از راه های تکامل علم و تحوّل آن به مرحل برین عقل، امثال قرآنی است که برای عاقل شدن عالمان سهم بسزایی دارد.

د: اگر عالمی باأُنس به امثال قرآن کریم عاقل نشد معلوم می شود از علم موجود بهره ای نبرده است.

هـ: نشانه بی عقلی خود فراموشی است که طبق تلازم قبلی منشأ خود فراموشی خدافراموشی است. پس علامت مستقیم بی عقلی خدا فراموشی است؛ چنان که به یاد خداوند بودن علامت عقل و خردورزی است.

و: عاقل که به یاد خداست هماره مراقب نفس خویش است و هرگز آن را فراموش نمی کند.

3- پیامد خود فراموشی

مراقبت نفس در بخش نظری برای آن است که موهوم و متخیّل را معقول ارائه نکند و از لحاظ اندیشه و معرفت، مغالطه ای تعبیه نکند و در بخش عملی برای آن است که متعلّق شهوت و غضب را به صورت تولّی و تبرّی نشان ندهد و از جهت انگیزه و محبت، مغالطه ای نهادینه نکند. نَفْس آدمی اگر تحت مراقبت شدید قرار نگیرد و فرمان آمرانه و مقتدرانه عقل را نسبت به برّ و مطلق خیر که بارزترین آنها امتثال واجب و اجتناب حرام است دریافت نکند، به جای این که مأمور باشد، آمر می شود و صاحب خود را به سوء و زشتی امر می کند: (إنّ النفس لا مّارة بالسوء) [349]. مردم عادی که امربه معروف نشوند کاری به تارک امربه معروف می کند؛ چنان که سران اسرائیلی و گروهی دیگر به آن مبتلا شدند و خداوند در این آیه آنها را تقریع، توبیخ و تعییر فرموده است.

4- عدالت آمر و ناهی

چنان که گذشت، مستفاد از آیه این نیست که امربه معروف و نهی از منکر مشروط به عدالت آمر و ناهی است، بکله امر به معروف، یک واجب و عمل به معروف واجبی دیگر است؛ همچنین است نهی از منکر و ترک منکر؛ چنان که در برخی روایات به آن تصریح شده است؛ رسول اکرم ﷺ در پاسخ کسی که عرض کرد: لانأ مر بالمعروف حتّی نعمل به کلّه ولاننهی عن المنکر حتّی ننتهی عنه کلّه؟ فرمود: لا، بل مروا بالمعروف وإ ن لم تعملوا به کلّه، وانهوا عن المنکر وإ ن لم تنتهوا عنه کلّه [350].

بی تردید اگر آمر یا ناهی، خود اهل عمل باشد امر ونهی او از تأثیر ویژه ای برخوردار است و اساسا، چنان که از روایات اسلامی و تجارب عملی برمی آید، حرکات قلبی و جذبه های نفسانی انسان های اهل عمل، تأثیر ویژه ای در نفوس دیگران دارد. اگر چنین کسانی آمربه معروف و ناهی از

منکر شوند ارم و نهی آنان اثر مضاعفی خواهد داشت، لیکن این بدان معنا نیست که امر و نهی انسان بی عمل هیچ تأثیری ندارد، بلکه برکاتی بران مترتب است؛ چنان که رسول گرامی ﷺ فرمود:یا أ باذر یطلع قوم من أ هل الجنّة إ لی قوم من أ هل النار فیقولون: ما أ دخلکم النار وإ نّما دخلنا الجنة بفضل تعلیمکم و تأ دیبکم؟ فیقولون: إ نّا کنّا نأ مرکم بالخیر و لانفعله؛ ای اباذر برخی بهشتیان بر گروهی از دوزخیان ظاهر می شوند و از آنها می پرسند چگونه در آتش درآمدید، درحالی که ما به برکت تعلیم و تأدیب شما وارد بهشت شدی.؟! جواب می دهند ما کسانی هستیم که شما را به خیر دعوت می کردیم، ولی خود به آن عمل نمی کردیم [351].

سؤ الی که در این مورد مطرح می شود این است که آنچه گفته شد چگونه با آنچه در سوره صف آمده قابل جمع است؟ در سوره صف آمده است: ای کسانی که ایمان آورده اید! چرا چیزی می گویید که انجام نمی دهید؟ نزد خدا سخت ناپسند است که چیزی را بگویید و انجام ندهید؛ (یا أ یها الذین امنوا لِمَ تقولون ما لاتفعلون (۲) کبر مقتاً عندالله أ ن تقولوا ما لاتفعلون) [352]. ظاهر این کریمه آن است که گفتن بدون عمل، مبغوض خداوند است و مؤ ید آن بیانی از امیرمؤ منان علی علیه السلام است که می فرماید: (وانهوا عن المنکر و تناهوا عنه، وإ نّما أ مرتهم بالنهی بعد التناهی) [353] که مفهومش این است که پیش از تناهی و ترک گناه مأمور به نهی از آن نیستند. نیز روایتی از امام صادق علیه السلام که می گوید: من لم ینسلخ من هو اجسه و لم یتخلص من آفات نفسه و شهواتها و لم یهزم الشیطان و لم یدخل فی کنف اللّه تعالی و توحیده و أمان عصمته، لایصلح له الا مر بالمعروف و النهی عن المنکر... [354].

در پاسخ می توان گفت، آیه سوره صف اوّلا ناظر به منافقانی است که بنای بر عدم فعل داشتند؛ چنان که ظاهر مالاتفعلون چنین است؛ چون ظاهر تعبیر مزبور این است که انجام ندادن عمل برای آنان بر اثر نفاق به حدّ ملکه رسیده بود، در حالی که آنچه در محل بحث مورد نظر است عدم انجام عمل بر اثر ضعف اراده است و به تعبیر استاد علامه طباطبایی رحمة الله علیه فرق است بین این که انسان از چیزی که بدان عمل نمی کند گزارش دهد:أ ن یقول الا نسان ما لایفعله و بین این که به آنچه می گوید

عمل نکند: أ ن لایفعل الا نسان ما یقوله [355]؛ اوّلی به نفاق برمی گردد و دومی بـه ضـعف اراده، و آیـه سوره صف ناظر به قسم اول است.

ثانیا،ممکن است گفته شود، اساسا آیه سوره صف ناظر به امربه معروف ونهی از منکر نیسـت، بلکـه در مقام مذمّت از وعده های دروغین است؛ از جمله، وعده های منافقان به رسـول اکـرم ﷺ بـرای حضور در جبهه جنگ و اعلام آمادگی آنان برای حضور در جبهه، در حالی کـه قصدشـان حضـور در جبهه نبود. بنابراین، مفاد آیه این است: شما که نمی خواهید به جبهه بروید چرا اعلام آمادگی می کنید؛ شما که نمی خواهید بنیانی مرصوص (بنایی مستحکم از سُرب) باشید، چرا از سُرب و مقاومت سـخن می گوید؟! حضور در جبهه و محبوب خدا شدن برای کسانی است که در برابـر بیگانـه هماننـد بنـایی سُربی هستند: (إنّ اللّه یحبّ الذین یقاتلون فی سبیله صفّاً کأ نّهم بنیان مرصوص) [356].

به بیان دیگر، مورد آیه سوره صف امربه معروف بدون عمل به آن نیست، بلکه آیه نـاظر بـه اظهـار انجام معروف یا اتصاف منافقان به مکارم اخلاق است، در حالی که اهل آن معروف و فضیلت نیستند و اگر در صدر آیه تعبیر به یاأ یها الذین امنوا شده براثر این است که منافقان نیـز در جماعـت مـؤ منـان داخل بودند و حکم اسلامی ظاهرا برآنان جاری بود.

اما نسبت به دو بیانی که از حضرت امیرمؤ منان و امام صادق (علیهماالسلام) نقل شـد، پاسـخ ایـن است که، آن ناظر به مرحله کمال است، نه مرحله وجوب یا صحت. توضیح این که:

الف: امربه معروف برهر مسلمان لازم است و شرایط آن را باید احراز کـرد و عمـل خـود آمـر بـه معروف یا اجتناب خود ناهی از منکر شرط انجام آن نیست.

ب: هرگونه اثر وضعی که برامربه معروف یا نهی ازمنکر مترتب است بر چنین امر یا نهـی ای ترتـب می یابد.

ج: مرحله کمال این کار، مرهون عمل خود آمر و ناهی است و اگر آمر یا ناهی نسبت به معروف یـا منکر وظیفه خود را ترک کند، این عمل به کمال نهایی خود نمی رسد، گرچه اصل امربه معروف یا نهی ازمنکر امتثال شده است.

از آنچه گذشت راز عدم افتای فقها به اشتراط عدالت در آمر به معروف وناهی از منکر روشن می شود.

5- *اطلاق وجوب امربه معروف*

امربه معروف و نهی ازمنکر، چنان که گذشت، نظیر مرجعیت فتوا، یا مصدریت قضا یا امامت جمعه و جماعت نیست تا مشروط به عدل و ممنوع به فسق باشد. از این رو برهمگان اعم از عادل و فاسق واجب است، لیکن انسان لبیب و خرد ورز از اقدام به امر به معروف در صورت ابتلای خود به منکر تحاشی دارد و آن را برخلاف عقل و نقل می داند و سعی در صلاح خویش می کند تا به صلاح دیگری اقدام کند. ازاین رو وقتی مردی نزد ابن عباس آمد و گفت: اگر نترسی که تورا فضیحت آید به سه آیت از قرآن این کار بکن: یکی (أتأ مرون الناس بالبّر و تنسون أنفسکم دیگر...لم تقولون ما لاتفعلون (۲) کبر مقتاً عنداللّه أ ن تقولوا مالاتفعلون) [357] سه دیگر (و ما أرید أن أُخالفکم إلی ما أنهیکم عنه) [358]. در همین راستا ابراهیم نخعی برای آیات سه گانه مزبور از نقل داستان (برای امربه معروف، نه هرداستانی) تحرز ورزید.[359] از این رو امیرالمؤ منینن علی بن أبی طالب علیه السلام فرمود: ای مردم به خدا قسم من شما را از هیچ گناهی باز نمی دارم مگر این که پیش از شما از آن برکنار می شوم، (أیها الناس إنّی واللّه ما أحثّکم علی طاعةٍ إلّا وأ سبقکم إلیها و لاأنهاکم عن معصیةٍ إلّا و أتناهی قبلکم عنها) [360].

با مشاهده سنّت اولیای الهی و استقرار سیره آنان بر رعایت آداب و سنن دین است که یحیی بن معاذ رازی به عالمان دنیا زده می گفت: یا أصحاب العلم! قصورکم قیصریّة و بیوتکم کسرویّة و أ بوابکم طالوتیّة و أ خفافکم جالویة و مراکبکم قارونیّة و أ وانیکم فرعونیّة و مذاهبکم شیطانیّة و مآثمکم جاهلیّة، فأ ین المحمّدیّة؟![361]

آمر به معروف اگر نسبت به معروفی که بدان امر می کند بِدار نداشته باشد، گرفتار بوار خواهد شود.

ای نجات زندگان وای حیات مردگان از درونم بت تراشی و زبرونم بت شکن

[362]

از آنچه درباره اطلاق وجوب امر به معروف ونهی از منکر بازگو شد معلوم می شود فرقی بین اهـل خانه و شهر و کشور نیست؛ یعنی امر به معروف نسبت به عائله و نسبت به عموم جامعه یکسان اسـت؛ در هیچ کدام عدالت شرط نبوده و فسق مانع وجوب یا مانع صحت نیست، تاوقتی که به منصب امامت، مرجعیت و مانند آن استناد پیدا نکند. گرچه برخی از مفسران در صدد فرق بوده اند[363].

از آیه (و من قوم موسی أ مة یهدون بالحقّ و به یعدلون) [364] استفاده نمی شود که امربه معـروف بـر همه قوم موسای کلیم علیه‌السلام واجب بوده است، زیـرا نفرمـود: وعلـی قـوم موسـی یـا کتبنـا علـی بنـی اسرائیل...تا وجوب آن بر همگان ثابت شده باشد، ولی دلیلی بر نفی عمومیت آن هم اقامه نشده است.

برخی از بزرگان تفسیر بعد از نقد ادلّه قائلان به شرطیت عدالت و مانعیت معصیت، در پایـان چنـین فرمودند: اگر دلایل شما تمام باشد، اقتضا دارد که امربه معروف و نهی ازمنکـر بـر غیرمعصـوم واجـب نباشد. بنابراین، باب حسبه مسدود می شود[365].

گرچه قول به شرطیت عدالت سدید نیست، لیکن نقد مزبور هم وارد نیست؛ زیرا اشتراط عدالت غیر از اشتراط عصمت است. بنابراین، محتسبان عادل هم می توانند و هم موظفند که اگر خُم حرام دیدنـد، بدون آن که سرشکسته شوند، بشکنند[366]

بحث روایی

1- نکوهش عالم بی عمل و واعظ غیرمتّعظ

- عن علیّ علیه السلام: فإ نّا للّه و إ نّا إ لیه راجعون. ظهر الفساد فلا منکرٌ مغیّر و لازاجر مزدجر... لعن اللّه الا مرین بالمعروف التارکین له و الناهین عن المنکر العاملین به [367].

- و عنه علیه السلام: لاتکن مّمن یرجو الا خرة بغیرالعمل... ینهی و لاینتهی و یأ مر بما لایأ تی...[368].

اشاره: در روایات از عالم بی عمل و واعظ غیرمتّعظ بسیار نکوهش شده است؛ چنان که از عالم با عمل و معلّم و مؤ دّب نفس خویش مدح شده است؛ در بیانی نورانی امیر مؤ منان علی علیه السلام چنین آمده است: کسی که خود را پیشوای دیگران معرفی کرده، قبل از دیگران باید خود را عالم کند؛ من نصب نفسه للناس إ ماماً فعلیه أ ن یبدأ بتعلیم نفسه قبل تعلیم غیره و پیش از آن که دیگران را با زبان خویش اداب کند باید با سیره و روش عملی خویش آنان را مؤ دّب سازد: ولیکن تأدیبه بسیرته قبل تأدیبه بلسانه. پس از این سفارش می فرماید: معلم و مؤ دّب خویشتن از معلم و مؤ دّب دیگران گرامی تر است؛ و معلّم نفسه و مؤ دّبها أ حقّ بالا جلال من معلّم الناس و مؤ دّبهم [369].

برهمین اساس، برهمه واعظان و اندیشمندان است که پیوسته مراقب نفس خویش باشند تا پیش زا تعلیم و تأدیب دیگران، معلّم و مؤ دّب خود باشند. معیار و میزان این مراقبت نیز این است که هرکس ملاحظه کند مطالب علمی یا خاطراتی را که می شنود در خود او چه اثری می گذارد و اگر روایتی اخلاقی یا نکته ای را فراگرفت، آیا تنها از این خوشحال می شود که می تواند این مطلب را برای دیگران بازگو کند یا در مرحله اوّل خود از آن اثر پذیرفته، مسرور است که هم خود می تواند به آن عمل کند و هم در رتبه بعد برای دیگران بیان کند؛ اگر از قبیل دوم باشد هم خود به راه افتاده و هم هادی دیگران است و اگر از نوع اول باشد علم رابرای گفتن به دیگران و رواج تجارت علمی می خواهد، نه برای تهذیب جان خویش. رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم در این زمینه فرموده است: جهل تو همین بس که در صدد خودنمایی علمی هستی؛ حسبک من الجهل أ ن تظهر ما علمت [370]

2- کیفر واعظان بی اتّعاظ

- عن النبی علیه السلام: مررت لیلة أ سری بی علی أ ناس تقرض شفاهم بمقاریض من نار؛ فقلت: من هؤ لأ یا جبرائیل؟ فقال: هم خطبأ من أهل الدنیا ممّن کانوا یأ مرون الناس بالبّر و ینسون أ نفسهم [371].

- عن علی بن إ براهیم فی قوله: أ تأ مرون الناس بالبرّ و تنسون أ نفسکم قال: نزلت فی القّصاص (القضاة خ ل) و الخَطّاب و هو قول أمیرالمؤ منین علیه السلام: وعلی کل منبر منهم خطیب مصقع یکذب علی اللّه و علی رسوله و علی کتابه [372].

- عن خیثمة: قال لی أ بو جعفر علیه السلام: مِنْ أ شدّ الناس عذاباً یوم القیامة من وصف عدلاً و عمل بغیره [373].

- عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم: یجأ بالرجل یوم القیامة فیلقی فی النار، فتندلق به أ قتابه فیدور بها کما یدور الحمار برحاه؛ فیطیف به أ هل النار فیقولون: یا فلان! ما لَکَ، ما أ صابک؟ أ لم تکن تأ مرنا بالمعروف و تنهانا عن المنکر...؟ فیقول: کنت آمرکم بالمعروف ولاأَتیه و أ نها کم عن المنکر و آتیه [374].

- عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم:اطلع قوم من أ هل الجنة علی قوم من أ هل النّار، فقالوا: بِمَ دخلتم النار و إ نّما دخلنا الجنة بتعلیمکم؟ قالوا: إ نّا کنّا نأ مرکم و لانفعل [375].

- عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم: مَثَل العالم الذی یعلّم الناس الخیر و لایعلم به کمثل السراج، یضی ء للناس و یحرق نفسه [376].

- عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم:...یحشر عشرة أ صناف من أُمّتی أ شتاتاً قد میّزهم اللّه من المسلمین و بدّل صورهم... و بعضهم یمضغون أ لسنتهم فیسیل القیح من أ فواههم لعاباً یتقذّرهم أ هل الجمع... و الذین یمضغون بأ لسنتهم فالعلمأ و القضاة الذین خالف أ عمالهم أ قوالهم...[377].

اشاره الف: عقوبت هرکسی به مقدار معرفت اوست؛ چنان که مثوبت هر مثابی به قدر علم اوست؛ زیرا هر اندازه حجت خدا تمام تر باشد، گناه در آن ظرف زشت تر و به تعبیر دیگر شدیدتر خواهد بود. از این جهت کیفر تلخ تر می شود. از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رسیده است: برده ها را به مقدار خرد آنان کیفر دهید؛ عاقبوا أ رقّائکم علی قدر عقولهم [378].

ب: قسمت مهم گناه وعظ بی عملان با زبان و دهان آنهاست. از این جهت کیفر تلخ معاد را بادهـان و زبان می چشند. ج: البته بررسی اسناد این گونه احادیث لازم است، ولی از شناعت گنـاه و از بـاطن سوء معصیت خدا مخصوصا در کسوت دین و تبلیغ آیین نباید تغافل کـرد. از حضـرت رسـول گرامـی ﷺ رسیده است: شرار الناس شرار العلماً[379].

بنابر این، دشواری این گونه از عقاب ها محصول قبح شدید طغیان مبتلایان به این گناه است.

3- برخی از صفات آمران به معروف

- عن الصادق ﷺ: من لم ینسلخ من هو اجسه و لم یتخلص من آفات نفسه و شهواتها و لم یهـزم الشیطان و لم یدخل فی کنف اللّه تعالی و توحیده و أ مان عصمته، لایصلح له الا مر بالمعروف و النهـی عن المنکر؛ لا نّه إ ذا لم یکن بهذه الصفة فکلّما ظهر یکون حجة علیه و لاینتفـع النـاس بـه، قـال اللّـه تعالی: أ تأ مرون الناس بالبرّ و تنسون إ نفسکم و یقال له: یا خائن! أ تطالب خلقی بما خنت به نفسـک و أ رخیت عنه عنانک؟![380].

اشاره الف: امر به معروف ونهی ازمنکر از شؤ ون جهاد با دشمن محسوب می شود. کسی که دشـمن ترین دشمن خویش، یعنی نفس امّاره را در درون می پرواند، اگر ادعای نبرد با بیگانـه و مخالفـت بـا گناه را در سر بپروارند، همه آنچه در گفتار و رفتار و نوشتار تبلیغی او ظهور می کند، حجّت خدا علیه اوست.

ب: چون اثر منفی گناه بیش از اثر مثبت تبلیغ کاذب است، جامعه بشری از امر به معروف یـانهی از منکر چنین انسان های دو چهره طرفی نمی بندد.

ج: اثر سوء چنین دوگانگی در معاد به صورت تعییر و سرزنش الهی ظاهر می گردد.

د: نزاهت آمربه معروف وناهی از منکر شرط کمال است، نه شرط وجوب یا صحّت. پس اگـر توبـه فرمایان یا اصلا نیازمند به توبه نباشند، یا اگر براثر ارتکاب گناه محتاج توبه شدند خـود توبـه بیشـتر بکنند، مورد نقد قرار نمی گیرند و سخنان آنان مؤ ثرتر خواهد بود.

4- عقل و انسان

- سئل عن النبی ﷺ: ممّا خلق اللّه عزّوجلّ العقل؟ قال ﷺ: خلقه ملک له رؤ وس بعدد الخلائق، من خلق و من یخلق إ لی یوم القیامة و لکل رأسٍ وجهٌ ولکل آدمی رأ سٌ العقل و اسم ذلک الا نسان علی وجه ذلک الرأس مکتوب وعلی کل وجه ستر ملقی لایکشف ذلک الستر من ذلک الوجه حتی یولد هذا المولود و یبلغ حد الرجال أو حدّ النسأ و إ ذا بلغ کشف ذلک الستر، فیقع فی قلب هذا الا نسان نور فیفهم الفریضة و السنة و الجیّد و الرّدی؛ أ لا و مَثَل العقل فی القلب کَمَثَل السراج فی وسط البیت [381].

- عن الصادق علیه السلام: موضع العقل الدماغ؛ أ لاتری الرجل إ ذا کان قلیل العقل، قیل فیه: ما أ خفّ دماغک...[382].

- سئل عن أ بی عبداللّه علیه السلام: ما العقل؟ قال علیه السلام:ما عبد به الرحمن واکتسب به الجنان. قال: قلت: فالذی کان فی معاویة؟ قال علیه السلام: تلک النکرأ، تلک الشیطنة و هی شبیهة العقل و لیست بالعقل [383].

اشاره الف: اثبات این گونه از معارف عقلی و غیرفرعی با اخبار آحادِ صحیح آسان نیست، چه رسد به روایاتی که محتاج تنقیح سند است.

ب: تعدّد رؤ وس فرشته یا عقل و نیز تعدد وجوه و چهره برای آنان شاید ناظر به تعدد شؤ ون وجودی آنان و گسترش احاطه علمی آنها باشد، که به اذن خدای علیم نسبت به همه انسان ها نورافشانی می کند.

ج: تفسیر عقل به عامل عبادت و کسب بهشت و تمییز آن از نکرای اموی و شیطنت یزیدی از غرر افادات اهل بیت علیهم السلام است.

(وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَوةِ وَ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَشِعِينَ) [45] (الَّذِينَيَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَقُواْ رَبِّهِمْ وَ أَنَّهُمْ إِلَيْهِ رِجِعُونَ) [46]

گزیده تفسیر

انسان، فقیر محض و در همه امور نیازمند کمک است، از این رو استعانت برای او لازم و نسبت به وی کمال وجودی است و چون شؤ ون موجود نیازمند در شعاع هستی او قرار دارد و انسان نیز ربط محض و همه کارهای او وابسته است، متعلّق آن استعانت، همه شؤ ون تکاملی اوست.

راه استعانت از خدا که تنها مستعان است نزدیک شدن به آن مبدأ قدرت است و این فقط با اطاعت که صبر و نماز دو مصداق از مصادیق آن است تحقق می یابد.

به مقتضای بلاغت، صبر از میان همه مکارم اخلاق گزینش و در کنار نماز و در پی بیان برخی واجبات و محرمات که نیازمند صبر و استقامت است ذکر شد، که چنین جایگاهی (درخواست کمک از خدا) متناسب با سفارش به صبر از یک سو و سفارش به ارتباط با خدا(نماز) از سوی دیگر است.

صبر، بازداشتن نفس به فرمان الهی است. فضیلتی نیز که برای صبر است تنها برای تأثیر آن در حلّ دشواری های زندگی نیست، بلکه برای صبغه توحیدی آن است؛ چنین وصف بلندی بدون داشتن قلبی خاشع ممکن نیست. سالک با صبر و کفّ نفس از توجه به اَجْوَفَیْن، که مصداق بارز چنین صبری روزه است، می تواند از واردات قلبی مدد بگیرد.

نماز به دلیل اشتمال بر رکوع و سجود، نماد خضوع و خاکساری است. انجام و تحمل این بزرگ جز بر صاحب قلب خاشع، دشوار و سنگین است.

نماز، حِمی و حرم الهی است که ابلیس از ان حریم می گیرد. از این رو وسیله استعانت خوبی برای فائق شدن بر معضلات و نیل به مقام استقامت است که نمازگزار در ظلّ آن، مهبط فرشتگان تبشیر می گردد. آن خشوع که سنگینی نماز را آسان می کند نتیجه هدایت ویژه ای است که از مبدأ فیض بهره او شده است.

مؤ منان، به آخرت یقین دارند. این یقین، انسان را خاشع قطعی و خاکسار یقینی می سازد، خشوعی که بتوان با آن، بار ثقیل نماز را که امانت الهی است بردوش کشید. البته جریان احتضار و مرگ و قیامت چنان دردناک است که گمانش نیز برای خاکسار شدن انسان کافی است.

خاشعان، که اهل یقین به معاد ورجوعند، امید رسیدن به لقای رحمت خاص و رضوان و کرامتهای الهی را دارند؛ امیدی آمیخته با خوف و نگرانی از سوء عاقبت و احتمال نرسیدن به آن نعمت ها و کرامت ها. از این رو پیوسته حزنی ممدوح برقلب آنها چیره شده دل شکسته اند و این انکسار و حزن، سبب خشوع است.

در ملاقات خدا، روح مجرد انسان کامل در پرتو شهود جمال الهی به لقای آن ذات منزّه بار می یابد. این رجوع مستلزم قِدَم ذاتی یا زمانی آن روح نیست.

تفسیر

الصلوة: واژه صلوة در قرآن کریم اگر چه در یک مورد به معنای دعا و درخواست آمده است: (و صلّ علیهم إنّ صلاتك سكن لهم) [384]، چنان که واژه صلوات نیز در دو مورد در همین معنا به کار رفته است [385]،لیکن شکّی نیست که در سایر موارد(بیش از80 مورد) به معنای نماز آمده است. از این رو به مقتضای قانون اطّراد و خصوصا به قرینه ذیل آیه که خشوع و خاشعین را مطرح می کند که متناسب با نماز است، و در خود قرآن، این صفت در مورد نمازگزار به کار رفته است: (الذین هم فی صلاتهم خاشعون) [386]، باید گفت که مقصود از الصلوة در آیه مورد بحث نماز است،گرچه برخی از مفسّران گفته اند:میتواند مراد ازصلوة معنای لغوی آن باشد که دعاست.[387]

الخاشعین:خشوع مربوط به قلب انسان (جانحه) است، بر خلاف خضوع که وصف اعضای ظاهری (جارحه) است. از این رو تصنّع و ریاپذیر است، در حالی که در خشوع، ریا راه ندارد. به همین جهت، نیّت مؤ من چون امری است قلبی و ریاناپذیر، از عمل ظاهر و ریاپذیر وی بهتر است:نیة المؤ من خیر من عمله [388] و به همین نسبت نیز از هرکاری سنگین تر است و در نتیجه از باب (أفضل الا عمال أ حمزها) [389] از هر عملی با فضیلت تر است؛ زیرا اخلاص از هر چیزی احمز و دشوارتر است و نیّت،

از آن رو که باید خالص باشد بسیار صعب است ودر صورت تحقّق، فضیلت آن بیش از سایر اعمال است.

تناسب آیات

با توجه به اینکه در آیات قبل، مجموعه ای از تکالیف متوجه توده بنی اسرائیل عموما و علمای آنان خصوصا، شده است که بدون استعانت، انجام آن تکالیف دشوار است (نظیر نفروختن آیات خدا به ثمن بخس دنیا یا آنچه در خصوص آیه قبل به عنوان تهذیب روح و عدم نسیان نفس مطرح گردیده) در این دو آیه راه استعانت و آنچه را می شود از آن کمک گرفت نشان می دهد و می فرماید:از صبر و نماز کمک بجویید.

سپس درباره شرط تحقق این استعانت می فرماید: زمانی ممکن است از صبرو نماز برای غلبه برمشکلات و انجام تکالیف، کمک بگیرید که از قلبی خاشع برخوردار باشید. البته این در صورتی است که ضمیر إ نّها به استعانت برگردد، ولی اگر مرجع ضمیر صلوة باشد بدین معناست که زمانی می توانید از نماز بهره بگیرید، یا کسانی می توانند اهل نماز و استعانت از آن باشند که از خاشعان شمرده شوند؛ یعنی قلب شکسته و خاشع است که می تواند از عالم غیب، امدادها را دریافت کند و سرسبز و خرّم گردد؛ چنان که زمین متطامن و افتاده است که باران آسمانی را برای رفع پژمردگی جذب می کند و به نشاط و سرسبزی می رسد: (و من اياته أ نّك ترى الا رض خاشعة فإ ذا أ نزلنا عليها المأ اهتزّت و ربت) [(390)].

آنگاه به معرّفی خاشعان و نیز عامل خشوع و خاکساری انسان پرداخته، می فرماید: یاد مرگ و قیامت است که انسان را خاشع می کند؛ یعنی کسانی از قلب ترسان و دل شکسته برخوردارند که می دانند روزی با خدا ملاقات می کنند و به سوی او بازمی گردند.

گرچه ظاهر خطاب در این آیه متوجّه یهود است، لیکن به همان بیانی که در خطاب (أتأ مرون الناس...) [(391)] در آیه قبل گذشت مضمون آن اختصاص به آنان ندارد.

اطلاق استعانت

انسان فقیر محض است و هر فقیر صرفی در همه امور نیازمند کمک است. بنابراین، استعانت انسان مطلق خواهد بود، نه مقیّد؛ چنان که حذف متعلّق شاهد عموم موارد استعانت است و هرگز محدود به موارد گذشته یا آینده آیات محل بحث نیست، گرچه قدر متیقن همان اموری است که عناصر محوری سیاق آیات را تشکیل می دهد.

شؤ ون موجود نیازمند در شعاع هستی او قرار دارد. بنابراین، همه کارهای انسان که ربط محض است وابسته بوده و هیچ سهمی از استقلال ندارد، هرچند آن کارها عبادی و اخلاقی باشد؛ مانند نماز و صبر. پس آنچه به حسب ظاهر خود انسان انجام می دهد، در بخش تتمیم نصاب قبول، نه نصاب فعل معین و معاون او خواهد بود؛ زیرا هرگونه فعلی به مبدأ فاعلی که واجب است بازمی گردد؛ چنان که هرگونه قبولی به مبدأ قابلی است که ممکن است رجوع می کند با این تحلیل فرق اعانت در افاضه و اعانت در استفاضه معلوم می شود و هرگز چیزی از انسان یا غیراو صادر نمی شود که صبغه افاضه داشته باشد، بلکه همه آنها در جنبه استفاضه سهمی دارد، گرچه آن نیز به استناد (ما بکم من نعمة فمن الله) [392] از خداوند است. نشانه اطلاق استعانت، سخن رسول گرامی ﷺ است: اذکر اللّه فإ نّه عون لک علی ما تَطْلُب [393]؛ یعنی اگر کسی به یاد خدا بود خداوند کمک اوست بر هرچه و در هرچه که او طلب می کند، و اختصاصی به شی ء خاص ندارد. غرض آن که:

1- استعانت برای انسان لازم و کمال وجودی است.

2- متعلَق استعانت همه شؤ ون تکاملی اوست.

3- آنچه از انسان صادر می شود هرچند به صورت استعانت باشد همگی در تتمیم نصاب استعداد سهم دارد.

4- مبدأ افاضه هر فیضی فقط خدای سبحان است که نه شریک دارد و نه ظهیر [394].

5- هرجا از سخن اعانت صادق و تعاون [395] حق است، بعد از تحلیل به ظهور اسمای حسنای الهی باز می گردد و آن معین و معاون یا متعاون مظهری از مظاهر اعانت خداست.

مفهوم و مصداق صبر

صبر به همان معنای معهود است؛ یعنی تحمّل چیزی که نفس انسان از آن کراهت دارد. ایـن معنـای جامع، همه موارد صبر اعم از صبر برمصیبت و صبر در طاعت و صبر از معصیت را شامل خواهد شد و تفسیر صبر به روزه در بعضی از روایات [396] از قبیل تطبیـق مفهـوم جـامع بریکـی از برجسـته تـرین مصادیق آن است؛ روزه از مهمترین اسباب کسر شهوت است؛ چنـان کـه پیـامبر اکـرم ﷺ فرمـود: یامعشر الشباب من استطاع منکم الباه فلیتزوّج فإ نّه أ غضّ للبصر و أ حصن للفـرج و مـن لـم یسـتطع فلیصم فإ نّ الصوم له و جأ [397]، و از این رو به ماه رمضان شهر الصبر گفته می شود[398]. وقتی سالک از توجه به اَجْوَفَیْن صبر کرد می تواند از واردات قلبی مدد بگیرد.

تذکّر:چون صبر به معنای کفّ، حبس و بازداشتن است، به قاتلی که مقتول را می بنـدد و مـی کشـد صابر و مقتول او را مصبور گویند و اگر محبوس و مکفوف کننده، دیگری باشـد مـی گوینـد: قاتـل را قصاص و صابر را حبس کنید: اقتلوا القاتل واصبروا الصابر أ ی أ مسکوه.[399]

جایگاه ویژه صبر

سرّ این که میان همه مکارم اخلاق، نظیر شکر، یقین، حلم، حسن خلق، رضا، تسلیم و توکّـل، صـبر در کنار نماز قرار گرفته و مثلا نفرموده استعینوا بالتوکّل و الصلوة یا استعینوا بالشکر و الصلوة و به بیان دیگر، صبر و نماز با هم ذکر شده، شاید این باشد که گزینش صبر از میان همه مکارم اخلاق، مقتضـای بلاغت کلام است؛ زیرا یان خطاب در پی خطاب های دیگری است که در آیات قبل به صـورت یـک سلسله واجبات و محرّمات نیازمند به صبر و استقامت مطرح شده و طبعا چنین جایگاهی متناسـب بـا سفارش به صبر از یک سو و سفارش به ارتباط با خدا(نماز) از سوی دیگر است.

برخی از مفسران احتمال اختصاص صبر در آیه به صبر در نماز را مطرح کرده و در توجیه آن گفته اند: وجه تقارن صبر و نماز این است که مراد از صبر، صبر بر تکالیف و اوصاف نماز حقیقی است؛ زیرا رعایت خصوصیت هایی چون حضور قلب و دفع وسوسه های شیطانی، جدّا نیاز به اسـتقامت و صـبر

دارد[400] لیکن این بیان مصحح حصر صبر در صبر نماز نیست؛ زیرا اولا، اطلاق لفظ ابای از انحصار دارد و ثانیا، شمول صبر نسبت به نماز مقصود مزبور را تأمین می کند.

افزون بر آنچه گذشت، این نکته نیز قابل توجّه است که صبر در فرهنگ قرآنی از جایگاه ویژه ای برخوردار است. حتّی از برخی آیات برمی آید که از برخی جهات، صبر از نماز نیز برتر است؛ مثلا با آن که در آیه مورد بحث به خصوص نماز، اهمیت ویژه ای داده شده [401] در عین حال در آیه 153 همین سوره پس از جمله یاأ یها الذین امنوا استعینوا بالصبر و الصّلوة، به جای آن که بفرماید:إ نّ اللّه مع المصلّین آمده است: إ نّ اللّه مع الصابرین و نیز آنچه در آیه 154 به عنوان عظمت مقام شهید مطرح است: و لاتقوموا لمن یقتل فی سبیل اللّه أ موات...، به برکت صبر و مقاومت شهید در میدان نبرد است.

صبر غیر از سکوت است؛ صبر عبارت از کفّ نفس به فرمان خدای سبحان و بهترین عامل پیروزی در برخورد با مشکلات است و چنان که گذشت به جا آوردن نماز همراه به خضوع و خشوع و حضور قلب و رعایت همه شرایط و خصوصیت های آن در گرو صبر و پایداری است و این که در برخی روایات آینده صبر و صلاة بر رسول اکرم ﷺ و امیرالمؤ منین علیه السلام تطبیق شده از این روست که آنها حقیقت صبر و نماز بودند.

سنگینی نماز بر سرکشان

ضمیر در انّها به قرینه استعمال واژه خشوع در قرآن درباره نماز به الصلوة باز میگردد، نه به استعانت مستفاد از جمله قبل؛چنان که بعضی از مفسّران آن را به عنوان یکی از دو احتمال در آیه پذیرفته اند[402] و نه به همه تکالیفی که در مجموع این آیه وآیات قبل مطرح شده؛ چنان که بعضی آن را به عنوان یکی از سه احتمال در آیه ذکر کرده اند،[403] از این جهت که تکالیف الهی که به وسیله رسول گرامی ﷺ متوجه آنان می شد بر آنها ثقیل بود. این احتمال از ابتکارهای زمخشری محسوب شده است.[404]

در عین حال که ضمیر انّها در ظاهر لفظ به الصلوة باز می گردد مضمون و انّهالکبیرة الّاعلی الخاشعین ممکن است شامل صبر نیز بشود (به میژه با توجه به آنچه گذشت که صبر، کفّ نفس به

فرمان الهی است،نه صرف سکوت، و چنین وصف بلندی بدون داشتن قلبی خاشع ممکن نیست)؛نظیر آنچه درآیه (وإذا رأوا تجارة أو لهواًانفضّوا إلیها) [405] آمده که گرچه ضمیر إ لیها به خصوص تجارت باز می گردد و انفضّواالیهما گفته نشده،در عین حال تجارت و لهو هر دو مراد است ونیز نظیر آنچه در آیه (الذین یکنزون الذهب والفضة و لا ینفقونها فی سبیل اللّه) [406] آمده که ضمیر در لا ینفقونها به خصوص فضّة باز می گردد(گرچه برخی بر آنند که به دنانیر و دراهم بر می گردد) و به جای تثنیه آمدن به صورت مفرد آمده،در عین حال شکّی نیست که حکم در آیه شامل ذهب نیز می شود. و نظیر آیه اللّه و رسوله احقّ ان یرضوه [407] که مقصود ترغیب به جلب رضای خدا و پیامبر اوست، نه فقط رضای خدا، با این که ضمیر مفرد است.

زمینه تحمّل نماز

نماز، بر اثر داشتن اجزایی چون رکوع و سجود، تجسّمی از خضوع و خاکستری است، و هر کسی حاضر به انجام آن نیست. از این رو در آیه محل بحث امری بزرگ و سنگین معرّفی شده است:وانّها لکبیرة.در جای دیگر نیز آمده است: (کبر علی المشرکین ما تدعوهم إ لیه) [408].

تنها کسانی می توانند به آسانی آن را تحمّل کنند، آن را برپادارند، از آن استعانت بجویند و به نتیجه برسند که به امر عظیم تر، یعنی خشوع قلبی رسیده باشند. جنگ درونی و مبارزه با هوای نفس نیازمند خضوع و خاکساری در برابر خدای بزرگ است.

خدای سبحان در جنگ با دشمن بیرونی به ما فرمود: هر چه در توان دارید برای رویارویی با دشمن سلاح فراهم سازید و نیروی رزمی بسیج کنید؛ (وأ عدّوا لهم ما استطعتم من قوّة) [409]. در جنگ درونی نیز می فرمایند: باید خاشع و دل شکسته شوید تا بتوانید بار سنگین نماز را بردوش کشید و همانند زمینی که با خشوع خود می تواند باران طبیعی را از آسمان مُلک جذب کند و در نتیجه، سرسبز و خرّم شود، شما نیز با خشوع درونی و با سلاح دعا:الدعأ سلاح المؤ من [410] و بکأ:و سلاحه البکأ[411] و با سرمایه امید و رجا:ارحم من رأ س ماله الرجأ[412] که همه آن در نماز جمع است،

می توانید از نماز کمک گیرید تا باران رحمت و مغفرت را از آسمان ملکوت، به زمینه تشنه خود سرازیر کنید.

خلاصه آن که اولا، در هر جنگی قدرت و عزم آهنین بر پیروزی بر دشمن لازم است. ثانیا، پیروزی در هر جنگی مشروط به خلوص و خضوع در برابر خداوند است. ثالثا، سلاح جنگ بیرون آهن ستبر، و سلاح جنگ درون آه رقیق است.

سرچشمه خشوع

نماز که مناجات ویژه نمازگزار با خداست، حرم الهی محسوب می شود. از این رو ابلیس از هراس شهاب ثاقب حریم می گیرد و در محاوره محرمانه عبد و مولا وارد نمی شود. از این جهت وسیله استعانت خوبی است تا نمازگزار نه تنها بر معضلات فائق شود، بلکه در پرتو آن استعانت، به استقامت برسد و در ظلّ استقامت مهبط فرشتگان تبشیر گردد: (الذین قالوا ربّنا اللّه ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکة أ لّا تخافوا و لا تحزنوا) [413]. از این جا سرّ صعوبت و ثقل آن بر غیر متطامن معلوم می شود؛ چنان که راز سهولت آن بر متواضع متطامن روشن می گردد و نیز رمز قرّة العین بودن آن برای اوحدی از نمازگزاران هویدا خواهد شد: (جعلت قرة عینی فی الصلاة) [414]؛ زیرا حبیب خدا حلیف مناجات با اوست.

خشوعی که مطیّه حمل عطیّه نماز است در حدّ خود عطای الهی است، نه عصای مصلی؛ یعنی نمازگزاری که در پرتو خشوع توان تحمل بار امانت وزین نماز را دارد وام دار خدای سبحان است؛ زیرا همین تطامن و خشوع و تواضع و فروتنی هدایت ویژه ای است که از طرف مبدأ فیض بهره او شده است. از این رو خداوند با دو تعبیر سنگینی نماز را نسبت به نمازگزاران راستین آسان کرد: یکی خشوع که در آیه مورد بحث آمده:إ لّا علی الخاشعین و دیگری هدایت که در آیه (وإ ن کانت لکبیرةً إ لّا علی الذین هدی اللّه) [415] آمده است. معلوم می شود آن خشوع نتیجه این هدایت ویژه است. گرچه آیه هدایت صریحا درباره نماز نیست، ولی راجع به پذیرش حکم جدید قبله نماز است که تعبّد خاصّ و تخضّع و تخشّع مخصوص را طلب می کرد.

تذکّر: در دومین آیه مورد بحث نیز به منشأ خشوع خاشعان اشاره شد، می فرماید: یاد مرگ و قیامت همه توان انسان را گرفته، قلب او را می لرزاند و وی را خاشع می سازد؛ زیرا همه غرورها و من و ما گفتن ها از این روست که مرگ و عذاب قیامت از یادها رفته است وگرنه آنان که به حساب و میزان و بهشت و جهنّم یقین دارند یا دست کم گمانش را می برند و از حال احتضار و احوال قبر غافل نیستند، خاکسار و خاشع و دل شکسته شده، به نماز و استعانت از دعا و بکأ رو می آورند: الذین یظنّون أ نّهم ملاقوا ربّهم وأ نّهم إ لیه راجعون.

نقش یقین به لقای پروردگار

ظنّ در یظنّون به معنای یقین است، نه گمانی که قسیم یقین و در برابر آن است؛ زیرا اوّلا، مؤ منان، به ویژه مؤ منان خاشع مطابق آنچه در آیه چهارم این سوره گذشت: وبالاخرة هم یوقنون، به آخرت یقین دارند و ثانیا، یقین انسان را خاشع و قطعی و خاکسار یقینی می سازد وگرنه صرف گمان به خطری در آینده، تنها خشوع ظنّی و ضعیفی را در پی دارد و چنین خشوعی نمی تواند بار ثقیل نماز را که امانت الهی است بر دوش بکشد، مگر از ناحیه قوّت مظنون که خواهد آمد؛ چون قوّت مظنون به مثابه قوّت ظن است و ظنّ قوی و متاخم قطع اثر یقین را دارد. مؤ یّد این مطلب (که ظن به معنای یقین باشد) روایتی از امیرمؤ منان است: یوقنون أ نّهم یبعثون و الظنّ منهم یقین [(416)].

تعبیر به یظنون به جای یوقنون چند گونه قابل توجیه است.

1- برای اشاره به این که علم قطعی انسان در برابر علم خداوند ناچیز و به مثابه گمان است.

2- برای اشاره به این نکته که احتضار و مرگ و قیامت چنان دردناک است که گمانش نیز برای خاکسار شدن انسان کافی است؛ چنان که گفته شده:قوّت محتمل، سبب تقویت احتمال می شود؛ مانند این که احتمال مسموم بودن غذا سبب پرهیز از آن می شود، گرچه احتمال آن ضعیف باشد. محتمل در موضوع مورد بحث، یعنی قیامت چنان قوی است که احتمال ضعیف آن نیز برای رعایت جانب احتیاط کافی است. خداوند در وصف قیامت می فرماید: روزی که از شدت سختی، کودک را پیر می کند:

(یوماً یجعل الولدان شیباً) [417] و از هر چیزی مصیبت بارتر و تلخ تر است: (والساعة أ دهی و أ مّر) [418]. احتمال یا گمان چنین روزی برای خشوع کافی است، چه رسد به یقین و علم به آن.

3- ظنّ نام مطلق اعتقادی است که بر اساس آماره و دلیل پدید آید که گاهی قوّت می یابد و تا حدّ علم و یقین بالا می رود و گاهی ضعیف می شود و تاحدّ توهّم و خیال تنزّل پیدا می کند. آیه مورد بحث از قبیل اوّل است؛ یعنی به معنای اعتقاد در حدّ یقین است.[419]

4- ظنّ به معنای رجا باشد (و یظنّون أنّهم ملاقوا ربّهم یعنی یرجون لقأ ربّهم). در نتیجه این آیه هم آوای آیه (فمن کان یرجوا لقأ ربّه فلیعمل عملاً صالحاً و لایشرك بعبادة ربّه أ حدا) [420] است که براساس آن، هر کس امید به لقای پروردگارش دارد باید اهل عمل صالح باشد و کسی را در عبادت شریک پروردگارش قرار ندهد. محتوای آیه مورد بحث این خواهد بود: کسانی که امید لقای پروردگارشان را دارند و به بازگشت به سوی او امیدوارند از قلبی خاشع برخوردارند.

ظاهرا آنچه در جوامع الجامع [421] آمده که یظنّون به معنای یتوقّعون لقأ ثوابه ونیل ماعنده است به همین وجه باز می گردد.

این معنا در تفسیر شریف صافی به نقل از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام نیز آمده است: یقدّرون و یتوقّعون أنّهم یلقون ربّهم اللقأ الذی هو أعظم کرامته لعباده وأنّهم إ لیه راجعون إ لی کراماته ونعیم جنّاته،و إ نّما قال یظنّون لأنّهم لایدرون بماذا یختم لهم لأنّ العاقبة مستورة عنهم لایعلمون ذالک یقینا لأنّهم لا یأمنون أن یغیّروا ویبدّلوا.[422]

مطابق این وجه مقصود از لقأ، لقای خاص تشریفی،یعنی لقای رضوان و کرامات الهی است، نه مطلق بعث و قیامت [423] و نه احتضار و قبر و عذاب. البته جمله دوم آیه: وأنّهم إ لیه راجعون ناظر به بعث و حشر و حساب و عذاب است.

به بیان دیگر، مطابق این وجه خاشعان کسانی هستند که امید رسیدن به لقای رضوان الهی دارند؛امیدی آمیخته با خوف از سوء عاقبت و نرسیدن به آن نعمت ها وکرامت ها؛یعنی آنچه برای آنها هراس آور است احتمال از دست رفتن رضوان و جنّة اللقأ است، نه مبتلا شدن به عذاب قبر و قیامت،

که در دو وجه اول و دوم مطرح است؛ چنان که روایتی از رسول اکرم ﷺ به آن اشاره دارد: لا یزال المؤ من خائفا من سوء العاقبة ولا یتیقّن الوصول إ لی رضوان اللّه حتی یکون وقت نزع روحه وظهور ملک الموت له [424]. از یک سو اشتیاق رسیدن به روح و ریحان و شراب طهور و رضوان آنان را آرام نمی گذارد و از سوی دیگر خوف انحراف از مسیر حق و در نتیجه نرسیدن به آن مقام ها و نیز خوف از حساب و کتاب و عذاب، براساس جمله وأنّهم إ لیه راجعون، نگرانشان می سازد. براین اساس، پیوسته حزنی ممدوح بر قلب آنها چیره شده، دل شکسته و بی تابند و این انکساروحزن چیزی جز همان خشوع نیست.

لقأ و رجوع

از آنچه گذشت روشن شد که در تبیین معنای لقأ در ملاقوا ربّهم دو احتمال وجود دارد: نخست اینکه کنایه از اصل بعث و قیامت و رجوع به حساب و کتاب باشد و دیگر این که مراد، لقای خاصّ پروردگار و رسیدن به مقام محمود قرب الهی باشد. به دو قرینه می شود معنای دوم را اختیار کرد:

1- تعبیر به ملاقات ربّ، آن هم با اضافه ربّ به ضمیرهم که ظهور در اضافه تشریفی دارد و در مجموع دلالت بر نوعی اُنس و قرب می کند، به جای آن که به (أنّهم ملاقواالله) [425] (یا لقأ یومهم) [426] (و لقأ الاخرة) [427] تعبیر شود.

2- لازم معنای اوّل این است که جمله؛ وأ نّهم إ لیه راجعون تکرار اوّل باشد؛ چون در این صورت لقای رب چیزی جز رجوع به سوی رب نیست و چنین تکراری وجهی ندارد و خلاف ظاهر است.

تذکّر:1- اصل معاد امری ضروری و قطعی است. ازاین رو از آن با معادل اصطلاح ضرورت، یعنی عنوان لاریب فیه که مصطلح قرآنی است یاد می شود؛ مؤ من به معارف الهی نسبت به قیامت یقین دارد؛ همان طور که نسبت به مبدأ هستی متیقّن است. اما نسبت به کیفیّت معاد از قبیل دریافت ثواب یا ابتلا به عقاب، یعنی از منظر عملکرد مؤ من و قبول یا نکول آن بین خوف و رجاست.

برای پرهیز از تکرار مضمون دو جمله لقأ و رجوع می توان چنین احتمال داد که لقأ غیر از رجوع است؛ یکی ناظر به اصل معاد است که امری است ضروری و یقینی و دیگری ناظر به کیفیت آن است،

از قبیل لقای رحمت ویژه الهی که اقتران آن با ظنّ به معنای گمان محذوری را به همراه ندارد؛ زیرا بـر اثر تکرار جمله، کلمه ظنّ هم تکرار می شود، گرچه وحدت سیاق ایجاب می کند معنای آن در هـر دو جمله واحد باشد، لیکن احتفاف به قرینه سبب تعدد معنا خواهد شد؛ یعنی ظنِّ راجع به رجوع که اصل معاد است به معنای قطع است.

ظن راجع به کیفیت ملاقات، نه اصل بقأ، گرچه مستلزم محذوف بودن برخـی کلمـات اسـت، از رو رمّانی آن را مستعبد شمرده، ولی شخی طوسی رحمة الله علیه به ملاحت ایـن وجـه نظـر داده و آن را منکر ندانسته است [428]. تعدد معنای ظنّ در قرآن کریم و همچنین استقرار سیره انبیا، اولیا و صحابه بـر استعانت از نماز و سایر مسائل وابسته به آن در بحث روایی ارائه خواهد شد.

2- چون الفاظ برای ارواح معانی و اهداف آن وضع شده است، نه برای خصوص مصادیق مـادی و طبیعی آن، از این عنوان ملاقات مستلزم جسمیت دو طرفِ برخورد نیست. بنابراین، روح مجرّد انسـان کامل در پرتو شهود جمال الهی به لقای آن ذات منزّه بار می یابد و هـیچ گونـه مجـالی بـرای رؤ یـت ظاهری که پندار اشعری است یا جسمیّت که زعم مجسّمه است نخواهد بود، چنان کـه معنـای رجـوع مستلزم قدم ذاتی یا قدم زمانی روح راجع نخواهد بود، بلکه با حدوث ذاتـی آن نیـز هماهنـگ اسـت. همین کار روح به مبدأ فاعلی خود باز گردد عنوان رجوع و عود صادق اسـت. البتـه انسـان در هـیچ مرحله ای بی بدن نبوده و نیست، گرچه درجات کمال او متفاوت است و برخی از آنها معقول و بعضی از آنها محسوس است.

لطایف و اشارات

1- مستعان کیست و استعانت برای چیست؟

انسان در رنج و مکابده آفریده شده است؛: (لقد خلقنا الا نسان فی کبد؛ یا أیها الا نسان إنّك کادحٌ إلی ربّك کدحاً فملاقیه) [429]؛ افزون بر این که ضعیف خلق شده: (خلق الا نسان ضعیفاً) [430] و علاوه بر این که تکالیفی نیز به صورت اوامر و نواهی فقهی متوجه او شده است. از سوی دیگر مأمور به جذب فضایل اخلاقی و حقوقی و دفع رذایل آن است. همه امور یاد شده با قطع نظر از مشکلاتی است که طاغیان و مفسدان روزگار بر انسان های محروم تحمیل می کنند و ممکن است مجموع این امور صعب و دشوار، در واقع چیزی جز تفسیری برای سیرکادحانه انسان و بودن او در کبد نباشد.

بی تردید چنین موجودی، با چنین ضعف و رنج و مشکلاتی نیار به استعانت و استمداد از موجودی قویّ و برتر دارد و چون تکیه گاه قدرتمندی در عالم هستی جز خدای سبحان نیست، زیرا همه قدرت ها از اوست: (أنّ القوّة للّه جمیعا) [431]، پس تنها مستعان او بوده، فقط باید از او کمک گرفت؛ چنان که خداوند در سوره حمد به ما آموخته است بگوییم: إ یّاک نعبد و إ یّاک نستعین و نیز از زبان موسی علیه السلام امر کرده است: (استعینوا باللّه واصبروا) [432].

و خداوند راه استعانت از خودش را نیز نشان داده و آن همان است که در آیه مورد بحث مطرح شده: واستعینوا بالصبر والصلوة؛ یعنی راه استعانت از خدا این است که کاری کنید که به تنها مبدأ قدرت نزدیک شوید و آن فقط با صبر و عبادت قربةً إ لی اللّه القویّ القاهر علی کل شی ء تحقق می یابد.

شاهد براین که تنها مستعان خداست غیر از حصر موجود در تعابیری مانند (إیّاك نستعین و واللّه المستعان) [433]، تعبیر به (استعینوا باللّه واصبروا) [434] به جای استعینوا باللّه و بالصبراست؛ زیرا این گونه تعبیر نیز نشان می دهد که مستعان فقط اللّه است و اگر پس از آن، امر به صبر کرده صرفا از باب تبیین راه استعانت از خداست و اگر استعانت به اللّه، شریک بردار بود، می فرمود: استعینوا باللّه والصبر. البته استعانت به صبر عدل و شریکی دارد که استعانت به نماز است: واستعینوا بالصبر و الصلوة، لیکن

چنین شرکتی منافاتی با حصر استعانت در خدا ندارد؛ زیرا صبر ونماز، دو راه برای استعانت از خداست؛ به بیان دیگر، راه استعانت از خدا تنها در اطاعت از اوست و صبر و نماز دو مصداق از مصادیق اطاعت است؛ چنان که امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه مورد بحث می فرماید: إ ذا نزلت بالرجل النازلة الشديدة فليصم فإ نّ اللّه تعالى يقول: استعينوا بالصبر و الصلوة، يعنى الصيام [435]، اما يمنع أ حدكم إ ذا دخل عليه غمّ من غموم الدنيا أ ن يتوضأ ثمّ يدخل مسجده فيركع ركعتين فيدعواللّه فيهما أ ما سمعت اللّه يقول: و استعينوا بالصبر والصلوة [436]، كان على علیه السلام إ ذا هاله شى ء فزع إ لى الصلاة ثمّ تلا هذه الا ية: واستعينوا بالصبر والصلوة [437].

2- ولایت، نه نصرت و اعانت

استعانت از خدا، و معین و ناصر و مستعان دانستن او، که در اشاره قبل گذشت، تنها در طلیعه راه است وگرنه پس از تحقق نصرت و اعانت و پس از آن که خداوند انسان را برای مدت زمانی به راه بُرد و بخشی از معارف را به وی آموخت و دید وی را عمیق تر و قلب او را وسیع ساخت، به او می فهماند که خدا ولیّ توست، نه این که او تنها ناصر و معین تو باشد.

توضیح این که، فرق نصرت و اعانت با ولایت این است که نصرت و اعانت در جایی صادق است که کسی بتواند بخشی از کار را خود برعهده بگیرد و در بخش دیگر از کار ناتوان گردد و از غیر خود استعانت بجوید؛ نظیر کودکی که تازه به راه افتاد، می تواند افتان و خیزان راه برود که در این صورت پدر، ناصر اوست و کمبود توان وی را جبران می کند، ولی ولایت در جایی صادق است که کسی هیچ توان رفتن ندارد، که در این حال نیاز او به غیر بیش از حدّ نصرت، یعنی در حد ولایت است؛ نظیر کودک شیرخواری که هیچ توان راه رفتن ندارد و پدر، ولیّ اوست؛ یعنی همه شؤ ون او را برعهده دارد.

خدواند گاهی ولایت را در خود منحصر می کند: (وينشر رحمته و هو الولىّ الحميد) [438] و گاهی ولایت و نصرت را: (و مالكم من دون اللّه من ولي ولا نصيرٍ) [439].

قرآن کریم در بخشی از آیات سخن از نصرت و معاونت خداوند دارد؛ مثلا درباره اعزام نیرو به جبهه و در طلیعه امر می فرماید: (قاتلوهم يعذّبهم اللّه بأ يديكم) [440]؛ یعنی به جبهه بروید و بادشمن

مقاتله کنید که خداوند بادست شما کافران را عذاب می کند؛ یعنی خداونـد معـین و معـاون شماسـت، لیکن آنگاه که رزمندگان به میدان جنگ شتافتند و در جنگی نابرابر به پیروزی رسیدند و اعجاز الهـی را مشاهده کردند و از دیدی برتر و معرفتی بالاتر برخوردار گشتند، تعبیر قرآن دقیق تـر و عمیـق تـر شده، به این صورت در می آید: (فلم تقتلوهم ولکن الله قتلهم) [441]؛ شما کـافران را نکشـید، بلکـه خداوند بود که امور جبهه را اداره کرد و کافران را از بین برد؛ یعنی در ابتدای راه برای تشویق و بـه را افتادن شما بود که گفتن مبارزه کنید که خدا یاریتان می کند، و هنگامی که دعوت مـرا پذیرفتنـد، مـزد این عمل صالح شما نیل به توحید افعالی است. معرفت به توحید افعالی، برترین پاداشی است که خدای سبحان به رزمنده نستوه و مقاوم عطام می کند. معرفت نوین این است که درجبهه، من ولیّ و همه کـاره شما بودم، همه قلب و اراده و هوشتان و همه سلاح های درون و بیرونتان برعهده من و در اختیار مـن بود؛ تییری که از کمان رها می شد در اختیار من بود و من آن را به هـدف مـی زدم: و مـا رمیـتِ إ ذ رمیت ولکن اللّه رمی [442].

3- نقش شکیبایی در دست یابی به هدف

صبر که از منازل سائران و مقامات و اصلان محسوب می گردد اگر در کسوت مثال متمثّل می شـد به صورت انسانی با کرامت ظهور می کرد. رسول گرامی ﷺ فرمود: (لو کان الصبر رجلاً لکان رجـلاً کریماً) [443]. نیز آن حضرت ﷺ فرمود: (نِعْمَ سلاح المؤمن الصبر و الدعأ) [444]. سرّ تأثیر صـبر آن است که موجود متزمّن در رهن زمان است. همان طور که حیات و ممات انسان مرز زمانی خاص دارد که نه تقدیم پذیر است و نه تأخیرپذیر[445]، رخدادهای دیگر نیز همین حکم را دارد و اجل معین و اجل معلّق در بسیاری از موجودهای زمانمند دیگر راه دارد.

اشتراط حادثه معیّن به صبر و عدم آن به فقد صبر از مسـائل روشـن کلامـی اسـت. ممکـن اسـت رخدادی با صبر به یک صورت در آید که بدون صبر به آن صورت مناسب ظهور نمی کند؛ نظیـر دعـا، صدقه، صله رحم و مانند آن که در دگرگونی حوادث قَدَری مؤ ثر است و همـین مطلـب، یعنـی تـأثیر

امور یاد شده جزو قضای قطعی الهی است. بنابراین، صبر کردن و ناشکیبایی نداشتن، در تغییر اوضاع به وضع مطلوب بی اثر نیست.

شاید بتوان این اصل کلامی را از سخن نورانی رسول اکرم ﷺ استنباط کرد که فرمود: اگر دیدید نمی توانید کاری را به وفق مراد دگرگون کنید، شکیبایی پیشه کنید تا خداوند آن را تغییر دهد؛ إ ذا رأ یتم الا مر لاتستطیعون تغییره فاصبروا حتی یکون اللّه هو الذی یغیّره [446]. خود رسول گرامی ﷺ مأمور شد در برابر رخدادهای تلخ سیاسی و مانند آن صابر بوده، نماز را اقامه کند: (فاصبر علی ما یقولون و سبّح بحمد ربّك قبل طلوع الشمس و قبل غروبها و من آنأ الیل فسبّح وأ طراف النهار لعلك ترضی) [447]. ظاهر تسبیح آمیخته با ستایش در اوقات یاد شده ناظر به نمازهای پنج گانه است که در وقت های مزبور اقامه می شود.

گرچه از نماز به عنوان تکیه گاه مقاومت در برابر رفتار تلخ و گفتار گزنده مشرکان یاد نشده، لیکن از وحدت سیاق و تناسب حکم و موضوع می توان تأثیر آن را در کم کردن یا از بین بردن فشار سیاسی و مانند آن که از جبهه مخالفان اسلام وارد می شد، استظهار کرد. از این رو حضرت رسول اکرم ﷺ هنگام حزوب حادثه و نزول سانحه غمبار، گذشته از شکیبایی، به نماز پناه می برد. در بحث روایی به این مطلب اشاره خواهد شد.

البته نزول صبر مسبوق به عنایت ویژه است که ممکن است نماز در نزول آن بی اثر نباشد. از رسول اکرم ﷺ رسیده است: (إنّ اللّه یُنْزِل المعونة علی قدر المؤونة و ینزل الصبر علی قدر البلأ) [448]. بنابراین، محتمل است نازل شدن کمک به قدر هزینه و نازل شدن صبر به قدر رنج و سختی، مشروط به نماز و مانند آن باشد. از این رو در آیه محل بحث به استعانت به هر دو امر شده است.

گاهی صبر در اقامه نماز سهم دارد؛مانند: (وأمر أهلك بالصلوة و اصطبر علیها) [449]،فاعبده واصطبر. لعبادته [450]. البته تأثیر هر کدام در جای خاص خود قابل عنایت است. شاید آنچه در محل بحث از خصوص نماز به عنوان إ نها لکبیرة یاد شده و در مورد دیگر از خصوص صبر به عنوان معیت خدا با صابران یاد شده: (استعینوا بالصبر و الصلوة إ نّ اللّه مع الصابرین) [451] از همین منظر باشد.

اهتمام به صبر را می توان از آیه (... و تواصوا بالصبر) [452] استظهار کرد؛ زیرا یکی از عوامل نجات از خسران محسوب شده و از این رو وظیفه متقابل نجات یافتگان این است که یکدیگر را به شکیبایی فرا خوانند. البته صبر از آن جهت که از نعمت های الهی است از ناحیه آن منعم بالذات نازل می شود؛ چنان که آیه (واصبر و ما صبرك إ لّا باللّه) [453] ناظر به آن است. کسی که به صبر استعانت می جوید باید عنایت کند که در گوهر معنای صبر، ستبری، غلظت، نستوهی و مقاومت اخذ شده است؛ چنان که شیخ طوسی رحمة الله علیه می گوید: والصبرة من الحجارة: ما اشتدّ و غلظ [454]، همان طور که استعانت به نماز از منظر عمود بودن آن است. آنچه مورد بحث است صبری است که در زیر قضاوقدر الهی است، امّا صبر از هجران خدا نه محمود و ممدوح و نه مقدور عاشقان واله و نه مأمورٌبه است: (صبرت علی حرّ نارك فکیف أصبرُ عن النظر إلی کرامتك) [455]. در آن جا جزع، لابه ونالـه، صریخ و عویل و بکأ و مدهوشی مطلوب است که نه راقم را به آن بارگاه راهی و نه رقم را به آن بارگاه راهی و نه رقم را که مسؤ ول تدوین وظایف کارگاه است، بدان جا باری است.

4- ویژگی های نماز

نماز، هم انسان را در برابر مشکلات اخلاقی، حقوقی و منکرات فقهی بیمه می کند: (إنّ الصلوة تنهی عن الفحشأ و المنکر) [456] و هم در مشکلات مادّی زندگی، او را از آسیب پذیری مصونیّت می بخشد؛ زیرا انسان هلوع آفریده شده است؛ هلوع کسی است که وقتی دچار حادثه دردناکی می شود جزع و بی تابی می کند و اگر خیری نصیبش شود انحصار طلب و منوع می گردد و از دادن آن خیر به دیگران امتناع می ورزد: (إنّ الا نسان خلق هلوعاً (۱۹) إذا مسّه الشرّ ـ جزوعاً (۲۰) وإذا مسّه الخیر منوعاً) [457] غافل از این که اگر اهل سخاوت باشد آن خیر نازل، هم به دیگران می رسد و هم برای خودش می ماند، و اگر منع کند هم دیگران را از آن محروم و هم خود رابی بهره ساخته است. آنچه انسان را از این صفت زشت می رهاند و او را از بخل در عطا و از آسیب پذیری در حوادث نجات می دهد نماز است. تنها نمازگزارانند که از چنین صفت مذمومی به دورند: (إلاّ المصلّین) [458].

آنچه شایسته تأمّل است، اوصاف نهُ گانه ای است که در ادامه، برای نمازگزاران بیان می شود:

1- (الذين هم على صلاتهم دائمون) [459] مصلّين کسانی هستند که پیوسته در حال نمازند، که در روایات اهل بیت علیهم‌السلام به دوام در ذکر (پیوسته به یاد خدا بودن) تطبیق شده است؛ امام باقر علیه‌السلام می فرماید: لایزال المؤ من فی صلاةٍ ما کان فی ذکراللّه عزّوجلّ،قائماً کان أ و جالساً أ و مضطجعاً؛ إ نّ اللّه عزّوجلّ یقول: (الذین یذکرون اللّه قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم) [460]. [461] و در بعضی از روایات به تقیّد بر خواندن نافله [462] و در روایت امیرمؤ منان علی علیه‌السلام به تقید بر قضای آنچه از نمازهای شب و روز فوت شده تطبیق داده شده است: (الذین یقضون ما فاتهم من اللّیل بالنهار و ما فاتهم من النهار باللّیل) [463].

2- (والذین فی أ موالهم حقٌّ معلومٌ (٢٤) للسائل و المحروم) [464]؛ نمازگزاران نه تنها در مال دیگران طمع نمی کنند، بلکه حقّی را که دیگران در مالشان دارند می پردازند، چه دیگران محروم باشند، یعنی آبرومندانی که به سبب عفاف، روی سؤ ال ندارند: (یحسبهم الجاهل أ غنیأ من التعفّف) [465]، پس خود پیش قدم شده، حقّ آنان را می پردازند، و چه سائل باشند، که به سؤ ال آنان پاسخ مثبت می دهند. مراد از حق معلوم در آیه 24 سوره معارج صدقات واجب و مستحب است؛ اگر فقر جامعه با صدقات واجب عینی و معین برطرف نشد، از باب واجب کفایی تأمین نیاز او بر همسایه متمکّنی که تنها او از نیاز وی خبردارد واجب عینی است و فرقی نیست بین این که همسایه، یک شخص باشد یا یک کشور.مانند آن که کشور مسلمانی از فقر کشور اسلامی مجاور خود با خبر است.

3 و 4 (والذین یصدقون بیوم الدین (٢٦) والذین هم من عذاب ربّهم مشفقون) [466]؛ کسانی که هم به قیامت معتقدند و هم از عذاب جهنّم هراسانند. امتثال دستور بر اثر هراس، از برکات وجودی جهنّم است که بسیاری از اطاعت ها بر اثر هراس، از برکات وجودی جهنّم است که بسیاری از اطاعت ها بر اثر ترس از آن است و انسان تصدیق کننده قیامت و هراسان از عذاب جهنّم است که می تواند اهل نماز باشد. از این رو در نگاهی کلی، جهنّم نیز مانند بهشت از نعمت های الهی به حساب می آید. براین اساس در سوره مبارکه الرحمن که به مناسبت ترجیع بندفبأ یّ الأ ربّکما تکذّبان عروس قرآن لقب گرفته،[467]در شمار نعمت های فراوان بهشتی و آلأ و آیات الهی، از جهنّم و عذاب آن یاد می شد:

(هذه جهنّم التی یکذّب بها المجرمون (٤٣) یطوفون بینها و بین حمیمٍ إن) [468] و جمله فبأ یّ الأ ربّکما تکذّبان این جا نیز تکرار می شود.

5- (والذین هم لفروجهم حافظون)[469]؛ کسانی که اهل عفافند و دامن خود را از حرام نگه می دارند.

6 و 7 (والذین هم لا ماناتهم وعهدهم راعون) [470]؛ امانت دار و اهل وفای به پیمان ها هستند.

8- (والذین هم بشهاداتهم قائمون) [471]؛ کسانی که در مقام تحمّل شهادت و نیز در مقام ادای آن بر شهادتهای خود تکیه می کنند؛ خواه شهادت در محکمه یا شهادت در مسائل اعتقادی.

9- (والذین هم علی صلاتهم یحافظون) [472]؛ کسانی که محافظ نمازند تا چیزی از آن فوت نشود؛ هم وقت آن رعایت شود و قضا نشود و هم خصوصیت ها و شرایط دیگر آن. در بعضی از روایات محافظت بر نماز به ادای فریضه [473]، و در بعضی دیگر به تقیّد برانجام پنجاه رکعت نماز در شب و روز(اعم از فرایض و نوافل) تطبیق داده شده است [474].

تذکرالف: خصوصیت های نماز بسیار است و آنچه بازگو شد نَمی از یَم است و تحقیق تفسیریی درباره آیات یاد شده در ضمن بررسی معارف سوره معارج ارائه خواهد شد.إ نْ شأ اللّه.

ب: منظور از تذکّر برخی ویژگی های نماز این است که سرّ دستور استعانت به نماز معلوم شود و محدوده عون و نصرت نماز واضح گردد و اجمالی از تفصیل کیفیت استعانت به نماز در تخلیه از رذایل و تحلیه به فضایل آشکار شده باشد.

ج: طبق برخی از آرای متقدمان ضمیر إ نّها در وإ نّها لکبیرة إ لّا الخاشیعن به امور گذشته از قبیل اذکروا نعمتی... باز می گردد[475] و تحلیل آن امور، همین است که در سوره معارج با تحریر آمده است. بنابراین، استعانت به نماز می تواند دشواری های همه امور گذشته را برطرف کند.

بحث روایی

1- مصادیق صبر و صلوة

- عن أ بی عبداللّه علیه السلام فی قول اللّه عزّوجلّ: واستعینوا بالصبر، یعنی الصوم، إ ذا نزلت بالرجل النازلة و الشدة فلیصم فإنّ اللّه یقول: واستعینوا بالصبر یعنی الصیام [476].

- عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم :الصبر ثلاثة: فصبر علی المصیبة و صبر علی الطاعة و صبر علی المعصیة [477].

- عن العسکری علیه السلام فی قوله واستعینوا بالصبر و الصلوة: بالصبر عن الحرام علی تأدیة الا امانات و بالصبر عن الریاسات الباطلة علی الا عتراف لمحمد بنبوّیة و لعلیّ بوصیّته و استعینوا بالصبر علی خدمتهما و خدمة من یأ مرانکم بخدمته [478].

-... قال سلمان لا میرالمؤ منین علیه السلام: یا أ خا رسول اللّه!و من أ قام الصلاة، أ قام ولایتک؟ قال:نعم یا سلمان، تصدیق ذلک قوله تعالی فی الکتاب العزیز: واستعینوا بالصبر و الصلوة و إ نّها لکبیرةٌ إ لّا علی الخاشعین فالصبر رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم والصلاة إ قامة ولایتی. فمنها قال اللّه تعالی: وإ نّها لکبیرة و لم یقل وإ نّهما لکبیرة لا نّ الولایة کبیرة حملها إ لّا علی الخاشعین و... [479].

اشاره الف:روزه از آن جهت که کفّ نفس را به همراه دارد، از مصادیق صبر است و چون روزه برای برخی از رخدادهای صعب سودمند است نه همه آنها، رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم درباره آن فرمود:الصیام نصف الصبر [480].

ب: برای صبر اقسام سه گانه ای ارائه شد، لیکن با تحلیل اوّلی و عقلی معلوم می شود که آن اقسام در عرض یکدیگر نیست. تقسیم اوّلی صبر به همان معنای یاد شده به این است که یا رخداد تلخ تحمل شود و یا هجرت شی ء شیرین هضم گردد. رخداد تلخ، یا مصیبتی است که باید آن را تحمل کرد و ضمنا از دست دادن محبوب را هضم کرد یا تکلیف دشواری است که باید امتثال آن را تحمل کرد و ضمنا از دست دادن رفاه را هضم کرد. هجرت شی ء شیرین عبارت از ترک معصیت است که به کام کاذب شهوت گواراست. مطالب دیگری در مطاوی این بحث مطرح است که جامع همه آنها کفّ نفس و هضم ناگوار است.

2- اهمیت صبر و پاداش صبر

- قال رسول اللّه ﷺ مخاطباً لعبداللّه بن عبّاس:أ لا أُعلّمک کلمات تنتفع بهنّ؟ قال: بلی! یا رسول اللّه. قال ﷺ: احفظ اللّه تجده أ مامک، تعرف إ لی اللّه فی الرّخأ یعرفک فی الشدّة، إ ذا سأ لت فاسئل اللّه وإ ذا استعنت فاستعن باللّه؛ جفّ القلم بما هو کائن، فلو جهد العباد أ ن ینفعوک بشی ء لم یکتبة اللّه علیک، لم یقدورا علیه، فإ ن استطعت أ ن تعمل للّه بالصدق فی الیقین فافعل، فإ ن لم تستطع فإ نّ فی الصبر علی ما تکره خیراً کثیراً و اعلم أ نّ النصر مع الصبر وأ نّ الفرج مع الکرب وأ نّ مع العسر یسراً[481].

- عن النبی ﷺ:الا یمان نصفان: نصف فی الصبر و نصف فی الشکر[482].

- الصبر نصف الا یمان و الیقین الا یمان کلّه [483].

- سئل رجل عن رسول اللّه ﷺ: ماالا یمان بمنزلة الرأ س من الجسد؛ إ ذا قطع الرأ س نتن باقی الجسد و لاإ یمان لمن لاصبر له [484].

- عن النبی ﷺ: من قضی نهمته فی الدنیا، حیل بینه و بین شهوته فی الاخرة و من مدّ عینیه إ لی زینة المترفین کان مهیناً فی ملکوت السمأ و من صبر علی القوت الشدید أ سکنه اللّه الفردوس حیث شأ[485].

- انّ رسول اللّه ﷺ فقد رجلاً فسأ ل عنه، فجأ فقال: یا رسول اللّه إ نی أ ردت أ ن أَتی هذا الجبل فأ خلوا فیه و أ تعبد. فقال رسول اللّه ﷺ:لصبر أ حدکم ساعة علی ما یکره فی بعض مواطن الا سلام خیر من عبادته خالیاً أ ربعین سنة [486].

اشاره الف:فضیلتی که برای صبر است تنها برای تأثیر آن در حلّ دشواری های زندگی نیست، بلکه برای صبغه توحیدی آن است؛ زیرا صابر، سختی حادثه را با جهل به راز و رمز و گاهی با گمان به زیانبار بودن آن، از این جهت تحمل می کند که مدیر و مدبّر جهان براسال نظام احسن کار می ک ند و سَمْت افعال خدا به سود مجموع است، نه جمیع؛ گاهی مصلحت شخص سانحه زده هماهنگ با

مصلحت شخصی خویش را قربانی مصلحت عمومی و نظام آفرینش می کند، گرچه پایان همه کارهای خدا هم به سود مجموع است و هم به نفع جمیع. از این رو صبر به منزله سرِ پیکر ایمان است.

ب: رذیلتی که برای جزع و بی صبری است، مقابل فضیلت یاد شده است. از این رو آثار سوئی را در قیامت به همراه دارد.

3- *استعانت از نماز*

- عن أ بی عبداللّه علیه‌السلام :کان علیٌّ علیه‌السلام إ ذا أ هاله شی ءٌ فزعٌ قام إ لی الصلاة، ثمّ تلا هذه الا یة: واستیعنوا بالصبر و الصلوة [487].

- عن أ بی عبداللّه علیه‌السلام : یا مسمع! ما یمنع أ حدکم إ ذا دخل علیه غمٌّ من غموم الدنیا، أ ن یتوضّأ ثمّ یدخل مسجده فیرکع رکعتین فیدعواللّه فیهما؛ أ ما سمعت اللّه یقول: واستعینوا بالصبر والصلوة [488].

- عن حذیفة: کان رسول اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله إ ذا حزّبه أ مر إ لی الصلاة [489].

- عن النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله: کان الا نبیأ یفزعون إ ذا فزعوا، إ لی الصلاة [490].

اشاره الف: استعانت به نماز که عمود دین و مایه تقرّب بندگان پرهیزکار است از سنّت های دیر پای الهی است که در صحیفه های آسمانی پیام آوران گذشته مطرح بوده و قرآن کریم نمونه ای از آن را یادآور شده است: (قال موسی لقومه استعینوا باللّه واصبروا) [491]. بارزترین مصداق استعانت به خدا همان اقامه نماز الهی است.

ب: انبیای خدا پیش گامان عمل به این سنّت بوده اند؛ چنان که خاتم آنان حضرت محمدبن عبداللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله در این جهت نیز اسوه دیگران بوده است و امیرالمؤ منین علی بن ابی طالب علیه‌السلام همانند رسول گرامی هنگام حزوب سانحه سنگین از نماز کمک می گرفت.

ج: از صحابه نیز چنین استعانتی نقل شده است؛ مانند آنچه طبری آورده که ابن عباس در سفربود. خبر درگذشت برادر وی قُثَم بن عباس به او رسید. استرجاع گفت و از راه فاصله گرفت و به ناحیه ای رفت و شتر را اناخه کرد و دو رکعت نمازی که جلوس آن طولانی بود به جاآورد. آنگاه برخاست و به

طرف مرکوب خود رفت و این آیه را قرأت می رکد: (واستعینوا بالصبر والصلوة وإ نّها لکبیرةٌ إ لّا علی الخاشعین) [492].

4- خشوع خاشعان

- عن أ بی الحسن علیه السلام:... واستعینوا بالصبر والصلوة وإ نّها لکبیرةٌ إ لّا علی الخاشعین، والخاشع الذلیل فی صلاته المقبل علیها یعنی رسول اللّه صلی الله علیه و آله و أ میرالمؤ منین علیه السلام))[493].

- عن ابن عباس فی قوله إ لّا علی الخاشعین: المصدّقین بما أ نزل اللّه [494].

- عن أ میرالمؤ منین علیه السلام فی قوله إ لّا علی الخاشعین: والخاشعون هم الشیعة المستبصرون و ذلک لا نّ أ هل الا قاویل من المرجئة والقَدَریّة و الخوارج و غیرهم من الناصبیّة، یقرّون لمحمد صلی الله علیه و آله و سلم لیس بینهم خلاف و هم مختلفون فی ولایتی منکرون لذلک جاحدون بها إ لّا القلیل...[495].

اشاره الف: خشوع صادق از مصدّقان معارف ناب صادر می شود. کسی که از قبول مآثر ولایت سرباز زد و حقّ بودن آن را برنتابید و معارف ناب را تصدیق نکرد، اخلاق اعمال صادق از او متوقّع نیست.

ب: چون ملکات نفسانی کمال های وجودی است و به حکم حقیقت، یعنی تشکیک محکوم است، آن مقدار مقبول از معارف ناب مانند اصل توحید، نبّوت عام، نبوت حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم... که مورد تصدیق باشد مستلزم خشوع صادق خواهد بود. بنابراین، کمال خشوع حق در ولایت مداران علوی ظهور می کند، گرچه دیگران در حدّ خود از اصل خشوع بهره می برند.

5- معنای ظنّ درقرآن

- عن علی علیه السلام:((... یظنّون أ نّهم ملاقوا ربّهم یعنی أ نّهم یوقنون أ نّهم یبعثون ویحشرون و یحاسبون و یجزون بالثواب و العقاب؛ والظنّ هنا الیقین [496].

- عن علی علیه السلام فی قوله الذین یظنّون أ نّهم ملاقوا ربّهم: یوقنون أ نّهم مبعوثون و الظّن منهم یقین [497].

اشاره الف: ظنّ در قرآن گاهی در مورد گمان مقابل یقین به کار می رود و گـاهی در مـورد علـم و همین تفاوت مورد استعمال باعث شد که برخی مانند ابوجعفر طبری آن را از لغـات اضـداد محسـوب دارند[498].

ب: ظنّ اگر با قرینه همراه نباشد معنای گمان دارد و اگر با قرینه همراه باشد معنـای یقـین را افـاده می کند؛ ظن مقابل یقین مانند: (ما لهم به من علمٍ إ لّا اتّباع الظنّ) [499]، (إن یتبعون إلّا الظن و إن هـم إلّا یخرصون) [500]، (و ما یتبع أ کثرهم إ لّا ظناً إ نّ الظنّ لا یغنی من الحقّ شیئاً...) [501] و ظـنّ بـه معنـای یقین مانند: (ألا یظنّ أولئك أنّهم مبعوثون (٤) لیوم عظیم) [502]، (قال الذین یظنـون أنّهـم ملاقـوا الله کـم من فئةٍ قلیلة غلبت فئةً کثیرةً بإذن الله) [503]

6- لقاءالله و مؤ منان به آن

عن الباقر علیه السلام: الذین یظنّون أ نهم ملاقوا ربّهم و أ نّهم إ لیه راجعون نزلت فی علی علیه السلام و عثمان بـن مظعون و عماربن یاسر و أ صحاب لهم [504].

اشاره الف: لقی الهی درجات متعددی دارد؛ زیرا بسیاری از افراد با اسمای حسـنا و وسـطای خـدا دیدار دارند؛ گروهی با اسمای جمال و مهر و عده ای بااسمای جلال و قهر. نمونه اول: (أفمن وعـدناه وعداً حسناً فهو لاقیه کمن متعناه متاع الحیاة الدنیا) [505]. لقای خدا بـرای اوسـاط از مـؤ منـان همـان برخورداری از مواهب الهی در قیامت است. نمونه دوم: (فَأعقبهم نفاقاً فی قلوبهم إ لی یوم یلقونه) [506].

ب: لقای تام نسبت به حدّ ممکن، بهره کسی است که نه خود را ملاقات کند و نه لقای خـود، بلکـه فقط به شهود خدای سبحان بار یابد.

ج: از تحلیل معنای لقا، زهوق پندار تجسیم مجسّمه روشن می شود؛ چنـان کـه از بررسـی معنـای رجوع، وهن و هم تناسخیه آشکار خواهد شد و نیازی به تفصیل فخر رازی و مانند او نیست.

(يَبَنِيَّ إِسْرَٰٓئِيلَ اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ الَّتِيَ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُم وَ أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَلَمِينَ) [47] (وَاتَّقُواْ يَوْماً لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ وَ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ) [48].

گزیده تفسیر

قرآن کریم دستور یادآوری نعمت های الهی را، به ویژه خطاب به ملت لدود اسرائیلی که محتاج به تکرار موعظت بلیغ بوده و هستند، مکررا بازگو می کند. این تکرار به دلیل فراوانی اسباب غفلت و برای آن است که زمینه هرگونه غفلت برطرف گردد. در این آیات بین تشویق و تهویل جمع شد، تا یاد نعمت ها و صرفِ بجای آنها بدون طغیان فراموش نشود.

از برجسته ترین نعمت هایی که بر بنی اسرائیل ارزانی شده همانا فضیلت و برتری بر جهانیان است. خدای سبحان مجموع، نه جمیع آنان را فی الجمله و در برخی امور، مانند کثر انبیا و بعث ملوک از میان آنان، برمجموع، نه جمیع جهانیان معاصر ایشان فضیلت داد، لیکن بر اثر ناسپاسی در برابر چنین نعمتی، (غیراز اوحدی آنان) برای همیشه مسکین و ذلیل جهانیان شده، به ذلت و مسکنت و اختلاف های داخلی مبتلا گشتند.

بنی اسرائیل می پنداشتند که بر اثر برتری نژادی موهوم و پیوند با خاندان وحی و حضرت یعقوب علیه‌السلام در آخرت همچون دنیا در رفاه خواهندبود و چنانچه عذاب شوند چند روزی بیش معذّب نبوده، از آن رهایی خواهند یافت. خدای سبحان برای ابطال چنین پندارهایی فرموده: قیامت مانند دنیا نیست؛ در قیات هر کس فقط مهمان عقیده و خُلق و عمل خویش است و جز آن چیزی در اختیار انسان نیست تا با آن سودی را جلب یا ضرری را دفع کند. همه راه های نجات، مانند خِلال (دوستی)، صَرْف، عَدْل، نصرت، ضمانت، کفالت و حتی شفاعت استقلالی منتفی است.اذن خداوند برای وساطت شافع هم مخصوص شفاعت کنندگان ویژه و شفاعت شوندگان خاص است.

دستور تقواوپروا، اگر چه در آیه مورد بحث به لحاظ پایان هستی و معاد است، لیکن چون بازگشت معاد به همان مبدأ هستی، یعنی خداست، این عنصر محوری، در قرآن کریم همواره راجع به خداوند، و به معنای پرهیز از مخالفت دستور اوست.

هرکس از هر طبقه و نژادی مسؤ ول نفس خود و عمل خویش است و کسی به جـای دیگـری و از طرف او نمی تواند حقّی را، اعم از حق اللّه یا حق الناس، اداکند، و لازم آن نـاتوانی دیگـری در دفـع عذاب از اوست.

قید شیئاً که نکره در سیاق نفی دارای تنوین تحقیر و تقلیل و مایه تأکید اطلاق نفـی جـزا و کفایـت کسی از کسی است، راهنمای این است که نفی شفاعت، نفی معادل و نفی نصرت نیز مطلق است؛ یعنـی به هیچ وجه و به هیچ اندازه و در هیچ موقعیت و موقفی شفاعت، بدل ونصرت حاصل نخواهد شد.

شفاعت، راهی برای تکمیل فیض رسانی فاعل و فیض یابی قابـل شـفاعت اسـت و چـون مشـکل مشفوع له در شفاعت تشریعی، کمبود قابلیت قابل یا عدم گسترش لازم در فاعلیت فاعل اسـت، شـفیع جز تکمیل قابلیت قابل یا به میان آوردن وصفی از اوصاف فاعل نقشی دیگر ندارد، نه ایـن کـه خـود فاعلیتی داشته باشد و راه سومی را در عرض آن دو راه اعمال کند. بنابر این، در شفاعت تشریعی مبدأ تأثیر موجود دیگری است و شفیع رابط و واسط است تا نصاب قبول را تتمیم یا نصاب گسترش فـیض را تکمیل کند، بر خلاف شفاعت تکوینی و استعانت از علل و استمداد از اسباب که در آن همه علـل و اسباب تکوینی، شفیع معلول است و خود آن علت و سبب عامل رفع نیاز اسـت وتـأثیر آن بـه عنـوان مبدأ قابل اعتماد، سبب استمداد از آن می شود.

حق شفاعت داشتن ونیز قدرت بر آن از کمال های وجودی است که ثبوت و تحقق آن برای خدای سبحان بالذات و بالاصالة و برای موجودات دیگر بالعرض و بالتبع است، لیکن تنزل عینـی آن محتـاج تمامیت نصاب استعداد شفاعت پذیری است.

شفاعت نفی شده در قرآن، مربوط به شفاعت تکوینی است و به ردّ شبهه بت پرستان باز می گـردد؛ زیرا همه یا غالب ادله ای که محقّقان از بت پرستان بر بت پرستی خود اقامه مـی کردنـد بـه شـفاعت تکوینی بتان باز می گردد. مشرکان بت ها را شفیعان و وسـایط در ارزاق و نعمـت هـای تکـوینی (در دنیا) می دانستند، نه در مسائل حقوقی و اجتماعی و قضایی و قراردادی.

آیات فراوانی نیز که در آن شفاعت تشریعی در قیامت مطرح است ظهـور آن در معـاد بـه شـفاعت تکوینی باز می گردد؛ زیرا آخرت دار تکوین است، نـه اعتبـار و قـرارداد، و جـزای آخـرت جزایـی تکوینی است، نه قراردادی.

تعارض آیه مورد بحث، در تعبیر به عدم قبول شفاعت و نیز آیاتی که شفاعت را به طور مطلق نفـی می کند، با آیاتی که شفاعت را ثابت می کنند تعارض ابتدایی و به صورت اطلاق و تقیید است. مستفاد از مجموع این دو دسته آیات این است که در قیامت فی الجمله شفاعتی هست، گرچه به حال مشرکان سودمند نیست.

بهترین راه حلّ تعارض متوهم بین ادلّه نفی و اثبات شفاعت، از میان وجوهی همچون لحاظ ایمان و کفر، اذن و عدم اذن، تحول و عدم تحول در ذات شفاعت شونده، موقف های متعدد معاد، همانا لحـاظ استقلال و اذن است و آن این که ادلّه اثبات ناظر به شفاعت مأذون و ادلّه نفی راجع به شفاعت مسـتقل و بدون اذن اوست.

در آخرت، از انسان تبه کار و مجرم فدیه و معادِل عذاب پذیرفته نمی شود تا عذاب از او دفع شود. در شفاعت، سقوط کیفر به صورت رایگان است، ولی عَدْل سـقوط آن بـه صـورت معاوضـه و تبـدیل است.

اگر چه ضمانت، کفالت، شفاعت و مانند آن مشمول عنوان نصرت است، لیکن خدای سبحان به طور جداگانه و با تأکید، هرگونه کمک و مساعدتی نسبت به تبه کاران را در معاد نفی مـی کنـد؛ از ایـن رو تشنگان قیامت هیچ راهی برای سیراب شدن ندارند؛ چنان که سوختگی معاد نه با درمان قابل رفـع نـه با مردن قابل رهایی است.

تفسیر

شفاعة: شفاعت که در جمله ولایقبل منها شفاعة قبول آن در قیامت نفی شـده، از شَـفع بـه معنـای جُفت، در مقابل وَتْر به معنای تک است و از آن جا که در شفاعت عرفی یـا شـرعی، شـخص شـفیع، جُفتِ انسانِ شفاعت شونده واقع می شوند، به او شفیع و به عمل او شفاعت اطلاق می گردد؛ چنان کـه

در حق الشفعه، مال بایع، شَفْع مال شریک می شود و او می تواند بافسخ بیع، مبیع را ضمیمه ملک خود کند.

تناسب آیات

خدای سبحان در آیه 40 همین سوره به طور اجمال بنی اسرائیل را به یادآوری نعمت ها امر کرد و چون یادآوری نعمت تأثیر بسزایی در شکر نعمت دارد، در دو آیه مورد بحث و آیات بعدی آن را تکرار می کند. با این تفاوت که اوّلا، در این مرتبه بسیاری از این نعمت ها را برمی شمارد و به این طریق آن اجمال را تفصیل می بخشد و ثانیا، از آن جا که این یادآوری ها برای شکر است و ذکر نعمت، مصداق شکر نعمت است، به عاقبت کفران نعمت نیز اشاره ای دارد؛ یعنی پس از آن که در آیه اوّل به یادآوری همه نعمت های ارزانی شده به بنی اسرائیل، به طور عام و به یادآوری نعمت برتری یافتن آنان برمردم جهان، به طور خاص، فرمان بشارت آمیز می دهد، در آیه دوم انذار می کند و همانند آنچه از زبان موسای کلیم در آیه (وإذ تأ ذّن ربّکم لئن شکرتم لا زیدنّکم و لئن کفرتم إ نّ عذابی لشدید) [507] آمده و تبشیر را با انذار در می آمیزد، در این جا نیز در آیه دوم (و پس از آن لسان بشارت آمیز در آیه اوّل) می فرماید: از روزی بپرهیزید که هیچ کس از دیگری کفایت نمی کند و شفاعت از هیچ کس پذیرفته نمی شود و از هیچ کس معادل گرفته نمی شود تا عذاب از او سلب گردد و آنان یاری نخواهند شد.

هرکسی برای رهایی از عذاب، یا قدرت تکوینی برای دفاع از خود دارد یا براساس قراردادهای مالی و اقتصادی از قبیل تجارت و غیر آن از خود دفاع می کند و در صورت فقدان قدرت طبیعی و اقتصادی بر اساس روابط انسانی و اجتماعی مانند رفاقت و دوستی خود را می رهاند و در نهایت ممکن است از یک یاور پیش بینی نشده ای کمک بگیرد و با دستی غیبی مشکل خود را حلّ کند. پیام آیه مورد بحث این است که در قیات هیچ یک از این راه ها برای رهایی مجرم وجود ندارد؛ نه خود انسان قدرت دفاع دارد و نه یکی از بستگان او به فکر اوست و نه قراردادهای اجتماعی می تواند مشکل وی را حل کند و نه ناصر پیش بینی نشده ای او را رهایی می بخشد.

به بیان دیگر، در دنیا راه های فراوانی برای رهایی از عذاب و کیفر وجود دارد؛ هم راه عفو از اصل عذاب گشوده است و هم راه تخفیف، تا از شدّت عذاب کاسته شود و هم راه ضمانت، تا مجرم موقتا از جهت مالی فرصتی پیدا کند و دین خود را ادا کند و هم راه کفالت، تا از زندان آزاد شود و بتواند مشکل خود را حل کند و هم را دیه یا فدأ و مانند آن. آیه مورد بحث همه این راه ها را نسبت به آخرت نفی کرده، می فرماید: بپرهیزید از روزی که هیچ کس چیزی از دیون و حقوق انسان را ادا نمی کند و کفالت یا ضمانت او را برعهده نمی گیرد: واتقوا یوماً لاتجزی نفسٌ عن نفسٍ شیئاً و شفاعتی نیز برای انسان پذیرفته نمی شود: ولایقبل منها شفاعة و عَدْل و معادلی از مال (فدیه) نیز در برابر عذاب گرفته نمی شود: ولایؤ خذ منها عدل و به هیچ گونه دیگری نیز انسان مورد حمایت و نصرت قرار نمی گیرد: ولاهم ینصرون.

این دو آیه، بر اثر اهمیتی که یادآوری و شکر نعمت از یک سو و کفران نعمت و عواقب بد آن از سوی دیگر دارد، در پایان این بخش از آیات (بخشی که هم نعمت های ارزانی شده بر بنی اسرائیل را بر می شمرد و هم بسیاری از کارشکنی ها و کفران های آنان را به یاد می آورد و از دو آیه فوق آغاز شده، با آیه 123 پایان می پذیرد)، یعنی در دو آیه 122 و 123 با اندک تفاوت، تکرار می شود.

نعمت ویژه برتری بر جهانیان

تکرار دستور یادآوری نعمت برای فراوانی اسباب غفلت است. از این رو ذکر و فکر و شکر نعمت الهی مکررا بازگو می شود تا زمینه هرگونه غفلت برطرف گردد، به طوری که اگر در آستانه وقوع بود دفع شود و اگر واقع شده بود رفع گردد. نکته مزبور گذشته از آن است که ملّت لَدُودِ اسرائیلی محتاج به تکرار موعظت بلیغ بوده و هستند.

شایان ذکر است که یای متکلّم در نعمتی و نیز ضمیر فاعلی تُ در أ نعمت نشانه آن است که نعمت ها از جانب خداست و از عالم بالا تنزّل یافته است. از این رو فعل أ نعمتُ با حرف عَلی متعدی شده است.

از برجسته ترین نعمت های فراوانی که خدای سبحان بر بنی اسرائیل ارزانی داشت، نعمت فضیلت و برتری بر جهانیان است: وأ نّی فضّلتکم علی العالمین. برتری آنان یا به نعمت های مادی و معنوی خود آنهاست یا به این است که ملوک و انبیای بسیاری از میان آنها مبعوث شدند؛ به کسانی چون سلیمان و داوود(علیهماالسلام) مُلک و ملکوت عطا شد و معجزاتی چون شکافته شدن دریا و غرق شدن آل فرعون و سرانجام رهایی از آن همه عذاب ها و شکنجه ها، که در امت های دیگر کم نظیر یا بی نظیر بود نصیب آنان گشت.

با این بیان ممکن است گفته شود ذکر نعمت خاصِ برتری بر جهانیان پس از ذکر نعمت کلی و تقدیم آن بر سایر مصادیق این کلی، برای اهمیت ویژه این نعمت و برجستگی خاص آن در میان سایر نعمت های دیگری که در آیات بعد ذکر می شود توضیح و تفصیلی برای نعمت فضیلتی جهانی است؛ چون اگر سؤ ال شود چگونه بنی اسرائیل بر سایر جهانیان برتری یافتند؟ در جواب به نعمت ها و معجزاتی چون شکافتن دریا و شکافتن سنگ و جوشش چشمه های متعدد از آن و نزول منّ و سَلْوی و رهایی از چنگال آل فرعون و... اشاره می شود. در این صورت، نعمت فضیلت بر جهانیان نعمت در عرض سایر نعمت نیست، بلکه جامع آن نعمت ها به حساب می آید؛ چنان که نسبت به نعمتی در جمله اذکروانعمتی التی... از قبیل ذکر مبیّن بعد از مجمل است.

نکته شایان توجه درباره نعمت فضیلت جهانی این است که، گرچه بنی اسرائیل برجهانیان برتری یافتند، لیکن به سبب ناسپاسی در برابر چنین نعمت عظیمی، برای همیشه مسکین و ذلیل جهانیان شده، به ذلّت و مسکنت و اختلاف های داخلی مبتلا گشتند: (ضربت علیهم الذلّة و المسکنة) [508]، (غضب اللّه علیهم) [509]، (وألقینا بینهم العداوة و البغضأ إ لی یوم القیمة) [510].

این نکته خود روشنگر نکته ای دیگر درباره العالمین می شود؛ زیرا نتیجه ذلیل و مسکین و مغضوب بودن آنان در ادوار و اعصار بعدی این است که مراد از العالمین تنها عالم و زمان حضرت موسی علیه‌السلام باشد، نه همه عوالم و زمان ها تا روز قیامت. به ویژه با توجه به آنچه قرآن خود، درباره امّت

رسول مکرّم می فرماید: (کنتم خیر أُمّة أ خرجت للنّاس) [511]. با این بیان معانی آیه: (ولقد اخترناهم علی علم علی العالمین) [512] معلوم می شود.

تذکّر 1- مقصود از تفضیل یهود، بیان فضیلت فی الجمله آنان است، نه بالجمله؛ یعنی در برخی از امور شما را فضیلت جهانی دادیم، مانند کثرت انبیا و بعث ملوک و... نه در همه جهات و این خصوصیت با جهانی بودن فضیلت آنها منافاتی ندارد؛ زیرا ممکن است در بین امصار یا اعصار ملّتی باشند که در جهات دیگر نسبت به بنی اسرائیل افضل باشند ولی از جهت کثرت انبیا و ملوک ماند بنی اسرائیل نباشند.

2- معیار فضیلت و کرامت و بنی آدم خلافت الهی است و خلیفه خدا کسی است که حکم مستخلف عنه را اطاعت کند وگرنه انسان طاغی باغی به جای نوای دل پذیر کرامت، تازیانه دردناک (أولئك کالا نعام) [513] را باید تحمل کند. معیار فضیلت بنی اسرائیل مقاومت در برابر طغیان آل فرعون و هامان از یک سو و استقامت در قبال آل قارون از سوی دیگر است تا موحّدانه در زمین به اقامه نماز و ایتای زکات وامربه معروف و نهی ازمنکر بپردازند و بدانند که عاقبت امور به دست خداست وگرنه طرد و طعن و لعن الهی دامنگیرشان می شود: (قل هل أُنبّئکم بشرٍّ من ذلك مثوبةً عندالله من لعنه الله و غضب علیه و جعل منهم القردة و الخنازیر و عبد الطاغوت أ ولئك شرّ مکاناً و أ ضلّ عن سوأ السبیل) [514]، (لُعن الذین کفروا من بنی اسرائیل علی لسان داود و عیسی بن مریم) [515].

3- محور فضیلتِ مذکور در آیه، برتری جمیع بنی اسرائیل بر جمیع اقوام و ملل حتی نسبت به معاصران خود نیست، بلکه مدار رجحانْ مجموع آنها بر مجموع دیگران است. بنابراین، اگر برخی از افراد ملت های

دیگر بر بعضی افراد یهود حتی در زمان نزول تورات و عصر حضور کلیم خدا فضیلت داشته باشند، منافاتی با محتوای آیه ندارد.

خلاصه آن که اولا، بنی اسرائیل از کمال های مادی و معنوی برخوردار بودند، از جمله این که دارای انبیا و ملوک فراوان بودند. ثانیا، کمال های بنی اسرائیل در مقطع خاص تاریخ بود؛ زیرا در مقطع دیگر به ذلت و خواری مبتلا شدند. ثالثا، نعمت کثرت انبیا و کثرت ملوک برای بنی اسرائیل

جهانی است؛ زیرا هیچ امتی قبل از آنان و هیچ ملّتی بعد از آنهـا از چنـین کثرتـی برخـوردار نبـوده و نیستند.

پندارهای باطل بنی اسرائیل

چنان که در آیات قبل گذشت، با آن که خطاب در مثال این آیات، متوجه بنی اسـرائیل اسـت روح آن شامل همه کسانی است که یا اصلا درباره معاد نمی اندیشتند، یا اگـر اندیشـه ای دارنـد قیامـت را مانند دنیا پنداشته، تصورشان این است که در قیامت همسان دنیا در رفاه به سرمی برند یا اگـر عـذاب شوند چند صباحی بیش نخواهد بود.

قرآن کریم با نقل قصه شخصی ثروتمند این طرز تفکّر را باطل می کند؛ آن جا که می فرماید: مردی متمکّن و غیرمعتقد به معاد، وارد باغ خود شد و گفت: هرگز این باغ از بین نمی رود؛ (و دخل جنّتـه و هو ظالم لنفسه قال ما أظنّ أن تبيد هذه أبداً) [516]. سپس افزود: گمان نمی کنم قیـامتی هـم باشـد وبـر فرض وجود قیامت، من در آن روز، بیش از دنیا به نعمت می رسم؛ چون مورد عنایت خدایم؛ (و مـا أظنّ السّاعة قائمة ولئن رددت إ لى ربّي لا جدنّ خيراً منها منقلباً) [517].

سپس قرآن کریم طرز تفکّر مقابل آن را از زبان مؤ من به معاد مطرح می کند و پـس از اشـاره بـه نابودی باغ و زراعت ثروتمند مزبور می فرماید: او براثر از دست دادن آنچه در باغ خود هزینـه کـرده بود، پیوسته دست های خود را برهم می ساییدو در حالی که دار بست های آن فـرو ریختـه بـود و بـه حسرت می گفت: ای کاش هیچ کس را همتای پروردگارم قرار نداده بودم؛ (فأصبح يقلّـب كفّيـه على ما أنفق فيها و هی خاوية على عروشها و يقول ياليتنی لم أشرك بربّي أ حداً) [518]. آنگاه می فرمایـد: کسـی را نداشتتا او را در برابر عذاب خداوند یاری دهد و از خودش نیز توانی نداشت تا خود را یاری کنـد: (ولم تكن له فئة ينصرونه من دون اللّه و ماكان منتصرا) [519] ودر پایان می فرماید: در آن جا آشـکار شد ولایت و قدرت از آن خداوند است؛ (هنالك الولاية للّه الحق) [520].

همچنین در ارتباط با بنی اسرائیل که می پنداشتند از نژادی برترند و بر اثر پیوند با خاندان وحـی و نسل حضرت اسرائیل (یعقوب علیه السلام) از عذاب می رهند و بیش از چند روزی معذّب نخواهند بود: (و

قالوا لن تمسّنا النّار إلّا أيّاماً معدودة) [521] خداوند در آياتی مانند آيه محل بحث چنين پندارهايی را باطل می کند و می فرمايد: چنين نيست که قيامت مانند دنيا باشد، يقينا در قيامت هيچ يک از شفاعت، فديه پذيری و نصرت نيست؛... ولايقبل منها شفاعة و لايؤ خذ منها عدل و لاهم ينصرون و در سوره صافات نيز می گويد: اگر در دنيا ستمکاران به کمک يکديگر می روند در قيامت، بازداشت و متوقف شده، از آنها سؤ ال می شود: چرا امروز به فکر يکديگر نيستيد؛ (وقفوهم إ نّهم مسئولون (٢٤) مالکم لاتناصرون) [522].

معنای پروا از خدا

دستور تقوا و پروا در قرآن کريم يا به لحاظ مبدأ هستی است يا به لحاظ منتهای آن؛ يعنی غالب آيات قرآنی که ناظر به دستور پرهيزکاری است يا راجع به خداوند است، مانند: اتقواالله، يا راجع به معاد؛ مانند آيه مورد بحث و چون بازگشت معاد به همان مبدأ است، عنصر محوری تقوا در قرآن کريم راجع به خداوند است. معنای پروای از خدا نيز با انی معيّت او قطعی و ملاقات او بعد از مرگ ضروری است، همانا پرهيز از مخالفت دستور او خواهد بود. کلمه يوماً در آيه مورد بحث مفعولٌ به است، نه ظرف. در مواردی که يوم به معنای ظرف متعلق تقوا قرار می گيرد مرجع آن پرهيز از مظروف آن ظرف است، نه خود ظرف؛ چنان که مرجع پرهيز از خداوند، پروا داشتن از اسمای جلال و قهر اوست، نه به طور اطلاق؛ زيرا اسمای جمال و مهر او مورد پروا نيست.

تذکّر: همان طور که در آيه چهلم همين سوره بين ترغيب و ترهيب جمع شده در اين بخش نيز بين تشويق و تهويل جمع شده تا ياد نعمت ها و صَرفِ بجای آن ها بدون طغيان فراموش نشود؛ زيرا غالب افراد يا از راه تشويث به وظيفه خود توجه دارند يا از راه تخويف.البته جمع هر دو جهت ممکن است. از اين رو انفصال آن به نحو مانعة الخلو است، نه مانعة الجمع. اگر کسی بالاتر از شوقِ به نعمت يا هراسِ از نقمت می انديشد، چنين انسانی کاملی هماره به ياد و نام الهی مسرور است و اگر پايين تر از آن دو جهت مزبور است، تازيانه بوزينه وگراز شدن برپيکر آنها فرود می آيد.

هرکس مسؤول خویش است

چنان که جمعی از مفسّران [523] تصریح کرده اند لاتجزی به معنای لاتقضی است؛ یعنی کسی به جای دیگری و از طرف او نمی تواند حقّی را ادا کند؛ خواه حق اللّه باشد یا حق الناس. البته لازمه اش این است که کسی نتواند عذاب پایمال کردن حق را از وی دفع کند. پس اگر در ترجمه آیه گفته شود: هیچ کس چیزی (از عذاب خدا) را از کسی دفع نمی کند ترجمه به معنایِ لازم محتواست، نه متن اصلی آن.

پیام این جمله این است که هرکس از هر طبقه و نژادی، مسؤ ول نَفْس و عمل خویش است؛ نه خود می تواندبه جای کسی بنشیند و نه دیگری می تواند به جای او قرار گیرد. این نکته صرف نظر از این که نشان عدل مطلق الهی است و این که ذرّه ای ظلم و بی عدالتی و جابه جایی حقوقِ اشخاص، در حریم کبریایی او راه نداد، دلالت بر شخصیت و کرامت انسانی نیز دارد؛ شخصیت و کرامتی که پیوسته می تواند عامل بیداری انسان باشد و ضمیری آگاه به او ببخشد و از اساسی ترین اصول تربیت انسانی به حساب می آید.

ماهیّت شفاعت و اقسام آن

چنان که در تفسیر مفردات آیه گذشت، شفاعت ازشفع به معنای جُفت است و شفیع کسی است که جفت شفاعت شونده واقع می‌شود

توضیح این که، اگر بنا شود کاری برای شفاعت شونده انجام گیرد ولی مشکلی در بین باشد که یا قابلیلت او کمبود دارد و به حدّ نصاب لازم نرسیده یا فاعلیّت فاعل، گسترش لازم را ندارد و لازم است بعضی از اوصاف دیگر فاعل وارد عمل شود و فاعلیّتش گسترش یابد، در چنین مواردی نقش شفیع این است که یا قابلیت قابل را تکمیل می کند و مثلا عجز و مسکنت او را به میان می کشد و به این صورت سبب انعطاف فاعل می شود، یا فاعلیت فاعل را وسیع تر می کند و مثلا احسان و کرم او را ضمیمه عدلش می سازد تا به عنوان محسن و به شیوه فضل، با متهم و مجرم رفتار کند، نه به عنوان عادل و در کسوت عدل، و ممکن است شفیع هر دو کار را با هم انجام دهد.

یکی از شفیعان توبه است:لاشفیع أ نجح من التوبة [524] و این که در هنگام توبه گفته می شود: خدایا تو عفوّ و غفور و رؤ وفی، اهل فضل و احسان و جودی، اهل گذشت و صفحی، از بنده ات در گذر، از قبیل قسم دوم است و این که گاهی اوصاف بنده ذکر می شود و مثلا گفته می شود:عبیدک بفنائک، مسکینک بفنائک، فقیرک بفنائک [525]، از قبیل قسم اوّل است و جمع بین هر دو نظیر آن است که عرض می شود: أ نت المالک و أ نا المملوک و أ نت الرب و أ نا العبد و أ نت الرازق و أ نا المرزوق و أ نت المعطی و أ نا السائل و أ نت الجواد و أ نا البخیل و... [526].

اگر عبد به تنهایی به محکمه خدا دعوت شود محکوم است؛ چنان که اگر خدای عادل با صفت عدِل تنها، بخواهد حکومت کند باز هم عبد محکوم است. اما اگر عبد به ضمیمه صفت ذلّت و مسکنت در محکمه حضور یابد، یا حاکم عادلْ به ضمیمه فضل و احسان خود داوری کند هم راه فیض رسانی فاعل تکمیل می شود و هم راه فیض یابی قابل.

از این بیان روشن می شود که شفیع جز تکمیل قابلیت قابل یا به میان آوردن وصفی از اوصاف فاعل، نقش دیگری ندارد؛ یعنی چنین نیست که خود شفیع فاعلیّتی داشته باشد تا راه سومی در عرض دو راه قبلی مطرح گردد و اگر بعضا شفیع حق خود را مطرح می کند و حیثیّت خود را به رخ می کشد صرفا از باب زمینه سازی برای یکی از دو راه مزبور است، نه اِعمال راهی سوم در عرض آن دو راه. به بیان دیگر، شفیع نمی گوید: چون پیش تو آبرو دارم فلان مشکل را حل کن، بلکه مقرّب بودن او نزد مولا و وجیه عنداللّه بودن او سبب می شود که از یکی از آن دو راه (به نحو منع خلوّ) استفاده ببرد. آنچه گفته شد مربوط به شفاعت تشریعی است. امّا شفاعت تکوینی گذشته از معنای قبلی ممکن است ویژگی خود را داشته باشد. در عالم تکوین همه کارها بر عهده خدای سبحان و مُلک اوست: (تبارك الذی بیده الملك) [527]. در عین حال عالمی که ما در آن به سرمی بریم عالم حرکت، برخورد، تغییرو تبدیل است.از این رو ممکن است فیض خاصّی واسطه شود و جفت قابل گردیده قابلیتش را تکمیل کند و در نتیجه سبب بالا آمدن و آمادگی او برای فیض یابی شود یا وصفی از اوصاف فاعل، ضمیمه و جُفت وصف دیگر او شده، باعث افاضه فیض جدیدی از جانب او گردد. یا اگر وساطت فیض را شفیع

بدانیم همه علل و اسباب تکوینی شفیع معلول است و معنای شفع و جُفْت شدن نیز به همان تقریبی که گفته شد محفوظ است و توضیح آن خواهد آمد.

تذکّر:قدرت بر شفاعت و همچنین حقّ آن از کمال های وجودی است و هر کمال که ذاتا ممکن باشد و وقوع آن محذوری نداشته باشد، یعنی واجد امکان ذاتی و وقوعی باشد، امکان آن به معنای عام است که با ضرورت و تحقق بالفعل آن همراه است، نه امکان خاص. بنابراین، ثبوت و تحقق آن برای خدای سبحان که فوق تمام است، بالذّات و بالأصاله حتمی است و برای موجودهای مجرد تام، مانند انسان های کامل و فرشتگان تام و حقیقت قرآن و امور دیگری که از تجرّد تام برخوردارند بالعرض و بالتّبع قطعی است، لیکن تنزّل عینی این کمال و این حقّ وجودی گرچه از طرف خودش حالت منتظری ندارد، ولی چون رسیدن قابل به حدّ نصابِ قبول لازم است، از این جهت نیازمند تمامیّت نصاب استعداد شفاعت پذیری است و تا شخص مشفوع له قابل شفاعت نباشد یا نشود، شفاعت اولیای الهی درباره او نافذ نخواهد بود.

شفاعت فقهی و کلامی

شفاعت در قرآن گاهی به صورت فقهی مطرح شده است و زمانی به صورت کلامی. شفاعت فقهی آن است که کسی در دنیا، رابط و واسط بین دو نفر قرار گیرد تا کاری برای مشفوع له انجام دهد؛ خواه آن کار دفع ضرر باشد یا جلب منفعت. چنین شفاعتی که محور آن فعل اختیاری مکلف است،یا حسنه است یا سیّئه؛ زیرا اگر برای انجام واجب، ترک حرام و مانند آن یا نظیر ایصال نفع به فرد یا جامعه یا دفع ضرر از آنان بود از حُسن برخوردار و واجب یا مستحب است و اگر برای ترک واجب یا فعل حرام یا ایصال ضرر به مسلمان یا سبب تبلیغ سوء، تعطیل حدّ الهی، اخفای حکم خدا و صدّ از سبیل الهی و سدِّ مقابلِ کوثر جاری دین خدا بود حرام و اگر در مورد ضَرارتِ ضعیف بود و به نصاب های یاد شده نرسیده مکروه است و آیه کریمه (مَن یَشْفع شفاعةً حسنةً یکن له نصیب منها و مَنْ یَشْفع شفاعةً سیّئةً یکن له کفلٌ منها و کان الله علی کلّ شی ء مقیتاً) [528] ناظر به آن است.

وجوه فراوانی که برای شفاعت مزبور ارائه شد همگی تحت جامعِفعل مکلّف در دنیا واقع است وحکم چنین چیزی فقهی است و دلیل آن، گذشته از وضوحِ بعد از تدبّر تامّ مبادی تصوری مسأله، و صرف نظر از آیه مزبور که می تواند بخشی از آن را اثبات کند، احادیث مأثور است که سبب افتای فقها قرار گرفت.

حضرت رسول اکرم ﷺ فرمود: (أفضل صدقة اللسان الشفاعة، تفکّ بها الا سیر و تحقنُ بها الدّمن و تجرّ بها المعروف و الا حسان إ لی أ خیک و تدفع عنه الکریهة) [529]، من أفضل الشفاعة أن تشفع بین اثنین فی النکاح [530]. از این گونه احادیث رجحان شفاعت حَسَنه اعمّ از واجب و مستحب استفاده می شود؛ چنان که از حدیث أ یّما رجل حالت شفاعته دون حدّ من حدوداللّه تعالی لم یَزل فی سخطاللّه حتی ینزع [531] و مانند آن مرجوح بودن شفاعت سیّئه، اعمّ از حرام و مکروه استظهار می شود، گرچه شفاعت در تعطیل حدود الهی حرام است.[532]

قسم دیگر از شفاعت، شفاعت کلامی است که بخش مهمّ آن در آخرت مطرح است و بحث کنونی عهده دار آن است و جامع آن این است: کاری که موضوع باید و نباید اعتباری قرار نمی گیرد می تواند تحت عنوان تحت عنوان کلامیِ شفاعت طرح شود؛ مانند فعل ملائکه الهی چه در دنیا و چه در آخرت و مانند فعل همه انسان ها در آخرت که ظرف اعتبار و بایدونباید نیست. آیات فراوان قرآن کریم واحادیث مستفیض اهل بیت عصمت علیهم‌السلام ناظر به این قسم از شفاعت است.

شفاعت تکوینی و تشریعی

شفاعت از منظر دیگر بر دونوع است: تکوینی و تشریعی (قراردادی)؛ آنچه در عرف مطرح است از قبیل دوم و آنچه در قرآن به عنوان شفاعت مورد بحث واقع شده، عمدتا از قبیل اوّل و بخشی از آن از قبیل دوم است.

توضیح این که، در فرهنگ عمومی، شفاعت در کارهای تکوینی مطرح نمی شود؛ یعنی مثلا اگر کسی نیازمند به طبیب بود با استمداد از علل عادی، بیماریش را درمان می کند و اگر کسی گرسنه بود با استمداد از وسایل طبیعی گرسنگی خود را برطرف می کند؛ یعنی در مشکلات طبیعی و تکوینی به

سراغ علل تکوینی و قراردادی که کار به دست مردم بوده، سخن از قـانون گـذار و قـانون و تخلّـف و مراعات قانون و عفو و انتقام به دست یک شخص حقیقی یا حقوقی است، برای حل مشکلات خویش به شفاعت روی می آورند و واسطه را مطرح می سازند؛ خواه آن قانون از طرف خدای سبحان باشد یا از قوانین بشری.

فرق اساسی شفاعت با رجوع به اسباب و علل این است که در استعانت از علل و استمداد از اسباب خود آن علت و سبب به عنوان عامل رفع نیاز مطرح است و تأثیر آن به عنوان مبدأ قابل اعتماد سـبب استمداد از آن می شود، ولی در شفاعت، بنابر این است که مبدأ تأثیر موجود دیگر است و شفیع رابـط و واسط است تانصاب قبول را تتمیم یانصاب گسترش فیض را تکمیل کند.

هرگز در فرهنگ عمومی مردم رجوع تشنه به آب و گرسنه به نان از سنخ استشفاع نیست. البته اگر کسی توجه کند که شافی و ساقی و مطعم اصیل خداوند است: (یطعمنی و یسـقین (۷۹) وإ ذا مرضـت فهو یشفینِ) [533] ودر این حال به ولیّی از اولیای الهی به اذن خـدا تقـرب جویـد تـا فکـر طبیـب بـه تشخیص بیماری و داروی معالج آن هدایت شود و نیز سایر وسایل و اسباب فـراهم گـردد، در چنـین موردی معنای شفاعت تکوینی صادق است. در لسان قرآن، بخش عمده شفاعت ناظر به مسائل تکوین است؛ زیرا بخش مهمّی از شفاعت نفی شده در قرآن، به ردّ شبهه بت پرست ها باز می گردد که مربوط به شفاعت تکوینی است. توضیح این که، اگر چه توده بت پرستان براساس سنت و عادت جاهلی خود، کورکورانه می گفتند: (إنّا وجدنا ابأنا علی أُمّة و إنّا علی اثارهم مقتدون) [534]، لـیکن محقّقـان آنهـا چنـد دلیل برای بت پرستی خود اقامه می کردند که همه یا غالب آنها به شفاعت تکوینی بت ها بازمی گـردد و قرآن کریم برخی از آن ادّله را نقل و نقد کرده است.

یکی از ادّله وثنی ها این است که چون خدای سبحان حقیقتی نامحدود است و ما بـه او شـناخت و دسترسی نداریم، نمی توانیم او را بپرستیم و از این رو باید بین ما و خدا وسایطی باشد تا فیض را از او گرفته، به مابرسند. آن وسایط که نزد خدا مقرّبنـد و شـفعای مـا در نـزد خداینـد: (هـؤ لأ شـفعاؤ نـا عنداللّه) [535] وتدبیر ما برعهده آنهاست، یا فرشتگانند یا ستارگان یا برزگـان بشـر و ماننـد آن. البتـه

همین وسایط، معبودهای آنان بودند، اما بت هایی که می ساختند صرفا مجسّمه و تمثالی برای آن معبودها بود، نه این که خود بت ها را بپرستند، گرچه به تدریج جاهلان از وثنی ها به بت ها با نگاه استقلال نگریستند و خود آنها را پرستیدند.

قرآن کریم، هم عصاره اندیشه جاهلان رانقل و نقد می کند و آنها را ملامت کرده، می فرماید: (ألهم أرجل یمشون بها أم لهم أیدٍ یبطشون بها أم لهم أعین یبصرون بها) [536]، ضعف الطالب و المطلوب [537]؛ اگر کسی چیزی از بت ها برُ باید کاری از آنها استرداد ربوده شده ساخته نیست، یا می فرماید: چرا در مسائل دین اهل تحقیق نبوده، تقلید می کنید؟ چرا بر سنّت باطل پیشینیان تکیه می کنید و... و هم با آرای اندیشمندان گمراهی که در واقع به ربوبیت خدا نسبت به کلّ جهان اعتقاد داشتند، اما در امور جزئی، قایل به ارباب جزئی چون فرشتگا بودند، مبارزه فرهنگی کرده، می فرماید: شفیع باید از طرف خدا مأذون باشد؛ زیرا خدا به هرکسی از رگ حیات او نزدیک تر است. او دور نیست تا واسطه بخواهد، بلکه هم ربّ العالمین و خدای کلّ جهان است و هم ربّ کلّ شی ء یعنی پروردگار همه امور، اعم از کلی و جزئی است.

چگونه می شود غیر از خدا را ربّ اتّخاذ کرد، در حالی که خداوند هم ربّ کل شی ء است: (أغیراللّه أبغی ربّاً و هو ربّ کلّ شی ء) [538] وهم به همگان نزدیک است: (و إذا سأ لك عبادی عنّی فإنّی قریب) [539] و هم از دیگران به ما نزدیک تر است: (نحن أ قرب إ لیه منکم ولکن لاتبصرون) [540] وهم از خود ما به ما نزدیک تر است: و لقد خلقنا الا نسان و نعلم ما توسوس به نفسه (و نحن أ قرب إ لیه من حبل الورید) [541]، (و اعلموا أ نّ اللّه یحول بین المرء و قلبه) [542] و هم پیش از آن که خود بفهمیم چه می خواهیم، او می داند که ما چه می خواهیم؛ یعنی نه تنها از مستور دل ها آگاه است، بلکه قبل از خود صاحب دل از راز مستور او مطلع است:و یعلم ضمیر الصامتین [543].

قرآن کریم در پاسخ مشرکان می گوید: از دیگران کاری ساخته نیست، مگر به اذن خدا،آن هم در مورد کسانی که مقرّب عنداللّه هستند و آنچه شما آنها را واسطه قرار داده اید و می پرستید یا مقرّب نیستند، نظیر بت ها، یا اگر مانند فرشتگان مقرّبند قدرت ندارند مستقل عمل کنند و تا خدا اذن ندهد

سخنی نمی گویند و کاری نمی کنند: (لایسبقونه بالقول و هم بأ مره یعملـون) [544] و خدا برای شفاعت شما مشرکان و وثنیان به آنان اذن نخواهد داد: (إنّ اللّه لایغفر أ ن یشرك بـه و یغفـر مـادون ذلـك لمـن یشأ) [545]. شرح این مطلب در مبحث لطایف و اشارات ضمن بیان شرایط شفاعت شونده خواهد آمد.

روشن است که چنین شفاعتی، تکوینی است؛ چون مشرکان بت ها را شفیعان و وسـایط در ارزاق و نعمت های تکوینی می دانستند، نه در مسائل حقوقی و اجتماعی و قضایی، مخصوصا با توجه بـه ایـن که آنان منکر معاد بودند. حاصل این که، همه آیاتی که در زمینه شفاعت بت ها و نفی آن نـازل شـده، مربوط به شفاعت تکوینی است.

آیات فراوانی نیز شفاعت تشریعی را مطرح مـی کنـد و دربـاره قیامـت، نجـات از جهـنّم و ترفیـع درجات در بهشت سخن می گوید که ریشه آن مربوط به تشریع است، لیکن ممکـن اسـت گفتـه شـود ظهور آن در معاد به شفاعت تکوینی باز می گردد؛ زیرا آخرت دار تکوین است، نه اعتبار و قـرارداد و جزای آخرت جزایی تکوینی است، نه قراردادی؛ چـون جزایـی هماننـد جـزای سـرقت: (السـارق و السارقة فاقطعوا أ یدیهما) [546] اگر چه در دنیا، به صورت جزای قراردادی قطع دسـت هاسـت، لـیکن جزای آن در قیامت چیزی جز تجسّم آن سرقت به صورت آتش نیسـت؛ نظیـر آنچـه دربـاره تصـرف ظالمانه مال یتیم وارد شده است: (الذین یأکلون أموال الیتامی ظلماً إنّما یأکلون فی بطونهم ناراً) [547].

با این بیان ممکن است گفته شود شفاعتی که در قرآن راجع به معاد مطرح شده تنها شـفاعتی اسـت تکوینی و چنین شفاعتی چنان که در آخرت راه دارد در دنیا نیز جاری است؛ زیرا آیه (ثمّ اسـتوی علی العرش یدبّر الا مر ما من شفیع إ لّا شفعاؤ نا عنداللّه) [548] مطرح شـده، روشـن اسـت کـه مربـوط بـه شفاعت تکوینی در دنیاست، چون وثنی های مورد نظر این آیه، اعتقادی به آخرت نداشتند تا قائل بـه هؤ لأ شفعاؤ نا در آخرت شوند.

تذکّر: به قرینه جمله ولاتنفعها شفاعة در آیه 123 سوره بقره (که با تفاوتی انـدک شـبیه آیـه مـورد بحث است) که قطعا ضمیر تنفعها به نفس دوم (یعنی نفس شفاعت شونده) باز مـی گـردد، ضـمیر در منها که دوبار در این آیه آمده است نیز به نفس دوم بازمی گردد؛ یعنی دو جمله لایقبل منهـا شـفاعة و

لایؤ خد منها عَدْل بدین معناست: نفس دوم که گرفتار عذاب است اگر بخواهد کسی را شفیع قرار دهد از او پذیرفته نمی شود و اگر بخواهد عدْل و فدیه ای هم بیاورد باز هم از او گرفته نمی شود و مشکل او را حل نمی کند. پس این احتمال که ضمیرمنهای اوّل به نفس اوّل باز گردد و معنای آیه چنین باشد: آن جازی و اداکننده حقوق نمی تواند شفیع و اگر شفاعت کند شفاعتش مسموع نیست، بـا ایـن قرینـه ضعیف خواهد بود و بدون آن قرینه خارجی احتمال مزبور چندان مطرود نیست، گرچه رجوع ضمیر به نفسِ دوم اظهر است.

اطلاق و تقیید در آیات شفاعت

تعبیر به عدم قبول در جمله ولایقبل منها شفاعة (و این که شفاعت در قیامـت مقبـول نیسـت، نظیـر تعبیر به عدم نفع در آیه 123 سوره بقره) به جای تعبیر به نفی شفاعت به طور مطلق، اگر چه منافـاتی با اثبات شفاعت ندارد و در نتیجه بین این آیه و آیاتی که شفاعت را ثابت مـی کنـد تعارضـی نیسـت، لیکن با آیات بین این آیه و آیاتی که شفاعت را ثابت می کند تعارضی نیسـت، لـیکن بـا آیـات نـافی شفاعت به طور مطلق، نظیر آیه (یاأیها الذین امنوا أنفقوا ممّا رزقناکم من قبل أن یأتی یوم لابیع فیـه و لاخلة و لاشفاعة) [549] تعارض دارد و از آن جا که تعارض مزبور به صـورت اطـلاق و تقییـد اسـت، تعارض آنها ابتدایی است، نه تعارض مستقر، و علاج تعارض ابتـدایی آن اسـت کـه جملـه ولاشـفاعة توسّط ولایقبل منها شفاعة تقیید می شود؛ چنان که با جمله (من ذاالذی یشفع عنـده إ لّا بـإ ذنـه) [550] نیز مقیّد شده است؛ چون این جمله نیز دلالت دارد که فی الجمله در قیامت شفاعتی هست، گرچـه بـه حال مشرکان سودمند نیست.

فرق عدل و شفاعت

عدْل به معنای معادل و از سنخ تشریع است، نه تکوین. فرق آن با شفاعت مصطلح نیز این است کـه در شفاعت،سقوط کیفر به صورت رایگانی است ولی در عدل، سقوط آن به صورت معاوضـه و تبـدیل است، نه مجّانی. نفی عدل بدین معناست که در آخرت از انسان مجرم و متّهم، معادل عذاب، نظیر مالی که به عنوان فدیه برای دفع عذاب پرداخت می گردد، پذیرفته نمی شـود، بـر خـلاف دنیـا کـه برخـی

تکالیف شرعی دارای عدل و معادل است؛ مانند کفّاره صید در حال احرام کـه عَـدْل آن بـرای شـخص عاجز مقداری معین از روزه است؛ قرآن می فرماید: (یا یها الذین امنوا لاتقتلوا الصید و أنتم حرم و من قتله منکم متعمداً فجزأٌ مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عَدْل منکم هـدیاً بـالغ الکعبـة أ و کفّـارة طعام مسکین أو عدل ذلك صیاماً لیذوق و بال أ مره...) [551]؛ ای کسانی کـه ایمـان آورده ایـد در حـال احرام حیوان شکاری (خشکی) را نکشید و هر کس از شما عمدا آن را بکشد بایـد بـه عنـوان کفّـاره معادل آن از چهارپایان بدهد؛ کفّاره ای که دونفر عادل از شما، معادل بودن آن را تصـدیق کننـد، و بـه صورت قربانی به (حریم) کعبه برسد، یا (به جای قربانی) اطعام مستمندان کنـد، یـا معـادل آن، روزه بگیرد تا کیفر کار خود را بچشد...

درباره قصاص نیز به دلیل روایت معتبر حکم این است که گرچه قاتل باید قصاص شود اما اولیـای دم می توانند با گرفتن معادل، یعنی دیه حکم قصاص را به خون بها تبدیل کنند: (یا أیهـا الذیـن امنـوا کتب علیکم القصاص فی القتلی الحرّ بالحرّ و العبد بالعبد و الأُنثی بالأُنثی فمن عـفی له مـن أخیـه شی ء فاتباع بالمعروف وأ دأ إ لیه بإحسان) [552]. در این آیه شریفه حکم قتل عمد که قصـاص یـا عفـو اسـت بازگو شده و تبدیل آن به دیه به مقدار تراضی طرفین در نصوص اهل بیت علیهم‌السلام آمده است.

در هر حال، این گونه از فدأ و گرفتن عَدْل و معادل که در نشئه دنیا مقرر اسـت در آخـرت وجـود ندارد، بلکه قرآن کریم درباره آخرت می فرماید: اگر زمین مالامال از طلا باشـد و کسـی بخواهـد بـا پرداخت همه آن از عذاب قیامت برهد از او پذیرفته نمی شود: (إنّ الذین کفـروا و مـاتوا و هـم کفّـار فلن یقبل من أحدهم مِلْءُ الا رض ذهباً و لو افتدی به) [553]. نفی فدیه به نفی یک حکم تشریعی بـازمی گردد، ولی فدیه اصطلاحا با شفاعت مصطلاح که سقوط رایگان در آن مطرح است فرق دارد. شرح این نکته در مبحث لطایف و اشارات خواهد آمد.

تذکّر1- امور چهارگانه ای که در دومین آیه مورد بحث مطرح شد گرچه قابل تداخل است، ولی از آن جهت که تفصیل قاطع شرکت است، مقصود از هر کدام مطلبی است که مقابل مطالب دیگر است.

2- در بین امور چهارگانه مزبور فقط عنوان شفاعت است که استثنا شده است وگرنـه عنـاوین سـه گانه دیگر همچنان در نفی مطلق مانده است؛ مثلا عنوانِ عدل به معنای فدیه به هیچ وجه استثنا نشده و

هرگز در قیامت از مجرم فدیه پذیرفته نمی شود، هرچند مجرم مالی ندارد تا با آن افتدا کند؛ چنان کـه نصرتی در معاد برای مجرم نخواهد بود.

3- امور چهارگانه ای که در دومین آیه مورد بحث نفی شده، سه امر آنها مطلق و یکی از آنها مقیـد است که قید آن برای مزید اطلاق است. توضیح این که، نفی شفاعت، نفی عَـدْل و نفـی نصـرتْ مطلـق است و از اطلاق نفی می توان استظهار کرد که به هیچ وجه مجـالی بـرای یکـی از عنـاوین سـه گانـه نیست، لیکن یکی از آن امور چهارگانه جزا و کفایت کسی از دیگری است که به قید شـیئا مقیّـد شـده است. این قید که نکره در سیاق نفی و دارای تنوین تحقیر و تقلیل است بدین معناست که به هیچ وجـه و به هیچ اندازه و در هیچ موقعیت و موقفی جزا و کفایت حاصل نخواهد شد. این قید کـه مایـه تأکیـد اطلاق نفی است، چون در اولین جمله آیه محل بحث واقع شده زمینه سرایت آن را به جمله هـای سـه گانه بعد فراهم می کند. گذشته از آن که تناسب حکم و موضوع نیز همین محتوا را تثبیت می کند. البته همه اطلاق های چهارگانه به ادّله معتبر دیگر تقیید شده است.

4- محقق پژوهشگر دینی آگاه است که خرافه ای که ممکن است از برخی مکتب های منسـوخ بـه اسلام سرایت کرده باشد تا سودپرستانِ به ظاهر آشنا آن را در جامه سُنّتْ عرضه کنند از معارف عریق و مآثر اصیل اسلامی بیگانه است و آنچه در برخی از تفاسیر متأخّر نقل شده که پولی بـه غسّـال مـی دهند تا کرایه حمل متوفا به بهشت محسوب گردد یا اجرت اسکان او در بهشت به حساب آید و مانند آن [(554)]، هم از قرآن و عترت بیگانه است و هم مسلمانان آگاه اعم از شیعه و سنّی از آن منزّهند؛ چنان که برخی از کارهای اقوام و ملل کهن که اشیا یا اشخاصی را به همراه مرده دفن می کردنـد کـه وی از آن در دفع خطر یا جذب منفعت بهره مند شود دور از خردورزی عاقل و تعبّدِ متشرّع است.

گسیختگی روابط اجتماعی در قیامت

نظام آخرت فردی است و روابط اجتماعی اعم از خانواده یا جامعه در آن جا حاکم نیسـت. از ایـن رو قرآن کریم گسیختگی روابط اجتماعی را به ترتیب در چند مرحله چنین اعلام می دارد:

1- نافع نبودن اعضـای اُسـره و افـراد خانـدان بـرای یکـدیگر: (لـن تـنفعکم أ رحـامکم و لاأ ولادکم) [555].

2- فرار افراد خانواده از همدیگر: (یوم یفرّ المرء من أ خیه (٣٤) وأ مّه و أ بیه) [556]. فرار مزبور یـا برای آن است که از او استمداد نشود، زیرا هرکس گرفتار کار خویش و به جدالِ به نفع خـود سـرگرم است: (الا خلّأ یومئذٍ بعضهم لبعض عدوّ إ لّا المتّقین) [557]، یا برای رهایی از شرمندگی است یـا نظیـر فرار مدیون از داین است.

3- نافع نبودن هیچ کس برای هیچ کس، که هرگونه روابـط خـانوادگی، محلّـی، منطقـه ای و بـین المللی را شامل می شود. آیه مورد بحث و مانند آن برای نفی هرگونه نفع رسانی سَنَد تام اسـت. آنچـه از آیه مزبور می توان استظهار کرد این است که انسان گرفتار برای رهایی از بند خود ابتدا مقاومت می کند، بعد ملایمت نشان می دهد و در مرحله سوم به معاملت مـی پـردازد و در نهایـت از مسـاعدت و معاضدت سخن به میان می آورد. مطالب چهارگانه آیه مورد بحث ناظر به نفی همه آن امور اربعه است که معنای هر کدام و ترتّب آنها روشن است.

تذکّر1- سرّ تقدیم شفاعت برعَدل و فدیه در آیه مورد بحث و تقدیم عَدْل بر شـفاعت در آیـه 123 از بقره محتمل است تفاوت موقف معاد یا اختلاف همّت مجرم باشد؛ یعنی برخی از مجرمان منّت شفیع را تحمّل می کنند، ولی از بذل عَدل و فِدیه دریغ دارند و برخی برعکس. البته در معاد، ظهـور ملکـات دنیا مطرح است وگرنه در معاد مال در اختیار کسی نیست.

2- گرچه اقسام یاد شده از قبیل ضمانت، کفالت، شفاعت و مانند آن مشمول عنوان نصـرت اسـت، لیکن چون تفصیل قاطع شرکت است، مقصود از نصرت در این مورد کمک جداگانـه ای اسـت کـه بـا عناوین قبلی و از جمله شفاعت فرق دارد.

3- برای تأکید نفی هرگونه مساعدت و کمک، ضمیر جمع، یعنی کلمه؛ هُمْ قبل از فعـل جمـع ذکـر شد، در حالی که ذکر آن لازم نبود.

4- تعبیر به جمع در ضمیر و در فعل برای آن است که کلمه نفس که قبلا ذکر شده گرچه مفرد است، ولی چون در سیاق نفی است و قرینه مقامی هم آن را تأیید می کند دلیل برعموم است. 5- معنای نصرت همان اغاثه و فریادرسی است. از این رو باران را که به فریاد مزرع و مرتع تشنه می رسد و زمین را سرسبز و زنده می کندنَصْر و غَیْث گویند و زمین ممطور را منصور خوانند. ارض منصوره همان ارض ممطوره است. بنابراین، تشنگان قیامت هیچ راهی برای سیرابی ندارند.

توجه به این نکته فاخره مهم است که تبه کاران معاد، سوخته اند، نه تشنه، و سوختگی آنان قابل علاج نیست؛ زیرا در صورت سوختنِ خانه یا جامه می شود از آن بیرون آمد یا آن را بیرون کرد و آزاد شد و در صورت سوختن تن، با مردن رهایی حاصل می شود، لیکن سوختگی معاد طوری است که با مردن قابل رهایی نیست؛ زیرا خود مرگ در آن روز مرده است و هیچ گونه مردنی در آن جا وجود ندارد. از این رو هربار بدن می سوزد مجدّدا پوست تازه می روید و روح هم قابل مردن نیست. (لذا از یك سو حكم كلّما نضجت جلودهم) [558] جاری است و از سوی دیگر، (فرمانِ نارالله الموقدة (٦) الّتی تطّلع علی الا فئدة) [559] نافذ است.

لطایف و اشارات

1- تفضیل و فضیلت

فرق تفضیل و فضیلت همان فرق ایجاد و وجوداست؛ بنی اسرائیل فضیلت خود را می دید هرچند از ناحیه خدا بود، ولی امّت اسلامی فضیلت الهی را می نگرد که در مظاهر خاصّ ظهور یافته است. از این رو در قرآن کریم راجع به مؤ منان آمده است: مؤ منان به فضل خدا و رحمت او مسرور شوند؛ (قُل بفضل الله و برحمته فبذلك فليفرحوا هو خيرٌ مما يجمعون) [560]. در این آیه، فضل به خداوند اسناد داده شده، نه به ملّت و در حقیقت تفضیل که اعطای فضیلت به ملّت است دیده شده، نه خود فضیلت که عطیّه است؛ نظیر آنچه درباره نعمت و نَعمتْ گفته شده که نِعمت نظیر اِنعام است: (وتلك نعمةٌ تمنّها علیّ أن عبّدت بنی إسرائیل) [561]، (و نعمت شبیه تَنَعّم است: ونعمةٍ كانوا فيها فاكهين) [562]. آنچه مشهود امّت اسلامی است، نِعْمت است و آنچه مایه مباهات بنی اسرائیل واقع شده، نعمت است.

2- نقد توهّم فخررازی

فخر رازی بر مبنای انکار قاعده لطف و عدم وجوب رعایت اصلح بر خدا در دنیا و آخرت چنین گفته است:

تفضیل مزبور یا واجب ود یا واجب نبود. اگر واجب بود جایز نیست که خداوند آن را منّت بر بنی اسرائیل قرار دهد؛ زیرا انجام کار واجب منّت ندارد و اگر واجب نبود با این که خداوند چنین تفضیلی را نسبت به بعضی روا داشت و نسبت به دیگران رواداشت، برعدم وجوب رعایت اصح در دنیا و آخرت دلالت دارد[563].

این مطلب هم از جهت مبنا و هم از لحاظ بنا قابل نقد است؛ نقد مبنایی این کلامِ ناصواب آن است که گرچه رعایت اصلح برخداوند واجب نیست، زیرا هیچ امری حاکم بر خدانبوده و بر ذات اقدس وی تحمیل نمی شود، لیکن صدرو اصلح یا ظهور آن از خداوند واجب خواهد بود و چنین وجوبی مسبوق به ایجاب الهی است. و نقد بنایی این مطلب نامطلوب این است که وظیفه منعِم چیزی است و وظیفه مُتَنِعّم چیز دیگر. آیا متنعّم موظّف نیست در برابر انعام ولیّ نعمت سپاسگزاری کند، هرچند اِنعا بر ولیّ نعمت لازم باشد؟ و سرّ سخن این است که متنّمْ دَیْنی برعهده منعم نداشت و ولیّ نعمت غریمِ او نبود تا با تأدیه دَیْن حق حمد نداشته باشد.

3- ویژگی های عذاب در قیامت

توجه دادن انسان ها به قیامت و عذاب آن، بهترین عامل انذار است. آیه کریمه مورد بحث مانند بسیاری از آیات دیگر، راه نجات از کیفر الهی در آخرت را مسدود دانسته، می فرماید: در قیامت کسی به فکر دیگری نیست. هم عذاب آن قطعی است وهم راه نجات بسته است. کسی یاوری دیگری را برعهده ندارد. قیامت روزی نیست که شفاعت از مجرمان پذیرفته شود. نه فدأ در آن روز مطرح است نه ضمانت و نه کفالت، برخلاف دنیا که در آن برخی مسائل اجتماعی و روانی در تخفیف عذاب، نقش مؤ ثری دارد، گرچه اصل عذاب را برطرف نسازد؛ نظیر عیادت از بیمار و پرس وجو از حال رفیقی که گرفتار شده، که نفس آن عیادت و این پرسش مایه دل جویی و تسلّی روانی آنها می شود. در قیامت،

حتی همین مقدار از تخفیف و تسلّی نیز وجود ندارد. آیات زیادی به نفی شـفاعت، فدیـه، تسـلیت و... می پردازد که به تعدادی از آنها در این بحث اشاره می شود:

الف:اگر همه آنچه در روی زمین است و همچنین معادلِ آن از آنِ کافران باشد، یعنی اگر دو چنـدانِ محتوای زمین در اختیار اهل جهنّم قرار گیرد و بخواهنـد آن را بـرای دفـع عـذاب فدیـه دهنـد از آن پذیرفته نمی شود: (إنّ الذین کفروا لو أنّ لهم ما فی الارض جمیعاً و مثله معه لیفتدوا به من عذاب یـوم القیمة ما تقبّل منهم و لهم عذاب ألیم) [564].

ب: آنها را متذکّر کن. مبدا بر اثر اعمالشان در قیامت به ابسال و سراسیمگی در عذاب مبتلا شـوند: (أخذنهم بغتةً فإ ذا هم مبلسون) [565]. روزی که احدی جز خدا نمی توان ولیّ یا شفیع وی شود و اگر او بخواهد عَدْل و عوضی بپردازد از او پذیرفته نخواهد شد: (وذکّر به أ ن تبسل نفس بما کسبت لـیس لها من دون اللّه ولیّ ولاشفیع وإ ن تعدل کلّ عدل لا یؤ خذ منها) [566]؛ یعنی نه ولیّ دارند تا آن ولیّ بدون واسطه عذاب را دفع کند و نه شفیع دارند که آن شفیع به نحو رایگان عذاب را دفـع کنـد و نـه معـادل پذیرفته می شود تا آن معادل عذاب را در قبال عوض برطرف کند.

ج: اگر ستمکار در قیامت مالک همه زمین و آنچه در زمین است باشد، حاضراست بـر اثـر شـدّت عذاب، همه آن را فدیه بدهد و نجات یابد، لیکن فدیه از او پذیرفته نمی شود و با قسط و عدل نسـبت به او قضا می شود: (ولو أن لکل نفسٍ ظلمت ما فی الا رض لافتدت به وأسرّوا الندامة لمّـا رأ وا العـذاب وقضی بینهم بالقسط و هم لایظلمون) [567].

د: کسانی که ندای حق را اجابت کردند عاقبت خوبی در انتظارشان است، اما آنان که اجابت نکردند اگر زمین و آنچه در زمین است و نیز همانند آن را در اختیار داشته باشند، حاضرند آن را بدهنـد و از عذاب برهند: (للذین استجابوا لربّهم الحسنی و الذین لم یستجیبوا لو أ نّ لهم ما فی الا رض جمیعـاً و مثلـه معه لافتدوا به) [568] و نظیر همین است آیه (ولو أنّ للذین ظلموا ما فی الا رض جمیعاً و مثله معه لافتدوا به من سوء العذاب...) [569].

هـ: به بت پرستها می فرماید: بت ها در قیامت شما را تکذیب کرده، می گوینـد: مـا حـق معبودیـت نداشتیم و شما نیز حق پرستش ما را نداشتید. از این رو به هیچ نحوی در آن روز اسـتطاعت منصـرف ساختن عذاب از خود را ندارید و کسی هم نیست که به نصرت شما برخیزد: (فقد کذّبوکم بما تقولـون فما تستطیعون صرفاً ولانصرا)[570].

و: آنچه گذشت، به ضمنان مالی، مانند بیع، خلّت، فدیه و عدل و مانند آن برای رفـع مطلـق عـذاب نظر داشت، لیکن برخی آیات، تخفیفی در عذاب نیز نفی کرده، می فرمایـد: دوزخیـان بـه مـأموران و خازنان جهنّم می گویند: از پروردگارتان بخواهید یک روز(مقداری) عذاب را از مـا بـردارد؛ (و قـال الذین فی النار لخزنة جهنّم ادعوا ربّکم یخفّف عنّا یوماً من العذاب) [571] خازنان دوزخ در جـواب مـی گویند: آیا پیامبر شما دلایل روشن برایتان نیاوردند؟! می گویند: آری! آنها می گویند: پس هرچه مـی خواهید بخوانید ولی دعای کافران جز در بیراهه نیست: (قالوا أولم تك تأ تیکم رسلکم بالبیّنات قالوا بلی قالوا فادعوا و ما دعأ الکافرین إلّا فی ضلال) [572] و این همـان اسـت کـه در آیـات متعـددی بـه آن تصریح شده است: (فلایخفّف عنهم العذاب و لاهم ینصرون) [573].

ز: در سوره معارج، تخفیف عذاب را حتی در حدّ احوال پرسی و تسلّی روانی نیز منتفی دانسته، می فرماید: هیچ دوست گرم و صمیمیِ دنیـا از دوسـت صـمیمی دنیـای خـود، در معـاد احـوال نپرسـد؛ (ولا یسئل حمیم حمیماً) [574]. در آیه بعد می گوید: نپرسیدن احوال از این جهت نیست کـه یکـدیگر را نمی بینند، بلکه می بینند ولی درعین حال نمی پرسند؛ چون همه گرفتار عذابند؛ (یبصّرونهم یودّ المجرم لو یفتدی من عذاب یومئذٍ ببنیه (۱۱) و صاحبته و أ خیه...) [575].

نکته شایان توجه این که، سؤ ال منفی در آیه لایسئل...، سؤ ال به معنای احوال پرسی برای تشفّی و تسلّی است، نه سؤ ال به معنای درخواست؛ زیرا در برخی آیات تصریح شده که منافقـان از مـؤ منـان استدعا و التماس دارند و می گویند: نظری به مابیفکنید تا اندکی از نور شما بهره مند شـویم و پاسـخ می شنوند: به پشت سر خود باز گردید و کسب نور کنید! در این هنگام دیواری میان آنها زده می شود که دری دارد، درونش رحمت است و برونش عذاب؛ (یـوم یقـول المنـافقون و المنافقـات للذیـن امنـوا

انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا ورائكم فالتمسوا نوراً فضرب بينهم بسورٍ له باب باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب) [576].

نکته دیگر این که، آنچه در آیه بعد آمده: (يبصرونهم يودّ المجرم...) [577] نفی کفالت در قیامت است.[578]. می فرماید: مجرم در قیامت حاضر است فرزندان و همسر و برادر و عشیره ای که در دنیا به آنها پناه می برد و بلکه همه مردم روی زمین را(اگر در اختیار او باشند) به عنوان کفیل بدهد و از زندان جهنّم برهد ولی سودی نمی بخشد؛ (يودّ المجرم لو يفتدى من عذاب يومئذٍ ببنيه (١١) و صاحبته و أخيه (١٢). فصيلته التى تؤويه (١٣) و من فى الا رض جميعاً ثمّ ينجيه (١٤) كلّا إنّا لظى...) [579].

ح: از دیگر آیاتی که راه نجات را در قیامت، مسدود بیان می دارد آیاتی از سوره قیامت است که می فرماید: آن روز انسان رنج دیده در پی فرار است و می گوید: راه فرار کجاست. جواب می شنود ملجأ و چاره ای جز رفتن زیر پوشش حکم خدا نیست؛ (يقول الا نسان يومئذٍ أ ين المفرّ # كلّا لا وزر# إ لى ربّك يومئذٍ المتسقرّ) [580].

ط: در سوره مبارک فاطر نیز می فرماید: هیچ وازره ای (نفس گناه کاری که گرفتار بار سنگین گناه خویش و حامل وِزْر و ثقل خود است) وزر نفس دیگر را برنمی دارد و اگر کسی زیر بار گناه خویش خسته شد و احساس سنگینی کرد استمداد از دیگر نتیجه ای ندارد، هرچند طرف استمداد خویشاوند و ارحام و بستگان او باشند؛ (ولاتزر وازرةٌ وزر أ خرى وإ ن تدع مثقلة إ لى حملها لايحمل منه شى ء و لوكان ذا قربى) [581].

2 لازم به ذکر است که، این آیه با آیاتی چون (ليحملن أثقالهم و أثقالاً مع أثقالهم) [582] که درباره انسان های گمراه کننده و مضاعف بودن اَوزار آنان است، مقیّد نمی شود؛ زیرا چنین نیست که انسان گمراه کننده، بار انسان گمراه شده را بردوش خود بکشد، بلکه مراد این است که انسان گمراه کننده، گذشته از بار گناه گمراهی خود،بار افزونتری نیز بر اثر گناه دیگر که اضلال و گمراه کردن دیگران باشد حمل می کند، بدون آن که چیزی از بار گمراه شونده کاسته شود. از این رو در این آیه، به جای أ ثقالهم مع أ ثقالهم تعبیر به أ ثقالاً مع أ ثقالهم شده است.

ی: هنگامی که صدای مهیب آغاز معاد بیاید فریادرسی برای انسان نیست. روزی است که انسان از برادر، مادر، پدر، همسر و فرزندش می گریزد: (فإذا جأت الصاخة (۳۳) یوم یفرّ المرء من أ خیه (۳٤) وأ مّه و أ بیه (۳۵) و صاحبته و بنیه) [583]. در آن روز هر کسی کاری مخصوص به خود دارد که وی را سرگرم می کند و به یاد دیگری نیست: (لکلّ امری ءٍ منهم یومئذٍ شأن یغنیه) [584].

در آن هنگام نیکان (درغیرمورد شفاعت) به فکر بدان نیستند: (وجوهٌ یومئذٍ مسفرة (۳۸) ضاحکة مستبشرة) [585]؛ چون در آن روز به فکر انسان رنج کش بودن جرم است؛ زیرا کسی در آن روز رنج نمی کشد، مگر این که در محکمه عدل الهی ظالم شناخته شود و به فکر ظالم بودن نقص وظلم است. بَدان نیز به فکر دیگران نیستند؛ چون گرفتار عذاب بوده و غبارآلودند و دودِ تاریکی، آنها را پوشانده است: (و وجوهٌ یومئذٍ علیها غبرة (٤۰) ترهقها قترةٌ) [586]. افزون بر این که قیامت، روزی است که احدی بدون اذن خدا نمی تواند سخن گوید: (یوم یأت لاتکلم نفس إلّا بإ ذنه) [587]. به ویژه درباره ظالمان که حتی در دنیا به حضرت نوح گفته شده: درباره ظالمان با من سخن نگو؛ (ولاتخاطبنی فی الذین ظلموا) [588]. آنها کسانی نیستند که شما مجاز باشی درباره آنان با من تکلّم کنی؛ زیرا ما همه مهلت ها را به آنها دادیم، ولی متنبّه نشدند و همه حجّت ها برآنان تمام شد.

ک: شما نمی دانید قیامت چیست؛ روزی که هیچ کس مالک چیزی برای دیگری نیست و همه کارها از آنِ خداست: (و ما أ دریك ما یوم الدین (۱۷) ثمّ ما أ دریك ما یوم الدین (۱۸) یوم لاتملك نفسٌ لنفسٍ والا مر یومئذٍللّه) [589].

ل: قیامت روزی نیست که روابط اجتماعی در آن جاری باشد؛ نه دادوستد در آن است و نه دوستی و نه شفاعت: (یا أ یها الذین امنوا إ نفقوا ممّا رزقناکم من قبل أن یأ تی یوم لابیع فیه و لاخلّة و لاشفاعة و الکافرون هم الظالمون) [590]. همان طور که قبلا اشاره شد انسان در دنیا مشکلات خود را یا با علل و اسباب طبیعی برطرف می کند، یا با روابط و انساب؛ یعنی یا خودش کار می کند و مشکل را حل می کند، یا اگر خود توان کار نداشت به وسیله پدر و مادر یا برادر و فرزند و قوم و قبیله مشکل خود را مرتفع می سازد، اما در قیامت نه کسی می تواند از راه سبب طبیعی مشکلی را حل کند: (تقطّعت بهم

الا سباب) [591] ونه از راه نسب: (فلاأ نساب بينهم) [592]. وقتی همه از خاک برخاستند و کسی از دیگری متولّد نشد دیگر سخن از پدرو پسر و برادر و مادر یانسبت دیگر نیست؛ زیرا این گونه عناوین مربوط به نظام توالد و تناسل است و اگر درباره قیامت تعبیر به اب یا اخ یا ابن و... شده، به علاقه ماکان وبه اعتبار دنیاست.

م: کسی که در دنیا ایمان نیاورد یا ایمان آورد ولی طبق آن عمل نکند و از ایمانش نفعی نبرد در قیامت سودی ندارد؛ (یوم یأتی بعض ایات ربّك لاینفع نفساً إیمانها لم تکن امنت من قبل أ و کسبت فی إیمانها خیرا)ً [593].

ن: قیامت روزی است که نه مالی به حال انسان نافع است و نه پسران (فرزندان): (یوم لاینفع مال و لابنون) [594].البته از باب سالبه به انتفای موضوع است؛ یعنی در معاد مال و پسرانی نیستند تا به حال انسان نافع باشند. تنها چیزی که نفع دارد قلب سلیم است: (إلّا من أتی اللّه بقلب سلیم) [595].

س: بپرهیزید از روزی که نه پدر به داد فرزند می رسد و نه فرزند به داد پدر و طبعا از بیگانه نیز کاری ساخته نیست: (یا أیها الناس اتّقوا ربّکم و اخشوا یوماً لایجزی والد عن ولده و لامولود هو جاز عن والده شیئاً) [596]؛ یعنی روابط خانوادگی در آن روز اصلا مطرح نیست.

ع: روابط و قراردادهای اجتماعی نیز نیست. هیچ ولایی اعم از ولای عتق، ولای ضمان جریزه یا انواع دیگر ولأ در آن روز وجود ندارد و هیچ مولایی از مولّی علیه خود حمایت نمی کند: (یوم لایغنی مولیّ عن مولی شیئاً و لاهم ینصرون) [597]، مگر کسی که مورد رحمت خداوند واقع شود که ناظر به بحث شفاعت است و بحث آن خواهد آمد: (إلّا من رحم اللّه إنّه هو العزیز الرحیم) [598].

ف:در قیامت هر کس به جدال به نفع خود سرگرم است و کسی به یاد دیگری نیست: (یوم تأ تی کلّ نفس تجادل عن نفسها و توفّی کلّ نفس ما عملت و هم لایظلمون) [599].

ص: هیچ گونه دادوستدی در آن روز نیست؛ چنان که هیچ گونه خلیل و حبیب و رفیق نیز در آن روز نیست تا بار رفیق خود را بردوش کشد: (قل لعبادی الذین امنوا یقیموا الصلوة و ینفقوا مما رزقناهم سرا و علانیة من قبل أ ن یأتی یوم لابیع فیه و لاخلال) [600].

تاکنون به این نتیجه رسیدیم که در قیامت چیزی در اختیاز انسان نیست تا بتواند با آن سودی را جلب یا ضرری را دفع کند، بلکه هرکس فقط در کنار سفره عقیده و خُلق و عمل خویش نشسته است. به طور مطلق و به صورت نفی جنس، همه راه های نجات، مانند خِلال (دوستی)، صَرْف، عَدْل، نصرت، ضمانت، کفالت و احوال پرسی در قیامت منتفی است. تنها راهی که باقی می ماند شفاعت است که آن نیز در آیه مورد بحث نفی شده است، لیکن حاصل جمع همه آیاتِ مربوط به شفاعت این است که آنچه در قیامت منتفی است شفاعت استقلالی است، به گونه ای که شافع بخواهد مستقلا و بدون اذن خدا وساطت کند، نه اصل شفاعت، گرچه به اذن خدا باشد. اذن خداوند هم مخصوص شفاعت کنندگان خاص و شفاعت شوندگان مخصوص است.

از آنچه گفته شد عظمت و سنگینی عذاب قیامت به دست می آید. بر همین اساس، قرآن کریم در شماری از آیات و با تعبیرها و تمثیل های گوناگون به این سنگینی و عظمت اشاره می کند که مناسب است به بعضی از این آیات نیز اشاره شود:

الف: روزی که در طلیعه آن می بینی چنان وحشت سرا پای همه را فرامی گیرد که هر مادر شیردهی کودک شیرخوار خود را فراموش می کند و هر بارداری بار خود را فرومی نهد و مردم را مست می بینی و حال آن که مست نیستند، ولی عذاب خدا شدید است: (یوم ترونها تذهل کلّ مرضعة عمّا أرضعت و تضع کل ذات حمل حلمها وتری النّاس سکاری و ما هو بسکاری ولکنّ عذاب اللّه شدید) [601].

ب: درصورتی که کافر شوید چگونه خود را از عذاب الهی برکنار می دارید، در آن روز که کودکان را پیر می کند: (فکیف تتقون إن کفرتم یوماً یجعل الولدان شیباً) [602].

ج: عذاب قیامت قابل تشبیه به عذاب های دنیا نیست: (فیومئذٍ لایعذّب عذابه أحد (۲۵) و لایوثق و ثاقه أحد) [603]. اساسا فرض ندارد انسان در دنیا عذابی بیافریند که مانند عذاب قیامت باشد؛ چون حتی آنها که در اُخدود و کانال عذاب سوزانده شدند خود را در همان حال در پیشگاه خداوند مرضیّ و موجّه می یافتند و در برابر عقل و وجدانشان احساس نشاط می کردند و با این که جسمشان می سوخت امید پاداش الهی داشتند و در نتیجه عذاب برای آنها قابل تحمّل می شد، اما عذاب در

قیامت اوّلا، از قهری نشأت می گیرد که مانند آن قهری نیست. ثانیا، برای عذاب شونده در آن، حقانیت پیامبران و باطل بودن خودش روشن می شود. ثالثا، عذابی می کشد که تمام شدنی و سبب خزی و رسوایی اوست و هیچ امید نجاتی در آن وجود ندارد و مجالی برای تشفّی، تسلّی، تبرئه شدن، امید به آینده و مانند آن نخواهد بود.

4- تنها راه نجات از عذاب قیامت

گرچه در آیه کریمه مورد بحث، راه شفاعت نیز همانند بعضی دیگر از راه های نجات، مسدود دانسته شده، لیکن آیات فراوانی اصل شفاعت در قیامت را اثبات می کند؛ چنان که روایات زیادی نیز برآن تأکید دارد. برهمین اساس، لازم است اوّلا، طوایف گوناگون آیات شفاعت بررسی شود تا حقّ بودن اصل شفاعت و حدود آن روشن گردد(چنان که در مباحث تفسیریِ آیه به اجمال از آن یاد شد و نیز تعریف و ماهیّت شفاعت تفصیلا بیان شد) و ثانیا، به صفات شفاع و مشفوع له پرداخته شود و ثالثا، به شبهات و اشکالات بحث شفاعت پاسخ داده شود.

آیات شفاعت سه دسته است:

دسته اوّل شفاعت را به طور مطلق نفی می کند؛ مانند: (یا أیها الذین امنوا انفقوا مما رزقناکم من قبل أن یأ تی یوم لابیع فیه و لاخلّة و لاشفاعة) [604].

دسته دوّم منفعت شفاعت برای مجرمان را نفی می کند؛ نظیر آیه مورد بحث: (ولایقبل منها شفاعة و آیات ماسلککم فی سقر (٤٢) قالوا لم نك من المصلّین (٤٣) و لم نك نطعم المسکین (٤٤) و کنّا نخوض مع الخائضین (٤٥) و کنّا نکذّب بیوم الدین (٤٦) حتی أ تانا الیقین (٤٧) فما تنفعهم شفاعة الشافعین) [605].

دسته سوّم تحقّق شفاعت را منوط به اذن خداوند دانسته، در واقع صورت اذن را مستثنا می داند؛ نظیر: (من ذا الذی یشفع عنده إلّا بإذنه) [606]، (مامن شفیع إلّا من بعد إذنه) [607] و آیه ای که در معرفی ملائکه می فرماید: (یعلم ما بین أیدیهم و ماخلفهم و لایشفعون إلّا لمن ارتضی) [608].

قائلین به نفی شفاعت می گویند: روشن است که از دسته اوّل و دوم که نفی اصل شفاعت یا نفی سودمندی آن را برعهده دارد نمی شود حقّ بودن اصل شفاعت را اثبا کرد و به دسته سوم نیز نمی توان

استدلال کرد؛ زیرا استدلال به آن مبتنی بر این است که استثنا در آن حقیقتا استثنا باشد تا در این صورت اطلاقات دسته اول و دوم را مقید سازد، در حالی که احتمال می رود استثنای مزبور از قبیل تأکید نفی باشد؛ نظیر آنچه در آیاتی چون: (سنقرئك فلاتنسى ـ (٦) إلّا ما شأ الله) [609] و (و أ مّا الذين سعدوا ففى الجنّة خالدين فيها مادامت السموات و الا رض إلّا ما شأ ربّك) [610] گفته می شود که در آیه اوّل نه تنها مصونیت پیامبر از نسیان استثنا نمی شود، بلکه بر مصونیّت آن حضرت تأکید می شود و در آیه دوم نه تنها خلود بهشتیان در بهشت خدشه ای برنمی دارد، بلکه برآن تأکید شده است؛ زیرا آیه بدین معناست که هیچ راهی برای خروج بهشتیان از بهشت نیست، مگر این که خدا بخواهد و خدا هم که به خلود آنان وعده داده، خلف وعده نمی کند، و نظیر آن در محاورات عرفی این است که متولی متشرع و متعبدی بگوید:در این مسجد برای ناپاکان جایی نیست، مگر این که خودم بخواهم که مقصود این است: تنها من قادرم ناپاکان را راه دهم و من هم جز پاکان احدی را راه نمی دهم و استثنای در آن تأکید مستثنی منه است، نه تقطیع و اخراج چیزی از آن.

آیات دسته سوم نیز احتمال دارد از همین قبیل باشد؛ یعنی در مقام تأکید نفی شفاعت باشد و در این صورت نه تنها اطلاقات دسته اول و دوم را تقیید نمی زند، بلکه مؤ یّد و مؤ کّد آن است.

ممکن است از احتمال مزبور این گونه جواب داده شود که این در صورتی تام است که دسته دوم در حکم دسته اول بوده، به طور مطلق شفاعت رانفی کند، در حالی که چنین نیست؛ زیرا آیاتی که سودمندی شفاعت را نفی می کند، چنان که گذشت، منحصر در آیاتی چون لاتنفعها شفاعة یا لایقبل منها شفاعة نیست، بلکه از جمله این دسته، آیات سوره مدثّر است که تعبیر به فما تنفعهم شفاعة الشافعین دارد و چنین تعبیری بیانگر وجود شافعین در قیامت است که شفاعت آنان به فعلیت رسیده، شافع بالفعل هستند، چنان که بیانگر آن است که شفاعت این گروه نفعی به حال کافران و مجرمان مخصوص ندارد. طبعا این سؤ ال مطرح می شود که پس شفاعت آنان به حال چه کسانی نافع است. پاسخ آن را دسته سوم می دهد که شفاعت آنان به حال چه کسانی نافع است. پاسخ آن را دسته سوم می دهد که شفاعت آنان به حال کسی نافع است که خود مرتضای الهی یا مأذون از طرف او و دینش

مرضیّ خدا باشد و به بیان دیگر، کسی که شفاعت در حق او از جانب خداوند مرضیّ خدا باشد و به بیان دیگر، کسی که شفاعت در حق او از جانب خداوند مأذون و سخن شفیع درباره او مرضیّ خدا باشد و به بیان دیگر، کسی که شفاعت در حق او از جانب خداوند مأذون و سخن شفیع درباره او مرضیّ باشد و به بیان دیگر، کسی که شفاعت در حق او از جانب خداوند مأذون و سخن شفیع درباره او مرضیّ خداوند باشد: (لایشفعون إلّا لمن ارتضی) [611]، (یومئذٍ لاتنفع الشفاعة إلّا من أذن له الرحمن و رضی له قولاً) [612].

با این بیان نسبت بین سه دسته، تغییر می یابد؛ به این صورت که دسته دوم از نفی مطلق می کاهد و رابط میان دسته اول و سوم خواهد بود؛ یعنی پس از آن که دسته اول با شدّت اصل شفاعت را نفی کرد، دسته دوم از این شدت می کاهد و می گوید: فی الجمله شفاعت و شافعانی هستند، لیکن مجرمانی که مکذّب قیامتند از شفاعت آنان بهره مند نمی شوند و دسته سوم شرایط شافعان و شرایط استفاده کننده از شفاعت رابیان می کند.

تذکّر: وجوهی برای حلّ تعارضِ متوهّمَ بین ادلّه شفاعت ارائه شده که به آرای مهم آن اشاره می شود:

1- از لحاظ ایمان و کفر؛ یعنی ادلّه اثبات شفاعت ناظر به ثبوت آن در حقّ مؤ من تبه کار است و ادلّه نفی آن در حقّ غیرمؤ من، اعمّ از ملحد، مشرک، کافر، منافق، ناصبی و...

2- از لحاظ اذن و عدم اذن؛ یعنی ادلّه اثبات ناظر به شفاعت مأذون و ادلّه نفی راجع به شفاعت مستقل و بدون اذن است.

3- از جهت تحوّل درونی و عدم آن؛ یعنی ادله اثبات ناظر به موردی است که تحوّلی در درون ذات شفاعت شونده حاصل شده باشد، هرچند به افاضه اولیای الهی باشد و ادلّه نفی ناظر به موردی است که چنین حالتی در درون ذاتِ مشفوع له پدید نیامده باشد.

4- از لحاظ موقف های متعدّد معاد؛ یعنی ادلّه اثبات ناظر به برخی از مواقف معاد است و ادلّه نفی راجع به بعض دیگر از مواقف آن.

5- از جهت وقت مرگ و جریان معاد؛ یعنی ادلّه اثبات ناظر به صحنه معاد است و ادلّه نفی راجع به هنگام مردن است؛ چنان که در بحث روایی به آن اشاره می شود.

جمیع بین نفی و اثبات از لحاظ استقلال و مأذون بودن بهترین راه جمع است، ولی منافاتی با اختصاص شفاعت به تحول درونی مشفوعٌله ندارد، بلکه مناسب با آن است، گرچه این تحوّل از راه کسب اختیاری به دست نمی آید.

5- *شافعان دنیا و آخرت*

براساس تقسیم شفاعت به تکوینی و تشریعی، شفعیان نیز به این دو قسم تقسیم می شوند:

در شفاعت تکوینی همه اسباب و علل وجودی واسطه بین خدا و موجودات امکانی، خواه در دنیا و خواه در آخرت شفیع تکوینی در نزد خدا محسوب می شوند؛ زیرا واسطه فیض بین خدا و مخلوق های او هستند.

شفاعت تشریعی به شفاعت در دنیا و آخرت تقسیم شده، و شفیعان متعددی هستند که شفاعت آنان مقبول است.

الف: شافعان شفاعت تشریعی در دنیا

1- فرشتگان:که شفاعتشان چیزی جز استغفار آنان نیست؛ چون استغفار، خود نحوه ای از شفاعت است؛ زیرا با مغفرت الهی همراه است: (و الملائکة یسبّحون بحمد ربّهم و یستغفرون لمن فی الا رش أ لا إنّ اللّه هو الغفور الرحیم) [613].

نکته قابل توجه در این آیه اطلاق استغفار و شمول آن نسبت به همه ساکنان زمین اعم از مشرک و مؤ من است، لیکن به قرینهئ برخی آیات، مقید به مؤ منان می شود: یکی آیه ای که می گوید: فرشتگان بدون اذن خدا سخن نمی گویند؛ (بل عباد مکرمون (٢٦) لایسبقونه بالقول و هم بأمره یعملون) [614] و دیگر آیه ای که دلالت دارد خداوند به بخشیده شدن مشرکات رضایت نمی دهد: (إنّ اللّه لایغفر أ ن یشرك به) [615]. پس کار فرشتگان متأخر از اذن خداست و چیزی را که خدا نخواهد

آنان نمی خواهند. قرینه سوم آیه (ولایشفعون إ لا لمن ارتضی) [616] است که تصریح می کند فرشتگان تنها برای کسانی شفاعت می کنند که دینشان مرتضای خدا باشد.

ممکن است آیه (الذین یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربّهم و یؤ منون به و یستغفرون للذین امنوا) [617] نیز مقیّد این اطلاق باشد، گرچه دو آیه از قبیل مُثْبِتَیْن است و یکی نمی تواند مقیّد دیگری باشد.

از برخی روایات نیز نکته ای استفاده می شود و آن این که، فرشتگان برای هر که در زمین می بینند طلب مغفرت می کنند و چون دیدن آنها مبتنی بر این است که شی ء مرئی، نور داشته باشد و غیرمؤ من نور ندارد، استغفار آنان شامل مشرکان نمی شود؛ چون آنها مرئی ملائک قرار نمی گیرند، و این که در روایت آمده: نوّروا بیوتکم بتلاوة القرآن... فإ ن البیت اذا کثر فیه تلاوة القرآن کثر خیره و أ متع اهله و اضاه لاهل السما کما تضی نجوم السمأ لاهل الدنیا [618] ناظر به همین نکته است. فرشتگان آسمان بر اثر نورانی شدن منزل به نور قرآن و نظیر آن، اهل منزل را می بینند و برای آنان استغفار می کنند.

تذکّر:گرچه سخن از استغفار است ولی نه اصل استغفار منحصر در مغفرت گانه است تا تشریعی باشد و نه کار فرشتگان در محدوده شریعت است؛ زیرا آنان نظیر انسان مشمول برنامه های تشریعی نیستند. البته مجرم بودن انسان که مشفوع له فرشتگان است در محدوده شریعت و احتیاج وی به مغفرت به نظام تشریع وابسته است و در نتیجه شفاعت فرشتگان مربوط به جرم تشریعی نیز خواهد شد، ولی کار ملائکه تشریعی نیست.

2- پیامبران:ظاهر بعضی آیات این است که انبیای الهی گاه در صدد درخواست مغفرت برای تبه کاران خاص بوده اند و چنین درخواستی امضا شده است. نظیر آنچه درباره حضرت عیسی وارد شده که به خدای سبحان عرضه داشت: پروردگارا اگر تبه کاران را عذاب کنی حق توست؛ چون تو مولایی و آنها عبد تو اند و از حقوق مولا بر عبد فراری آن است که او را تعقیب کند و به مجازات برساند و امّا اگر تبه کاران را عذاب کنی حق توست؛ چون تو مولایی و آنها عبد تو اند و از حقوق مولا بر عبد فراری آن است که او را تعقیب کند و به مجازات برساند و امّا اگر آنان را بیامرزی تو عزیز حکیمی؛

(إن تعذّبهم فانّهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم) [619] و نظير آنچه درباره ابراهيم خليل آمده كه عرض كرد: پروردگارا هر كس از من پيروى كند بى گمان او از من است و هر كه مرا نافرمانى كند، به يقين، تو غفور رحيمى: (فمن تبعنى فانه منى و من عصانى فانك غفور رحيم) [620] و آنچه درباره يعقوب وارد شده كه فرزندانش به وى عرض كردند: (يا ابانا استغفرلنا ذنوبنا انّا كنّا خاطئين) [621] و او چنين پاسخ داد: (سوف استغفر لكم ربى انه هو الغفور الرحيم) [622].

نيز مانند آنچه درباره خصوص رسول اكرم ﷺ آمده كه اگر مؤ منان، پس از گناه، توبه كرده، به سوى تو آيند و تو براى آنان طلب مغفرت كنى خواهند فهميد كه خدواند توّاب رحيم است: (و لو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤ وك فاستغفرا اللّه و استغفر لهم الرسول لوجدواالله توابارحيما) [623].

تذكّر: آياتى كه شؤ ون هدايت، تبشير و انذار پيامبران ﷺ را بيان مى كند از آيات شفاعت تشريعى آنان در دنيا محسوب مى شود.

3- توبه: مؤ ثرترين شفيع در دنيا توبه است؛ زيرا نفوذ شفاعت شفيعانى چون انبيا و فرشتگان تنها در غير شرك و كفر و نفاق است و فقط شامل موحّدان و مسلمانان آلوده به گناه مى شود. قرآن كريم در اين زمينه مى فرمايد: (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشأ) [624] و نيز مى فرمايد: (استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفراللّه لهم) [625] و نيز درباره آنها كه صريحا مى گفتند: (سوأ علينا او عظت ام لم تكن من الواعظين) [626] مى فرمايد: (سوأ عليهم أنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤ منون) [627] و در موردى ديگر آمده است: (ماكان للنبى و الذين امنوا ان يستغفروا للمشركين و لو كانوا اولى قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم) [628] راز بى فايده بودن استغفار ديگران براى آنان نيز اين است كه آنها به خدا و رسولش كافر شدند و خداوند و فاسقان را به مقصد نمى رساند: (ذلك بانهم كفروا باللّه و رسوله لا يهدى القولم الفاسقين) [629]. در حالى كه اگر آنها توبه كنند و دست از شرك و نفاق خود بردارند نجات پيدا مى كنند. از اين رو اميرمؤ منان عليه السلام مى فرمايد، (لاشفيع انجح من التوبة) [630] و قرآن نيز به طور عام مى گويد: (قل ياعبادى الذين

اسرفوا علی انفسهم لاتقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمعیا) [631] و نیز می فرماید: (و انیبوا الی ربکم و اسلموا له) [632] و از مسلّمات فقه ماست که الاسلام یجب ما قبله [633].

البته نقطه امتیاز شفیعانی چون پیامبران و فرشتگان نسبت به توبه این است که شفاعت آنان در قیامت نیز مؤ ثر است، در حالی که توبه، اختصاص به دنیا دارد. از این رو قرآن می فرماید: (و لاالذین یموتون و هم کفّار) [634]؛ چون توبه عمل است و جایگاه عمل دنیاست، نه آخرت: (الیوم عمل و لاحساب و غدا حساب و لاعمل) [635]. خلاصه آن که، در معاد علم هست و شکوفا می گردد و از حصولی به حضوری تبدیل می شود و... لیکن ایمان، توبه و مانند آن که عمل اختیاری است مقدور کسی نیست.

4- مؤ منان:برخی آیات دلالت دارد که مؤ منان نیز جزو شفیعانند، آن جا که خداوند دعا و طلب مغفرت آنان برای یکدیگر را نقل می کند: (والذین جاووا من بعدهم یقولون ربنا اغفرلنا و لاخواننا الذین سبقونا بالایمان و لاتجعل فی قلوبنا غلا للذین امنوا ربنا انك رئوف رحیم) [636].

5- قرآن: خداوند درباره شفاعت قرآن کریم چنین می فرماید:کسی که تابع قرآن شود خداوند بدین وسیله راه های نجات را به او نشان می دهد؛ (یهدی به الله من اتبع رضوانه سبل السلام) [637].

روایات اهل بیت نیز مبسوطا شفاعت قرآن در دنیا، می فرماید: واعلموا ان هذا القرآن هو الناصح الذی لایغشّ و الهادی الذی لایضلّ و المحدث الذی لاتکذب و ما جالس هذا القرآن احد الّا قام عنه بزیادة او نقصان؛ زیادة فی هدی و نقصان من عمی... [638]؛ آگاه باشید؛ این قرآن پند دهنده ای است که کسی را نمی فریبد، هدایت کننده ای است که گمراه نمی سازد و سخن گویی است که هرگز دروغ نمی گوید. هرکس با قرآن مجالست کند از کنار آن با زیاده یانقصانی برمی خیزد، زیاده ای در هدایت یا نقصانی از کوردلی و جهالت.

6- ایمان: علامه طباطبایی رحمة الله علیه برای شفاعت ایمان، آیه (یا ایها الذین امنوا اتقوا الله و امنوا برسوله یؤ تکم کفلین من رحمته... و یغفر لکم و الله غفور رحیم) [639] را مطرح کرده است. البته با توجه به جمله اتقوا در این آیه مقصود، ایمان همراه با تقواست (که شاید از شؤ ون عمل صالح به

حساب آید). در این زمینه آیه 31 سوره احقاف مناسب است: یا قومنا اجیبوا داعی اللّه و امنوا به یغفرلکم من ذنوبکم و یجرکم من عذاب الیم که اجابت دعوت الهی و ایمان به آن، وسیله مغفرت قرار گرفت.

7- عمل صالح:آیات زیادی دلالت بر شفاعت عمل صالح دارد؛ مانند: (ان تتقوا الله یجعل لکم فرقانا و یکفر عنکم سیئاتکم و یغفرلکم والله ذوالفضل العظیم) [640]؛ (قل یا عباد الذین امنوا اتقوا ربکم للذین احسنوا فی هذه الدنیا حسنة...) [641]؛ (قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله و یغفرلکم ذنوبکم و الله غفور رحیم) [642]؛ (ان تقرضوا الله قرضا حسنا یضاعفه لکم و یغفرلکم) [643]. البته آیات فراوانی رانیز می شود مطرح ساخت که دلالت بر شفاعت عمل صالح به ضمیمه ایمان دارد؛ مانند: (یا ایها الذین امنوا اتقواللّه و قولوا قولا سدیدا (۷۰) یصلح لکم اعمالکم و یغفرلکم ذنوبکم و من یطع الله و رسوله فقد فار فوزا عظیما) [644]، (یا ایها الذین امنوا هل ادلکم علی تجارة تنجیم من عذاب الیم (۱۰) تومنون بالله و رسوله و تجاهدون فی سبیل الله... (۱۱) و یغفرلکم ذنوبکم...) [645] (و قال یا قوم انی لکم نذیر مبین (۲) ان اعبدواالله و اتقوه و اطیعون (۳) یغفرلکم من ذنوبکم....) [646].

از روایات اهل بیت عصمت علیهم‌السلام نیز شفاعت عمل صالح به دست می آید؛ مثلا درباره نماز از امام صادق علیه‌السلام از اجداد طاهرینش از رسول گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده که فرموده: وقت هیچ نمازی فرانمی رسد مگر این که فرشته ای در پیشاپیش مردم ندا می دهد: (قوموا الی نیرانکم التی اوقدتموها علی ظهورکم فاطفئوها بصلاتکم) [647]؛ برخیزید و آتش هایی را که برپشت خویش روشن کرده اید با نماز خاموش کنید. از این روایت معلوم می شود که گناه آتشی است که اگر خاموش نشود زندگی گنه کار را فراگرفته، ممکن است کار را به جایی برساند که دیگر زمینه ای برای توبه یا شفاعت در آینده باقی نماند و نماز که از مصادیق بارز عمل صالح است سبب خاموش شدن این آتش است.

تذکّر1- از برخی روایات بر می آید که ظرف مکانی یا زمانی عمل صالح نیز شفاعت می کند؛ نظیر مساجد و مشاهد مشرّفه و سایر مکان های متبّرک و همچنین بعضی از شب ها یا روزهای مقدّس [648].

آنچه گفته شد مربوط به شفیعان شفاعت تشریعی در دنیا بـود، گرچـه در تشـریعی بـودن شـفاعت ملائکه مطلبی بود که اجمالا به آن اشاره شد و همچنین تشریعی بودن شفاعت زمان و زمین.

2- اخلاق که عمل صالح قلب محسوب می شود، سهم بسزایی در استعداد و اسـتحقاق مشـفوع لـه دارد.

ب: شافعان تشریعی درآخرت

1- فرشتگان: (الذین یحملون العرش و من حوله... و یستغفرون للذین امنـوا... وقهـم عـذاب الجحـیم (۷) ربنا و ادخلهم جنات عدن... (۸) و قهم السیئات و من تق السیئات یومئذ فقد رحمته...) [649]. اگر چه احتمال دارد مراد از یومئذ، دنیا و مراد از سیئات، معاصی باشد و فرشتگان از خدا طلب کنند که مؤ منان را در دنیا از معاصی حفظ فرماید، ولی با توجه به جمله وقهم عذاب الجحـیم و جملـه و ادخلهـم جنات عدن و آنچه بعد از این آیات آمده: (ان الذین کفروا ینادون لمقـت الله اکـبر مـن مقـتکم...) [650]، که مربوط به قیامت است، می توان گفت مقصود از قیامت است، نه دنیا و مراد از سیئات، حوادث سهمگین قیامت و عذاب آن است، از باب (جزأ سیئة سیئة مثلهـا) [651] که سیئه دوم، در مطلـق آنچـه انسان را متأثّر کرده و خوشانید او نیست به کار رفته است، گرچه نسبت به حاکم الهی، عـدل و حسـنه است. قبلا اشاره شد که کار فرشتگان تشریعی نیست، هرچند راجع به جرم تشریعی شفاعت شـوندگان باشد.

2- اصحاب اعراف: آنان گروه خاصّ از مؤ منان هستند و براعراف مشرفند و به دستور و شـفاعت آنان گروه دیگری از اصحاب اعراف که در اعراف سرگردانند وارد بهشت می شوند: (و نادی اصحاب الاعراف رجالا یعرفونهم بسیماهم... (٤٨) اهؤ لأ الذین اقسمتم لاینالهم الله برحمة ادخلوا الجنة لاخـوف علیکم و لاانتم تحزنون) [652]. تعبیر به رجالا دلالت دارد که این گونـه خـاصّ، از فرشـتگان نیسـتند؛ چنان که شفاعتشان دلیل آن است که با افراد عادی تفاوت دارند؛ چون در آن روز، هیچ کس بدون اذن خدا سخن نمی گوید؛ نه تشریعا حقّ سخن گفتن دارد، چون بساط تشریع با انقراض دنیا پرچیـده مـی شود و نه تکوینا؛ زیرا همه در آن روز در مقابل خـدای حـاکم عزیـز، محکـوم و ذلیلنـد: (یـوم یـات

لاتکلم نفس الّا باذنه) [653]. از این رو در روایات اهل بیت علیهم‌السلام رجال بر ائمه علیهم‌السلام تطبیق یافته است.

3- قرآن: از برخی روایات برمی آید که یکی از شفیعان قیامت، قرآن است. امیرمؤ منان علی علیه‌السلام در ادامه آنچه در بحث شفاعت قرآن در دنیا از آن حضرت نقل شد می فرماید: واعلموا انّه شافع مشفّع و قائل (ماحل) مصدق وانه من شفع له القرآن یوم القیامة شفع فیه و من محل به القرآن یوم القیامة صدق علیه [654]؛ بدانید که قرآن شفاعت می کند و شفاعتش مقبول است و گوینده ای است که سخنش تصدیق می گردد. آن کس که قرآن در قیامت از وی شفاعت کند شفاعت قرآن درباره وی پذیرفته می شود و هر کس قرآن از او شکایت کند گواهیش برضد او پذیرفته می شود.

برپایه برخی احادیث قرآن در قیامت با چهره ای نورانی متمثّل شده، از صفوف مسلمانان، شهیدان، پیامبران و فرشتگان می گذرد و به هر صف که می رسد اهل آن صف با شگفتی می گویند: این کیست که از نور و جمالی بهره مند است که نصیب ما نشده است! تا این که به آستان ربّ العزّه می رسد و تحت العرش به سجده می افتد. پس خداوند تبارک و تعالی ندامی دهد: یاحجّتی فی الارض و کلامی الصادق الناطق ارفع راسک و سل تعط و اشفع تشفع... [655]. از این روایت و مانند آن مهیمن بودن حقیقت قرآن بر انبیای سلف نیز به دست می آید؛ زیرا اگر بپذیریم که مقام هر پیامبری به اندازه کتاب اوست از آن جا که قرآن مهیمن بر کتاب های انبیای سلف است، چنان که درباره مهیمن بودن آن بر کتاب های پیشین آمده است: (و مهیمنا علیه) [656]، پس برخود آن بزرگواران که مساوی با حقیقت آن کتاب ها بودند نیز مهیمن خواهد بود.

این نکته قابل ذکر است که شفاعت قرآن چون شفاعت سایر شفیعان به معنای جبران کمبودهاست، نه آنچه را که بعضی از شارحان نهج البلاغة در ذیل عبارتی که از نهج البلاغة نقل شد گفته اند: (والمراد بشفاعة القرآن انه یشهد بلسان الحال ان هذا المؤ من قدائتمر بامره و انتهی بنهیه) [657]؛ مراد از آن شفاعت قرآن این است که با زبان حال گواهی می دهد این مؤ من به اوامر من عمل کرده و از نواهیم دوری گزیده است؛ زیرا چنین چیزی شهادت قرآن است، نه شفاعت آن.

4- شاهدان: بر اساس آیه (ولا یملك الذین یدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق و هم یعلمون) [658] از جمله شفیعان روز قیامت کسانی هستند که در دنیا به حق شهادت دادند و گواه براعمال بودند.

5- مؤ منان:از انضمام آیه (والذین امنوا باللّه و رسله اول ءك هم الصدیقون و الشهدأ عند ربهم لهم اجرهم و نورهم) [659] به آیه (ولا یملك... الشفاعة الا من شهد بالحق) [660] نتیجه گرفته می شود که مؤ منان نیز از شفعیان روز قیامت هستند؛ گرچه با این بیان، مؤ منان، شفیعانی در عرض شاهدان نیستند؛ یعنی مؤ من از این باب که شاهد حقّ است شفاعت می کند، نه از باب صرف ایمان. پس برای اثبات شفاعت مؤ من بما هو مؤ من لازم است به آیات دیگری استدلال شود.

6- پیامبران: در صورتی که آیات (وقالوا اتّخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مکرمون (٢٦)... ولا یشفعون الا لمن ارتضی...) [661] شامل انبیای عظام هم بشود از باب این که یکی از کسانی که ولد الرحمن شمرده شده، عیسای پیامبر است (چنان که علاّمه طباطبایی (قدس) گفته اند)[662] چنین نتیجه گرفته می شود که انبیای سلف نیز، با قطع نظر از شفاعتی که از باب شهید بودن دارند، از جهت عبادت و کرامتی که دارند: بل عباد مکرمون از شفعای روز قیامتند.

7- پیامبر اکرم ﷺ: از وعده ای که خدای سبحان به رسول مکّرم داده است که او را به مقام محمود می رساند، (و من اللیل فتهجد به نافلة لك عسی ان یبعثك ربك مقاما محمودا) [663] بدون آن که قید و خصوصیتی برای آن مقام ذکر کند، برمی آیة که آن حضرت از عالی ترین درجه شفاعت برخوردار است؛ به گونه ای که همه کس حتّی شفیعان دیگر نیز از آن بهره مند می شوند. به بیان دیگر، تنهاقیدی که در آیه مزبور، برای مقام ذکر شده محمود است، بدون آن که حامدی برای آن ذکر شود؛ یعنی قید مقام، محمود مطلق است. پس همگان حامد آنند. این نحو ثناگویی نشان آن است که همگان از چنین مقامی بهره می برند و لازمه اش این است که صاحب این مقام، رحمة للعالمین و شفیع همگان باشد. از این رو ذیل این کریمه وارد شده که مقام محمود مقام شفاعت است و همه کس حتی انبیا به

شفاعت حضرت ختمی مرتبت امید دارند. به بیان سوم، اگر شفاعت آن حضرت ویژه گنه کاران بـود او محمود خصوص گنه کاران بود، نه محمود مطلق.

برهمین اساس، مطابق بیان امام باقر علیه السلام، آیه (ولسوف یعطیك ربّك فترضی) [664] امید بخش تـرین آیه نزد اهل بیت علیهم السلام [665]؛ زیرا این آیه دلالت دارد که خدای سبحان آن قدر به پیامبر عطا می کند کـه آن حضرت راضی شود و مسلم است رسولی که (رحمة للعالمین) [666] (و بالمؤ منین رؤوف رحـیم) [667] است در حالی که عده ای از مؤ منان گنه کار جهنّم می سوزند راضی نمی شود، مگر این که به شفاعت او همه آنان نجات یابند.

تذکّر: انسان کامل مخصوصا حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله گذشته از قدرت بر شـفاعت و حـقّ آن، مظهر رأفت الهی است. چنین انسان کامل شفیع رؤ وفی حاضر نیستند که برخـی از امّـت وی در دوزخ بگذارد واستغاثه کند و آن حضرت او را اغاثه نکند. این مطلب عریق عاطفی را در کتاب قیّم المیـزان، با تفاوت اندک در تحریر و تقریر می توان یافت [668].

نکته مهم در این استغاثه و اغاثه آن است که نصاب لازم برای رسیدن صدای اغاثه به سـمع مبـارک انسان مغیث همان است که در متون مقدس دینی آمده است وگرنه ممکن است برخی تبه کاران تیره دل آن چنان از لیاقت دریافت رحمت به دورد باشند که نام و یاد و ناله و لابـه آنـان از صـحنه حضـور و اطّلاع انسان کامل مستور باشد و آن انسان کامل هیچ گاه به یاد چنین تبـه کـارانی نباشـد؛ چنـان کـه حضرت نوح علیه السلام هرگز به یاد فرزند کافر خود نیست و از این رو،متأثّر هم نخواهد شـد. ایـن معنـای دقیق را می توان از حدیثی که در این زمینه نقل شده استفاده کرد.

طبرسی رحمة الله علیه در احتجاج نقل می کند: از حضرت امام صادق علیه السلام سؤ ال شد: چگونه اهل بهشت متنعّم می شوند، در حالی که هر کدام از آنان یکی از بستگان خود را در بهشت نمـی بینـد و بـا ندیدن او در بهشت، شک ندارد که وی در دوزخ است. چگونه کسی که بستگان او در حال سوختنند از نعمت بهشت بهره می برد. امام علیه السلام دو جواب فرمودند: یکی آن که اهل علم گفتـه انـد: بهشـتیان یـاد دوزخیان را فراموش می کنند؛ یعنی مؤ من بهشتی یادش نیست که فرزند کافر یا برادر منافق یا دوست

ملحد داشت و دیگر آن که بعض از اهل عمل گفته اند: صرف نیافتن در بهشت دلیل دوزخی بـودن آن مفقودان نیست؛ زیرا امید است در اعراف باشند و بعدا وارد بهشت شوند[669].

غرض آن که، رأفت حضرت ختمی مرتبت ﷺ در صورتی اجازه سوختن شخص تبه کار از امّت را نمی دهد که آن شخص در حدّی از گناه نباشد که منسیّ رسول گرامـی ﷺ باشـد و گرنـه سـعه رحمت آن حضرت شامل چنین گنه کاری نمی شود.

8- خداوند سبحان: از روایت آخر من یشفع ارحم الراحمین [670] برمی آید کـه آخـرین و بـالاترین شفیع خود خدای ارحم الراحمین است.

تذکّر الف: معنای آخر بودن ذات اقدس خداوند این است که اگر عفویا تخفیف عـذاب در مقـاطی و وارد کردن به بهشت یا ترفیع آن در مواردی، مقدور کسی نبود آخرین قدرت و بالاتری مرجع تصـمیم گیری، خدای سبحان است.

ب: گرچه منشأ نیازمندی به شفاعت عدم امتثال احکام تشریعی اسـت، لـیکن نمـی تـوان شـفاعت خداوند را در محدوده تشریع محسوب داشت؛ زیرا هر چه خداوند انجام می دهد، چه در دنیا و چه در آخرت از سنخ تکوین است، نه تشریع. حتی اراده تشریعی او به اراده تشریع باز مـی گـردد، کـه خـود عین تکوین است.

ج: شفاعت خداوند محدود به هیچ حدّی از خارج نیست؛ زیرا بیرون از مشیئت الهی چیزی نیسـت تا در تحدید اختیار و اراده خدای سبحان سهمی داشته باشد. تنها چیزی که از درون، یعنی اراده خـود خداوند آن را محدود کرده است اصل ایمان مشفوع له است؛ زیرا خداوند چنین فرمود: (ان الله لایغفر ان یشرك به و یغفر مادون ذلك لمن یشأ) [671]. بنابراین، آن قیودی که در شفاعت غیرخداست در شفاعت الهی مطرح نیست؛ مانند مأذون بودن شفیع و نظیر مرضیّ الدین بودن مشفوع له؛ یعنی اگـر مشـفوع لـه دارای اصل ایمان بود ولی به هیچ وجه دارای عمل صالح نبود ممکن است مـورد مغفـرت خـدا واقـع شود، هرچند چنین مسلمان فاسقی مرضیّالدین نباشد.

آنچه گفته شد مربوط به شفیعان شفاعت تشریعی در دنیا بـود، گرچـه در تشـریعی بـودن شـفاعت ملائکه مطلبی بود که اجمالا به آن اشاره شد و همچنین تشریعی بودن شفاعت زمان و زمین.

2- اخلاق که عمل صالح قلب محسوب می شود، سهم بسزایی در استعداد و اسـتحقاق مشـفوع لـه دارد.

6- شفاعت شوندگان

بنی اسرائیل مدّعی بودند جز چیزی روزی هرگز آتش به مانخواهد رسـید. خداونـد بـه آنـان مـی فرماید: مگر پیمانی از خدا گرفته اید، که خدا هرگز پیمان خود را خلاف نخواهد کرد، یا آنچه را نمـی دانید به دروغ به خدا نسبت می دهید؛ (قالوا لن تمسّنا الا ایاما معدودة قل اتخذتم عنـداللّه عهـدا فلـن یخلف اللّه عهده ام تقولون علی اللّه ما لاتعلمون) [672] و براساس افترا پندار خود و چیـزی را کـه نمـی دانید مغرورانه به خداوند نسبت می دهید؛ (وغرهم فی دینهم ما کانوا یفترون) [673]. از ایـن بـاب برمـی آید که مجرّد ارتباط نَسَبی با پیامبری چون اسـرائیل علیه‌السلام سـبب نجـات در قیامـت و بهـره منـدی از شفاعت نمی شود، بلکه از آیه (ولایشفعون الا لمن ارتضی) [674]استفاده می شود که فقط کسی مشـمول شفاعت قرار می گیرد که مرتضی و مورد رضایت باشد.

البته باید توجه داشت که گرچه عمل در تتمیم پیمان دخیل است، لیکن مراد از رضـایت در مبحـث شفاعت آن است که اصل دین و اعتقاد کسی مورد پسند خداباشد، نه در تمـام عمـل؛ زیـرا مسـتفاد از آیات و روایات این است که مرتکبان گناه بزرگ نیز ممکن است مشمول شفاعت قرار گیرنـد و کسـی که دارای گناه بزرگ است قطعا مرتضای در عمل نخواهد بود؛ زیرا شکّی نیسـت کـه هرگنـاه بزرگـی مکروه و مغضوب خداست، نه مرضیّ او. از این رو خدای سبحان در سوره اسرأ پس از شمارش برخی گناهان بزرگ چنین می فرماید: (کل ذلك کان سیّئه عند ربك مکروها) [675] که مسـلما شـمارش ایـن گناهان از باب تمثیل است، نه تعیین و هرچه سیّئه و گناه است مکروه نزد خداست؛ چنان که مقصود از کراهت، مبغوض بودن است، نه کراهت فقهی.

این نکته وقتی ضمیمه شود به آیه ای که مفاد آن این است: اگر از گناهان بزرگ دوری گزنیید خدواند از گناهان کوچک شما می گذرد؛ (ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم) [676] نتیجه این می شود که تنها مرتکبان گناه بزرگ مشمول شفاعتند؛ چنان که رسول اکرم ﷺ در روایتی از شیعه و سنّی نقل شده فرموده است: ادخرت شفاعتی لاهل الکبائر من امتی؛ شفاعت را برای اهل کبایر از امّتم ذخیره کرده ام [677]. قابل توجه است که، تعبیر من امتی ناظر به همان نکته موحّد بودن و مرضیّ بودن دردین است و تنها همین معیار است وگرنه می فرمود:...لاهل الکبائر من مؤ منی امّتی و نظیر آن.

به هرحال، مقصود از رضایت که معیار شفاعت واقع شده، رضایت در دین است، نه رضایت در همه اعمال؛ چون اگر همه اعمال کسی مورد رضایت خدا باشد دیگر نیازی به شفاعت ذنبی (در مقابل شفاعت ترفیعی) ندارد.

براساس آیه (الیوم اکملت لکم دینکم... و رضیت لکم الاسلام دینا) [678] نیز چنین است و هرآنچه در مقابل اسلام است، یعنی همه اعتقادهای الحادی که عنوان کفر دارد، مطابق آیه (لایرضی لعباده الکفر) [679] هیچ کدام از آنها مورد رضای خدا نیست و مقتضای جمع بین این نکته (مرضیّ نبودن کفر نزد خدا) و آیه لایشفعون الا لمن ارتضی این است که هرگز کافران در قیامت مشمول شفاعت هیچ شفیعی واقع نمی شوند، بلکه تنها کسانی ممکن است مشمول شفاعت واقع شوند که بادین مرضیّ، یعنی اسلام بمیرند، اگر چه گناهان بزرگ نیز داشته باشند.

البته لسان آیه لایشفعون الا لمن ارتضی و مانند آن این نیست که هر کس دینش مرضیّ بود و مسلمان مرد به نحو ایجاب کلی، مشمول شفاعت قرار می گیرد، بلکه بدین معناست که شفاعت شوندگان کسانی هستند که دارای دین مرضیّ باشند؛ یعنی کسانی که دارای دین مرضی نبوده و مرتضی نیستند به نحو سالبه کلیّه مشمول شفاعت قرار نمی گیرند. امّااین بدان معنا نیست که آنان که مرضیّ هستند به نحو موجبه کلیه از شفاعت بهره مند هستند، گرچه امکان شفاعت به نحو ایجاب کلی است.

غرض آن که، وعده ضمنی مستفاد از این گونه آیات به نحو ایجاب جزئی است، گرچه امکان شفاعت به نحو ایجاب کلی قابل انطباق بر همه است.

دومین گروه از مشمولان شفاعت اصحاب یمین هستند (گرچه اندراج گروه اول تحت عنوان اصحاب یمین بعید نیست)، چنان که در سوره مدثّر آمده است: هرکسی در گرو کار خویش است، مگر اصحاب یمین که فکّ رهن کرده، آزاد شده اند؛ (کل نفس بما کسبت رهینة (۳۸) الّا اصحاب الیمین) [680]، نه این که هیچ گاه در رهن نبودند؛ چون آنها که اساسا در رهن نبوده و مرهون نیستند (چون بدهکار نبودند) مقرّبان اند. اما اصحاب یمین، در رهن (به معنای خاص) هستند، جز این که به برکت شفاعت در مرحله بقا، از رهن استثنا و آزاد می گردند، برخلاف اصحاب شمال که برای همیشه در رهن باقی می مانند.

از آیاتی که پس از این آمده، به قرینه مقابله، خصوصیات اصحاب یمین به دست می آید؛ چون در آیات بعد آمده که اصحاب یمین، در بهشت، با اِشراف بر مجرمان و اهل جهنّم، از آنان می پرسند: چه چیزی شما را به جهنّم وارد کرد:ما سلککم فی سقر

و چگونه شما مشمول شفاعت قرار نگرفته، از رهن آزاد نشده اید؟ آنها در جواب اموری را مطرح می کنند که به همان نکته قبلی، یعنی مرتضای در دین نبودند بازگشت می کند؛ می گویند: چون ما تا آخر عمر تارک نماز و اطعام به مسکین بوده و اهل مجالس لهو و خوض در دنیا و نیز منکر روز جزا بودیم. آنگاه درباره اینان در پایان آیه آمده است: شفاعت شافعان به حال آنها سودی نمی بخشد؛ (قالوا لم نك من المصلّین (٤٢) ولم نم نطعم المسکین (٤٣) و کنّا نخوض مع الخائضین (٤٤) و کنا نکذب بیوم الدین (٤٥) حتی اتینا الیقین (٤٦) فما تنفعهم شفاعة الشافعین) [681].

با توجه به این که سوره مدّثر از عتایق سور و از سوره هایی است که در اوایل بعثت در مکّه نازل شده و تا زمان نزول این سوره، هنوز زکات به شکل فقهی جعل نشده بود، و اصل نماز هم آن چنان شهرت فقهی نداشت و کیفیت آن قبل از معراج معلوم نبود، پس نماز در این آیات کنایه از خضوع و بندگی در برابر حق و برخورداری از روح تسلیم است و اطعام نیز کنایه از مطلق انفاق و سعی و تلاش

برای رفع نیازهای اقتصادی مردم تهی دست است و معلوم می شود اساس اسلام چند چیز است: 1- توجه به خدا،2- رسیدگی به مسکینان، 3- عدم خوض در دنیا با اهل باطل، 4- ایمان به قیامت.

نتیجه این که، کسانی که شفاعت می شوند از این صفات چهارگانه که روح و حقیقت دین را تشکیل می دهد برخوردارند و بازگشت آن اوصاف به این است که دین آنها مرتضی و مرضیّ خداست.

از آنچه گذشت به دست می آید: اوّلا، مرضیّ عنداللّه بودن به معنای معصوم یا عادل بودن نیست، بلکه به این معناست که آن شخص مرضیّ، از دین خداپسندانه، یعنی اسلام و ایمان برخوردار و از اصحاب یمین است (کسانی که کارشان بر اثر داشتن دیانت و برخی اعمال صالح یا یُمْن و برکت آمیخته است و نامه اعمال خویش را در قیامت با دست راست می گیرند، گرچه محتمل است که از مؤ منان آلوده به گناه باشد: (خلطوا عملا صالحا و اخر سیّئا) [682] ، نه از اصحاب شمال و مشئمه که به عذاب دردناک گرفتارند و نه از مقرّبان که به گناه آلوده نشده، در روح و ریحان به سرمی برند.

ثانیا، شفاعتی که قرآن برای برخی تبه کاران اثبات می کند سبب تجرّی انسان ها نمی شود؛ زیرا نه از شخص یا گروهی که مشمول شفاعت واقع می شوند نامی برده شده و نه گناهی که با شفاعت عفو می شود تعیین شده است، بلکه تنها با عناوین کلّی چون اصحاب یمین یا من ارتضی وعده ای امید بخض داده شده و براثر کلّی و مبهم بودن اصل خوف را از بین نمی برد و غروری نمی آورد که در اشاره آینده ضمن پاسخ از شبهات شفاعت، توضیح بیشتر آن خواهد آمد.

به بیان دیگر، کسی نمی تواند ادّعا کند از اصحاب یمین یا از کسانی است که با دین مرضیّ از دنیا می رود و نمی تواند مدّعی شود که تا هنگام مرگ به گناه بزرگی مبتلا نمی شود و اگر گناه کوچکی داشته باشد، براساس (ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم) [683] بخشوده می شود و به این صورت، مغرور گشته، نسبت به گناهان کوچک متجرّی شود. مفاد این آیه چنین است: اگر کسی در قیامت بدون گناهان بزرگ آمد گناهان کوچک وی را می بخشیم و هیچ فرد عادی اطمینان ندارد که تا پایان عمر به گناهان بزرگ مبتلا نمی شود. در نتیجه نمی تواند هم اکنون نسبت به گناهان کوچک جرأت پیدا کند؛ زیرا این احتمال هست که تا پایان عمر به گناه بزرگ آلوده شود و با آن گناه

وارد محشر شود که در این صورت گناه کوچک او بخشوده نخواهد شد. بنابراین، بدون غرور می تواند به شفاعت امیدوار باشد و چون به نحو موجبه کلیّه این وعده نیز داده نشده که همه کسانی که به گناهان بزرگ جز شرک مبتلا شده اند شفاعت می شوند، بلکه فقط گفته شده شفاعت شوندگان از صاحبان گناهان بزرگند، بدون تعیین نوع گناه و بدون مشخص شدن گنه کاران، چنین وعده ای سبب غرور و تجرّی نمی شود و تنها انسان های معصیت کار را امیدوار می کند که ناامیدنشده، راه نجات را هماره باز بدانند و در پی اصلاح خویش و ملح شدن به کاروان مفلحان و فائزان برآیند.

7- شبهات شفاعت

منکران شفاعت، که گروهی از اهل سنتند، به ویژه پس از ابن تیمیّه که سخنان وافکارش زمینه پیدایش وهّابیّت شد، با طرح برخی شبهات عقلی، می گویند: پس از اثبات استحاله عقلی و با توجه به متشابه بودن آیات در این زمینه، لازم است روایاتی که دلالت بر شفاعت دارد توجیه شود؛ به بیان دیگر، چون دلیل عقلی برخلاف شفاعت قائم شده، لازم است از روایات صرف نظر شده، عملش را به اهلش واگذاشت؛ چنان که براثر ناهماهنگی آیات با یکدیگر و در نهایت، متشابه بودن آن، باید علم آیات را نیز به اهلش واگذاشت.

از این رو لازم است برای دفع شبهه اوّلا، آیات را از تشابه ظاهری خارج ساخت و ثانیا، به شبهات عقلی پاسخ داد. با توجه به کفایت آنچه درباره دلالت آیات و عدم تشابه آن در مباحث تفسیری گذشت، طرح بخش اوّل از بحث لازم نیست.

در بخش دوم، یعنی پاسخ به شبهات عقلی شفاعت، لازم است ابتدا اصل شفاعت و ماهیت آن روشن گردد و سپس شبهات و اشکالات آن نقل و پاسخ داده شود. پس از دفع شبهات متوهم و اثبات امکان عقلی، برای اثبات وقوع آن لازم است از نقل استمداد کنیم؛ چون شفاعت مانند معاد نیست تا ضرورت وقوع آن نیز با عقل ثابت شود، بلکه از طریق عقل، تنها می شود امکان آن را ثابت کرد.

ماهیت شفاعت، چنان که در مباحث تفسیری گذشت، در حقیقت، تتمیم قابلیّت قابل است؛ یعنی شفیع کاری می کند که قابل از نقص برهد و به کمال نصاب قبول برسد. عقل اقتضا دارد که اگر

موجودی فاقد کمالی بود، باید آن کمال را از مبدئی که عین کمال است دریافت کند و اگر نصاب لازم را برای کمال یابی ندارد باید استمداد از وسایط و وسایلی قابلیت خود را به حدّ نصاب برساند و چنین چیزی نه تنها قانونی را نقض نمی کند، بلکه مقتضای قوانین عقلی است.به بیان دیگر، شفاعت درباره یک شخص بدین معنا نیست که در عین حال که او ناقص و فاقد شرایط قبول است شفاعت درباره او پذیرفته شود یا در شفاعت تشریعی به معنای ابطال قانون مجازات و عدم جریان آن درباره شخص مجرم با بقای استحقاق او برای مجازات نیست، بلکه شفاعت به معنای ایجاد تغییر و تحوّلی در مجرم است؛ به گونه ای که استحقاق کیفر را از او سلب کرده، تخصّصا او را از قانون جزا و شمول آن خارج سازد؛ چنان که توبه انسان گنه کار را از استحقاق کیفر بیرون می آورد و مستحق عفو خداوند می کند:لاشفیع انجح من التوبة؛ مثلا پس از نماز استسقأ، چنین نیست که بدون هیچ تغییری در جوّ، باران ببارد، بلکه از باب انه تعالی اذا اراد امرا هیا اسبابه) [684] خدای سبحان براثر نماز باران، اسباب ریزش باران را فراهم می سازد؛ مانند این که به باد فرمان می دهد تا ابر را به سرزمین سوزان برساند: (واللّه الذی ارسل الریاح فتثیر سحابا فسقناه الی بلد میّت) [685] و اگر ابر باشد ولی نیاز به متراکم شدن داشته باشد به باد فرمان تراکم و جابه جایی می دهد: (اللّه الذی یرسل الریاح فتثیر سحابا فیبسطه فی السمأ و یجعله کسفا) [686]. به هرحال، همان طور که نماز استسقأ سبب می شود که شرایط ریزش باران فراهم شود، توبه و مانند آن از اسباب شفاعت باعث تحوّل حال گنه کار می شود تا به نصاب قبول عفو یا تخفیف یا ترفیع برسد.

با این توضیح کوتاه درباره ماهیت شفاعت، به سراغ شبهات آن می رویم تا پس از پاسخ به آن و اثبات امکان عقلی شفاعت روشن شود که آنچه را قرآنِ صادقِ مصدَّق و عترت طاهرین علیهم‌السلام از آن خبر داده اند حق و ایمان به آن واجب است.

شبهه یکم

شفاعت سبب رفع عقاب می شود و مرتفع شدن عقاب یا عدل است یا ظلم؛ اگر عدل باشد پس اصل جعل عقاب از جانب خدای سبحان - معاذاللّه - ظلم است، در حالی که خدا هرگز به هیچ کس ظلم نمی کند: (ولایظلم ربّك احدا) [687] و اگر ظلم است و وجود عقاب عدل است، پس شفاعت شافعان و اقدام آنان برای رفع عقاب، ظلم است.

پاسخ: قضیه منفصله مزبور مبتنی براین است که عدل و ظلم نقیض یکدیگر باشد تا مانعة الجمع مانعة الخلو به حساب آید، در حالی که تقابل عدل و ظلم، یاعدم و ملکه است یا تضاد و رفع هر دو ممکن است؛ یعنی رفع عقاب که عدل است ممکن است فضل باشد و هیچ یک از دو عنوان ظلم وعدل برآن صدق نکند. به بیان دیگر، شبهه این است: رفع عقاب یاعدل است یا ظلم، ولی پاسخ این است که عقاب عدل است و رفع فضل است که بالاتر از عدل است، نه ظلم که پایین تر از آن است.

خدای سبحان براساس عدل خود برای تبه کاران عذاب معین کرده است، اما رفع عقاب بی واسطه غیر (از باب آخر من یشفع ارحم الراحمین) [688] یا به واسطه شفاعت دیگر شافعان، فضل و احسان است. خدای سبحان به بندگان خود آموخت که عادل باشید، ولی بالاتر از عدالت مرحله احسان بکوشید به آن برسید: (ان اللّه یامر بالعدل و الاحسان) [689] و نیز به بندگان خود آموخت که اگر کسی به شما بدی کرد می توانید براساس عدل، به همان اندازه به کیفر دهید: (فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم) [690]، ولی اگر بر اساس صبرواحسان از او بگذرید بهتر از عدل است: (و ان عاقبتم بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خیرللصابرین) [691].

شبهه دوم

شفاعت با سنّت الهی سازگار نیست؛ سیره و سنّت خدای سبحان براین است که قانونی را برای اجرا جعل کند و برای تخلّف از آن نیز جزایی معیّن کند و متخلّفان از قانون را به کیفر برساند. هم اصل قانون گذاری سنّت الهی است و هم کیفر متخلفان از قانون، و چون سنت های الهی هرگز تغییر و تبدیل

نمی پذیرد پس کیفر مجرمان را نمی توان با شفاعت تغییر داد؛ چنان کـه آیـاتی ماننـدولایحیق المکـر السیّی ء الّا باهله فهل ینظرون الا سنّة الاوّلین فلن تجد لسنة اللّه تبدیلا و لن تجد لسنّة اللّه تحـویلا[692] براین مطلب دلالت دارد.

پاسخ: این سخن از قبیل تمسّک به عام در شبهه مصداقیه خود عام است. معیار تشـخیص سـنّت از غیرسنّت عقل نیست و آیه مزبور نیز دلالتی برآن ندارد. مفاد این آیه آن است که هرآنچه سنّت خداشد تبدیل و تحویل نمی پذیرد، امّا این که پذیرش شفاعت بـه معنـای تبـدیل سـنّت و نپـذیرفتن هرگونـه شفاعت از سنت های تحویل ناپذیر الهی باشد، و به تعبیر دیگر، این که همواره براسـاس عـدل رفتـار کردن و احسان و فضل نداشتن از سنن الهی به حساب آید، از آیه مزبور برنمی آید و با دلیل عقلی یـا نقلی دیگری نیز اثبات نشده است، بلکه دلیل برخلاف آن وجود دارد؛ زیرا از سنت های خداسـت کـه براساس اسمای حسنایش عمل کند و همان گونه که وصف عادل از اسمای حسناست، اوصـافی چـون رؤ وف، رحیم، غفّار، محسن، و مفضل نیز از اسمای حسنای اوست. اگر (انا من المجرمین منتقمـون) [693] از سنن خداست، (ان اللّه لایغفر ان یشرك به و یغفر ما دون ذلك لمن یشأ) [694] نیز از سنت هـای او به حساب می آید. اگر (جزأ سیئة سیئة مثلها) [695]، از سنن الهی است، (و یعفورا عن کثـیر) [696] (و یعفوا عن السیئات) [697] نیز از سنّت های تغییرناپذیر خداست.

شبهه سوم

شبهه سوم که در برخی از تفاسیر مانند المنار آمده این است: شـفاعتی کـه در عـرف رواج دارد بـه یکی از دوصورت است:

1- حاکمی که نزد او از مجرمی شفاعت می شود ظالم است و براساس روابـط عمـل مـی کنـد نـه ضوابط؛ هم می توان اندیشه اش را تغییر داد و هم انگیـزه اش را، و بـاتغییر علـم یـا میـل او، اراده و تصمیمش بر مجازات مجرم را متحوّل ساخت. به بیان دیگر، هـم او را بـه اشـتباه در حکمـش واقـف ساخت و هم به او گفت: گرچه در حکم خود اشتباه نکرده ای اما براثر رابطه دوستانه ای کـه بـین مـا وشما وجود دارد از حکم خویش صرف نظر کن، و این در صورتی که حقّ مردم مطرح باشـد و جـای

عفو نباشد همان است که از آن به شفاعت سیّئه تعبیر می شود: و من یشفع شفاعة سیّئة...[698] وگرنه می تواند مصداق شفاعت حسنه باشد.

2- حاکم، عادل است و ازاین رو نمی توان درانگیزه او نفوذ کرد، لیکن می شود با اقامه برخی ادلّه در اندیشه او تصرف کرد و برایش ثابت کرد که حکمی را که صادب می کنی، یا صادر کرده ای صواب و حق نیست.

شکّی نیست که هیچ از این دو فرض درباره حاکمی که عادل محض بوده، علمش به جهت شهودی بودن از یک سو و شمول و ازلی بودن از سوی دیگر، خطاناپذیر و غیرقابل تغییراست تصوّر ندارد؛ زیرا اراده چنین کسی تابع علم اوست و قهرا در محکمه چنین حاکمی، شفاعت راه ندارد[699].

پاسخ: آنچه شفاعت، باعث تغییر آن می شود اراده های جزئی و فعلی زاید بر ذات خداوند و به تعبیر دیگر، معلومات فعلی خداوند است که علم فعلی از آن مورد انتزاع می شود، نه علم و اراده ذاتی و ازلی او.

توضیح این که، علم خدای سبحان ازلی است، اما معلوم های او پیوسته در تغییر اوست؛ او از ازل می داند که چگونه معلوم های متغیّر را با اراده های جزئی حادث و زاید برذات، اراده کند.او می داند که در فلان زمان، فردی موجود می شود و در فلان مقطع زمانی به تکلیف می رسد و در شرایط خاص، با اراده ومیل خود اطاعت یا معصیت می کند، در حالی که می توانست و می تواند خلاف آن را انجام دهد، و نیز می داند براساس معصیتی که کرده، استحقاق کیفر دارد، و نیز می داند که مورد لطف ولیّی از اولیای الهی قرار می گیرد و مشمول شفاعت او واقع شده، همه یابعضی از کیفرهای او بخشوده می شود. همه اینها را در ازل می داند و در لایزال آنها را اجرا می کند.

مثلا خدای سبحان می داند در زمان خاص، شخصی متولد می شود و به فراگیری علم می پردازد، و در مقطع مشخص امکانات تحصیل علم را برای وی فراهم می کند و در مقطع بالاتر امکانات درس های بالاتر و استاد مناسب و دوستان خوب را نصیبش می کند. همه این برنامه ها، کارهایی است جزئی که به اراده های جزئی خداوند مستند بوده، شأن جدید و فیض تازه او به حساب می آید: (کل

یوم هو فی شأن) [700] و از صفات فعل او محسوب می شودو آنچه در کتاب و سنت به عنوان اراده خداوند مطرح است غالبا همین اراده فعلی است که صفت فعل است (نه صفت ذات) و از مقام فعل او انتزاع می شود، نه آن که عین ذات واجب باشد.

درباره شفاعت نیز چنین است؛یعنی از ازل معلوم خدای سبحان است که فلان شخص در فلان وقت مشمول شفاعت واقع می شود، بدون آن که اراده ازلی یا علم ازلی او تغییری بیابد.

به بیان دیگر: 1- کارهای جزئی روزانه و شؤ ون و فیض های روزانه کل یوم هو فی شأن حادث است و بااراده های جزئی زاید بر ذات خداوند حدوث می یابد. امّا علمی که نقشه این اراده های جزئی را تنظیم می کند ازلی است.

2- آنچه در تحلیل شفاعت ارائه شد همانند شبهه گذشته ناتمام است؛ زیرا شفاعت نزد خدا نه به معنای تصرف در علم اوست و نه تغییر عدل و داد او، بلکه درخواست ظهور وصف احسان و فضل اوست که بالاتر از عدل است و تقاضای تجلّی عفو و صفح و تخفیف است که والاتر از قسط است.

شبهه چهارم

شبهه دیگری که معمولا در نوشته های وهّابیان آمده این است که شفاعت باعث نقض غرض است؛ چون هدف آفرینش انسان ها عبادت است: (و ما خلقت الجنّ و الانس الا لیعبدون) [701] و انبیا برای تبشیر و انذار و اتمام حجت آمده اند: (لیهلك من هلك عن بیّنة و یحی من حیّ عن بیّنة) [702]. پس برای شفاعت نیست؛ زیرا شفاعت سبب جریّ شدن تبه کاران و هتک حرمت احکام می شود وغرض مزبور، نقض می گردد.

پاسخ: جواب این شبهه ضمن بحث از شرایط و ویژگی های شفاعت شوندگان در اشاره ششم [703] گذشت و گفته شد با توجه به این که خدای سبحان نه به نحو ایجاب کلّی فرمود هرگناه یا هر گنه کار با شفاعت شافعان بخشوده می شود و نه خصوصیت گناهی که با شفاعت بخشوده می شود معین کرد، بلکه در همه موارد یاد شده به نحو اجمال و ایجاب جزئی سخن گفت، چنین شفاعتی نه تنها سبب

تجرّی معصیت کار نیست، بلکه امید می آورد و زمینه اصلاح امور و جبران گذشته تلخ را فـراهم مـی سازد و همواره انسان را بیم خوف و رجا نگاه می دارد.

مرحوم ابن بابویه و دیگران از امیرالمؤ منین علیه السلام نقل کرده اند که خدای سـبحان چنـد چیـز را در چند چیز مخفی کرده است:1- قهر خود را در بین معاصی مستور کرد. ازایـن رو برانسـان لازم اسـت ازهمه معاصی بپرهیزد و هیچ معصیتی ار کوچک نشمرد؛ چون نمی داند خداوند با کدام معصیت انسـان گنه کار را می گیرد. شاید مورد مؤ اخذه همین گناهی باشد که او می خواهد مرتکـب شـود. 2- مهـر خود را در میان طاعات مخفی کرد؛ یعنی معلوم نیست کدام اطاعت را قبول می کند. از این رو چیـزی از طاعت های او اعم از واجب و مستحب را نباید حقیر شمرد، چه بسا همان موافق قبول و رضـایش باشد. 3- ولیّ خود را در بین انسان ها ناشناس قرار داد؛ یعنی معلوم نیست ولـیّ او کیسـت و در چـه لباسی به سر می برد. از این رو کسی حق ندارد دیگری را تحقیر کند؛ شاید آن کس ولـیّ خـدا باشـد. 4- اجابتش را در بین دعاها مخفی کرد. پس نباید دعایی را کوچک شمرد. شاید همان باشـد کـه بـه اجابت می رسد[704].

شفاعت با چنین خفایی نه تنها تجرّی نمی آورد، بلکه سبب امید و حرکت بنده صالح و واقـع شـدن او بین خوف و رجا می گردد به ویژه وقتی در نظر بگیرد که خدای رحمان خدای قهّـار نیـز هسـت و خدای ارحم الراحمین فی موضع العفو و الرحمة [705] خدای اشد المعاقبین فی موضع النکال و النقمة [706] نیز هست و نیز ملاحظه کند که همان خدایی که وعده نجات و شفاعت می دهد، هشدار هم داده اسـت: کسی که خود را از مکر و حیله خدا در امان می بیند و غافل است کـه خاسـر بـوده، سـرمایه جـان و ایمانش را از دست داده باشد؛ (افامنوا مکرالله فلا یـامن مکـرالله الا القـوم الخـاسرون) [707]. وگرنـه انسانی که سرمایه خود، یعنی عقل و ایمان را حفظ کرده و موحّد و مسلمان است پیوسته بین خـوف و رجا قرار دارد؛ هم احساس امان محض نمی کند و هم با توجّه به (لاتیاسوا من روح الله انه ییاس مـن روح الله الا القوم الکافرون) [708] ناامید نمی شود؛ هم یرجو رحمة ربّه؛ (امّن هو قانت انأ اللیل سـاجدا و قائما یحذر الاخرة و یرجو رحمة ربه قل هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمـون) [709] است و هـم او

می داند که اگر چه از آیه (ان اللّه لا یغفر ان یشرك به و یغفر ما دون ذلك لمن یشأ) [710]برمی آید که خدای غفور از غیر شرک، بدون توبه می گذرد (چون اگر غفران در این آیه مقیّد به توبه باشد استثنای شرک معنا ندارد؛ زیرا گناه شرک نیز با توبه بخشوده می شود)، لیکن قید لمن یشأ سبب ابهام می شود؛زیرا دقیقا معلوم نیست که از میان میلیاردها انسان مسلمان و موحّد، چه کسانی مصداق من یشأ هستند.

به بیان دیگر، شفاعت در حدّ درمان است و همانند داروست که هیچ انسان عاقلی را تشویق به بیماری نمی کند و نظیر قاعده من ادراک در فقه است که اختصاص به فوات قهری و سهوی دارد و شامل کسی که عمدا نمازش را به تأخیر بیندازد و وقت را تفویت کند نمی شود، بلکه به تعبیر علامه طباطبایی (قدس) اگر کسی با اعتماد بر شفاعت و توبه و استغفار، تن به گناه داده، این امور را مجوّز سرکشی خود قرار دهد، احیانا گرفتار گناه مضاعف شده است [711]؛ به ویژه با توجه به این که گاهی گناهی زمینه برای گناهی دیگر می شود و بلکه گناهان بزرگ و اصرار بر آن، ارتکاب اکبر کبایر(شرک) را در پی دارد: (ثم کان عاقبة الذین اساؤ ا السّوأی ان کذّبوا بایات اللّه و کانوا بها یستهزؤن) [712]. از این رو قرآن به جامعه بشری هشدار داده، می فرماید: آنها که اصل مبدأ و معاد و وحی را پذیرفته اند، آیا هنوز وقت آن نرسیده که بترسند و خاشع شوند و همانند اهل کتاب نباشند که به تدریج از دستورهای آسمانی جدا شده به قساوت قلب مبتلا شدند: (الم یان للذین امنوا ان تخشع قلوبهم لذکر اللّه و ما نزل من الحق و لا یکونوا کالذین اوتوا الکتاب من قبل فطال علیهم الامد فقست قلوبهم) [713].

حاص این که، شفاعت عامل غرور نیست، بلکه راهی است برای امیدواری مبتلایان به گناه، و همانند داروست که هیچ انسان عاقلی را به بیماری تشویق نمی کند. بلکه مبتلایان را درمان می کند تا به بیماری صعب العلاج یأس از رحمت خداوند که کفر است گرفتار نشوند.

شبهه پنجم

شفاعتی که از قرآن استفاده می شود شفاعت معروف و به معنای رفع عقاب اخروی ثابت و لازم برمجرمین نیست، بلکه مستفاد از آیات تنها وساطت انبیا و اولیا به معنای دفع عقاب است. به این بیان

که آنان وسایط فیض الهی هستند و احکام و وحی را از خدای سبحان دریافت کرده، به مردم می رسانند و مردم نیز با فراگیری و عمل به آن از دوزخ مصون می مانند و به بهشت دست می یابند. بنابراین، شفاعت به معنای دفع عقاب است، نه رفع آن پس از استحقاق.

پاسخ: گرچه وساطت به این معنا نیز در عنوان شفاعت مندرج است امّا مستفاد از آیات، بیش از آن است و شامل شفاعت به معنای رفع عقاب نیز می شود و شاهد آن، شفاعت توبه:لاشفیع انجح من التوبة [714] است؛ زیرا شکّی نیست که توبه، پس از ثبوت جرمی که کیفری برایش مقرّر شده، مطرح می شود و توبه کیفر مقرّر را مرتفع می سازد. شاهد دیگر آن، آیه (ان اللّه لا یغفر ان یشرك به و یغفر ما دون ذلك لمن یشأ) [715] است که مراد از مغفرت در آن، مغفرت از راه توبه نیست؛ زیرا شک هم گناهی است که با توبه مشرک و ایمان آوردن وی بخشوده می شود، بلکه مراد از مغفرت از طریق وساطت و شفاعت اولیای الهی و فرشتگان است و شکّی نیست که مغفرت و بخشش نتیجه اش رفع عقاب ثابت است، نه دفع آن؛ یعنی اگر تبه کاری استحقاق کیفر دارد؛ اولیای الهی که وجیه عنداللّه و مقرّب درگاه او و مجاری فیض اویند، به اذن خداوند کاری می کنند که فضل الهی، شفع عدالت وی گردد تا حاکم با عدل همراه با احسان و فضل برکرسی قضا بنشیند و از طرف دیگر مسکنت عبد، ضمیمه گناه او شود و به تنهایی به محکمه حق نرود تا در نتیجه خدای عادل غفور با عبد مذنب مستکین، از روی فضل و احسان رفتار کند، نه براساس عدل.

شبهه ششم

شبهه دیگر که در تفسیر المنار آمده و اجمالا ضمن مباحث قبلی گذشت این است:آنچه عقل بر آن دلالت دارد تنها امکان شفاعت است، نه تحقق و وقوع آن و از آیات قرآن نیز نمی توان مطلب روشنی را نتیجه گرفت؛ زیرا بعضی از آیات، شفاعت را نفی و بعضی دیگر آن را اثبات می کند. شماری از آیات، آن را مقیّد به بعضی قیود کرده و تعدادی دیگر آن را مطلق بیان می کند. نتیجه این گونه تهافت و اختلاف، این است که آیات مربوط به شفاعت از متشابهات به حساب آید که باید با ایمان اجمالی به

آن، علمش را به اهلش واگذاشت. پس نه دلیل عقلی بر وقوع آن اقامه شده و نه دلیل نقلی بر امکـان آن دلالت دارد.

پاسخ: مفسّر خبیر و روشمند باید متشابهات قرآن را به محکمات آن که ام الکتاب است ارجاح دهد و فرع را به اصل و کودک را به مادرش (امّ الکتاب) بسپرد. قرآن نازل نشده تا آیـاتی متشـابه و غیـر قابل تفسیر، به ارائه دهد و نیز نفرموده که آیات قرآنی بر دو بخش است: بخشی از آن قابـل تفسـیر و بخشی دیگر غیر قابل تفسیر است، بلکه می فرماید: همه آیات قرآنی قابل تفسیر و تحلیـل و اسـتدلال است، برخی بدون واسطه، مانند محکمات و بعضی با واسطه، مانند متشابهات. باید اولا، تدبّر تام کـرد. ثانیا، محکمات و متشابهات را شناسایی کرد. ثالثا، کیفیت ارجاع متشابهات به محکمات را آگـاه شـد. آنگاه متشابهات را که به منزله فرع و کودک است به امّ الکتاب که به مثابه اصل و مـادر بـرای متشـابه است ارجاع داد و تفسیر کرد. اگر متشابهات به محکمات که ام الکتاب است باز گردد ابهامی باقی نمی ماند؛ چنان که از مباحث تفسیری ولایقبل منها شفاعة به دست آمد که هیچ تشابه و تهافت و اختلافـی بین آیات شفاعت نیست. نتیجه این که:

1- شفاعت به معنای معهود و مصطلح و امکان ذاتی و وقوعی آن هم عقلی است و هم نقلی.

2- آیات قرآن کریم در این باره محکم است، نه متشابه.

3- براین فرض تشابه برخی از آیات با ارجاع آن به محکم، احتمال هرگونه تشـابه، ابهـام، اجمـال و... برطرف می شود.

8- شفاعت در رفع عیب و جذب کمال

اگر مفهومی صِبغه ایجاد، تأثیر، افاضه و فاعلیّت داشته باشد، دانی نسبت بـه عـالی مصـداق چنـان مفهومی نخواهد بود؛ مانند تعلیم، تربیت، ارشاد، هدایت و تزکیـه و... و اگـر مفهـومی چنـین صـبغه ای نداشته باشد تعامل مشترک دانی و عالی در آن محذوری ندارد. شفاعت از آن جهت که مـوهم معنـای فاعلی و تأثیر است دانی نسبت به عالی شفیع نخواهد بود، لیکن این مطلب موجب اختصاص شـفاعت به دفع یا رفع عقاب نمی شود، به طوری که شامل ترفیع درجه، زیادی ثواب و مانند آن نشـود. برخـی

برآنند که اگر معنای شفاعت شامل ازدیاد منافع شود لازم آن این است: هنگامی که یکی از آحاد امّت برای رسول اکرم ﷺ مزید کرامت را در خواست می کند، شفیع او شود و این خلاف اجماع است[716]. درباره این مطلب لازم است به چند امر عنایت شود: 1- دانی نسبت به عالی هیچ گونه علّیت فاعلی ندارد، چه در رفع عیب و نقص و چه در جذب خیروکمال، ولی عالی نسبت به دانی می تواند سِمَت علیّت قریب و واسطه در فیض داشته باشد، خواه در رفع عقاب و خواه در جذب ثواب.

2- آنچه آحاد امّت درباره رسول اکرم ﷺ یا پیامبران و امامان معصوم علیهم‌السلام از خداوند درخواست می کنند از سنخ وساطت در فیض و علیّت وسطا و مانند آن نیست، بلکه بازگشت چنین نیایشی اولا، به تأدّب در ساحت مقدّس واسطه در فیضند و هرگونه خیروبرکتی که از مبدأ الهی نازل شود از مجرای آنان به آحاد امّت می رسد، از این رو همواره فیض تازه ای از طرف خدا بدون دخالت آحاد امّت به آن ذوات مقدّس می رسد و آحاد امّت از برکت آنان به فیض الهی، اعم از رفع نقص یا جذب کمال، نایل می گردند.

3- ازدیاد فیض برای انسان های کامل در قوس صعود که نشئه حرکت، تکامل، تکلیف، امتحان و... است، منافی با کمال تام آن ذوات مقدس در قوس نزولی نیست. از آنچه درباره معنای شفاعت و رفع نقص و جذب کمال گفته شد معلوم می شود، حقیقت شفاعت اختصاصی به هیچ کدام از دو طرف نقص و کمال ندارد؛ یعنی نه می توان آن را مخصوص رفع نقص و ازاله عقاب دانست و نه می شود آن را منحصر در جذب کمال و اضافه ثواب و افاضه خیرکرد. پس قول اول (اختصاص به رفع نقص) که شیخ طوسی رحمة الله علیه آن را به اصحاب ما نسبت داده قابل بررسی است؛ چنان که قول دوم (اختصاص به جذب کمال) که وعیدیه و اهل اعتزال برآنند[717] مورد نقد است.

9- نفی نظام اعتباری دنیا

نظام علّی و معلولی و صدور که عنصر محوری حکمت است و نیز نظام تشأّن و تجلّی و ظهور که عنصر کلیدی عرفان است تعطیل بردار نیست؛ یعنی هم قبل از دنیا و هم در دنیا و هم بعد از دنیا محقّق

است، گرچه ممکن است دیدگاه حکیم بعد از مرگ کامل شود و جهان آخرت را از منظر عرفان ببینـد و علم حصولی وی به علم حضوری متکامل گردد.

آنچه که درآیه مورد بحث نفی شد، به معنای نفی نظام اعتباری دنیاست، نه نفی نظام علّی حکمت یا نظام تشأّن عرفانو برای تبیین مطلب، به برخی از آثار معاد به اجمال اشاره می شـود تـا معلـوم گـردد نظام صدور فلسفی یا ظهور عرفانی هرگز از بین نمی رود.

انسان در دنیا مبدأ فاعلی کارهای جانحه و جارحه خود اسئ. اگـر کارهـای وی در راسـتای اراده تشریعی خداوند بود در آخرت نیز وارد بهشت می شود و در آن جا نیز همه کارهای او برابر اراده وی محقّق می گردد: (لهم ما یشأون فیها ولدینا مزیـد) [718]؛ هرچـه بخواهـد و هرجـا اراده کنـد بـرای او حاصل است. البتّه همان طور که چنین انسانی در دنیا غیر از حقّ و صدق طلب نمی کرد در بهشت نیز که اصلا مجالی برای لغو و تأثیم نیست غیراز خیر و صلاح نمی طلبـد، واگرکارهـای وی در راسـتای هوای او بود که همان را خدای خود اتّخاذ کرد: (افرایت مـن اتّخـذ الهـه هویـه) [719] در آخـرت وارد دوزخ می گرددو در آن جا همه شؤ ون او را عقیده باطل و اخلاق سوء و اعمال قبیح وی برعهده دارد و او به جای آن که مصدر کار باشد مورد عمل قرار می گیرد و سلطان علّیت فلسفی یا ظهور عرفـانی نسبت به وی در اختیار اسمای جلال و قهر الهی است که عامل ظهور آن اسمأ، عقیده و خُلـق و عمـل قبیح انسان تبه کار است.

غرض آن که، هیچ قَدْح و نَقدی برمبانی حکمت یا مبادی عرفان وارد نیست و هـیچ مجـالی بـرای تأمّل در نظام صدور یا ظهور نخواهد بود و تفاوت دوزخی و بهشتی در این سال که یکی خود را اسیر و مرهون نکرده و به ناچار معلول اسارت و رهن قرار می شود و اگر کاری مقدور اسیر مرهون نبـود و همان کار یا برتر از آن میسور امیر آزاد بود معلوم می شود نظام صدور یا ظهـور در قیامـت در کمـال اتقان حاکم است.

مطلب دیگری که عنایت به آن در معادشناسی سهم به سزا دارد این است که در دنیا اموری مسـتور است که در آخرت مشهود خواهد شد. دو نمونه از آن ارائه مـی شـود: یکـی آن کـه در نظـام علّـی و

معلولی گرچه اصل وجود علّة العلل محرز است، لیکن حضور او مشهود نیست و دیگر آن که خداوند در عین آن که علّة العلل و سرآغاز سلسله علّت هاست، به هر معلولی از علت قریب او نزدیک تر است؛ زیرا معنای معیّت قیّومی و احاطه مطلق موجود غیرمتناهی به هرشخص و هرچیز همین است. این منظر لطیف در ادعیه و مناجات های مأثور از اهل بیت علیهم‌السلام این گونه متجلّی است: راحِل به سوی خدا قریب المسافة است و خداوند هرگز محجوب از کسی نیست و تنها عمل ناصواب است که حاجب بین خدا و بنده اوست؛ وانّ الرّاحل الیک قریب المسافة و انّک لاتحتجب عن خلقک إ لّا ان تحجبهم الاعمال دونک [720] و این حجاب در معاد برداشته می شود.

البته تحلیل معاد و این که نفس تبه کار منشأ اَلَم و عذاب می گردد، مبادی تصوری آن در نهایت صعوبت است، چه رسد به مبادی تصدیقی آن، ولی اجمال مطلب همین است که به اشارت رفت که هرگز نظام علّی و صدور فلسفی یا تشأن و ظهور عرفانی از بین رفتنی نیست.

بحث روایی

1- *لزوم ایمان به شفاعت*

- عن رسول اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله: (من لم یؤ من بحوضی فلا اورده اللّه حوضی و من لم یؤ من بشفاعتی فلا انا له اللّه شفاعتی) [721]

- عن الصادق علیه‌السلام: من انکر ثلاثة اشیأ فلیس من شیعتنا: المعراج و المسألة فی القبر و الشفاعة.[722]

- عن امیرالمؤ م نین علیه‌السلام: من کذب بشفاعة رسول اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله لم تنله.[723]

اشاره الف: امکان ذاتی و وقوعی شفاعت، ثابت شده و ادلّه معتبری اعم از قرآن و سنّت تحقق آن را وعده داده است و از آن جا که وعده الهی تخلف پذیر نیست، وقوع شفاعت قطعی است.

ب: برخی از مفسران، شفاعت را از اصول دین ندانسته و منکر آن را در صورتی که به مبدأ و وحی و نبوّت و معاد مؤ من باشد مسلمان دانسته اند [724].

ج: کسی که مسلّم بودن شفاعت برای وی ثابت شده باشد حقّ انکار آن را ندارد.

د: ممکن است مطلبی برای یک پژوهشگر دینی به حدّ ضرورت رسیده باشد و برای دیگری بـه آن حدّ بالغ نشده باشد. هرکدام از آنان حکم فقهی خاص خود را دارند.

هـ: عدّه ای که محتوای قرآن را نفی شفاعت پنداشتند، ناچار شدند برای اثبـات شـفاعت سـند آن را خبر متواتر بدانند. از این رو برای اثبات تواتر آن سعی کرده اند، لیکن پیام قرآن کریم اثبـات شـفاعت است، نه نفی آن و روایات شفاعت اگر به تواتر هم نرسد محذوری ندارد و برای محقق بصیر تردیـدی در آن نیست.

و: برای اثبات خصوصیتی که برخی از احادیث برآن دلالت دارد چاره ای جز احراز حجّیت حدیث مزبور نیست و از آن جهت که بعضی از روایات شفاعت خالی از ارسال، قطع، وقـف، رفـع و بـالاخره مصون از ضعف سند نیست، اثبات خصوصیت محتوای چنین احادیثی سهل نیست.

2- صفات شفاعت شوندگان

- عن رسول اللّه ﷺ:... وامّا شفاعتی ففی اصحاب الکبائر ما خلا اهل الشّرک و الظّلم [725]

- عن الصادق علیه السلام: واعلموا انّه لیس یغنی عنکم من اللّه احد عـن خلقـه لاملـک مقـرّب و لانبـیّ مرسل و لا من دون ذلک. فمن سرّه ان تنفعه شفاعة الشافعین عنداللّه فلیطلب الی اللّـه ان یرضـی عنـه [726].

- عن ابن ابی عمیر عن الکاظم علیه السلام:لایخلّد اللّه فی النار الا اهل الکفر والجحود... حدّثنی ابی عـن آبائه عن علیّ علیه السلام قال: سمعت رسول اللّه یقول: انّما شفاعتی لاهل الکبائر مـن امتـی فامّـا المحسـنون منهم فما علیهم من سبیل. قال ابن ابی عمیر: فقلت له: (یابن رسول اللّه فکیف تکـون الشـفاعة لاهـل الکبائر واللّه تعالی یقول: ولایشفعون الّا لمن ارتضی و هم من خشیته مشفقون) [727] و من یرتکب الکبائر لایکون مرتضی؟فقال: یا ابا احمد ما من مؤ من یرتکب ذنبا الا سأه ذلک و ندم علیه، وقـد قـال النبـی ﷺ: کفی بالندم توبة، وقال: من سرّته حسنة و سأته سیّئة فهو مؤ من فمن لم یندم علی ذنب یرتکبـه فلیس بمؤ من و لم تجب له الشفاعة و کان ظالما و اللّه تعالی یقول: (مـا للظـالمین مـن حمـیم ولاشـفیع یطاع) [728].

فقلت له: يابن رسول اللّه و كيف لايكون مؤ منا من لم يندم على ذنب يرتكبه؟ فقال: ياابااحمد ما من احد يرتكب كبيرة من المعاصى و هو يعلم انّخ سيعاقب عليها الّا ندم على ما ارتكب، و متى ندم كان تائبا مستحقّا للشفاعة و متى لم يندم عليها كان مصرّا و المصرّ لايغفر له لانّه غيرمؤ من بعقوبة ما ارتكب، و لو كان مؤ منا بالعقوبة لندم و قد قال النبى ﷺ لاكبيرة مع الاستغفار، و لاصغيرة مع الاصرار، و امّا قول اللّه: ولايشفعون الّا لمن ارتضى فانّهم لايشفعون الا لمن ارتضى اللّه دينه، والدين الاقرار بالجزأ على الحسنات و السيّئات، و من ارتضى اللّه دينه ندم على ما يرتكبه من الذنوب لمعرفته بعاقبته فى القيامة [729].

- عن حسين بن خالد عن الرضا عليه السلام عن اميرالمؤ منين عليه السلام عن رسول اللّه، انما شفاعتى لاهل الكبائر من امتى فامّا المحسنون منهم فما عليهم من سبيل قال الحسين بن خالد: فقلت للرضا عليه السلام :يابن رسول اللّه فما معنى قول اللّه عزّوجلّ: ولايشفعون الّا لمن ارتضى؟ قال:لايشفعون الّا لمن ارتضى اللّه دينه [730].

- عن ابى عبداللّه عليه السلام فى قوله: لايملكون الشّفاعة الّا من اتّخذ عند الرّحمن عهدا قال: لايشفع و لايشفع لهم ولايشفّعون الّا من اتّخذ عند الرحمن عهدا، الّا من اذن له بولاية اميرالمؤ منين والائمة من بعده فهو العهد عنداللّه [731].

- عن رسول اللّه ﷺ: اذا قمت المقام المحمود تشفّعت فى اصحاب الكبائر من امتّى فيشفّعنى اللّه فيهم واللّه لاتشفّع فيمن اذى ذرّيّتى [732].

- عن محمد بن ابراهيم بن كثير قال: دخلنا على ابى نواس الحسن بن هانى نعوده فى مرضه الذى مات فيه، فقال له عيسى بن موسى الهاشمىّ: يا ابا علىّ فى آخر يوم من ايّام الدنيا و اوّل يوم من الا خرة و بينک و بين اللّه هنات [733] فتب الى اللّه عزّوجلّ: قال ابو نواس: سنّدونى فلمّا استوى جالسا قال: ايّاى تخوّفنى باللّه؟ وقد حدّثنى حماد بن سلمة عن ثابت البنانىّ عن انس بن مالک قال: قال رسول اللّه ﷺ:لكلّ نبىّ شفاعة و انا خبات شفاعتى لاهل الكبائر من امّتى يوم القيامة افترى لاكون منهم [734]

- عن الصادق عليه السلام: اصحاب الحدود مسلمون لامؤ منـون و لاكـافرون فـانّ اللّـه تبـارک و تعـالى لايدخل النّار مؤ منا وقد وعده الجنّة و لايخرج من النّار كافرا وقد اوعده النّار والخلود فيها و يغفـر مـا دون ذلک لمن يشأ فاصحاب الحدود فسّاق، لامؤ منون و لاكافرون ولايخلّدون فـى النّـار و يخرجـون منها يوما، و الشفاعة جائزة لهم وللمستضعفين اذا ارتضى اللّه عزّوجلّ دينهم [735].

- فى تفسير الامام العسكرى عليه السلام: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم احبّوا موالينا مـع حـبّكم لآلنـا... ان احـدا لايدخل الجنّة من سائر امّة محمد صلى الله عليه وآله وسلم الّا بجواز من علىّ عليه السلام فان اردتم الجواز على الصراط سالمين و دخول الجنان غانمين فاحبوّا بعد حبّ محمد و آله مواليه، ثـمّ ان اردتـم ان يعظّـم محمـد و علـى عليه السلام عنداللّه منازلكم فاحبّوا شيعة محمد وعلى، وجدّوا فى قضأ حوائج المؤ منين فانّ اللّه تعالى اذا ادخلكـم شيعة محمد وعلى، و جدّوا فى قضأ حوائج المؤ منين فانّ اللّه تعالى اذا ادخلكم معاشر شيعتنا و محبّينـا الجنان نادى مناديه فى تلک الجنان: يا عبادى قد دخلتم الجنّة اخوانكم المؤ منين فايّهم كان اشدّ للشيعة حبّا و لحقوق اخوانهم المؤ منين اشدّ قضأ كانت درجاته فى الجنان اعلى، حتّى ان فيهم من يكون ارفـع من الاخر بمسيرة خمسماة سنة ترابيع قصور و جنان [736].

- عن الصادق عليه السلام: اذا كان يوم القيامة نشفع فى المذنب من شيعتنا، فامّا المحسنون فقد نجّاهم اللّـه [737].

- عن الصادق عليه السلام:انّ المؤ من ليشفع لحميمه الّا ان يكون ناصبا و لو انّ ناصبا شفع له كلّ نبىّ مرسل و ملک مقرّب ما شفّعوا[738]. و مثله خبر علىّ الخدمى[739].

- فيما كتب الرّضا عليه السلام للمأمون من محض الايمان:و مـذنبوا اهـل التوحيـد لايخلّـدون فـى النّـار و يخرجون منها و الشّفاعة جائزة لهم [740].

اشاره: از مجموع اين روايات و مانند آن برمى آيد، اهل كبايرر اگر مى خواهند مشـمول شـفاعت در قيامت واقع شوند بايد:

الف: مشرک يا كافر يا منافق يا ناصبى نباشند. ب: از گناه پشيمان شده باشند.

ج: مرضىّ در دين باشند كه لازمه اش، ندامت برگناهانى است كه مرتكب شده اند.

د: ولایت امیرمؤ منان علی علیه‌السلام و اولادش را پذیرفته باشند. البته مستفاد از روایتی که ذیل عنوان آخرین شفعیع خواهد آمد و نیز برخی روایاتی که درباره شفاعت پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله وارد شده جواز شفاعت برای مطلق اهل توحید است. آنچه می تواند تعارض ابتدایی و متوهّم بین آنها را برطرف کند تشکیک حقیقت شفاعت است؛ یعنی برخی از مراتب آن مشروط به اسلام است، از این رو آن مرتبه شامل غیرمسلمان نمی شود، هرچند موحّد باشد، ولی بعض مراتب دیگر آن مشروط به توحید است و شامل هر موحّدی می شود، هرچند مسلمانان به معنای رایج آن نباشد.

هـ: ذریّه پیامبر(سادات) را اذیت نکرده باشند.

و: دوستدار شیعیان و موالیان علی و اولاد علی علیه‌السلام باشند.

از آنچه گذشت، به ویژه از خصوصیّت ندامت از گناه، برمی آید که گرچه مرضیّ در عمل بودن شرط شمول شفاعت نیست. لیکن ندامت از گناه شرط است، که البته آن نیز به مرضیّ بودن در اعتقاد بازمی گردد؛ زیرا چنان که از برخی روایات استفاده می شود کسی که اعتقاد به قیامت و کیفر آن داشته باشد از گناهی که مرتکب شده پشیمان می شود.

نکته قابل توجه این که، از همان روایت برمی آید اگر چه ندامت کافی است، لیکن بدین معنا نیست که نادم نیاز به چیز دیگری ندارد، بلکه مقصود نجات نهایی اوست؛ به این صورت که ندامت سبب توبه و توبه، زمینه ساز شفاعت می شود، بلکه خود توبه شفیع خوبی است: لاشفیع انجح من التوبة [741].

3- شفیعان قیامت

الف - رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله

- عن امیرالمؤ منین علیه‌السلام: قالت فاطمة (س) لرسول اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله: یا ابتاه این القاک یوم الموقف الاعظم و یوم الاهوال و ویوم الفزع الاکبر؟ قال: یا فاطمة عند باب الجنّة و معی لوأ الحمد و انا الشفیع الامّتی الی ربّی. قالت: یا ابتاه فان لم القک هناک؟ قال: القینی علی الحوض... قالت فان لم القک هناک؟ قال: القینی علی شفیر جهنّم امنع شررها و لهبها عن امّتی. فاستبشرت فاطمة بذلک، صلّی اللّه علیها و علی ابیها و بعلها و بنیها[742]

- عن سماعة عن ابى عبداللّه عليه السلام قال: سالته عن شفاعة النبىّ يوم القيامة، قال: يلجم النّاس يوم القيامة العرق فيقولون: انطلقوا بنا الى آدم يشفع لنا(عند ربّه خ ل) فياتون آدم فيقولون: اشفعلنا عند ربّک فيقول: ان لى ذنبا... حتى ينتهون الى عيسى فيقول: عليكم بمحمّد رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و على جميع الانبيأ) فيعرضون انفسهم عليه و يسالونه فيقول: انطلقوا، فينطلق بهم الى باب الجنّة و يستقبل باب الرحمن و يخرّ ساجدا فيمكث ماشأ اللّه فيقول اللّه عزّوجلّ: ارفع راسک و اشفع تشفّع وسل تعط و ذلک قوله: (عسى ان يبعثك ربّك مقاما محمودا) .[743]

- عن ابى عبداللّه عليه السلام قال:قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: لو قدقمت المقام المحمود لشفّعت فى ابى و امّى و عمّى و اخ كان لى فى الجاهليّة [744].

- عن ابى ذر وسلمان قالا: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: ان اللّه اعطانى مسالة فاخّرت مسالتى لشفاعة المؤ منين من امّتى يوم القيامة ففعل ذلک [745].

- عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: اعطيت خمسا لم يعطها احد قبلى... و اعطيت الشفاعة [746].

- عن العسكرى عن آبائه عليهم السلام قال: قال اميرالمؤ منين عليه السلام: سمعت النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم يقول: اذا حشر النّاس يوم القيامة نادانى مناد: يا رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم ان اللّه جلّ اسمه قد امكنک من مجازاة محبّيک و محبى اهل بيتک الموالين لهم فيک و المعادين لهم فيک فكافهم بما شئت، فاقول: يا ربّ الجنّة، فابوّؤ هم منها حيث شئت، فذلک المقام المحمود الذى وعدت به [747]

- عن على بن ابى حمزة قال: رجل لابى عبداللّه عليه السلام: انّ لنا جارا من الخوارج يقول: انّ محمّدا يوم القيامة همّه نفسه فكيف يشفع؟ فقال ابوعبداللّه عليه السلام: ما احد من الاولين و الاخرين الّا و هو يحتاج الى شفاعة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم يوم القيامة [748].

- عن ابى عبداللّه عليه السلام: قال:قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: انّى استوهب من ربّى اربعة: امنة بنت وهب، و عبداللّه بن عبدالمطلب و اباطالب و رجلا جرت بينى و بينه اخوة فطلب الىّ ان اطلب الى ربّى ان يهبه لى [749].

- سال اباعبداللّه ﷺ رجل عن قول رسول اللّه ﷺ: انا سيّد ولد آدم ولافخرقال: نعم قال:ياخذ حلقة باب الجنّة فيفتحها فيخرّ ساجدا فيقول اللّه: ارفع راسک اشفع تشفّع، اطلب تعط، فيرفع راسه ثمّ يخرّ ساجدا فيقول اللّه: ارفع راسک اشفع تشفّع، اطلب تعط ثمّ يرفع راسه فيشفع و يطلب فيعطى [750].

- عن رسول اللّه ﷺ: اربعة انا لهم شفيع يوم القيامة: المكرم لذرّيّتى و القاضى لهم حوائجهم و السّاعى فى امورهم ما اضطرّوا اليه والمحبّ لهم بقلبه و لسانه عندما اضطّروا[751].

- عن بشربن شريح البصرىّ قال: قلت لمحمد بن على عليه السلام: ايّة آية فى كتاب اللّه ارجى؟ قال:ما يقول فيها قومک؟ قال: قلت: (يقولون يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لاتقنطوا من رحمة اللّه) [752] قال: لكنّا اهل البيت لانقول ذلک قال: قلت: فاىّ شى ء تقولون فيها؟ قال: (ولسوف يعطيک ربّک فترضى) [753] الشفاعة واللّه الشفاعة واللّه الشفاعة [754]

- عن ابى عبداللّه ﷺ: ان اناسا من بنى هاشم اتوا رسول اللّه ﷺ فسالوه ان يستعملهم على صدقات المواشى و قالوا: يكون لنا هذا السهم الذى جعله للعاملين عليها فنحن اولى به، فقال رسول اللّه ﷺ: يا بنى عبدالمطّلب انّ الصدقة لاتحل لى ولالكم ولكنى وعدت الشفاعة، ثمّ قال: واللّه اشهد انّه قد وعدها فما ظنّكم يا بنى عبدالمطّلب اذا اخذت بحلقة الباب اترونى مؤ ثرا عليكم غيركم؟...[755].

- عن رسول اللّه ﷺ: لكل نبىّ دعوة قد دعابها و قد سال سؤ لا و قد اخبأت دعوتى لشفاعتى لامّتى يوم القيامة [756]

اشاره: استاد علامه طباطبايى رحمة الله عليه در ذيل آيه ولسوف يعطيک... بيان لطيفى دارند:

گاهى رضا به مقدار عطاست و گاه عطا به مقدار رضاست. مورد اوّل همان است كه مؤ من ولىّ خدا بايد از آن برخوردار باشد؛ يعنى به آنچه خدا به او داده، كم يا زياد، راضى باشد: (وتجعلنى بقسمک راضيا قانعا) [757]. مورد دوم چيزى است كه خداوند در اين آيه به رسولش وعده داده است كه آن قدر به تو مى دهم تا راضى شوى. با توجه به اين كه به پيامبرى كه خود (رحمة للعالمين) [758] (و بالمؤ منين رؤوف رحيم [759] است چنين وعده اى داده شده، نتيجه اش همان مى شود كه در روايت بشربن شريح آمده است كه هيچ آيه اى اميد بخش تر از اين آيه نيست [760].

تذکّر: رأفت رسول اکرم ﷺ عقلی است، نه عاطفی و چنان که گذشت، مهم ترین شرط شفاعت مسلمان مجرم آن است که وی مورد نسیان نبیّ مکرّم قرار نگرفته باشد، و نسیان انسان کامل از برخی گنه کارها مطابق حکمت است، و نسیان مزبور هم نظیر نسیان های مذموم و ناقص نیست.

ب: امیرمؤ منان علیه السلام

- عن علی علیه السلام: ان للجنّة ثمانیة ابواب: باب یدخل منه النّبیّون و الصّدّیقون و باب یدخل منه الشّهدأ و الصّالحون و خمسة ابواب یدخل منها شیعتنا و محبّونا، فلا ازال واقفا علی الصراط ادعو و اقول: (ربّ سلّم شیعتی و محبّی و انصاری و من توالانی فی دار الدنیا، فاذا الندأ من بطنان العرش: قد اجیبت دعوتک و شفّعت فی شیعتک...) [761]

- عن النبیّ علیه السلام قال: انّ حلقة باب الجنّة من یاقوتة حمرأ علی صفائح الذهب فاذا دقّت الحلقة علی الصفحة طنّت و قالت: یا علیّ[762]

اشاره الف: استاد علامه طباطبایی رحمة الله علیه در درس حدیث در بیان سرّ این که صدای دقّ الباب بهشت، یاعلی است می فرمودند: یکی از آداب ورود مهمان بر میزبان این است که در خانه را بکوبد و صاحب خانه را صدا کند و از او اجازه ورود بگیرد. صدای کوبه در بهشت: یاعلی به مثابه صدای مهمان است. گویا مهمان می گوید: یاعلی. معلوم می شود میزبان و صاحب خانه، یعنی صاحب بهشت حضرت علی علیه السلام است؛ یعنی محور اصلی ورود به بهشت ولایت است و محروم از ولایت از بهشت محروم است.

ب: اثبات شفاعت برای شیعه منافاتی با ثبوت آن برای غیرشیعه ندارد، مگر آن که محتوای حدیث حصر شفاعت برای آنها باشد، که در این حال می توان تعارض را به تعدد مراتب تشکیکی شفاعت حلّ کرد؛ وقتی هر موحّد می تواند مورد شفاعت واقع شود، مسلمان غیرشیعه نیز می تواند مشمول برخی از مراتب ضعیف آن قرار گیرد.

ج: محمّد و علی علیهما السلام

1- تفسير الامام العسكرى:... تقول الجنان: يا محمد و يا علىّ! انّ اللّه امرنا بطاعتكما و ان تاذنا فى الدخول الينا من تدخلانه فاملا نا بشيعتكما، مرحبا بهم و اهلا و سهلا تقول النيرا: يا محمد و علىّ! انّ اللّه تعالى امرنا بطاعتكما و ان تحرق بنا من تامراننا بحرقه بنا فاملا نا باعدائكما[763]

2- عن ابى الحسن عليه السلام :اذا كانت لک حاجة الى اللّه فقل: اللهمّ انّى اساكل بحقّ محمّد و علىّ فانّ لهما عندک شانا من الشان و قدرا من القدر، فبحقّ ذلک الشان و ذلک القدر ان تصلّى على محمّد وآل محمّد و ان تفعل بى كذا و كذا فانّه اذا كان يوم القيامة لم يبق ملک مقرّب و لانبىّ مرسل و لامؤ من ممتحن الّا و هو يحتاج اليهما فى ذلک اليوم [764].

3- عن الباقر عليه السلام فى قوله: وترى كلّ امّة جاثية [765]، قال: ذلک النبىّ صلى الله عليه و آله و علىّ، يقوم على كوم قد علا على الخلائق، فيشفع ثمّ يقول: يا علىّ اشفع، فيشفع الرجل فى القبيلة و يشفع الرجل لاهل البيت و يشفع الرجل للرجلين على قدر عمله، فذلک المقام المحمود [766].

اشاره الف: مقصود از پركردن بهشت، آن است كه هركه را اراده كرديد وارد سازيد، وگرنه در قرآن كريم پرشدن، تنها درباره جهنم كه مظهر غضب الهى است و محدودتر از رحمت است مطرح شده، و پرشدن بهشت اصلا طرح نشده است. و راز اين مطلب گذشته از قلّت انسان هاى شايسته بهشت، وسعت دامنه رحمت الهى است. از اين رو پرشدن بهشت آسان نيست.

ب: ظاهر احاديث مزبور آن است كه در برخى موارد، شفاعت هر كدام از حضرت رسول صلى الله عليه و آله و حضرت على عليه السلام كافى است، ولى در بعض موارد استشفاعت به اجتماع آن دو ذات نورانى شرط است و اين گونه اشتراط و دخالت به لحاظ نشئه كثرت كه هر كدام مظهرى خاص از مظاهر كلّى خداى سبحانند قابل توجيه است.

د: همه امامان معصوم عليهم السلام

- عن ابى عبداللّه و ابى جعفر عليهما السلام : واللّه لنشفعنّ فى المذنبين من شيعتنا حتى تقول اعداؤ نا اذا راوا ذلک: (فما لنا من شافعين (۱۰۰) و لاصديق حميم (۱۰۲) فلو انّ لنا كرّة فنكون من المؤ منين...) [767].

- عن رسول اللّه ﷺ: اذا كان يوم القيامة ولينا حساب شيعتنا فمن كانت مظلمته فيما بينه و بين اللّه و عزّوجلّ حكمنا فيها فاجابنا و من كانت مظلمة بينه و فيما بين النّاس استوهبناها فوهبت لنا و من كانت مظلمته فيما بينه وبيننا كنّا احقّ من عفا و صفح.[768]

- عن معاوية بن وهب قال: سألت اباعبداللّه عليه السلام عن قول اللّه تبارک و تعالى: (ولا يتكلّمون الّا من اذن له الرّحمن و قال صوابا) [769] قال: نحن واللّه المأذون لهم فى ذلک اليوم و القائلون صوابا. قلت: جعلت فداک و ما تقولون؟ قال: نمجّد ربّنا و نصلّى على نبيّنا و نشفع لشيعتنا فلا يردّنا ربّنا.[770]

- محاسن البرقى بهذا الاسناد قال: قلت لابى عبداللّه عليه السلام: قوله: (من ذا الّذى يشفع عنده الّا باذنه يعلم ما بين ايديهم) [771] قال: نحن اولئک الشافعون.[772]

- عن ابى عبداللّه عليه السلام فى قوله اللّه: (فما لنا من شافعين # ولاصديق حميم) [773] قال: الشافعون الائمة و الصديق من المؤ منين [774].

- عن ابى هريرة: قال النبى ﷺ: الشفعأ خمسة، القرآن و الرحم و الامانة و نبيّكم و اهل بيت نبيّكم.[775]

- عن ابى عبداللّه عليه السلام: (و بشّر الذين امنوا انّ لهم قدم صدق عند ربّهم) [776] قال: ولاية اميرالمؤ منين عليه السلام و يقال: انّ لهم قدم صدق. قال: (شفاعة النّبى، والّذى جأ بالصدق) [777] شفاعة علىّ عليه السلام (اولئك هم الصّدّيقون) [778] شفاعة الائمة عليهم السلام.[779]

- عن الصادق عليه السلام:و هذا يوم الموت فانّ الشفاعة و الفدأ لايغنى فيه (عنه خ ل) فامّا فى يوم القيامة فانّا و اهلنا نجزى عن شيعتنا كلّ جزأ ليكوننّ على الاعراف بين الجنّة محمّد وعلى و فاطمة و الحسن و الحسين عليهم السلام و الطّيّبون من آلهم، فنرى بعض شيعتنا فى تلک العرصات فمن كان منهم مقصّرا فى بعض شدائدها فنعبث عليهم خيار شيعتنا كسلمان و المقداد و ابى ذرّ و عمّار و نظرائهم فى العصر الذى يليهم و فى كلّ عصر الى يوم القيامة فينقضّون عليهم كالبزاة و الصقور و يتناولونهم كما يتناول البزاة و الصقور صيدها فيزفّونهم الى الجنّة زفّا و انا لنبعث على آخرين (من خ ل) محبّينا من خيار شيعتنا كالحمام فيلتقطونهم من العصرات كما يلتقط الطير الحبّ و ينقلونهم الى الجنان بحضرتنا، و سيؤ تى بالواحد من

مقّصری شیعتنا فی اعماله بعد ان صان (قد حاز خ ل) الولایة و التقیّة و حقوق اخوانه و یوقف بازائه ما بین مائة و اکثر من ذلک الی مائة الف من النصّاب، فیقال له: هؤ لأ فداؤ ک من النّار... [780].

- عن ابی عبداللّه علیه السلام قال: اذا کان یوم القیامة و کّلنا اللّه بحساب شیعتنا فما کان اللّه سالنا اللّه ان یهبه لنا فهو لهم و ماکان لا دمیّین سالنا اللّه ان یعوّضهم بدله فهو لهم و ما کان لنا فهو لهم، ثمّ قرا: (انّ الینا ایابهم # ثمّ انّ علینا حسابهم) .[781]

- عن محمد بن جعفر بن محمّد عن ابینه عن جدّه علیه السلام فی آیة انّ الینا ایابهم...[782] قال:اذا کان یوم القیامة و کّلنا اللّه بحساب شیعتنا فماکان للّه سالناه ان یهبه لنا فهو لهم و ما کان لمخالفیهم فهو لهم و ما کان لنا فهو لهم ثمّ قال:هم معنا حیث کنّا.[783]

اشاره الف: رسیدگی به حساب بندگان از افعال الهی است که خارج از ذات خدای سبحان صورت می پذیرد. از این رو موجودهای کامل امکانی می توانند مظهر چنین نامی باشند.

ب: انسان های کامل، مانند اهل بیت عصمت علیهم السلام همانند ملائکه، همه کارهای آنان مسبوق به اذن الهی است: (لایسبقونه بالقول و هم بامره یعملون) [784].

ج: استیهاب حقّ خدایا حقّ خلق مسبوق به اذن خدا و همراه با اجابت است.

د: حقوق متقابل دوستانِ ولایت مدار با ترمیم و تدارک بخشوده می شود.

هـ:هبه حقوق مخالفین بدون ارضای آنان نخواهد بود. البته روایات طینت مطلبی دارد که طرح آن خارج از قلمرو بحث کنونی است؛ چنان که تحلیل آن نیازمند به تدبّر تام است.

و:مقصود از معیّت شیعه با ائمّه اطهار علیهم السلام به معیّت اشرافی و اشراقی آن ذوات مقدس باز می گردد، نه معیّت همسانی و همتایی دو شی ء متّحد الرّتبه.

هـ: حضرت فاطمه (س)

- عن محمّد بن مسلم قال: سمعت اباجعفر علیه السلام یقول: لفاطمة وفقة علی باب جهنّم فاذا کان یوم القیامة کتب بین عینی کلّ رجل مؤ من او کافر، فیؤ مر بمحبّ قد کثرت ذنوبه الی النّار فتقرء بین عینیه محبّاً(محبّنا) فتقول: الیه و سیّدی سمّیتنی فاطمة و فطمت بی من تولّانی و تولّی ذریّتی من النّار و

وعدک الحقّ و انت لاتخلف المیعاد، فیقول اللّه عزّوجلّ: صدقت یا فاطمة انّی سمّیتک فاطمة و فطمت بک من احبّک و تولّاک و احبّ ذرّیّتک و تولّاهم من النّار، و وعدی الحقّ و انا لااخلف المیعاد، و انّما امرت بعبدی هذا الی النّار لتشفعی فیه فاشفّعک لیتبیّن لملائکتی و انبیائی و رسلی و اهل الموقف موقفک منّی و مکانتک عندی فمن قرأت بین عینیه مؤ منا فجذبت بیده و ادخلته الجنّة [785].

- عن النّبی صلی الله علیه و آله و سلم قال: کانّی انظر ابنتی فاطمة و قد أقبلت یوم القیامة علی نجیب من نور، عن یمینها سبعون الف ملک و عن یسارها سبعون الف ملک و خلفها سبعون الف ملک، تقود مؤ منات امّتی الی الجنّة، فایّما امراة صلّت فی الیوم و اللیلة خمس صلوات و صامت شهر رمضان و حجّت بیت اللّه الحرام و زکّت مالها و اطاعت زوجها و والت علیّا بعدی دخلت الجنّة بشفاعة ابنتی فاطمة.

- عن الصادق علیه السلام قال:قال جابر لابی جعفر علیه السلام: جعلت فداک یابن رسول اللّه! حدّثنی بحدیث فی فضل جدّتک فاطمة اذا انا حدّثت به الشیعة فرحوا بذلک. قال ابوجعفر علیه السلام: حدّثنی ابی عن جدّی عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم قال: اذا کان یوم القیامة... ینادی المنادی و هو جبرئیل علیه السلام: این فاطمة بین محمّد؟... فیقول اللّه: یا بنت حبیبی ارجعی فانظری من کان فی قلبه حبّ لک او لاحد من ذرّیّتک خذی بیده فادخلیه الجنّة. قال ابو جعفر علیه السلام: واللّه یا جابر انّها ذلک الیوم لتلتقط شیعتها و محبّیها کما یلتقط الطیر الحبّ الجیّد من الحبّ الردی...[786].

- عن ابن عبّاس قال: سمعت امیرالمؤ منین علیه السلام یقول:دخل رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم ذات یوم علی فاطمة و هی حزینة، فقال لها: ما حزنک یا بنیّة؟ قالت: یا ابة ذکرت المحشر...، فقال: یا بنیّة انّه لیوم عظیم ولکن قد اخبرنی جبرئیل عن اللّه عزّوجلّ انّه قال:... ثمّ یقول جبرئیل: یا فاطمة سلی حاجتک، فتقولیم یا ربّ شیعتی، فیقول اللّه قد غفرت هلم، فتقولین یا ربّ شیعة ولدی، فیقول اللّه: قد غفرت لهم، فتقولین: یا ربّ شیعة شیعتی، فیقول اللّه: انطلقی فمن اعتصم بک فهو معک فی الجنّة فعند ذلک تودّ الخلائق انّهم کانوا فاطمیّین فتسیرین و معک شیعتک و شیعة ولدک و شیعة امیرالمؤ منین آمنة روعاتهم مستورة عوراتهم، قد ذهبت عنهم الشدائد وسهلت لهم الموارد، یخاف النّاس و هم لایخافون و یظماالنّاس و هم لایظمؤ ون...[787].

اشاره الف: همان طور که نبوّت و رسالت مقول به تشکیک است ولایت نیز دارای مراتب تشکیکی است و اختصاصی به مرد ندارد؛ زیرا سمت های اجرایی جامعه از قبیل جنگ، صلح و مانندآن، جزو وظایف پیامبران است که مرد هستند و اما مقام شامخ عصمت، ولایت و نظایر آن نه مشروط به ذکورت است و نه ممنوع به انوثت.

ب: حضرت فاطمه (س) از مقام منیع ولایت الهی برخوردار است که چنین مقامی مصحّح همسر و کفو بودن آن حضرت باامیرالمؤ منین علیه‌السلام است.

ج: شفاعت آن حضرت مخصوص بانوان نیست، گرچه برخی از نصوص متعرض خصوص بانوان است و درجات شفاعت آن حضرت به درجات تولّی مشفوع له و مراتب تبرّی اوست.

د: تولّی اولیای الهی و تبرّی از دشمنان آنان به مقدار معرفت وابسته است. سرانجام شفاعت آن حضرت علیه‌السلام در مدار ولایت دوستان خدا و عدم شفاعت آن حضرت، از منحرفان از ولایت است.

هـ:اگر دلیل دیگری دلالت برشفاعت آن حضرت نسبت به منکران ولایت داشت قابل جمع با نصوص دیگر است؛ زیرا مفاد هیچ کدام حصر حقیقی ولایت در مدار قائلان به تولّی و تبرّی مخصوص مکتب تشیع، نیست، گرچه شفاعت خاص که دارای درجه مخصوص است شامل غیرشیعه نمی شود.

و: همه انبیاواوصیا علیهم‌السلام

- عن رسول اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: لکلّ نبیّ شفاعة...[788].
- عن النبیّ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم:... والشفاعة للانبیأ و الاوصیأ...[789].
- عن رسول اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم:ثلاثة یشفعون الی اللّه عزّوجلّ فیشفّعون الانبیأ...[790].

اشاره الف:شفاعت انبیا مخصوص امّت های خود نیست، بلکه هر پیامبری به اذن خدا می تواند از هر مؤ منی که به رسالت وی معتقد بود شفاعت کند، هرچند آن مشفوع له جزو امّت آن پیامبر نباشد.

ب: شفاعت مقامی است که در محور ولایت می گردد؛ هرکسی ولیّ خدا بود به اذن اوحقّ شفاعت دارد.

ج: همه تمام انبیا و اوصیا از ولایت الهی سهمی دارند و از این رو از حقّ شفاعت برخوردارند.

د: عدد خاصی که در حدیث مزبور آمده مفهوم ندارد؛ زیرا در مطاوی بحث روشن شد که حقّ شفاعت برای بسیاری از مؤ منان راستین ثابت است، گرچه درجات آن متفاوت است؛ چنان که طبق نصوص آینده، مقام شفاعت برای غیرسه گروه مزبور نیز ثابت است.

ز: فرشتگان

- عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم:... والشفاعة للانبیأ والاوصیأ و المؤ منین و الملائکة...[791].

اشاره الف: گاهی شفاعت شفیع مسبوق به استشفاع شفاعت شونده است، نظیر آنچه در برخی احادیث گذشته مطرح شد که تبه کاران از انبیا علیهم السلام درخواست شفاعت می کنند و سرانجام حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم به مرحله کمال آن اقدام می فرماید، و زمانی مسبوق به آن نیست؛ مانند شفاعت فرشتگان؛ زیرا بسیاری از مردم صالح گفتمانی با ملائکه ندارند، چه رسد به افراد طالح و گنه کار. البته ممکن است تحت عنوان دعا و درخواست عمومی مساعدت، از آن ذوات نورانی استشفاع شود.

ب: ملائکه کِرامی که عهده دار تدوین همه اعمال جانحی و جارحی انسانند به همه خصوصیات اعمالی که ضبط کرده اند واقفند.

ج: حضور آنان در صحنه شفاعت بسیار آگاهانه است و غفلت یا شهوت و غضبی که انگیزه گناه شد کاملا برای آنان مشهود است و چون همه اقوال و افعال آنها مسبوق به اراده و امضای الهی است [792] حتما شفاعت آگاهانه آنان مقبول خواهد بود.

د: مناسب است انسان هوشمند هماره به یاد آن ذوات نورانی مانند یاد نورانی انبیا و اولیای الهی باشد تا بیش از پیش مشمول دعای خیر و شفاعت آنان گردد.

ح: قرآن

- عن النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم:الشفعأ خمسة: القرآن و الرحم و الامانة.... [793]

- عن سعد الخفّاف عن ابی جعفر علیه السلام قال:یاسعد! تعلّموا القرآن فانّ القرآن یاتی یوم القیامة فی احسن صورة نظر الیها الخلق - الی ان قال - حتّی ینتهی الی ربّ العزّة فینادیه تبارک و تعالی: یا حجّتی فی الارض و کلامی الصادق الناطق ارفع راسک و سل تعط و اشفع تشفّع، کیف رایت عبادی؟

فيقول: يارب منهم من صاننى و حافظ علىّ و لم يضيّع شيئا و منهم من ضيّعنى و استخفّ بحقّى و كذب بى و انا حجّتک على جميع خلقک، فيقول اللّه عزّوجلّ: و عزّتى و جلالى و ارتفاع مكانى لأثيبنّ عليک اليوم احسن الثواب و لاعاقبنّ عليک اليوم اليم العقاب - الى ان قال - فياتى الرجل من شيعتنا فيقول: ما تعرفنى انا القرآن الذى اسهرت ليلک و انصبت عيشک. فينطلق به الى ربّ العزّة فيقول: يارب! عبدک قد كان نصبا بى، مواظبا علىّ، يعادى بسببى و يحبّ فىّ و يبغض. فيقول اللّه عزّوجلّ: ادخلوا عبدى جنّتى و اكسوه حلّة من حلل الجنّة و توّجوه بتاج. فاذا فعل ذلک به عرض على القرآن فيقال له: هل رضيت بما صنع بوليّک؟ فيقول: يارب انّى استقلّ هذا له فزده مزيد الخير كلّه. فيقول: و عزّتى و جلالى و علوّى و ارتفاع مكان لأنحلنّ له اليوم خمسة اشياً مع المزيد له و لمن كان بمنزلة؛ (الا انّهم شباب لايهرمون اصحّاً لايسقمون و اغنياً لايفتقرون و فرحون لايحزنون و احياً لايموتون ثمّ تلا هذه الا ية لايذوقون فيها الموت الّا الموتة الاولى) [794].

قال: قلت: جعلت فداک يا ابا جعفر! و هل يتكلّم القرآن؟ فتبسّم ثمّ قال:رحم اللّه الضّعفأ من شيعتنا انّهم اهل تسليم ثم قال: نعم يا سعد! و الصلاة تتكلّم و لها صورة و خلق تامر و تنهى.

قال سعد: فتغيّر لذلک لونى و قلت: هذا شى ء لااستطيع انا اتكلّم به فى النّاس. فقال ابوجعفر:وهل النّاس الّا شيعتنا فمن لم يعرف الصلاة فقد انكر حقّنا. ثمّ قال:يا سعد! اسمعک كلام القرآن؟ قال سعد: فقلت: بلى صلّى اللّه عليک. فقال: انّ الصّلوة تنهى عن الفحشأ و المنكر و لذكراللّه اكبر فالنهى كلام و الفحشأ و المنكر رجال و نحن ذكراللّه و نحن اكبر.[795]

- عن الصادق عليه السلام :يدعى ابن آدم المؤ من للحساب فيتقدّم القرآن امامه فى احسن صورة فيقول: يارب انا القرآن و هذا عبدک المؤ من قد كان يتعب نفسه بتلاوتى و يطيل ليله بترتيلى و تفيض عيناه اذا تهجّد فارضه كنا ارضانى. قال:فيقول العزيز الجبّار: عبدى! ابسط يمينک. فيملاها من رضوان اللّه، و يملا شماله من رحمة اللّه. ثمّ يقال: هذه الجنّة مباحة لک فاقرأ و اصعد فاذا قرا آية صعد درجة. [796]

- عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: لايعذّب اللّه قلبا وعى القرآن.[797]

- عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم :انّ هذا القرآن مادبة اللّه فتعلّموا مادبته ما استطعتم. انّ هذاالقرآن حبل اللّه و هو النّور البيّن (المبين) و الشفأ النافع، عصمة لمن تمسّک به و نجاة لمن تبعه....[798]

- عن رسول اللّه ﷺ: من قراالقرآن حتّى يستظهره و يحفظه ادخله اللّه الجنّة و شفّعه فى عشرة من اهل بيته كلّهم قد وجبت لهم النّار.[799]

- عن الصادق عليه السلام: اذا جمع اللّه عزّوجلّ الاوّلين و الا خرين اذا هم بشخص قد اقبل لم يرقطّ احسن صورة منه فاذا نظر اليه المؤ منون و هو القرآن قالوا: هذا منّا، هذا احسن شى ء راينا، فاذا انتهى اليهم جازهم - الى ان قال - حتّى يقف عن يمين العرش، فيقول الجبّار عزّوجلّ: و عزّتى و جلالى و ارتفاع مكانى لاكرم منّ اليوم من اكرمک ولاهينّ من اهانک.[800]

- عن ابى عبداللّه عن آبائه عليهم السلام:قال رسول اللّه ﷺ فى حديث:اذا التبست عليكم الفتن كقطع اللّيل المظلم فعليكم بالقرآن فانّه شافع مشفّع و ماحل مصدّق و من جعله امامه قاده الى الجنّة و من جعله خلفه ساقه الى النّار...[801].

- عن ابى عبداللّه عليه السلام:من قرا القرآن و هو شاب مؤ من اختلط القرآن بلحمه و دمه و جعله اللّه مع السفرد الكرام البررة و كان القرآن حجيزا عنه يوم القيامة، يقول: يارب انّ كلّ عامل قد اصاب اجر عمله غيرعاملى، فبلّغ به اكرم عطائک، قال: فيكسوه اللّه العزيز الجبّار حلّتين من حلل الجنّة و يوضع على راسه تاج الكرامة، ثمّ يقال له: هل ارضيناک فيه؟ فيقول القرآن: يارب قد كنت ارغب له فيما هو افضل من هذا. فيعطى الامن بيمينه و الخلد بيساره ثمّ يدخل الجنّة فيقال له: اقرأ(آية) فاصعد درجة.ثمّ يقال له: هل بلغنا به و ارضيناک؟ فيقول: نعم، قال:ومن قرأه كثيرا و تعاهده بمشقّة من شدّة حفظه اعطاه اللّه عزّوجلّ اجر هذا مرّتين.[802]

- عن ابى عبداللّه عليه السلام قال:قال رسول اللّه ﷺ: تعلّموا القران فانّه يأتى يوم القيامة صاحبه فى صورة شابّ جميل شاحب اللون فيقول له: انا القرآن الذى كنت اسهرت ليلک و اظمات هو اجرک و اجففت ريقک و اسبلت دمعتک - الى ان قال - فابشر. فيؤ تى بتاج فيوضع على راسه و يعطى الامان بيمينه والخلد فى الجنان بيساره و يكسى حلّتين، ثمّ يقال له:اقرأ و ارقأ. فكلّما قرأ آية صعد درجة ويكسى ابواه حلّتين ان كانا مؤ منين، ثمّ يقال لهما: هذا لما علّمتماه القرآن.[803]

- عن ابی عبداللّه عليه السلام :القرأ ثلاثة: قاری ء قرء القرآن لیستدرّ به الملوک و یستطیل به علی النّاس فذاک من اهل النّار، و قاری ء قرأ القرآن فحفظ حروفه وضیّع حدوده فذاک من اهل النّار، و قاری ء قرأ القرآن فاستتر به تحت برنسه فهو یعمل بمحکمه و یؤ من بمتشابهه و یقیم فرائضه و یحلّ حلاله و یحرّم حرامه فهذا ممّن ینقذه اللّه من مضلّات الفتن و هو من اهل الجنّة و یشفع فیمن یشأ.[804]

- عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم :من تعلّم القرآن فلم یعمل به و آثر علیه حبّ الدنیا و زینتها استوجب سخط اللّه... و من تعلّم القرآن و تواضع فی العلم و علّم عباد اللّه و یرید ما عنداللّه لم یکن فی الجنّة اعظم ثوابا منه و لااعظم منزلة منه و لم یکن فی الجنّة منزل و لادرجة رفیعة و لانفیسة الّا و کان له فیها اوفر النصیب و اشرف المنازل [805]

- عن محمد بن بشیر عن علی بن الحسین علیه السلام، وقد روی هذا الحدیث عن ابی عبداللّه علیه السلام، قال:من استمع حرفا من کتاب اللّه من غیر قرأة کتب اللّه له حسنة و محاعنه سیّئة و رفع له درجة و من قرأ نظرا من غیر صلاة کتب اللّه له بکلّ حرف حسنة و محا عنه سیئة و رفع له درجة و من تعلّم منه حرفا ظاهرا کتب اللّه له عشر حسنات و محا عنه عشر سیّئات ورفع له عشر درجات. قال: لااقول:بکلّ آیة، ولکن بکلّ حرف بأ أو تأ او شبههما. قال: و من قرأ حرفا و هو جالس فی صلاة کتب اللّه له به خمسین حسنة و محاعنه خمسین سیّئة و رفع له خمسین درجة و من قرأ حرفا و هو قائم فی صلاته کتب اللّه له مائة حسنة و محا عنه مائة سیّئة و رفع له مائة درجة و من ختمه کانت له دعوة مستجابة مؤ خّرة او معجّلة قال: قلت: جعلت فداک ختمه کلّه؟ قال: ختمه کلّه.[806]

- عن الصادق علیه السلام :علیکم بتلاوة القرآن فانّ درجات الجنّة علی عدد ایات القرآن فاذا کان یوم القیامة یقال لقاری القرآن: اقرا وارق، فکلّما قرأ آیة یرقی درجة [807]

- عن یعقوب الاحمر قال: قلت لابی عبداللّه علیه السلام : جعلت فداک انّی کنت قرأت القرآن فتفلت منّی فادع اللّه عزّوجلّ ان یعلّمنیه. قال: فکأنّه فزع لذلک فقال:علّمک اللّه هو ایّانا جمیعا و قال: و نحن نحود من عشرة. ثمّ قال: السورة تکون مع الرجل قد قرأها ثمّ ترکها فتأتیه یوم القیامة فی احسن صورة و

تسلّم علیه فیقول: من انت؟ فتقول: انا سورة کذا و کذا فلو انّک تمسّکت بی واخذت بی لانزلتک هذه الدرجة. فعلیکم بالقرآن.[808]

- عن علی بن مغیرة عن ابی الحسن علیه السلام قال: قلت له: انّ ابی سأل جدّک عن ختم القرآن فی کلّ لیلة؟ فقال له جدّک:فی کلّ لیلة؟ فقال له: فی شهر فکان ابی یختمه اربعین ختمة فی شهر رمضان ثمّ ختمته بعد ابی فربّما زدت و ربّما نقصت علی قدر فراغی و شغلی و نشاطی وکسلی فاذا کان فی یوم الفط جعلت لرسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم ختمة، ولعلی علیه السلام اخری، لفاطمة علیها السلام اخری ثمّ للائمة علیهم السلام حتّی انتهیت الیک فصیّرت لک واحدة منذ صرت فی هذه الحال فأیّ شی ء لی بذلک؟ قال: لک بذلک ان تکون معهم یوم القیامة. قلت: اللّه اکبرفلی بذلک؟ قال: نعم ثلاث مرات.[809]

اشاره الف:آنچه در شفاعت معتبر است این است که شفیع، موجود عینی و اهل علم و اطلاع باشد و بدون اذن خدا کار نکند و طبق درجه وجود مشفوع له وبرابر شأن او اقدام کند وسایر اموری که در طیّ مسائل گذشته روشن شد. نیز اگر لازم باشد که شفیع وجود مثالی داشته باشد، بتواند متمثّل گردد. نیز باید شفاعت او مرود پذیرش خداوند قرار گیرد، که این معنا یعنی قبول شفاعت، لازم حق و صدق بودن آن از یک سو و مأذون بودن آن از سوی دیگر است. اوصاف یاد شده در کمال وضوح برای قرآن کریم ثابت است.

ب: احادیث مزبور برخی برای اثبات شفاعت قرآن است، بعضی برای تمثّل آن وبرخی برای فضیلت قرأت آن. البته آنچه راجع به قرأت قرآن در قیامت و رقیّ قاری مطرح شده ناظر به تمثّل عمل قاری در دنیاست و گرنه در معاد مجالی برای انجام دادن عمل صالح نیست.

ج: قرآن حقیقتی دارد که نه تنها خود شفیع است بلکه خواننده خود را نیز به مقام شفاعت نایل می کند تا او هم بتواند به اذن خداوند شفیع دیگران گردد. سرّ آن این است که هرجا حقیقت قرآن حضور داشت شفاعت، نیز در صحابت اوست؛ زیرا چنین مقامی که قرآن مدار و وحی است هرجا قرآن باشدبا او خواهد بود. البته عمده، قلب قرآنی داشتن است.

ط: عالمان و شهیدان

عن رسول اللّه ﷺ: ثلاثة الی اللّه عزّوجلّ فیشفّعون: الانبیأ ثمّ العلمأ ثمّ الشهدأ.[810]

اشاره الف: مقصود از شهدا، اصطلاح حدیثی و فقهی آن است؛ یعنی کشتگان در میدان جنگ، نه اصطلاح قرآنی آن که ناظر به شهادت و گواهی بر اعمال است. در قرآن کریم از شهدای معرکه تعبیر به مقتول فی سبیل اللّه شده است: (ولاتقولوا لمن یقتل فی سبیل اللّه...) [811].

ب: حصر در این روایت حصر اضافی است، نه حقیقی. در نتیجه اگر روایتی دیگر گروه چهارمی را بر سه گروه مذکور در این روایت افزود تعارضی پیش نمی آید.

ج: مقصود از علما که رتبه شهیدان بعد از آنان قرار گرفته است، کسانی هستند که همسان شهدا دین را یاری کرده، با قلم و بیان خود شهید می پرورند و روح فداکاری و ایثار را در پیکر جامعه تزریق می کنند؛ عالمانی که در قیامت وزن مداد آنان از خود شهیدان وزین تر باشد، و چون واحد سنجش در آن روز حقّ است: (والوزن یومئذ الحقّ) [812]، معلوم می شود سهم مرکّب عالم واقعی از حقّ بودن بیش از سهم خون شهید از آن است.

ی: حافظان قرآن و عاملان به آن

- عن رسول اللّه ﷺ:من قرا القرآن حتّی یستظهره و یحفظه ادخله اللّه الجنة و شفّعه فی عشرة من اهل بیته کلّهم قد وجبت لهم النّار[813].

- عن ابی عبداللّه علیه السلام:... و قاری قرا القرآن فاستتر به تحت برنسه فهو یعمل بمحکمه و یؤ من بمتشابه و یقیم فرائضه و یحلّ حلاله و یحرّم حرامه فهذا ممّن ینقذه اللّه من مضلّات الفتن و هو من اهل الجنّة و یشفع فیمن یشأ[814].

اشاره الف: همان طور که قبلا بازگو شد، حقیقت قرآن که صاحب مقام شامخ شفاعت است قرآن پژوهان را که از نظر علم و عمل در خدمت قرآن کریمند به مرتبه شفاعت نایل می کند. پس صرف قرأت قرآن کافی نیست.

ب: قلمرو شفاعت قرآن پژوه به مقدار حشر قرآنی اوست و اختلاف احادیث مزبور ناظر به تفاوت مرتبه قرآن پژوهان است.

ج: چون حقیقت قرآن جدای از حقیقت عترت علیهم‌السلام نیست هرگز نمی توان از احادیث شفاعت قرآن و روایات تمثّل آن چنین استظهار کرد که قرآن به تنهایی قاری، حافظ و ناشر خود را به مقام شفاعت نایل می کند؛ زیرا در احادیث مزبور، عمل به آن شرط شده است و بهترین راه عمل به قرآن اعتماد به حدیث نورانی ثقلین و اعتصام به هر دو حبل است.

ک: محبّ فاطمه (س)

- عن الصادق علیه‌السلام قال:قال جابر لابی جعفر علیه‌السلام: جعلت فداک یابن رسول اللّه! حدثنی بحدیث فی فضل جدّتک فاطمة اذا انا حدّثت به الشیعة فرحوا بذلک؟ قال ابوجعفر علیه‌السلام:... فاذا صار شیعتها معها عند باب الجنّة یلقی اللّه فی قلوبهم ان یلتفتوا، فاذا التفتوا یقول اللّه: یا احبّائی ما التفاتکم و قد شفّعت فیکم فاطمة بنت حبیبی؟ فیقولون: یاربّ احببنا ان یعرف قدرنا فی مثل هذا الیوم. فیقول اللّه: یا احبّائی ارجعوا وانظروا من احبّکم لحبّ فاطمة، انظروا من اطعمکم لحبّ فاطمة، انظروا من کساکم لحبّ فاطمة، انظروا من سقاکم شربة فی حبّ فاطمة، انظروا من ردّ عنکم غیبة فی حبّ فاطمة فخذوا بیده وادخلوه الجنّة...[815].

اشاره الف: همان طور که حقیقت قرآن سبب شفاعت است، و از این رو هرکس دارای قلب قرآنی بود در حدّ خود از مقام شفاعت برخوردار سات، حقیقت ولایت نبوی، علوی، فاطمی، حسنی و حسینی و... نیز مایه شفاعت است. از این رو هر کسی که دارای دل وَلَوی بود در مرتبه خود از مقام شفاعت بهره مند است.

همانطور که درباره شفاعت قرآن بازگو شد که صرف قرآن بدون عترت چنین کاری را نمی کند در این جا نیز گفته می شود که صرف ولایت بدون قرآن چنین مقامی را فاقد است؛ هیچ کدام از دو ثقل بدون دیگری نه خود شافعند و نه پیروان خود را به مقام شفاعت نایل می کنند.

ل: علویان و ذرّیّه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

- عن الصادق علیه‌السلام قال:اذا کان یوم القیامة جمع اللّه الاوّلین و الا خرین فی صعید واحد فتغشاهم ظلمة شدیدة فیضجّون الی ربّهم و یقولون: یاربّ اکشف عنّا هذه الظلمة قال: فیقبل قوم یمشی النّور بین

ایدیهم قد اضاه ارض القیامة فیقول اهل الجمع: هؤ لأ انبیا اللّه. فیجیئهم الندأ من عنداللّه: ماهؤ لأ بانبیأ. فیقول اهل الجمع: فهؤ لأ ملائکة... فیجیئهم النّدأ: یا اهل الجمع: سلوهم من انتم؟ فیقول الجمع: من انتم؟ فیقوللون: نحن العلویّون، نحن ذرّیّة محمّد رسول اللّه ﷺ نحن اولاد علیّ ولیّ اللّه، نحن المخصوصون بکرامة اللّه، نحن الا منون المطمئنّون. فیجیئهم الندأ من عنداللّه عزّوجلّ: اشفعوا فی محبّیکم و اهل مودّتکم و شیعتکم. فیشفعون فیشفّعون [816].

اشاره: چون حقّ شفاعت کردن، کمال وجودی است که از تقّرب الهی حاصل می شود و تقرّب به خدای سبحان درجاتی دارد، قدرت بر شفاعت مراتبی دارد که می توان آنها را طبق روایات مأثور از اهل بیت علیهم‌السلام اثبات کرد. هر دلیل معتبری که شفاعت را برای کسی یا چیزی ثابت کرد تا مفاد آن منافی امکان و نیز مباین با خطوط کلی قرآن و سنّت معصومین علیهم‌السلام نباشد کاملا قابل پذیرش است، هرچند درجات آن همسان نیست.

بنابراین، روایاتی که راجع به حقّ شفاعت عالمانِ دینی، شهیدان، حامیان ولایت، محسنان به عترت و سادات و نظایر آن وارد شده اگر از لحاظ رجال سند از یک سو و از جهت درایه از سوی دوم و ازلحاظ جهت صدور از سوی سوم و از جهت متن و دلالت از سوی چهارم واجد شرایط حجّیت و اعتبار بود، با در نظر گرفتن موقعیّت مسأله که مطلبی کلامی است نه فقهی می توان در حدّ هر روایتی، پیام آن را به شارع مقدّس اسناد داد. بنابراین، مجالی برای انکار و طرد آن احادیث نخواهد بود و بعد ا ز تبیین حقیقت تشکیک پذیر شفاعت، شمول بعضی از مراتب آن هرچند ضعیف، نسبت به سادات عادل و ذرّیّه حضرت فاطمه (س) که از اوساط ناس محسوب می گردند، محذوری ندارد.

م: توبه

عن النبی ﷺ:لاشفیع انجح من التوبة... [817].

اشاره الف: حقیقت توبه چون رجوع به سوی خدا سبحان است، سیر باطنی را به همراه دارد و خود تائب مقبول الهی است و چنین انسانی مقبولی خود صلاحیت لقای خدا را دارد، و بدون ارجاع دیگران رجوع می کند. از این رو تأثیر توبه از شفاعت سایر شفعیان بیشتر است.

ب: مقصود از ناجح بودن توبه همان تحولی درونی توبه کننده است وگرنه ممکن است جایزه ای که توسط برخی از شفعیان بهره مشفوع له می شود معادل یا گاهی بیشتر از بهره تائب باشد.

ج: چون تائب همانند مولود تازه است، معنای آن این است که آیینه جان توبه کننده براثر غباروبی و زنگارگیری شفاف شده است. بعد از آن لازم است که چهره چنین مرآت شفافی به طرف اسمای حسنای الهی متوجّه باشد تا مجلای آنها قرار گیرد که البته چنین کاری، هم شاید و هم باید وگرنه تخلیه بدون تحلیه و تجلیه چندان کارآیی ندارد.

ن: خواصّ شیعیان

- عن ابی عبداللّه،انّ المؤ من منکم یوم القیامة لیمرّ به الرجل له المعرفة به فی الدنیا و قد امر به الی النّار والملک ینطلق به، قال: فیقول له:یا فلان اغثنی فقد کنت اصنع الیک المعروف فی الدنیا و اسعفک فی الحاجة تطلبها منّی فهل عندک الیوم مکافاة؟ فیقول المؤ من للملک الموکّل به: خلّ سبیله، قال: فیسمع اللّه قول المؤ من فیامر الملک ان یجیز قول المؤ من فیخلّی سبیله [818].

- عن الصادق علیه‌السلام:انّ المؤ من لیشفع لحمیمه الّا ان یکون ناصبا، ولو انّ ناصبا شفع له کلّ نبیّ مرسل و ملک مقرّب ما شفّعوا[819].

- عن الصادق علیه‌السلام:انّ الجار یشفع لجاره و الحمیم لحمیمه، ولو انّ الملائکة المقرّبین و الا نبیأ المرسلین شفعوا فی ناصب ما شفّعوا.[820]

- عن الباقر علیه‌السلام:یا جابر! لاتستعن بعدوّنا فی حاجة و لاتستعطه و لاتسأله شربة مأ، انّه لیمرّ به المؤ من فی النّار فیقول: یا مؤ من الست فعلت بک کذا و کذا؟ فیستحیی منه فیستنقذوه من النّار، فانّما سمّی المؤ من مؤ منا لانّه یؤ من علی اللّه فیؤ من (فیجیز) امانه [821].

- عن عبید بن زرارة قال: سئل ابو عبداللّه علیه‌السلام عن المؤ من: هل له شفاعة؟ قال: نعم، فقال له رجل من القوم: هل یحتاج المؤ من الی شفاعة محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یومئذ؟ قال:نعم انّ للمؤ منین خطایا و ذنوبا و ما من احد الّا یحتاج الی شفاعة محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم....[822]

- عن ابى العباس الفضل بن عبدالملک عن الصادق عليه السلام قال:يا فضل انّما سمّى المؤ من مؤ منا لانّه يؤ من على اللّه فيجيز اللّه امانه ثمّ قال: امّا سمعت اللّه يقول فى اعدائكم اذا راوا شفاعة الرجل منكم لصديقة يوم القيامة: (فمالنا من شافعين (١٠٠) ولاصدق حميم).[823]

- عن النّبى صلى الله عليه وآله وسلم:... و فى المؤ منين من يشفع مثل ربيعة و مضر و اقلّ المؤ منين شفاعة من يشفع لثلاثين انسانا....[824]

- عن ابى عبداللّه عليه السلام:لكلّ مؤ من خمس ساعات يوم القيامة يشفع فيها.[825]

- عن ابان بن تغلب قال: سمعت ابا عبداللّه عليه السلام يقول:انّ المؤ من ليشفع يوم القيامة لاهل بيته فيشفّع فيهم حتّى يبقى خادمه فيقول - فيرفع سبّابتيه -: يا ربّ! خويدمى كان يقينى الحرّ و البرد فيشفّع فيه.[826]

- عن ابى الحسن الاوّل عليه السلام قال:كان رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم يقول: لاتستخفّوا بفقرأ شيعة علىّ و عترته من بعده فانّ الرجل منهم ليشفع ربيعة و مضر.[827]

- عن ابى الحسن الاوّل عليه السلام:شيعتنا الذين يقيمون الصلاة و يؤ تون الزكاة و يحجّون البيت الحرام و يصومون شهر رمضان و يوالون اهل البيت و يتبرّؤ ون من اعدائهم - و ساق الحديث الى ان قال -: و ان احدهم ليشفع فى مثل ربيعة و مضر، فيشفّعه اللّه فيهم لكرامته على اللّه عزّوجلّ[828].

- عن جعفربن محمّد عن ابيه عليه السلام قال:نزلت هذه الا ية فينا و فى شيعتنا، قول تعالى: فما لنا من شافعين # و لاصديق حميم و ذلک انّ اللّه تعالى يفضّلنا و يفضّل شيعتنا حتّى انّا لنشفع و يشفعون فاذا راى ذلک من ليس منهم قالوا: (فما لنا من شافعين (١٠٠) و لاصديق حميم).[829]

- عن الباقر عليه السلام:لاتسالوهم فتكلّفونا قضأ حوائجهم يوم القيامة.[830]

- عن الباقر عليه السلام:لاتسالوهم الحوائج فتكونوا لهم الوسيلة الى رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم فى القيامة.[831]

- عن الصادق عليه السلام:شيعتنا من نور اللّه خلقوا و اليه يعودون، واللّه انّكم لملحقون بنا يوم القيامة و انّا لنشفع فنشفّع و واللّه انّكم لتشفعون فتشفّعون و ما من رجل منكم الّا و سترفع له نار عن شماله و جنّة عن يمينه فيدخل احبّأه الجنّة و اعدأه النّار.[832]

- عن العسكرى عليه السلام :قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم احبّوا موالينا مع حبّكم لا لنا، هذا زيد بن حارثة و ابنه اسامة بن زيد من خواصّ موالينا فاحبّوهما، فوالذى بعث محمّدا بالحق نبيا ينفعكم حبّهما، قالوا: و كيف ينفعنا حبّهما؟ قال: انّهما ياتيان يوم القيامة عليا (صلوات اللّه عليه) بخلق كثير اكثر من ربيعة و مضر بعدد كلّ واحد منهم فيقولان: يا اخا رسول اللّه هؤ لأ احبّونا بحبّ محمّد رسول اللّه و بحبّك فيكتب علىّ عليه السلام : جوزوا على الصرار سالمين....[833]

- عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم : لاتستخفّوا بشيعة علىّ فانّ الرجل منهم ليشفع لعدد ربيعة و مضر.[834]

- عن على عليه السلام قال:... و يشفع كل رجل من شيعتى و من تولّانى و نصرنى و حارب من حاربنى بفعل او قول فى سبعين الفا من جيرانه و اقربائه....[835]

- عن العسكرى عليه السلام :قوله تعالى: ولكن البرّ من امن باللّه و اليوم الاخر قال: (آمن باليوم الا خر يوم القيامة الّتى افضل من يوافيها محمّد سيّد النّبيّين و بعده علىّ اخوه و صفيّه سيّد الوصيين والتى لا يحضرها من شيعة محمّد احد الّا اضأت فيها انواره فسار فيها الى جنّات النعيم هو و اخوانه و ازواجه و ذرّيّاته و المحسنون اليه و الدّافعون فى الدنيا عنه....) [836]

- عن الصادق عليه السلام :... فامّا فى يوم القيامة فانّا و اهلنا نجزى عن شيعتنا كلّ جزأ ليكوننّ على الاعراف بين الجنّة محمّد و علىّ و فاطمة و الحسن و الحسين عليهم السلام و الطّيّبون من آلهم، فنرى بعض شيعتنا فى تلك العرصات فمن كان منهم مقصّرا فى بعض شدائدها فنبعث عليهم خيار شيعتنا كسلمان و المقداد و ابى ذرّ و عمّار و نظرائهم فى العصر الذى يليهم و فى كل عصر الى يوم القيامة، فينقضّون عليهم كالبزاة و الصقور....[837]

- عن اميرالمؤ منين عليه السلام :...حتى انّ الواحد ليجى ء الى مؤ من من الشيعة فيقول: اشفع لى. فيقول: واىّ حقّ لك علىّ؟ فيقول: سقيتك يوما مأا. فيذكر ذلك فيشفع له فيشفّع فيه و يجيئه آخر فيقول: انّ لى عليك حقّا فاشفع لى، فيقول: و ما حقّك علّى؟ فيقول: استظلت بظلّ جدارى ساعة فى يوم حارّ فيشفع له فيشفّع فيه، ولايزال يشفع حتّى يشفع فى جيرانه و خلطائه و معارفه، فانّ المؤ من اكرم على اللّه ممّا تظنّون.[838]

- عن ابی عبداللّه علیه‌السلام :... ثلاث من کنّ فیه استکمل خصال الایمان، من صبر علی الظلم و کظم غیظه و احتسب و عفا و غفر،

کان ممّن یدخله اللّه عزّوجلّ الجنّة بغیر حساب و یشفّعه فی مثل ربیعة و مضر.[839]

اشاره الف: حقیقت ایمان که همان معرفت صحیح ثقلین از یک سو و اعتصام عملی به این وزنه وزین از سوی دیگر است، مقام شفاعت را به همراه دارد.

ب: مؤ من واقعی کسی است که امان دادن او مورد تنفیذ خداست؛ یعنی هرکه را مؤ من راستین امان دهد خدای سبحان آن را امضا می فرماید.

ج: تأمین مؤ من واقعی در معاد به صورت شفاعت ظهور می کند.

د: چون سرمایه اصیل مؤ من واقعی همان قرآن و عترت است، بنابراین شفاعتی که بهره اوست ظهور شافع بودن حقیقت قرآن و مقام ولایت است که به وسیله مؤ من راستین اظهار شده است؛ یعنی با ارجاع حیثیت تعلیلی به حیثیت تقییدی، بازگشت چنین شفاعتی در حقیقت به شفاعت قرآن و ولایت است.

ه:جریان مشکّک بودن مقام شفاعت دو مطلب را در این جا حل می کند: یکی نیل مؤ من به مقام شافع شدن و دیگری تفاوت مؤ منان از لحاظ قلمرو شفاعت.

س: آخرین شفیع

- عن أمیرالمؤ منی علیه‌السلام :اللّه رحیم بعباده، و من رحمته انّه خلق مائة رحمة جعل منها رحمة واحدة فی الخلق کلّهم، فبها یتراحم النّاس، و ترحم الوالدة ولدها، و تحنّن الامّهات من الحیوانات علی اولادها، فاذا کان یوم القیامة اضاف هذه الرحمة الواحدة الی تسع و تسعین رحمة فیرحم بها امّة محمّد ثمّ یشفعهم فیمن یحبّون له الشفاعة من اهل الملّة....[840]

- عن حمران قال: سمعت ابا جعفر علیه‌السلام یقول:ان الکفار والمشرکین یرون اهل التوحید فی النّار فیقولون: ما نری توحیدکم اغنی شیئا و ما انتم و نحن الّا سواً، قال: فیأنف لهم الربّ عزّوجلّ فیقول للملائکة: اشفعوا فیشفعون لمن شأ اللّه و یقول للمؤ منین مثل ذلک حتی اذا لم یبق احد تبلغه الشفاعة،

قال تبارک و تعالی: انا ارحم الراحمین اخرجوا برحمتی فیخرجون کما یخرج الفراش، قال: ثمّ قال ابوجعفر علیه السلام: ثمّ مدّت العمد و اعمدت علیهم و کان واللّه الخلود.[841]

- عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم: اذا کان یوم القیامة تجلّی اللّه عزّوجلّ لعبده المؤ من فیوقفه علی ذنوبه ذنبا ذنبا، ثمّ یغفراللّه له لایطلع اللّه علی ذلک ملکا مقرّبا و لانبیّامرسلا و یستر علیه ما یکره ان یقف علیه احد، ثمّ یقول لسیّئاته: کونی حسنات.[842]

- عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم:یؤ تی بالرجال یوم القیامة فیقال: اعراضوا علیه صغار ذنوبه و نحّوا عنه کبارها فیقال: اعطوه مکان کلّ سیّئة حسنة فیقول: انّ لی ذنوبا ما اراها هیهنا، قال: و لقد رأیت رسول اللّه ضحک حتّی بدت نواجذه.[843]

- عن الصادق علیه السلام:اذاکان یوم القیامة نشراللّه تبارک و تعالی رحمته حتی یطمع ابلیس فی رحمته.[844]

اشاره الف: گرچه شفاعت برای بسیاری از اشخاص، مانند انبیا، اولیا و شهدا نیز برای بسیاری از حقایق، نظیر قرآن، مسجد، حرم و...ثابت شده ولی همه آنها مظهر شفاعت الهی است که طبق جمله (للّه الشّفاعة جمیعا) [845]اصل شفاعت به طور کلی و فراگیر در اختیار خداست. بنابراین، همان طور که خداوند آخرین شفیع است، اولین شفیع نیز خواهد بود.

ب: احادیث مزبور مضامین متنوعی دارد که بعضی از آنها ناظر به اصل شفاعت، برخی راجع به گستره شفاعت و مقداری ناظر به نحوه شفاعت و... است.

آنچه در روایت سوم به عنوان تجلّی خدای سبحان آمده، تجلّی ویژه ای است و نشان آن است که مؤ منی که مشمول این لطف ویژه قرار می گیرد رابطه خاصّی با خدا داشته و مظهر ستاریّت خدا بوده و آبروی کسی را نبرده و همه تلاش او براین بوده که حیثیت دیگران را حفظ کند. خدای مهربان با چنین کسی این چنین رفتار می کند که گناهانش را قبل از خزی و رسوایی می بخشد (برخلاف مواردی که بعد از طرح گناه در ملأ عام و تحمّل رسوایی عفو می کند)و بلکه حتی هیچ پیامبر و امام و فرشته ای را از گناه او مطلع نمی سازد واین نشان می دهد که خدای سبحان با بندگانش ارتباطی دیگر، مستقیم،

غیبی و نامرئی نیز با آنان دارد؛ زیرا (و نحن اقرب الیه من حبل الورید) [846] است و از باب رحمت و فضل، گناهان شخص عاصی را حتی از کرام الکاتبین نیز مخفی می دارد: (و کنت انت الرقیب علیّ من ورائهم و الشاهد لما خفی عنهم و برحمتك اخفیته و بفضلك سترته) [847] و جالب تر از آن این است که مطابق روایت مورد بحث آن را به حسنات تبدیل می کند؛ چنان که درقرآن کریم نیز آمده است: (فاولئك یبدّل اللّه سیّئاتهم حسنات). [848]

4- نخستین لوای شهادت

- عن الصادق علیه السلام:ما من نبیّ ولد من آدم الی محمّد صلوات اللّه علیهم الّا وهم تحت لوأ محمّد.... [849]

- عن علی بن ابی حمزة قال: قال رجل لابی عبداللّه علیه السلام: انّ لنا جارا من الخوارج یقول: انّ محمّدا یوم القیامة همّه نفسه فکیف یشفع؟ فقال ابوعبداللّه علیه السلام:ما احد من الاوّلین و الا خرین الّا و هو یحتاج الی شفاعة محمّد صلی الله علیه و آله و سلم یوم القیامة. [850]

- عن عبید بن زرارة قال:... و ما من احد الّا یحتاج الی شفاعة محمّد یومئذ....

- عن سماعة بن مهران قال: قال ابوالحسن علیه السلام:... اذا کان یوم القیامة لم یبق ملک مقرّب و لانبیّ مرسل و لامؤ من ممتحن الّا و هو یحتاج الیهما [851] فی ذلک الیوم. [852]

اشاره الف: شفاعت بالذات و بالأصالة در اختیار خدای سبحان است و دیگران مظاهر خدای شفیعند.

ب: در جهان امکان اولین صادر یا نخستین ظاهر حضرت ختمی مرتبت است و هرچه بعد از آن صادر یا ظاهر گردد، تحت لوای صادر اول یا ظاهر نخست است.

ج: باتوجه به اصل مزبور روشن می شود که همگان وام دار حضرت ختمی مرتبت هستند، هم در کمال خود و هم در تکمیل دیگران و هم در ارتقای خویش و هم در ترفیع و ترقیه دیگران.

د: احتیاج همگی به صادر اول یا ظاهر نخست اختصاصی به آخرت ندارد، بلکه در همه مقاطع سه گانه قبل از دنیا، دنیا، و آخرت خواهد بود.

هـ: سرّ اختصاص آخرت در تصریح به احتیاج همگان به آن حضرت ﷺ این است که قیامت ظرف ظهور کامل حقایق و معارف است.

5- تفسیر لا یقبل منها شفاعة

- عن الصادق علیه السلام فی قوله: واتّقوا یوما لاتجزی نفس عن نفس شیئا و لایقبل منها شفاعة: وهذا یوم الموت، فانّ الشفاعة و الفدأ لایغنی فیه، فامّا فی یوم القیامة فانّا و اهلنا نجزی عن شیعتنا کلّ جزأ، لیکونن علی الاعراف بین الجنّة محمّد و علی و فاطمة و الحسن و الحسین علیهم السلام و الطّیّبون من آلهم، فنری بعض شیعتنا فی تلک العرصات....[853]

اشاره الف: ظاهریوم در آیه مورد بحث روز آخرت است، و روز مرگ از آن جهت که طلیعه ظهور سلطان آخرت است جزو آخرت محسوب است.

ب: نفی شفاعت به لحاظ زمان مرگ، برای آن است که تأخیر یا انتفای اصل مرگ هرگز در ظرف فرارسیدن اجل نهایی مقدور و مقدّر نیست.

ج: این وجه یکی از محامل آیات و روایات متعارض درباره شفاعت است که نفی آن به لحاظ زمان مرگ است و اثبات آن به لحاظ مواقف معاد؛ چنان که قبلا بازگو شد.

6- مراد ازعدل

- عن الصادق علیه السلام :العدل الفریضة.[854]

- عن الصادق علیه السلام :العدل فی قول ابی جعفر علیه السلام الفدأ.[855]

- قیل لرسول اللّه ﷺ، ما العدل، یارسول اللّه؟قال: الفدیة.[856]

اشاره الف: معادل بودن چیزی برای جرم تعبدی بدون تعیین مبدأ وحی نخواهد بود؛ مثلا سلام کردن به مؤ من در نماز جرم محسوب می شود، در حالی که عقل عادی رمز گناه بودن آن را نمی فهمد. قهرا تعیین معادل و فدیه برای چنین گناهی که بدون تعبد جرم بودن آن ثابت نمی شود میسور نیست.

ب: برخی از امور شرعی معادل دارد، مانند کفاره های دنیا، و بعضی از امور اصلا معادل ندارد؛ مانند جریان معاد.

(واذ نجّينكم مّن ءال فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبّحون ابنأكم و يستحيون نسأكم وفى ذلكم بلأ من ربكم عظيم) (٤٩)

گزيده تفسير

نقش مهم آزادى و استقلال در سرنوشت ملّت ها سبب اهتمام به اين نعمت و ذكر آن در صدر نعمت هايى است كه بربنى اسرائيل ارزانى شده است؛ زيرا ملّتى كه از چنگال و استبداد رهايى يافته و آزاد و مستقل شده، در پرتو شكوفايى استعدادهاى گوناگون خود قابليت پذيرش برنامه هاى اعتقادى، اخلاقى و رفتارى پيامبران عليهم‌السلام را پيدا مى كند.

خداى سبحان به يهوديان معاصر نزول قرآن، به اين لحاظ كه تبار آنها از عذاب رهايى يافتند و به بركت نجات آن نياكان اين نسل پديد آمد و عذاب از اينان دفع شد چنين خطاب كرد:ما شما را از ستم آل فرعون نجات داديم؛ اسناد ظلم به كارگزاران فرعون به دليل رضاى بدون عذر آنان به ظلم وارد بر بنى اسرائيل و اجراى دستور تعذيب هاى گونه گون فرعون است، و آنان در دنيا مجرم و موزورند و در آخرت محكوم به دوزخ خواهند بود.

مقصود از نجات از آل فرعون، رهايى از ظلم آنان از طريق ريشه كن شدن مسلك و مرامشان است، نه رفع ظلم براى مقطعى خاص.

بارزترين مصداق عذاب شديدى كه بر بنى اسرائيل عرضه مى شد، همان تعبيد و بردگى مطلق بود كه بدتر از استثمار، استعمار و استبداد است؛ زيرا استعباد همه مساوى تلخ را در پى دارد و همه مظالم ياد شده تحت اين عنوان مندرج است.

فرعون براى اين كه بنى اسرائيل را به استضعاف بكشاند و از نيرومند شدن آنان و درنهايت به حكومت و قدرت رسيدن آنها و ظهور و شوكت حق جلوگيرى كند، پسران آنان را سرمى بريد و زنان آنهارا زنده نگه داشته، به اسارت مى گرفت. اين قتل و اسارت، مى تواند هم قتل و اسارت پيش از تولد موساى كليم عليه‌السلام و هم قتل و اسارات پس از قيام آن حضرت را در برگيرد.

استحیای نسأ، به لحاظ آثار سوء آن، یعنی تحمیل ذلت استرقاق و لـوازم بنـدگی و کنیـز بـودن، از مصادیق تعذیب است وگرنه صرف زنده نگه داشتن زنان و دختران تعذیب نخواهدبود.

همه رخدادها در دنیا آزمون الهی بوده، با تکلیف خاص خود همراه است؛ از این رو هیچ نقمـت یـا نعمتی بدون تکلیف صبر یا شکر نیست و بر همین اساس که عنوان بـلأ هـم در محـن اسـت و هـم در محنت، ممکن است مشارالیه ذلکم نعمت نجات از آل فرعون یا نمقت شکنجه ها و عذاب های ذبـح و مانند آن یا هردو باشد و در صورتی که شکنجه ها و فشارهای آل فرعون را شامل شود جملـه ذلکـم بلأ من ربکم دلالت دارد که بعضی از مشکلات و شرور می تواند از جانب خداوند باشد تا بندگانش را بیازماید؛ زیرا براساس توحید، مبدأ شرّ همان مبدأ خیر است و شرور نیازمند مبدأ جدا نیست، هرچنـد شرّ اموری عدمی است و اسناد آن به مبدأ آفرینش به لحاظ جهت وجودی آن است که خیر است.

تفسیر

اذ:اذعطف بر مفعول اذکروا است که در آیه 47 آمده است ودر موضع نصب قرار دارد؛ یعنـی اذکـروا نعمتی... واذکروا اذ نجّیناکم.

نجّیناکم:مکان بلندی که از سایر اجزای زمین جداست، نجوه و نجات نامیده مـی شـود، و چـون از آسیب سیل و دیگر رخدادهای تلخ مصون است ناجی خواهد بود، و هـرکس از خطـر رهـایی یافـت ناجی است. گاهی بین انجأ و تنجیه فرق گذاشته می شود که انجأ برای دفع خطر است و تنجیـه بـرای رفع آن؛ امین الاسلام طبرسی (رحمه) از برخی نقل فرمود که: انجأ بـرای خـلاص قبـل از وقـوع در مهلکه است و تنجیة برای بعد از وقوع در آن [857].

قرآن کریم رهایی بنی اسرائیل را به هردو صورت واذنجّینـاکم، (نجّینـا بـنی اسرائیـل مـن العـذاب المهین) [858]،

(قد انجیناکم من عدوّکم) [859] نقل فرمود. گاهی تنجیه به معنـای تفصـیل و جداسـازی اسـت، خواه بدون عذاب جدید باشد و خواه با عذاب تازه؛ نظیر آنچه درباره پیکر بی روح فرعون وارد شـده است: (فالیوم ننجّیك ببدنك لتکون لمن خلفك ایة) [860]؛ زیرا آل فرعون به وسیله غرق تعذیب شـدند

و بدن بی روح رنج جدید ندارد، لیکن در معرض تماشای عده ای و عبرت گـروه دیگـر قـرار گـرفتن برای روح ناظر به صحنه کیفرِ تاریخ و سنّت خدای سبحان خزی و رسوایی است. از این رو این گونـه از تنجیه ها فقط به لحاظ صورت است.

مناجات نیز از آن جهت که رازگویی با خدا و خلاص از اندوه را به همـراه دارد، در حـدّ خـود بـه نجوه و مکان مرتفع مصون رسیدن است.

ال:ال نزد بیشتر مفسران به دلیل تصغیر آن به اهیل در اصل اهل بوده [861] وهـأ بـرخلاف قیـاس بـه همزه تبدیل شده است. تفاوت آن با اهل نزد بعضی در این اسـت کـه کلمـه اهـل در مطلـق قرابـت و خویشاوندی به کار می رود، خواه تابعیّتی در کار باشد یا نباشد وخواه مضاف الیه آن از صاحبان شأن و منزلت و همچنین از عقلا باشد یا نباشد، در حالی که آل از هر سه جهـت، اخـص اسـت. از ایـن رو گفته می شود:اهل کوفه و اهل رجل، اما آل کوفه و آل رجل اطلاق نمـی گـردد[862]، لـیکن چنـان کـه آلوسی گفته ممکن است همه این خصوصیات، غالبی باشد و صحیح آن است که آل در مواردی به کـار می رود که اوّلا، پیروی و تبعیّتی در کار باشد(که طبعا این قید، خصوصیت از عقـلا بـودن را نیـز بـه همراه دارد) و ثانیا، مضاف الیه، از منزلت اجتماعی یا معنوی خاصّی (همانند انبیا و ملوک) برخـوردار باشد، خواه قرابتی در میان باشد یا نباشد. با این بیان آل فرعون به معنای قوم فرعون و پیـروان و هـم مسلکان اوست.

این مطلب را جناب قرطبی نیز پذیرفته است و براین اساس نتیجه مـی گیـرد کـه آل رسـول ﷺ کسانی هستند که پیرو آن حضرت باشند، خواه معاصر او باشند یـا نباشـند و خـواه قرابـت نَسَـبی بـا اوداشته باشند یا نداشته باشند. از این رو هرکس که بردین و ملّت حضرت رسول ﷺ نباشـد، از آل واهلش نیست، گرچه با او قرابتی داشته باشد. سپس می گوید:رافضة با این سخن مخالفنـد؛ زیـرا مـی گویند: آل رسول اللّه ﷺ تنها فاطمه، حسن و حسین هستند[863]، آنگاه برای اثبات مدعای خـود، دو وجه ذکر می کند: 1- دو آیه (واغرقنا ال فرعون) [864] (و ادخلوا ال فرعون اشدّ العذاب) [865]؛ چـون آل فرعون در این دو آیه به معنای آل دین فرعون است؛ زیرا پسر، دختر، عمو، بـرادر و هـیچ فـامیلی

برای فرعون نبود. 2- خلافی در این نیست که کسی که مؤ من و موحّـد نباشـد از آل محمـد نیسـت، گرچه با پیامبر قرابتی داشته باشد. از این رو ابوجهل و ابولهب از آل و اهل آن حضرت نیستند و براین اساس، خداوند به حضرت نوح فرمود: (انّه لیس من اهلك انّه عمل غیرصالح) [866]. سـپس بـرای ردّ قول کسانی که آل محمد ﷺ را ازواج و ذرّیّه او می دانند (وبرای اثبات آن بـه روایـت ابـی حمیـد الساعدی: قالوا: یا رسول اللّه کیف نصلّی علیک؟ قال: وقولوا: اللّهمّ صلّ علی محمد و علـی ازواجـه و ذریّته... استناد می جویند) به روایت عبداللّه ابی اوفی استدلال می کند که می گوید: انّ رسول اللّه کـان اذا اتاه قوم بصدقتهم قال:اللّهمّ صلّ علیهم فاتاه ابی بصدقته قال: اللّهمّ صلّ علی آل ابی اوفی [867].

انصاف این است که این گون استدلال، آن هم از مفسّر محقّقی چون قرطبی هیچ منشائی جز تعصّب [868] ندارد؛ زیرا اوّلا، هیچ دلیلی نداریم که آل به معنای مطلق پیرو باشد و بلکه دلیلی براخذ خصوصیّت تبعیت نیز نداریم؛ زیرا جوهری می گوید: آل الرجل اهله و عیاله و آله ایضا اتباعه [869] و ابـن فارسـی می نویسد:و آل الرجل اهل بیته [870] و فیّومی می گوید: والا ل اهل الشخص وهم ذووقرابته و قـداطلق علی اهل بیته و علی الاتباع. [871] پس ممکن است گفته شود که آل با اهل تفاوتی ندارد، به ویـژه اگـر ریشه اش اهل باشد؛ چنان که خود قرطبی از نحاس نقل کرده، والمصباح المنیر آن را به عنوان یکی از دو احتمال در مسأله آورده است.

این احتمال نیز بعید نیست که گفته شده:

قدر مسلّم از مفهوم آل، اهل بیـت شـخص اسـت. سـپس از طریـق قـراین، توسـعه یافتـه برسـایر خویشاوندان شخص نیز اطلاق شده و بازهم توسعه یافته و برمطلق پیروان اطلاق گردیده اسـت. پـس توسعه، به قرینه نیاز دارد و با نبود قرینه بر قدر متیقّن حمل می شود.[872]

اگر در مورد آل فرعون حمل بر اتباع فرعون شده، به لحاظ وجود قرینه است که همان بی فرزنـد و فامیل بودن فرعون است. البته ممکن است چنین نقلی صحیح نباشد؛ زیرا مجمع البحـرین بـه مناسـبت معنای آل نقل می کند: سئل الصادق علیه السلام من الا ل؟ فقال:ذرّیة محمد ﷺ. فقیل له: من الاهل؟ فقـال: الائمهة علیهم السلام. فقیل له: قوله تعالی ادخلوا آل فرعون اشدّالعذاب قال: واللّه ما عنـی الّـا ذرّیّتـه. [873] ایـن

روایت نشان می دهد که فرعون نیز ذریّه ای داشت. ازاین رو در برخی تفاسیر، پس از نقل کلام ابوحیان اندلسی در البحر المحیط، که فرعون فرزند و عشیره ای نداشت، آمده است: ولااعرف الدلیل الذی اعتمده لقوله هذا.

ثانیا، روایت عبداللّه بن ابی اوفی که در ذیل کلامشان آورده اند، ارتباطی به بحث ندارد؛ زیرا کلام در این است که آل محمد ﷺ چه کسانی هستند و اگر بخواهیم بر رسول گرامی صلوات بفرستیم به چه نحوی باشد، در حالی که روایت ابن ابی اوفی، تنها دلالت دارد که رسول گرامی بر پرداخت کنندگان زکات و برآل ابی اوفی صلوات فرستاد و این چه دلالتی دارد بر کیفیت فرستادن صلوات بر شخص آن حضرت؟!

تذکّر1- کلمه آل مانند کلمه اهل به ضمیر اضافه می شود و توهم اختصاص اضافه آن به اسم ظاهر مقدوح است.

2- بعضی آل را به جسمانی و معنوی تقسیم کردند و چنین گفتند: صدقه ظاهری به آل جسمانی پیامبراکرم ﷺ حرام و صدقه معنوی که تقلید از دیگران در علوم باشد، بر آل روحانی پیامبر ﷺ که اولیای کامل و علمای راسخند حرام است.

فرعون: جمهور مفسّران برآنند که لفظفرعون علم شخصی نیست، یعنی اسم برای شخص پادشاه معاصر با حضرت موسی علیه السلام نیست، بلکه علم جنس است برای هرپادشاهی از پادشاهان عمالقه (نژادی که در مصر در مقابل بنی اسرائیل قرار داشتند)؛ نظیر لفظ کسرا برای پادشاهان ایرانی و قیصر و هرقل برای پادشاهان رومی و نجاشی برای پادشاهان یمن و خاقان برای پادشاهان ترک.

علم شخصی و اسم خاص فرعون زمان موسی علیه السلام مطابق نقل آلوسی از محمد بن اسحاق و بیشتر مفسّران،[874] ولید بن مصعب بن ریّان بن ثروان بوده است و طبق فرهنگ مصری ها ابونیس یا ابیبی بوده گرچه طبق واژه های عربی اسامی دیگری (شاید بدون سند) نقل شده است. بعضی کنیه او را ابوالعباس قبطی گفته اند و اقداح عباسی که مقامران دارند به وی بازخوانند.

لیکن ظاهر اطلاق فرعون در آیات مختلف قرآن کریم مانند آیاتی که وی را در عرض قارون و هامان مطرح می کند، مناسب آن است که این کلمه علم شخصی برای خصوص جبّار زمان موسی علیه‌السلام است. البته با این که لقب عام باشد و برشخض معیّن تطبیق شده باشد منافاتی ندارد.

به هر تقدیر، فرعون از کلمات جامد است، لیکن به جهت شدت استکباری که در فرعون زمان موسی علیه‌السلام وجود داشته، این واژه منشأ اشتقاق وصف تفرعن شده است؛ نظیر شیطام که منشأ اشتقاق تشیطن گشته است و فرعنت مانند شیطنت از همین قبیل است.

یسمومونکم:اصل در ماده سوم عرضه کردن چیزی و قرار دادن آن در معرض چیز دیگر است که از مصادیق آن، عرضه کردن مبیع برای فروش (سام البایع السلعة سوما) یا عرضه کردن ثمن از جانب مشتری برای خریدن است و از مصادیق دیگر آن این است که حیوان سائمه، خود را بر چراگاه عرضه کند، در مقابل حیوان معلوفه که به چراگاه نمی رود و از علف آماده تغذیه می کند. از دیگر مصادیق آن، عرضه کردن کسی بر بلا عذاب است. براین اساس یسومونکم سوء العذاب به معنای یجعلون بنی اسرائیل فی معرض سوء العذا است، بلکه مناسب این است که گفته شود: یجعلون سوء العذاب فی معرض بنی اسرائیل؛ یعنی ضمیرکم مفعول دوم و سوء العذاب مفعول اول باشد، چنان که درسمت فلانا سلعتی سوما چنین است. در این صورت معنا چنین می شود: عذاب، دائما در مرأی و منظر بنی اسرائیل بوده است؛ کنایه از این که پیوسته در اضطراب و وحشت به سر می برند و دائما از نزول بدترین عذاب در امان نبودند. البته دوام و استمرار را گذشته از ماده سوم، هیأت فعل مضارع که مفید استمرار است افاده می کند.

این احتمال نیز وجود دارد که از قبیل سام الناس خسفا (ذلّت یا ظلم را برآنان تکلیف و تحمیل کرد) باشد؛ یعنی آل فرعون سوء العذاب را برشما تحمیل می کردند.

این احتمال واستشهادبه سام الناس... که در شعر عرب وارد شده، در کشّاف آمده و طبرسی آن را اختیار کرده است.

احتمال سوم آن است که به معنیا طلب الشی ء باشد که ابن فارسی آن را اختیار کـرده و گروهـی از مفسران آن را پذیرفته اند.

مطابق این احتمال یسومونکم سوء العذاب به معنای یطلبونکم علی سوء العذاب یا یریـدونکم علـی سوء العذاب (به تقدیر حرف جر در مفعول دوم) است که البته با معنای عرضه کردن نیـز تناسـب دارد؛ زیرا کسی که متاع خود را عرضه می کند در واقع طالب آن است که متاعش به فروش برسد. بـر ایـن اساس، نظام الدین نیشابوری می گوید: اصله من سام السعلة اذا طلبها و ابن فارسی مـی گویـد: السـین والواو و المیم اصل یدّل علی طلب الشی ء.

مطابق آنچه گذشت کلمه یسومون در آیه محل بحث یا دو مفعولی است (مطابق معنای اول ودوم، یا یک مفعولی است (مطابق معنای سوم).

ممکن است گفته شود که اصل این کلمه الغنم السائمة است ومعنای آیه این است که آل فرعون شما را عذاب چر می کردند، لیکن این معنا همان طور که در تبیان از ابن درید نقل شده، مبنی بر این اسـت که معنای سوم متعددی باشد، به نحوی که گفته شود: سام الرجل ماشیته؛ یعنی مرد رمه دار حیوان خود را چرانید و آن را به چراگاه برد؛ زیرا سامت الماشیة به معنای رعت بنفسها فعل لازم اسـت، در حـالی که یسومون در آیه متعدی است. از این رو اگر مقصود چرانیدن باشد به باب افعال می رود، به دلیل فیه تسیمون.

طبق معنای منقول از ابن درید می توان گفت: آل فرعون شمارا چون دام به چریـدن عـذاب وامـی داشتند. که بنابراین معنا کلمه سوء العذاب مفعو مطلق نوعی خواهدبود، نه مفعول دوم. شـاید بـه همـین لحاظ باشد که صاحب مقاییس برای این ماده یک اصل قائل است و پس از آن که اصـل آن را طلـب الشی ء (که متعدی است) معرفی می کند، می گوید: ومن الباب سامت الراعیة.

از آنچه گذشت به دست آمد که آنچه در برخی از تفاسیر اختیار شده، که به یعذّبونکم سوء العـذاب (بنابراین که سوء العذاب مفعول مطلق نوعی باشد) معنـا کـرده و نیـز آنچـه در بعضـی از ترجمـه هـا آمده:شما را سخت شکنجه می کردند، تفسیر به برخی از لوازم معنای کلمه است.

یستحیون: در معنای استحیأ دو احتمال است:1- این که از ماده حیات و به معنای زنده نگه داشتن باشد؛ چنان که امین الاسلام اختیار کرده و برای اثبات آن به کلام پیامبراکرم ﷺ استناد کرده است که فرمود: اقتلوا شیوخ المشرکین و استحیوا شرخهم؛ یعنی استبقوا شبابهم. 2- این که از ماده حیأ و به معنای از بین بردن حیا از طریق انجام کارهایی باشد که سبب زوال شرم می شود؛ چنان که علامه طباطبایی رحمة الله علیه احتمال آن را داده است. برخی که استحیا را به معنای استرقاق دانستند مورد نقد طبری قرار گرفتند. وی در نقد احتمال مزبور می گوید: و هو من معنی الاسترقاق بمعزل.

حقّ، وجه اوّل است. اوّلا، به قرینه تقابل؛ چون آنچه در مقابل ذبح و قتل (یذبّحون) قرار دارد حیات است، نه حیأ. ثانیا، استحیأ از ماده حیأ به معنای شرمساری و خجل شدن است و آیه ان اللّه لایستحیی ان یضرب مثلا ما بعوضة بدین معناست که خداوند شرم نمی کند که به موجود کوچکی مانند پشه مثال بزند. بنابراین، استحیأ به معنیا از بین بردن شرم و حیا نیست. به بیان دیگر، یستحیی یعنی شرمنده می شود و شرم می کندنه شرم را از بین می برد و آن را زایل می کند.

اما این که چرا به صیغه استفعال تعبیر شده نه افعال، یعنی یستحیون نه یحیون، شاید اشاره به این نکته باشد که محیی، تنها خداست و دیگران تنها مستحیی و طلب کننده حیات و ادامه آن هستند و هیچ قدرت و تسلّطی نسبت به اصل حیات (جزبه اذن و قوه الهی) ندارند.

بلأ:((بلأ به معنی امتحان و اختبار است و ریشه لغوی آن ناقص واوی است: انا بلوناهم کما بلونا اصحاب الجنّة، و نبلوکم بالشرّ و الخیر فتنة، هنالک تبلوا کلّ نفس ما اسلفت؛ و چون در آزمون، فرسودگی و کهنگی است، چنان که در تعبیر عرفی از آزمودن به کهنه کردن یاد می شود، معنای ناقص یائی را به همراه دارد: هل ادلّک علی شجرة الخلد و ملک لایبلی.

راغب می گوید: بلوته: اختبرته کانّی اخلقته من کثرة اختباری له.

اندوه را نیز از آن جهت بلأ گویند که سبب فرسایش جسم است. غرض آن که، بلأ به معنای آزمودن است و اطلاق آن بر نعمت و منحت و بر نقمت و محنت از آن جهت است که هرکدام مورد

آزمون قرار می گیرد و بلای به معنای آزمون با بلای به معنای کهنگی از دوباب است، نه از یک باب و تناسب معنوی بین دو باب موجود است.

تناسب آیات

به دنبال آنچه در دو آیه قبل مطرح شد، یعنی یادآوری نعمت ها: یابنی اسرائیل اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم و برتری یافتن بنی اسرائیل بر عالمیان: وانّی فضّلتکم علی العالمین، آیه مورد بحث به نعمت آزادی به عنوان اولین مصداق از نعمت های الهی عطایی به محرومان بنی اسرائیل، اشاره کرده، می فرماید:به یاد آورید زمانی را که شما را از آل فرعون رهایی بخشیدیم؛ آنان که پسرانتان را سرمی بریدند و زنانتان را به اسارت می گرفتند و در پایان، همه این بلاها و شکنجه ها را آزمایشی بزرگ معرّفی می کند و می فرماید:در آنچه گفته شد امتحان بزرگی از جانب پروردگارتان بود.

نعمت آزادی و استقلال

در میان همه نعمت هایی که در آیات آینده بیان می شود ابتدابه نعمت رهایی از ستم اشاره می شود و این بر اثر نقش مهمی است که نعمت آزادی و استقلال در سرنوشت ملّت ها دارد؛ زیرا تا ملّتی از استبداد آزاد نشود استعدادهای مختلف او شکوفا نشده، قابلیت پذیرش برنامه های متنوع اعتقادی، اخلاقی، رفتاری پیامبران را پیدا نمی کند، بلکه به بیان سرور شهیدان، امام حسین علیه‌السلام مرگ برای چنین ملّتی بهتر از زندگی است.

الموت خیر من رکوب العار والعار اولی من دخول النار.

و به فرموده امیربیان حضرت علی علیه‌السلام زندگی بدون آزادی همان مرگ است و مرگ برای قهر و غلبه بر دشمن و کسب آزادی و استقلال، عین حیات است: الموت فی حیاتکم مقهورین و الحیاة فی موتکم قاهرین.

ممکن است وجه متکلم مع الغیر بودن نجّینا نیز همین باشد؛ یعنی این که خدای سبحان با آن که هر جا سخن از یادآوری نعمت بر اسرائیل است تعبیر به انعمت به صیغه متکلم وحده می کند، در عین حال درباره نعمت نجات از آل فرعون، به صورت جمع: نجّینا تعبیر کرده، دلیل بر اهمیت نعمت آزادی

ونجات از زیر بار ستم است؛ زیرا انعام بزرگ از منعم بزرگوار صادر می شود و بزرگواری منعم سبب می شود که از وی به عظمت یاد گردد، و یادآوری با تعظیم اقتضای ادبی دارد و آن این که از وی بافعل جمع و ضمیر متکلّم مع الغیرو... یاد شود.

ممکن است گفته شود، این تعبیر اختصاصی به نعمت آزادی ندارد؛ زیرا در سایر نعمت ها نیز به صورت جمع تعبیر شده است؛ نظیر واذ فرقنا بکم البحر و واعدنا و عفونا و....

پاسخ این است که، ترسیم نجات و تصور داستان آن، به بازگو کردن کیفیت نجات بنی اسرائیل، یعنی شکافتن دریا و غرق کردن آل فرعون در حضور آنان است. از این رو از آن فعل ها با صورت جمع یاد شده است؛ چنان که مواعده با موسی علیه‌السلام و سایر بخش های مربوط به آن، تتمیم آزادی و استقلال است؛ زیرا صرف فرار از فرعون و بیرون رفتن از مصر بدون تشکیل حکومت مستقل، آرزوی تام و کامل نیست. البته در همه این موارد فعل مفرد و ضمیر متکلم وحده، جای خاص خود را دارد و برای برخی ابّهت و جلال متکلم وحده بیش زا هیمنه متکلّم مع الغیر است.

مقصود از نجات از آل فرعون

مقصود از نجات ازآل فرعون: نجّیناکم من ال فرعون نجات از ظلم آنان از طریق ریشه کن شدن مسلک و مرامشان است وگرنه رفع ظلم برای مقطعی خاص آن هم با حفظ اصل ظالم در قالب انسانس دیگر، در واقع نجات محرومان محسوب نمی شود. مهم از بین رفتن جریان ظلم و نظام ستم و کشاندن آن به بوته حدیث و احدوثه و جایگزینی نظام عدل به جای نظام جور است، نه این که شخص معینی از ظالمان از بین برود گرچه ظالم دیگری بیاید. از این رو همسر مؤ منه فرعون در دعای خود به خداوند عرضه می دارد: رب ابن لی عندک بیتا فی الجنّة و نجّنی من فرعون و عمله؛ پروردگارا خانه ای برای من نزد خود در بهشت بنا کن و مرا از فرعون و رفتار او، یعنی از سیره و مرام فرعون و از ظلم و ستمش نجات ده؛ چنان که حسن بصری معاصر حجّاج بن یوسف پس از هلاک شدن وی از خدا می خواهد:اللّهمّ انت قتلته فاقطع سنّته؛ خدایا تو حجّاج را نابود کردی، سنّت و روش ظالمانه وی را نیز نابود کن.

راز خطاب به یهود عصر نزول

در خطاب نجّیناکم مخاطب یهودیان معاصر رسول گرامی ﷺ هستند، در حالی کـه نجـات از آل فرعون مربوط به اجداد آنان است؛ مصحّح چنین خطابی آن است که نجات اسلاف آنان سـبب نجـات خودشان نیز هست؛ چون اگر آن نیاکان نجات نمی یافتند، از آن جا که سنّت فراعنه برکشـتن فرزنـدان پسر بود، قهرا نسل این قوم منقطع شده، از یهودیان معاصر نزول قرآن اثری نبود؛ نظیـر آنچـه در قصّـه طوفان نوح و نجات آن حضرت و پیروانش در قرآن آمده، که قرآن به مردم عصر نزول می فرماید: انّـا لمّا طغی المأ حملناکم فی الجاریة. یا آن که تنها جناب نوح پیامبر و پیروانش در کشتی بودند.

تذکّر:تنجیه از آل فرعون نسبت به بنی اسرائیل عصر موسای کلـیم علیه‌السلام رفـع عـذاب و نسـبت بـه یهودی های معاصر نزول قرآن دفع عذاب بود؛ زیر اگر خطر موجود، از آن نیاکان رفع نمی شـد دامـن گیر نسل آنان و از جمله معاصران نزول قرآن هم می شد.البته اگر نسلی برای گذشتگان باقی می ماند.

گرامی داشت سالگرد تنجیه که از دستور وذکّرهم بایّام اللّه برمی آید برای آن است کـه بـا عنایـت الهی از هرگونه ضیم و ظلمی رهایی یافتند. با تحلیلی که از کیفیت خطاب تنجیه ارائه شد، معلـوم مـی شود که در ادبیات محاوره، کسی که تبار او از عذاب رهایی یافته و وی به برکت نجات آنان پدید آمده و از عذاب مصون مانده این گونه خطاب کردن که ماتو را نجات دادیم، صـحیح اسـت و هرگـز تـوهم تناسخ در ذهن خطور نمی کند و به تعبیر آلوسی هیچ حجّتی برای قائل به تناسخ در این آیه نیست.

تنجیه درباره عده ای از پیامبران، مانند هود، صالح و شعیب نیز وارد شده است: ثمّ ننجّی رسلنا.

آخـر بـه سـوی سـعادت آیـد را هـم بیـرون جهـد از محـاق مـاهم

اسناد ظلم به کارگزاران فرعون

گرچه دستور تعذیب های گونه گون از ناحیه فرعون بود و از ایـن رو عنـاوین استضـعاف، ذبـح و استحیا به خود او اسناد داده شده، ولی کارگزاران غشوم وی بدون عذر، به ظلم بنی اسرائیل رضـا مـی دادند و آن را اجرا می کردند. از این رو در دنیا به عنوان مجرم شناخته شدند چنان کـه در آیـه مـورد بحث مظالم مزبور به آنان نسبت داده شده و هرگز به بهانه مأمور معذور است اعتنایی نشده است، بلکه

موزور بودن آنها تثبیت شده و در آخرت نیز محکوم به دوزخ خواهند بود؛ چنان که می فرماید: ویوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشدّ العذاب.

استعمال کلمه آل برای فرعونیان در قیامت، بنابر اختصاص آن به اشراف یا از باب رعایت حال دنیای آنان است (به علاقه ماکان) یا به عنوان تهکّم و استهزأ؛ چون عویل این گروه در معاد این است: هلک عنّی سلطانیه بنابراین، در آن موطن لیاقت مضاف الیه شدن کلمه آل را ندارند. محتمل است مخاطبان و مأموران به ادخال آل فرعون در معاد فرشتگان عذاب، یا طبق احتمال برخی اهل اشارات، خود بنی اسرائیل عذاب دیده باشند. البته در همه مواردی که در قرآن آل فرعون ذکر شده، خود فرعون نیز مشمول است.

قبح و شدت عذاب

سوء العذاب به معنای قبح عذاب و شدّت آن است؛ زیرا بنی اسرائیل، بردگان، خدمتگزاران، کارگران قبطیان و دار و دسته فرعون به حساب می آمدند، به طوری که کارهای سخت و طاقت فرسایی چون برزگری و گِل کاری و خشت زنی و حمل بارهای سنگین وکارهای به ظاهر مرهون و پستی چون کنّاسی و حفّاری و مانند آن برعهده آنان بود.

البته این تفسیر از سوء العذاب در صورتی درست است که جمله های بعدی آیه، یعنی یذبّحون... یستحیون...، بیانی برای جمله مورد بحث نباشد (چنان که وجود حرف عطف بعداز یسومونکم سوء العذاب در آیه ششم سوره ابراهیم مؤ یّد آن است) وگرنه مقصود از سوء العذاب همان ذبح پسران و زنده نگه داشتن و اسیر گرفتن زنان است؛ چنان که بسیاری از مفسّران، از جمله طبرسی رحمة الله علیه به آن اشاره کرده اند.

به هر تقدیر، مطابق احتمال دوم دو جمله بعدی آیه توضیحی برای جمله قبل است. گویا می فرماید: عرضه کردن عذاب شدید بر شما به این بود که پسرانتان را سرمی بریدند و زنا شما را زنده نگه می داشتند و به اسارت می گرفتند: یذبّحون ابنأکم و یستحیون نسأکم.

شاهد توضیحی و بیانی بودن این دو جمله برای یسومونکم سوء العذاب، این است که گرچه این دو جمله با واو، به یکدیگر عطف شده، ولی بین آن دو و جمله یسومونکم... حرف عطف قرار نگرفته است.

ممکن است در موردی که مقصود، تذکر به ارقام متعدد عنایت الهی است، نظیر آنچه از جمله وذکّرهم بایّام اللّه برمی آید، تعدّد نعمت و کثرت عنایت خدا ملحوظ باشد. از این رو در آن جا با واو عطف که نشان تعدّد است ذکر شده است و در موردی که چنین مطلبی مقصود نیست نظیر محل بحث بدون حرف عطف ذکر می شود.

بارزترین مصداق سوء العذاب

تعذیب بنی اسرائیل سابقه طولانی داشت و اختصاصی به زمان ظهور موسای کلیم علیه السلام و نهضت اسلامی وی نداشت. از این رو قوم آن حضرت به وی گفتند... اوذینا من قبل ان تاتینا و من بعد ما جئتنا قال عسی ربّکم ان یهلک عدوّکم و یستخلفکم فی الارض فینظر کیف تعملون؛ ما قبل از آمدن تو و بعد از آن نیز اذیّت شدیم. آن حضرت بنی اسرائیل را به پایداری دعوت و به پیروزی وعده و به آزمون الهی هشدار داد. مهم ترین عذاب بنی اسرائیل همان بردگی مطلق بود که بدتر از استثمار و پلیدتر از استعمار و زشت تر از استبداد است؛ زیرا همه این مظالم تحت عنوان استعباد مندرج است وحضرت موسای کلیم علیه السلام صریح ترین اعتراض خود را به تعبید بنی اسرائیل قرار داد و به فرعون فرمود: و تلک نعمة تمنّها علیّ ان عبّدت بنی اسرائیل. بردگی همان بستگی و بندگی صرف است. کسی که اراده او بند به اراده دیگری است و اندیشه و انگیزه او بند به اندیشه و انگیزه دیگری است او را بنده می گویند و هویّت انسان در سیرت علم و سنّت اراده او ظهور دارد.

اگر این گونه از امور ادارکی و تحریکی به جای دیگر بند و بسته باشد، او هیچ هویتّی از خود و برای خود ندارد. آنگاه از این شجر خبیث میوه های تلخ دیگری از قبیل استعمارو... چیده می شود؛ چیدن میوه استبداد و مانند آن پس از برچیدن بساط آزادگی و استقلال است. از این رو حضرت موسای کلیم علیه السلام برای رهایی از نظام سلطه سعی کرد تا با برچیدن استعباد، بساط حریّت و استقلال را

به جای اصلی خود بچیند؛ زیرادیو چو بیرون رود فرشته درآید، به حکمِ آن که چو شد اهرمن سروش آمد. از سخنان آغازین حضرت کلیم اللّه علیه السلام بعد از هدایت به اصول دین دستور آزادی محرومان بود و به آل فرعون چنین فرمود: ان ادّوا الیّ عباداللّه انّی لکم رسول امین؛ یعنی بندگان خدا بند به حکم الهیند و شما آنان را به خیانت ربوده اید و اینان که امانت الهیند باید به رهبری امین اللّه سپرده شوند و من امانتدار خدایم.

آری ملّت آزاد می تواند حکومت دینی تشکیل دهد و سرزمین خود را از نهب، غصب و غارت متطاولان نجات دهد. با این تحلیل معلوم می شود که بارزترین مصداق سوء العذاب و سوم العذاب همان تعبید و برده کردن است که همه مساوی تلخ را به دنبال دارد.

تذکّر: آن چه به عنوان سوء العذاب بر بنی اسرائیل تحمیل می شد دامن گیر خود فرعون گشت: و حاق بال فرعون سوء العذاب.

سرّ قتل نوزادن پسر

غالب مفسران درباره علّت قتل پسران بنی اسرائیل: یذبّحون ابنأکم گفته اند: فرعون در خواب دید آتشی از بیت المقدس به سمت مصر حرکت کرد و خانه های مصر را در برگرفت و قبطیان را سوزاند و به بنی اسرائیل آسیبی نرساند. فرعون با دیدن این رؤ یا به وحشت افتاد و ساحران، نَسَب شناسان و فال گیران را برای تعبیر آن دعوت کرد. آنان در جواب گفتند: پسری در بنی اسرائیل متولد می شود که سلطنت تو را از بین می برد و مرامت را دگرگون می سازد و سرانجام تو را نابود می کند. براین اساس، فرعون دستور داد هر پسری را که از بنی اسرائیل متولّد می شود از بین ببرند.

یکی از مفسران با اشاره به این قصّه می نویسد: اگر چه فی نفسه چنین چیزی ممکن است اما دلیل قابل اعتمادی ندارد.

فخر رازی نزدیک ترین احتمال ها را قول ابن عباس می داند که می گوید:

علت هراس فرعون بشارت ظهور موسی (ع) و خصوصیات او از جانب پیامبران پیشین بوده است که باعث شد فرعون در مقام مبارزه و پیش گیری برآید.

استحیای زنان

آنچه در آیه مورد بحث آمده از سنخ عذاب است، خواه بیان و تفصیل سوء العـذاب و سـوم عـذاب سوء باشد و خواه مستقل بوده، در قبال سوم العذاب قرار گرفته باشد. بنابراین، عنـوان اسـتحیای نسـأ باید از مصادیق تعذیب باشد وگرنه صرف زنده نگهداشتن زنان و دختران تعذیب نخواهد بود. آنان کـه استحیا را به معنای ازاله حیا و شرم گرفته و آن را بعید ندانسته اند، زیرا در جاهلیت اقدم و قدیم، اکراه جواری بر بغی رایج بود و آیه کریمه و لاتکرهوا فتیاتکم علی البغأ ان اردن تحصّنا برای ردع آن عادت جاهلی نازل شد، به طور وضوح استحیا را مصداق تعذیب می دانند و کسانی که آن را به معنـای زنـده نگه داشتن تفسیر کرده اند، توجیهی برای تعذیب بودن آن ارائه کرده اند؛ مانند:

1- به کنیزی بردن. 2- سنگین شدن عائله پدر با داشتن زن و دختر و کشـته شـدن پسـر سـنگین شدن. 3- غصه و گریه مداوم زن بر اثر ذبح کودک...

آنچه به ذهن نزدیک تر می آید همان ذلّت استرقاق و تحمیل لـوازم بنـدگی و کنیـز بـودن اسـت و چنین استحیای یا همسان تذبیح پسران نوزاد است یا بدتر از آن. به هر تقدیر، صرف زنده نگـه داشـتن دختران و زنان تعذیب محسوب نمی شود، مگر به لحاظ آثار تحمیلی آن.

تذکّر:برخی، ابنأ را بر رجال حمل کردند به قرینه نسأ به معنای زنان، و بعضـی نسـأ را بـر دختـران منطبق دانستند به قرینه ابنأ به معنای پسران. آنچه قصّه حضرت کلیم اللّه (ع) برمی آید این اسـت کـه نوزاد پسر ذبح می شد، نه دختر.

آزمون الهی در نعمت و نقمت

آنچه در قلمرو دنیا رخ می دهد بدون آزمون الهی نیست و تکلیف خاص خود را به همـراه دارد. و از آن به عنوان بلا به معنای امتحان یاد می شود؛ زیرا هیچ نعمت و منحتی بدون تکلیف شکر نیسـت و هیچ نقمت و محنتی بدون دستور صبر نخواهد بود این مطلب در تبیین مفردات آیه بازگو شد.

آنچه در این جا مورد عنایت است این است که با انقراض منطقه تکلیف و تبدیل آن به نشئه پاداش محض و کیفر صرف، مجالی برای ابتلا و آزمون نخواهد بود. از این رو بر نعمت و منحت بهشت عنوان

ابلأ حسن اطلاق نشده و بر نقمت و محنت دوزخ نیز عنوان بلأ، بلیّه، ابتلا و مانند آن تطبیق نشده است و این نیست مگر برای این که قلمرو آخرت،منطقه آزمون نیست، و کلمه بلیّه معنای امتحان را به همراه دارد. اگر در موردی بر عذاب آخرت عنوان بلیّه اطلاق شد، حتما از معنای آزمون تجرید می شود.

برهمین اساس که عنوان بلأ، هم در محنت است و هم در محنت،ممکن است مشارالیه ذلکم نجات از آل فرعون باشد که نعمت است یا شکنجه ها وعذاب های ذبح و مانند آن که نقمت است یا هردو؛ چون در هر حال بلأ به معنای امتحان است و امتحان، هم در شرّ جریان دارد و هم در خیر: و نبلوکم بالشرّ و الخیر فتنة، نه این که به معنای خصوص مجازات یا خصوص نعمت باشد؛ زیرا مجازات یا نعمت، از مصادیق بلأ و امتحان و اسباب آن است، نه معنای مطابقی آن.

لطایف و اشارات

1- رابطه تفسیر با علم تاریخ

قرآن کریم به منزله قانون اساسی علوم و معارف دینی است و رسالت چنین کتابی افاضه خطوط کلی دین و افازه اصول جامع آن است. اجتهاد در تفریع با استمداد از تحلیل های عقلی و استدلال های روایی و تاریخی برعهده پژوهشگران فنّان است. رشته تاریخ از مهم ترین شعب علوم اسلامی است که قرآن و سنّت معصومین علیهم‌السلام بسیاری از مطالب آن را در بردارد و سیر در آفاق و اقطار را برای بررسی علل صعود و سقوط ملل و اقوام لازم می داند.

در بین ملّت های گذشته از بنی اسرائیل زیاد سخن به میان آمده است. اگر تاریخی تحلیلی مدوّن و مستند درباره قبطی مصر و بنی اسرائیل مهاجر به مصر در عصر یوسف علیه‌السلام، و از مصر در عصر موسی علیه‌السلام فراصوی محقق بود، معلوم می شد که چرا انگیزه خون خواری آل فرعون به جای غم خواری برای محرومان بنی اسرائیل نشست و به تذبیح و تقتیل و تعبید آنان اقدام شد و نیز معلوم می شد آیا قسمت مهم اعمال شاقّ ساختن بناهای عظیم مصر و ابنیه تاریخی آن و حمل احجار از راه دور و نصب توان فرسای ادوات ساختمانی، برگرده مستضعفان بنی اسرائیل بود؟ آیا نبوغ سیاسی و بلوغ

مبارزاتی آنان به حدّی بود که درباریان طاغی و غشوم را اندیشناک کند یا آن کـه همـه هراسـناکی آل فرعون ازخواب فرعون یا گزارش منجّمان بود؟

تذکّر:بخش عمده ای از سرگذشت بنی اسرائیل در سوره های مکی قرآن که صبغه ظلم زدایی، نشـر توحید، تشویق به حرّیت و استقلال بیشتر دارد آمده است.

2- *راز اندیشناکی آل فرعون*

بنی اسرائیل، توسط حضرت یوسف و پدر بزرگوار آن حضرت ﷺ و بـرادران و اسـره وارد مصـر شدند. قبطیان مصر آنان را مهاجر غریب می شناختند. گذشت قـرن هـای متمـادی، تحـولات نـژادی فراوانی را به همراه داشت تا ظهور موسای کلیم و رخداد تاریخی غرق آل فرعون و بیرون رفـتن بنـی اسرائیل از مصر. ناهماهنگی قبطی ها با بنی اسرائیل از لحاظ دین و آیین و بروز ناسازگاری بین آنـان رنج های فراوانی را بر بنی اسرائیل تحمیل کرد. آل فرعون هماره از انتقام جویی و قیام بنـی اسـرائیل هراسناک بودند؛ چنان که از آیه ونمکّن لهم فی الارض و نری فرعون و هامـان و جنودهمـا مـنهم مـا کانوا یحذرون استظهار می شود. قرآن کریم به طور اجمال آل فرعـون را از مستضـعفان بنـی اسـرائیل اندیشناک معرفی کرده و تفصیل این سانحه روانی را تعرّض نفرموده است.

وجوه فراوانی برای این هراسناکی نقل شده که جزم به هر کدام آنها صـعب اسـت؛ چنـان کـه نفـی هریک از آنها سهل نیست و جمع بین همه آنها ممکن است. وجوه مذکور از جهـت تحلیـل طبتیعـی و فراطبیعی یکسان نیست.

امّا وجوه فراطبیعی:

الف: از ابن عباس مأثور است که وعده خداوند به ابراهیم خلیل ﷺ که ذریّه عادل او را به امامـت می رساند به آل فرعون گزارش شد و آنان به ذبح نوزادان پسر مبـادرت کردنـد. هنگـامی کـه دیدنـد سالمندان بنی اسرائیل به تدریج می میرند و کودکان آنها ذبح می شوند و با انقراض نسل بنـی اسـرائیل کارهای سخت کشور بدون کارگر می ماند، بنا گذاشتند قتل نوزادان پسر رادر یک سـال در بـین قـرار دهند و سالی که بنابر کشتن نبود، هارون ﷺ به دنیا آمد و سالی که بنابر قتل بود موسی ﷺ بـه دنیـا

آمد و نجات یافت. گرچه هراسناکی کافران فرعونی از گزارش وعـده ابـراهیم علیه‌السلام مسـتحیل نیسـت، لیکن اثبات چنین مطلبی با خبر مزبور مستعبد است؛ زیرا اثبات حکم فرعی و فقهی با آن دشوار است؛ چه رسد به مطلب علمی غیرتعبدی.

ب: فرعون در خواب آتشی دید که از بیت المقدس سربرآورد و به مصر رسید و خانه های قبطیـان را سوزاند وبه بنی اسرائیل آسیبی نرساند... تحقق چنین خواب و تعبیر چنان مطلبی از کاهنان مصر کـه قبلا بازگو شد، نیازمند به دلیل معتبر است که چیزی جز تاریخ مرسل نـه حـدیث مسـند و نـه تـاریخ متواتر در دست نیست، لیکن دلیلی بر بطلان آن هم اقامه نشده است.

ج: گزارش منجّمان و تعیین سال تولّد چنین مولودی که در آینده قبطیان را تـدمیر مـی کنـد... ایـن مطلب ثبوتا ممکن است و اثباتا محتاج به دلیل معتبری است که مفقود است. برخی از مفسران نقل ابـن عباس را بهترین قول دانستند.

اما وجوه طبیعی:

ناهماهنگی دینی، اختلاف فرهنگی، سلطه استعماری و استعبادی آل فرعون بر بنی اسرائیل و تحمیل اعمال شاقّ کارگری، بیگاری، جزیه و...، علل سیاسی و عوامل اقتصادی مستوری بود که همواره سبب هراسناکی آل فرعون از شورش داخلی محرومان بنی اسرائیل یا همکاری آنـان بـا مخالفـان درون یـا محاربان بیرون مصر بود.

برخی از مفسران عامل طبیعی را گذشته از آن که فی نفسه معقول دانستند، آن را معروف بـین بنـی اسرائیل اعلام داشتند و رؤ یای فرعون و تعبیر کاهنان را بی سند و غیرتاریخی تلقی کردند. البته وجود چنین عامل طبیعی بعید نیست و تأثیر آن در اندیشناکی آل فرعون محتمل است، لیکن دلیلی بر بطـلان وجوه فراطبیعی نخواهد بود؛ چنان که جمع این وجوه نه محال است نه بعید. گرچه اثبات برخی از آنها صعب است.

سرّ صعوبت فتوای نهایی در این مطلب آن است کـه اوّلا، بررسـی فنّـی رجـال و درایـه و حـدیث شناسی درباره احادیث مأثور، به نصاب لازم خود نرسیده و از لحاظ تاریخی وثوق کـافی بـه سلسـله

رجال تاریخ حاصل نیست؛ ثانیا، برهان عقلی در مسائل جزئی جریان ندارد؛ ثالثا، آیات قرآنی تصریحی در این زمینه نفرموده است. از این رو جزم به یک رأی خاص از آرای مطروح در مسأله سخت است.

آنچه بعضی از اهل معرفت فرموده اند که حکمت قتل فرزندان این بود که حیات همه آنان به موسی علیه السلام برگردد... و موسی علیه السلام مجموع حیات همه کسانی است که به احتمال تطبیق موسی براو کشته شدند...، نیازمند به تحریر و نقد است که در فنّ مناسب خود مطرح شده و معنای گفتار برخی که:

صدهزاران طفل سر ببریده شد تا کلیم اللّه صاحب دیده شد

می تواند این باشد که خون مظلوم از بین نمی رود و برای ظهور منجی معصوم، فداکاری و پایداری مجاهدان نستوه لازم است. گرچه از برخی بزرگان فنّ حکمت و تفسیر، رضایت ضمنی نسبت به فرموده عرفا ظاهر می شود، لیکن مجال تأمل در آن فرموده و در این رضا باقی است؛ چنان که صدرالمتألهین رحمة الله علیه به توجیه نسبی آن پرداخته است. به طوری که نه شبهه تجرّم و تجسّم روح پیش آید و نه محذور تناسخ توهّم شود؛ زیرا روح انسان کامل همچون موسای کلیم (ع 9 جامع کمال های وجودی ارواح دیگر است، نه مجمع آنها، و بین جامع وجودی بودن و مجمع متفرقات مجتمع شده بودن فرق عظیم است، و مبنای حکمت متعالیه و بنایی که بر آن استوار شد، می تواند صحیح باشد.

3- مبارزه با دوگانه پرستی

در صورتی که مشارالیه ذلکم به نحو عموم یا خصوص شکنجه ها و فشارهای آل فرعون را شامل شود، جمله ذلکم بلأ من ربّکم؛دلالت دارد که بعضی از مشکلات و شرور می تواند از جانب خداوند باشد تا بندگانش را بیازماید.

توضیح این که، قرآن کریم همان طور که درباره اصل توحید سخن می گوید و برای اثبات آن با وثنی ها به جدال احسن می پردازد، با ثنوی ها [875] نیز احتجاج می کند و برای ابطال اعتقاد آنها براهین قاطعی ارائه کرده و می فرماید: هم نجات از ظلم که نعمت است، بلأ و آزمون الهی است و هم

عذاب ظالم که نقمت است؛ یعنی آنگاه که در رنج و عذاب قرار داشتید مبتلا به بـلای الهـی بودیـد تـا معلوم شود صابرید یا نه، و آنگاه که از عذاب رهایی یافتید و از نعمت ها برخـوردار شـدید بـازهم در حال آزمون و ابتلا به سر می برید تامعلوم گردد که شاکر هستید یا نه.

پس این که در سوره اعراف درباره خصوص بنی اسرائیل می فرماید: وبلوناهم بالحسنات و السیئات و در سوره انبیأ به طور عموم می گوید: کلّ نفس ذائقة الموت و نبلوکم بالشـرّ والخیـر فتنـة بـرای آن است که شبهه دوگانه پرستی را برطرف کرده و اثبات کند که اگر بلاها و مشکلات، از جانـب خداونـد بر بنی اسرائیل فرود نمی آمد و اگر آنان از طریق صبر و استقامت در برابـر سـختی هـا آزمـوده نمـی شدند، آن همه نعمت ها به آنها داده نمی شد و شخصـیت هـایی چـون داود و سـلیمان از میـان آنـان مبعوث نمی گردید؛ یعنی نقمت مانند نعمت ذاتا خیر است و شرّ نیست؛ جنبه ناسـازگاری آن بـا رنـج دیده ها امری است که از آن شرّ انتزاع می شود و همین جنبه نیز آزمون الهی است. بنابراین، مبدأ شـر همان مبدأ خیر است، و شرور، محتاج به مبدأ جدا نیست.

4- سرانجام حق و فرجام باطل

این که قرآن کریم نعمت رهایی بنی اسرائیل از هیمنه و استبداد فرعون را به رخ آنان مـی کشـد، در واقع می خواهد این نکته را القا کند که بدانید سرانجام آنچه باقی است حق است و بـس، و غیـر حـقّ هرچه باشد احدوثه و خوابی بیش نیست. آنچه می ماند و اتصال و بقا دارد بیداری هاست. خواب هـا از هم گسیخته است و سپری می شود و ظالم مانند خوابیده است و سلسله ظالمان از یکـدیگر منقطـع بوده، همگی به احدوثه شدن کشانده می شود. فرعون و فرعونیان رفتند و بخت النصـر کـه پـس از او بربنی اسرائیل مسلط شد، نیز در بستر تاریخ محو گردید و به طور کلی باطل چون کف روی آب زایـل می شود و آنچه ثابت می ماند و به مقصد می رسد حق است: امّا الزّبد فیذهب جفأ و امّا ما ینفع الناس فیمکث فی الارض. غلبه نهایی با سنّت الهی است: لیظهره علی الدین کلّه و عالم در نهایت به کام اهـل حق و تقواست: والعاقبة للمتقّین.

سیل پرخروش حق بخارشدنی نیست، بلکه به دریا می ریزد، اگر چه خس و خاشاکی نیـز بـرروی خود داشته باشد. قرآن، ستم و ستمکاران را خس و خاشاک سیل رحمت حق می داند و سنّت قطعـی الهی براین است که براساس للّه میراث السموات و الارض و انّ الارض للّه یورثها من یشأ و ونریـد ان نمنّ علی الذین استضعفوا فی الارض و والعاقبة للمتقین همه آنچه غیر آب خروشان است، از بین بـرود وسیل خروشان حق بدون هیچ مانع و رادعی به دریای بی کران هستی جاوید متّصل شود.

از نکات مهمّی که در نقل قصص انبیا و امم پیشین در قرآن جلب توجه می کند این است که خدای سبحان در ضمن بیان سیره عملی و سنت جاری خود نسبت به ستمکاران، می فرمایـد: کسـانی را کـه مدتی به عنوان هست مطرح بودند آنهارا به عنوان بود: کان ساختیم، امّا درباره افـراد سـتم پیشـه مـی فرماید آنها را چنان متفرّق کردیم و از روی زمین برداشتیم که اکنون گفته مـی شـود: در روم قیصـری بود، نه این که هست و در حبشـه، نجاشـی و در یمـن، تبّـع و در میـان تـرک هـا خاقـان و درایـران شاهنشاهی کسرا بود؛ یعنی به گونه ای محو و نابود شدند که جز داستان و احدوثه چیزی از آنها بـاقی نمانده است: فقالوا ربّنا باعد بین اسفارنا و ظلموا انفسهم فجعلناهم احادیث و مزّقناهم کلّ ممزّق.

در جای دیگر می فرماید:رسولان خود را پیاپی فرستادیم. هرگاه رسولی برای هدایت قـومی آمـد، طاغیان او را تکذیب کردند، ولی ما امّت های سرکش را یکی پس از دیگری چنان نابود کردیم که تنها نام و گفتگویی (احادیث) از آنان باقی ماند: ثم ارسلنا رسلنا تترا کلّ ما جأ امّة رسولها کـذّبوه فاتبعنـا بعضهم بعضا وجعلنا هم احادیث.

وضیح این که، اصل نظام آفرینش توحید اس، و الحاد، شرک، کفر و نفاق زواید آن است؛ اصـل آن می ماند و حکومت می کند و به ثمر می نشیند و زواید آن از میان می رود. چنـین نیسـت کـه گـاهی توحید حکومت کند و گاهی شرک، و هیچ کدام اصل نباشد.

در فرهنگ قرآنی، جوامع انسانی به منزله بوستانی است که باغبـانش خداسـت: واللّـه انبـتکم مـن الارض نباتا. در این بوستان علف های هرزی نیز می روید که باید وجین شود و شاخه هـای زایـدی رشد می کند که باید هرس شود. از این رو از یک طرف می فرماید: وقطعنا دابر الذین کذّبوا بایاتنـا یـا

فقطع دابر الذین ظلموا والحمدللّه ربّ العالمین؛ یعنی ما علف های هـرز و شـاخه هـای زایـدی چـون سلاطین، اکاسره و قیاصره را قطع یا وجین می کنیم تا مانع ثمردهـی شـجره طوبـایِ حـق نشـوند. در تعبیری دیگر می فرماید: آنها را همچون تنه های پوسیده درختان نخل قرار دادیم که با تندی بادی بـر زمین افتاده و چیزی از آن باقی نمانده است: کانّهم اعجاز نخل خاویة # فهل تری لهم من باقیة.

از سوی دیگر می فرماید: ولقد وصّلنا لهم القول لعّلهم یتذکّرون؛ ما انبیا را حلقه های متّصـلی قـرار دادیم و سخنان این سخنگویان الهی را در پی درپی و متصلا به امّت ها رساندیم، به گونـه ای کـه هـر حق و فضیلتی در شرق وغرب عالم مطرح است برگرفته از مکتب انبیاست. ثمر نهایی بوستان حقیقـت نیز در آیه لیظهره علی الدین کلّه ولو کره المشرکون به آن اشارت رفته و بدین معناست که وقتی انسـان از پشت بام عالم هستی با دید خدایی مجموع نظام هستی را بنگرد،در می یابـد کـه از نقشـه نیکـویی برخوردار بوده، به سوی عاقبت مطلوبی در حرکت است؛ یعنی نظـام عـالم، نظـام احسـن و عـاری از اعوجاج و گناه بود، معصیت و ظلم، امری عارضی برآن است. از این رو نباید گفته شـود:چـرا اهـداف پیامبران محقق نمی شودیا این همه خون ریزی چرا؟!؛ خون ریزهـا معدودنـد و بیشـتر انسـان هـا یـا مظلومند یا افراد صالح و شرافتمند. به بیان دیگر، گرچه فساد و هلاکت زیاد است و ستم دیدگان بی شمارند، اما مفسدان کسرایی و قیصری و خاقانی، نسبت به توده مردم محروم یا متوسط، اندکند.

اگر کسی با این دید مثبت به عالم بنگرد، فقط نظم محمود را می بیند، نه هرج ومرج مذموم را؛ زیرا از این منظر آمار مظلومان به حساب ظالمان گذارده نمی شود. در سراسر تاریخ خط مستقیم صفوت و راه برگزیدگانی چون آل عمران، آل ابراهیم، آل موسی، آل هارون و آل یعقوب همـواره وجـود داشـته فکر و کتاب و دینشان در زمین باقی و پدیدار است و جز آن هر خط دیگـری نـابود شـدنی اسـت و پیروان آن ریشه کن شده، به حدیث و احدُوثه کشانده می شوند.

سلسله پیامبران چون همدیگر را تصدیق می کنند: مصدقا لما بین یدیه و با هم متّحدنـد و در مسـیر واحد قرار دارند دوام و بقا دارند، ولی ظالمان و جبّاران چون نسبت به یکدیگر تکالب، تنازع، تهـارش و تطارد دارند و در مسیر واحد نیستند، دوامی ندارند واز ریشه کنده می شوند و زوال و فنا می یابنـد؛

نظیر علف هرزی که از ریشه کنده شود که علف هرز بعدی، محصول آن و ادامه آن نیست. بنـابراین، از آن جا که فساد هر ستمگری در حدّ خود است و پراکندگی و اختلاف برای همیشه بین ظالمـان وجـود دارد: وألقینا بینهم العداوه والبغضأ الی یوم القیمة هرآتشی که از جانب ظالمی روشن می شود، دوام نمی آورد و خاموش می گردد:وکلّما اوقدوا نارا للحرب اطفاها اللّه؛ مانند درختی که از روی زمین برکنـده شده، که ممکن است چندروزی سرسبز باشد، ولی چون ریشه در دل خاک ندارد ناپایـدار اسـت: مثـل کلمة خبیهة کشجرة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار، برخلاف حق که همانند شجره طیبّـه ریشـه دار و ثابت است: واصلها ثابت و فرعها فی السمأ# تؤ تی اکلها کـلّ حـین بـاذن ربّهـا و خداونـد اراده احقاق و اثبات و استمرار آن را دارد: ویرید اللّه یحقّ الحق بکلماته و یقطع دابر الکافرین و چیزی کـه خدا اراده ثبات آن را داشته باشد، با هیچ عاملی از میان نمی رود.

5- همه نعمت ها برای امتحان است

در مباحث تفسیری گذشت که نجات بنی اسرائیل از آل فرعون بلا و ابـتلأ و وسـیله امتحـان الهـی است و لازمه اش آن است که حتی نجات از زیر بار ظلم نیز صرفا به عنوان پاداشی بـی مسـؤ ولیـت نباشد، بلکه خداوند سبحان آنان، یعنی مستضعفان را وارث زمین کرده است تا ببیند چه می کنند و این مطلبی است که در آیه دیگر به آن تصریح شده است: قال عسی ربّکم ان یهلک عـدوّکم و یسـتخلفکم فی الارض فینظر کیف تعملون. مهم این است که ببیند شما چه می کنید؛ چنان که در هر آزمون، امتحان کننده نگاه دقیق به کیفیّت عمل آزموده دارد.

سرّ این که نجات بنی اسرائیل از آل فرعون و نیز سایر نعمت های مربـوط بـه گذشـتگان را بـرای معاصران رسول اکرم ﷺ بیان می دارد نیز همین است؛ زیرا قرآن کتاب قصّه و تـاریخ و شمارشـگر افتخارات قومی یا خانوادگی نیست، بلکه کتاب نور و هدایت و بیانگر قوانین و سنت های الهی حـاکم بر جهان است و مبیّن این که همگان در برابر آن یکسانند؛ پیشینیان در برابر این سنن مسؤ ول بودند و شما هم نسبت به آن مسؤ ولیت دارید. هرکس با حق صراع کند و باحقایق عالم درافتد و کشتی بگیرد، شکست می خورد:من صارع الحق صرعه، خواه آل فرعون باشند یا بنی اسرائیل یا دیگران، و هـرکس

در برابر حق خاضع باشد و راه اطاعت پیشه کند، به سیادت رسیده، از نعمت های مادی و معنوی برخوردار می شود، خواه بنی اسرائیل باشند یا سایر اقوام و ملّت ها.

سنّت ثابت الهی آن است که هرگز نعمت را که به گروهی داد تغییر ندهد، مگر این که متنعّم، در فضای اعتقادی و اخلاقی خود تغییر روش بدهد. از این رو پس از بیان قانون کلی ذلک بانّ اللّه لم یک مغیّرا نعمة انعمها علی قوم حتّی یغیّروا ما بانفسهم و انّ اللّه سمیع علیم در اثنای قصّه فرعون و موسی، در مقام تطبیق آن می فرماید: کداب ال فرعون و الذین من قبلهم کذّبوا بایات ربّهم فاهلکناهم بذنوبهم واغرقنا ال فرعون و کلّ کانوا ظالمین؛ یعنی آنچه آل فرعون را به هلاکت رسانده تکذیب و گناهانشان بود. شما بنی اسرائیل نیز اگر چنان کنید، چنین خواهید شد. پس غرض از بیان این حکایت ها تکریم گروهی و تحقیر گروه دیگر نیست، بلکه عبرت گرفتن مخاطبان و عبور کردن همه مکلّفان از خصایص موجود به فضایل برتر است.

براین اساس، قرآن کریم در نقل قصّه ها به بیان تاریخ وقوع داستان و جزئیّات واقعه نمی پردازد، بلکه تنها به روح قضیّه که روح تاریخ و نور وهدایت است، اشاره می کند؛ چنان که درباره زندانی شدن حضرت یوسف علیه‌السلام و حوادثی که در زندان و پیش از آن رخ داد، روی بیان آن حضرت: ربّ السجن احبّ الی ممّا یدعوننی الیه یا جوابی که به همراهان زندانیش در مقابل تقاضای تعبیر خواب آنان داده بود: انّی ترکت ملّة قوم لایؤ منون باللّه وهم بالاخرة هم کافرون # و اتبعت ملّة ابأی ابراهیم و اسحاق و یعقوب ما کان لنا ان نشرک باللّه من شی ء تکیه می کند؛ یعنی نقاط حسّاس تاریخ را که بیانگر سنّت الهی است از یک سو، و منزّه از تزّمن به زمان خاص و تمکّن به مکان مخصوص است از سوی دیگر بازگو می کند.

6- *ابتلا و امتحان به وسیله شرّ*

در مباحث تفسیری گذشت که بلأ در ذیل آیه مورد بحث وفی ذلکم بلأ من ربّکم عظیم به معنای امتحان است و مشارالیه ذلکم، هم می تواند نعمت نجات بنی اسرائیل از چنگال آل فرعون باشد و هم نقمت عذابی که آل فرعون درباهره بنی اسرائیل روا می داشتند؛ زیرا خدای سبحان انسان ها را هم

باخیر و هم با شر می آزماید: و نبلوکم بالشرّ و الخیر فتنة که مقصود از شرّ بودن چیزی نسبت به چیز دیگر، ناگواری و ناسازگاری آن است؛ چنان که امین الاسلام از امیرمؤ منان علیه السلام نقل می کند که آن حضرت در حال بیماری در جواب پرستش عیادت کنندگان: کیف حالک؟ فرمودند:علی شرّ. عرض کردند: شما هم تعبیر به شرّ می کنید؟! آن حضرت آیه و نبلوکم بالشّر و الخیر فتنة را قرأت و به محتوای آیه استدلال کردند.

از آیه فامّا الانسان اذا ما ابتلیه ربّه فاکرمه و نعّمه فیقول ربّ اکرمن # و امّا اذ ما ابتلیه فقدر علیه رزقه فیقول ربّی اهانن نیز برمی آید که چنان که انسان بیمار، مبتلای به بیماری است، انسان سالم نیز مبتلای به سلامت است و در عالم چیزی نیست که بلا و بلوی نباشد. گاهی خدای سبحان انسان را با سلامت امتحان می کند تا ببیند وی شاکر است واز این نعمت بهره ای می گیرد یا نه، و گاهی او را به مرض می آزماید، تا ببیند وی صابر است یا نه، و به تعبیر دیگر گاهی حسنه و نعمت می دهد تا انسان با شکر به سوی خدا بازگردد و گاهی سیّئه و رنج می دهد تا انسان از راه صبر و بردباری به او رجوع کند: وقطّعناهم فی الارض امما منهم الصّالحون و منهم دون ذلک و بلوناهم بالحسنات و السیّئات لعلّهم یرجعون؛ چنان که درباره سایر امم می فرماید: ما آنها را با فشار گرفتیم، تا مگر آنان تضرّع کنند: واخذنا اهلها بالبأسأ والضرأ لعلّهم یضّرّعون؛ چون انسان اگر به ناله و تضرّع، مسلّح گردد دشمن درون را در جهاد اکبر، خلع سلاح می کند. اگر کسی بخواهد بر اهرمن درون پیروز شود، باید مسلّح شود و سلاح انسان در این پیروزی گریه است: وسلاحه البکأ. کسی که اهل ضجّه و ناله نباشد مخمور و مغرور است و خدا بین نمی شود، بلکه همیشه خود بین است و انسان خود بین شکست می خورد.

در آیه مورد بحث می فرماید: این بلای عظیمی بود که شما مظلومانه آن را تحمل کردید و ما موسای کلیم را برانگیختیم تا نجاتتان بخشد، این بلای عظیم را با شکر به مقصد برسانید و از عهده امتحان آن بیرون آیید که نعمتتان افزون شود و گرنه به عذاب شدید دچار می شوید؛ چنان که ابراهیم در سوره ابراهیم به زبان موسای کلیم صریحا اعلام فرمود: لئن شکرتم لازیدنّکم و لئن کفرتم انّ عذابی لشدید. به ویژه هنگامی که بلا عظیم باشد کفران آن نیز عظیم است و کفران عظیم، کیفر عظیم را در پی

دارد. برهمین اساس، خدای سبحان نسبت به بنی اسرائیل با خشونت سخن می گوید و می فرماید:کسانی برآنها مسلّط می شودند که تاروز قیامت هرگز به آنان رحم نمی کنند: و اذ تاذّن ربّک لیبعثنّ علیهم الی یوم القیمة من یسومهم سوء العذاب و در آیه 61 همین سوره نیز خواهد آمد: ضربت علیهم الذّلّة و المسکنة.

از این دو آیه برمی آید که اولا نسل بنی اسرائیل تا روز قیامت باقی خواهد ماند و ثانیا، پیوسته در ذلّت به سرمی برند و این منافاتی با پیشرفت ظاهری اسرائیل و صهیونیست های کنونی ندارد؛ زیرا چه ذلّتی بدتر از این که حبل ذلت آمریکا را برگردن دارند.

تذکّر:یهودیان چند گروهند:االف: کسانی که به حبل الهی اعتصام کردند و موحّدانه به سرمی برند. قرآن از این گروه به نیکی یاد می کند: من اهل الکتاب امّة قائمة یتلون ایات اللّه... ب: کسانی که هرچند از حبل الهی محرومند، ولی حبل مردمی را به گردن دارند. از این رو عین عزّت نسبی از ذلّت نفسی رنج می برند. شاید بتوان به عنوان نمونه این مطلب را یاد کرد که قوم یهود با داشتن تاریخ کهن امروز در تمام روی زمین دولت مستقلی ندارند.

بحث روایی

عامل نجات بنی اسرائیل

- عن العسکری علیه السلام:قال اللّه: و اذکروا یا بنی اسرائیل اذنجیناکم انجینا اسلافکم من ال فرعون و هم الذین کانوا یدنون الیه بقرابته و بدینه و مذهبه یسمومونکم یعذّبونکم سوء العذاب شدة العذاب، کانوان یحملونه علیکم. قال: و کان من عذابهم الشدید انّه کان فرعون یکلّفهم عمل البنأ والطین و یخاف ان یهربوا عن العمل فامر بتقییدهم فکانوان ینقلون ذلک الطین علی السلالم الی السطوح فربّما سقط الواحد منهم فمات او زمن و لایحلقون بهم الی ان اوحی اللّه تعالی الی موسی علیه السلام: قل لهم لایبتدؤ ن عملا الّا بالصلاة علی محمد و آله الطیبین لیخفّ علیهم فکانوان یفعلون ذلک فیخفّ علیهم و امر کلّ من سقط او زمن ممّن نسی الصلاة علی محمد و آله بان یقولها علی نفسه ان امکنه ای الصلاة علی محمد و آله او یقال علیه ان لم یمکنه فانّه یقوم لایضرّه ذلک ففعلوها فسلموا.

یذبحون ابنائکم و ذلک لمّا قیل لفرعون ان یولد فی بنی اسرائیل مولود یکون علی یده هلاکک و زوال ملکک فامر بذبح ابنائهم فکانت الواحدة منهنّ تصانع القوابل عن نفسها لئلّا یتمّ علیها حملها حتی تلقی ولدها فی صحرأ و غار جبل او مکان غامض و تقول علیه عشر مرّات الصلاة علی محمد و آله الطیبین فیقیض اللّه ملکا یربیه و یدر من اصبع له لبنا یمصه و من اصبع طعاما لینا یتغذاه الی ان نشا بنواسرائیل فکان من سلم منهم و نشا اکثر ممن قتل.

و یستحیون نسائکم یبقونهن و یتخذوهن اماً فضجوا الی موسی و قالوا یفترشون بناتنا و اخواتنا فامراللّه البنات کلما رابهن من ریب من ذلک صلین علی محمد و آله الطیبی علیه السلام فکان اللّه یردّ عنهن اولئک الرجال امّا بشغل او مرض او زمانة او لطف من الطافه فلم تفرش منهن امراه بل دفع اللّه عزّوجلّ ذلک عنهنّ بصلوتهن علی محمد و آله الطیبین.

ثمّ قال عزّوجلّ: و فی ذلکم ای فی ذلک الانجأ الذی انجاکم منه ربّکم بلأ نعمة من ربّکم عظیم کبیر. قال اللّه عزّوجل: یا بنی اسرائیل اذکروا اذا کان البلأ یصرف عن اسلافکم و یخفف بالصلاة علی محمدو آله الطیبین افلا تعلمون انّکم اذا شاهدتموهم و آمنتهم بهم کانت النعمة علیکم اعظم و افضل و فضل اللّه لدیکم اکثر و اجزل.

اشاره الف:اثبات معارف علمی با حدیثی که از آسیب ارسال، قطع، وقف، رفع و... مصون نیست، صعب است.

ب: در مقام ثبوت، هیچ محذوری در تأثیر توسل به ذوات نوری اهل بیت عصمت علیهم السلام نسبت به نجات محرومان از سلطه طاغیان نیست؛ چنان که در جریان قبول توبه آدم صفیّ علیه السلام و تلقّی کلمات گذشت.

ج: انگیزه فرعون در تذبیح و تقتیل پسران بنی اسرائیل و زنده نگه داشتن دختران و زنان در مطاوی تفسیر و ثنایای لطایف و اشارات بازگو شد.

(و اذفرقنابکم البحر فانجینکم و اغرقنا ال فرعون و انتم تنظرون) [50]

گزیده تفسیر

خدای سبحان در مقام بیان نعمت دیگری که بر بنی اسرائیل ارزانی داشته، یعنی نجات بنی اسرائیل از چنگال آل فرعون و برای آشکار شدن عظمت این نعمت ونیز تذکّر نعمت عظیم مصون ماندن از غرق در دریا می فرماید: به یاد آورید زمانی را که دریا را برای شما شکافتیم و در نتیجه شما را نجات دادیم و آل فرعون را در منظر شما غرق کردیم.

با شکافته شدن دریا همه بنی اسرائیل که همراه موسای کلیم علیه السلام بودند با ورود به آن از تعذیب آل فرعون نجات یافتند و خود از غرق شدن در آن مصون ماندند و آل فرعون از دسترسی به آنها ممنوع شدند و همه آنان که همراه فرعون بودند در دریا غرق شدند. مشاهده چنین صحنه ای، برای قوم حس گرایی چون بنی اسرائیل، اعجاز الهی را بلیغ تر و نعمت را عظیم تر جلوه می دهد.

تفسیر

فرقنا: این واژه از ماده فرق در اصل به معنای جدا کردن بین دو چیز است. فرق در شق کردن و شکافتن استعمال می شود؛ چون لازمه هر شکافتنی جدا شدن دو چیز از یکدیگر است. فرق دریا در آیه مورد بحث نیز به معنای شکافتن آن و جداسازی قسمتی از آب دریا از قسمت دیگر آن است. گرچه برخی فرق را در مورد انفصال و فلق را در مورد انشقاق به کار برده اند. فرق جداکردن و فِرق پاره جدا شده است: فکان کلّ فرق کالطّود العظیم.

بکم: حرف بأ در بکم برای سببیّت است؛ یعنی به سبب و غایت شما (سببیّت غائیّه) دریا را شکافتیم که در این صورت، چنان که آلوسی گفته، بأ به منزله لام است؛ یعنی ما دریا را برای شما شکفاتیم و احتمال دارد برای مصاحبت باشد؛ چنان که زمخشری آن را یکی از احتمالات دانسته است، که در این صورت بکم یا در موضع حال برای مفعول فرقنا: یعنی کلمه البحر (ازباب تقدیم حال بر ذوالحال) قرار دارد؛ یعنی ما دریا را شکافتیم، در حالی که دریا مصاحب و همراه با ورود شما بود، یا

در موضع حال برای فاعل فرقنا است؛ یعنی دریا را شکافتیم، در حالی که همراه شما بودیم (کنایه از ناصر و حافظ بودن خداوند است؛ چنان که در بیان موسی علیه‌السلام در جمله کلّا انّ معی ربّی سیهدین به آن اشاره شده است).

ظاهر آیه همان احتمال اول است (یعنی به یاد آورید زمانی را که دریا را برای شما شکفاتیم)و سیاق آیات نیز به آن شهادت می دهد؛ چون آیات محل بحث، در مقام شمارش نعمت هایی است که خداوند آنها را بر بنی اسرائیل ارزانی داشت و چنین مقامی با معنای به سبب شما (سبب غایی) برای شما دریا را شکافتیم سازگارتر است.

البحر: مکان واسع را بحر گویند و کسی که علم وسیع دارد،متبحّر است.کلمه ال برای عهد خارجی است و مقصود از بحر یا قُلْزم و دریای احمر است یا نیل.

فانجیناکم: این مسأله نجات، در این آیه به صیغه افعال: انجینا آمده، در حالی که در آیه قبل به صیغه تفعیل: نجّینا ذکر شده، شاید به این لحاظ باشد که آنچه در این آیه مطرح است، نجات از غرق شدن از طریق از اخراج از آب به سوی ساحل است (نه مطلق نجات یافتن و خلاص شدن از آل فرعون که در آیه قبل ذکر شده و نیازی هم به تکرار آن نیست) و اخراج از باب افعال است. پس انسب این است که موضوع نجات دادن نیز به همین صیغه باشد.

چنین مطلبی که از ظاهر کلام ابی السّعود به دست می آید، خالی از مناقشه نیست؛ چون آنچه دلالت دارد که مقصود از نجات در این آیه، نجات از غرق شدن است نه مطلق نجات از آل فرعون، قرینه تقابل است؛ یعنی تقابل انجیل و اغرقنا باعث می شود که انجیناکم ظهور در انجای از غرق شدن در آب پیدا کند و چنین تقابلی مقتضی تبدیل صیغه تفعیل به افعال نیست. گذشته از آن که نجات بنی اسرائیل از قهر و تعذیب مستمر فرعون، چنان که قبلا بازگو شد، هم با تفعیل ذکر شده و هم با اِفعال، نظیر: و اذ انجیناکم من ال فرعون یسومونکم سوء العذاب.

تناسب آیات:

از آن جا که در آیهئ قبل سخن از نعمت نجات بنی اسرائیل از آل فرعون بود، در این آیه، به چگونگی آن اشاره می کند تا هم عظمت این نعمت بیشتر آشکار شود و هم در ضمن آن، نعمت عظیم دیگری (مصونیت از غرق شدن در دریا) یادآوری گردد. ابتدا می فرماید: و نیز به یاد بیاورید زمانی را که دریا را برای شما شکافتیم. سپس به نتیجه شکافته شدن دریا اشاره می کند که عبارت است از نجات یافتن بنی اسرائیل و غرق شدن آل فرعون، آن هم در مرأی و منظر بنی اسرائیل: نتیجه شکافتن دریا این شد که شما را نجات دادیم و آل فرعون را غرق کردیم، درحالی که شما غرق شدن آنان را نظاره می کردید.

خلاصه آن که، شکافتن دریا به امر ملکوتی خداوند دو نتیجه برای شما داشت و دو محرومیت برای آل فرعون؛ زیرا شما اولا، با شکافتن دریا و ورود به آن از تعذیب آل فرعون نجات یافتید و ثانیا، به معجزه الهی از غرق شدن در آن مصون ماندید و آل فرعون اولا، از دسترسی به شما ممنوع و محروم شدند و ثانیا، به کام دریا فرو رفتند و غرق شدند.

نجات یافتگان و غرق شدگان:

ظاهرانجیناکم و ال فرعون عموم بنی اسرائیل و عموم فرعونیان است؛ یعنی این آیه ظهور دارد که همه بنی اسرائیل همراه موسی بدون استثنا نجات یافتند و همه آل فرعون که همراه فرعون بودند بدون استثنا، غرق شدند و این معنای ظاهری است که در آیات دیگربه آن تصریح شده است. چنان که می فرماید: وانجینا موسی و من معه اجمعین، فاغرقناه و من معه جمیعا. البته اگر کسی از بنی اسرائیل یا از آل فرعون در صحنه حاضر نبود تخصصا از حکم خارج است.

مراد ازآلفرعون

تعبیر به ال فرعون همانند تعبیر بنی هاشم و بنی آدم و آل موسی و آل هارون است که مضاف الیه آن (یعنی فرعون، هاشم، آدم، موسی و هارون) خارج از حکم مضاف نیست؛ یعنی منظور از آل فرعون، شخص فرعون و همه پیروان اوست؛ چنان که مقصود از بنی آدم در آیه ولقد کرّمنا بنی ادم

شخص آدم و همه فرزندان او، و مقصود از آل موسی و آل هارون در آیه... و بقیة ممّا ترکت ال موسی و ال هارون شخص موسی و هارون و پیروان آنان، و مراد از آل یعقوب در آیه... ویتمّ نعمة علیک و علی ال یعقوب شخص یعقوب و فرزندان و پیروان اوست. البته گاهی ممکن است براثر قرینه خاص مقصود از آل موسی و آل هارون در آیه تکرال موسی و...، خصوص موسی و هارون باشد که از بحث کنونی بیرون است.

مشاهده نابودی دشمن

جمله وانتم تنظرون به این معناست:در حالی آل فرعون را غرق کردیم که شما شاهد غرق شدن آنها بودید و چنین صحنه ای از نجات شما و غرق آنان، اعجاز را بلیغ تر و نعمت را عظیم تر جلوه می دهد، به ویژه برای قومی چون بنی اسرائیل که گرفتار حسّ گرایی بوده، از تفکرات عقلی بهره اندکی داشتند و صریحا به موسای کلیم می گفتند: تا خدا راروشن و آشکارا نبینیم به تو ایمان نمی آوریم: لن نؤ من لک حتی نری اللّه جهرة و پس از مشاهده معجزات فراوان وقتی از دریا گذشته و به قومی بت پرست برخوردند، از موسی درخواست کردند که تو نیز خدای دیدنی برای ما قرارده: یا موسی اجعل لنا الها کما لهم ءالهة.

هلاکت دشمن نعمتی است عظیم، و مشاهده آن، نعمت عظیم دیگر. برخی مانند فرّأ برآنند که رخداد هائل، مانع از نگاه بنی اسرائیل بود. بنابراین، مقصود آن است که حادثه در مرأی و مسمع شما بود، به طوری که گویا می دیدید. پس، نظر به معنای علم است، نه نگاه با چشم.

شیخ طوسی (ره) گفته فرّأ را محتمل و ملیح تلقی کرد، گرچه نظر شیخ طوسی همانند انظار سایر مفسران بر نظر حسیّ است، لیکن طمأنینه ای که برای موسی و همراهان او پدید آمد و مسیر رهو و واسع و بی خطر دریای خشک را پشت سرگذاشتند و دریا اجساد بی روح آل فرعون را به روی آب آورد، نگاه با چشم به این صحنه محذوری ندارد.

لطایف و اشارات

1- تنها کلیددار نظام هستی

کلیددار نظام آفرینش خداوند است و کلید دوگونه چرخش دارد: با یک چرخش آن، در باز، و باچرخش دیگر بسته می شود. خداوند در آیه واذ فرقنا بکم البحر... می فرماید: کلید دریا به دست ماست و ما به وسیله موسای کلیم این کلید را به چرخش در آوردیم؛ به او دستور دادیم تا عصا را به دریا بزند تا بر اثر آن راهی خاکی بلکه راه های متعدد در وسط دریا پدیدار شود و مشا از آن عبور کنید و فرعونیان در تعقیب شما به میانه دریا بیایند. آنگاه کلید دریا را برگردانیم و چهره دیگر آن را ظاهر کردیم و آب ها به هم آمد: فغشیهم من الیمّ ما غشیهم و فرعونیان به قعر دریا فرو رفتند.

به هرحال، کارگاه الهی با نظم ویژه دارد می شود و کلید دار آن تنها خداست: وعنده مفاتح الغیب، و له مقالید السموات و الارض. این مفاتیح و مقالید تنها برای مؤ منان، مفتاح و گشاینده است، اما برای کافران، همواره مغلاق و قفل کننده است. دریای متّصل برای حفظ دین منفصل می شود و مؤ منان نجات می یانبد و دریای منفصل برای محق کفر متّصل می گردد و کافران غرق می شوند و چنین است کار خدای سبحان که باکن فیکون مسائل جهان را حل می کند و چون کلیدها تنها نزد اوست، در رحمتی را که او باز کرد، دیگری توان بستن آن را ندارد: ما یفتح اللّه للنّاس من رحمة فلا ممسک لها و ما یمسک فلا مرسل له من بعده؛ چنان که اگر او در رحمت را برروی گروهی ببندد، کسی توان گشودن آن را ندارد.

این شکافتن اختصاصی به دریا و نجات بنی اسرائیل ندارد، بلکه نسبت به شکافتن ماه آسمان نیز می فرماید: اقتربت الساعة و انشقّ القمر و درباره شکافتن زمین و فرو رفتن قارون در دل آن می گوید: فخسفنا به و بداره الارض یعنی کلید صحرا و فضا و هوا نیز در دست خداست؛ چنان که کلید آتش: یا نار کونی بردا و سلاما علی ابراهیم و کلید باد: فسخّرنا له الریح تجری بامره رخأ حیث اصاب نیز در اختیار اوست. چیزی در جهان نیست که در برابر خدای سبحان مستقل باشد و خود رأیی نشان دهد؛ عصای موسی علیه‌السلام تنها با خواست خداوند عصاست و اگر او بخواهد عصا به اژدها تبدیل می شود. از

این رو هنگامی که خداوند از موسی پرسید، و ما تلک بیمنیک یا موسی و آن حضرت پاسخ داد: و هی عصای...، خداوند به طور ضمنی فرمود: نگو عصاست، بلکه بگو:تا تو چه بخواهی؛اگر خواستی عصا باشد عصاست و اگر خواستی مار باشد مار است. از این رو فرمان داد: القها؛ آن را بینداز تا معلوم شود عصاست یا غیرعصا؟

پس از آن که موسی علیه‌السلام این حقیقت را ادراک کرد، آرام شد و خوف وخشیت او از غیر خدا زایل گردید و موسایی که در طلیعه نبوت به او گفته شد: نترس؛ لاتخف پس از نبوت و آشنایی با حقیقت مزبور، در جریان نجات بنی اسرائیل به وی خطاب شد:تو نمی ترسی؛لاتخاف درکا ولاتخشی؛ یعنی به مقام امن و اطمینان رسیدی.

از این رو هنگامی که اصحاب موسی دریا را روبرو و سپاه فرعون را در پی خود دیدند و گفتند: هم اکنون به ما می رسند؛ فلمّا ترأا الجمعان قال اصحاب موسی انّا لمدرکون موسای کلیم با قاطعیت و آرامش کامل فرمود: کلّا؛ هرگز به ما نمی رسند و پس از این طرد و ردع، با حرف تأکید و به صورت جمله اسمیه فرمود: انّ معی ربّی سیهدین؛ تحقیقا خدای من و کلیددار نظام هستی با من است. البته این معیت ویژه غیر از معیّت قیومی مطلق است که همگانی و همیشگی است. منظور از معیّت در این جا همراهی عنایت، نصرت و امداد خاص الهی است.

2- زمامداری نظام جمع و فرق

خدای سبحان همان طور که خالق وصل است خالق فصل نیز هست و چنان که نظام جمع به دست اوست، زمام فرق نیز تحت قدرت اوست، و اوست شکافنده دریا: و اذ فرقنا بکم البحر، ربّ الفلق: قل اعوذ بربّ الفلق و شکافنده صبح: فالق الاصباح و جعل الّیل سکنا و فالق و شکافنده حبّه و هسته: فالق الحبّ والنوی؛ هسته ای که به صورت نخل بلند قامت: والنخل باسقات... و حبّه ای که به صورت خوشه زیبا و پرطراوت ظهور می کند: ءأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون.

به بیان دیگر، زمام همه اشیا در دست قدرت اوست و هر چیزی آن می شود که خدا بخواهد؛ زمینی که در موقعیت عادی غیر قابل کشت و لم یزرع یا، غیرذی زرع، است با شکافتن آن و بیرون آوردن

چشمه آب، مزورعی و قابل کشت و برخوردار از آب وعلف گردیده، قلوب مردم را به خـود منعطـف می کند و ثمرات و برکات، بدان جا سرازیر می شود: ربّنا انّی اسکنت من ذریّتی بـواد غیـر ذی زرع... فاجعل افئدة من الناس تهوی الیهم و ارزقهم من الثمرات....

ورحمی که بر اثر عُقم از یک سو و کهن سالی و فرتوتی از سوی دیگر به طور طبیعی آماده پرورش جنین نیست، با خواست و مشیّت او آماده پرورش یحیای پیامبر می شود: قل ربّ انّی یکون لی غلام و قد بلغنی الکبر و امرائی عاقرٌ قال کذلک اللّه یفعل ما یشأ. و آبی که مطابق قوانین طبیعـی عـالم مـاده، اجزایش به هم اتصال دارد، از هم شکافته می شود و کسی که را که روزی به جریان چنین آبی در زیر کاخش افتخار می کرد و ندای الیس لی ملک مصر و هذه الانهار تجری من تحتی سر می داد، در کـام خود فرو می برد.

وبالاخره، آبی که مایه حیات است با اراده او سبب مرگ و هلاکت می شود، به طوری که گوینده انا ربّکم الاعلی را بر اثر قهر الهی در قعر خویش فرو می برد. روزی سبب نجات قنداقه موسی می شود و روز دیگر، با فرق و شکافته شدن سبب رهایی بنی اسرائیل، و با جمع شدن و بـه هـم پیوسـتن سـبب نابودی فرعونیان می گردد.

3- *تکرار نعمت نجات از دریا*

نعمت نجات از دریا نسبت به حضرت موسای کلیم علیه‌السلام که دامنه برکت آن، نجاتِ بنی اسرائیل را به همراه داشت، مسبوق به چنین نعمتی نیز بوده است؛ چنان که خداوند به آن حضرت فرمود: ولقـد منّـا علیک مرّةً اخری # اذ اوحینا الی امّک ما یوحی # ان اقذفیه فی التابوت فاقذفیه فی الـیمّ فلیلقـه الـیمُّ بالساحل. آنچه در مرحله حدوث برای کلیم خدا رخ داد، در مرحله بقا نیز برای وی و امّت او حاصـل شد.

در ماجرای مادر موسی علیه‌السلام به دریا امر شد که امانت الهی رابـه سـلامت بـه سـاحل برسـاند و در جریان موسای کلیم علیه‌السلام نیز تصریح به دستور انفلاق دریا صادر نشد، لیکن تصریح امر به ضرب دریـا به منزله امر کردن به دریا به امتثال و انفلاق است.: فاوحینا الی موسی ان اضرب بعصاک البحر فانفلق.

4- ویژگی های شکافته شدن دریا

الف: هرگونه فَرق و شکافی که در دریا پدید آمد، محصول ضرب عصای موسای کلیم بود؛ خواه اصل فرق و شکاف و خواه راه های دوازده گانه واقع شد؛ زیرا ظاهر آیه فاوحینا الی موسی ان اضرب بعصاک البحر فانفلق فکان کل فرق کالطّود العظیم همین است. احتمال آن که مقصود از آیه، فرق و فصل بین آب دریا و بین بنی اسرائیل باشد ضعیف است. عمده اصل فرق دریاست اولا، وتعدد آن ثانیا، که هر دو قبل از ورود بنی اسرائیل به دریا به وسیله عصای کلیم خدا حاصل شد.

ب: آب به منزله پرده روی زمین دریا بود که با ضرب عصا، پرده آبی کنار رفت و زمین خشک هویدا شد؛ زیرا ظاهر آیه... فاضرب لهم طریقا فی البحر یبسا همین است. البته تأثیر باد و آفتاب به طور طبیعی مورد انکار نیست، لیکن ظاهر آیه آن است که خشکی زمین متأثر از ضرب عصای کلیم خدا بود.

ج: خداوند همه مصائب برّ و بحر را برطرف می کند، لیکن خطر دریا و عبور بی رنج از آن برای بنی اسرائیل طبق عنایت ویژه الهی بود. از این رو خداوند در عین آن که هرگونه رهایی از ظلمت های برّ و بحر را به خود نسبت می دهد: قل من ینّجیکم من ظلمات البرّ و البحر... لیکن خصوص نجات بنی اسرائیل را به خود اسناد داده است: و جاوزنا ببنی اسرائیل البحر...؛ یعنی ورود و خروج بنی اسرائیل به رحمت ویژه خداوند وبد، به طوری که بستر دریا به صورت زمین خشک هموار و مستوی ظهور کرد تا عبور برروی آن ممکن باشد و مراد از واترک البحر رهوا... این است که دریا را به همان حالت فرو رفته و آرام رهاکنید؛ زیرا همین طریق یبس و مسیر خشکِ زمین دریا زمینه غرق شدن آل فرعون را فراهم می کند؛ زیرا آنان به طمع همین فرورفتگی آب و آرامش دریا در آن قدم نهادند.

د: معجزه برای هدایت مردم و صیانت هدف انبیا، از سنخ سنّتهای الهی است، از این رو با سایر سنّت های عادی منافاتی ندارد و سنّت الهی را نباید به معنای عادت و منحصر در آن دانست که اگر چیزی خرق عادت باشد نه خرق علیّت، و محال عادی بود نه ممتنع عقلی، مخالف سنّت خدا تلقی شود.

5- اِسرای موسوی و اِسرای محمدی ﷺ

آنچه برای شخص حضرت موسای کلیم علیه‌السلام رخ داد، در حدّ خود اِسرای ویژه بود، گرچه معراج را ظاهرا به دنبال نداشت؛ زیرا صرف سیر شبانه یا به سرات رفتن و جای مرتفع را پیمودن اسرای معهود نبوی نیست. از این رو برای بنی اسرائیل که چنین رخداد شیرین و ماندنی پدید آمد، هرچند کمال پیروی از انسان کامل را به همراه داشت و صحابت اعجاز را در برداشت، ولی اسرأ محسوب نخواهد شد، اما برای حضرت موسی علیه‌السلام می تواند در حدّ اسرای نبوی به حساب آید.التبه با اسرای رسول اکرم ﷺ فرق ممتاز دارد.

سرّ اِسرأ بودن حرکت موسای کلیم علیه‌السلام این است که قبلا به آن حضرت وحی شده: اولا، شبانه حرکت کن و بندگان خدا، یعنی بنی اسرائیل را به همرا خود ببر: فأس بعبادی لیلا. ثانیا، آل فرعون شمارا تعقیب می کنند: انّکم متّبعون. ثالثا، مسیر خشک دریا را بدون هراس طیّ کن: ولقد اوحینا الی موسی ان اسر بعبادی فاضرب لهم طریقا فی البحر ییسا لاتخاف درکا و لاتخشی، بنابراین که دستور زدن عصا همان وقتی که دستور اسرأ نازل شد فرود آمده باشد. رابعا، آگاهی از غرق شدن آل فرعون: واترک البحر رهوا انّهم جند مغرقون، بنابر نزول هم زمان با دستور اسرأ؛ چنان که ظاهر سیاق ایات چنین است. این گونه از اندیشه های غیبی و انگیزه های فراطبیعی در آن سیر شبانه یا به سرات و مکان فسیح و مرتفع آمدن، دلمایه حضرت کلیم اللّه بود. بنابراین، می توان گفت: سبحان الذی اوحی بعبده الاسرأ من المصر الی البحر و من البحر الی البر سالما عن درک العدوّ و ناجیا عن الیّم، قاهرا علی البحر و قادرا علی انجأ بنی اسرائیل من الغرق باذن اللّه سبحانه.

فرق اساسی بین اسرای موسوی و اسرای محمّدی از این جا شروع می شود که موسای کلیم علیه‌السلام به اذن خداوند اسرأ را آغاز کرد و به پایان برد، ولی حضرت ختمی مرتبت ﷺ از آغاز تا انجام آن مهمان الهی بود و خداوند شخصا اسرای او را برعهده گرفت و او را برد، نه آن که به او فرموده باشد برو: سبحان الذی اسرای بعبده لیلا.... همین طلیعه فروق، نشانه تمایزهای بی شماری است که بین دو اسرأ یافت می شود که شرح آن از مبحث کنونی خارج است.

6- نظر حسّی و نگاه شاهدانه

آنچه در صحنه اسرأ پدید آمد ممکن است برای بنی اسرائیل فی الجمله نه بالجمله معلوم شده باشد؛ چنان که شکافتن دریا، تعدد مسالک دریایی، عبور آنان به راحتی، غرق آل فرعون و... مورد التفات آنان واقع شد و خداوند نیز در این باره فرمود: وانتم تنظرون، لیکن نظر حسّی آنها که محصولی جز علم حصولی نداشت، غیر از نگاه شاهدانه و بصیرانه حضرت کلیم اللّه بود که به همه ماجرا از صدر تا ساقه علم شهودی داشت. بنی اسرائیل آثار را با علم حصولی می فهمیدند، ولی حضرت کلیم اللّه آثار و مؤ ثر را با علم حضوری می یافت. آنچه برای بهشتیان در معاد مکشوف می شود، برای اولیا الهی در دنیا مشهود است. بنابراین، سنخ مشاهده نجات غیر از صنف احساس نجات است؛ چنان که در امور فراوان دیگر نیز از هم متمایزند. موسای کلیم علیه السلام دارای اعجاز بود و از نفس قُدسی او به اذن خدا همه امور خارق عادت صادر شده است، ولی بنی اسرائیل گوشه ای از آثار پربرکت آن را احساس کرده اند.

7- هشدار به سرکشان و جبّاران

روزی هیود در نهایت ضعف و ذلّت بود و دشمن او در غایت قوّت و عزّت، امّا قضیّه به گونه ای معکوس شد که آل فرعون به همان سوء العذابی مبتلا شدند که بر بنی اسرائیل روا می داشتند، بلکه عذابی بدتر از ذبح پسران؛ زیرا ذبح، مرگی سریعاست و مذبوح را هر چه زودتر خلاصی می بخشد در حالی غرق شدن، مرگی بطی ء و از سخت ترین نوع مرگ هاست (از این رو غریق مسلمان در حکم شهید است). به گونه ای جریان به عکس شد که آل فرعون، هم ذلّت غرق شدن در دریا راپذیرا شدند و هم ذلّت نظاره کردن بنی اسرائیل و در مرأی و منظر آنان بودن را.

این قضیّه، هم اتمام حجّت و هشداری است برای یهودیان و بنی اسرائیل آن زمان، که اگر شما همانند فرعونیان با دیگران چنان کنید، مانیز چنین می کنیم، و هم هشداری است برای جبّاران و زورمداران یهود این زمان که اگر با مردم فلسطین مانند فراعنه عمل کنید، بدانید که به زودی ورق برمی گردد؛ چنان که تاریخ اجداد شما با غلبه بخت النصر و رومیان برگشت.

نیز زنگ خطر و بیدار باشی برای مؤ منان عصر حاضر است که اگر شما هم راه طغیان و فساد پیشه کنید، آن سنّت قطعی استثناپذیر نیست و گریبان شما را نیز خواهد گرفت؛ چنان که پیشینیان شما پس از رحلت پیامبر ﷺ، با بی وفایی ها و نقض عهدها و پیش گرفتن راه طغیان و فساد، به جبّاران و خون ریزانی چون حاکمان بنی امیه و بنی عباس مبتلا شدند.

به بیان دیگر، در عین حال که حکایت این معجزه جلیل و عظیم از جانب وحی به وسیله رسول گرامی قلب های متزلزل را آرام می سازد و همه رهروان راه آن حضرت را نوید می دهد که اگر به خدا تکیه کنید، قدرت بی زوال الهی در سخت ترین شرایط، معجزه آسا به فریاد شما می رسد، در عین حال به آنان هشدار می دهد که بیدار باشید و بدانید که گناه چه عاقبت تلخی دارد؛ ما آل فرعون را براثر گناهانشان نابود کردیم: اهلکناهم بذنوبهم و همان سوء العذابی که بر بنی اسرائیل تحمیل می کردند هم اکنون در عالم برزخ، صبح و شام به صورت سوء العذاب، برآنان عرضه می شود: وحاق بال فرعون سوء العذاب # النار یعرضون علیها غدوّا و عشیّا و در قیامت نیز به اشدّ العذاب مبدّل می شود: و یوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشدّ العذاب. این همان است که در آیات دیگری از قرآن آمده که مکر مکّار به خودش بازمی گردد و هیچ عملی عامل خود را رها نمی کند و نقشه بد، صاحب خود را در برمی گیرد: ولایحیق المکر السیّی ء الّا باهله.

با این بیان، احتمالی که برخی از مفسران ابداع کردند که: و انتم تنظرون، به معنای تنتظرون باشد، یعنی شما هم اگر به رسول اکرم ﷺ ایمان نیاورید، منتظر چنان عاقبت تلخ بوده و هستید، توجیه می شود؛ زیرا نظر به معنای انتظار در آیاتی از قبیل هل ینظرون الّا ان یاتیهم اللّه فی ظلل من الغمام، هل ینظرون الّا تأویله و... به کار رفته است. البته نظر به معنای انتظار در طول معنای رایج خود خواهد بود، نه آن که آن معنا نفی شود.

8- دفع یک توّهم

عدهّای از منکران معجزات پیامبران، گمان کرده اند که شکافته شدن دریا از قبیل جزرومدّ است؛ یعنی وقتی موسی و قومش به دریا رسیدند، دریا در حال جزر بود و پس از خارج شدن آنان و وارد شدن آل فرعون دریا به حال مدّ بازگشت.

در پاسخ باید گفت:

اوّلا، تعبیر به فلمّا ترأ الجمعان قال اصحاب موسی انّا لمدرکون... (وقتی که دو گروه، یکدیگر را از دور دیدند اصحاب موسی گفتند: هم اکنون ما دستگیر می شویم)، دلیل براین است که دریا در حال جزر نبوده است وگرنه این گونه تحیّر و وحشت، توجیهی ندارد.

ثانیا، در ادامه همان داستان آمده است که موسی در پاسخ قوم خود فرمود:کلّا انّ معی ربّی سیهدین که نشا می دهد راه طبیعی برای رهایی بسته بود و هدایت الهی و امر خارق عادتی باید آنان را نجات دهد.

ثالثا، باز هم در ادامه داستان آمده است: ان اضرب بعصاک البحر. اگر دریا در حال جزر بود نیازی به زدن عصا نبود؛ با توجه به این که این عصا همان عصایی است که اژدها می شود و معجزه می کند.

رابعا، در آیه ای دیگر آمده است: فاضرب لهم طریقاً فی البحر یبسا که دلالت دارد راهی که در دریا باز شد حتی رطوبت نیز نداشت و دقیقا دریا به خشکی تبدیل شد؛ چنان که در طوفان نوح خشکی به دریا مبدل گشت و تنوری که جز آتش از آن مشاهده نمی شد، به جوشش آمد و آب از آن فوران کرد: وفار التّنّور.

خامسا، در آیه ای دیگرمی فرماید: فانفلق فکان کل فرق کالطود العظیم، چون عصا را به دریا زد دیواره های آب مانند سدّ و کوه عظیمی شد. شکی نیست که آب دریا در حال جزر چنین حالتی پیدا نمی کند و در این حدّ، ارتفاع نمی یابد.

سادسا، راه های متعددی در دریا پدید آمد که هر سبطی از معبر خاص خارج شوند و اصل تعدد آن را از آیه فکان کلّ فرق کالطّود العظیم می توان استفاده کرد.

بحث روایی

1- دعایی که با آن دریا شکافته شد

- فی تفسیر علی بن ابراهیم فی قصّة حنین: ثمّ رفع رسول اللّه یده فقال:اللّهمّ لک الحمد و الیک المشتکی و انت المتسعان؛ فنزل علیه جبرئیل فقال: یا رسول اللّه دعوت بما دعاه به مویس حین فلق اللّه له البحر و نجاه من فرعون.

- عن العسکری علیه‌السلام :قال اللّه عزّوجلّ لبنی اسرائیل فی عهد محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله فاذا کان اللّه تعالی فعل ذلک باسلافکم لکرامة محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله و دعأ موسی دعأ یقرب بهم افلا تعقلون انّ علیکم الایمان بمحمّد و آله اذ شاهد تموه الا ن.

اشاره: بااغماض از بحث سندی، متن این گونه از احادیث کاملا معقول و مقبول است و هیچ محذور عقلی یا نقلی را به همراه ندارد؛ امّا دعای اول که محتاج توضیح نیست و اما دعای دوم همان طور که در جریان تلقّی آدم از کلمات بازگو شد، انسان های کامل مظاهر اسمای حسنای الهی هستند و توسل به آنان و استعانت به آن ذوات مقدس به اذن خداوند بسیاری از مصائب را دفع یا رفع می کند.

2- روزی که دریا شکافته شد

- عن النبیّ صلی‌الله‌علیه‌وآله قال: فلق البحر لبنی اسرائیل یوم عاشوراً.

اشاره الف:قرآن کریم از آن جهت که کتاب هدایت است، امور جزئی را که تأثیری در هدایت ندارد، بازگو نمی کند. از این رو نام روزی که جریان شکاف دریا رخ داد نقل نکرده است.

ب: از ابن عباس حکایت شده که یهود مدینه عاشورا را روزه می گرفتند و رسول گرامی پس از هجرت از یهودیا پرسید چرا روزه می گیرید. گفتند: حضرت موسی به شکرانه نجات در آن روز صائم می شد و مانیز برآنیم. رسول خدا فرمود: ما به موسی علیه‌السلام از شما سزاوارتریم. پس حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله روز عاشورا را صائم می شد و دیگران را امر به صیام فرمود.

برخی نقل کردند: قریش در جاهلیت عاشورا را صائم می شد و رسول اکرم در مکّه نیز روز عاشورا روزه می گرفت و پس از هجرت نیز دیگران را به صیام آن روز امر فرمود و با واجب شدن صیام ماه

رمضان آن را ترک کرد؛ هرکس خواست روزه بگیرد و نخواست. ترک کند. احتمال این که صوم قریش در جاهلیت به استناد و فتوای علمای یهود باشد مطرح است.

عمده آن است که با اغماض از وهن سند این گونه احادیث، عاشورا در اسلام روز شهادت انسان کامل و خلیفه مطلق خدا، مظهر تام اسم اعظم الهی، وارث همه انبیای عظام از اولوالعزم و غیرآن، به ویژه وارث موسای کلیم اللّه علیه‌السلام، حضرت حسین بن علی بن ابی طالب علیه‌السلام روحی لمضعجه الشریف الفدأ به دست فرعون عصر و وارث همه فراعنه و اکاسراه و قیاصره و طغات لئام، نحس ترین جرثومه فساد و پلیدترین سبع ضاری، یزید بن معاویه بن ابی سفیان علیهم لعائن اللّه و الملائکة و الناس است. از این رو روز اندوه انسانیت است و حکم فقهی آن کراهت روزه گرفتن است.

تذکّر: امویّان عاشورا را که روز سانحه سنگین قتل سالار شهیدان علیه‌السلام و روز فاجعه الهی و انسانی است یوم مبارک قرار دادند و احادیث فراوانی در برکت آن روز جعل کردند. آنچه در زیارت عاشورا آمد که هذا یوم تبرکت به بنوامیّة اشاره به زاویه ای از جنایت های اموی است.

(واذ وعدنا موسى اربعين ليلة ثم اتخدتم العجل من بعده و انتم ظلمون (۵۱) ثم عفونا عنكممن بعد ذلك لعلكم تشكرون) (۵۲)

گزیده تفسیر

از بزرگ ترین نعمت های خداوند به بنی اسرائیل و به ویژه شخص موسای کلیم علیه السلام ضیافت الهی چهل شبه آن حضرت بود که تحمل یک اربعین ریاضت و انقطاع از غیر خدا قلب وی را آماده دریافت تورات کرد و خداوند نعمت کتاب، یعنی شریعت و دین را که نخستین نیاز جامعه ای استقلال یافته است به آنان عطا کرد.

خدای سبحان با حضرت موسی وعده کرده که چهل شب مزبور به پایان رسد و موسای کلیم علیه السلام هم آن را پذیرفت. این قرار طرفینی و مواعده، از سنخ اسمای تشبیهی خداست که تکریم و تشریف حضرت موسی علیه السلام را به همراه دارد.

بنی اسرائیل بر اثر شتاب زدگی، قرار یاد شده را تحمل نکردند و با اغوای شیطان، تأخیر حضرت موسی علیه السلام را، که خداوند وعده اوّلی سی شبه وی را به چهل شب تحویل و تمدید کرد، دلیل بر عدم بازگشت آن حضرت گرفتند و با سوء استفاده سامری از ضعف فکری آنان، به گوساله پرستی رو آوردند.

اغوای فرهنگی و مغالطه فکری ای که بنی اسرائیل با آن تن به بت پرستی و ارتداد دادند، این بود که بر اثر همسان پنداشتند خوار جسد بی روح گوساله با مار شدن عصای حضرت موسی، آن را معجزه سامری تلقّی کردند یا بر اثر همتا دانستن بانگ گوساله با ندای انّنی انا اللّه درخت، آن را کلام خدای سبحان انگاشتند.

آنان بعد از دیدن آن همه بیّنات و آیات روشن، شرک را که بدترین ستم است برخویش تحمیل کردند، در حالی که خود به قبح آن توجّه داشتند. در ایه اخیر، برای مشهود شدن این ظلم و گوشزد

کردن شدّت قبح تبدیل خداپرستی به گوساله پرستی، اسم اشاره بعید به کار رفت تا عظمت عفـو الهـی نیز بیشتر آشکار شود:ثمّ عفونا عنکم من بعد ذلک.

خدای سبحان توده محروم و ناآگاه بنی اسرائیل، و نه سامری و آل او را با چنان گناه برزگـی عفـو کرد؛ اگر چه این عفو و قبول توبه، که محتمل است منشأ آن حقارت و بی مقداری بنـی اسـرائیل بـوده باشد، کیفیت و شرایط و مقدماتی داشت و مصداقی از مقدمات آن عفو این بود که آنان تا آمدن موسای کلیم علیه‌السلام از میقات، مهلت یافتند تا این که حضرت آنها را از کفاره گناهشان آگاه سازد.

بنی اسرائیل شکر نعمت های الهی را به جا نیاورند، بلکه با گوساله پرستی کفـر ورزیدنـد. خداونـد این ظلم را بخشید تا شاید آنان نعمت های گذشته را شکر گزارده و از این پس شاکر باشند.

تفسیر

موسی:کلمه موسی در لغت عرب نام ابزار تراشیدن موی سر، و جمع آن، مواسی و مواسیات اسـت، لیکن بی تردید در آیه به چنین اصلی بازنمی گردد؛ زیرا موسی که عَلَم شخص آن پیامبر بـزرگ اسـت عبری است، نه عربی وچنین تحلیل عربی در لغت قبطی و عجمی اصلا راه ندارد.

برخی برآنند که این اسم در لغت عبری مرکب است از دو کلمه مو به معنای آب و سی (کـه مطـابق آنچه در بسیاری از تفاسیر کهن آمده، در اصل شی بوده و در لغت عرب، قلب به سی شده اسـت) بـه معنای شجر است و موسی یعنی آبِ درخت. جهت این که آن حضرت به این اسم نامیده شد، این بـوده است که وقتی مادرش وی را در تابوت نهاد و در دریاها رها کرد، امواج آب، تابوت را حرکت داد تـا این که آن را نزدیک کاخ فرعون، در میان درختان قـرار داد.کنیـزان آسـیه، همسـرفرعون، کـه بـرای شستشو بدان جا رفته بودند به تابوت دست یافتنـد کـه مشـتمل بـرآب و درخـت بـود، او را موسـی (مأالشجر) نام گذاشتند.

آن حضرت پسر عمران بن یصهر بن فاهت بن لاوی بن یعقوب بن اسـحق بـن ابـراهیم علیه‌السلام، یعنـی نسل پنجم حضرت یعقوب علیه‌السلام است.

اربعین: در این که کلمه اربعین ظرف (مفعول فیه) برای وعدنا است یا مفعول دوم یا چیز دیگر، بین مفسّران، اختلاف است، لیکن ظرف بودن آن بعید به نظر می رسد؛ زیرا اعراب، تابع صحّت معناست و معنا ندارد گفته شود: ما موسی را در چهل شب وعده دادیم، با توجه به این که وعده، در زمانی خاص تحقق یافته است.

بعضی آن را جانشین مفعول مطلق دانستند؛ یعنی واعدنا موسی مواعدة اربعین لیلة؛ ما با موسی قرارداد چهل شبه بستیم و آلوسی احتمال می دهد که صفت برای مفعول به محذوف باشد؛ یعنی واعدنا موسی امرا کائنا فی اربعین (که در این صورت از قبیل ظرف مستقر خواهد بود) و احتمال می رود که مفعول به دوم با حذف مضاف باشد؛ یعنی واعدنا موسی انقضأ اربعین لیلة؛ ما با موسی قرار گذاشتیم چهل شب به پایان برسد.

این وجه که مختار وعدّه ای از مفسران است به نظر اولی می رسد، به قرینه ذیل آیه که سخن از بی قراری و شتاب زدگی بنی اسرائیل در جریان گوساله پرستی است. گویا مقصود آن است که ما برای اعطای تورات، با موسی علیه‌السلام قرار گذاشتیم که چهل شب به پایان برسد، اما شما تحمّل نکردید و با اغوای شیطان، تأخیر موسی را دلیل بر عدم بازگشت او گرفتید و به گوساله پرستی رو آوردید.

اتخذتم: درباره معنای اتّخاذ دو احتمال داده شده است: یکی این که به معنای صناعت و ساختن باشد؛ نظیر اتّخذتُ سیفا، یعنی شمشیری ساختم، ودیگر به معنای قرار دادن وصفی از اوصاف؛ یعنی جاری مجرای جعل باشد. در صورت اول یک مفعولی است و نیازی به تقدیر مفعول دوم نیست و در صورت دوم دو مفعول است؛ نظیر اتّخذت زیدا صدیقا و مفعول دوم آن درآیه بر اثر شناعت و زشتی آن حذف شده است؛ یعنی اتّخذتم العجل الّذی صنعه السامری الها.

البته آنچه در این نکته مطرح است ترکیب لفظی و معنای ادبی جمله است و گرنه بازگشت احتمال اوّل نیز به گوساله پرستی است (یعنی شما گوساله ساختید برای این که آن را معبود قرار دهید) نه این که مقصود در این احتمال صرف مجسّمه سازی باشد؛ زیرا اصل مجسمه سازی نزد عدّه ای از علما، از جمله امین الاسلام (ره)، مکروه است، نه حرام. شیخ طوسی آن را مکروه دانست و حدیث نبوی

ﷺ انّه لعن المصوّرین را چنین معنا کرد: کسی که خداوند را شبیه خلق او کند یا معتقد باشد که خداوند صورت جسماین است ملعون است.

ذلک: مشارالیه ذلک اتّخاذ گوساله است و این که به جای من بعده من بعد ذلک آن هم با اسم اشاره بعید آمده برای برجسته شدن آن است. گویا خداوند می خواهد ظلم آنان را که گوساله را به جای خداوند قرار دادند مشهودشان قرار دهد و شدت قبح آن را به آنان گوشزد کند، تا عظمت عفو خداوندی نیز بیشتر آشکار شود.

تناسب آیات

پس از رهایی از چنگال طاغوت و به دست آوردن مُلک و سلطنت و استقلال، اولین و مهمترین نیاز مردمی استقلال یافته، مجموعه ای از قوانینی است که با آن کشور دینی آنان اداره شود.

اعطای چنین نعمتی، یعنی اعطای کتابی مشتمل بر مجموعه ای از اعتقادات واخلاقیات و احکام و حقوق، مقدمه ای داشت که عبارت بود از مهمانی چهل شبه حضرت موسی و تحمّل یک اربعین ریاضت و عبادت و انقطاع از غیرخدا، تا قلب آن حضرت آماده دریافت تورات گردد.

آنچه در صدر آیه اوّل مطرح است، اشاره به همین مهمانی و ریاضت است، لیکن در مقابل چنین نعمت و در طلیعه رفع چنین نیاز عظیمی، بنی اسرائیل بزرگترین کفران و ناسپاسی را مرتکب شدند؛ یعنی گوساله را خدا پنداشتند و پرستش آن را عبادت دینی تلقی کردند. آنچه در ذیل آیه اوّل مطرح است، اشاره به همین شرک است و آیه دوم که از بخشش الهی نسبت به چنین گناه بزرگی سخن می گوید، اشاره به نهایت لطف ورحمت خدا دارد.

مواعده

واعدنا از باب مفاعله دلالت بر وعده دو جانبه دارد و در توجیه آن در این آیه گفته شده است: هم خداوند به موسی وعده وحی و اعطای تورات داده بود و هم موسی به خدا وعده آمدن به میقات، و مطابق آنچه خواهد آمد، دقیق تر آن است که گفته شود: هم خداوند به موسی وعده ضیافت چهل شب را داده بود و هم موسی آن را پذیرفت. پس قرار طرفین بر این بود که چهل شب به پایان رسد و به

بیان دیگر، خداوند وعده کرد و موسی علیه‌السلام آن را پذیرفت و پذیرش وعده به منزله خود وعـده اسـت. البته احتمال این که واعَدَ به معنای وَعَدَ باشد نیز داده شده است. در این حال فرقی بین مواعده و وَعْـد نیست؛ نظیر مسافرت و سفر که امتیازی با هم ندارد و معنای مفاعله و فَعَلَ در این گونـه مـوارد یکـی است.

اختلاف قرأت مواعده و وعد، وقتی تأثیر معنوی دارد که مفاعلیه در این جا به معنای فَعَـلَ نباشـد، وگرنه صرف اختلاف لفظ و احتمالا با تفاوت غیرقابل اعتنا، خواهدبود. اگر اختلاف قرائت با اخـتلاف معنا همراه باشد،یعنی مواعده، طرفینی و وعد، یک جانبه باشد تفاوت این اسـت کـه مواعـده از سـنخ اسمای تشبیهی خداست که تشریف موسـای کلـیم علیه‌السلام را بـه همـراه دارد و وعـد از اسـمای تنزیهـی خداست که چنین تکریمی را در صحابت خود ندارد. رجحان مواعده بر وعد گذشـته از جنبـه نقلـی و شهرت و اعتماد صبغه تشریف یکی از بزرگ ترین انبیای اولوالعزم را به همراه دارد.

البته برخی از امور از سنه وعد و وعید الهی و از یک طرف است؛ نظیر وعد به بهشـت و وعیـد بـه دوزخ. اما مکالمه در طور و اعطای تورات و دریافت آن می تواند از دو طرف باشـد؛ نظیـر عهـدها و قراردادهای دیگر که برای اسمای تشبیهی خدای سبحان بین مولا و عبد او برقرار می شود.

اصل مواعده و نیز وعد از سنخ انشا و گزارش از آن از صنف اخبار اسـت. بـا ایـن تحلیـل، حکـم مواعده که فقط درباره حضرت موسای کلیم علیه‌السلام و امّت او واقع شده است معلوم می شود. البتـه وعـد عبد نسبت به خداوند از سنخ تعهّد و اعتراف است که از آیه بما اخلفوا اللّه ما وعده برمی آید.

تذکّر:ظرف زمانی مواعده پس از عبور از دریا و آزادی از سلطه آل فرعون و نجات از خطـر غـرق بود، اما ظرف مکانی آن معلوم نیست. آنچه گروهی از مفسران گفته اند که مواعده پس از مراجعت بنی اسرائیل به مصر بود باید با توضیح همراه می بود که عبور آنان از دریا با اعجاز بود، آیا بازگشت آنهـا از راه دریا بود یا از مسیر دیگر. بالاخره کیفیّت رجوع آنان به مصر مجهول است. از این رو احتمال آن که مواعده در غیر مصر بوده، موجّه است.

نکاتی درباره اربعین

1- معنای آیه این نیست که ما چهل شب با موسی وعده کردیم، تا لازمه اش تعدّد یا تکرار وعده باشد؛ زیرا این در صورتی است که مضافی در تقدیر نباشد و خود اربعین ظرف باشد، در حالی که تقدیر آیه واذ واعدنا موسی انقضأ اربعین لیلة است، که اشاره به مجموع دو تعبیر از وعده ای دارد که در آیه وواعدنا موسی ثلاثین لیلة و اتممناها بعشر فتمّ میقات ربّه اربعین لیلة وارد شده و در این صورت، وعده یکی است و آن عبارت از پایان یافتن ضیافت چهل شب است.

2- خصوصیت اربعین از آن جهت که امری جزئی است، نه با دلیل عقلی اثبات پذیر است و نه بطلان پذیر. دراین باره قول معصوم علیه السلام معتبر و حجّت است و در احادیث اهل بیت علیهم السلام برای عدد چهل اثر خاصی ثابت شده است.

3- تعبیر از چهل شبانه روز به چهل شب به استناد جهات متعدد است که جهت های معنوی آن مهم است، و آن این که الف: روز که ظرف سبح طویل است به حکم شب باشد، که ناشئه لیل پایگاه مستحکمی است. ب: امساک حضرت موسای کلیم در شب ها هم ادامه داشت. البته هر امساکی صوم مصطلح فقهی و عبادی نیست؛ چنان که بر فرض آن که امساک متصل لیل و نهار کلیم اللّه از سنخ صوم فقهی بوده است، تأسّی به آن حضرت در شریعت اسلام نیازمند به امضاست، هرچند به صورت عدم ردع باشد، لیکن چنین چیزی وجود ندارد، بلکه صوم وصال کاملا ممنوع است. بنابراین: این گونه از تنسّک های منسوخ کژراهه است، نه صراط مستقیم. ج: برخی گفته اند: راز تعبیر از چهل شبانه روز به چهل شب این است که مدار محاسبه در ماه های قمری رؤ یت هلال است که آغاز آن در شب است.

4- هر اربعینی فیض خاص خود را دارد، ولی آنچه درباره اربعین حضرت موسای کلیم علیه السلام نقل شده، سی روز از ذی القعده و دهه نخست ذی الحجه بوده است؛ گرچه برخی از آن را سی روز از ذی الحجه و دهه اول محرم دانسته اند؛ چون عدد اربعین مهم است. بنابراین، اگر ذی العقده فاقد سلخ باشد، باید برای تتمیم عدد مزبور یازده روز از ذی الحجه را ضمیمه کرد.

5- در این که تکلیم الهی پس از انقضای اربعین شروع شد یا در اثنای آن پدید آمد، روشن نیست. ممکن است بحث های روایی آیات آتی مقداری از آن را معلوم کند. البته افاضه علوم و معارف، مصداق تکلیم الهی است، هرچند الفاظ مخصوصی آن را همراهی نکند.

6- قرار مهمانی چهل شبه موسای کلیم علیه‌السلام، از بهترین نعمت هایی بود که خداوند به بنی اسرائیل عطا کرد؛زیرا چنین نعمت عظیمی مقدمه و طلیعه دریافت تورات بود، زیرا در طی همین چهل شب موسی علیه‌السلام با خدایش سخنانی داشت و چنان به او تقرّب پیدا کرد که به خود اجازه داد از خداوند تقاضای رؤ یت و نظر باطنی حسّی نبود. حضرت موسی بالاتر از آن است که از خدای سبحان بخواهد به گونه ای خود را نشان وی دهد که او با چشم سر، خدا ببیند. چگونه می شود چنین چیزی را بخواهد، در حالی که خود موسی علیه‌السلام بنی اسرائیل را برگفته ربّ ارنی انظرالیک؛ زیرا قطعا، مقصود موسای کلیم علیه‌السلام تقاضای نظر حسّی نبود. حضرت موسی بالاتر از آن است که از خدای سبحان بخواهد به گونه ای خود را نشان وی دهد که او با چشم سَرْ، خدا را ببیند. چگونه می شود چنین چیزی را بخواهد، در حالی که خود موسی علیه‌السلام بنی اسرائیل را برگفته لن نؤ من لک حتی نری اللّه جهرة تقبیح می کرد، بلکه آن حضرت علیه‌السلام مقامی از خدا طلبید که امیرالمؤ منین علی علیه‌السلام از آن برخوردار بود:افا عبد ما لاری و خدا نیز در پاسخ موسی علیه‌السلام فرمود: این مقام از آن تو نیست. تو به آنچه به تو دادیم اکتفا کن و از شاکران باش: فخذ ما اتیتک وکن من الشاکرین. شرح این ماجرا و معنای رؤ یت در ارنی و لن ترانی و این که آیا به معنای رؤ یت حسّی و با چشم سر است یا به معنای رؤ یت قلبی، در سوره اعراف خواهد آمد.

گوساله پرستی بنی اسرائیل

در فرصتی که موسای کلیم به مناجات و دریافت تورات برای اداره کشور و رهبری همه جانبه امّت توحیدی اشغال داشت، سامری از ضعف فکری بنی اسرائیل سوء استفاده کرد؛ زیرا آنان پس از شکافته شدن دریا و مشاهده آن همه آیات، و بیّنات، وقتی گروهی از سرگرم بت پرستی دیدند، به موسای کلیم

گفتند: یا موسی اجعل لنا الها کما لهم الهة. سامری از این کوته بینی بنی اسرائیل سوء استفاده کرد و بساط گوساله پرستی را برای آنان گسترد: ثمّ اتّخذتم العجل من بعده و انتم ظالمون.

نقش کلمه ثمّ در طلیعه این دو جمله اظهار تعجّب است؛ یعنی با آن که حضور موسی در میقات برای دریافت تورات از بزرگترین نعمت های الهی و فضیلتی برای بنی اسرائیل و نشانه ای برای علوّ درجه آنان و سبب تتمیم و تکمیل دین آنان بود، درعین حال، قدر آن را ندانسته، به زشت ترین کفر و جهالت مبتلا شدند و این بسی جای تعجّب است (مثل این که ولی نعمت به متنّعم خود بگوید: انّنی احسنت الیکم و فعلت کذا و کذا ثمّ انّک تقصدنی بالسوء والاذی. شدّت گناه مزبور در این است که گوساله را به جای پروردگار قرار دادند.

مقصود از عجل گوساله زنده و حقیقی نیست، بلکه جسد و مجسّمه گوساله است که به دست سامری ساخته شده بود (که تفضیل قصه آن خواهد آمد)؛ چنان که در سوره اعراف به آن تصریح شده، می فرماید: جسدی بود که بانگ مخصوص گاو از آن برمی خاست؛ عجلا جسداله خوار؛ چون خائر (مثل صاهل) فصل منطقی گاو است. سامری چنین جسدی را که دارای خُواربود ساخت و به بنی اسرائیل گفت: همان طور که خدا، معاذاللّه، در شجر حلول کرد و با موسی سخن گفت، اکنون در این گوساله حلول کرده، با شما تکلّم می کند. این خدای موسی و خدای شماست؛ هذا الهکم و اله موسی.

بدترین ستم

جمله وانتم ظالمون حال برای ضمیراتّخذتم و برای تبیین این حقیقت است که شرک و گوساله پرستی به جای خداپرستی بدترین ظلم است: انّ الشرک الظلم عظیم. به ویژه با ملاحظه آن همه آیات روشن که به بنی اسرائیل ارائه شد؛ چنان از دریا عبورشان داد که حتی پای آنان تر نشد؛ یعنی نه تنها دریا به صورت بستر خاکی در آورد، بلکه همه رطوبت های آن را نیز از بین برد تا جاده خاکی پدید آمده، خشک شد: طریق فی البحر یبسا.سپس آل فرعون را در مرأی و منظر آنان (بنی اسرائیل) غرق کرد. لیکن آنان بعد از چنین بیّنات و آیاتی، گوساله پرستی که بدترین ستم است با دست خود بر خویش تحمیل کردند. این که ظلم آنان به صورت جمله حالیه بیان شد (یعنی در حالی اتّخاذ عجل

کردید که ظالم بودید) ظاهرا اشاره به آن است که چنین اقدامی حتی در نزد خودتان نیز قبیح بود؛ یعنی در حالی دست به چنین کاری زدید که به قبح آن توجه داشتید.

عفو نبی اسرائیل

با این که بنی اسرائیل به گناه بزرگ گوساله پرستی و ظلم عظیم شرک مبتلا شدند، خداوند آنان را عفو کرد، شاید شکر نعمت ها را به جاآورند: ثمّ عفونا عنکم من بعد ذلک لعلّکم تشکرون.

البته سنّت الهی آن است که پس از چند بار عفو و مهلت، عذاب را نازل می کند؛ چنان که درباره آل فرعون نیز چندین بار عذاب الهی در آستانه نزول بود تا به حیات آنها پایان دهد، ولی آنان به موسای کلیم متوسّل می شدند و آن حضرت از خدواند درخواست رفع عذاب می کرد و عذاب برطرف می شد، ولی باز هم طغیان می کردند تا این که همه راه های نجات را برروی خود بستند. آنگاه عذاب استیصال فرا رسید: فغشیهم من الیمّ ما غشیهم.

مقصود از عفو در آیه مورد بحث ممکن است این باشد که به جای آن که شما را نابود کرده، به عذاب استیصال دچار سازیم، تا آمدن موسی از میقات، به شما مهلت دادیم و آن حضرت شما را از کفّاره گناهتان آگاه ساخت. با این بیان جا برای این شبهه باقی نمی ماند که اگر خداوند بنی اسرائیل را عفوکرد، پس چرا در آیه بعد سخن از کیفر آنان از طریق کشتن یکدیگر مطرح است.

نیز ممکن است گفته شود مراد از عفو در این آیه، مطلق بخشش و قبول توبه است و این منافاتی ندارد با این که عفو، مقدماتی نیز داشته باشد و زمینه هایی را طلب کند. به بیان دیگر، محتمل است در این آیه سخن از اصل عفو و قبول توبه باشد و در آیه بعد، سخن از کیفیّت و شرایط آن.

نکته: عفو از گناه بزرگ بنی اسرائیل نشان امکان عفو از کبایر است، گرچه اهل اعتزال از قبول آن استکناف دارند. برای عفو منشأهای فراوانی است که یکی از آنها حقارت تبه کار و بی مقداری اوست. محتمل است عفو از بنی اسرائیل بر اثر بی مقداری آنها باشد؛ نظیرآنچه درباره همسران رسول گرامی ﷺ وارد شده است. پس آنچه رسیده است که به مقدار مثقال ذره غفلت نمی شود و به حساب می آید قابل تخصیص موردی است.

شکر نعمت

تعبیر به لعلّ به معنای شاید در جمله لعلّکم تشکرون با آن که شکر واجب است و باید شکر کنند، از این جهت است که شکر در عین حال که تشریعا واجب است، تکوینا اختیاری است؛ یعنی باید تشریعی با شاید تکوینی آمیخته است (همانند سایر بایدها و اوامر تشریعی). گذشته از آن کـه احتمـال آن کـه لعلّ به معنای کی باشد، کاملا بجاست. بنابراین، معنای آی چنین خواهد بود:... برای این که شکر کنید.

شکر آن است که انسان به نعمت منعم اعتراف کند؛ اعترافی که به عنوان تجلیل و تعظیم منعم باشـد، در مقابل کفران که در آن، به عوض قدرشناسی از منعم، از نعمت ها چشم پوشی می شود و مسـتور و منسیّ قرار می گیرد. این نکته، هم از کلمات ارباب لغت استفاده می شود و هم از آیاتی نظیر ان اشـکر نعمتک التی انعمت علیّ به دست می آید. نکات دیگری در ارتباط با شکر قابل توجه است که در بحث اشارات خواهد آمد.

گروهی از مفسّران عامّه مراد از شکر در لعلّکم تشکرون را شکر برای نعمـت عفـو دانسـته انـد، در حالی که ظاهر آیه اعم از آن است، بلکه ممکن است از نعمت عفو، منصرف باشد؛ زیرا ایـن شـکر، در مقابل کفران بنی اسرائیل نسبت به نعمت هایی است که خداوند پیش از گوساله پرستی بر آنان ارزانـی داشت. گویا چنین می فرماید: تاکنون که شکر نعمت های ما را به جا نیاوردید، بلکه با گوسـاله پرسـتی کفر ورزیدند و ظلم کردید، از این ظلم شما می گذریم و شما را می بخشیم، شاید از این پس، شکر آن نعمت ها را به جا آورید.

لطایف و اشارات

1- ویژگی عدد *اربعین*

از بعضی آیات و روایات استفاده می شود که عدد چهل خصوصیتی دارد؛ که در اعداد دیگر نیست، گرچه هر عددی ویژگی خود را دارد، نظیر آنچه در جریان آفرینش آدم علیه‌السلام وارد شده که، تخمیر و سرشتن طینت او به دست خداوند به مدت چهل روز ادامه یافت: خمّرت طینة آدم بیدی اربعین صباحا یا پیکر شریف آن حضرت چهل سال باقی مانده، سپس روح در آن دمیده شد یا پس از خارج شدن آن حضرت از بهشت، چهل صبح، در حال سجده گریست و نظیر آنچه محدّثان شیعه و سنّی درباره تأثیر حفظ چهل حدیث از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل کرده اند: من حفظ علی امّتی اربعین حدیثا ینتفعون بها بعثه اللّه القیامة فقیها عالما؛ اگر کسی چهل حدیث نافع برای امت، نه برای شخص خود حفظ کند، یا از راه تبیین آن برای مردم یا از راه پیاده کردن عملی آن در جامعه آن را حفظ کند، روز قیامت فقیه محشور می شود.[876]

همچنین نظیر حدیث معروفی که از طرق متعددی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده: من اخلص للّه اربعین یوما فجّراللّه ینابیع الحکمة من قبلی علی لسانه [877]؛ کسی که چهل روز با اخلاص به سر ببرد چشمه های حکمت از قلبش برزبان (وقلم) او جاری می گردد و مقصود از اخلاص در تعبیر:من اخلص للّه اربعین... گذشته از اخلاص اعمال روز، زنده داشتن شب است و چنان که از دو آیه (انّ ناشئة الّیل هی اشدّ وطئا و اقوم قیلا) [878] (و من الّیل فاسجد له و سبّحه لیلا طویلا) [879] استفاده می شود برای انسان مؤ من شایسته است که در شب، برنامه دراز مدتی برای تسبیح داشته باشد.

این گونه احادیثبه ضمیمه آیه مورد بحث، دلالت دارد که تداوم عمل صالح و خالص درچهل روز مستمر دارای آثار و برکات ویژه ای است. البته قابل ذکر است که این نکته به این معنا نیست که تأثیر ریاضت و عمل چهل شب یا چهل روز، حالت بسیطی داشته باشد که فقط در شب یا روز چهلم ظاهر شود، بلکه شکّی نیست که هر روز یا شبی که انسان با اخلاص به سرمی برد بخشی از الطاف خاص

الهی برایش آشکار می شود و حجابی از حجاب های چهل گانه [880] ظلمانی مرتفع می گـردد و آنچـه در شب یا روز چهلم حاصل می شود، تمام اثر و کمال فیض است.

2- فرصتی برای تطهیر درون

آنچه در آیه مورد بحث و در آیه (وواعدنا موسی ثلاثین لیلة...) [881] مطرح است مهمانی چهل شب و میعاد شبانه است؛ زیرا اگر چه کارهای عادی معمولا در روز انجام می گیرد؛ لیکن برای تطهیر درون و خالص شدن دل فرصتی بهتر از شب نیست؛ چون غبار روبی دل نیاز به خلـوت و ارامـش دارد کـه تحصیل آن در روز بر اثر تلاش مسـتمر و طـولانی و مشـاغل فـراوان آن: (انّ لـك فی النهـار سـبحا طویلا) [882] غالبا دشوار است؛ زیرا فرضا کسی بخواهد در جایی تنها بنشیند و آرام شود دیگران فارغ نیستند و بی دریغ به او مراجعه می کنند و با توجه به مسؤ ولیـت پـذیری و غیرمنعـزل بـودن انسـان، فراغت را از وی سلب می کنند.

نزول قرآن کریم در شب بود: (انا انزلنا فی لیلة مبارکة) [883]، (انّا انزلناه فی لیلة القـدر) [884]. روح، در شب قدرت آن را دارد که در سایه مناجات و تحصیل قرب معنـوی چیـزی را از خداونـد سـبحان تلقّی کند. اسرأ و معراج نیز در شب بود: (سبحان الذی اسری بعبده لیلا...) [885]. کمال و درجـاتی کـه نصیب بزرگان شده غالبا از برکات شب زنده داری بوده است.

همچنین القای قول ثقیل و سنگین [886] باید در شب تحقق یابد: (قم الّیل الّا قلیلا... انّا سنلقی علیك قولا ثقیلا) [887] و اگر رسول گرامی ﷺ بخواهد به محمود شفاعت محمود شفاعت دست یابد، بایـد شب را به عبادت احیا کند: (و من الّیل فتهجّد به نافلهٔ لك عسی ان یبعثك ربّك مقامـا محمـودا) [888]. عالمی نیز که بخواهد از توده مردم امتیاز معنوی یابد، باید در آنأ اللیل قانت شود. از این رو قرآن کریم ابتدا مردم را به عبادت شبانه دعوت می کند (به جای آن که به علم دعوت کند) آنگاه می فرماید:عـالم و غیرعالم یکسان نیستند: (امّن هو قانت انأ الّیل ساجدا و قائما یحذر الاخرة و یرجو رحمة ربّـه قـل هـل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون) [889] تا اشکال نشود، قرآنی که معیار ارزش انسان را تقـوا مـی داند، چگونه در این جا معیار ارزش او را علم معرفی می کند؟!

شایان ذکر است که، هنگام سحر برای مناجات شبانه بهتر است؛ چنان که قرآن کـریم مـی فرمایـد: (... و المستغفرین بالاسحار) [890]، (وبالاسحار هم یستغفرون) [891]. شایسته تر این است که بـه سـیره رسول گرامی ﷺ عمل شود؛ آن حضرت همچون سنگرداری هشیار خوابی خفیف داشت؛ کمی مـی خوابید و پس از بیدار شدن چهار رکعت نماز می خواند، باز مقداری استراحت می کـرد و پـس از آن چهار رکعت دیگر به جا می آورد و به این ترتیب شب را احیا می کرد، تا خواب وی نیز در بین نمازها باشد و عمر شریفش را در خواب سپری نکند[892]. آن حضرت مصداق کامل آیه (کانوا قلیلا مـن الیـل ما یهجعون) [893] بود.

3- اتّخاذ ممدوح و مذموم

اتّخاذ گاهی محمود است و زمانی مذموم. حقّ یابی و اعتماد برحقّ و استناد به آن و عمل برای آن، اتّخاذ محمود است و باطل گرایی و وثوق به آن و توکل برآن و کوشش برای آن، اتّخاذ مـذموم اسـت. نمونه قسم اول آیه (ذلك الیوم الحقّ فمن شأ اتّخذ الی ربّه مابا) [894] و آیه (لا یملکون الشـفاعة الّا مـن اتّخذ عند الرحمن عهدا) [895] است و محتوای آیه واتّخذ اللّه ابراهیم خلیلا[896] می تواند از قسم محمـود باشد، گرچه اخیذ مورد مهر آخذ است، نه برعکس. نمونه قسم دوم آیه (افرایت من اتّخذ الهـه هویـه) [897] و آیه (اتتّخذ اصناما الهة) [898] است. آیه مورد بحث نیز مشتمل بر اتخـاذ مـذموم اسـت و منشـأ چنین اتّخاذ مذمومی را بت پرستی سامری [899] از یک سو و حسّگرایی بنی اسرائیل از سوی دیگر مـی توان تحلیل کرد.

مقصود از اتّخاذ مذموم در قصّه سامری صرف مجسّمه سازی یا اقتنأ و نگهـداری آن نیسـت؛ زیـرا همان طور که نگهداری مجسمه محذوری ندارد، مجسّمه سازی نیـز نـزد برخـی یـا بسـیاری از فقهـا محظوری ندارد؛ شیخ طوسی در تبیان، امین الاسلام در مجمع و صدرالمتألهین در تفسیرالقرآن الکـریم [900] فتوا به کراهت یا نقل فتوای عدم محظوریت را آورده اند، بلکه منظور از اتّخاذ عجل همـان اتّخـاذ الوهیت و معبودیت گوساله است؛ نظیر آنچه از آیه (و اتّخذوا من دون اللّه الهة...) [901] برمی آید.

4- ریشه گوساله پرستی

قرآن کریم برای مبتلا نشدن توده مردم به دینی که با زور یا تزویر بر آنان تحمیل می شود، آنـان را به تعقّل دعوت می کند تا از مرحله حسّ فراتر روند و معجزات را به عقل مستند و برهانی کنند، وگرنه مستبدّی چون فرعون، دین باطل را بر جامعه حـاکم مـی کنـد کـه مـی گفـت: (انّی اخـاف ان یبـدّل دینکم...) [902] و حیله گری چون سامری گوساله پرستی را دین آسمانی جلوه می دهـد و بـا گمـراه کردن گروهی چنین می گوید: (هذا الهکم و اله موسی فنسی) [903].

برای برهانی شدن معجزه باید در مرحله اوّل تفاوت ماهوی معجزه با علوم غریبـه ای چـون سـحر، شعبده و طلسم را فهمید و در مرحله دوم براساس براهین عقلی تشخیص داد که فلان حادثه یا موجود معین مصداق معجزه است، نه مصداق علمی از علوم غریبه، و در مرتبه سوم تحلیل کرد که چـه تـلازم عقلی بین معجزه و صدق دعوی نبوت است.

با پیمودن این سه مرحله برهانی، دین از اتّکای به حسّ خارج شده و بانگ گوساله با حیلـه گـری سامری اثری نمی بخشد. اگر این معارف الهی درست تبیین نشود، دین تنها به حسّ متّکی مـی شـود و در نتیجه انسان حسّگرا روزی به دنبال عصای موسی حرکـت مـی کنـد و روز دیگـر در پـی گوسـاله سامری روان می شود.

تأکید فراوان دین بر تعقّـل و کیاسـت از همـین روسـت؛ چنـان کـه امیرمـؤ منـان علـی علیه‌السلام مـی فرماید:حبّذا نوم الاکیاس و افطارهم [904]؛ خوشا به حال عاقلان کـه خـواب و افطارشـان از بیـداری و روزه جاهلانِ متنسّک، برتر است و در بیان نورانی دیگر، جامعه را از جهالت و گرایش های جاهلانـه برحذر داشته، چنین می فرماید:فاعرف الحق تعرف اهله [905]؛اگر خواستید با اهل حق آشنا شوید، ابتـدا خود حق را بشناسید و به آن معرفت پیدا کنید وگرنه کسی که بخواهد پیش از شناخت حق، بـه سـراغ افراد و شخصیت ها برود و سخن آنان را معیار حق و باطل قرار دهد، مطابق فرموده امام صـادق علیه‌السلام، امروز با سخن شخصیتی در دین داخل می شود و فردا با گفتـه شخصـیت دیگـر از دیـن خـارج مـی شود. [906]

5- ارزش نظری راه های معرفت

تلوّن بنی اسرائیل و ارتداد آنان از توحید به شرک در مدّت کوتاه، برخی از مفسّران ژرف اندیش را برآن داشت که معرفت شناسی و ارزش نظری راه های نیل به واقع را ارزیابی کنند.[907] آنچه به اجمال در این جا می توان گفت این است:

1- لازم است نسبت به اصول اعتقادی مکتب یقین حاصل شود.

2- یقین گاهی روانی است و زمانی منطقی.

3- یقین روان شناختی از محور بحث کنونی بیرون است.

4- یقین منطقی، یا از دلیل نقلی حاصل می شود، مانند خبر متواتر و خبر واحد محفوف بـه قـراین قطعی، یا از دلیل غیرنقلی. دلیل غیرنقلی، یا حسّی و تجربی است یا برهان عقلی است یا کشف و شهود عرفانی.

5- راه های معرفت افراد عادی وغیرمعصوم که از وحی الهی برخوردار نیستند، همین است که بیان شد.

6- بازگشت همه راه های یاد شده، یعنی غیر از معرفت معصـومانه انسـان کامـل از راه وحـی، بـه استعانت از برهان عقلی است.

اما رجوع دلیل نقلی به برهان عقلی برای آن است که، اعتبار خبر متواتر که مهم تـرین روش نقلـی است به پشتوانه عقل است؛ چنان که اصل حجّتیت و اعتبار منقول عنه نیز به اعتماد بر عقل و استناد به آن است؛ یعنی دلیل سند بودن رأی کسی برای دیگری قیام برهان عقلی بر لـزوم پیـروی از آن مرجـع دینی است.

امّا رجوع دلیل حسّی و تجربی به برهان عقلی برای آن است که اعتبـار حـسّ بـه قیـاس خفـیّ و مذخور است که مرز تجربه را از استقرای ناقص و غیرمفید یقین جدا می کند.

امّا رجوع کشف و شهود عرفانی به برهان عقلی برای آن است که، گرچه عارف در حـین مشـاهده، احتمال خلاف نمی دهد و در چنین حالی موظف به توزین مطلب با میزان قسط و عدل نیسـت، لـیکن

بعد از زوال شهود و بازگشت به حال متعارف احتمال خلاف در ذهن انسان غیرمعصوم منقدح می شود. در چنین وضعی یا باید به دلیل نقلی معتبر رجوع کرد که مرجع آن نیز عقل است؛ چنان که قبلا اشاره شد، یا به دلیل معتبر عقلی که ضرورت آن مطلب مشهود و منکشف عرفانی را اثبات یا اصل امکان آن را تثبیت کند.

بنابراین، مهم ترین عنصر محوری شناخت برای غیرمعصوم همانا برهان عقلی است. از این رو اهل معرفت براهین فلسفی را برای عرفان همانند قضایای منطقی برای حکمت می دانند؛ یعنی برهان عقلی برای ارزیابی صحّت شهود غیرمعصوم، صبغه مقدّمی دارد. قبلا بیان شد که یقین روانیِ عارف یا قطع او در حال کشف و شهود خارج از بحث است.

7- بنی اسرائیل به هیچ کدام از راه های یقین منطقی مراجعه نکردند؛ زیرا نقل قطعی از معصوم گذشته را درباره رسالت حضرت موسای کلیم علیه‌السلام در دست نداشتند، اهل کشف و شهود عرفانی نبودند و مشاهده حسّی آنان درباره عصای موسای کلیم و یدبیضای آن حضرت علیه‌السلام، به تحلیل عقلی اعتماد نمی کرد تا به استناد برهان عقلی، اصل هویّت اعجاز و تمایز آن با سایر رشته ها و فنون غریب روشن شود. از این رو صرف نگرش حسّی و تحسین برانگیر عصای موسی علیه‌السلام باعث ایمان آنان شد؛ چنان که صرف نگاه اعجاب آمیز کار سامری سبب ارتداد آنها گردید.

8- برای پرهیز از خطر حسّ گرایی چاره ای جز اعتماد بر برهان عقلی و ارجاع محسوسات به معقول و تحویل حسّ به عقل و تکمیل احساس به تعقّل نیست و گرنه خطر تلوّن در عقیده و تلوّث به ارتداد در کمین است. آنچه سبب آسیب پذیری بنی اسرائیل شد، ادراک حسّی تحوّل عصا به مار بدون تحلیل عقلی اعجاز آن بود وگرنه چیزی را که خداوند آن را نه تنها آیت خود می داند، بلکه از آن به عنوان آیتِ بیّن یاد می کند، اگر درست شناخته می شد، هرگز اجازه نمی داد که سامری با فتنه گوساله گری دم از یدبیضا بزند؛ چنان که ساحران سحّار مصر پس از مشاهده اعجاز عصا و بطلان سحر خود و ظهور آیت الهی نه تنها توبه کرده ایمان آوردند، بلکه شهادت در راه خدا را به صعب ترین وضع استقبال کردند و ندای فاقض ما انت قاض (انّما تقضی هذه الحیوة الدنیا...) [908] همواره از کوی آن

شاهدان و اصل به سمع مجاهدان نستوه دیار توحید می رسد و چنان قیام و چنین اقـدامی نـه تنهـا از افراد مؤ من عادی ساخته نیست، بلکه از بسیاری از تحلیل گران مفهومی صرفِ علوم عقلی هم برنمـی آید.

همان طور که صمصامه عمرو بن معدی کرب بدون سـاعد سلحشـور شـجاع کارآمـد نبـود، دیـدن عصای موسای کلیم علیه‌السلام بدون عقل عقیل برخی از سحّاران مقتدر مصر که آیت خدا را از سـحر تمیـز داده و آیت بیّن را از آیت غیر بیّن تشخیص می دادند نافع نخواهد بود.

9- یکی از عناصر محوری مقام منیع رسالت، عصمت رسول است؛ یعنی پیامبر باید در همه شؤ ون مربوط به دین معصوم باشد؛ مثلا در تلقّی همه آنچه به وحی می شود، در حفظ و نگهداری همه آنچـه را با وحی یافته است، و در ابلاغ و املا و اجرای همه آنچه از وحـی بـراو لازم شـده اسـت، معصـوم محض باشد و نه تنها عصیان بلکه سهو و نسیان هم در حرم امن وحی الهی به هیچ وجه راه پیدا نکنـد و این معنا باید در عمود تاریخِ رسالتِ او مستمر باشـد. کشـف چنـین ملکـه فـائقی، یـا از راه شـهود معصومانه است، مانند آنچه علی بن ابی طالب علیه‌السلام از حالت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله دریافـت، یـا بـا نـصّ قطعی معصوم قبلی است، مانند آنچه پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله درباره امیرالمؤ منین علیه‌السلام فرمود، یا بـا شـناخت هویّت اعجاز و تطبیق آن بر معجزه خارجی و تمییز آن از هرگونه نوآوری های علوم غریب و بررسی تلازم عقلی و ضروری بین اعجاز و صدق دعوی و صحت دعوت و... نظیـر آنچـه بـرای کارشناسـان ماهر مصر حاصل شد، وگرنه صرف برهان عقلی بر صحّت مطالبِ یک مدّعی، با احتمـال تحـول او در آینده یا دور، دلیل بر اعتصام مطلق وی از هرگونه خطای علمی و از هر خطیئه عملی نخواهد بود.

گاهی برای ترجیح برهان عقلی بر دلیل نقلی از یک و سو بر معجزه از سوی دیگر مثالی ارائـه مـی شود که انطباق آن با ممثل ضعیف است و آن مثال این است: اگر سه نفر ادعای حفظ قـرآن داشـتند و دلیل یکی آن بود که استاد قاریان، مانند کسایی، تصریح به حافظ بودن او کرده است و دلیـل دیگـری آن بود که من عصا را به صورت مار منقلب می کنم و دلیل سومی این بود که من بدون قرآن آیـات آن را می خوانم، تردیدی نیست که با مشاهده تنصیص استاد که دلیل اولی بود و تقلیب عصـا بـه صـورت

مار که برهان دومی بود و قرأت قرآن بدون مصحف، که دلیل سومی است، ایمان به ادعـای سـومی در نهایت اتقان و ایقان خواهد بود.[909]

سرّ ضعف این مثال آن است که مدعی رسالت داعیه عصمت خود را به همراه دارد، ولی مدّعی حفظ قرآن چنین دعوایی را ندارد. عصمت نیز ملکه مستوری است که برای افراد عادی مکشوف نمی شـود. اگر متن دعوی وی مشتمل بر علم غیب باشد و از راه برهان عقلی صحّت آن دعوی ثابت گـردد، مـی توان از این اعجاز علمی به صدق ادعای او واقف شد.

بابررسی آنچه ارائه شد، می توان به صحّت و سقم گفتار حکـیم متألـه صـدرالمتألهین شـیرازی [910] آگاه شد؛ چنان که می توان به اتقان برهان عقلی و تبیین اهمیّت معجزه به استدلال عقل منطقی و لـزوم پرهیز از تقلید در اصول دین پی برد، وگرنه مغالطه گوساله سـامری و عصـای موسـای کلـیم (ع) یـا مغالطه عِجل سامری و شجر موسای کلیم (ع) رخ می دهد؛ زیرا بنی اسرائیل بدون اغوای فرهنگـی و مغالطه فکری تن به بت پرستی و ارتداد ندادند، بلکه بر اثـر همسـان پنداشـتن خـوارِ جَسَـد بـی روح گوساله با مار شدن عصای موسی (ع) آن را معجزه سامری تلقی کردند و یا بر اثر همتا دانستن بانـگ گوساله با ندای (انّنی انااللّه) [911] درخت، آن را کلام خدای سبحان انگاشتند و چنـان مغالطـه عامـل چنین ارتداد شد.

6- گوساله سامری

کیفیت اقتدار سامری بر تعبیه گوساله خائر روشن نیست و آنچه از آیه فقبضت قبضة من اثر الرسول [912] برمی آید به موطن خاص خود موکول می شود و آنچه برخی نقل کردند که سامری دوران نوزادی خود را با دشواری پشت سرگذاشت و با کمک جبرئیل اغتذا می کرد...[913] بر فرض صـحّت آن تبیـین نشده که چگونه در نوزادی جبرئیل را شناخت تا در دوران میان سالی هنگـام مشـاهده مرکـب او کـه برای احتیال ورود مرکب فرعون به دریا آمد او را باز شناسایی کرده و از زیر پـای آن مرکـب خـاکی گرفته باشد؟

در این که گوساله دارای گوشت و خون [914] یا جسد محض بود دو قول است که قول دوم ظـاهرتر است؛ زیرا از کلمه (عجلا جسدا له خـوار) [915] برمی آید که عجل خائر نبود، بلکه جسد عِجل خـائر بود. آنچه بعضی یابد کرده اند که برخی از پیروان مارد سامری پشت دیوار قرار گرفته بودند و... تکلّـم می کردند، در بنی اسرائیل آن را از گوساله می پنداشتند[916] قابل اعتماد نیست.

7- عجل مداران امامت ستیز سقیفه

برخی از مفسّران در ترجیح امّت اسلامی بربنی اسرائیل چنین گفتند:

موسی (ع) از میان امّت خویش چهل روز بیرون شد و امّت وی گوساله پرست شد و اینـک امّـت محمد(ص) پانصد واند سال گذشت تا مصطفی (ص) از میان ایشان بیرون شده و دیـن و شـریعت او هر روزه تازه تر.... [917]

نبوغ اسلام و بلوغ فرهنگی مسلمین، گذشته از صیانت اسلام باعـث شـد ادیـان آسـمانی دیگـر از تحریفی زاید بر آنچه قبل از اسلام پیش آمده بود سالم و مصون بماند.

مفسر مزبور مطلب دیگری را نقل کرده که مورد نقد است:

موسی (ع) که به میعاد حق پیوست هارون را خلیفه خود ساخت و امّت را بـه وی سـپرد و گفـت: (اخلفنی فی قومی) [918]، لاجرم در فتنه افتادند و سامری ایشان را از حق برگردانید... بـلال مـؤ ذّن، در سرّ به مصطفی (ص) گفت: هلّا استخلفت علینا، قال: اللّه خلیفتی فیکم؛ حضـرت رسـول (ص) امّـت خود به احدیث سپرد....[919]

مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز)[920] و گرنه تسمّر سامری های سقیفه و تعجّل عجل مداران ولایت گریز و امامت ستیز، نه مغفول است و نه مغفور، چنان که تصـریح و تنصـیص نبـوی (ص) بـه خلافت علوی (ع) نه مستور است و نه منسیّ و تنزیل علی بن ابی طالـب (ع) بـه منزلـه هـارون در حدیث منزلت، نه مبهم است و نه مجهول. باری بگذاریم مکتب ها و مـذهب هـا، تجلّـی کنـد و امّـت اسلامی را به محور وحدت آشنا و به مدار اتّحاد فراخواند و جامعه بشری بـه صـوب صـواب متمایـل گردد و از ثواب الهی طرفی بندد.

8- حرمان سران کفر از عفو الهی

جمله عفونا عنکم عام است و ظاهرش این است که همه مبتلایان به گوساله پرستی با شرایط خاص بخشیده شدند، ولی از مجموعه آیات قصه سامری برمی آید که عفو خداوند تنها شامل توده محروم و ناآگاه می شود، ولی سران شرک وکسانی که با زور یا نیرنگ، دینی را بر مردم تحمیل می کنند از این عنایت الهی، محروم بوده، به شدیدترین عذاب مبتلا می شوند و هرگز مشمول عفو قرار نمی گیرد.

از این رو چنان که فرعونِ مدّعی الوهیت که می گفت: (انا ربّکم الاعلی) [921] (و ما علمت لکم من اله غیری) [922] در دریا غرق می شود و آل و پیروان و سربازان او نیز به وی ملحق می شوند: (فاخذناه وجنوده فنبذناهم فی الیمّ) [923] همچنین سامری و پیروان و همراهان او در گوساله پرستی، که هماهنگ با او می گفتند: (هذا الهکم و اله موسی) [924] همه به اشدّ عذاب مبتلا می گردند[925]، از این رو هم گوساله ساخته شده و بت صامت سوزانده می شود (لنحرّقنّه ثم لننسفنّه فی الیمّ نسفا) [926] و همانند بت ناطق، یعنی فرعون در دریا غرق می گردد: (فاخذناه و جنود فنبذناهم فی الیمّ) [927] و هم سامری به بدترین وضع در دنیا کیفر می شود: (قال فاذهب فانّ لك فی الحیوة ان تقول لامساس) [928] و هم آل سامری دچار ذلّت و مسکنت می شوند: (انّ الذنی اتّخذوا العجل سینالهم غضب من ربّهم و ذلّة...) [929] و هم در قیامت همچون همه سران شرک، وقود النار و ماده آتش زای جهنّم هستند. براین اساس، در سوره آل عمران پس از انّ الذین کفروا... و اولئک هم وقود النار می فرماید: (کداب ال فرعون و الذین من قبلهم کذّبوا بایاتنا فاخذهم اللّه بذنوبهم...) [930] این آیه دلالت دارد که مروّجان شرک و کفر که زمینه گسترش و شیوع شرک را فراهمی می کنند، در قیامت هم خودشان می سوزند و هم وسیله سوختن دیگران و آتش گیره آتش جهنم می شوند.

9- شکر و کمال آن

کمال شکر در اظهار عجز از آن است؛ چنان که داود پیامبر وقتی در جواب خطاب خداوند: (واعلموا ال داود شکرا) [931] پرسید: چگونه شکر تو را به جای آورم، در حالی که شکر نیز، نعمت دیگری از جانب توست: کیف اشکرک یا ربّ، والشکر نعمة منک! پاسخ آمد: هم اکنون نبه من معرفت

یافتی و شکرم را به جای آوردی؛ زیرا دانستی شکر نیز نعمتی از جانب من است؛ (الا ن قد عرفتنی و شکرتنی، اذ قد عرفت ان الشکر منّی نعمة) [932] و آنگاه که موسای کلیم عرضه داشت: چگون شکرت را به جاآورم، در حالی که همه اعمال من جواب گوی کوچک ترین نعمتی که در اختیارم گذاشته ای نیست؟! خطاب آمد: (یا موسی الا ن شکرتنی).[933]

کسی می تواند به حقیقت شکر برسد که

اوّلا، به فقر و عجز و ضعف خود التفات پیدا کند.

ثانیا، متوجه انواع نعمت ها و فیض هایی باشد که از جانب پروردگارش به او افاضه شده است؛ مانند اصل هستی و کمال های بعد از آن، مانند گوشی که با آن صدا را می شنود و چشمی که با آن صورت را می بیند و قلبی که با آن مطلب را ادراک می کند: (و جعل لکم السمع و الابصار و الافئدة لعلّکم تشکرون) [934] و نیز تأییدها و نصرت های خاصّ پروردگار در حوادث و ناملایمات مختلف زندگی، و ارزاق و طیّباتی که در همه عمر، نصیبش می شود: (وایّدکم بنصره و رزقکم من الطیّبات لعلّکم تشکرون) [935]، (کلوا من رزق ربّکم و اشکروا له).[936]

ثالثا، نعمت های الهی را در راه فلاح و سعادت خود به کار گیرد ته به نقمت و شرّ و عقوبت تبدیل نشود و بداند که هدایت تکوینی الهی، عام و سفره نعمت های او برای همگان گسترده است. این انسان است که با نوع موضع گیری خود یا قدردان و شاکر است یا ناسپاس و کفور: (انّا هدیناه السبیل امّا شاکرا و امّا کفورا).[937]

رابعا، در مقام لفظ و با زبان نیز از خداوند قدردانی و تجلیل کند که سبب مزید نعمت و رحمت، و موجب جلب لطف و مرحمت می شود: (واذ تاذّن ربّکم لئن شکرتم لازیدنّکم) [938] و حق عبودیت، ادا می گردد: (بل الله فاعبد و کن من الشاکرین).[939] گرچه معرفت قلبی و خضوع درونی و خشوع جوارحی و صَرف فعلیِ نعمت در مسیر رضای خداوند شکر محسوب می شود، ولی دستور این است که از اظهار لفظی دریغ نشود. نموداری مختصر از بهترین و جامع ترین تعبیرها برای اظهار شکر را می توان چنین ارائه کرد:

الف: جمله الحمدللّه؛ با توجه به این که شکر همان حمد است و تفاوت آن دو گاهی به این است که حمد در مقابل مطلق زیبایی های اختیاری اعم از نعمت و غیرنعمت و اعم از نعمت در حقّ شخص حامد و نعمت است که به شخص شاکر داده شده است.

حمّاد بن عثمان می گوید: امام صادق (ع) از مسجد خارج شدند و مرکب آن حضرت گم شده بود. حضرت فرمودند: اگر خداوند آن را به من بازگرداند حق شکر و سپاس او را به جا می آورم. طولی نکشید که مرکب پیدا شد. حضرت فرمود:الحمدللّه. شخصی به حضرت عرض کرد: گفتید: حق شکر خدا را به جا می آورم؟! امام (ع) فرمودند: آیا نشیندی که گفتم الحمدللّه؛ خرج ابوعبداللّه (ع) من المسجد و قد ضاعت دابّته. فقال: لئن ردّها اللّه علیّ لاشکرن اللّه حق شکره، قال: فما لبثت ان اتی بها، فقال: الحمدللّه، فقال قائل له: جعلت فداک قلت:لاشکرن اللّه حق شکره، فقال ابوعبداللّه:الم تسمعنی قلت: الحمدللّه [940]

البته ادراک تمام حمد و احضار آنها در ذهن و اختصاص همه آنهابه خدای سبحان معرفت کامل می طلبد.

ب: مطابق نقل محدث قمی (ره) جمله شکراللّه بعد از نماز واجب در حال سجده، شکرِ توفیق ادای فریضه است و سبب تدارک نقایصی از نماز می شود که بانوافل تدارک نشده است.[941]

ج: دو جمله بسم اللّه و الحمدللّه که در روایت رسول گرامی (ص) معیار عبد شکور بودن حضرت نوح (ع) شمرده شده است و آن حضرت هیچ چیز کوچک یا بزرگی را برنمی داشت مگر این که این دو جمله را برزبان جاری می ساخت: کان نوح (ع) لایحمل شیئا صغیرا و لاکبیرا الّا قال: بسم اللّه و (الحمدللّه فسماه اللّه عبدا شکورا) [942]. البته با توجه به حصر و استیعاب همه افراد و احاطه علمی به آنها، چنان که قبلا اشاره شد.

د: عبارت اللّهمّ انّی اشهدک انّه ما امسی و اصبح بی من نعمة او عافیة فی دین او دنیا فمنک وحدک لاشریک لک، لک الحمد و لک الشکر بها علیّ حتی ترضی و بعد الرضا.

چند نکته دیگر نیز درباره شکر قابل تذکّر است:

1- چنان که سابقا اشاره شد شکر اختصاص به نعمت های ظاهری و مادی ندارد، بلکه هم شامل نعمت های ظاهری می شود، مانند اعضا و جوارح و حواس بدنی: (وجعل لکم السمع و الابصار والافئدة لعلّکم تشکرون) [943] و مانند کواکب و هوا و آب و جمادات و نباتات وحیوان و میوه ها و غیرآن: (کلوا من طیّبات ما رزقناکم و اشکروالله) [944]، (ولتجری الفلك بامره و لتبتغوا من فضله و لعلّکم تشکرون) [945] و هم شامل نعمت های باطنی و معنوی، مانند عقل و روح و قوا و حواس باطنی که تحت عنوان افئده در آیه (وجعل لکم السمع و الابصار و الافئدة لعلکم تشکرون) [946] گنجانده می شود، و نظیر هدایت، توفیق الهی، بعثت انبیا و انزال کتب و معرفت و حکمت و افاضات روحانی: (ولقد اتینا لقمان الحکمة ان اشکرالله) [947]، (ولکن یرید لیطهرکم و لیتمّ نعمة علیکم لعلّکم تشکرون). [948]

2- شکر نیز مانند ایمان و بعضی از موضوعات دیگر دینی و اعتقادی، مراتبی سه گانه دارد:شکرقولی، یعنی تجلیل از نعمت های الهی با زبان، شکرقلبی و خضوع درونی در مقابل منعم، و ممنون و شرمنده بودن در برابر او به خاطر نعمت هایی که ارزانی داشت، وشکرعملی، یعنی صرف نعمت های الهی در راه طاعت و بندگی و مهمان نکردن دشمن بر سر سفره دوست.

3- بازگشت شکر و آثار آن به نفس خود انسان است: (و من شکر فانّما یشکر لنفسه و من کفر فانّ ربّی غنیّ کریم) [949]، (و لقد اتینا لقمان الحکمة ان اشکرللّه و من یشکر فانّما یشکر لنفسه و من کفر فانّ الله غنی حمید) [950]؛ هم روح انسان شاکر رشد و وسعت می یابد، از این رو قرآن کریم به جای آن که بفرماید:لئن شکرتم لازیدنّ نعمکم می فرماید: (لئن شکرتم لازیدنّکم) [951]، یعنی خودتان را افزایش می دهم و سعه وجودیتان را بالا می برم (چون شکر ملازم با خضوع و خشوع است و بالاترین مرتبه کمال انسان چیزی جز بالاترین مرتبه خضوع و عبودیت او در ساحت الهی نیست) و هم نعمت های او افزون می شود: (مثل الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله کمثل حبّة انبتت سبع سنابل فی کلّ سنبلة ماة حبّة والله یضاعف لمن یشأ والله واسع علیم) [952] خلاصه آن که، جمله لازیدنّکم، هم می تواند بدون حذف تمیز، معنا شود و هم با حذف تمیز تفسیر گردد.

4- شکرعبد، شکرمولا را به همراه دارد؛ یعنی وقتی عبد، عملی را خالصانه انجام می دهد و به نیّت تجلیل و بزرگداشت و به عنوان خدمت و عبودیت، عملی را به پیشگاه مولا هدیه می کند، مولا هدیه او را می پذیرد و در مقابل این عمل صالح، صلاح و مصلحت او را کفایت می کند؛ چنان که حضرت صدّیقه طاهره، فاطمه زهرا(س) می فرماید: من اصعد الی اللّه خالص عبادته اهبط اللّه عزّوجلّ الیه افضل مصلحته.[953]

از این رو یکی از اسمای حسنای الهی شاکر است: (و من تطوّع خیرا فانّ اللّه شاکر علیم) [954]، (ومن یقترف حسنة نزد له فیها حسنا انّ اللّه غفور شکور) [955]، (لیوفّیهم اجورهم و یزیدهم من فضله انّه غفور شکور).[956]

5- میزان فضیلت و کرامت انسان، به داده ها و نعمت هایی که در حق او ارزانی شده نیست، بلکه همه نعمت های معنوی، نظیر مستجاب الدعوة بودن و برباد و جنّ و ملک و طیور سیطره یافتن و آنها را تحت فرمان خود در آوردن و کشف وشهود عالم ملکوت و رفع حجاب های عالم ملک، صرفا برای ابتلأ و امتحان و سنجیدن میزان شکر است و به هیچ وجه نمی تواند مایه فخر و معیار برتری باشد؛ چنان که نداری ها نیز دلیل بر تنزّل مقام و عقب ماندگی نیست، بلکه صرفا برای آن است که میزان استقامت و پایداری انسان سنجیده شود.

انسان برتر کسی است که داده های الهی او را مغرور نسازد، بلکه خضوع و تشکّر او در برابر منعم معطی، برتر و بالاتر شود. از این رو سلیمانِ پیامبر در مقابل آن همه شکوه و جلال و عظمت اظهار می کند: (هذا من فضل ربّی لیبلونی أشکر ام اکفر) [957]؛ همه این ملک و سلطنت تنها فضلی از جانب پرودگار من است تا شکر و کفر مرا بیازماید. در بحث بلا و ابتلا گذشت که همه نعمت های دنیا ضمن آن که ممکن است نشان تکریم و اعزاز الهی باشد، محور اصلی آنها آزمون خداست و فقط نعمت های بهشت جنبه تکریمِ محض دارد.

6- شکر به معنای ظهور است و شکر نعمت، اظهار آن در مسیر صحیح. سروز متنّعم گاهی به رسیدن به نعمت است و گاهی به انعام منعم و زمانی به ذات منعم. شکر گاهی در معرفت ظهور دارد و

زمانی درحالت و گاهی در عمل. شکر جامع آن است که واجد همه مراحل یاد شده باشد. گاهی شکر را به لحاظ اشخاص تفسیر می کنند، به طوری که شکر نسبت به شخص بالاتر به اطاعت است و نسبت به همتا و برابر به مکافات و همسان عمل کردن و نسبت به مادون به احسان و تفضّل.[958]

7- نکته مهم در مسأله شکر این است که آیا شکر مخلوق در برابر احسان آنان رواست یا نه. محققان برآنند که تأدّب به ادب خدا و رسول خدا اقتضای تصحیح و تجویز شکر مخلوق نیکوکار را دارد؛ زیرا موحّد مبتدی با مشاهده حقّ از شهود خلق محجوب است، ولی موحّد کامل نه محجوب از حقّ است بر اثر غرق در کثرت، و نه محجوب از خلق است براثر غرق در وحدت. احادیث مأثور از اهل بیت عصمت (ع) شکر مخلوق محسن را به عنوان مجرای فیض خدا و مظهر احسان الهی روا می داند و آن را ترغیب می کند.[959]

8- برخی در فرق بین حمد و شکر گفتند: حمد شبیه تسبیح و تهلیل، از اذکار است و شکر از قبیل اخلاق، مانند صبر و رضا[960]، لیکن برای حمد نیز مراتبی است که قبلا بازگو شد؛ چنان که شکر نیز مراحلی دارد.

بحث روایی

1 تبدیل ثلاثین به اربعین و پیام آن

عن الباقر علیه السلام فی قوله: و اذا واعدنا موسی أربعین لیلة قال: کان ذلک فی العلم و التقدیر ثلاثین لیلةً ثمّ بد اللّه فزاد عشرا فتمّ میقات ربّه للأوّل و الآخر أربعین لیلةً[961].

عن فضیل بن یسار قال: قلت لابی جعفر علیه السلام جعلت فداک وقّت لنا وقتا فیهم؟ فقال:ان اللّه خالف علمه علم الموقّتین، أما سمعت اللّه یقول: و واعدنا موسی ثلاثین لیلةً... أربعین لیلة [962] و أما ان موسی لم یکن یعلم بتلک العشر ولا بنو اسرائیل فلمّا حدثهم قالوا: کذب موسی، واخلفنا موسی، فان حدثتم به فقولوا: صدق اللّه و رسوله تؤ جروا مرّتین.[963]

عن فضیل بن یسار أیضا عن أبی جعفر علیه السلام قال: قلت: لهذا الامر وقت؟ فقال علیه السلام: کذب الوقّاتون، کذب الوقّاتون، کذب الوقاتون؛ ان موسی لمّا خرج وفدا الی ربّه واعدهم ثلاثین یوما زاده اللّه علی

الثلثین عشرا قال قومه: قد اخلفنا موسی، فصنعوا ما صنعوا. فاذا حدثناکم الحدیث فجائکم علی ما حدثناکم به فقولوا: صدق اللّه و اذا حدثناکم الحدیث فجأ علی خلاف ما حدثناکم به فقولوا: صدق اللّه تؤ جروا مرتین.[964]

اشاره: تفصیل بحث درباره جمع بین ثلاثین و عشره و تتمیم آن به اربعین در سوره اعراف مطرح است، لیکن اجمالی از مطالب روایی آن در این جا ارائه می شود:

الف: بدأ حق است، لیکن علم بدایی تحت احاطه علم ذاتی و ازلی خداوند است. بنابراین، خدای سبحان از لحاظ علم ازلی به لحاظ جمع بندی نهایی به آنچه واقع می شود عالم است و از آن سخن به میان می آورد، به طوری که اعلام اربعین با در نظر گرفتن جمع بندی نهایی آن است.

ب: انسان کامل که صادر یا ظاهر اول است، فوق مساله بداست. از این رو از آن جهت که مظهر اسم اعظم است و همه افعال و آثار خارجی، ما دون مرتبه صدور یا ظهور اوست به مرحله بدا آگاه است.

ج: مصلحت کتمان موارد بدأ و نیز مستور نگه داشتن وقت ظهور بقیة اللّه (ارواح من سوأ فداه) غیر از اصل اطلاع انسان کامل از زمان ظهور است.

د:بنابر آنچه گذشت ممکن است انسان کامل که به نحو استیعاب همه مراحل امکانی را به اذن خدا احاطه دارد، گاهی از نتیجه علم ازلی که ظاهر می شود سخن بگوید و زمانی از صحنه علم بدایی سخن به میان آوردو

2 اثر گوساله پرستی

عن الرضا عن أمیرالمؤ منین علیه السلام ... و سأله عن الثور ما باله غاض طرفه لا یرفع رأسه الی السمأ؟ قال: حیاً من اللّه تعالی لمّا عبد قوم موسی العجل نکس رأسه.[965]

اشاره الف: با اغماض از وهن سند و با صرف نظر از این که مسائل علمی و معارف غیر فرعی را نمی توان با خبر واحد ثابت کرد، اسناد ظنّی آن بعد از احراز حجیّت به شارع مقدس بی محذور است.

ب: آنچه به متن حدیث مزبور باز می گردد این است که گاوهای قبل از خلقت سامری و پیش از پدیده تلخ گوساله پرستی همانند گاوهای پس از آن چنین بوده اند.

ج: گوسفندی که در عصر خلیل الرحمن افتخار ذبیح شدن را پیدا کرد همانند گاو آفریده شده است؛ یعنی نه افتخار ذبیح شدن سبب شد که گوسفند بتواند به صورت صاف و مستوی القامه، سر به طرف آسمان قرار دهد و نه انزجار معبود بودن باعث شد که گاو از چنین کاری عاجز شود.

3 سبب خذلان گوساله پرستان و پیام آن

عن العسکری علیه السلام :... فاذا کان اللّه تعالی انما خذل عبدة العجل لتهاونهم بالصلاة علی محمد صلی الله علیه و آله و وصیّه علی علیه السلام فما تخافون من الخذلان الاکبر فی معاندتکم لمحمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام و قد شاهدتموهما و تبیّنتم آیاتهما ودلائلهما.[966]

اشاره: با صرف نظر از جهات عدیده ای که به جنبه رجال و درایه این گونه از احادیث باز می گردد و با غمض نظر از عدم امکان اثبات مطالب غیر فقهی به وسیله این گونه از احادیث، اصل محتوی حدیث مزبور را نمی توان نفی کرد؛ زیرا ولایت انسانهای کامل شرط تمامیّت اعتقاد توحیدی است؛ چنان که امام رضا علیه السلام فرمود:بشروطها و انا من شروطها.[967] کسی که پس از عرضه ولایت معصومین صلی الله علیه و آله بر او از قبول و اعتقاد به آن تمرد کند در حقیقت توحید کامل را تحصیل نکرده است؛ چون موحد کامل در همه شؤ ون اعتقادی، اخلاقی، فقهی و حقوقی تابع دستور خدای سبحان است.

از این رو مستبعد نیست خذلان بنی اسرائیل بر اثر تمرّد آنان از ولایت الهی به هر وضعی که برای آنها ظهور یافت و حجت شد باشد. آنگاه خطر مهم تر، سامری های عصر قرآن و عترت را تهدید می کند.

4 سبب عفو خداوند

عن العسکری علیه السلام : قال اللّه عزوجل: (ثمّ عفونا...) أی عفونا عن أولئکم عبادتهم العجل (لعلکم) یا ایّها الکائنون فی عصر محمد من بنی اسرائیل (تشکرون) تلک النعمة علی أسلافکم و علیکم بعدهم. ثم

قال: و انما عفی اللّه عزّوجلّ لانّهم دعوا اللّه بمحمد و آله الطیبین وجدژدوا علی انفسهم الولایة لمحمد و علی و آلهما الطاهرین فعد ذلک رحمهم اللّه وعفا عنهم. (968)

اشاره الف: عفو از نیاکان ظالم، نعمتی است بر دودمان آنان و گرنه خلف پدید نمی آمد.

ب: شکر نعمت همان طور که بر تبار آنان لازم بود، بر خود آنها هم لازم است.

ج: وساطت انسانهای کامل و معصوم که مظاهر اسمای حسنای الهی هستند که کاملا معقول و مقبول است.

(و اذْ ءَاتَيْنا موسى الْكِتَبَ و الْفُرْقان لَعَلَّكُمْ تَهْتَدونَ) (۵۳)

گزیده تفسیر

کتاب و فرقان، نعمت دیگری است که خدای سبحان برای هدایت بنی اسرائیل به آنان عا کرد.

کتاب مذکور در این آیه تورات است. فرقان که از مواهب الهی است از سنخ فرق محمود و دارای معنایی جامع است و اختصاص به کتاب آسمانی ندارد، بلکه مطلق است و معجزات، براهین عقلی، تجارب حسی و شواهد تام تاریخی نیز می تواند مصداق آن باشد.

توراتی که از مصادیق فرقان مذکور در این آیه است، همانا تورات اصیل و غیر محرّف است؛ زیرا آن کتاب اصیل الهی معصوم و مصون از دسّ و وضع و تحریف می تواند فارق بین حق و باطل نظری و حسن و قبیح عملی و منشأ هدایت باشد.

بر این اساس، چنانچه مخاطب آیه، یهودیان معاصر نزول قرآن باشند، اتصاف تورات به فرقان و نیز اهتدای متمسکان به آن، ناظر به بخش مصون مانده از دسّ و تحریف آن است و با توجه به بشارت های این بخش از تورات درباره دین ﷺ اهتدای یهودیان معاصر رسول اکرم ﷺ به وسیله تورات در گرو ایمان به آن حضرت است. این ایمان در حقیقت به دستور تورات است.

تفسیر

تناسب آیات

در ادامه یادآوری نعمت هایی که بر بنی اسرائیل ارزانی شده، مانند نعمت آزادی از ستم آل فرعون، شکافته شدن دریا، مواعده و مهمانی چهل شبه و عفو از گناه شرک، آیه مورد بحث نعمتی دیگر را به بنی اسرائیل یادآور می شود که نعمت اعطای کتاب است؛ کتابی که عامل نجات بنی اسرائیل از کوته نظری هاست و آموختن آن و عمل به آن، می تواند ضعف ها و خطاهای گذشته را جبران کند؛ زیرا با تلاوت آن پی می برند که خداوند قابل رؤ یت نیست و آنچه قابل رؤ یت است نمی تواند معبود باشد.

بنابراین، نه فرعون می تواند قابل پرستش باشد و نه گوساله سامری؛ چنان که با تلاوت این کتاب که نور و فرقان و جدا کننده حق از باطل است به حق رهنمون شده، ادراک می کنند که نه به فرعون می توان اعتماد کرد و نه به سامری می توان استناد کرد.

آنان که نتوانستند از طریق معجزه و آیت بیّن الهی، بین حق و باطل فرق بگذارند، باید تدریجا از طریق کتاب و براهین عقلی آن، این استعداد را پیدا کنند که حق را از باطل جدا سازند و معبود حقیقی را از دروغین آن تشخیص دهند و بفهمند که اگر معجزه آیینه ای است حق نما، به استناد تفکّر عقلی است. بر این اساس، اهل معنا در برابر معجزات علمی و قولی همانند قرآن کریم خاضع ترند تا معجزات عملی و حسّی، و به همین جهت است که با رشد انسانها چهره معجزه دگرگون می شود و عصا و ید بیضا، به قرآن فصیح و بلیغ ارتقا می یابد.

بر همین اساس در این آیه می فرماید: به یاد آورید زمانی را که به موسی کتاب و فرقان دادیم تا شاید هدایت شوید.

مراد از کتاب و فرقان

مقصود از کتاب همان تورات معهود است؛ نظیر مراد از کتاب در آیه (ذلك الكتاب لا ريب فيه) [969] که همین قرآن معهود است و مقصود از فرقان چیزی است که عامل هدایت است؛ زیرا عنوان اهتدا که در پایان آیه به صورت حکمت چنین انعامی یاد شده نشان می دهد که فرقان معهود اثر راهنمایی دارد. خواه مقصود از فرقان همان تورات باشد یا بخشی که در درون آن است یا چیزی که بیرون آن است. در هر سه فرض باید مایه هدایت باشد.

فرقان که از مواهب الهی است از سنخ فرق محمود است، نه مذموم؛ زیرا جدا کردن امّت واحد اسلامی، تفکیک بین انبیا، تجزیه آیات قرآن به قبول بعضی و نکول برخی و تفریق بین زن و شوهر و... مواردی است که عقل و نقل در مذمت چنین فرقانی هماهنگ است.

آنچه به عنوان عطای الهی مطرح است فرق میان حقّ و باطل، صدق و کذب، حجت و شبهه و مانند آن در حکمت نظری و تفکیک بین حسن و قبیح، عدل و ظلم، وفا و جفا و... در حکمت عملی است و چنین معنای جامعی اختصاص به کتاب آسمانی ندارد.

معجزات و براهین عقلی و تجارب حسی و شواهد تام تاریخی نیز می تواند در حد خود مصداق آن باشد، از این رو درباره هارون علیه‌السلام نیز ایتای فرقان مطرح شده است: (لقد اتینا موسی و هارون الفرقان...) [970] و اگر تقوا زمینه جعل فرقان را فراهم می کند: (ان تتّقوا اللّه یجعل لکم فرقانا) [971] برای آن است که فرقان نور اندیشه و انگیزه است و از این رو در هر دو بخش سبب تمایز صدق و کذب نظری و حسن و قبح عملی خواهد بود.

آنچه در این باره نقل شده: (استفتِ نفسك) [972]؛ (اتّقوا فراسة لمؤ من فانه ینظر بنور اللّه) [973]؛ (المؤ من ینظر بنور اللّه...) [974] ناظر به همین است.[975]

در بیان مصداق فرقان اقوال متعددی است که ابوحیان اندلسی دوازده قول را نقل کرده است.[976] طبری از ابن عباس آورده که فرقان جامع تورات، انجیل، زبور و قرآن است.[977]

مختار جمعی از مفسران است که مراد از فرقان همان کتاب است. بر این مبنا عطف الفرقان به الکتاب از قبیل عطف صفت بر موصوف و از باب اهمییتی که وصف دارد؛ نظیر آنچه در آیه (و لقد [978] اتینا موسی و هارون الفرقان و ضیأ و ذکراللمتقین) [979] آمده است که ضیأ و ذکرا دو وصف برای الفرقان یعنی تورات است و اگر عطف وصف بر موصوف روا نباشد، از قبیل عطف صفت بر صفت است؛ زیرا هر دو یعنی کتاب و فرقان وصف تورات است.

به بیان دیگر، تورات متصف به کتاب شده است؛ زیرا مجموعه ای از قوانین، معارف، اخلاق و احکام فقهی و حقوقی است و به لحاظ این که جدا کننده بین حق و باطل است، موصوف به فرقان شده است. کتاب ناظر به جامعیت تورات است و فرقان اشاره بودن آن بین حق و باطل، صدق و کذب... و به بیان سوم، عطف صفات به یکدیگر برای برجسته شدن هر صفتی در ذهن مخاطب است؛ نظیر رأیت

الغیث و الیث؛ باران و شیر را دیدم. کنایه از این مردی دیدم کهع در سخاوت چون باران و در شجاعت چون شیر است. از این رو بین آنها جمع کرده است.

احتمال های دیگری نیز ذکر شده نظیر این که مراد از فرقان، معجزاتی چون عصا و ید بیضاست که فارق بین کفر و ایمان است،[980] لیکن تطبیق فرقان بر تورات در برخی آیات، چنان که گذشت، دلیل انحصار نیست. پس در آیه (ثم اتینا موسی الکتاب تماما علی الذی احسن و تفصیلا لکل شی ء) [981] گر چه فرقان به معنای تفصیل حلال و حرام... است، لیکن دلیل بر حصر فرقان به این معنا نیست.

ناسازگاری فرقان با جعل و تحریف

مقصود از فرقان در صورت بر تورات، خواه به نحو عموم یا خصوص، همانا تورات اصیل و غیر محرف است که بر موسای کلیم علیه السلام نازل شد؛ زیرا آن کتاب اصلی الهی معصوم و مصون از دسّ، وضع و تحریف می تواند فارق بین حق و باطل نظری و حسن و قبیح عملی باشد و چنین کتابی شایسته اعتصام است تا از آن به عنوان منشأ هدایت استفده شود، و گرنه کتاب مدسوس و محرف نه فرقان است و نه سبب اهتدای دیگران. بنابراین، اگر مخاطب اصلی آیه مورد بحث یهودی های عصر حضرت کلیم اللّه باشند، امر به اهتدا رواست؛ چنان که وصف آن کتاب نازل به فرقان بجاست، و اگر مخاطب آیه یهودیان معاصر نزول قرآن کریم باشند، هر دو مطلب مذبور، یعنی اتصاف تورات به فرقان و اهتدای متمسکان به آن ناظر به آن بخش مصون از دسّ و تحریف است که از آن قسم در قرآن کریم چنین یاد شده است: (فأتوا بالتوریة فاتلوها ان کنتم صادقین).[982]

اما قرآن کریم که از آن نیز به عنوان فرقان یاد شده است: تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده لیکون للعالمین نذیرا[983] برای همیشه معصوم و مصون است. از این رو هم فاروق بودن آن و هم اهتدای متمسکان به آن هماره محفوظ است. حضرت علی بن ابی طالب امیر المؤ منین علیه السلام در این باره چنین فرموده است: (انزل علیه الکتاب نورا... و فرقانا لا یخمد برهانه) [984] سر عدم خمود، رکود، جمود و خاموشی برهان قرآن و دلیل آن، خاتمیت مطلق ایم ودیعه الهی و صیانت آن از هر دسّ و وضع و نزاهت آن از هر تحریف و جعل است.

عامل هدایت

جمله لهلکم تهتدون در ذیل آیه، با توجه به این که مخاطب آن، یهود عصر پیامبرند ممکن است اشاره به این باشد که اعطای کتاب و فرقان صرفا برای هدایت شدن و رشد یافتن است، رشدی که باعث شود شما در دامن وثنیت قرار نگیرید و با توجه به بشارت های تورات نسبت به دین محمد بفهمید که ایمان شما به آن حضرت، در حقیقت، بازگشت شما به تورات موسی و سبب رجوع شما به اصلی است که آن جدا شدید و بر سر آن به نزاع پرداختید.

لطایف و اشارات

1 اوصاف و اسامی کتب آسمانی

علوم الهی که برای تعلیم و تزکیه نفوس نازل می شود و به صورت صحیفه و کتاب در می آید و گاهی به عنوان تکیم خدا با بنده خاص نام می گیرد، اوصاف متعددی دارد که با در نظر گرفتن آنها اسامی گوناگون برای آنها انتخاب می شود. عنوانهای فرقان، قرآن، کلام و کتاب از این قبیل است. تبیین اوصاف وحی خدا و تحلیل اسمای آن در برابر اوصاف خاص و تمایز عناوین یاد شده از یکدیگر، بر عهده علوم قرآن است و گوشه ای از آن در برخی تفاسیر آمده است.[985]

2 آثار و برکات نعمت کتاب

ذکر نعمت کتاب در آیه ای جداگانه به سبب آثار و برکات فراوان مادی و معنوی دنیوی و اخروی آن است.

کتاب های آسمانی، هم به عنوان فرقان، وسیله شناسایی حق از باطل است: (و لقد اتینا موسی و هرون الفرقان...) [986]، (تبارك الذی نزل الفرقان علی عبده لیکون للعالمین نذیرا) [987] و هم با عنوان ضیأ، هدایت و نور، وسیله روشن شدن راه حرکت به سوی مقصد نهایی است: (و لقد اتینا موسی و هارون الفرقان و ضیأ) [988]، (انزلنا الیکم نورا مبینا) [989]، (انا انزلنا التوریه فیها هدی و نور یحکم بها النبیون...) [990]، (وقفّینا علی اثارهم بعیسی ابن مریم مصدّقا لما یدیه من التوریة و اتیناه الانجیل فیه هدی و نور).[991]

همچنین کتی آسمانی ذکر است که انسان را بیدار می کند و از غفلت و بی خبری می رهانـد: (... و ضیأ و ذکرا للمتقین) [992]، (قد انزل الله الیکم ذکرا).[993]

تعبیرهای فراوان دیگری مانند شفأ و رحمت و... در قرآن آمده که بیانگر برکات معنوی کتاب هـای آسمانی است.

از سوی دیگر، عمل به کتاب و اقامه احکام آن در جامعه انسانی، مقدمه و زمینه نازل شدن برکـات مادی و معنوی آسمانی و رویش خیرات زمینی معرفی شده است: (و لو انهم أقاموا التوریة و الانجیـل و ما انزل الیهم من ربّهم لأکلوا من فوقهم و من تحت أرجلهم...) [994]

جمله لأکلوا من فوقهم و من تحت أرجلهم شامل ارزاق معنوی چون علم و معرفت نیز خواهد شـد؛ چنان که در ذیل آیه (فلینظر الانسان الی طعامه) [995] از امام صادق علیه السلام نقل شده که مقصود از طعـام علم است و انسان باید بنگرد که علم را از چه کسی آن را فرا می گیرد.[996]

قرآن همان طور که عمل به کتاب را منشأ برکات مادی و معنوی می داند سرپیچی از دستورهای آن را نیز منشأ محرومیت از آن برکات و عامل سقوط از انسانیت معرفی می کند، یعنی هم تبشیر و وعـده دارد و هم انذار و وعید؛ چنان که می فرماید: گروهی به جای حمل تورات و عمل به آن و بهره منـدی از نعمت های مادی و معنوی آن چونان حماری بارکش دیگرانند: (مثل الذیـن حمّلـوا التوریـة ثـمّ لـم یحملوها کمثل الحمار أسفارا) [997]. البته این وعید مخـتص یهـود تـارک تـورات نیسـت، بلکـه شـامل ترسایان تارک انجیل، و مسلمانان تارک قرآن نیز می شود؛ به ویژه از این جهت که در قسمت وعـده و بشارت، هر سه کتاب و هر سه قوم در کنار هم قرار گرفته اند؛ زیرا پس از آیه مربوط به انجیل که ذکر آن گذشت: وقفّینا علی اثارهم بعیسی ابن مریم مصدقا.... می فرمایـد: (و انزلنـا الیـك الکتـاب بـالحقّ مصدّقا لما بین یدیه من الکتاب و مهیمنا علیه...) [998].و این قرینه ای است بر این که در قسمت وعید و انذار نیز هر سه کتاب و هر سه ملت، یک حکم دارند.

بحث روایی

مراد از فرقان

عن العسکری علیه السلام: انه لمّا أکرمهم اللّه بالکتاب و الایمان به ولانقیاد له أوحی اللّه بعد ذلک الی موسی: یا موسی هذا الکتاب قد أقرّوا به وقد بقی الفرقان فرق ما بین المومنین و الکافرین و المحقّین و المبطلین، فجدّد علیهم العهد به فانی آلیتُ علی نفسی قسما حقّا لا أقبل من أحد ایمانا ولا عملا الّا مع الایمان به. فقال موسی علیه السلام ما هو یا ربّ؟ قال اللّه عزوجلّ: یا موسی تأخذ علی بنی اسرائیل ان محمّدا خیر البشر و سیّد المرسلین و ان أخاه و وصیّه خیر الوصیّین و ان أولیأه الذین یقیمهم سادة الخلق و ان شیعته المنقادین له المسلّمین له ولاوامره و نواهیه و لخلفائه نجوم الفردوسی الاعلی و ملوک جنان عدن.

قال:فأخذ علیهم موسی علیه السلام ذلک فمنهم من اعتقده حقّا و منهم من أعطاه بلسانه دون قلبه فکان المعتقد منهم حقّا یلوح علی جبینه نور مبین و من أعطاه بلسانه دون قلبه لیس له ذلک النّور فذلک الفرقان... ثمّ قال اللّه (عزّوجلّ) (لعلکم تهتدون) أی لعلّکم تعلمون ان الذی یشرف به العبد عند اللّه (عزّوجلّ) هو اعتقاد الولایة کما تشرف به أسلافکم.[999]

اشاره: با اغماض از سند می توان محتوای حدیث مزبور را توجیه کرد؛ زیرا تولی و تبرّی که از عناصر محوری مکتب اسلام است بدون معرفت علمی و عقل عملی حاصل نمی شود؛ چون دوستی کسی یا دشمنی شخصی، مرهون معرفت به اوست و شخص یا چیزی که مجهول است ممکن است به جای دوستی مورد دشمنی قرار بگیرد.

حضرت امیرالمؤ منین علی بن ابی طالب علیه السلام چنین فرمود:الناس أعدأ ما جهلوا[1000]؛ توده مردم، دشمن شخص یا چیزی هستند که آن را نمی دانند. منشأ عداوت برخی نسبت به خداوند، فرشتگان، انبیأ و اولیا: (من کان عدوّا للّه و ملئکته و رسله و جبریل و میکال فان اللّه عدوٌ للکافرین) [1001] و نیز نسبت به معارف و اخلاق همان جهل علمی یا جهالت عملی آنان است، بلکه عده ای از مردم بر اثر نشناختن هویت اصیل خویش با خود قهرند و به جای مهر با خود، نسبت به خویشتن جفا روا می

دارند: (ولکن انفسهم یظلمون) [1002]. بنابراین، شناخت انسانهای کاملی که حق مدار و قرآن محورند، باعث می شود که به استناد سیرت علمی آنان که فاروق بین حقّ و باطل است و سنت عملی آنان که فرقان بین حَسَن و قبیح است، تولّی و تبرّی جامعه در مجرای صحیح قرار گیرد و اشخاص، گروه ها، اشیاو... هر کدام در جایگاه خاص خود قرار گیرند و بین ایمان و کفر، محقّ و مُبْطِل... اشتباه نشود.

(و اذ قَالَ مُوسی لِقَوْمِهِ یقَوْمِ انکُمْ ظَلَمْتُمْ انفُسَکُمْ بِاتِّخَاذِکُمُ الْعِجْلَ فَتوبُوا الَبارِئِکُمْ فَاقْتُلُوا انفُسَکُمْ ذَلِکُمْ خَیْرٌ لَّکُمْ عِنْدَ بارِئِکُمْ فَتَابَ عَلَیْکُم انهُ هُوَ التَّوَّابُالرَّحیمُ).

گزیده تفسیر

این آیه که بیانگر کیفیت عفو مذکور در دو آیه قبل است، از آن رو که راه توبه و تطهیر از گناه عظیم ارتداد و شرک بنی اسرائیل را به آنان می آموزد و آنان را از گرفتار آمدن به عذاب ابدی مصون می دارد، یادآور یکی از بزرگ ترین نعمت های معنوی بر آنهاست.

گوساله پرستی بنی اسرائیل پس از مشاهده آن همه معجزات و بیّنات توحیدی بزرگ ترین انحراف از مهم ترین اصل و رکن اعتقادی است. از این رو شرایط و مقدّمات عفو و قبول توبه از آن نیز باید بسیار سخت و بی سابقه باشد، تا این اصل که عصاره همه ادیان آسمانی است آسیب نبیند و آن انحراف، سنت سیّئه ای برای نسل های بعدی نگردد.

برای اثبات ظلم بودن گوساله و تقبیح و ابطال آن و نیز اثبات لزوم توبه و تحسین امتثال دستور قتل، در این آیه دو بار اسم باری ء ذکر شده است؛ این اسم مبارک، بیانگر خلقت حکیمانه و آفرینش هدفمند و نظام مند است؛ به این بیان که: خداوند، باری و فاصل انسانها از عدم به وجود و از نقص و کمال است.

او انسانها را به احسن تقویم و احسن تصویر درآورد و لازم چنین نظام احسن برأت از تفاوت، نقص، عیب و مانند آن است. او خالق انسانهاست و آنان به این لحاظ که خوب نظام یافته و هدفمند خلق شده اند، از نقص و عیب بری هستند. بر اساس این وجوه سه گانه متفاوت، گوساله کودن را جایگزین خدای حکیم کردن و تبدیل چنان معبود الهی به گوساله و تبرّی از چنان معبود ربوبی و تولّی عجل سامری، ظلم فاحش و بزرگ است. چنین خدایی که باری ء انسان هاست و به آنها محبّت دارد: (بارئکم) شایسته است همه به سوی او بازگردند و فرمان او را امتثال کنند که او به یقین خواهان خیر و سعادت آنهاست.

خدای سبحان کشتار و قتل یکدیگر بنی اسرائیل را متمّم توبه آنان قرار داد. این حکم اگـر چـه بـه ظاهر سخت و خشن است، لیکن نسبت به تطهیر جامعه آلوده بنی اسرائیل، رحمت و به مثابـه دفـاع از اصلی ترین رکن همه ادیان آسمانی، یعنی توحید، و مبارزه با بدترین جرثومه فکری، یعنی شرک است.

دستور قتل نفس در این آیه به معنای انتحار و خودکشی نیست، بلکه مراد از انفس، نفـوس اقربـا و ارحام و همه کسانی است که از بنی اسرائیل محسوبند و به واسطه یا وسایطی از طریق قرابت و رحـم با یکدیگر پیوند دارند.

کشتن یکدیگر، به ویژه خویشان و دوستان، اگر چه هم بـرای قاتـل و هـم بـرای مقتـول سـخت و جانکاه بود، لیکن برای همگان خیر است؛ زیرا این عذاب محـدود و موقـت دنیـایی بـا اثـر تطهیـر از آلودگی شرک، سبب مصون ماندن بنی اسرائیل از عذاب جاویـدان اخـروی و نیـل بـه فـوز و بهجـت سرمدی است.

همچنین یاد آوری خاطره تلخ آن، فرزندان و خلف این سلف را از فکر روآوردن به بت پرستی بـاز می دارد. البته مقتول در معرکه دفاع از حریم توحید، که نائب و راضی به اعدام خود شد و آن را بـرای دفاع از حریم توحید تحمّل کرد، موجودی است زنده و قتل وی به سود اوست و او نیز به سـود خـود نایل می شود. این خیر، نزد خداست و آن مقتول به نـزد خـدا راه دارد و خیـر خـود را نـزد خداونـد دریافت می کند. بر این اساس، (وزان ذلکم خیر لکم عند بارئکم وزان أحیأ عند ربّهم یرزقـون) [1003] است و برای تثبیت شهادت مقتولان بنی اسرائیل سند خوبی است.

توبه بنی اسرائیل با همه قیود دخیل در آن، که قتل به صـورت اعـدام ظـاهری بـوده اسـت، حتمـا حاصل شد؛ گواه مطلب، گذشته از پذیرفته شدن توبه آنان: (فتاب علیکم)، این که هم قتل ظهـوری در حد صراحت در ازهاق روح دارد، و هیچ گاه در قرآن به معنای تهذیب نفس نیامده است، و هـم عفـو ظهور در رفع ید از مجازات در همین دنیا دارد. البته کافی است که شمار قابل توجهی از بنـی اسـرائیل به فرمان قتل گردن نهاده باشند و پس از کشته شدن عده ای وپس از تضرّع و توسل موسی و هـارون علیهما السلام، عفو خداوندی صادر و دستور قتل متوقّف شده باشد.

بنابراین، دستور قتل نسبت به قتل جمیع نظیر امر به ذبح اسماعیل علیه السلام بود، نه نسبت به اصل قتل؛ یعنی اصل قتل حتما واقع شد، هر چند در مرحله بقا عفو حاصل شده است.

علت قبول توبه بنی اسرائیل و رجوع فیض خدای سبحان به سوی آنان، توّاب و رحیم بودن خداست.

تفسیر

قوم: قوم گاهی در برابر نسأ استعمال می شود، که به قرینه تقابل بر اراده معنای رجال دلالت دارد، مانند: (یا أیها الذین آمنوا لا یسخر قومٌ من قوم...ولا نسأٌ من نسأ...) [1004].و گاهی به نحود مطلق استعمال می شود که مقصود از آن در موارد اطلاق، همه افراد جامعه، اعم از رجال و نسأ است، مانند: (ان فی ذلك لایةً لقوم یعقلون (۷۷) لقوم یتفکرون (۷۸) .. لقوم یؤ منون) .[1005]

استعمال کلمه قوم در قرآن غالبا به نحو اطلاق است و مقصود از آن نیز عموم افراد جامعه است و تا قرینه ای بر اختصاص قوم به رجال اقامه نشود همان معنای جامع و مطلق از آن اراده می شود.

به هر تقدیر، واژه قوم در آیه مورد بحث شامل همه یهودیان اعم از رجال و نسأ می شود. مؤ ید این نکته آن که، در جریان ساخت و ساز گوساله سامری، زیورهایی که بنی اسرائیل از قبطیان به عاریت گرفته بودند، به کار رفت و این زیورها در اختیار زنان یهود بود و طبق این تاریخ، گرچه اعتماد بر آن آسان نیست، همه آن آلات تزیین را از زنان گرفتند و در حال اهراق آنها فتنه سامری ظهور کرد.

باری ء: باری ء به معنای آفریدگار حسابگر و اندازه گیر است. از این رو بعد از اسم خالق قرار گرفته و پیش از مصوّر واقع می شود: (الخالق الباری ء المصوّر) [1006] و چون هندسه آفرینش در آن ملحوظ است، مخلوق خداوند، بری ء از نقص است؛ یعنی خوب نظام یافته و هدفمند خلق شده و همه نیازهای درونی برای ادامه هستی در نهان آن تعبیه شده و همه راه هایی که با پیمودن آنها به مقصد نایل می شود درباره آن در نظر گرفته شده است تا صورتی که بعدا به آن اضافه می کند، در خور استعداد قبلی آن شی ء از یک سو و سزاوار رسیدن آن به مقصود از سوی دیگر باشد. چنین سمتی در

اختیار مبدأ حکیم است. اعراض از پرستش چنین مبدأ خبیر و اقبال به عبادت حیوانی که ضرب المثل کودنی و غباوت است:أبلد من ثور، یعنی کودن تر از گاو، بسیار نارواست.

درباره ریشه این واژه و معناهای متفاوت آن بر اثر تفاوت ماده یا هیئت باید گفت: گرچه برای کلمات باری ء، بری ء، بُرء، بَرء و... معانی مختلف یاد شده ولی اصل باب، همان تبرّی چیزی از چیزی است؛ یعنی انفصال شی ء از شی ء، خواه این تبرّی و انفصال لازم باشد و خواه متعدی که با تبرئه و فصل پدید می آید.

بنابراین، معنای اصلی این واژه جامع بین لازم و متعدی است. این جامعیت یا از راه وضع لفظ برای جامع انتزاعی است یا به صورت اشتراک یا به صورت حقیقت و مجاز، به طوری که اول برای نوع خاص از انفصال وضع شده باشد، سپس آنچه به منزله معنای جامع جنسی است از آن انتزاع شده باشد یا به انحای دیگر.

این مطلب با عبارت های متوع و مختلف که ظهور بعضی از آنها کم و ظهور برخی از آنها زیاد است در متون تفسیری مفسران یا لغت شناسان قرن پنجم تا قرن یازدهم مشهود است. به عنوان نمونه، شیخ طوسی (رحمه اللّه) متوفای 460 ه. ق چنین فرمود:

اصل الباب تبرّی الشی ء من الشی ء و هو انفصاله منه، و برأ اللّه الخلق أی فطرهم فانهم انفصلوا من العدم الی الوجود... [1007].

از تعمیم در تمثیل بر می آید که منفصل و مفصول هر دو بریّ هستند، و باری ء یعنی فاصل وجود از عدم یا فاصل وجود از عدم یا فاصل انسان از بری (خاک). راغب اصفهانی متوفای 503 می گوید:

اصل البُرء و البَرأ و التبریّ التفصّی مما یُکْرَه مجاورته... البریّة الخلق... و سمیّت بریّة لکونها بریّة عن البَری أی التراب بدلالة قوله تعالی:خلقکم من تراب...[1008].

زمخشری متوفای 538 ه.ق می گوید:

الباری هو الذی خلق الخلق بریئا من التفاوت: ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت و متمیزا بعضه من بعض... [1009].

همین تفسیر مورد پذیرش همراه با تحسین مفسران بعد از وی مانند فخر رازی در تفسیر کبیر و ابوحیان اندلسی در البحر المحیط[1010] قرار گرفته، امین الاسلام طبرسی رحمة الله علیه متوفای 548 ه.ق همان راه شیخ طوسی رحمة الله علیه را پیموده و به وی ائتسا کرده است. ابوعبداللّه قرطبی متوفای 671ه.ق چنین گفت:

أصل برأ من تبری الشی ء و هو انفصاله منه، فالخلق قد فصلوا من العدم الی الوجود، و منه برأت من المرض برءً (بالفتح) کذا یقول أهل الحجاز و غیرهم یقول برئت من المرض برءً (بالضم) و برئت منک و من الدیون و العیوب برأئةً و منه المباراة للمرأة....[1011]

صدر المتأهلین رحمة الله علیه متوفای 1050 ه.ق چنین فرمود:

اصل الترکیب فی اللغة لخلوص الشی ء عن غیره اما علی سبیل التفصّی کقولکم: بری ء المریض من مرضه، و المدیون من دینه أو علی سبیل الانشأ کقول: برء اللّه آدم من الطین.[1012] همین تعبیر در تفسیر منهج الصادقین مولی فتح اللّه کاشانی رحمة الله علیه آمده است [1013]. از این جا می توان حدس زد که برء به معنای فصل در عهد ابو جعفر طبری متوفای 310 ه.ق سابقه داشته است؛ زیرا وی گرچه بَرَءَ را به معنای خَلَقَ و باری را همان خالق دانسته، لیکن از برخی چنین نقل کرده است:

ان البریّة فعلیة من البری، و البری: التراب، فکان تأویله علی قوله من تأوّله کذلک: انه مخلوق من التراب....[1014]

با توجه به آنچه نقل شد می توان به سداد و صواب گفته استاد علامه طباطبایی رحمة الله علیه متوفای 1360 ه.ش واقف شد که می فرماید:

الباری... من برءَ یَبرْءُ بَرائا اذا فَصَلَ لانه یفصل الخلق من العدم أو الانسان من الارض.[1015]

فاقتلوا: عده ای از مفسران فأ در (فاقتلوا) را تعقیبیّه گرفته اند، از باب این که اعدام یکدیگر تکمیل و تتمیمی برای توبه واقع در جمله ما قبل آن است، بر خلاف فأ در (فتوبوا) که گفته اند سببیه است؛ زیرا ظلم به خودشان که در جمله ما قبل آمده، سبب توبه شده است.[1016] مقصود از تسبیب، سببیّت موضوع برای حکم است نه مبدأیت فاعل برای فعل؛ زیرا ارتداد سبب قابلی وجوب توبه است و سبب

فاعلی آن اراده الهی است که مبدأ هر گونه حکم شرعی اعم از عقلی و نقلی و اعم از تکلیفی و وضعی است و منظور از تعقیب همان ترتیب خاصی است که بین توبه به معنای رجوع روانی و ندامت بر غـابر و ارادت بر قادم بین اعدام یکدیگر ملحوظ است، به نحوی که اگر کسی قبل از توبه در اعـدام شـرکت کرد و کشته شد، ممکن است برخی از پی آمدهای تلخ گوساله پرستی در معاد نسبت به او کاهش یابد، لیکن برخورداری وی از فیض شهادت و فوز لقای الهی بسیار بعید است.

مطابق قولی که بارء را به معنای جدا کننده از عیب و نقص گرفته است سببیّت فأ این گونـه توجیـه می شود: خدایی که شما را بری ء از نقص آفرید و جانتان را از طریق الهـام فجـور و تقـوا، تسـویه و تعدیل کرد و شما را با نور فطرت به حقایق جهان آشنا ساخت (به گونه ای که می توانیـد بیگانـه را از آشنا جدا سازید و از پرستش بیگانه بپرهیزید) از چنین خدایی صرف نظر کردید، و بـه گوسـاله آوری روی آوردید و جان سالم و فطرت زلالتان را معیب و ناقص ساختید. پس خودتان را بکشید تا چنـان که با بارئیت خداوند بی نقص آفریده شدید با توبه از طریق قتل، بی نقص به او باز گردید.

فتاب: تعبیر(فتاب علیکم) از خداوند است، نه موسای کلیم و عطف بر محذوف است؛ یعنی ((فتبتم، فتاب علیکم))،مانند (فانفلق) در آیه فأوحینا الی موسـی ان اضـرب بعصـاک البحـر فـانفلق...؛ یعنـی (ضَرَبَ فانفلق) [1017] که فعل ضَرَبَ به قرینه انفلاق محذوف است.

تناسب آیات

در پی یادآوری نعمت هایی که بر بنی اسرائیل ارزانی شد، از آن جا که آگاه ساختن به عظمت گنـاه شرک و سپس آگاه ساختن به طریقه پاک شدن از این گناه عظیم، از بزرگ ترین نعمـت هـای معنـوی است، زیرا سبب ایمنی آنان از عذاب ابدی می گردد، از این جهت ممکن است آنچه در این آیه مطـرح شده نعمت ششم بر بنی اسرائیل به حساب آید؛ چنان که ظاهرا این آیه تتمه ای برای آیه 52 این سوره محسوب می شود که نعمت عفو از بنی اسرائیل را یادآوری می کند؛ زیرا این آیه، تفسیری بـرای بیـان کیفیت عفو است.

البته وجه تأخر این موضوع (که افزون بر بیان نعمتی از نعمت هـای پروردگـار، ظلـم و انحـراف و ناسپاسی بنی اسرائیل را نیز گوشزد می کند؛ همانند سایر موضوعاتی که در آیـات آینـده مطـرح مـی شود) از موضوعات و نعمت های قبلی، این است که قرآن کتاب بلیغ و حکیمی است و از مـؤ ثرتـرین شیوه ها برای انعطاف روحی مخاطبان خود بهره می گیرد. از این رو در ابتدا نعمت فضـیلت و برتـری بنی اسرائیل بر عالمیان را مطرح می سازد که هم اجمالی است از همه نعمت هـایی کـه بعـدا بـه طـور تفصیل ذکر می شود و هم سبب خشنودی و ابتهاج یهود مخاطب می گردد (زیرا یـاد آوری افتخـارات اجداد و پدران یک قوم و بیان فضایل و مناقب آنان، از شیرین ترین و پر جاذبه ترین قصه ها برای آن قوم است).

سپس برای تفصیل آن اجمال، به نعمت آزادی و نجات از ستم فرعونی اشاره می کند که از جهتـی، عظیم ترین نعمت به حساب می آید و به همراه آن، ظلم استعباد و استبداد آل فرعون را بیان مـی کنـد که بزرگ ترین و زشت ترین ظلم آنان است، ظلمی که حمیّت و عصبیّت یهود را تحریک و تهییج مـی کند؛ در عین حال که ناخودآگاه، نفوس متکبّر آنان را سرکوب می کند و این پندار که: هیچ قومی نمـی تواند بر قوم یهود سیادت کند را تضعیف می کند.

آنگاه نعمت شکافته شدن دریا و نجات بنی اسرائیل و غرق شدن فرعونیان را مطرح می سـازد کـه قطعا برای آنان بسیار نشاطانگیز است. سپس به نعمت میعاد حضرت کلیم اللّه اشاره ای دارد و پس از همه اینها که طبعا نفوس آنان انعطافی خاص می یابد و آماده شنیدن هر خبر دیگری از اسلافشان مـی شود، بزرگ ترین سیّئه پدارانشان را در حد یک اشاره به یاد آنان می آورد: (ثـم اتّخـذتم العجـلَ مـن بعده و انتم ظالمون) [1018] و بلافاصله دو نعمت عفو، اعطای تورات را گوشزد می کنـد کـه قهـرا سـبب انعطاف روحی مجدد آنان می شود و آمادگی لازم برای شنیدن عظمت گناه گوسـاله پرسـتی و منجـر شدن آن به توبه عظیم و بی سابقه کشتار یکدیگر به وجود می آید که آیه مورد بحث به آن می پردازد.

روشن است که این گونه قضایا و حوادث را کنار هم چیدن و نفوس متکبر سرکش بنی اسـرائیل را به انواع زشتی ها و ناسپاسی ها آگاه کردن، بیانی است برخوردار از بلاغت خاص کلام.

از آن جا که گوساله پرستی آن هم پس از مشاهده آن همه معجزات و بیّنات توحیدی، بزرگ ترین انحراف اعتقادی به حساب می آید، شرایط و مقدمات عفو و قبول توبه از آن نیز باید بسیار سخت و بی سابقه باشد، تا مهم ترین اصل اعتقادی که از جهتی می توان آن را عصاره همه ادیان آسمانی دانست به سادگی آسیب نبیند، و انحراف بنی اسرائیل از چنین اصلی، سنّت سیّئه ای برای نسل های آینده نگردد.

بر این اساس، نخست باید با براهین تام و آیات بیّن به بطلان آن پرداخت، سپس با کسی که با داشتن براهین وافر و بیّنات فراوان عمدا کژ راهه می رود، به گونه ای مقابله شود که هرگز چنین انحراف عمدی رخ ندهد.[1019]

تعبیر عاطفه انگیز

خدای سبحان در ابتدای آیه می فرماید: و به یاد آورید زمانی را که موسای کلیم علیه السلام به قوم خود گفت: ای قوم من، شما با گوساله پرستی به خود ستم کردید؛و اذ قال موسی یا قوم انکم ظلمتم انفسکم باتّخاذکم العجل.

تعبیر به (یا قومِ)ای قوم من، یعنی اضافه قوم به یای متکلم، تعبیری عاطفه انگیز است و نشان می دهد حکمی که صادر شد از روی رحمت است، گرچه بر حسب ظاهر خشونت و سختی دارد. علت رحمت بودن آن حکم این است که سبب تطهیر آنان از گناه شرک، و رهایی آنها از عذاب جاویدان است.

تذکر: مرز ایمان و کفر در قیامت جداست: (وامتازوا الیوم ایّها المجرمون) [1020] و هیچ اشتراکی در معاد بین مؤ منان و کافران نیست، لیکن در دنیا افراد یک نژاد و قوم در کنار هم به سر می برند و از همه آنها به عنوان قوم معین یاد می شود و عنوان قومیت و همچنین اخوّت نژادی و قومی بین آنان محفوظ است. از این رو خداوند گاهی پیامبران خود را به عنوان برادر امت و ملت آنان و گاهی از ملت آنان به عنوان قوم آنها تعبیر می کند: (و الی عادٍ أخاهم هودا) [1021]، (و الی ثمودٍ أخاهم صالحا) [1022]، (لقد أرسلنا نوحا الی قومه) [1023]، (و لوطا اذ قال لقومه) [1024]، (و ابراهیم اذ قال لقومه) [1025].

ظلم به خویش

تعبیر به (ظلمتم انفسکم) و این که ستم آنان به خودشان باز گشته است نه به خداوند و نیز بـه ایـن لحاظ است که خداوند سبحان نه ظالم است و نه مظلوم؛ ظالم نیست چون ظلم قبیح است و عمل قبیح از خداوند صادر نمی شود: (ولا یظلم ربّك أحدا) [1026] و مظلوم نیست؛ زیرا او قـادر مطلـق اسـت و هیچ کس سلطه ای بر او ندارد، بلکه: (و هو القاهر فوق عباده) [1027] (و اللّه غالبٌ علی أمره) [1028] (و کتب اللّه لاغلبنّ انا ورسلی) [1029] و موجود غالب محض هرگز مظلوم واقع نمی شود و کسی که سراسر عالم ستاد و سپاه منظم اویند: (واللّه جنود السموات و الارض) [1030]مورد سـتم هـیچ کـس قـرار نمـی گیرد.

پرستش باری ء یا گوساله پرستی

حضرت موسای کلیم علیه السلام به قوم خود فرمود: اکنون توبه کنید و به سوی بـاری ء خـود بازگردیـد؛ فتوبوا الی بارئکم.

گزینش اسم باری ء از میان اسمهای حسنای الهی، و ذکر آن در آیه مورد بحث، اشاره بـه ایـن دارد که خداوند علیم و قدیر و حکیم که مخلوقات را بر اساس نقشه و نظام خاص انـدازه گرفـت و تقـدیر کرد و وجود هر کدام را با مصالح و مقاصد مخصوص به آن هماهنگ ساخت، برای پرستش شایسته تر است تا گاو و گوساله ای که ضرب المثل کودنی و جهالت است. از این رو نفرمـود فتوبـوا الـی اللّـه و مانند آن.

همان طور که ارکان کتاب تکوینی، یعنی جهان عینی را اسمای حسنای خدای سـبحان تـأمین مـی کند:و بأسمائک التی ملات ارکان کلّ شی ء [1031] عناصر محوری کتاب تدوینی، یعنی معارف قرآن کریم را نیز اسمای حسنای الهی اداره می کند، به طوری که سراسر مآثر قرآنـی شـرح اسـمای الهـی اسـت؛ چنان که صدور و ساقه نظام عینی، تجلّی اسمای خداست. برای تنبّه به ارتباط محتوای آیـه قرآنـی بـا اسم خاص الهی، گاهی اسم ویژه در طلیعه آیه و گاهی در اثنای آیه و زمانی، که غالبا این چنین است، در پایان آیه مطرح می شود که معنای آن اسم خاص ضامن مضمون آیه و علت یا علامت و سـبب یـا

اثر آن اسم خواهد بود. از این رو پی بردن به مقصود آیه بدون تدبّر تام در معنای اسم خاص که مأخوذ در آن است، میسور نیست.

یکی از اسمای حسنای الهی که فقط در آیه مورد بحث به عنوان تضمین محتوای آیه و در اثنای آن نه در آغاز و نه در انجام واقع شده، اسم مبارک باری ء است، که این اسم در ردیف برخی از اسمای حسنای خدا در سوره حشر به این صورت آمده است: (هو الله الخالق البارى ء المصوّر له الاسمأ الحسنى...) [1032].

گرچه اسم مبارک خالق برای ابطال شرک و عدم صلاحیت وَثَن و صَنَم برای عبادت کافی است، چنان که در بعض آیات مانند (أيشركون مالا يخلق شيئا و هم يُخلقون) [1033] (وأفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكّرون) [1034]به آن استناد شده است، لیکن خصیصه مقام اقتضا داشت از اسم مبارک باری ء برای ابطال گوساله پرستی استفاده می شود؛ زیرا درکات آلودگی شرک یکسان نیست؛ چنان که درجات طهارت توحید همسان نیست؛ کسی که قائل به الوهیت مسیح یا فرشته می شود و غائله تثلیث یا تولید را با ان اللّه ثالث ثلاثة... [1035] (و با اتّخذ الله ولدا) [1036] طرح می کند با کسی که قائل به الوهیت جسد عجل می شود و فتنه سامری را (باهذا الهكم و اله موسى) [1037] دامن می زند فرق دارد.

کسی که گوساله را به جای خدای حکیم قرار می دهد باید، غریزه او را احیأ و فطرت او را بیدار و فطانت مستور او را مشهور کرد تا شاید متّعظ گردد و اسم مبارک باری ء این رسالت را ایفا می کند که خلقت حکیمانه آفرینش هدفمند را در اذهان ترسیم می کند و چون خداوند اول مواد خام را ابداع می کند، انشای آن مواد خام از شی ء نیست؛ چنان که لا شی ء هم نیست؛ زیرا در فرض اول قِدَم آن شی ء لازم می آید و در فرض دوم، مبدأیت قابلی لا شی ء، در حالی که هم قِدَم غیر خدا محال است و هم مبدئیت قابلی عدم و نقیض من شی ء،من لا شی ء نیست، بلکه لا من شی ء است.

خدای سبحان بعد از ابداع مواد خام، به جمع و تلفیق آنها می پردازد که چنین کاری پس از انشا به عنوان خلقت است. آنگاه به هَندسه و اندازه گیری و نظام مند کردن و تنظیم رابط درون و بیرون و

هماهنگ کردن ساختار جهاز درون با هدف بیرون و تسهیل راه وصول به آن می پـردازد کـه از آن بـه عنوان برء یاد می شود و خدای سبحان با این کار به اسم مبارک باری ء مسمّاست.

گرچه در قرآن کریم کلمه، بریّه بیش از دو بار و اسم مبارک باری ء بیش از سـه بـار، ذکـر نشـده، لیکن در احادیث معصومین علیهم‌السلام این واژه با مشتقات متنوع آن رایج است، در نهج البلاغه عنـوان بـرء النسمة مورد اعتماد حضرت علی بن ابیطالب امیرالمؤ منین علیه‌السلام قرار گرفتـه [1038] و در وصـف خـدای سبحان چنین فرموده است:فسبحان الباری ء لکل شی ء علی غیر مثال خلا من غیره [1039]؛ یعنی همـان طور که خلق خدا برابر الگوی قبلی نبوده، برء الهی نیز مسبوق به مثال و نمونه پیشین نیست؛ نـه اصـل مواد خام و نه نظام مند شدن آنها هیچ کدام مسبوق به کار غیر خدا نیست؛ چنان که تصویری که بعد از برء و نظام مند کردن ساختار داخلی اشیا حاصل شده و می شود، برابر نقشه قبلی نبوده است.

بنابراین، همه کارهای خداوند حکیمانه و مبتکرانه است. با این بیان، طرح اسم مبـارک بـاری ء بـه منزله تعلیق حکم بر وصف است که عهده دار تعلیل آن حکم خواهد بود.

با عنایت به باری ء بودن خداوند، سبب ظلم بودن پرستش گوساله و علت لزوم توبـه و رجـوع بـه سوی باری ء و خیر بودن چنین توبه ای برای تائب ئ مرجع چنین خیـری کـه همـان بـاری ء اسـت، معلوم می گردد....

از این جا سرّ تکرار اسم باری ء و عدم اکتفای به ضمیر دربار دوم روشن می شـود؛ زیـرا بـاری ء، اول برای اثبات ظلم بودن اتّخاذ عجل و تقبیح آن و باری ء دوم برای اثبات لزوم توبه و تحسین امتثال حکم قتل است.

با استمداد از آنچه در بحث از مفردات گذشت، می توان سرّ تعلیق حکیم به لـزوم توبـه بـر وصـف باری ء بودن خداوند را در چند جهت تبیین کرد:

1 خداوند باری ء انسانها و فاصل آنها از عدم به وجود، از نقص به کمال، از عیـب بـه سـلامت، از هرج و مرج به نظم و... است و عجل کودن را جانشین خدای حکیم کردن ظلم فاحش است.

2 خداوند انسانها را به احسن تقویم و به احسن تصویر در آورد و لازم این نظام احسن، برائت از تفاوت، نقص، عیب و... است، تبدیل چنین معبودی به گوساله کودن ستم بزرگ است.

3 خداوند خالق انسانهاست و آنان به این لحاظ که خوب نظام یافته و هدفمند خلق شده اند، از نقص و عیب بری ء هستند. تبری از چنین معبود و تولّی عجل سامری جفای آشکار است.

تفاوت عمده سه گانه در این است که طبق وجه اول خصوصیت تبرئه از عیب و نقص، و هرج و مرج در مفهوم باری ء اشراب شده است؛ زیرا فصل به معنای جامع آن در این مفهوم اخذ شده است و طبق وجه دوم ویژگی برائت در آن مفهوم مأخوذ نیست، لیکن لازم وجود خارجی نظام احسن و تنسیق در ترتیب، نزلهت از نقص و تبرّی از عیب است و طبق وجه سوم از سنخ وصف به حال متعلق موصوف است؛ چنان که در تفسیر اسم لطیف که از اسمای حسنای الهی است و در آیه (لا تدرکه الابصار و هو یدرك الابصار و هو اللطیف الخبیر) [1040] قرار گرفته چنین گفته شد: لطیف التدبیر[1041]، نه این که خداوند خود لطیف یعنی ظریف، ریز، نازک و رقیق فیزیکی باشد. در این جا وقتی گفته می شود: خداوند باری ء است؛ یعنی خالق چیزی است که آن مخلوق، باری ء و بری ء از تفاوت و بی نظمی است. غرض آن که، تفسیر زمخشری از باری ء که مورد پذیرش بسیاری از مفسران بعد از وی واقع شده طبق جهاتی قابل تبیین است.

تذکر: اضافه باری ء به ضمیرکم در (بارئکم) اول و دوم ممکن است اشعار به اختصاص داشته، برای برانگیختن محبت باشد؛ یعنی چنین خدایی که باری ء شماست و به شما محبت دارد، شایسته است که به سوی او بازگردید و هر گونه که او فرمان داده است، عمل کنید که او قطعا خیر و سعادت شما را می خواهد.

راه تحقیق توبه

در ادامه آیه، درباره راه تحقق توبه می فرماید: اگر می خواهید صادقانه توبه کنید و گناه شرک را محو کنید، پس خودتان را به قتل برسانید؛ فاقتلوا انفسکم. [1042]

مقصود از (انفسکم) و این که خودتان را بکشید این نیست که هر انسانی دست به خودکشی بزنـد و خودش را از بین ببرد گرچه احتمال چنین انتحاری در برخی از تفاسیر مطرح شـده اسـت [1043]، بلکـه مراد، نفوس اقربا و ارحام و همه کسانی است که از فرزندان اسرائیل به حساب می آیند و به واسطه یـا وسایطی از طریق قرابت و رحم به هم ارتباط دارند[1044]. البته شکی نیست کـه برادرکشـی نیـز هماننـد خودکشی سخت و جانکاه است.[1045]

به بیان دیگر، این جملـه از قبیـل (فـاذا دخلـتم بیوتـا فسـلّموا علی انفسـکم) [1046] (ولا تلمـزوا انفسکم) [1047]، (لا تسفکون دمائکم) [1048]، (ثمّ انتم هؤ لا تقتلون انفسـکم) [1049] (و ظـنّ المـؤ منون و المؤ منات بانفسهم خیرا....) [1050]

است که در اولی، مراد سلام برخی مومنان نسبت به بعض دیگر، و در دومی غیبت نکردن بعضـی از آنان نسبت به بعض دیگر است و همچنین در نظایر آن.[1051]

ویژگی های قتل بنی اسرائیل

درباره کیفیت قتل مزبور و جزئیات آن، مانند تعداد مقتولان و زمان و مکان قتل، آرای مختلفـی بـا تکیه بر تاریخ و حدیث نقل شده که استناد به آنها و اعتماد بر آنها دشـوار اسـت. در تفسـیر صـافی از تفسیر قمی چنین نقل شده است:

وقتی موسای کلیم علیه‌السلام از میقات بازگشت پس از غضبناک شدن و عتاب به بنی اسرائیل فرمود: بـه سوی آفریدگارتان توبه کنید و برای تحقق آن، یکدیگر را بکشید. گفتند چگونه؟ فرمـود: هـر کـدامتان شمشیر یا چاقویی بر دارید و وارد بیت المقدس شود، وقتی من بر منبر رفتم صورت هایتان را بپوشانید تا کسی شناخته نشود. سپس یکدیگر را بکشید. به دنبال ایـن دسـتور حضـرت موسـی علیه‌السلام گوسـاله پرستان که هفتاد هزار نفر بودند در بیت المقدس اجتماع کردند و پس از آن که حضرت موسی علیه‌السلام بـا آنان نماز اقامه کرد و بر منبر قرار گرفت، به کشتن یکدیگر روی آوردند تا این که وحی آمد که به قتال خاتمه دهید که خداوند توبه شما را پذیرفت. در این حادثه ده هزار نفر به قتل رسیدند.[1052]

در همین تفسیر به نقل از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام داستان به گونه ای دیگر نقل شده است. امین الاسلام طبرسی می نویسد:

روایت شده است که حضرت موسی علیه السلام آنان را امر کرد که در دو وصف قرار گیرند. آنان غسل کردند و کفن پوشیدند و در دو وصف قرار گرفتند. سپس هارون با دوازده هزار نفر از کسانی که در پی گوساله پرستی نرفته بودند، در حالی که خنجرهای تیزی در دست داشتند به آنها حمله کردند و هنگامی که شمار کشته ها به هفتاد هزار تن رسید خداوند بقیه را بخشید و به کشته شدگان اجر شهید عطا کرد.[1053]

از طریق اهل سنّت نیز صور مختلفی نقل شده که طبرسی در مجمع البیان و فخر رازی در تفسیر کبیر به برخی از آنها اشاره کرده اند.

هیچ یک از این نقل ها سند معتبری ندارد و عدم نقل این جزئیات در روایات معتبر و نیز عدم تعرّض آیات قرآن نسبت به آن، گواه بر این است که عبرت آموزی که در نقل قصه ها منظور است و هدایت و پیامی که از حکایت های تاریخی استفاده می شود، بر روشن شدن چنین جزئیاتی توقف ندارد. از این رو تعرض آن ها لازم نیست؛ زیرا نه منقول عنه نفع قابل اعتنا دارد و نه نقل قابل اعتماد است.

راز خیر بودن قتل بنی اسرائیل

خداوند در پایان آیه محل بحث می فرماید: این کار(کشتن یکدیگر) برای شما در پیشگاه بارئتان بهتر است. پس خداوند توبه شما را پذیرفت که او توّاب رحیم است؛ذلکم خیر لکم عند بارئکم فتاب علیکم انه هو التوّاب الرّحیم.

وجه خیر بودن در جمله (خیر لکم) این است که چنین عملی گرچه سخت و جانکاه بود، چه برای مقتولان که با چاقو یا خنجر یا شمشیر برّان، مواجه می شدند و جان می سپردند و چه برای قاتلان که برادران و دوستان و خویشان خود را از لبه تیغ تیز می گذرانند، لیکن د عین حال برای همگان خیر است، زیرا سبب تطهیر از آلودگی شرک می شود و حیات ابدی و بهجت سرمدی را در پی دارد. به

بیان دیگر، چنین عذاب محدود و موقّت دنیایی، سبب رهایی بنی اسرائیل از عذاب جاویدان اخروی می گردد، و به بیان سوم، خواسته یا ناخواسته، پیک اجل فرا می رسد. پس چه بهتر رخداد قطعی به گونه ای پدید آید که نتیجه اش رهایی از کیفر همیشگی و رسیدن به فوز جاویدان باشد.

افزون بر این که چنین اقدام خونینی برای مجموعه امت یهود، چه نسل موجود در زمان حادثه و چه نسل های آینده تا قیامت نیز، خیر است؛ جهت خیر بودن آنها نسبت به سلف بیان شد و وجه خیر بودن آن نسبت به خلف برای آن است که خاطره تلخ آن، برای همیشه نقل می شود و عظمت حادثه در بستر قرون و اعصار، دل های همه فرزندان اسرائیل را چنان تسخیر می کند که دیگر احدی از آنان به فکر بت پرستی نمی افتد.

از آیه (ولو انا کتبنا علیهم ان اقتلوا انفسکم أو اخرجوا من دیارکم ما فعلوه الا قلیل منهم ولو انهم فعلوا ما یوعظون به لکان خیرا لهم و أشدّ تثبیتا) [1054]. بر می آید که، اقدام به چنین کاری و انجام چنین وظیفه ای سبب تثبیت وقعیت خودشان می شود: أشدّ تثبیتا؛ چنان که اساسا انسان با هر عمل خیری که انجام می دهد هویت و موقعیت خود را ثابت تر و استوارتر می کند و از لغزان و لرزان بودن فاصله می گیرد و نتیجه این می شود که شیطان (که کارش لغزاندن است و از لغزنده بودن موقعیت و جایگاه انسانها سوء استفاده می کند)در او نفوذ نکند.

تذکر1 تکرار کلمه باری ء در جمله عند بارئکم هم ممکن است اشاره دوباره ای باشد به آنچه در ذیل باری اول این آیه گذشت و هم اشاره به علت خیر بودن قتل مزبور. گویا مقصود این است: جان عده ای از انسانهای پست و نادان که پس از مشاهده آن همه بینات، تن به گوساله پرستی دادند در کنار حمایت از توحید خداوندی که باری ء و خالق است و در راستای ریشه کن ساختن شرک به خدایی این چنین و در جهت کسب رضوان او و رجوع افاضه او به سوی شما ارزشی ندارد. رمز و راز این تکرار در مبحث اشارات روشن می شود.

2 جمله انه هو التوّاب الرّحیم تعلیلی است برای قبول توبه از جانب خداوند و این که علت قبول توبه شما و به عبارت دیگر و علت رجوع فیض خداوند به سوی شما این است که او تواب و رحیم

است و گرنه صرف گناه بزرگ شرک، و جایگزینی گوساله به جای خداوند سبحان برای هلاکت شما کافی است، هر چند از سایر گناهان و جرایم متعدد شما اغماض شود.

عصاره معارف آیه

مراد از قتل، همان طور که در بحث تفسیری گذشت، قتل ظاهری، یعنی اعدام است. این قتل به نحو خصوصی رایج در محاکم قضایی و به عنوان حد مرتد مطرح نبوده، بلکه به نحو کشتار دسته جمعی است؛ گرچه می تواند نسبت به اشخاص مرتد شبیه حد ارتداد باشد. قتل مزبور نسبت به تطهیر جامعه آلوده بنی اسرائیل به مثابه دفاع از اصلی ترین رکن همه ادیان آسمانی، یعنی توحید و مبارزه با بدترین جرثومه فکری، یعنی شرک بود. چنین دفاع عمومی که از وحی الهی رسیده است، آثار روحانی فراوانی دارد که بارزترین آن این است که مدافعان حریم دین با خداوند سبحان بیعت کرده و جان و مال خود را به او بیع کرده و ثمن دریافتی آنان بهشت است، خواه رقیب را بکشند و خواه کشته شوند. گذشته از آن که مقتول در معرکه دفاع دینی شهید خواهد بود و پاداش خاص شهادت در دیوان جان او تثبیت می شود. بنابراین، عصاره آیه مزبور در مطلب کنونی عبارت است از:

1 مقصود از قتل عدام ظاهری و کشتن است.

2 قتل در توبه بنی اسرائیل دخیل بوده است، به نحوی که بدون کشتن یکدیگر توبه حاصل نمی شد.

3 توبه آنان با همه قیود معتبر که قتل مزبور یکی از آنها بوده است حتما حاصل شد. به دلیل این که خداوند توبه آنها را پذیرفت: فتاب علیکم.اگر آنان توبه نکرده بودند یا توبه ناقص و فاقد شرط تکمیلی آن، یعنی قتل کرده بودند هرگز خداوند نمی فرمود: فتاب علیکم؛ یعنی خدا توبه آنها را قبول کرد.

4 همان طور که اصل توبه برای آنان خیر بود، قتل یکدیگر نیز که متمم آن است برای آنها خیر بود.

5 خیر بودن قتل که قدر متقین از ذلکم خیر لکم است، نزد خدایی است که باری ء همگان است.

6 مقتولی که تائب شد و به اعدام خود راضی شد و آن را برای دفاع از حریم توحید تحمل کرد، پس از قتل زنده خواهد بود؛ زیرا اگر کسی بمیرد و کاملا از بین برود و هیچ گونه حیاتی برای او بعد

از مردن بدن و مرگ دنیایی ثابت نباشد، هرگز چیزی برای او خیر و صلاح نخواهد بود؛ چون معدوم محض صلاح و طلاح، خیر و شر، و نفع و ضرر ندارد. پس مقتول در معرکه دفاع از حریم توحید موجودی است زنده و قتل وی به سود اوست و او نیز به سود خود نایل می شود؛ زیرا اگرچیزی برای موجودی خیر باشد ولی آن موجود به این چیز نرسد هرگز این چیز برای او خیر محسوب نمی شود.

7 خیر مزبور نزد خداست، یعنی مقتول در معرکه دفاع از توحید به نزد خدا راه دارد و خیر خود را نزد خداوند دریافت می کند، چون اگر چنین مقتولی به نزد خداوند راه نداشته باشد به خیری که نزد اوست، نخواهد رسید.

نتیجه این امور هفت گانه به انضمام برخی از مبادی مطوی، برای اثبات شهادت مقتول در معرکه دفاع از توحید کافی است، هر چند تاریخ یا حدیث مأثور در این باره چندان واجد شرایط اعتماد نباشد. البته روایات یا تاریخ منقول در حد تأیید محتوای قرآن و تقویت مطلب استنباط شده از آن سودمند است.

از این تحلیل بر می آید که اوزان ذلکم خیرٌ لکم عند بارئکم در آیه مورد بحث، (وزان بل أحیأٌ عند ربهم یرزقون) [1055]است و برای تثبیت شهادت مقتولان بنی اسرائیل سند خوبی است [1056]. سرّ تکرار بارئکم و تصریح به اسم ظاهر و عدم اکتفا به ضمیر، می تواند همین مطلب مهمی باشد که ارائه شد. البته اگر کسی اولا، توبه نکرده باشد و ثانیا، برای امتثال حکم قتل یکدیگر مبادرت نکرده باشد، مشمول فیض مزبور نخواهد بود.

لطایف و اشارات

1 منشأ ستم و عدالت

ظلم که تجاوز به حقوق دیگران است ناشی از جهل علمی یا جهالت عملی است. بازگشت هر گونه تجاوز به غیر، به تعدی به خویشتن است: (و ان أسائتم فلها) [1057]. اسائه همواره اختصاص به جان مسی ء دارد؛ چنان که احسان از جان محسن جدا نمی شود: (ان أحسنتم أحسنتم لانفُسکُم) [1058].

آنچه به دیگران سرایت می کند، ظلّ ظلم است نه خود آن. حتی اعدام غیر، ظلمی است که اصل آغ ن به جان قاتل می رسد و سایه آن به مقتول می رسد؛ زیرا از مقتول چیزی جز حیات محدود و زودگذر دنیا گرفته نمی شود، ولی قاتل به عذاب توان فرسای برزخ و دوزخ گرفتار می گردد. این که در تقسیم ظلم به سه قسم، ظلم به خود در برابر ظلم به غیر قرار می گیرد، راجع به حکم فقهی و حقوقی است نه انسانشناسی، و گرنه با بررسی اصول معرفت نفس همه مظالم علمی و عملی انسان به ظلم خود باز می گردد؛ یعنی در مظالم فکری، حسّ و وهم و خیال بر عقل نظری ستم روا می دارند و در ستم های عملی شهوت و غضب بر عقل عملی ظلم می کنند. تفصیل رجوع همه مظالم حتی شرک که ظلم عظیم نامیده شده به ظلم به نفس، از رسالت کنونی این کتاب خارج است.

اما این که منشأ هرگونه ظلم جهل علمی یا جهالت عملی است، محتاج به بحث مستوفا نیست؛ زیرا اگر چیزی یا شخصی که باید مورد تکریم قرار گیرد، توهین شود و حق او ادا نگردد برای این است که مقام او به جهل علمی مجهول یا به جهالت عملی مغضوب است و اگر چیزی یا شخصی باید تعییر و توبیخ شود، اهانت به آن یا سرزنش وی ظلم نیست. پس بازگشت همه ستم ها به جهل علمی یا جهالت عملی است و چون طبق تحلیل گذشته همه مظالم به ظلم به خود باز می گردد و مطابق بیان کنونی منشأ همه ستم ها جهل یا جهالت است، بنابراین، سبب همه مظالم جهل به هویت اصیل خود است؛ چنان که همه معدلت ها ناشی از معرفت نفس است.

اگر نامداران فنّ تهذیب و نام آوران صنعت تزکیه، معرفت نفس را امّ الفضایل و مفتاح علوم حقیقی دانستند[1059]، برای آن است که جهل به نفس سبب دشمنی با اوست؛ چنان که سنت اهل بیت وحی و عصمت علیهم‌السلام این است که الناس أعدأ ما جهلوا[1060]و اگر قرآن به تعریف انسان همّت می گمارد و او را از نسیان خود که باعث عصیان خدا می شود تحذیر می کند، برای این است که تا جهل به خویشتن به خودشناسی مبدل نشود، عداوت با خود به محبت با خویشتن تبدیل نمی شود و در نتیجه عصیان که به صورت مظالم گونه گون ظهور دارد، به اطاعت متحول نخواهد شد.

ظلم بنی اسرائیل در ارتداد گروهی و در مداهنه و مواهنه عده دیگر بود کـه عمـدا فریضـه امـر بـه معروف و نهی از منکر را ترک کردند و حضرت هارون علیه السلام را تنها گذاشـتند و گرنـه آن حضـرت بـا حمایت موحدان و وفاداران به دین حضرت موسای کلیم علیه السلام می توانست جلو تبلیغ سـوء سـامری را بگیرد؛ یعنی جهل به هویت خویش عامل گوساله پرستی بنی اسرائیل شد.

2 توبه نصوح و خالص

توبه، از فضایل اخلاقی و نعمت ویژه ای است که خداوند آن را فراسوی سالکان نصب کرده اسـت. برخی بر این باورند که توبه اولین منزل در منازل سایران کوی حق است. البته در اولین مرحلـه بـودن توبه تأمل است، ولی می توان آن را از منازل ابتدایی سیر و سلوک به شمار آورد. اصل توبه به معنـای رجوع به سوی خداوند همان سیر صعودی بنده به سمت اوست و نشان گناه تائـب نیسـت. از ایـن رو حضرت رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: توبوا الی اللّه فانی أتوب الی اللّه کل یوم مأة مرّة [1061]؛ بـه طـرف خدا توبه کنید، من روزی یک صد بار به سوی خدا توبه می کنم. برای توبه به معنای رجـوع و صـعود به سوی خداوند درجاتی است که برخی آن درجات را چهار قسم یاد کرده اند:

الف: توبه عوام که ترک گناه و قضای فوائت و پرداخت حقوق و ندامت بر ذشته و عـزم نسـبت بـه آینده است.

ب: انابه خواص از مؤ منان.

ج: اوبه خواص از اولیا.

د: جذبه انبیا.

برای هر کدام از این درجات چهارگونه حکم خاص و اثر مخصوص است.[1062]

آنچه در آیه مورد بحث مطرح است همان توبه عوام است که بنی اسرائیل باید از شرک به توحیـد و از عبادت عجل به پرستش باری ء متحول می شدند. برای چنین تحولی صرف تصمیم قلبی کافی نبود، بلکه باید یکدیگر را می کشتند تا توبه آنان مقبول شود. این حکم صعب جزو اغلال و آصاری بود کـه بنی اسرائیل به آن محکوم بودند و قرآن کریم دستور نهادن آنهـا و آزادی بنـی اسـرائیل از ایـن حکـم

دشوار را به حضرت رسول ﷺ داده و در این باره چنین فرموده است: (... و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التی کانت علیهم).[1063]

معنای رجوع به طرف باری ء، بسنده کردن به صرف توحید و رهایی از شرک نیست، بلکه ممکن است موحد تائب، منیب گردد و آنگاه اوّاب و سپس مجذوب گردد؛ زیرا اگر سالک مقداری از راه را با اختیار خود پیمود، بقیه آن را با جذبه الهی می رود.

آنچه از آیه مورد بحث استفاده می شود لزوم توبه نصوح و خالص است، زیرا قید الی بارئکم نشان حصر مرجع و مآب برای راجع آئب و تائب است، به طوری که در این رجوع کمترین شائبه غیر الهی راه نیابد.

3 سازگاری فرمان قتل با عفو

درباره صدور فرمان قتل برای تحقق توبه این اشکال مطرح می شود که اگر مقصود از فقتلوا انفسکم این است که همه شما یکدیگر را بکشید، چنین فرمان ثقیل و سنگینی چگونه عفو تلقی می شود؟! و به بیان دیگر، اگر خداوند توبه گنه کار را بدون قتل عمومی قبول نکند، گرچه دستور چنین قتلی توجیه پذیر است، ولی لازم آن این است که خداوند تواب نباشد و گنه کار را امر به توبه نکند و اگر تواب و توبه پذیر است، امر به قتل عمومی چه جایگاهی دارد؟![1064]

افزون بر اشکال فوق، چنین فرمانی با آنچه در سوره نسأ آمده، که می فرماید: اگر به آنان دستور می دادیم یکدیگر را به قتل برسانید یا از وطن و خانه خود بیرون روید، تنها عده کمی از آنها عمل می کردند [1065]، چگونه جمع می شود؟ چون دلالت دارد که مسلمانان زمینه پذیرش چنین فرمانی را نداشتند. با توجه به این که یهود از امت اسلامی عنودتر بودند، پس به طریق اولی نباید این تکلیف برای آنها جعل شود.

این چه عفوی است در حالی که اعضای خانواده یا قبیله را گشتن، سنگین ترین عذاب است؟! اگر عفو نمی شدند چه می شد؟! لازمه عفو، تخفیف است و در کشته شدن و کشتن همه اقارب و بستگان چه تخفیفی وجود دارد؟!

پاسخ های مختلفی ارائه شده که برخی از آنها تام و بعضی نا تمام است:

1 مراد از قتل در این جا تهذیب نفس است؛ از قبیل موتوا قبل ان تموتوا[1066]،یعنی فرمان فاقتلوا انفسکم به معنای فاقتلوا أهوائکم یافاقتلوا شهواتکم است. چنین قتلی مناسب با توبه، ندامت، عزم بر ترک در آینده است.

2 مقصود از قتل همان کشتن ظاهری است، لیکن مراد از عفو در ثمّ عفونا عنکم [1067] این است که بدا حاصل شده و حکم انشایی یا امتحانی به فعلیت نرسیده است؛ نظیر آنچه درباره ابراهیم و ذبح اسماعیل علیه السلام آمده است.

3 مراد از آن، قتل ظاهری است و مقصود از عفو این است که پس از آن که گروه اندکی کشته شدند، حکم قتل از بقیه افراد برداشته شده، عفو شدند و گروه مقتول نیز از عذاب اخروی رهایی یافتند.

4 مقصود از آن، قتل ظاهری است و مراد از عفو این است که پس از آن که بیشتر قوم، کشته شدند و گروه اندکی باقی ماندند، حکم قتل برداشته شده، باقی مانده ها مورد عفو قرار گرفتند و کشته شدگان نیز از عذاب آخرت نجات یافتند.

در توضیح دو احتمال اخیر لازم است گفته شود: مرتد، حکمی کلامی دارد و آن قبولی توبه او بین خود و خداست و حکمی فقهی دارد که اعدام و کشته شدن مرتد فطری است. مراد از عفو، همان حکم کلامی است که عده ای از محققان بر این باورند که توبه مرتد، خواه فطری و خواه ملی قبول شده، سبب نجات وی از عذاب ابدی می شود و پذیرش توبه او منتی است از جانب خداوند، گرچه بعضی قبول توبه را مخصوص مرتد ملی می دانند و مقصود از قتل، اجرای حکم فقهی است؛ چون ارتداد احکام فقهی خاصّی نظیر نامحرم شدن همسر و وجوب رعایت عده وفات دارد. قتل نیز یکی از آن احکام است.

در هر حال، مبعد احتمال اول این است که خلاف ظاهر قتل نفس در مجموع آیات قرآنی است؛ زیرا در قرآن آیه ای نیست که در آن، قتل به معنای تهذیب نفس و قتل اهوأ و شهوت ها آمده باشد.

البته این احتمال که مقصود از قتل تهذیب باشد، با ظاهر کلمه عفو سازگار است؛ زیرا ظاهر عفونا عنکم [1068] عفو فعلی است، نه عفو پس از مرگ، چنان که اگر درباره متهمی که بالفعل مستحق عذاب است گفته شود:عذاب از او برداشته و عفو شد ظهور در این دارد که فعلا مجازات نمی شود.

مبعد احتمال سوم و چهارم (قتل ظاهری تنجیزی) نیز این است که قوم بنی اسرائیل هم از نظر بینش دینی سفیه بودند و هم از نظر گرایش عملی فاسق؛ آنان انسانهای متعهد و آگاهی نبودند که فورا به دستور موسای کلیم دست به شمشیر برند و هفتاد هزار نفر(مطابق یک روایت) یا ده هزار نفر (مطابق روایت دیگر) را بکشند و بعد مورد عفو قرار گیرند. چنین امری نسبت به چنان قومی از قبیل تکلیف بما لایطاق است.

برای توضیح سفه و فسق و عدم تعهد آنان لازم است توجه شود که اولا، چه تعداد از بنی اسرائیل به حضرت موسی علیه السلام ایمان آوردند و ثانیا، نحوه ایمان و تعبّد آنان در طول مدت رهبری حضرت موسی علیه السلام چگونه بود؟

قرآن درباره شمار ایمان آورندگان به حضرت موسی علیه السلام می فرماید: جز گروه اندکی از ذریه قوم او، کسی به موسای کلیم ایمان نیاورد:فما امن لموسی الا ذریة من قومه علی خوف من فرعون و ملایهم ان یفتنهم و ان فرعون لعالٍ فی الارض و انه لمن المسرفین [1069].

درباره نحوه ایمان و میزان تعبّد آنان نیز از آیات قرآن کریم بر می آید که بنی اسرائیل از ایمان مستحکمی برخوردار نبودند؛ زیرا آنان کسانی هستند که پس از صدور فرمان ذبح بقره، به موسی گفتند: آیا ما را به تمسخر گرفته ای؛ (أتتّخذنا هزوا) [1070]، و با وجود علم به پیامبری آن حضرت، از اذیت او دریغ نکردند تا جایی که آن حضرت با لسانی گله آمیز به بنی اسرائیل می گوید: (یا قوم لم تؤ ذوننی و قد تعلمون انی رسول الله الیکم) [1071]، خصوصا با توجه به ذیل این آیه که دلالت دارد موعظه آن حضرت در آنان اثری نگذاشت و به جای هدایت و تنبّه، گرفتار زیغ و انحراف قلب شدند: (فلمّا زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا یهدی القوم الفاسقین) [1072].

بنی اسرائیل کسانی هستند که وقتی حضرت موسی علیه السلام به آنان فرمان ورود به سرزمین فلسطین و دوری جستن از بازگشت به جاهلیت داد و فرمود: (یا قوم ادخلوا الارض المقدسة التی کتب الله لکم ولا ترتدوا علی أدبارکم فتنقلبوا خاسرین) [1073] تمرد کردند و نرفتند و چنین گفتند: در آن سرزمین انسانهای جباری زندگی می کنند و ما هرگز به آن وارد نمی شویم: (یا موسی ان فیها قوما جبارین و انا لن ندخلها حتی یخرجوا منها فان یخرجوا منها فانا داخلون) [1074]، و هنگامی که دو نفر از نیکان آنان به آنها گفتند: بروید و دروازه شهر را فتح کنید، وقتی وارد شهر شدید بر طاغیان پیروزید؛ (قال رجلان من الذین یخافون انعم الله علیهما ادخلوا علیهم الباب فاذا دخلتموه فانکم غالبون) [1075] با بی اعتنایی آنان را ساکت کرده، به حضرت موسی علیه السلام گفتند: (یا موسی انا لن ندخلها أبدا ماداموا فیها فاذهب انت و ربّك فقاتلا انا هیهنا قاعدون)؛[1076] تا هنگامی که طاغیان در این سرزمین هستند، ما هرگز وارد آن نخواهیم شد. تو و خدایت بروید و بجنگید، ما این جا نشسته ایم.

در توضیح کوته نظری و ضعف معرفت آنان لازم است توجه شود که بنی اسرائیل قومی حس گرا و عملا ملتزم به اصالة الحس بودند. این نکته هم از تعبیر فاذهب انت و ربّک به دست می آید و هم از تعبیری که پس از نجات از دریا و مشاهده آن همه آیات و بیّنات داشتند که خطاب به حضرت موسی علیه السلام گفتند: (اجعل لنا الها کما لهم الهة) [1077] و هم از تاثیری که جوّ حاکم بر جامعه می تواند بر آن مردم بگذارد، و مسلم است که جوّی که بر جامعه فرعونی مصر حاکم بود گرایش به اصالت ماده و معرفت حسّی بود؛ زیرا حاکم جبّار آن، چنین تفکری را پیوسته تزریق می کرد و با آن که خودش مانند بت پرستان دیگر معبودی داشت و آن را می پرستید (چنان که از تعبیر به (یذرك و الهتك) [1078] به دست می آید) خطاب به مردم می گفت: (انا ربّکم الاعلی) [1079] (و ما علمت لکم من اله غیری) [1080] و به هامان دستور داده بود تا قصر یا رصد خانه ای بسازد تا شاید بتواند خدای حضرت موسی علیه السلام را در آسمانها بیابد: (فأوقد لی یا هامان علی الطین فاجعل لی صرحا لعلّی إطّلع الی اله موسی) [1081].

به هر حال، جهل علمی و جهالت عملی بنی اسرائیل بـه جـایی رسـیده بـود کـه حضـرت موسـی علیه‌السلام در نیایش خود گفت: خدایا از من کاری ساخته نیست؛ زیرا بنی اسرائیل جاهل و لجوج و فاسـق هستند: (ربّ انی لا أملك الا نفسی و أخی فافرق بیننا و بین القوم الفاسـقین) [1082] و به ایـن صـورت از آنان به عنوان فاسق (که صفت مشبهه است و دلالت بر دوام و ثبات صفت فسق دارد) یـاد مـی کنـد و جدایی از آنان را از خداوند طلب می کند و خداوند نیز، هم فسق بنی اسرائیل را تأیید می کند و هم به تقاضای جدایی موسای کلیم پاسخ مثبت می دهد و به مدت چهـل سـال آنـان رادر بیابـان، حیـران و سرگردان می سازد: (فانها محرّمة علیهم أربعین سنة یتیهون فی الارض فلا تـأس علی القـوم الفاسـقین) [1083] و نیز در جریان میقات و تقاضای جاهلانه آنان درباره دیدن خدا و سپس نزول صـاعقه و هلاکـت آنان، از آنان به سفهأ تعبیر می کند: (أتهلکنا بما فعل السفهأ منّا...) [1084].

برخی، از این توضیح مبسوط استنباط کردند که بنی اسرائیل طاقت امر تنجیـزی قتـل را نداشـتند و این نکته، قرینه لبیّه ای است که به ضمیمه قراین لفظی دیگر[1085] سبب رفع ید از ظهور قتل مـی شـود. در نتیجه یا باید گفت مقصود از قتل، تهذیب نفس است، یا گفته شود امر به قتل در حد امری امتحـانی همانند امر به ذبح اسماعیل علیه‌السلام است. البته اگر روایت معتبری ظاهر قتل را تایید می کرد پذیرفته مـی شد، لیکن چنین روایتی در دست نیست. تنها دو روایت غیر قابل اعتماد، یکی از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه‌السلام و دیگری از تفسیر قمی، در این رابطه نقل شده که در مباحث تفسیری گذشت.

در پاسخ گفت: ماده قتل با مشتقّات مختلف آن، بیش از 170 بار در قرآن به کار رفتـه، و در هـیچ موردی، به معنای تهذیب نفس نیامده، بلکه در قتل مادی به معنای ازهاق روح به کار رفته است و ایـن سبب می شود که ظهور جمله فاقتلوا در امر به کشتن مادی، در حد یک ظهـور معمـولی نباشـد، بلکـه ظهوری مانند صراحت باشد[1086]. از این رو با توجه به این ظهـور بسـیار قـویّ در حـد صـراحت، بـا اطمینان می توان گفت که هیچ یک از قراین سه گانه گذشته، تـاب مقاومـت در برابـر چنـین ظهـوری ندارد. افزون بر این که همه آنها مجرد استبعاد و قابل جواب است:

1 اما قرینه لبیّه جهالت و فسق بنی اسرائیل و در نتیجه عدم انقیاد آنان: پس از بازگشت موسی از میقات و رسوا کردن سامری و سوزاندن جسد گوساله و ریختن آن به دریا، آن هم با آن شدت و عصبانیت، که لحیه برادر را گرفت و الواح آسمانی تورات را بر زمین افکند و فریاد برآورد: (بئسما خلفتمونی من بعدی أعجلتم أمر ربّکم) [1087]، و نیز پس از جزئیات دیگری که برای ما مجهول است و می تواند زمینه بسیار مساعدی برای تحول و ندامت اکثریت یک قوم به وجود آورد، به ویژه آن که حضرت موسی از کوه طور بازگشته بود و نورانیت حاصل از مهمانی چهل شبه میقات می توانست نفوذ کلام ویژه ای به او بدهد، چه بعدی دارد که دست کم شمار قابل توجهی که انقلاب و انقیاد آنها می تواند مصحّح صدور چنین دستور سختی گردد، منقلب شده، آماده قتل یکدیگر گردند؟

با توجه به این که برای تصحیح صدور چنین فرمانی، نیاز به آماده شدن همه بنب اسرائیل نیست و آیه نیز نمی گوید پس از صدور فرمان قتل، همه آنها دست به شمشیر بوده، آماده مرگ شدند. شاید عده ای تمّرد کردند و از چنین باب توبه ای که برایشان مفتوح شد بهره نگرفتند و همچنان مغضوب و مطرود از رحمت حق باقی ماندند. ممکن است آیه (ان الذین اتّخذوا العجل سینالهم غضب من ربهم و ذلّة فی الحیوة الدنیا) [1088] ناظر به این گونه افراد باشد.

2. اما قرینه لفظی منفصل، یعنی آیه 66 سوره انسأ: نه تنها قرینه بر خلاف نیست، بلکه قرینه بر وفاق است؛ زیرا این آیه مربوط به امت حضرت موسی علیه السلام نیست، بلکه درباره اصحاب رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ادامه داستان حکمیت رسول اکرم درباره مشاجره وارد در آیه 65 است: فلا و ربّک لا یؤ منون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثمّ لا یجدوا فی انفسهم حرجا ممّا قضیت و یسلّموا تسلیما. یکی از مهاجران و فردی از انصار، بر سر آبیاری نخلستانهای خود اختلاف کردند، و برای فصل خصومت خدمت پیامبر اکرم رسیدند و آن حضرت حق را به مهاجر داد. انصاری ناراحت شد و پیامبر را متهم کرد که چون زبیر بن عوام عمه زاده توست به نفع وی حکم کردی.آن حضرت بسیار متأثر شد. در این حال آیه نازل شد: ((به پروردگارت سوگند، آنها مومن نخواهند بود مگر این که تو را به داوری بطلبند و از حکمی که می کنی هیچ گونه احساس ناراحتی نکنند و تسلیم محض باشند)).

پیام آیه 66 که بی تردید با آیه 65 ارتباط و پیوند دارد (چه شان نزول مزبور سند معتبری داشته باشد یا نه) این است که پذیرفتن داوری پیامبر ﷺ تکلیف دشواری نیست. تکلیف دشوار، حکم به کشتن یکدیگر یا کوچ کردن از وطن است که نسبت به بعضی از امت های پیشین (مانند یهود در جریان گوساله پرستی) صادر شد. با این روحیه عدم تسلیمی که در برابر داوری پیامبر از خود نشان دادید معلوم می شود که اگر چنان فرمانی به شما داده شود تنها عده کمی از شما به آن گردن می نهد.

بنابراین، آیه مذبور دقیقا بر وفق مراد سخن می گوید. جالب توجه است که ذیل آیه مورد بحث، یعنی جمله ذلکم خیر لکم عند بارئکم در آیه 66 سوره نسأ نیز با جمله و لو انهم فعلوا ما یوعظون به لکان خیرا لهم و أشّد تثبیتا آمده است که مؤ یّد وحدت موضوع در دو جریان است؛ یعنی آنچه در آیه 66 سوره نسأ از قتل و موعظه وجود دارد همان قتل و موعظه ای است که در آیه مورد بحث وارد شده است و اگر قتل در این آیه به معنای تهذیب نفس نیست، در آن آیه نیز همین گونه است.

3. اما قرینه لفظی و متصل، یعنی ظهور عفو در رفع عذاب دنیایی، در صورتی می تواند ظاهر در سقوط مجازات باشد که آیه 52 از سوره بقره، یعنی ثمّ عفونا عنکم من بعد ذلک لعلکم تشکرون را جدای از آیه مورد بحث (آیه 54) لحاظ کنیم. اما اگر گفتیم ((للمتکلّم ان یلحق بکلامه ما شأ)) و همان متکلمی که گفت: ثمّ عفونا... فرموده است: فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا... و مفروض گرفتیم که هر دو جمله مربوط به یک حادثه است و بلکه جمله ثمّ عفونا... متأخر از جمله فتوبوا... است (اگر چه به جهت آن نکته بلاغی که در مباحث تفسیری گذشت در ترتیب و چنیش آیات، مقدم باشد) در این صورت دیگر جمله عفونا چنان ظهوری ندارد، بلکه مجموع دو آیه، ظاهر در این است که حکم قتل، بقائا مرتفع شده است، یعنی بعد از آنکه به شما فرمان توبه دادیم و برای تحقق توبه فرمان قتل دادیم، با آن که مستحق آن بودید که همه شما کشته شوید و از بین بروید، پس از آنکه ده هزار، یا هفتاد هزار از میان ششصد هزار نفر شما کشته شدند، توبه شما پذیرفته شد و مورد عفو قرار گرفتید و حکم قتل برداشته شد.

یا این که مقصود از عفو این است که شما با گوساله پرستی پس از آن همه بیانات، مستحق عذابی از قبیل عذاب استیصال شدید، ولی ما شما را عفو کردیم و چنین عذابی را نفرستادیم، بلکه راه تطهیر از چنان گناه عظیمی را به شما نشان دادیم تا مقتولان با کشته شدن و ملحق شدن به شهیدان پاک شوند و قاتلان با صبر بر کشتن بستگان و آشنایان و تحمل فقدان آنان، تطهیر گردند و ضمنا عبرتی باشد برای همه نسل های آینده یهود.

ممکن است گفته شود، آنچه درباره این جریان از طریق نقل معتبر (قرآن کریم) حکایت شده فقط این است که پس از گوساله پرستی فرمان قتلی داده شد و سپس بخششی نیز تحقق یافت، در حالی که هم قتل، ظهوری در حد صراحت در ازهاق روح دارد و هم عفو، ظهور در رفع ید از مجازات در همین دنیا دارد. برای عدم رفع ید از هر دو ظهور کافی است که شمار قابل توجهی از بنی اسرائیل به این فرمان، گردن نهاده باشند و پس کشته شدن عده ای و پس از تضرع و توسل موسی و هارون برای عفو خداوند و متوقف ساختن حکم قتل (چنان که از روایت مجمع البیان بر می آید) عفو خداوندی صادر شده، دستور قتل متوقف شده باشد، یا دست کم پس از آن که به این قتل گردن نهادند و کفن پوشیده، دست به شمشیر بردند با ضجه زنان و کودکان و مردان آماده قتال و با تضرع و دعای موسی و هارون، قتل برداشته شده، عفو تحقق یافته باشد (که البته این احتمال بعید به نظر می رسد؛ چون اولا، همه اهل تفسیر اتفاق بر وقوع قتل دارند و روایات غیر معتبری که وارد شده نیز آن را تأئید می کند، و ثانیا بعضی از آثار و برکاتی که برای کشته شدن بیان شد، مثل عبرت گرفتن نسل های آینده و ریشه کن شدن بت پرستی، بر چنین احتمالی مترتب نمی شود).

وقتی اصل صدور فرمان قتل، مدلول ظاهر در حد صراحت قرآن باشد اولا، و ظاهر آیه دخالت قتل در تحقق توبه باشد ثانیا، و نیز ظاهر آن وقوع توبه باشد ثالثا، هر چند جزئیات و خصوصیات آن در نقل معتبری نیامده باشد و از طرفی پذیرش چنین ظاهری نه محذور عقلی داشته باشد و نه نقل معتبری بر خلاف آن وارد ده باشد، وجهی ندارد که از چنین ظاهری رفع ید شود و آن را به معنای تهذیب نفس و قتل شهوات بدانیم. غرض آن که، ظاهر فتاب علیکم این است که خداوند توبه بنی اسرائیل را

قبول کرد و قتل هم در توبه آنان دخیل بود. پس حتما اصل قتل واقع شد، هر چند در مرحله بقا عفو حاصل شده است.

از آنچه گذشت برتری احتمال سوم و چهارم بر احتمال دوم (از قبیل ذبح اسماعیل بودن) نیز روشن شد، به ویژه آن که احتمال دوم مشکل قرینه لبّیّه ذکر شده را حل نمی کند، زیرا چنان که امر تنجیزی بما لا یطاق یا به چیزی که مکلف در برابر آن انقیادی ندارد قبیح است، امر امتحانی به چنین چیزی نیز مستحسن نیست.

4 تفسیر انفسی آیه

درباره تفسیر انفسی آیه در قبال تفسیر آفاقی یاد شده می توان گفت:

1 همه الفاظ مأخوذ در آیه به همان معنای ظاهری خود حمل شود؛ یعنی مقصود از قتل، اعدام ظاهری است و منظور از عجل بت ظاهری است. و... به طوری که هیچ خلاف ظاهری ارتکاب نمی شود.

2 کسی که هوس مدار و مشمول آیه (أفرأیت من اتخذ الهه هویه) [1089] است از لحاظ ملاک به خود ستم کرده است؛ زیرا عجل هوا، یا عجل جاه... نظیر ریا و سمعه هرگز با توحید سازگار نیست.

3 شخص دیگری در صحنه نفس مدار، جاه پرست و مرائی حضور ندارد.

4 تنها راه علاج بیماری هوا پرستی، مجاهدت نفس است: جاهدوا أهوأکم کما تجاهدون أعدأکم.[1090]

5 مقصود از قتل نفس در این جهد اکبر همان تهذیب روح و تزکیه جان و تنجیه آن از اهریمن هوا، جاه خواهی و... است.

بنابراین، معنای تفسیر انفسی، تهی کردن الفاظ متون دینی از مفاهیم عرفی آنها نیست، بلکه با حفظ همه ظواهر، عنایت به معارف استنباطی فرا لفظی که با سایر اصول و مبانی و مبادی هماهنگ است خواهد بود؛ چنان که حمل آیه مورد بحث بر معنای ظاهری آن، یعنی اعدام، هیچ محذوری ندارد تا برخی از بزرگان فن حکمت و تفسیر صرف آیه از ظاهر خود را لازم بداند.[1091]

تبصره: آیه مورد بحث با همه معارفی که به همراه دارد، برخی آن را بی نیاز از شرح دانسته و تفسیر آن را نوعی از فضول پنداشته اند.[1092]

بحث روایی

1 چگونگی و جزئیات قصه قتل در روایات

عن علی علیه السلام قال: ((قالوا لموسی ما توبتنا؟ قال: یقتل بعظکم بعضا، فأخذوا السکاکین فجعل الرجل یقتل أخاه و أباه وابنه واللّه لا یبالی من قتل حتّی قتل منهم بعون أالفا، فأوحی الی موسی: موهم فلیرفعوا أیدیهم و قد غفر لمن قتل، و تیب علی من بقی)).[1093]

((ان موسی لما خرج الی میقات و رجع الی قومه و قد عبدوا العجل قال لهم موسی علیه السلام: یا قوم انکم ظلمتم انفسکم باتّخاذکم العجل فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم ذلکم خیر لکم عند بارئکم فقالوا له: کیف نقتل انفسنا؟ فقال لهم موسی علیه السلام: أغدوا کل واحد منکم الی بیت المقدس و معه سکین أو حدیدة أو سیف فاذا صعدت انا منبر بنی اسرائیل فکونوا انتم متلمثسن لا یعرف أحد صاحبه فاقتلوا بعظکم بعضا. فاجتمعوا سبعین الف رجل ممّن کانوا عبدوا العجل الی بیت المقدس. فلمّا صلّی بهم موسی و صعد المنبر أقبل بعضهم یقتل بعضا حتی جبرئیل فقال: قل لهم یا موسی علیه السلام: ارفعوا القتل فقد تاب اللّه علیکم فقتل عشرة آلاف و انزل اللّه: ذلکم خیر لکم عند بارئکم فتاب علیکم انه هو التّاب الرحیم.[1094]

روی ان موسی أمرهم ان یقوموا صفین فاغتسلوا و لبسوا أکفانهم فجأ هارون باثنی عشر ألفا ممّن لم یعبدوا العجل و معهم الشفار المرهفة و کانوا یقتلونهم فلمّا قتلوا سبعین ألفا تاب اللّه علی الباقین و جعل الماضین شهادة لهم.[1095]

عن العسکری علیه السلام: ((قال اللّه عز و جل: فاقتلوا انفسکم بقتل بعظکم بعضا، یقتل من لم یعبد العجل من عبده... انه هو التواب الرحیم قال: و ذلک ان موسی لما أبطل اللّه تعالی علی یدیه أمر العجل فانطقه بالخبر عن تمویه السامری و أمر موسی ان یقتل من لم یعبده من عبده، تبّرء أکثرهم و قالوا: لم نعبده، فقال اللّه عز و جل لموسی: أبرد هذا العجل الذهب، بالحدید بردا، ثم ذره فی ابحر فمن شرب مائه اسود شفتاه و انفه و بان ففعل فبان العابدین و أمر اللّه تعالی الاثنی عشر ألفا ان یخرجوا علی الباقین شاهرین

السيوف يقتلونهم تبيّنه حميما أو قريبا فيتوقّاه و يتهداه الى الاجنبى، فاستسلم المقتولون فقال القاتلون: نحن أعظم مصيبة منهم نقتل بأيدينا آبائنا و أبنائنا و اخواننا و قراباتنا و نحن لم نعبد لم نعبد فقد ساوى بيننا و بينهم فى المصيبة فأوحى اللّه تعالى موسى يا موسى انى انما امتحنتهم بذلک لانهم ما اعتزلوهم لمّا عبدوا العجل و لم يهجروهم و لم يعادوهم الى ذلک قل لهم من دعا اللّه بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم ان يسهّل عليه قتل المستحقين للقتل بذنوبهم فقالوها فسهل اللّه عليهم ذلک و لم يجدوا لقتلهم لهم ألما)).[1096]

عن العسكرى عليه السلام: ((وفق اللّه بعضهم فقال لبعضهم و القتل لم يفض بعد اليهم فقال: أاوليس اللّه قد جعل التوسل بمحمد و آله الطيبين أمرا لا تخيب معه طلبة و لا تردّ به مسألة و كذلک توسلت الانبيأ و الرسل فما لنا لا نتوسل بهم؟

قال: فاجتمعوا و ضجّوا: يا ربّنا بجاه محمد الاكرم و بجاه على الأفضل الأعظم و بجاه فاطمة الفضلى و بجاه الحسن و الحسين سبطى سيد المرسلين و سيّدى شباب أهل الجنان أجمعين و بجاه الذريّة الطيبة الطاهرة من آل طه ويس لمّا غفرت لنا ذنوبنا و غفرت لنا عقوبتنا و أزلت هذا القتل عنّا.

فذاک حين نودى موسى عليه السلام ان كفّ القتل فقد سألنى بعضهم مسألة و أقسم على قسما لو أقسم به هولأ العابدون للعجل وسألنى العصمة لعصمتهم حتّى لا يعبدوه لاجبتهم ولو أقسم علىَّ ابليس لهديته ولو أقسم علىّ بها نمرود و فرعون لنجّيته فرفع عنهم القتل فجعلوا يقولون يا حسرتنا أين كنّا عن هذا الدعأ لمحمّد و آله الطيّبين حتى كان اللّه يقينا شرّ الفتنة و يعصمنا بأفضل العصمة.[1097]

روى ان موسى و هارون وقفا يدعوان اللّه تعالى و يتضرعان اليه و هم يقتل بعضهم بعضا حتّى نزل الوحى بترک القتل و قبلت توبة من بقى.[1098]

اشاره الف: احراز اعتبار شرايط رجال حديث و درايه اين احاديث دشوار است و بر فرض احراز وثوق احاديث مزبور اعتماد به آنها در معارف علمى و غير فرعى صعب است، مگر در حد اسناد ظنّى به معصوم عليه السلام.

ب: همان طور که در بحث تفسیری و لطافت و اشارات گذشت، ظاهر آیه مورد بحث قتل مادی و اعدام است و چنین قتلی در توبه بنی اسرائیل دخیل بود و توبه آنان واقع شده و خداوند نیز آن را پذیرفت.

ج: حصول عفو در مقام بقا و صدور دستور ترک قتل منافی با ظاهر آیه نیست، یعنی نسبت به قتل جمیع نظیر امر به ذبح اسماعیل علیه‌السلام بود، نه نسبت به اصل قتل.

د: دریا همان طور که مدعی الوهیت، یعنی فرعون را که می گفت: (علمتُ لکم من اله غیری)[1099] به کام خود فرو برد، گوساله سامری را که درباره وی گفته شد: (هذا الهکم و اله موسی)[1100]، نیز در نهان خود محو کرد: (ثم لننسفنّه فی الیمّ نسفا).[1101]

ه: تضرع بنی اسرائیل به ویژه زنان و کودکان همانند دعای موسی و هارون علیهماالسلام موثر شد، هر چند درجات تاثیر متفاوت بوده است.

(و اذ قُلتُمْ یموسی لَنْ نّومنَ لَکَ حتّی نَرَی اللّه جَهْـرَةً فَأخـذَتْکُمُ الصّـعقَةُ و انتُمْتَنْظُـرونَ (۵۵) ثـمّ بَعَثنَکُمْ مّن بَعْدِ مَوتِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَشکرونَ) (56)

گزیده تفسیر

در شمار نعمت های خداوند بر بنی اسرائیل، نعمت حیات آنان پـس از هلاکتـی اسـت کـه در پـی تقاضای جاهلانه رؤ یت خدای سبحان و بر اثر فرود آمدن صاعقه بدان گرفتار آمدند. ز برخـی آیـات استظهار می شود که این واقعه پیش از ارتداد و گوساله پرستی، یا هم زمان با آن بوده است.

متقاضیان رؤ یت خدا، اندک (حداکثر هفتاد نفر) بوده اند، لیکن به سبب تشابه قلبی و اتحـاد فکـری نسل های مختلف اسرائیلی و نیز رابطه قومی و نژادی و تراضی امـت یهـود بـه درخواسـت آن گـروه منتخب، همه یهودیان به ویژه معاصران نزول قرآن مخاطب آیاتند.

گروه متقاضی رویت که از برگزیدگان بنی اسرائیل و از مؤ منان بودند، ایمان و اقرار خود به تورات را مشروط به مشاهده حسّی خداوند کردند و ادعای حضـرت موسـی علیه‌السلام را، کـه تـورات از جانـب خداست، برای اعتراف و اقرار به آن کافی نمی دانستند.

اصرار پیشنهاد دهندگان حس گرا، لدود، کنود، لجوج و بهانه جو این بود کـه حتمـا خداونـد را بـا چشم ظاهر و به صورت رؤ یت جهری ببینند و کلام او را با گوش ظاهر و سـماع جهـری بشـنوند تـا صریحا دعوی موسای کلیم را تصدیق کنند و گرنه ادعای آن حضرت را مردود و غیر قابل پذیرش می دانستند.

خدای سبحان در برابر تقاضای مشاهده حسی، صاعقه ای فرو فرستاد تـا بفهمانـد کسـی کـه تـاب تحمل موجودی، محدود و مخلوق را ندارد، هرگز نمی تولاند نور مجرد محض و نامتناهی خالق همـه اشیا را رؤ یت کند؛ موجود مجرد محض هرگز برای موجود مادی، قابل رؤ یت مادی نیست.

آنان که بر اثر جهل علمی و جهالت عملی، تقاضای دیدن جهری داشتند گرفتار صاعقه جهری شده، همچون گوساله پرستان به کیفر مرگ محکوم شدند. حضرت کلیم اللّه علیه السلام مشمول این صاعقه مرگ بار و تعذیبی نبود، هر چند صعقه و مدهوشی خاص خود را داشت.

صاعقه مزبور که از آن به رجفه و تجلی پروردگار نیز تعبیر شده، آتشی آسمانی بود که همه هفتاد نفر همراه حضرت موسی را فرا گرفت و سوزاند و اینان خود ناظر بر صاعقه بوده و آمدن آن و مبادی مرگ را به عیان مشاهده می کردند.

حضرت موسی علیه السلام از مشاهده مرگ بر گزیدگان بنی اسرائیل، که می توانست سبب بروز مشکلاتی جدید در میان بنی اسرائیل شود، اندوهناک شد و از خدای سبحان آمرزش آنان را خواست و خداوند با اجابت دعای وی آنها را زنده کرد. با این موت و بعث، حجّت الهی بر بنی اسرائیل تمام شد.

مراد از موت در این جا همان مفارقت روح از جسد و مرگ است، نه غشیه، بی هوشی، سقوط، جهل و نادانی و مانند آن. مراد از بعث نیز زنده کردن است، نه برانگیختن از ضیقی شبیه مرگ و نه بازگشتی چونان بازگشت اصحاب کهف و نه زیاد کردن فرزندان و نسل بنی اسرائیل.

نعمت بعث پس از مرگ، از آیات انفسی است که به آیات آفاقی، مانند شکافته شدن دریاافزوده شد و بنی اسرائیل باید شکر هر دو نعمت را به جا آورند؛ چنان که دیگران باید از آن پند گیرند و به بیراهه نروند. متعلّق شکر مذکور در ذیل آیه اخیر، یا مطلق نعمت های اعطا شده به بنی اسرائیل، و از جمله این احیاست، یا خصوص نعمت هایی است که قبل از صاعقه و مرگ به آن کفر ورزیدند.

تفسیر

لک: ایمان گاهی باحرف بأ و زمانی با حرف لام استعمال می شود، که توضیح آن خواهد آمد.

جهرة: جهر در لغت، به معنای ظهور است و ظهور هر چیزی مناسب با همان چیز هست؛ چنان که اگر چاهی را گل بگیرد، آنگاه که بعد از تنقیه آب آن ظاهر شود می گویند: جهرت الرکیة؛ چاه ظاهر شد.[1102]

جهر گاهی در مسموع است، مانند (ان تجهر بالقول فانه یعلم السّر و أخفی) [1103] و جهر در قرائت در قبال اخفاف آن است، و گاهی در مبصر که از آن به معاینه یاد می شود.[1104] و در قبال ستر و حجت و مانند آن است.

فرق جهر و معاینه آن است که جهر وصف مدرک و معاینه وصف مدرک است. نصب آن نیز به این لحاظ که مفعول وطلق نوعی برای فعل رؤ یت است؛ مانند نصب قرفصأ (نوعی از نشستن) در جمله ((جلست قرفصأ)) و ممکن است به لحاظ حال بودن برای قول و سوال باشد؛ یعنی شما آشکارا گفتید: ما برای تو ایمان نمی آوریم. البته این احتمال به سبب تکلف تقدیم و تأخیر، ضعیف است.

تناسب آیات

در ادامه یادآوری نعمت های خداوند به بنی اسرائیل، در این دو آیه نیز به هفتمین نعمت اشاره می شود؛ نعمت هایی که بیان آنها به منزله شرحی برای جمله (یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم) [1105] است. این نعمت، حیات بعد از مرگی است که پس از فرود آمدن صاعقه تحقق یافت. در آیه اول به قصه تقاضای غیر عاقلانه بنی اسرائیل و فرود آمدن صاعقه و هلاکت آنها اشاره می کند و در آیه دوم به نعمت حیات پس از هلاکت.

ترتیب دو پدیده

بر اساس ظاهر آنچه در سوره ((اعراف)) آمده، درخواست رویت پس از گوساله پرستی بوده است، زیرا از جهت ترتیب آیه و اختار موسی قومه سبعین رجلا لمیقاتنا... بعد از نقل جریان گوساله پرستی و غضبناک شدن حضرت موسی علیه السلام و انداختن الواح تورات ذکر شده است، لیکن در آیه (...فقد سألوا موسی أکبر من ذلك فقالوا أرنا اللّه جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثمّ اتّخذوا العجل من بعد ما جأتهم البینات...) [1106] تعبیر ثمّ اتّخذوا العجل بعد از فقالوا أرنا اللّه جهرة...، ظهور در ترتیب زمانی دارد و مقتضایش این است که گوساله پرستی پس از تقاضای مشاهده یا هم زمان با آن واقع شده است؛ چنان که امین الاسلام نیز می گوید: صحیح این است که این جریان مربوط به میعاد اول است و

جبادی و ابومسلم و جماعتی از مفسران نیز همین را می گویند و روایت علی بن ابراهیم نیز چنین می گوید.[1107]

روشن است که ظهور ثمّ در تأخّر گوساله پرستی از صاعقه، بیش از ظهور ذکر آیات صاعقه بهد از آیات گوساله پزستی است. پس قول دوم بهتر است. افزون بر این که صاحبان قول اول می گویند: این هفتاد نفر، از کسانی هستند که به نمایندگی از قوم بنی اسرائیل برای توبه و عذرخواهی از گوساله پرستی به میقات رفته اند، و این از دو جهت مخدوش است؛ زیرا اولا، بعید است خداوند عده ای را که به نمایندگی از تبه کاران برای توبه به پیشگاه او می روند نابود کند و ثانیا، با توجه به این که توبه آنان از طریق قتل یکدیگر بوده است، دیگر وجهی ندارد که بار دیگر برای توبه به میقات بیایند.

تذکر: پیشنهاد نا صواب بنی اسرائیل مربوط به سلف طالع یهودی های معاصر رسول اکرم ﷺ بود، نه خود آنها و تعیین قائلان چنین قول باطلی لازم نبود. از این رو در قرآن کریم راجع به این که چه گروهی گفتند و آیا این تقاضا قبل از واقعه قتل یکدیگر به عنوان توبه ارتداد و گوساله پرستی بود یا بعد از آن واقعه، تصریحی نشده است،[1108] لیکن به استناد تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام می توان گفت: این پیشنهاد پس از وقوع قتل یکدیگر بوده و گویندگان از این قول کسانی بودند که گوساله را نپرستیدند و در جریان قتل یکدیگر گوساله پرستان را کشتند.[1109]

البته اثبات چنین مطلب غیر فرعی با روایت واحد که اتقان آن احراز نشده صعب است. شواهدی قرآنی در تقدیم و تأخیر رخدادهای عصر حضرت موسای کلیم علیه السلام یافت می شود که برخی از آنها در ثنایای تفسیر و بعضی از آنها در اثنای اشارت ارائه شده و می شود.

منشأ اشتراک در خطاب

مخاطب در خطاب قلتم و همچنین خطاب های بعدی: فأخذتکم الصاعقة و بعثناکم و تنظرون یهود زمان پیامبر ﷺ هستند، در حالی که داستان تقاضای رؤ یت و فرود آمدن صاعقه اولا، مربوط به یهود زمان موسی است و ثانیا، مربوط به گروه خاصی از آنان است که به میقات زفتند. وجه این نحو خطاب، وجود (تشابهی قلبی تشابهت قلوبهم) [1110] و اتحاد فکری بین کسانی که به میقات رفتند و

آنها که نرفتند و همچنین بین یهود زمان حضرت موسی علیه السلام و نسل و فرزندان آنها در عصر پیامبر است که در مبحث لطایف و اشارات تفصیل آن خواهد آمد.[1111]

نحوه تعبیر بنی اسرائیل از موسی علیه السلام

تعبیر بنی اسرائیل از حضرت موسای کلیم علیه السلام نظیر تعبیر امت های طالح سلف از انبیای عظام خود است؛ همان طور که قوم حضرت نوح علیه السلام به ذات مقدس وی خطاب به نبوت یا رسالت نداشتند و نمی گفتند: یا نبی اللّه و یا رسول اللّه، بلکه می گفتند: (یا نوح قد جادلتنا فأکثرت جدالنا...) [1112] بنی اسرائیل نیز با این که ظاهرا به اصل نبوت آن حضرت ایمان داشتند، در محاوره با آن حضرت نمی گفتند: یا نبی اللّه... بلکه می گفتند: یا موسی.[1113]

چنان که آل فرعون از حضرت کلیم اللّه به موسی یاد می کردند و در حوار با آن حضرت می گفتند: (یا موسی اما ان تلقی و اما ان نکون أول من ألقی).[1114]

البته مشابه این جریان در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رخ داده بود، لیکن خدای سبحان با فرستادن آیاتی از سوره حجرات آنان را تأدیب کرد.

ایمان مشروط

مفسرانت درباره این که مراد از لن نؤ من لک... در تقاضای گروهی از برگزیدگان بنی اسرائیل چیست و نان ایمان به چیزی را مشروط به رؤ یت خدا کردند، احتمال های متعددی را بیان داشته اند: 1 ایمان به تورات. از این رو تعبیر به لک به جای بک شده است؛ نظیر آیه (و ما انت بمؤ من لنا) [1115]، که به معنای و ما انت بمصدق لنا است. 2 ایمان به معنای اقرار است و در لن نؤ من معنای اقرار، تضمین شده است (از این رو با لام متعددی شده، چون اقرار با لام متعددی می شود) و مقصود این است که ما برای تو اعتراف نمی کنیم که تورات از جانب خداست 3 لام در لک علت (لام اجل) باشد، یعنی ما با کلام تو به تورات ایمان نمی آوریم، بلکه تنها مشاهده حسی خداوند سبب ایمان آوردن ما می شود.[1116]

پیشنهاد دهندگان رؤ یت جهری یا اصلا دعوی موسای کلیم را درباره تـورات را بـاور نکردنـد، یـا اصل آن را به طور اجمال باور داشتند و به نحو تفصیل قبول نداشتند، یا حدوثا باور داشتند، ولی بقائـا خطر ارتداد آنان را تهدید می کرد یا مرحله ایمان آنها به تورات ضعیف بود و بـا درخواسـت رؤ یـت جهری و تصدیق صریح خداوند، مرحله کامل ایمان بهره آنان می شد. به هر تقدیر، پیشنهاد مزبور برای دفع نقص و نیز برای دفع یا رفع خطر احتمالی ارائه شد و گرنه کسی که اعتقاد او درباره تورات کامـل، مفصل، مبرهن و مصون از نقص و عیب و هرگونه خطر احتمالی باشـد، هرگـز بـه چنـین پیشـنهاد نـا معقولی مبادرت نمی کند.

جهر و اخفاف مبصر

جهر و اخفاف گاهی به مسموعات نسبت داده می شود و گاهی به مبصرات. جهر و اخفاف مسـموع روشن است، ولی جهر و اخفاف مبصر در رؤ یت و رأی است؛ یعنی دیدن شـی ء مبصـر و بـا چشـم، رویت جهری است و ادراک آن با بصیرت دل، رؤ یت اخفـاتی [(1117)]، بلکـه مـی تـوان ادراک قلبـی را اخفاف نامید، هر چند آن معلوم و مدرک قابل ادراک بصری نباشد. عمده آن اسـت کـه اگـر بحـث، از رهن لفظ به درآمد و در گرو عرف قرار نگرفت، آنگاه معلوم می شود کـه شـهود قلبـی جهـر اسـت و ادراک حسی اخفاف؛ زیرا در شهود قلبی، مشهود با همه احکام و آثار خود معلوم مـی شـود، ولـی در ادراک بصری فقط سطح ظاهر و برخی از لوازم ابتدایی آن شی ء معلوم می گردد.

اصرار پیشنهاد دهندگان حس گرا و لدود این بود که حتما خداوند را با چشم ظاهر ببینند و کلام او را با گوش ظاهر بشنوند تا صریحا دعوی موسای کلیم علیه‌السلام را تصدیق کنند، به طوری که اگر خداوند را با چشم ظاهر به طور شفاف نبینند، یعنی رؤ یت جهری حاصل نشـود، هـر چنـد ادراک مفهـومی و معنوی عقلی حاصل شده باشد، ادعای موسای کلیم علیه‌السلام را مردود می دانند؛

چنان که اگر خداوند را به طور رؤ یت جهری، یعنی دیدن روشن با چشم ظاهری ببیند ولی کلام او را نشنوند و با گوش ظاهری تصدیق خداوند را نسبت به ادعای حضرت موسـی علیه‌السلام ادراک نکننـد و سماع جهری حاصل نشود، دعوی آن حضرت را قابل قبول نمی دانند.

تذکر: در این آیه شمار متقاضیان رؤ یت خدا ذکر نشده، لیکن از سوره اعراف بر می آید که آنـان از جمله (یا همه) هفتاد نفری بودند که حضرت موسی علیه السلام آنان را برای رفـتن بـه میقـات برگزیـد: (و اختار موسی قومه سبعین رجلا لمیقاتنا فلمّا أخذتهم الرجفة...) [1118]

گرفتار شدگان به صاعقه

خطاب فأخذتکم شامل حضرت موسی علیه السلام نمی شود؛ زیرا درباره او بـه أفـاق تعبیـر شـده اسـت: (فلمّا أفاق قال سبحانك تبت الیك) [1119] و افاقه به معنـای بـه هـوش آمـدن بعـد از بـی هوشـی یـا مدهوشی است و عنوان بعث به معنای احیای بعد از مردن است که در بعضی از روایـات [1120] بـه ایـن مطلب تصریح شده است. از این رو طبرسی بعد از آن که این معنا را از عده ای از مفسران نقل می کند، قول مخالف (و این که به معنای حیات بعد از موت باشد) را تنها به صورت ((قیل)) بـه برخـی نسـبت می دهد.[1121]

بلکه ممکن است گفته شود این حکم، شامل کسانی که چنین تقاضایی نکردند نشده است؛ چنان کـه برخی مفسران با این نکته تصریح کرده اند،[1122] لیکن ظاهر آنچه در تاریخ و بعضی از روایـات آمـده، این است که همه هفتاد نفری که به همراه حضرت موسی علیه السلام آمده بودنـد، مبـتلا بـه صـاعقه و مـرگ شدند و حضرت موسی علیه السلام تنها باقی ماند،[1123] افزون بر این که ظاهر (فلمّا أخذتهم الرجفة) [1124] نیز این است که ضمیر ((هم)) به هفتاد نفر باز می گردد.

صاعقه مرگ بار

گر چه صاعقه دارای معنای جامع است، لیکن مصادیق متعددی از آن در قرآن بـازگ شـده اسـت؛ مانند صاعقه مرگ در آیه (و نفخ فی الصور فصـعق مـن فی السـموات و مـن فی الارض) [1125]، صـاعقه عذاب که ممکن است مردن را نیز به همراه داشته باشد مانند: (فان أعرضوا فقل انذرتکم صاعقة مثل صاعقة عاد و ثمود) [1126]، صاعقه آتش که طبق عللل تکوینی خاص به اراده الهی پدید می آید همانند: (و یرسل الصواعق فیصیب بها من یشأ....) [1127]

آنچه دامن گیر پیشنهاد دهندگان دیدن خداوند شد، صاعقه مرگ بود و کیفیت آن نیز به نحو جهر و آشکار بود. اینان همانند گوساله پرستان حسّ گرا و لجوج به کیفر مرگ محکوم شدند. اینان که تقاضای دیدن جهری داشتند گرفتار صاعقه جهری شدند؛ زیرا تعبیرفأخذتکم الصاعقة و انتم تنظرون ناظر به همین مرگ آشکار است. شاهد مرگبار بودن صاعقه آنان و نشان مردن آنها تعبیرثم بعثناکم من بعد موتکم...در آیه مورد بحث است؛ زیرا اگر چه عنوان بعث در مورد بیدار کردن از خواب یا افاقه از غشیه به کار می رود: (یتوفکم بالّیل و یعلم ما جرحتم بالنّهار ثمّ یبعثکم...) [1128]، لیکن ظاهر عنوان بعث بعد از موت، همان احیای مجدد است، گرچه خود کلمه موت، در غیر مردن حقیقی نیز گاهی به کار می رود.

آنچه از ظاهر آیه مورد بحث بر می آید همان است که جمهور مفسران برآنند و آن مرگ جهری پیشنهاد دهندگان رؤ یت جهری خداوند است؛ چنان که حضرت کلیم اللّه مشمول این صاعقه مرگ بار و تعذیبی نبود، هر چند صعقه و مدهوشی خاص خود را در جریان مربوط به خویش داشت، و ضمیر فأخذتکم الصاعقة شامل آن حضرت نخواهد شد.[1129]

بعضی از مفسران [1130]صاعقة راصوت شدید دانسته و عده ای دیگر گفته اند: مراد از صاعقه یا آتشی است که از آسمان نازل شد و آنان را فرا گرفت، یا صیحه ای آسمانی یا لشکری آسمانی که همهمه و صدای هولناکی را در بر داشت.[1131]

لیکن مطابق روایت امام رضا علیه السلام احتمال دوم (آتشی که از آسمان نازل شد و آنها را سوزاند) قابل تأیید است؛ چون در این روایت آمده است: (فأخذتهم الصاعقة واحترقوا عن آخرهم...) [1132]. البته با توجه به این که از همین صاعقه در سوره اعراف تعبیر به رجفه (لرزه) شده است: (فلمّا أخذتهم الرجفة...) [1133] و با توجه به یکی بودن میقات و وحدت حادثه، می توان نتیجه گرفت که این صاعقه، در عین حال که آتشی آسمانی بود، لرزه و زلزله شدیدی را نیز در بر داشت؛ نظیر این که گاهی در صاعقه های طبیعی پس از برخورد الکتریسیته مثبت ابر با الکتریسیته منفی زمین، هم جرقه عظیمی به

وجود می آید که صاعقه نام دارد و هم لرزشی در کوه ها یا زمین ایجاد می شود که در بعضی از موارد باعث متلاشی شدن کوه یا نابودی حیوان و انسان می گردد.

در قرآن کریم از این پدیده آسمانی به صاعقه، رجفه و تجلی پروردگار تعبیر شده است، که وقتی به کوه اصابت کرد آن را متلاشی ساخت: (فلمّا تجلّی ربّه للجبل جعله دّکا وخرّ موسی صعقا) [1134].البته همه اینها مبتنی بر این است که صاعقه ای که در آیه محل بحث و آیه 153سوره نسأ وارد شده، با رجفه ای که در آیه 155 سوره اعراف آمده، و با تجلی ربّ که در آیه 143 سوره اعراف وارد شده، یکی باشد؛ چنان که مشهور بین محقّقان همین است.

لازم است به این مطلب عنایت شود که صاعقه یا برخورد هلاکت بار آن از سنخ امور دیدنی بوده است؛ زیرا ظاهر و انتم تنظرون این است که خود صاعقه یا اخذ آن را می دیدید.

راز نزولصاعقه

سرّ فرو فرستادن صاعقه در برابر تقاضای مشاهده حسّی ممکن است این باشد که خدای سبحان از این طریق می خواست بفهماند، دیده ای که تاب مشاهده یکی از مخلوق های خدا، یعنی نوری مادی و محدود را ندارد، چگونه می تواند ذات او را که آفریننده همه مخلوق هاست رؤ یت کند. افزون بر این که موجود مجرد محض اساسا برای موجود مادّی قابل رؤ یت نیست و به بیان دیگر، سبب رؤ یت اجسام با چشم سر، رنگ آن است و رنگ از صفات ذاتی و اولی اشیا نیست، بلکه از صفات نسبی و ثانوی آن است؛ زیرا رنگ، در واقع چیزی جز امواج نوری خاصّی که بین چشم انسان و شی ء مرئی در حال تردد است و آن دو را تحت تاثیر خویش در می آورد نیست (لذا اگر چشمی نباشد مفهوم رنگ انتزاع نمی شود؛ چنان که صوت، امواج خاصی است که پرده گوش انسان را متأثر می کند و بدون گوش، مفهوم صوت انتزاع نمی شود و همین طور است طعم که بدون ذائقه معنا ندارد) و شکی نیست که خداوند نورالانوار و خالق نور و از احکام فیزیکی منزه است.

نگاه یا انتظار؟

بعضی از مفسران جمله و انتم تنظرون را چنین معنا کرده اند که کسانی که تقاضـای رؤ یـت حسّـی کردند، در مرئی و منظر دیگران که چنین خواسته ای نداشتند، با صاعقه نابود شدند.[1135]

بلاغی رحمة الله علیه گویانظر در این جمله را به معنای انتظار گرفته، می نویسد: در حالی که امیـد رؤ یت خداوند را داشتید و می پنداشتید که خدا را می توان دید، صاعقه شما را گرفت [1136]. البته قبـل از ایشان ابو حیان اندلسی این احتمال را وجیه دانسته و گفته است:

این معنا از قول عرب: نظرت الرجل است که به معنای انتظرته است... در عین حال که جمله مـورد بحث لفظا تحمل این وجه را دارد، ولی از آن جا که تا کنون کسی آن را مطرح نکرده، جـرأت اختیـار آن را ندارم.[1137]

فاضل میبدی؛ انتم تنظرون محل بحث را همسان تمنون (الموت من قبل ان تلقوه لقد رأیتمـوه و انـتم تنظرون) [1138]، به معنای اوایل موت، دانسته است.[1139] حق این است که این جمله به معنای نگاه کردن است، اما نه آن گونه که در احتمال اول مطرح گردید، زیرا، چنان که گذشـت، ظـاهر آنچـه در سـوره اعراف آمده، این است که همه هفتاد نفر از همراهان حضرت موسی به صاعقه مبتلا شـدند. پـس آیـه بدین معناست: در حالی که خود شما ناظر بر صاعقه بودید و آمدن آن و مبادی مرگ را مشـاهده مـی کردید، شما را فرا گرفت. مؤ ید این معنا پنجاهمین آیه سوره بقره است که عـین همـین جملـه و انـتم تنظرون در آن جا نیز آمده و همه مفسران (از جمله بلاغی و ابوحیان اندلسی) آن را بـه معنـای نگـاه کردن گرفته اند. گرچه برخی گفتند: گویا نگاه می کردید، زیرا آن صحنه رعب آور و دهشـت زا مـانع دیدن می شد.

زندگی نوین

حضرت موسی علیه السلام با مشاهده ماجرای مرگ همراهان خود بسیار انـدوهگین شـد؛ چـون آنـان از برگزیدگان و نیکان بنی اسرائیل بودند و نابودی آنان می توانست سـبب بـروز مشـکلات جدیـدی در میان بنی اسرائیل شود. از این رو به خداوند عرض کرد:((پروردگار! اگر می خواستی می توانستی آنهـا

و مرا پیش از این نیز نابود کنی!... تو ولیّ مایی. پس ما را بیامرز و بر ما رحکم کن و تو بهترین آمرزندگانی! قال (ربّ لو شئت أهلکتم من قبل و ایّای أتهلکنا بما فعل السفهأ منّا ان هی الا فتنتك... فاغفر لنا وارحمنا و انت خیر الغافرین) [1140]. خداوند دعای او را مستجاب و آنان را زنده کرد و از این رو در آیه دوم از آیات مورد بحث، بعث آنان را به عنوان نعمت دیگری به یاد بنی اسرائیل آورده، می فرماید: سپس شما را بعد از مرگتان برانگیختیم، شاید شاید شکر نعمت خدا را به جای آورید؛ ثمّ بعثناکم من بعد موتکم لعلّکم تشکرون.

با این مردن و دوباره زنده شدن، حجت الهی بر بنی اسرائیل تمام شد؛ زیرا بعث بعد از موت، از قبیل آیات انفسی است که به آیات آفاقی نظیر شکافته شدن دریا افزوده شده است و بنی اسرائیل می بایست شکر این هردو را به جا آورند، چنان که بنی اسرائیل عصر نزول قرآن نیز که این حوادث از طریق اخبار متواتر و قطعی تاریخی به دست آنان رسید، باید از آن پند گیرند و به بیراهه نروند.

مقصود از بعث در جمله بعثناکم، رجعت و برگشت دادن است (از این رو این آیه از ادله امکان رجعت محسوب می شود) نه زیاد کردن نسل و افزودن فرزندان بنی اسرائیل، چنان که در برخی تفاسیر آمده است [1141]؛ زیرا مادامی که اعتماد به معنای ظاهر کلمه محذور عقلی نداشته باشد و دلیل معتبر نقلی بر خلاف آن نباشد وجهی ندارد که از معنای ظاهر کلمه رفع ید شود، و شکی نیست که برگشت دادن میّت به حیات دنیایی نه محذور عقلی دارد و نه محذور نقلی، بلکه در آیاتی نظیر (فأماته اللّه مأة عام ثمّ بعثه) [1142] در قصه عزیر و آیه فقال (لهم اللّه موتوا ثمّ أحیاهم) [1143] در قصه قوم حزقیل به وقوع آن تصریح شده است.

مراد از موت

موت در آیه من بعد موتکم مفارقت روح از جسد است و تققید بعث به آن، برای آغ ن است که گمان نشود بازگشت اصحاب حضرت موسی از قبیل بازگشت اصحاب کهف بود؛ یعنی موت در این جا به معنای بیهوشی نیست، چنان که از بعضی نقل شده [1144]، و به معنای جهل و نادانی نظیر آنچه در آیه (و من کان میتا فأحییناه) [1145] آمده نیز نیست، چنان که از بعضی دیگر نقل گردیده است [1146]؛

زیرا همان طور که گذشت تا محذور عقلی یا نقلی در حفظ معنای ظاهر پیش نیاید و قرینه ای بر خلاف ظاهر در کلام نباشد، اعتماد به معنای ظاهر کلام لازم است.

بعضی از مفسران [1147] احتمال داده اند که بعد از تقاضای رؤ یت، حالتی شبیه غشیه و سقوط، قوم حضرت موسی علیه السلام را فرا گرفت و با چشم دل جمال خدا را نگاه می کردند و آنگاه خداوند به دعای حضرت موسی علیه السلام آنها را از این ضیق شبیه مرگ برانگیخت و واژه موت و مانند آن بر این حالت نیز اطلاق شده است؛ نظیر: (هو الذی یتوفاکم بالّیل) [1148]، (انی متوفیك و رافعك الیّ) [1149] و نیز واژه بعث ب مقابل این معنا هم اطلاق شده نظیر: (ثمّ یبعثکم فیه لیقضی أجل مسمّی) [1150]، (ثمّ بعثناهم لنعلم أی الحزبین أحصی لما لبثوا أمدا) .[1151]

باید توجه داشت که این گونه شواهد مانع ظهور موت در مرگ حقیقی نیست. در نتیجه بعث هم به معنای احیای مجدّد خواهد بود.

صاحب کشف الاسرار این آیه را دلیل علیه کسانی گرفته که معاد را تنها روحانی می دانند. وی می گوید:

این آیت، حجت است بر قومی (فلاسفه) که گفتند: بعث و نشور، ارواح راست نه اجساد و اعیان را، و معلوم است که رب العالمین اینان را که بعث کرد اجساد و اعیان ایشان کرد و امثال این فراوان است در قرآن کریم که حجت است بریشان... [1152].

لازم است بین دو مطلب جدای از هم تفکیک شود: مطلب اول این که آیا حشر در معاد منحصرا روحانی است، یا جسمانی هم خواهد بود. مطلب دوم این که بعد از اثبات حشر جسمانی آیا جسم و بدن معاد، دنیایی است یا اخروی؛ یعنی نظام حاکم بر جسم و بدن آخرت عین نظام حاکم بر جسم و بدن دنیاست یا تفاوت دارد. آنچه بین صاحب نظران عقلی مطرح است بررسی مطلب دوم است، نه اول؛ زیرا در این که انسان اخروی دارای بدن است تردیدی نزد محققان حکمت و کلام نیست.

امکان و تحقق رجعت

آیه مورد بحث یکی از شواهد تحقق رجعت است. از این رو تناسب دارد چند نکته درباره آن یادآوری شود:

1 احیای مرده در دنیا و رجوع مجدد او به این نشئه عقلا محذوری ندارد و نقلا منع نشده است. بنابراین، اصل رجعت فرد یا گروه به دنیا نه ممتنع است و نه ممنوع.

2 راجع به وقوع رجعت و تحقّق آن در گذشته، عقل (یعنی دلیل عقلی) هیچ گونه راهی برای اثبات یا منع آن ندارد؛ زیرا رجوع معین، قضیه شخصی است و امور جزئی خارجی از قلمرو فتوای ایجاب یا سلب عقل بیرون است. نقل (یعنی دلیل نقلی) ظاهر در وقوع آن است و آیه مورد بحث گذشته از ادله نقلی دیگر، اعم از آیه یا روایت یا تاریخ، شاهد تحقق آن است. پس اصل امکان رجعت و تحقق عینی آن را دلیل نقلی بر عهده دارد و وقوع آن دلیل قطعی بر امکان آن خواهد بود.

3 در مورد وقوع حتمی آن در آینده هیچ گونه دلیل عقلی اقامه نشده است؛ زیرا صرف تحقق حادثه ای در گذشته، دلیل حتمی بودن وقوع آن در آینده نخواهد بود. همان طور که شیخ طوسی رحمة الله علیه فرمود: احیای گروهی در وقتی، دلیل بر حتمی بودن احیای قوم دیگر در وقت آخر نیست.[1153]

4 درباره امتناع وقوع آن در آینده هیچ دلیل عقلی یا نقلی اقامه نشده است. هر چند برخی مانند بلخی و دیگران هر کدام به بهانه ای وقوع آن را در آینده جایز ندانستند و سند واهی چنین پنداری عبارت است از:

الف: رجعت، معجزه است و دلالت بر نبوّت پیامبر دارد و چنین کاری فقط در عصر رسول خدا ﷺ جایز است و در زمانی که پیامبر رحلت کرد و بعد از او پیامبر دیگری نیست، مجالی برای چنین معجزه ای نخواهد بود.

پاسخ این پندار آن است که دلیل، اخص از مدعاست؛ زیرا در عصر ارتحال رسول اکرم ﷺ امامن معصوم علیه‌السلام حضور دارند و معجزه الهی همان طور که دلیل نبوّت پیامبر است، آیت امامت امام معصوم علیه‌السلام خواهد بود و تحقق رجعت به عنوان معجزه امام معصوم، بدون محذور است.

ب: بلخی گفته است: رجوع به دنیا با اعلام به رجعت، جایز نیست؛ زیرا کسی که بداند بار دیگر به دنیا باز می گردد ممکن است اغرا شود و تن به تباهی دهد و به اتکال بر توبه بعد از رجوع مجدد، مصرانه گناه کند.

پاسخ این باور ناصواب این است که دلیل، اخص از مدعاست، زیرا طبق همین پندار، رجوع شخص به دنیا بدون اعلام جایز است. گذشته از آن که رجعت مانند معاد، همگانی نیست. از این رو گنه کار در عین اطمینان به رجوع بعضی (فی الجمله) علم به رجوع خود(بالجمله) ندارد. پس هیچ اغرایی لازم نمی آید.[1154]

متعلّق شکر

بلاغی رحمة الله علیه متعلق شکر در جمله لعلّکم تشکرون را نعمت احیای بعد از موت گرفته [1155]، در حالی که ظاهر سیاق این است که شکر، یا به همان چیزی تعلق گرفته که آنان، قبل از موت نسبت به آن کفر ورزیدند[1156]؛ یعنی همه نعمت هایی که پیش از مرگ مزبور به آنها اعطا شد و همه آیات و بیّناتی که به ایشان ارائه گردید، یا مطلق نعمت هایی که یکی از آنها باز گردانیدن حیات آنان بود.

لطایف و اشارات

1 اتحاد فکری و تشابه قلبی

درباره آیات مربوط به بنی اسرائیل این پرسش مطرح است که چگونه مخاطب در این آیات، بنی اسرائیل و یهود زمان پیامبر و عصر نزول قرآن هستند با آن که بین ایشان و یهود زمان رخداد این وقایع، قرن ها فاصله شده است؟ آیا معیار، وحدت قومی است یا وحدت فکری؟

قرآن از این پرده برداشته و به این سوال چنین پاسخ می دهد: اینان با گذشتگان خود وحدت فکری داشته، منطق و طرز تفکرشان یکی بود. قرآن می گوید: اهل کتاب از تو می خواهند کتابی محسوس

برای آنان بیاوری (چون قرآن، تدریجا در طول چند سال بر قلب پیامبر نازل شد و مجموع آن مانند الواح تورات حضرت موسی علیه السلام کتابی نبود که خدای سبحان آن را توسط جبرئیل به دست پیامبر برساند) هر چند ممکن بود اگر هم کتابی از کاغذ بر رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نازل شود به صورتی که آنها با دست های خود آن را لمس کنند مانند مشرکان که می گفتند این سحری آشکار است باز آن را رد کنند: و لو نزّلنا علیک کتابا فی قرطاس فلسموه بایدیهم لقال الذین کفروا ان هذا الاّ سحرمبین.

نیز می فرماید: آنها اگر از تو کتاب دینی می خواهند، از حضرت موسی خدای دیدنی خواستند. بر فرض، کتاب نازل بر رسول اکرم قبل از تدوین بشری، قابل لمس باشد خدای سبحان که قابل حس و لمس نیست. از این رو شعار دیدن خدا از شهار دیدن کتاب بزرگ تر و سنگین تر است و یهودیان معاصر رسول گرامی گرفتار دید و بینش مادی بودند و حس گرایانه پیشنهاد می دادند: یسئلک أهل الکتاب ان تنزل علیهم کتابا من السمأ فقد سألوا موسی اکبر من ذلک...

و در همین سوره بقره می فرماید: جاهلان منکر وحی و رسالت می گویند: اگر خدا با تو سخن می گوید چرا با من سخن نمی گوید (و با آن همه معجزاتی که پیامبر آورد خصوصا قرآن کریم که بزرگ ترین معجزات است می گویند چرا برای ما معجزاتی نمی آوری: و قال الذین لا یعلمون لو لا یکلمنا اللّه او تأتینا ایة. سپس می فرماید: آنان مثل گذشتگان خود سخن می گویند و سرش این است که قلب هایشان شبیه هم و طرز تفکر آنان یکسان است. کذلک قال الذین من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم.

از این گونه آیات بر می آید که مصحح چنین خطابی تشابه در فکر و حس گرایی و بینش مادی است، نه صرف پیوستگی قومی و نژادی که وحدتی اعتباری است، هر چند رعایت آن در گفتمان و محاوره ملحوظ است؛ زیرا اگر چه در حسنات و اعمال صالح، بین پدران و فرزندان تاثیر متقابل وجود دارد (از این رو خضر و موسی، دیوار متعلق به یتیمان را ترمیم می کنند به جهت این که پدر آنان صالح بوده است: کان أبوهما صالحا و بلکه مطابق برخی روایات، آن پدر، جد هفتادم آنها بود و نیز آمده است: ألحقنا بهم ذرّیتهم و ما ألتناهم من عملهم من شی ء اما در سیئات، چنین تاثیر متقابلی ثابت

نیست و خداوند خلف را بر اثر بدی سلف بد، گرفتار نمی کند و چنان که نسبت به قیامت می فرماید: و لا تزر وازرة وزر اخری در دنیا نیز رحمت او بر آنچه در فرهنگ محاوره رایج است که تاریخ تلخ گذشتگان را به رخ معاصران می کشند، یا برای دفع خطر است یا برای رفع آن و اگر تاریخ شیرین پیشینیان بازگو می شود برای ترغیب فرزندان و نوادگان و نبیرگان آن به تحصیل چنان مفاخر است. هرگز گناه نیاکان را در دیوان عمل نبیرگان آنان نمی نویسند و اگر گفته است: با ایتام دیگران بد رفتاری نکنید که بعد از شما با ایتام شما بد رفتاری می شود: (ولیخش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعافا خافوا علیهم فلیتقوا الله و لیقولوا قولا سدیدا) [1157] به این لحاظ است که در حقیقت بازتاب چنین سیئه ای به خود شخص بد رفتار می رسد؛ زیرا کسی که مرد پس از مرگ بر فرزندان و اهل بیت خود اشراف دارد و چنان که درروایات آمده، از خوبی ها و شادی مشروع آنان لذت می برند و از رنج و زحمت آنها رنج می برد، مگر این که خدای سبحان از باب لطف و رحمت نگذارد که آنان از رنج بازماندگان با خبر شوند.

ممکن است گفته شود، بازگشت آثار بد گناه پس از مرگ به انسان ظالم منافاتی با تاثیر ظلم او نسبت به فرزندانش ندارد، بلکه ملازم با آن است؛ زیرا ظلم ظالم در حق ایتام دیگران باعث مظلوم واقع شدن فرزندان ظالم پس از مرگش می شود و در نتیجه اسباب رنج و زحمت فرزندان فراهم می گردد و چنین بازتابی نسبت به روح آن ظالم به وجود می آید.

پاسخ این است که اولا، هر گناهی سبب عقوبت بازماندگان نمی شود، زیرا سیئات شخصی و گناهان فردی از محدوده هستی گنه کار تجاوز نمی کند و اگر سخن از تعقیب نوادگان گنه کار مطرح می شود راجع به خصوص سیئه ظلم و مانند آن است؛ چنان که آیه یاد شده نیز در همین راستاست و ثانیا، هر اندازه که به آثار وضعی و تکوینی باز می گردد، مورد قبول است. نیای ظالم نیز از دو جهت بعد از مرگ در رنج قرار می گیرد: یکی آن که اثر ظلم و گناه ماندنی او این است که به نواده او ظلم می شود و از این رو او هم در ستم کردن به نواده بی پناه خود شریک جرم محسوب شده و بر اساس (و نکتب ما قدّموا و اقارهم) [1158] در دیوان عمل او نوشته می شود و دیگر این که محرومیت نسل

او و ستم دیدگی وی مایه تألّم و رنجوری او خواهد شد، لیکن از نظر تشریع هرگز گناه کسی در دیوان دیگری ثبت نمی شود.

مصحّح مهم و اساسی این گونه خطاب ها، صرفا تشابه فکری متقدمان و متأخران است. شاهد آن این است که برابر آنچه گذشت متقاضیان مشاهده حسی تنها همان هفتاد نفری بودند که با حضرت موسی علیه السلام به میقات رفته بودند، در عین حال خطاب و اذ قلتم در آیه مورد بحث، همانند خطاب (و اذ نجیّناکم) [1159] و خطاب های دیگر، شامل همه بنی اسرائیل آن زمان می شود، با آن که قطعا رابطه آن هفتاد نفر با بقیه، رابطه پدری و فرزندی نبود. البته رابطه قومی و نژادی و تراضی امت یهود به گفتار و رفتار منتخبان قوم مصحح دیگری خواهد بود.

پس آنچه در این گونه خطاب ها، نقش مهم و کلیدی دارد اتحاد در بینش ها و خاست های قلبی است؛ چنان که در روایات زیادی به آن اشاره شده، و در روایت معروف جابر بن عبداللّه انصاری از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آمده است: من أحبّ قوما حشرَ معهم. من أحبّ عمل قوم أشرک فی عملهم.[1160]

آنچه سبب پیوستگی یک امت می شود، به گونه ای که سعادت عده ای یا نسلی از آن امت، سعادت عده دیگر یا نسل های آینده را به دنبال آورد و به عکس شقاوت و بدبختی آن عده یا آن نسل، سبب سقوط یا تنزل بقیه شود و همه افراد امت (چه ظالمان و چه غیر ظالمان) را در کام فتنه و عذاب فرو برد: (واتقوا فتنة لا تصیبنّ الذین ظلموا منکم خاصّة) [1161]، وحدت قلبی و اتحاد فکری است، نه صرف اتحاد نژادی و قبیله ای، گرچه وحدت قومی زمینه قابلی را فراهم می کند و تعصب نژادی وسیله گرایش یا گریز را تأمین خواهد کرد، به طوری که ممکن است بستر مناسبی برای وحدت سنخی اندیشه و اتحاد صنفی انگیزه گردد.

2 تعبیرهای بنی اسرائیل درباره مسائل دینی

گرچه در بین امت یهود مردان بزرگ و رجال الهی وجود داشتند و خدای سبحان از آنان به نیکی یاد کرده و می فرماید: (من أهل الکتاب أمةٌ قائمة یتلون ایات اللّه...) [1162]، لیکن توده آنان مصون از عناد و لجاج نبودند. تعبیر آنان درباره اصل توحید خدا، وحی و نبوت عام، رسالت حضرت کلیم اللّه...

شایسته مبادی دینی و مبانی اخلاقی نبود. نموداری از تعبیرهای آنان درباره مسائل اعتقادی چنین است:

الف: (اجعل لنا الها کما لهم الهة).[1163]

ب: (قالوا هذا الهکم و اله موسی).[1164]

ج: (لن نؤ من لك حتی نری الله جهرةً).[1165]

د: (أرنا الله جهرة).[1166]

ه: (اذهب انت و ربّك فقاتلا انا ههنا قاعدون).[1167]

البته آنچه در تاریخ و روایت نقل شده بیش از مقداری است که در قرآن کریم آمده؛ زیرا مشروح جریان مجروح آنان در تاریخ مدون است. لازم است عنایت شود که تعبیرهای یاد شده یکسان نیست؛ زیرا طعم تلخ عبارت اجعل لنا الها کما لهم الهة، و بوی بد عبارت أرنا اللّه جهرة، بیش از آثار گزنده عبارت های دیگر است، هر چند تعبیر توهین آمیز گروه خاص از آنان که صاعقه سامری آنان را گرفت و جزو آل او محسوب شدند و عجل را خدای موسای کلیم علیه‌السلام پنداشتند و گفتند: (هذا الهکم و اله موسی)[1168]، حکم مخصوص خود را دارد.

3 *توحید موسوی و توهم شرک آلود اسرائیلی*

گرچه پیشنهاد حضرت موسی علیه‌السلام در موطن خاص خود مطرح می گردد، لیکن صیانت و نزاهت آن تقاضا و قداست آن پیشنهاد و طرح، و صدور آن از صدر مشروح توحید موسوی و از زبان مطهر کلیمی و از قلب تابناک نبوی و ولوی امتیاز آن بنیان مرصوص را در نظام های فاعلی و غایی و داخلی از بیت العنکبوت اسرائیلی تبیین می کند؛ زیرا بیتُ الحمد کجا و بیت الصنم کجا، توحید موسوی کجا و توهم شرک آلود اسرائیلی کجا! یکی دیدن جهری باصره را برای نجات از ارتداد احتمالی می خواهد و دیگری شهود قلبی را برای شهد نظر و حلو فَنا می طلبد.

یکی می گوید: تا با چشم نبینم باور نمی کنم، دیگری می گوید: من از فروغ تو فارغم، ولی خود را بنما تا بنگرم، نه باور کنم: (أرنی انظر الیـك) [1169]، نه أرنی حتی أومن بک أولک. به هر تقدیر، تفصیل آن بر عهده تحریر آیه متکفل آن است.

4 راه ورودی خانه خدا شناسی

بررسی مطالب مربوط به دیدن خداوند بدون مراجعه به محکمات برهانی، اعم از عقلی و نقلی، خام و بی نتیجه و گاهی همراه با اثر سوء است؛ چنان که دامنگیر اشـاعره، مجسـمه، حلولیـه، اتحادیـه و... شده است. دیدن، آمدن و... گاهی با ابراز مادی است و زمـانی بـه معنـای مطلـق ادراک، ظهـور، و... خواهد بود.

فتوای برهان عقلی و نقلی این است که ذات خداوند منّزه از هر گونه وصف و فعل مـادی بـا ابـزار است. بنابراین، هرگز نمی توان بدون رجوع به محکمات قرآنی و عقلی به ظاهر برخی از آیـات بـرای اثبات امکان یا امتناع دیدن خداوند با چشم استدلال کرد؛ چنان که بدون مراجعه به سنت قطعـی اهـل بیت عصمت و طهارت نیز نمی شود به ظاهر برخی از احادیث برای امکان یا امتناع آن استدلال کـرد. از این رو هم در جانب اثبات و هم در جانب نفی باید از باب برهان قـاطع عقلـی و نقلـی وارد خانـه خداشناسی شد نه از سطح و پشت دیوار: (و أتوا البیوت من أبوابهـا...) [1170] و گرنه نظـر، سـطحی یـا بیرونی خواهد بود و از نظر سطحی، اثر ژرف اندیشی متوقع نیست و از نگـاه بیرونـی، برکـت نگـرش درونی ساخته نخواهد بود.

گاهی برای امتناع رویت خداوند با چشم مادی بـه آیـه... فأخـذتکم الصـاعقة... و زمـانی بـه آیـه (یسئلك أهل الکتاب ان تنزل علیهم کتابا من السّمأ فقد سئلوا مـوسی أکـبر مـن ذلـك فقـالوا أرنـا الله جهرة) [1171] و گاهی به آیه و قال الذین لا یرجون لقائنا لو لا؟ (نزل علینا الملائکة أو نری ربنـا لقـد استکبروا فی انفسهم وعتوا عتوّا کبیرا) [1172] تمسک می شود.

تقریب استدلال به آیات مذکور چنین است: اگر دیدن خداوند با چشم مادی ممکن بود، پیشنهاد دهندگان آن، استحاق صاعقه، توبیخ، محکوم شدن به وصف استکبار و عتوّ نداشتند و چون مستحق چنان تعذیب و تحقیری شدند معلوم می شود که دیدن مزبور ممتنع است، نه ممکن.

در استدلال فوق، مجال این نقد هست که هیچ تلازمی بیم مقدم و تالی مذکور نیست؛ چون ممکن است لوازم مزبور مترتب بر ممنوع بودن مقدم باشد نه ممتنع بودن آن؛ یعنی چیزی که ذاتا و تکوینا ممکن و تشریعا ممنوع است سبب استحاق عذاب یا توهین و تحقیر شود.

متقبلا گاهی برای امکان رویت خداوند با چشم ظاهری به برخی آیات استشهاد می شود؛ مانند آیه... (لو لا انزل علینا الملائکة أو نری ربّنا...) [1173] که قائل به امتناع رویت نیز به آن استدلال کرده است. تقریر و دلالت آن بر امکان رویت این است که رویت خداوند همسالان نزول فرشتگان قرار گرفت. معلوم می شود، همان طور که نزول ملائکه ذاتا ممکن است رویت خداوند نیز ذاتا ممکن خواهد بود.

گاهی نیز به آیه (...فان استقرّ مکانه فسوف ترانی...) [1174] استدلال می شود؛ زیرا رؤ یت خدا معلّق بر استقرار کوه شد و چون معلق علیه، یعنی استقرار کوه ممکن است نه ممتنع: پس معلّق یعمی رؤ یت خداوند ممکن خواهد بود نه ممتنع.

نقد وارد بر این استدلال نیز این است که جمع بین ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر در صورتی که هدف متکلم بیان جامع بین دو ممتنع باشد، محذوری ندارد. مقصود در این دو آیه بازگو کردن امتناع دو چیز است که یکی ممتنع بالذت است و آن رؤ یت خداوند با چشم مادی و دیگری ممتنع بالغیر است و آن نزول ملائکه و کتاب آسمانی بر مشرک و ملحد و استقرار کوه در حال تجلی، و هر کدام از این دو چیز، ممتنع بالغیر است.

غرض آن که، تحلیل مسأله رؤ یت خدای سبحان بدون تامل تام در براهین قاطع عقلی از یک سو و تدبیر تام در محکمات دلیل نقلی، اعم از کتاب و سنت، از سوی دیگر ممکن نیست و اجمال آنچه از عقل و نقل بر می آید این است که خداوند از لوث ماده، جهت، مکان، جرم و حجم، سطح و خط...

منزه است و چیزی که مجرد محض است و از همه قیود مادی مبرّاست هرگـز محکـوم حـسّ، اعـم از دیدن، شنیدن و... نخواهد شد و همه این امور از اوصاف سلبی آن ذات اقدس است.

خدای سبحان چون از لحاظ تقسیم وجودی فوق تمام است، نه تنهـا در دنیـا بلکـه در هـیچ نشـئه وجودی خواه قبل از دنیا و خواه بعد از آن، یعنی برزخ و قیامت محکـوم بـه احکـام عـالم مثـال هـم نیست؛ یعنی همان طور که خدای سبحان از طبیعت سبّوح است، از عالم مثال نیز قدّوس خواهد بـود و هرگز صورت مثالی ندارد تا در مثال متصل یا منفصل با ادراک مثالی معلوم گردد، چه در خواب و چه در بیداری. البته مظاهر و آیات الهی در صورت های خاص متمثل می گردد، لیکن آنچه در این تمثیـل مشهود می شود، صورت مثالی آیتی از آیات خدا و مظهری از مظاهر اوست، نه خود او؛ چنان که هـر مرتبه ای از ادراک که به اکتناه منتهی گردد، حتما آن معلوم هرچند عقلی باشد، مظهری از مظاهر برتـر آن حضرت است.

تحریر زاید بر این مقدار، به بحث از درخواست رؤ یت خداوند از ناحیه حضرت کلیم اللّـه موکـول است و در آن جا روشن می شود که رؤ یت مادی به طور کلی درباره خدا منتفی است؛ نه او بـه طـور مادی چیزی می بیند، چه خود و چه دیگران را و نه دیگران می توانند او را به طور مادی ببینند.

5 حس گرایی بنی اسرائیل

آنچه باعث شد بنی اسرائیل تقاضای رؤ یت حسّی خدا را بکنند حس گرایی آنان بود که گـاهی بـه صورت پیشنهاد قرار دادن خدایی دیدنی، بروز می کرد: (و جاوزنا ببنی اسرائیـل البحـر فـأتوا علی قـومٍ یعکفون علی أصنام لهم قالوا یا موسی اجعل لنا الها کما لهم الهـة) [1175] و گاهی به شکل درخواست دیدن بالعیان همان خدایی که تا کنون به همراه حضرت موسی او را پرستش می کردند، آشکار می گشت کـه آیه مورد بحث متعرّض آن است. گویا خواستند بگویند اکنون که خـدایی دیـدنی هماننـد خـدای بـت پرستان برای ما قرار نمی دهی، ما به آورده تو ایمان نمی آوریم، مگر آن که خـدا را بـه طـور آشـکار ببینیم؛ زیرا چیزی که قابل رویت نیست، سهمی از هستی ندارد و ما تا چیزی را نبینیم و احساس نکنیم هرگز به آن ایمان نمی آوریم: (لن نؤ من لك حتّی نری اللّه جهـرة) [1176] و دقیقـا بـا سـوء اسـتفاده از

همین نقطه ضعف بود که سامری توانست جسدی شبیه گوساله را خدای آنان معرفی کند و بگوید: شما که از حضرت موسی خدایی مانند معبود محسوس بت پرستان می خواستید، این گوساله هم خدای شما و خدای موسی است؛ (فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقالوا هذا الهكم و اله موسى).[1177]

البته از روایت امام رضا علیه السلام به دست می آید که منشأ تقاضای رؤ یت حسّی خداوند، تنها حاکمیت اصالة الحسن نبوده، بلکه لجاجت و بهانه جویی این قوم نیز در طرح چنین پیشنهادهای بی منطقی، نقش داشت؛ زیرا در این روایت آمده است:در آغاز بنی اسرائیل به حضرت موسی گفتند: هرگز نمی پذیریم که تو فرستاده خدا و هم سخن او باشی، مگر این که ما نیز کلام خداوند را بشنویم. از این رو موسای کلیم علیه السلام هفتاد نفر از آنان را برگزید و به میقات برد، ولی پس از شنیدن کلام خدا از همه جهت های شش گانه، مجددا گفتند: هرگز ایمان نمی آوریم که این کلام خداست مگر این که آشکارا او را ببینیم. این جا بود که صاعقه آنان را فرا گرفت و جان سپردند.[1178] بر همین اساس شیخ طوسی رحمة الله علیه نیز بر این باور است که، منشأ سؤ ال بنی اسرائیل شک و حیرت آنان در خداشناسی بود و اگر هم عارف می بودند از راه عناد و لجاج خواهان رویت حسّی بودند.[1179]

بنابراین، می توان گفت عامل اصلی سؤ ال بنی اسرائیل جهل و علمی و جهالت عملی بود که اولی به اندیشه ناقص باز می گردد و دومی به انگیزه فاسد.

در برخی تفاسیر در ذیل آیه مورد بحث آمده است:نمی دانم آیا کسانی که امروز منکر وجود خدا هستند و هیچ دلیلی برای انکار خدا ندارد جز این که نمی توانند او را آشکارا ببینند، آیا به یهود اقتدا کرده اند و در کفر و عناد خویش به انکار بنی اسرائیل در آن زمان استناد می جویند؟! بنگرید چگونه تاریخ تکرار می شود و عناد و مکابره در برابر حق، در هر نسلی رخ می نمایاند؛ یک روز، یهود در برابر حضرت موسی ایستادند و گفتند: (لن نؤ من لك حتى نرى الله جهرة) [1180]؛ و امروز ملحدان و منکران خدا می گویند: موجودی نیست مگر آن که با چشم مشاهده و با دست لمس می کنیم و با شامّه آن را می بوییم و با ذائقه آن را می چشیم و با سامعه آهنگ آن را می شنویم.[1181]

6 صاعقه و صعقه، بی هوشی و مدهوشی

آنچه در میقات و در پی طرح پیشنهاد رؤ یت حسی، پدیدار شد نسبت به قوم موسای کلیم رجفه و صاعقه ای بود که مرگ و هلاکت آنان را در پی داشت، لیکن آنچه نسبت به حضرت موسی علیه‌السلام پس از تقاضای رؤ یت پیش آمد تجلی ربّ که باعث صعقه و مدهوشی (نه بی هوشی) آن حضرت گردید. از این رو خدای سبحان وقتی این جریان را نسبت به بنی اسرائیل مطرح می کند تعبیر به فلمّا أخذتهم الرجفة...[1182] یافأخذتکم الصاعقة می کند، لیکن وقتی نظیر همین مسأله [1183] را نسبت به رسول بزرگوار خود، حضرت موسی علیه‌السلام نقل می کند می فرماید:فلمّا تجلّی ربّه للجبل جعله دکّا و خرّ موسی صعقا.[1184]

توضیح این که، گاهی صاعقه ای انسان را از بین می برد و گاهی صعقه ای او را مدهوش می کند و این مدهوشی عبارت از بیهوشی همراه با فقدان تعقل نیست، بلکه مدهوشی ویژه، از هر هوشمندی و ادراکی بالاتر است؛ زیرا وقتی عقل بی هوش می شود، تحت سلطه وهم و خیال و حسن قرار می گیرد، ولی وقتی مدهوش می شود تحت الشعاع ما فوق عقل قرار می گیرد، نه این که نورش را از دست بدهد و تاریک شود.

به بیان دیگر، عقل همانند ماه سه حالت دارد: یکی حالت عادی که بر اثر نوری که از آفتاب می گیرد روشن است و همگان آن را می بینند و از نور نسبی آن استفاده می کنند. دیگر، حالت خسوف که بر اثر فاصله شدن زمین بین آن و خورشید در سایه زمین اقع می شود در این حال، نوری ندارد و ظلمانی است. سوم، حالتی که در وسط روز برای آن به وجود می آید که چون نور آفتاب محو است و تحت الشعاع آن قرار گرفته، دیده نمی شود. عقل نیز دارای سه حالت است: یک حالت عادی دارد، و این همان است که در بیشتر اوقات برای غالب مردم وجود دارد و حالتی دیگر که بر اثر مکسوف یا مخسوف هوای نفس شدن، تاریک می شود و نوری ندارد(چنان که در این گفتار معروف آمده: انارة العقل مکسوف (یا مخسوف) بطوع الهوی و در روایتی از امام هفتم علیه‌السلام وارد شده: که چند چیز مانع نور عقل می شود[1185]) در این صورت عقل بی هوش است؛ زیرا در اسارت هواست و به منزله غنیمتی

در چنگ شهوت یا غضب قرار گرفته است: و کم من عقل أسیر تحت هوی أمیر [1186] و اگر دنیا پرستان، صاحب چنین عقلی را برخوردار از هوش می دانند، شارع مقدس که عقل آفرین است او را دیوانه یا مغمی علیه می شمرد: (الذین یأکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المسّ).[1187]

حالت سوم عقل آن است که گر چه نورش مشهود نیست، اما نه برای آنکه واقع شده، بلکه چون در برابر خود قرار گرفته و مدهوش او گردیده است، و این همان است که گفته می شود: عقل تحت الشعاع محبت صادق وار شده، بدین معنا که وقتی انسان، مجذوب محبت ذات اقدس خداوند و حبیب و محبوب او شود دیگر رسوم فرزانگی و خردمندی متعارف از او مشهود نیست و چیزهایی از او سر می زند که عقل عادی قدرت ادراک آن را ندارد؛ نظیر ایثار عاشقانه و نثار عارفانه و تضیحه حبیبانه ای که از سالار شهیدان حضرت حسین بن علی علیه السلام واقع شد. چنین حالتی جز (تحت الشعاع نور السموات و الأرض) [1188] قرار گرفتن عقل راقی تحت روأ و بهأ و سنای عشق الهی نیست که عقل عادی را در آن، نظری نیست و این همان مدهوش در برابر بی هوشی است:((رموز عشق مکن فاش پیش اهل عقول)).

آنچه دامنگیر بنی اسرائیل شد شامل خود موسای کلیم نشد و آنچه برای حضرت موسی علیه السلام پیش آمد جز مدهوشی نبود و حالتی فوق عقل بود، نه دون عقل. حالتی که در آن، تورات به او عطا شد و خطاب آمد: (فخذ ما اتیك و کن من الشاکرین) [1189] هرگز دستگیر قوم او نشد.

ممکن است گفته شود: اگر وحدت میقات و اتحاد قضیه تقاضای رویت معقول موسی و رویت غیر معقول بنی اسرائیل پذیرفته شود، صعقه به معنای از هوش رفتن است؛ یعنی صاعقه ای که پس از آن تقاضا فرود آمد، کوه را ریز ریز و نمایندگان بنی اسرئیل را نابود کرد و تنها حضرت موسی بود که بر اثر قدرت روحی از پا در نیامد بلکه فقط بی هوش شد.

حتی اگر اتحاد قضیه حضرت موسی و قوم او را نپذیریم، باز هم چاره ای نیست که صعق حضرت موسی را به معنای بی هوش شدن معنا کنیم و این مطلب با چند قرینه تایید می شود: اولا، به قرینه

جعله دکا [1190]؛ زیرا این جمله نشان می دهد که تجلی پروردگار برای گوه، با زلزله شدیدی همراه بـود که سبب خرد شدن کوه گردید و مناسب چنین مقامی است که حضرت موسی نیز از هوش برود؛ یعنـی آیتی که باعث شد با رعشه ای که بر اندام کوه وارد ساخت، آن را ریز ریز کند، با رعشه ای که بر اندام حضرت موسی وارد کرد، سبب بی هوش شدن او شود.

ثانیا، به قرینه کلمه أفاق [1191] است؛ زیرا لغویان و مفسران قرآن آن را به معنـای بـه هـونش آمـدن گرفته اند.

ثالثا، به قرینه جمله تبت الیک [1192] است؛ زیرا مدهوش شدن و در عالم فوق عقل و ملکـوت سـیر کردن (که طبعا در چنین حالتی، انسان مدهوش، از تقرب خاصی برخوردار است و محـو جمـال حـق شده است) توبه و انابه و ندامت و پشیمانی ندارد، بلکه چنین مقامی شایسته حمد و شـکر و ثناسـت؛ (نظیر اخر ئعویهم ان الحمد للّه رب العالمین) [1193] (و الحمد للّه الذی هدینا لهذا و ما کنّا لنهتـدی لـو لا ان هدینا اللّه) [1194]، نه توبه سبحانک تبت الیک.[1195]

پاسخ این است که اولا، انسان کامل معصوم هماره از آسیب اغما، سهو، نسیان و هر عامـل دیگـری که سبب زوال عقل یا سباب آن گردد محفوظ است.

ثانیا، سلسله جبال که رواسی و اوتاد زمین است به امامت انسان کامل معصوم به سر می بـرد و بـر همین روال خدای سبحان را عبادت می کند و پیشوایی داود و سلیمان نسبت بـه کوههـا از ایـن قبیـل است: (انا سخّرنا الجبال معه) [1196]؛ (... یا جبال أوبّی معه) [1197] بنابراین، آنچه برای کوه طور رخ داد، به برکت ولایت انیان کامل معصوم، یعنی حضرت موسای کلیم علیه السلام بود نه بـه عکـس؛ یعنـی جبـل از وساطت انسان کامل مستفیض شد نه به عکس.

ثالثا، دریافت تورات که استماع کلام خداست در حالت بـی هوشـی نخواهـد بـود، بلکـه در حـال مدهوسی است؛ نظیر غشیه ای که در برخی از مواقع وحی یابی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بهره آن حضرت می شد.رابعا، حالت های اعجازی انبیا و اولیای نمادی از ویژگیهای قیامت است؛ همان طور کـه در معـاد، حادثه معیّن دو چهره دارد، ظاهر آن صاعقه عذاب و باطن آن تجلـی رحمـت اسـت: (فضرب بینـهم بسورٍ له بابٌ باطنه فیه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب).[1198]

ممکن است تجلی خدای سبحان واقعه خاص بوده که باطن آن برای حضرت کلیم اللّه رحمت نزول تورات را به همراه داشته و ظاهر آن برای قوم حسّ گرا و لدود کنود اسرائیلی عذاب مرگ بار بوده است. البته اگر تجلی، جدای از اخذ صعقه و رجفه باشد، نیازی به توجیه مزبور نیست.

7 هشدار و تسلیت

آنچه در آیه مورد بحث و نظیر آن مطرح می شود، گذشته از تحلیل تاریخی آن، فوایدی را به همراه دارد:

الف: هشداری است به اهل کتاب و بلکه به همه مشرکان و منکران حقانیت رسول اکرم ﷺ که به هوش باشید، اگر به معجزات عظیمی چون قرآن کریم قناعت نورزید و به آن استناد و بر آن اعتماد نکنید، عاقبت تلخی شما را تهدید می کند.

ب: تنبهی است برای یهودیان که آگاه باشید، انکار و ایمان نیاوردن شما نه به این جهت است که این همه آیات و بیّنات کافی نیست، بلکه برای این است که شما نیز مانند اسلافتان لجاجت می ورزید و چون آنها بهانه جو هستید.

ج: مایه تسلّی برای شخص رسول و تثبیت قلب شریف آن حضرت است که بدان! تنها تو نیستی که با مردم نادان و لجوجی روبه رو هستی، بلکه پیامبران بزرگ خدا در مسیر دعوتشان با چنین بهانه جویانی مواجه بودند که به آن همه آیات و معجزات قناعت نمی ورزیدند و پیشنهاد اموری غیر ممکن چون مشاهده حسّی خدا می کردند. همه انبیا در برابر چنین نابخردانی صبر و پایداری کردند و شما هم صبر کنید و استقامت ورزید: (فاصبر کما صبر أولوا العزم من الرسل).[1199]

بحث روایی

1 امکان رجعت

عن أمیرالمؤ منین فی کلامه لابن کوّأ قال له:اسئل عمّا بدالک، فقال: نعم ان اناسا من أصحابک یزعمون انهم یردّون بعد الموت. فقال أمیرالمؤ منین: نعم، تکلم بما سمعت ولا تزد فی الکلام ممّا قلت. قال: فقلت: لا أؤ من بشی ءٍ ممّا قلتم، فقال له أمیرالمؤ منین: ویلک ان اللّه عزّوجلّ ابتلی قوما بما کان

من ذنوبهم فأماتهم قبل آجالهم الّتی سمّیت لهم ثمّ ردّهم الی الدنیا یستوفوا رزقهم ثمّ أماتهم بعد ذلک. قال: فکبر علی ابن الکوّأ ولم یهتد له. فقال له أمیرالمؤ منین: ویللک تعلم ان اللّه عزّوجلّ قال فی کتابه: (واختار موسی قومه سبعین رجلا لمیقاتنا) [1200] فانطلق بهم لیشهدوا له اذا رجعوا عند الملأ من بنی اسرائیل ان ربّی قد کلّمنی لو انهم سلّموا ذلک له و صدقوه لکان خیرا لهم ولکنّهم قالوا لموسی:لن نؤ من لک حتی نری اللّه جهرةً قال اللّه عزّوجلّ: (فأخذتهم الصاعقة) [1201] یعنی الموت.[1202]

اشاره الف: بحث درباره اجَل مقضیّ و اجَل مسمّا و تفاوت آنها با یکدیگر از مطلب کنونی خارج است و به موطن مناسب خود ارجاع می شود.

ب: برای تعلق روح به بدن طبیعی استعداد خاص لازم است و هرگز ماده غیر مستعد یا مستعد برای غیر روح منظور، مورد تعلق آن روح قرار نمی گیرد.چ

ج: بدن کسی که به تازگی مرده است، نه اصل استعداد تعلق روح را به طور کلی از دست داده و نه مستعد دریافت روح دیگر است. از این رو تعلق روح قبلی به او نه با محذور فقدان اصل استعداد روبروست و نه با محذور تناسخ همسوست.[1203] زیرا هم اصل استعداد روح یابی را از دست نداده و هم استعداد ویژه روح معین را فاقد نشده است. از این رو هر گونه احیای مجدد که طبق اراده الهی نقل شده کاملا معقول و مقبول است. البته بحث محتوایی و تصحیح متن حدیث ضامن اصلاح سند آن نیست.

2 تعیین امام به دست بشر نیست

عن سعد بن عبداللّه القمی عن الحجة علیه السلام:... قلت: فأخبرنی یا مولای عن العلّة التی تمنع القوم من اختیار امام لانفسهم: قال: مصلح أو مفسد؟ قلت: مصلح. قال: فهل یجوز ان تقع خیرتهم علی المفسد بعد ان لا یعلم أحدبما یخطر ببال غیره من صلاح أو فساد؟! قلت: بلی. قال: فهی العلة أوردها لک ببرهان یثق به عقلک. أخبرنی عن الرّسل الذین اصطفاهم اللّه و انزل الکتب علیهم و أیّدهم بالوحی و العصمة اذ هم أعلام الامم و أهدی الی الاختیار منهم مثل موسی و عیسی هل یجوز مع وفور عقلهما و کمال علمهما اذا همّا بالاختیار ان تقع خیرتهما علی المنافق و هما یظنّان انه مؤ من؟ قلت: لا. فقال: هذا

موسی کلیم اللّه مع وفور عقله و کمال علمه، و نزول الوحی علیه، اختار من أعیان قومه ووجوه عسکره لمیقات ربّه سبعین رجلا ممّن لا یشکّ فی ایمانهم و اخلاصهم، فوقعت خیرته علی المنافقین؛ قال اللّه عزّوجلّ: (واختار موسی قومه سبعین رجلا لمیقاتنا) [1204] (الی قوله لن نؤ من لك حتی نری اللّه جهرةً) [1205]، (فأخذتهم الصاعقة بظلمهم). [1206] فلمّا وجدنا اختیار من قد اصطفاه اللّه للنبوّة واقعا علی الافسد دون الاصلح و هو یظنّ انه الاصلح دون الافسد علمنا ان لا اختیار الا لمن یعلم ما تخفی الصدور و تکنّ الضّمائر و یتصرّف علیه السّرائر و ان لاخطر لاختیار المهاجرین و لانصار بعد وقوع خیرة الانبیأ علی ذوی الفساد لمّا أرادوا أهل الصّلاح. [1207]

اشاره الف: بحث درباره حدیث مزبور با غمض نظر از سند و با صرف نظر از این که گویندگان آن قول غیر معقول همین هفتاد نفر منتخب بودند یا دیگران، انجام می پذیرد.

ب: انتخاب انبیا و ائمه معصوم علیهم السلام نسبت به چیزی گاهی به وحی الهی و دستور ویژه خداست که در آن جا هیچ راهی برای خطا نیست؛ زیرا بازگشت چنین انتخابی به اصطفای الهی است که کاملا مطابق با واقع خواهد بود و گاهی بدون دخالت وحی الهس است اثباتا و نفیا. اگر چنین کاری در حوزه رسالت یکی از انبیا واقع شود، نشان می دهد که انتخاب معهود، از حیثیت نبوت و رسالت آن انسان کامل معصوم نبوده، بلکه از جنبه عادی و بشری او صورت پذیرفته است.

ج: هر کاری که از غیر معصوم پدید می آید محتمل است معیب یا ناقص باشد و نیز هر کاری که از انسان معصوم از غیر جنبه مأموریت الهی او صادر شود، مثلا کسی را بر اثر مشورت برای انجام کاری برگزیند، ممکن است منتخب او مصون از نقص نباشد، لیکن نقص مزبور حتما به عصمت آن معصوم باز نمی گردد و به آن آسیب نمی رساند.

3 عصمت پیامبران

عن علی بن محمد بن الجهم قال:حضرت مجلس المأمون و عنده الرضا علی بن موسی علیهما السلام .فقال له المأمون یابن رسول اللّه ألیس من قولک ان الانبیأ معصومون؟ فقال: بلی، فسئله عن آیات من القرآن فکان فیما سأله ان قال: (فما معنی قوله عزّوجلّ: و لمّا جأ موسی لمیقاتنا و کلّمه ربّه قال ربّ أرنی انظر

الیك قال لن ترانی...) [1208]، کیف یجوز ان یکون کلیم اللّه موسی بن عمران لا یعلم ان اللّه تعالی ذکره، لا یجوز علیه الرؤ یة حتی یسئله هذا السوال؟

فقال الرضا:ان کلیم اللّه موسی بن عمران علم ان اللّه عزّوجلّ أجلّ عن ان یری بالابصار و لکنّه لمّا کلمّه اللّه عزّوجلّ و قرّبه نجیّا رجع الی قومه فأخبرهم ان اللّه کلّمه و قرّبه و ناجاه، فقالوالن نؤ من لک حتی نسمع کلامه کما سمعت و کان القوم سبعمائة ألفٍ فختار منهم سبعین ألفا ثمّ اختار منهم سبعمائة ثمّ اختار منهم سبعین رجلا لمیقات ربّه فخرج بهم الی طور سیناٴ فأقامهم فی سفح الجبل و صعد موسی الی الطور فسئل اللّه تبارک و تعالی ان یکلّمهم و یسمعهم کلامه. فکلّمه اللّه تعالی ذکره و سمعوا کلامه من فوق و أسفل و یمین و شمال وورأ و أمام... فقالوا: لن نؤ من لک بان الّذی سمعناه کلام اللّه حتی نری اللّه جهرةً. فلمّا قالوا هذا القول العظیم و استکبروا وعتوا بعث اللّه علیهم صاعقة فأخذتهم بظلمهم فماتوا...فأحیاهم اللّه... فقالوا لن نؤ من لک حتی تسئله فقال موسی: یا ربّ انک سمعت مقالة بنی اسرائیل و انت أعلم بصلاحهم فأوحی اللّه عزّوجلّ الیه یا موسی سلنی سألوک فلن آخذک بجهلهم. فعند ذلک قال موسی: ربّ أرنی انظر الیک قال لن ترینی ولکن انظر الی الجبل فان استقرّ مکانه و هو یهوی فسوف ترینی....[1209]

اشاره: با غمض نظر از سند و با صرف نظر از تعارض این حدیث با سایر احادیث باب و با اغماض از ناهماهنگی بخشی از آن با ظاهر آیه مورد بحث (زیرا ظاهر آیه این است که بعد از صاعقه مردند و خداوند آنها را زنده کرد تا شاکر باشند)، آنچه به عنوان دستور صادر شد مطابق با تقاضای قوم حضرت موسی نبود؛ زیرا آنان خواهان رؤ یت خودشان بودند، ولی حضرت کلیم اللّه نظر خود را مطرح کرد؛ یعنی به خداوند عرض کرد: خودت را به من بنمایان تا من به سوی تو نظر کنم و اگر خواسته حضرت کلیم اللّه انجام می شد، تقاضای قوم او، همچنان به جای خود محفوظ می ماند؛ زیرا اگر خداوند خود را به حضرت موسی ارائه می کرد و کلیم خدا به سوی ذات الهی نگاه می کرد، مشکل قوم آن حضرت را حل نمی کرد و اگر سؤ ال حضرت موسی برای قوم آن حضرت بود مناسب بود به خدا عرض کند:ربّ أرهم ینظروا الیک.تحریر نهایی بحث به موطن مناسب خود ارجاع می شود.

4 مشهود بنی اسرائیل پس از هلاکت کیفری

عن العسکری علیه السلام فی قوله عزّوجلّ:و اذ قلتم یا موسی لن نؤ من لک حتی نـری اللّـه جهـرةً عیانـا یخبرنا بذلک فأخذتهم الصاعقة معاینةً و هم ینظرون الی الصاعقة تنزل علیهم... فدعا اللّه عزّوجـلّ لهـم موسی و أحیاهم اللّه عزّوجلّ، فقال موسی علیه السلام: سلوهم لماذا أصابهم؟ فسألوهم فقالوا:...قد رأینـا انفـذ أمرا فی جمیع تلک الممالک ولا أعظم سلطانا من محمد و علی و فاطمة و الحسن و الحسین و انا لمّـا متنا بهذه الصاعقة ذهب بنا الی النیران فناداهم محمد و علی: کفّوا عن هولأ عذابکم فهولأ یحیون بمسألة سائل یسأل ربّنا عزّوجلّ بنا و بآلنا الطیبین الطاهرین....

فقال اللّه عزّوجلّ لاهل عصر محمد صلی الله علیه و آله: فاذا کان بالدّعأ بمحمدٍ و آله الطیّبین نشر ظلمة أسـلافکم المصعوقین بظلمهم انما یجب علیکم ان لا تتعرّضوا الی مثل ما هلکوا به الی ان أحیاهم اللّه عزّوجلّ.[1210]

اشاره الف: با اغماض از سند و این که اثبات معارف علمی که جنبه تعبد و عمل در آنهـا نیسـت بـا خبر واحد صعب است، محتوای آن کاملا در مقام ثبوت ممکن است و هیچ محذور عقلی یا نقلی ندارد.

ب: نشئه برزخ هم اکنون موجود است و وسعت آن چندین برابر دنیاسـت و نمـوداری از آن را مـی توان از آیاتی مانند (...جنّـةٍ عرضـها السـموات و الارض...) [1211] (و جنّـة عرضـها کعـرض السـمأ و الارض...) [1212]استظهار کرد.

ج: انسان کامل به ویژه حضرت ختمی مرتبت که صادر اول یا ظاهر اول است نسبت به همه مراتـب مادون خود وساطت و شفاعت دارد و چنین وساطت و شفاعتی اختصاص به نشئه دنیا یا برزخ نـدارد؛ زیرا همه موجودهای جهان امکان اعم از دنیایی و برزخی و...تحت احاطه وجودی مظهر اسـم اعظـم، یعنی انسان کامل است. بنابراین، اساس مطلب را می توان با خطوط کلی مسأله صدور فیض و نظـم و نضد آن اثبات کرد.

5 برخی از درجات بارز شکر

عن العسکری علیه السلام فی قوله عزّوجلّ:لعلکم تشکرون: (أی لعلّ أسلافکم یشکرون الحیاة التی فیها یتوبون و یقلعون و الی ربّهم ینیبون لم یدم علیهم ذلک الموت فیکون الی النار مصیرهم و هم فیها خالدون).[1213]

اشاره الف: اطلاق شکر از یک سو شامل همه مراحل آن و از سوی دیگر همه نعمت های الهی می شود.

ب: در این حدیث برخی درجات بارز شکر و بعضی از نعمت های آشکار خدا مطرح شده، و هرگز در صدد بیان حصر نیست.

ج: مرگ مستمر و دائم که در صاعقه عاد و ثمود دامن گیر قوام گذشته شد برای بنی اسرائیل حاصل نشد و گرنه صیرورت آنان مانند اقوام کافر پیشین، دوزخ و خلود در آن بود.

(و ظَلَّلنا عَلَیکُمْ الغَمامَ و انزَلنا عَلَیکُمْ الْمَنَّ و السَّلوی کُلُوا من طَیّبتِ ما رَزَقنکُم و مَاظَلَمونا ولکن کانوا انفُسَهُمْ یَظْلِمونَ) (57).

گزیده تفسیر

کفران و معصیت بنی اسرائیل و نیز سر پیچی آنان از نبرد با عمالقه برای ورود به بیت المقدس، سبب سرگردانی چهل ساله آنان در صحرای باز و سوزان سینا و سپس محرومیت آنان از نعمت هایی شد که در آن موقعیت بر ایشان نازل می شد. خدایی که وسیله عبور از دریا را بدون امکان مادی فراهم کرد، راه مرور دشت باز را بدون راه بندهای عادی بست.

با شکایت بنی اسرائیل از گرمای شدید و تقاضای حضرت موسی علیه السلام خدای منان ابری را سایبان آنان قرار داد که از آن نسیم خنکی می ورزید، و در پی شکوای از گرسنگی، منژ و سلوی را بر آنان فرو فرستاد.

غمام و ابر مزبور، مانع حرارت بود اما مانع نور و روشنایی آفتاب نبود؛ چنان که برای تأمین خنکی، حامل نم و رطوبت معتدل بود اما حامل باران نبود، و چنین سایه بان دادنی می تواند همتای سایر نعمت های مبذول بر بنی اسرائیل مایه امتنان باشد.

آنچه از مخزن غیب یا از فضای بالا بر بنی اسرائیل نازل می شد غذاهای متنوع یا اعم از مادی و معنوی نبوده است، بلکه من و سلوی، به دلالت لفظ اکل (کُلُوا) برخوردن مادی، دو مأکول و نعمت مادی بوده است.

منّ، چیزی شبیه ترنجبین و به شیرینی عسل بوده که خداوند بدون رنج و زراعت به بنی اسرائیل ارزانی می کرده است. این ماده چونان شبنم بر روی سنگ ها و برگ های درختان می نشست و منجمد می شد و بنی اسرائیل آن را جمع می کردند. سلوی نیز که طعامی بسیار لذیذ و بنابر معروف، پرنده ای شبیه کبوتر و اندکی خردتر از آن بود، نعمتی خاص محسوب می شد، آن سان که شایسته یادآوری جداگانه است.

امر اباحی و ترخیصی کُلُوا و جمله کلوا من طیّبات ما رزقناکم به نهی وارد درباره ذخیره سازی منّ و سلوی اشاره دارد. مراد این است که با ذخیره کردن روزی طیب و غذای حلال و پاکیزه و لذیذ، آن را به خبیث و حرام مبدل نکنید. همچنین منْ در عبارت یاد شده اگر مفید بعض باشد، مشعر به قلّت اکل است؛ کم خوری مادام که به زیان دستگاه گوارش منتهی نگردد در تزکیه روح سهم بسزایی دارد. البته بنی اسرائیل نافرمانی کرده، در اخذ آن اسراف و از آن ذخیره کردند.

خدای سبحان در پایان آیه با مخاطب قرار دادن رسول اکرم ﷺ یا مومنان معاصر نزول قرآن، می فرماید: تبه کاران اسرائیلی که عصیان کردند و با شکر و سپاس با نعمت های ما روبه رو نشدند می پنداشتند با تخلف هایشان به ما ستم کردند، غافل از این که تنها در حق خود ستم روا داشتند و ظلم همان گونه که صدور آن از خداوند قبیح و ممتنع است، وقوع آن بر خداوند نیز محال است.

عدول از خطاب به غیبت در این بخش از آیه، اعلام عدم شایستگی بنی اسرائیل برای خطاب بر اثر استمرار آنان در ظلم و نا سپاسی: کانوا... یظلمون و نیز مشتمل بر نوعی افشاگری نسبت به آنهاست.

ساحت قدس الهی از آسیب ستم مصون است، لیکن چون مظاهر الهی در معرض نصرت دوستان و ظلم دشمنان واقع می شوند، اگر به پیامبر یا امام هر عصر که از مظاهر الهی و عهده دار نشر مأثر الهی و آثار دینی است، ظلم شود به منزله آن است که به خداوند ستم شده است. گذشته از این، مصحح کاربرد ضمیر جمع و متکلم مع الغیر درباره خدای یگانه و یکتا: و ما ظلمونا، بزرگ داشت مقام ربوبی یا لحاظ فرشتگان مدبرات امور است.

انسان مالک حقیقی همه شؤ ون خود نیست، بلکه امین خدا بر ودیعه الهی نفس است؛ از این رو تعطیل و تبدیل احکام علمی و حِکَم عملی نفس، خیانت در امانت، و تحکیم و تأمیر حسّ و خیال و وهم و شهوت و غضب بر عقل، ظلم به مهم ترین شان حیاتی نفس است.

راز حصر بازگشت این ظلم به خود ظالمان نیز آن است که هر معصیتی انسان عاصی را با نظام قانون مند منسجم و هماهنگ هستی و با فطرتی که جزئی از پیکره آن نظام است درگیر می کند، که نتیجه ای جز شکست و سقوط و انزوای انسان از این مجموعه ندارد.

تفسیر

ظلّلنا: تظلیل، یعنی سایبان قرار دادن. صیغه تفعیل، کثرت، مبالغه و شدت آن را می فهماند؛ یعنی سایبان گسترده و مستمر برای حراست شما قرار دادیم. واژه ظلّ گاهی در مورد ساتر محمود به کار می رود، مانند: (ولا الظلّ ولا الحرور) [1214]، (دانیة علیهم ظللها) [1215]،و زمانی در مورد ساتر مذموم استعمال می شود؛ نظیر: (و ظلّ من یحموم) [1216]، (الی ظلّ ذی ثلاث شعب....) [1217]

الغمام: جمع غمامه (مثل سحاب جمع سحابه) به معنای سحاب (ابر) است. تنها تفاوت آن دو، مطابق نظر بعضی [1218] در این است که غمام به ابر رقیق و نازک گفته می شود و مقصود از ابر سفید که از بعضی [1219] نقل شده، ظاهرا همین است.

اصل غمام از غم به معنای پوشانیدن است و به ابر، از این جهت غمام گفته می شود کـه آسـمان یـا نور خورشید را می پوشاند و به اندوه نیز، از این رو غم اطلاق می شود که باعث پوشش قلب انسان و سبب ستر و سرور و شادی دل می گردد.

تذکر: آنچه در فضا پدید می آید به لحاظ لوازم، آثار و مقارنات ویژه ای که دارد به نام های متعـدد نامیده می شود؛ مانند غمام، سحاب، ضباب، قتام و... که توضیح هر یک و تمایز آنها ا هم بر عهده فقـه اللغه است.

المنّ: برای منّ معانی مختلفی ذکر شده و قرطبی شش معنا برای آن ذکر کرده است:

1 ترنجبین (ترشحات و شیرابه ای برگ و ساقه های گیاه خار شتر)[1220] که مختـار بیشـتر مفسـران است. 2 صمغ و شیره ای شیرین. 3 عسل. 4 نوشیدنی شیرین. 5 نان شیرین نرم و برآمـده (رقـاق). 6 هر آنچه خداوند بدون رنج و زراعت، به بنده اش ارزانی می کند و از همین قبیل است روایت نبوی که می گوید: کُمأ(قارچ) از مصادیق منّ است که خداوند بر بنی اسرائیل نازل کرد و آب آن شفای چشـم است.[1221]

تذکر: معنای اخیرمنّبا معنای لغوی آن هماهنگ است؛ زیرا منّ، یعنی احسان، و اگر بر یک روییدنی خاص، مانند قارچ، منّ گفته می شود برای آن است که بدون رنج کاشت و زحمت داشت، سودبرداشت حاصل می شود.

وی سپس می گوید:

روایت شده است که منّ چیزی همانند برف بوده که از طلوع فجر تا طلوع آفتاب [1222] بر آنان نازل می شد و هر کس به مقدار قوت روزانه اش از آن بر می گرفت و اگر چیزی از آن را ذخیره مـی کـرد فاسد می شد، مگر آنچه در روز جمعه برای روز شنبه ذخیره می شد؛ زیرا شنبه روز عبادت آنان بود و در آن روز از آسمان چیزی فرود نمی آمد.[1223]

بعضی نیز آن را به معنای انجیر گرفته اند و از بعضی دیگر نقل شده که:

منّ میوه درختی بود، همچون صمغ صافی و پاکیزه، مانند شهید مصفای خوش طعم.[1224]

در سفر خروج تورات نیز چنین آمده:

منّ مایعی بود که همچون شبنم از آسمان فرود می آمد و بر سنگ و برگ و درخت می نشست... و مانند تخم گشنیز، سفید و طعمش مانند قرص های عسلی بود.[1225]

بلاغی رحمة الله علیه می نویسد:

در تورات عبری رایج نیز همین اسم (منّ) آمده است... بعضی از مفسران آن را به معنای ترنجبین گرفته اند، در حالی که مستند قابل اعتمادی ندارد.[1226]

از مجموع آنچه گذشت به دست می آید که منّ چیزی شبیه ترنجبین بوده است، نه خود آن، و مراد مفسرانی که آن را به این معنا گرفته اند، شاید همین باشد.

السلوی: برای کلمه سلوی نیز چند معنا نقل شده است؛ صاحب منهج الصادقین [1227] آن را به معنای مرغ سمانی (مرغی که در زبان ترکی بلدرچین و اهل خراسان آن را کرک می نامند) گرفته و از اکثر مفسران نقل می کند که سلوی پرنده ای است از گنجشک بزرگ تر و از کبوتر خردتر، به شکل سمانی،نه خود سمانی؛ چنان که درباره منّ نیز گفته شد: چیزی شبیه ترنجبین است، نه خود آن. معنای سومی نیز از بعضی نقل شده که سلوی به معنای عسل است [1228] و در سفر خروج تورات نیز چنین آمده:

سلوی مرغانی شبیه کبوتر هستند که گروهی پرواز می کنند و چون بر روی زمین می نشینند، سطح زمین را می پوشانند.[1229]

در قاموس کتاب مقدس نیز آمده است:

سلوی از آفریقا به صورت گروهی حرکت می کنند و به شمال می روند... این مرغ ها از راه دریای قلزم می آیند و خلیج عقبه و سوئز را قطع می کنند و وارد شبه جزیره سینا می شوند و از شدت خستگی راه به آسانی با دست گرفته می شوند و چون پرواز کنند غالبا نزدیک زمین باشند.[1230]

تذکر: در این که سلوی جمع است یا مفرد، سه قول نقل شده است: قول خلیل که مـی گویـد: جمـع است و مفردش سلواة است، و قول کسایی که می گوید: مفرد است و جمعـش سـلاوی اسـت و قـول اخفش که می گوید: جمعی است که مفردی ندارد یا جمع و مفردش یکی است؛ همانند خیر و شرّ.[1231]

اگرچه قول اخفش را فیّومی نیز در مصباح اللغة اختیار کرده، لیکن قول خلیل اولی است؛ زیـرا مـؤیّد به بیتی از اشعار عرب است که خلیل به آن استشهاد کرده و از این رو آلوسی در روح المعانی قـول خلیل را ترجیح داده است.

کلوا: جمله کُلُوا در تقدیرقلنا کلواست (یعنی به آنان گفتیم بخورید...)، لیکن برای اختصار و دلالـت ظاهر کلام، حذف گردیده است.امر در کلوا برای ترخیص و اباحه است. البته گاهی خوردن بـرای سـدّ رمق و حفظ اصل حیات واجب می شود، لیکن چنان وجوب عارضی خارج از حیطه اصـل تجـویز و اباحه است. کلمه من در (من طیبات) [1232] اگر برای تبعیض باشد، مشعر به قلّت اکـل اسـت کـه کـم خوری، اگر به زیان دستگاه گوارش منتهی نگردد، در تزکیه روح سهم بسزایی دارد.

طیّبات: طیّبات جمع طیّب است و طیّب به غذایی گفته می شود که هم لذیذ باشد و هم حلال؛ چنان که بعضی از مفسران [1233] به آن تصریح کرده اند.

تناسب آیات

این آیه نیز همانند آیات گذشته بعضی از نعمت هایی را که خدای سبحان بر بنـی اسـرائیل ارزانـی داشته، یادآوری می کند که هشتمین و نهمـین آنهاسـت و در سـوره اعـراف آیـه 160 نیـز بـا همـین تعبیرها(جز علیکم که در آن آیه به علیهم تبدیل شده) تکرار شده است.

پس از آن که بنی اسرائیل از دریا نجات پیدا کردند و از مصر بیرون آمدند موسی علیه‌السلام به آنان امـر کرد که وارد بیت المقدس شوید و با عمالقه بجنگید.

آنان در جواب گفتند: (اذهب انت و ربّك فقاتلا انا هیهنا قاعدون) [1234]،تو و خدایت برویـد و بـا آنان بجنگید که ما همین جا باقی می مانیم و خارج نمی شویم. از این رو خدا بر آنـان غضـب کـرد و چنین مقدر شد که چهل سال در همان بیابان سرگردان بمانند و از ورود به بیت المقدس محروم باشـند:

(فانها محرّمة علیهم اربعین سنة یتیهون فی الارض) [1235]. از این رو آنان در بیابانی مسطح و هموار که نه کوهی داشت و نه خیمه و سایبانی تا آنها را از گرمای شدید آفتاب ایمن سازد، حرکت می کردند و پس از استراحت شب، صبحگاهان خود را در جایگاه اول می دیدند. از گرما نزد حضرت موسی شکایت بردند و از او خواستند تا از خدا حلّ مشکل آنان را درخواست کند. با تقاضای موسای کلیم، خدای منّان ابری را سایبان آنان قرار داد که از آن نسیم خنکی می وزید. گفتند از گرما رهایی یافتیم، اما طعامی نداریم تا سدّ رمق کنیم. خداوند منّ و سلوی را بر آنان فرو فرستاد.[1236] آیه مورد بحث به این دو نعمت و به ناشکری بنی اسرائیل در برابر آن اشاره می کند.

ویژگی های سایبان بنی اسرائیل

غمام مزبور برای حراست از تابش آفتاب در صحرای باز سینا ایجاد شد. از این رو چنین بر می آید که دارای ویژگی های متعدد بوده است:

1 مانع حرارت بوده است.

2 مانع نفوذ نور و روشن کردن نبوده است.

3 حامل باران نبوده و به تعبیر دیگر نظیر سحاب ثقال [1237] نبوده است.

4 حامل نم و رطوبت معتدل بوده تا خنکی را تأمین کند؛ چنان که برخی از آن به میغ نم دار، یاد کرده اند.[1238] چنین تظلیلی می تواند همتای سایر نعمت های مبذول بر بنی اسرائیل مایه امتنان قرار گیرد و گرنه ابر عادی که روزانه در مناطق گونه گون به وفور یافت می شود، مورد منت نخواهد بود.

نکاتی درباره منّ و سلوی

1 مقصود از نزول در انزلنا هم می تواند نزول از مخزن غیب باشد، به جهت این که این نعمت ها از خزانه الهی فرو فرستاده می شود؛ نظیر (...و انزل لکم من الانعام ثمانیة أزواج) [1239]، (و انزلنا الحدید) [1240] و هم ممکن است نزول از فضای بالا باشد، چون یکی از معانی که برای منّ بیان می شود این است که این کلمه ماده شیرینی همچون عسل بود که چون شبنمی از آسمان فرود می آمد و بر

روی سنگ ها و برگ های درختان می نشست و منجمد می شد و بنی اسرائیل آن را جمع می کردند، و معنای معروف سلوی نیز پرنده ای است که از آسمان فرود می آمد.

تذکر: گرچه انزال گاهی به معنای اضافه یعنی پذیرایی ضَیف و مهمان است، لیکن در آن جا گفته می شود:انزلت فلانا أی أضفته و امّا انزال المنّ و مانند آن به همین معنایی است که بیان شد.

2 ششمین معنا که برای منّ از قرطبی [1241] نقل شد(هر آنچه خداوند بدون رنج و زراعت، بر بنده اش منت بگذارد) لازمه اش عدم انحصارمنّ در مصداق خاصی از نعمت های مادی است. پس شامل هر نعمتی که خداوند در آن بیابان بر بنی اسرائیل ارزانی داشت می شود که از جمله آن سلوی است. مطابق این معنا، که روایت نبوی الکماة من المنّ...[1242] و جمع آوردن کلمه طیّبات مؤ یّد آن است، ذکر سلوی بعد از منّ از قبیل ذکر خاص بعد از عام و از جهت اهمیت ویژه ای است که آن خاص دارد و روشن است که سلوی چه به معنای عسل باشد یا مرغ سمانی یا پرنده ای دیگر، طعامی بسیار لذیذ و نعمتی خاص به حساب می آید و شایسته یاد آوری جداگانه است.

این معنا اگر چه با حدیث نبوی مزبور تأیید می شود و بعضی [1243] از ارباب لغت نیز صریحا آن را اختیار کرده اند و سبب رفع اختلاف بین معنای مختلفی است که برای منّ ذکر شده است (زیرا هر کدام اشاره به مصداقی از مصادیق دارد)، لیکن خلاف ظاهر آیه 61 همین سوره است که از قول بنی اسرائیل می فرماید: لن نصبر علی طعام واحد، چون ظاهرش این است که آنچه بر بنی اسرائیل نازل می شد غذای متنوّعی نبوده است.

3 اگر چه در معنای من و سلوی اختلاف شده است، ولی غالب لغویان، مفسران و مورخان اتفاق دارند که مراد از این دو واژه، نعمت های مادی است که خداوند بر بنی اسرائیل نازل می کرد. پس این که برخی سلوی را به معنای مطلق چیزی که باعث طیب خاطر و تسکین نفس می شود گرفته، اعم از این که از مادیات باشد یا از معنویات، بلکه ظهور سلوی را در معنویات دانسته [1244]، مناسب سیاق آیه نیست؛ زیرا در ادامه آیه مورد بحث چنین آمده است:کُلُوا من طیّبات ما رزقناکم و روشن است که اکل،

ظهور در اکل مادی دارد و سبب ظهور منّ و سلوی، در دو مأکول مادی مـی شـود، گرچـه تبـاینی بـا معنای سلوت و تسلّی و آرامش دل ندارد.

تذکر: جمله (کُلُوا من طیّبات ما رزقناکم) [1245] ممکن است اشاره به نهیـی باشـد کـه نسـبت بـه ذخیره کردن منّ و سلوی صادر شد و در توضیح واژه منّ گذشت؛ یعنی ما به آنان گفتیم تنها از طیّبات و روزی حلال و پاکیزه بخورید و با ذخیره کردن آن، به حرام و فاسد مبدّلش نسازید، ولـی آنـان بـا ظلم و معصیت، طیّب را به خبیث تبدیل کردند و از این طریق بر خود ستم کردند، نـه ایـن کـه بـر مـا ستمی روا داشته باشند.

التفات از خطاب به غیبت

عدول از خطاب به غیبت و ما ظلمونا (و این که با چند تعبیر مشافهه ای بـا آنـان رو در رو سـخن گفت، اما در جمله ظلمونا به طور غایبانه درباره آنها سخن می گوید) هم برای اعلام این نکته است که جنایات و معاصی شما مخاطبان اقتضا دارد که شایسته خطاب باشید و هم مشتمل بر نوعی افشـاگری نسبت به آنان است

[1246]؛ یعنی با مخاطب قرار دادن پیامبر یا مومنان در عصر نزول قرآن می فرماید: تبه کاران اسرائیلی با این تخلف هایشان می پنداشتند که به ما ستم می کردند، غافل از این که تنها در حق خـود سـتم روا داشتند؛ نه طاعتشان نفعی به خدا می رساند و نه معصیتشان ضروری؛ زیـرا خـدا غنـی حمیـد اسـت: (واللّه غنّی حمید). [1247]

بازگشت ظلم به ظالم

جمله و ما ظلمونا اگر ناظر به ستم و عصیان در ارتباط با خصوص امـر کلـوا مـن طیبـات باشـد، تقدیرش چنین است: ((فعصوا و لم یقابلوا النعم بالشکر و ما ظلمونا))؛ یعنی ما به آنان گفتیم از طیبات بخورید، ولی آنان عصیان کردند و با شکر و سپاس با نعمت های ما رو به رو نشدند، ولی بداننـد کـه ظلم آنان به خودشان می رسد و اگر اشاره به ظلم های سابق آنها (نظیر گوساله پرسـتی و درخواسـت رویت حسی خداوند)باشد، تقدیری لازم نمی آید. [1248]

تذکر 1 حصر بازگشت ظلم به خود ظالمان، صرف نظر از این که از مجموع نفی و اثبات در و ما ظلمونا به دست می آید، از تقدیم مفعول انفسهم بر فعل یظلمون نیز استفاده می شود.

2 مجموع بین ماضی کانوا و مضارع یظلمون دلیل بر استمرار آنان در ظلم و ناسپاسی است.

لطایف و اشارات

1 عبور از دریا، تحیّر در صحرا!

سراسر گیتی ستاد الهی است؛ زیرا (للّه جنود السموات و الارض) [1249]؛ (و ما یعلم جنود ربك الّا هو) [1250]. گاهی پیک مهر خدا وسیله عبور از دریا را بدون امکان مادی فراهم می کند و زمانی راه مرور دشت باز را بدون راه بندی عادی می بندد. از این رو بنی اسرائیل از دریا به سرعت گذشتند، ولی در صحرا سرگردان شدند و تفصیل این تفاوت در طی تحریر آیه (تیه [1251]) خواهد آمد.

از مجموع این داستان بر می آید که همه وسایل زندگی بنی اسرائیل در طی چهل سال در بیابان تحیّر تامین شده است، هر چند اثبات کیفیت آن، محتاج تاریخ قابل اعتماد یا حدیث معتبر است. تامین آب آنان را می توان از نمونه ضرب عصا به حجر به دست آورد، ولی تامین پوشاک زنده ها، کفن مرده ها... با کیفیتی که در جوامع تفسیری آمده است، نیازمند پژوهش دیگر است، لیکن حاجتی به چنین تحقیق نیست.

2 بشیر رحمت و نذیر نقمت

تظلیل غمام گاهی بشیر رحمت است، نظیر آیه مورد بحث و زمانی نذیر نقمت است؛ مانند: (عذاب یوم الظلة) [1252]؛ (ان یاتیهم اللّه فی ظل من الغمام). [1253]

طبری نزول ملائکه بدر را همان غمام رحمت دانسته است. [1254] راغب بهد از نقل روایتی که مفاد آن سایه نداشتن حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم در حال راه رفتن است، گفت: برای تاویلی است که در غیر این موضوع بیان می شود. [1255]

برخی از بزرگان فنّ حکمت چنین تاویل کردند:

الف: رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم به نحو استوأ مظهر همه صفات الهی است.

ب: مظهریت مستوی مانند تابش در خط استوأ است.

ج: چیزی که در مرکز استوای هستی است، هنگام تابش نور سموات و ارض سایه ندارد.

د: چون هیچ ظلّی در جلو، دنبال و پهلوی مظهر تام و مستوی هستی نیست، همه محیط اطراف او روشن است.

ه: اگر هیچ ظل و حجابی درهیچ طرف نباشد امکان شهود و دیدن همه جوانب مطرح است. از این رو حضرت رسول و همچنین حضرت وصی پشت خود را مانند جلو می دیدند.[1256]

گر چه ظاهر آیه که بیش از ترتیب ذکری را به همراه ندارد، این است که تظلیل بعد از بعث و احیای قوم حضرت موسای کلیم بود، لیکن مقدار بعدیت و فصل طولانی را نمی توان از آیه استحضار کرد. آنچه از تاریخ و حدیث بر می آید این است که فاصل طولانی بین آن دو حادثه وجود داشت؛ یکی در فضای طور هنگام مکالمه و دیگری در وادی تیه، یعنی صحرای سوزان سینا بود.

3 هر ستمی ستم در حق خویش است

آنان که به جای شکر و سپاس، با گناه و ستم با روزی های طیب خداوند رو به رو می شوند، به خویش ستم کرده اند و سبب خسران و زیان خویشتن می شوند؛ زیرا هر معصیتی انسان عاصی را با نظام قانونمند، منجسم هماهنگ هستی درگیر می سازد و او را در جهتی خلاف جهت مستقیم فطریش سوق می دهد و بدون تردید درگیری با نظام هستی به این وسعت و قدرت، و با فطرتی که جزئی از پیکره آن نظام است، نتیجه ای جز شکست ندارد و سبب سقوط و انزوای انسان از این مجموعه متّحد و هماهنگ می شوند؛ زیرا حرکت در خلاف جهت قوانین و سنت های حاکم بر این نظام. حرکتی بر خلاف موج و شکننده و خرد کننده و اعلام درگیری و جنگ با صاحب این نظام است:

(فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من اللّه و رسوله) [1257] که بر هر چیزی قادر است. افزون بر این که آیاتی (ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت أیدی الناس) [1258]، (و ما أصابکم من معصیبة فبما کسبت ایدیکم) [1259]، (و لو ان اهل القری امنوا واتقوا لفتحنا علیهم برکات من السمأ و لارض و لکن کذّبوا فأخذناهم بما کانوا یکسبون) [1260] (و ان اللّه لا یغیّر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم)

[1261] کاملا دلالت دارد مه انسان جزئی از پیکره و بدنه متحد و مرتبط الاجـزای عـالم امکـان اسـت و مظالم و گناهان او فساد در برّ و بحر را پی دارد (چنان که محاسن و اطاعت ها و صلاح او برکات سمأ و ارض رادر پی دارد)؛ فسادی به طور طبیعی، آتش آن هم دامن خود انسان تبه کار را می گیرد و هـم موجودات دیگر خشکی و دریا را. امام صادق می فرماید:حیاة دواب البحر بالمطر فاذا کفّ المطر ظهـر الفساد فی البحر و البر، ذلک اذا کثرت الذنوب و المعاصی.[1262]

یکی از مصادیق بارز این سنت قطعی الهی، رفتار یهود بود. کفـران و معصـیت بنـی اسـرائیل سـبب سرگردانی چهل ساله آنان دربیابان سینا و سپس محرومیت آنان از نعمت هایی شد که در آن موقعیـت برایشان نازل می گردید و این حقیقی است که هم در کتاب های تارخی و تفسـیری و هـم در تـورات فعلی به آن اشاره شده است. در برخی تفاسیر آمده است:

حق تعالی با ایشان شرط کرده بود که زیاده از مقدار کفایت، از منّو سلوی بردارند. مگر روز جمعـه که برای روز شنبه بردارند و اگر خلاف این کنند و زیاده از قدر کفالـت بردارنـد و ذخیـره کننـد آن را برایشان منقطع گرداند. اینان به شرط مذبور وفـا نکـرده، در اخـذ آن اسـراف کردنـد و از آن ذخیـره ساختند. حق تعالی آن نعمت از ایشان باز گرفت و آنچه ذخیره نهاده بودند تباه گردانیـد و در حـدیث آمده که اگر بنی اسرائیل معصیت نکردندی و ذخیره ننهادندی هرگز هیچ طعامی فاسد نشدی.[1263]

در سفر خروج تورات نیز آمده است:

خداوند فرمود: هر کس به قدر به خوراک خود از این غذا برگیرد... و موسی بدینشان گفت: زنهـار، کسی چیزی از این تا صبح نگاه دارند، لیکن به موسی گوش ندادند، بلکه بعضی مقداری از آن غـذا را تا صبح نگاه داشتند و غذاهایی را نگاه داشته بودند کرم خـورد و مـتعفن شـد و مسـی از دسـت آنهـا عصبانی گشت.[1264]

هر آنچه از طرف خداوند به بنده امر می شود، برای منفعت خود اوست و هر آنچـه از آن نهـی مـی شود مقصود، دفع ضرر از اوست؛ نه نفعی از اطاعت بنده به خدا می رسد و نه ضـرری از معصـیت وی به خداوند خواهد رسید و این حقیقت، همان است که در آیه لها ما کسبت و علیها ما اکتسـبت [1265] بـه

آن اشاره گردیده و هم آیه ان احسنتم أحسنتم لانفسکم و ان أساتم فلها...[1266] و هم حدیث قدسی فکلّ عمل ابن آدم له أو علیه [1267] به آن ناطق است.

4 معنای ظلم به خود

سبب ظلم، جهل علمی یا جهالت عملی است. همان طور که قبلا بازگو شد، معرفت نفس و محبت نفس مطمئنه مانع هر گونه گژ راهه رفتن است و کژ راهه رفتن چیزی جز ظلم به نفس نخواهد بود. معنای ظلم به نفس این است که انفس ملک خداست و انسان، امین اللّه است و باید این ودیعه الهی را به طور سالم به مالک اصلی آن برساند و هیچ کس مالک خود نیست: لا یملک لنفسه نفعا و لا ضرّا و لا موتا و لا حیاتا و لا نشورا[1268]، (أمّن یملك السمع و الابصار....) [1269]

نفس که ودیعه الهی است احکام علمی و حِکَم عملی دارد که تعلیم و تحصیل آنها رعایت امانت خداست و تعطیل و تبدیل آنها خیانت در امانت محسوب می شود.

تحکیم حسّ و خیال و وهم بر عقل نظری در بخش اندیشه و تأمیر شهوات و غضب بر عقل عملی در بخش انگیزه، ظلم به مهمترین شان حیاتی نفس است. از این رو عاصیان اولین ستمی که روا می دارند بر هویت اصیل خویش است که خلیفه خداست، لیکن هر بار تبه کار می تواند توبه کند و مشمول عنایت خدای غفار شود. سرگذشت عبرت آموز بنی اسرائیل سند گویایی در این باره است:

اناس عصوا دهرا فعادوا بخجلةٍ

فقلنا لهم أهلا و سهلا و مرحبا[1270]

5 نکته نفی ظلم از خداوند

با توجه به این که نفی وصف یا هر چیزی از چیز دیگر، در صورتی صحیح است که اثبات آن نیز صحیح باشد یا توهم صحت آن بشود(از این رو درباره دیوار گفته نمی شود: نمی بیند یا ظلم نمی کند) پس چگونه خداوند، ظلم آنان را نسبت به خودش نفی کرده است، با آن که اساسا اثبات ظلم به خداوند تصور نمی شود؟!

استاد علامه طباطبایی رحمة الله علیه در بحث روایی، پاسخ این شبهه را روایت امام موسی بن جعفر علیه السلام در ذیل آیه مورد بحث می داند که می فرماید: ان اللّه أعزّ و أمنع من ان یظلم أو ینسب نفسه الی الظلم ولکنّه خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه و ولایتنا ولایته، ثمّ انزل اللّه بذلک قرآنا علی نبیّه فقال:و ما ظلمونا ولکن کانوا انفسهم یظلمون. قال الروای: قلت: هذا تنزیل؟ قال: نعم [1271]؛ زیرا مقصود از جمله خلطنا بنفسه این است که انبیا و اوصیا و ائمه را با خودش جمع بسته و سپس ظلم را از این جمع نفی کرده است و این است نکته نفی ظلم از خداوند در جمله و ما ظلمونا. سپس می گوید: چنان که بزرگان و اعاظم نیز از جانب خدمت گزاران و معاونان خود سخن می گویند و چیزی را نفی یا اثبات می کنند.[1272]

تحقیق مطلب چنین است:

الف: اوصاف و افعال ثبوتی یا سلبی که درباره خدای سبحان مطرح است بخشی به حکمت نظری، یعنی بود و نبود و بخشی به حکمت عملی، یعنی باید و نبایدارتباط دارد.

ب: آنچه به حکمت نظری باز می گردد اگر حقیقت هستی یا کمال هستی باشد و هیچ نقص مفهومی، ماهوی، امکان ذاتی یا فقری نداشته باشد برای خداوند ثابت است و هر چه به عدم یا عدمی باز گردد و با یکی از نقص های یاد شده همراه باشد از خداوند مسلوب است. بنابراین، معیار اسمای ثبوتی و صفات اثباتی مشخص شد و میزان اسمای سلبی و اوصاف منتفی معلوم گشت.

ج: آنچه به حکمت عملی باز می گردد، اگر حسن باشد و حسن آن با برهان عقلی یا دلیل قاطع و معتبر نقلی ثابت شود، از خداوند صادر می شود و اگر قبیح باشد و قبح آن با دلیل کافی اعم از عقلی و نقلی اثبات شده باشد، از خداوند صادر نمی گردد.

د: ویژگی ظلم این است که صدور آن از خداوند قبیح و وقوع آن بر خداوندمحال است. هر چند بازگشت قبح صدور ظلم به امتناع صدور است، لیکن در همه موارد این اصل محفوظ است که اگر صدور چیزی واجب شد، مراد واجب از خداست، نه بر خدا و اگر صدور چیزی ممتنع باشد، مراد امتناع از خدا است نه بر خدا.البته صدور ظلم طبق تحلیل نهایی به امتناع از اوباز می گردد، ولی وقوع

ظلم براو امتناع روشن و مستقیم دارد؛ یعنی هیچ ممکن نیست چیزی یا کسی ستمی را بر خداوند که هستی محض و حقیقت صرف است، تحمیل کند.

ه: همان طور که در حکمت نظری برخی از اسما و اوصاف طبق پندار ملحدان و مشرکان به خداوند اسناد داده می شود و قرآن کریم ذات مقدس الهی را از لوث همه آنها طاهر می داند، نظیر شریک داشتن، در حکمت عملی نیز چنین است؛ عده ای بر اثر خلط مقام ذات و مقام فعل، برخی از کارها را به مقام ذات الهی اسناد داده و آنها را واقع بر ذات خداوند می پنداشتند و قرآن کریم ساحت قدس الهی را از آسیب آن کارها مصون می داند؛ مانند ظلم که گروهی می پنداشتند می توانند به خداوند آسیبی برسانند و بر او ستم کنند. قرآن کاملا ذات مقدس خداوند را محفوظ می داند؛ چنان که سود اطاعت مطیعان به خدا نمی رسد، ضرر عصیان نیز به خدا نمی رسد.

و: مظاهر الهی مانند دین خدا و انبیا و اولیای او در معرض نصرت دوستان و ظلم دشمنان واقع می شوند و آیاتی از قبیل (ان تنصروا الله ینصرکم) [1273] (و من ذا الذی یقرض الله قرضا حسنا...) [1274].شاهد آن است که کار مربوط به مظاهر الهی، به خداوند اسناد داده می شود. آنچه درباره آیه (فلمّا اسفونا انتقمنا منهم) [1275] وارد شده که خداوند منزه از تأسف و مبرای از تأثر است و تأسف و تأثر اولیای الهی به خداوند اسناد داده شده [1276]، از همین باب است.

ز: روایاتی که بر اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام تطبیق شده از قبیل تمثیل است، نه تعیین. بنابراین، مقصود از خَلَطَنا بنفسه این است که پیامبر یا امام هر عصر که عهده دار نشر مآثر الهی و آثار دینی است، اگر مورد ظلم قرار گیرد به منزله آن است که به خداوند سبحان ستم شده است. این مطلب جامع که حکم مظاهر الهی به خداوند اسناد داده می شود در عصر حضرت موسای کلیم و هارون علیهما‌السلام بر آن ذوات مقدس تطبیق می شود و در اعصار دیگر بر رهبران معصوم دیگر و هیچ اختصاصی به معصوم معین ندارد. البته قضایای شخصی که راجع به معصوم های معین است، خارج از بحث خواهد بود.

یکی از وجوه تصحیح ضمیر جمع و متکلم مع الغیر درباره خدای سبحان که یگانه و یکتاست همین است که مدبّرات امور، یعنی فرشتگان مخصوص در اسناد مزبور لحاظ می شوند.

بحث روایی

1 تطبیق آیه بر ولایت اهل بیت علیهم‌السلام

عن العسکری علیه‌السلام: قال اللّه عزّوجلّ: واذکروا یا بنی اسرائیل اذظلّلنا علیکم الغمام لمّا کنتم فی التّیه یصیبکم (تقیکم [1277]) حرّ الشمس و برد القمر...کلوا من طیبات ما رزقناکم واشکروا نعمتی و عظّموا من عظّمته و وقّروا من وقّرته ممّن أخذت علیکم العهود و المواثیق لهم محمد و آله الطیبین.

ثم قال علیه‌السلام: قال رسول اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله: عباد اللّه علیکم باعتقاد ولایتنا أهل البیت و ان لاتفرقوا بیننا و انظروا کیف وسّع اللّه علیکم حیث أوضح لکم الحجة لیسهّل علیکم معرفة الحقّ ثمّ وسّع لکم فی التقیّة لتسلموا من شرور الخلق ثمّ ان بدّلتم و غیّرتم عرض علیکم التوبة و قبلها منکم و کونوا لنعلم اللّه شاکرین [1278].

اشاره الف: با صرف نظر از سند، انسان کامل از آن جهت که مظهر اسم اعظم الهی است همواره مجرای فیض خاص خداست، هر چند ممکن است وجود عنصری او زمانا متأخر باشد، لیکن وجود ملکوتی و نورانی او از علل وسطیّه محسوب می شود. مخصوصا با عنایت به این که برخی از انسانهای کامل صادر اول یا ظاهر اولند.

ب: آنچه از حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله رسیده، مطابق اصول کلی و خطوط جامع اسلام است که در هر شریعتی ظهور خاص پیدا می کند و نعمت های الهی که در ذیل حدیث به آنها اشاره شده، قابل ستایش و سپاس است.

2 برتری آنچه بر رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نازل شد

عن الحسین بن علی علیه‌السلام قال:ان یهودیّا من یهود الشام و أحبارهم قال لامیرالمومنین علیه‌السلام فی أثناء کلام طویل: فان موسی بن عمران قد أعطی المنّ و السلوی فهل فعل بمحمد صلی‌الله‌علیه‌وآله نظیر هذا؟ قال له علی علیه‌السلام: لقد کان کذلک و محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله أعطی ما هو أفضل من هذا، ان اللّه عزّوجلّ أحلّ له الغنائم ولامّته ولم تحل لاحد غیره قبله. فهذا أفضل من المنّ و السلوی. قال له الیهودی فان موسی علیه‌السلام قد

ظلّل علیه الغمام؟ قال له علی علیه السلام لقد کان کذلک و قد فعل ذلک لموسی فی التّیه و أعطی محمدا صلی الله علیه و آله أفضل من هذا؛ ان الغمامة کانت لمحمد صلی الله علیه و آله تظلّه من یوم ولد الی یوم قبض فی حضره و أسفاره. فهذا أفضل ممّا أعطی موسی علیه السلام.[1279]

اشاره الف: با اغماض از سند لازم است عنایت شود که تشریع از تکوین جداست؛ آنچه برای قوم حضرت موسای کلیم به برکت دعای آن حضرت علیه السلام پدید آمد نعمت تکوینی بود و آنچه در شریعت خاتم صلی الله علیه و آله به عنوان غنایم تحلیل شد حکمی تشریعی است.

ب: حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله مظهر اسم اعظم الهی است و همان طور که کتاب او، یعنی قرآن کریم، مهیمن بر همه کتاب های آسمانی است خود آن حضرت نیز بر همه انبیا و اولیای الهی علیهم السلام هیمنه و سیطره و نفوذ دارد؛ هر چه بر آنان نازل شد بر حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در صورت لزوم نازل شدنی بود. گذشته از آن که در جریان مأموریت غمام در مدینه و ساختن مسجدی به همین نام[1280] در برخی از تواریخ آمده است.

3 برخی از مصادیق منّ و سلوی

عن العسکری علیه السلام :و انزلنا علیکم (المنّ) الترنجبین کان یسقط علی شجرهم فیتناولوه (والسلوی) السمائی طیرٌ أطیب طیرٍ لحما یسترسل لهم فیصطادونه [1281].

عن الصادق علیه السلام قال:قال رسول اللّه الکماة من المنّ و المنّ من الجنّة و مائها شفأ العین [1282].

عن علی بن أبی طالب علیه السلام قال:قال رسول اللّه: الکماة من المنّ الذی نزل علی بنی اسرائیل وهی شفأ للعین و العجوة التی من البرنی من الجنّة و هی شفأ من السمّ[1283].

اشاره الف: آنچه در حدیث اول به عنوان معنای منّ ذکر شد می تواند مصداق آن باشد؛ یعنی اگر واژه منّ مصداق دیگری مانند قارچ داشته باشد منافی با تطبیق آن بر ترنجبین نیست؛ زیرا ممکن است منّ عنوان جامعی باشد، که مصادیق زیادی تحت آن مندرج است.

ب: آنچه از حدیث دوم و سوم بر می آید این است که قارچ از مصادیق منّ است، بدون اشعار به حصیر یا تفسیر، و این که برخی از نعمت ها از بهشت است بعد از تنبه به معنای جامع بهشت می تواند ناظر به برکات ویژه ای باشد که بر آنها مترتب است.

4 زمان نزول منّ و سلوی

عن الصادق علیه السلام:نومة الغداة مشومة تطرد الرزق و تصفر اللون و تقبحه و تغیّره ان اللّه یقسم الارزاق ما بین طلوع الفجر الی طلوع الشمس. و ایّاکم و تلک النّومة و کان المنّ و السلوی ینزل علی بنی اسرائیل ما بین طلوع الفجر الی طلوع الشمس. فمن نام تلک الساعة لم ینزل نصیبه و کان اذا انبته فلا یری نصیبه احتاج الی السؤ ال و الطلب [1284].

اشاره الف: گرچه روزی هر کس مقدّر است و رازق همگان خدای سبحان است، لیکن آنچه در قلمرو طبیعت و منطقه حرکت، یعنی دنیا تنظیم می شود، تغییرپذیر و قابل اشتراط است. از این رو ممکن است برخی از مکانها یا زمانها شرط خاص و تأثیر مخصوص برای دریافت رزق حلال و کامل داشته باشد.

ب: همان طور که احیای لیلة القدر سهم مؤ ثری در تحصیل رزق حلال و کامل مادّی و معنوی دارد، ممکن است احیای بین الطلوعین و اشتغال به نماز، دعا، مطالعه، تدبّر، تحقیق و پژوهش مآثر و آثار دینی، سهم به سزایی در نیل به رزق مبسوط و حلال مادی و معنوی داشته باشد؛ یعنی بین الطلوعین هر روز به مثابه لیلة القدر یا یوم القدر همان روز است. بنابراین، محتوای این گونه احادیث محذور ثبوتی ندارند، عمده اثبات آن است که نیازمند فحص بالغ درباره رجال و درایه احادیث مزبور است.

5 ضمیر جمع در ما ظلمونا و مراد از ظلم به انفس

عن علی علیه السلام:... و أمّا قوله و ما ظلمونا ولکن کانوا انفسهم یظلمون فهو تبارک اسمه أجلّ و أعظم من ان یظلم ولکنّه قرن أمنأه علی خلقه بنفسه و عرّف الخلیفة جلالة قدرهم عنده و ان ظلمهم ظلمه

بقوله و ما ظلمونا ببغضهم أوليأنا و معونة أعدائهم عليهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون اذ حرّموها الجنّة و أوجبوا عليها خلود النّار[1285].

عن محمد بن يعقوب عن أبی جعفر قال: سئلته عن قول اللّه عزّوجلّ:و ما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون. قال: ان اللّه أعظم و أعزّ و أجلّ و أمنع من ان يظلم ولكنّه خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه و ولايتنا ولايته حيث يقول انما وليّكم اللّه و رسوله و الذين امنوا، يعنی الائمة منّا[1286].

عن العسكری عليه السلام:و ما ظلمونا لمّا بدّلوا و قالوا غير ما به أمروا و لم يفوا بما عليه عوهدوا لانّ كفر الكافر لا يقدح فی سلطاننا و ممالكنا كما ان ايمان المومن لا يزيد فی سلطاننا ولكن كانوا انفسهم يظلمون يضرّون بها لكفرهم و تبديلهم [1287].

اشاره الف: سلب محمول از موضوع گاهی به نحو سلب و ايجاب، يعنی تناقض است و زمانی به نحو عدم و ملكه. آنچه از خداوند سلب شد اگر ثبوت آن مستلزم نقص اصل ذات و صفات ذاتی او باشد، به نحو سلب در مقابل ايجاب، يعنی تقابل تناقض، مسلوب است وگرنه به نحو عدم و ملكه.

ب: گاهی عدم و ملكه بودن به لحاظ توهم ملحدان و تخيّل مشركان و مانند آن است كه نفی مظلوميّت از خداوند سبحان می تواند از برخی جهات به لحاظ توهم امكان آن باشد. از اين رو از سنخ عدم و ملكه محسوب می گردد.

تذكر: بحث ظلم به نفس در بخش لطايف و اشارات مطرح شد.

(و اذْ قُلْنا ادْخُلُوا هَذهِ الْقَرْيَةَ فَكُلوا منْها حَيثُ شِئتُمْ رَغَدا و ادْخُلُوا البَابَ سُجَّدا و قُولواحِطَّـةٌ نّغفـر لَكُمْ خَطَيكُمْ و سَنَزيدُ الْمُحسِنينَ(58) فَبَدَّلَ الَّذينَ ظَلَموا قَولا غَيْرَ الّذى قيلَلَهُمْ فَانزَلنا عَلَى الَّذينَ ظَلَموا رجزا مّنَ السَّمأِ بِما كانوا يَفْسُقونَ) (59).

گزیده تفسیر

با سپری شدن دوران چهل ساله تحیّر کیفری بنی اسرادیل در صحرای سوزان سینا، فرمان رسید کـه به سرزمین که چهل سال ورود به آن برایشان حرام شده بود وارد و در آن ساکن شوند. ایـن قریـه بـه قرینه با برکت بودن و فراوانی نعمت و فراهم بودن عـیش گـوارا در آن و نیـز قداسـت و شـرافت آن، بخشی از آن سرزمین مقدس و شهری خاص، جز بیت المقدس، بوده است؛ زیرا شهر بیت المقدس پس از موسای کلیم و به دستور حضرت سلیمان بنا نهاده شد، مگر این کـه گفتـه شـود: آن فرمـان کـه بـه حضرت موسی علیه‌السلام نازل گردید، ناظر به فرزندان و نسل های بعدی بنی اسـرائیل بـوده، یـا از فرمـان هایی است که در طول تاریخ بنی اسرائیل و در زمان پیامبران دیگر آنان نازل شـده اسـت؛ چنـان گـه گفته شد: فرمان ادخلوا را خود موسای کلیم علیه‌السلام ابلاغ کرد، لیکن به هنگام اجرای آن از دنیا رفته بود.

بنی اسرائیل می بایست به شکرانه نعمت های الهی، به ویژه نجات از سرزمین تیه، از در مخصـوص آن آبادی، یا در خیمه و قبه منصوب برای عبادت، یا دری خاص از بیت المقدس، با خضوع و خشوع وارد شوند.

گفته شده: آنان به هنگام ورود به این در، متعبد به تلفظ عین لفظ حطّه شدند. اگر چه تلفظ بـه ایـن لفظ خاص، نشانه اعتراف به گناه و نیازمند روح تعبد و قلب خاشع است، لیکن اثبات چنین تعبدی جز با روایت معتبر آسان نیست، به ویژه آن که لغت نبطیان، عبری یا سریانی و مانند آن بـوده، نـه عربـی، حال این حطّه واژه ای عربی است. بنابراین، ظاهرا مقصود، استغفار و درخواست حطّ و ریزش گناهان است.

کسانی که سه فرمان ورود به قریه، ورود باب در حال خضوع، و گفتن حطّه و طلب آمرزش را نیکو به جا آوردند، افزون بر مغفرت و بخشش گناهانشان از رحمت و ثواب الهی نیز برخوردارند، و اگر محسنان کسانی باشند که آزمون چهل ساله تیه را به دور از هرآلودگی و لغزشی سپری کردند، انجام دستورهای سه گانه مزبور سبب افزایش حسنات آنهاست. تعبیر سنز ید المحسنین به جای و نزد المحسنین مانند: نغفر اشاره است به این که انسان محسن حتما اوامر یاد شده را امتثال می کند.

از بزرگ ترین ظلم هاو ناسپاسی های بنی اسرائیل رفتار ناروایی بود که در مورد ورود به سرزمین مقدس از خود نشان دادند. برخی اسرائیلیان لجوج و عنود، فرمان سوم را که نیازمند خضوع و خشوع و نشان بندگی و استغفار بود امتثال نکردند و با مخالفت عملی و جایگزین کردن شیوه و قولی دیگر، از تواضع و استغفار سر بار زدند. فسق مستمر و تبه کاری مستدام بنی اسرائیل، زمینه نزول عذاب را فراهم کرد و سرانجام با این مخالفت شدید و ظلم خاص، آن گروه متمرد از بنی اسرائیل مستحق عذاب شده و خداوند بر آنان رجزی آسمانی فرو فرستاد، رجزی که قابل دفاع و دفع نبود.

تفسیر

القریة: قریة بر شهر نیز اطلاق می شود؛ زیرا اصل این واژه به معنای اجتماع است و قریت الماً فی الحوض بدین معناست که آب را در حوض جمع کردم. پس این که صاحب تفسیر منهج الصادقین،[1288] قاطعانه واژه قریه در این آیه را به معنای ده گرفته ناصواب است، به ویژه با ملاحظه 56 مورد استعمال این کلمه در قرآن.

از بررسی کلمات لغویان و موارد کاربرد واژه قریه در قرآن کریم (بیش پنجاه مورد) اطمینان حاصل شود که آنچه در واژه قریه ملحوظ است مطلق عمران و آبادی ظاهری و مادی است، اعم از این که شهر باشد یا روستا و امّ القری باشد یا بنت القری و آنچه در مقابل قریه قرار دارد واژه مدینه نیست؛ بلکه مقابل آن واژه بدو و بادیه است که بر بیابان یا منطقه محروم از عمران اطلاق شود. از این رو حتی اگر منطقه ای از آبادانی نسبی برخوردار باشد ولی در مقایسه با منطقه ای آبادتر، عدم آبادی آن لحاظ شود به آن بدو اطلاق می شود و این همان است که احتمال آن دراین آیه (و جأکم من البدو

بعد ان...) [1289] قابل طرح است؛ یعنی اطلاق بدو بر شهر کنعان در کلام حضرت یوسف، به سبب محرومیت آن از آبادی در مقایسه با شهر بزرگ مصر است، یعنی کنعان در مقایسه با مصر، بادیه به حساب می آید.

نکته: آنچه از عنوان مدینه فهمیده می شود، از عنوان قریه استهضار نمی شود. از این رو تعبیر انا مدینة العلم و علّی بابها [1290] گویاتر از انا قریة العلم... است.

حطّة: واژه حطّة که به معنای ریزش گناهان و لازمه آن بخشوده شدن و از بین رفتن آن است،[1291] اسم مصدر حطّ یحطّ حطّا یعنی مسألتنا حطّه؛ درخواست ما ریزش گناهان ماست، نظیر مسألتنا عفوک بر خلاف صورت نصب که مفعول أطلب قرار می گیرد: أطلب حطّة یااطلب عفوک یا به تعبیر دیگر:[1292] سجودنا و عبادتنا حطّة لذنوبنا. بنابراین که جمله خیریه ای باشد که از آن دعا اراده شود؛ یعنی اجعل سجودنا و عبادتنا سببا لحطّ ذنوبنا عنّا.

در تفسیر منهج الصادقین آمده است:

و این در اصل منصوب است؛ یعنی حطّ عنا ذنوبنا حطّة و ابدال آن رفع، برای افده معنای بقاست، مثل قول خداوند: (فصبر جمیل) [1293] که در اصل أصبر صبرا جمیلا بوده. پس معنا و مراد آن است که ما ثابت و مستمریم در گفتن کلمه حطّة که موضوع است برای طلب مغفرت.[1294]

فبدّل: عنوان تبدیل در بسیاری از خصوصیات مفهومی، با عنوان تغییر هماهنگ است، لیکن تفاوتهایی نیز با هم دارد. برخی از مفسران در مغایرت بین آن دو چنین گفتند:

تغییر غالبا در دگرگونی احوال به کار می رود و تبدیل در دگرگونی اشخاص و زاهدان را از این جهت ابداع گویند که عده ای می روند و دیگران به جای دیگر جای آنان می نشینند؛ یا از آن جهت که آنها احوال بهیمی را به احوال فرشتگی تبدیل می کنند؛[1295] فاذا اردت مقام الابدال، فعلیک به تبدیل الاحوال.[1296]

رجزا: با ملاحظه موارد استعمال واژه رجز در قرآن کریم به دست می آید که این هم واژه به معنای عذاب می آید، نظیر (انا منزلون علی أهل هذه القریة رجزا من السمأ) [1297] و هم به معنای رجس و

آلودگی و پلیدی؛ نظیر: (و ینزّل علیکم من السمأ مأ لیطرّکم به ویذهب عنکم رجز الشیطان)[1298]؛ چنان که واژه رجس هم به معنای پلیدی و آلودگی می آید: (انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس و أهل البیت).[1299] و هم به معنای عذاب: (قال قد وقع علیکم من ربکم رجس و غضب).[1300] با این تفوت که واژه رجز غالبا به معنای عذاب است، در حالی که کلمه رجس غالبا به معنای آلودگی می آید. از این رو نمی شود نتیجه گرفت که این دو واژه مترادف است.

اما آنچه جای بحث دارد این است که آیا به هر نوع عذابی رجز گفته می شود یا به نوع خاصی از عذاب اطلاق می شود که طاعون از مصادیق آن است؟

ابن فارس رجز را در اصل به معنای اضطراب می داند[1301] و راغب نیز با او موافق است.[1302] مطابق این معنا به عذابی رجز گفته می شود که اضطراب و لرزه و تشویشی را به وجود بیاورد؛ نظیر زلزله یا مرض طاعون که گفته می شود مبتلایان به آن دچار اضطرابند که چنین بی تابی در بیماران عادی پدید نمی آید. نتیجه این که رجز نوعی عذاب است که طاعون از مصادیق آن به حساب می آید.

تذکر: عنوان رجز عذاب را می فهماند و عنوان رجز پلیدی را: (و الرجز فاهجر).[1303] رجز مخلوق قابل دفاع و دفع است، ولی رجز خالق قابل دفاع و دفع نیست.

تناسب آیات

این دو آیه، یادآور دهمین نعمتی است که جانب پروردگار به بنی اسرائیل افاضه شد و نیز، ناسپاسی دیگری از ناسپاسی های آنان را گوشزد می کند؛ نعمت به پایان رسیدن سرگردانی در بیابان و وارد شدن به سرزمینی که ورود به آن چهل سال بر آنان حرام شده بود و ناسپاسی تبدیل فرمان خدا؛ یعنی به یاد آورید زمانی را که به بنی اسرائیل گفتیم وارد این قریه شوید و هر گونه که خواستید فراوان و گوارا، از نعمت های آن بخورید و از آن در مخصوص با خضوع و خشوع وارد گردید و در هنگام ورود بگویید: حطة؛ یعنی خدا گناهان ما را بریز. اگر چنین کنید گناهان و خطاهایتان را می بخشیم و به نیکوکاران پاداش افزونتری نیز می دهیم. اما ستمگران قول الهی حطة را به گفتار دیگری تبدیل

کردند و نتیجه این شد که ما نیز بر ستمگران، بـر اثـر فسـق و سـتم پیوسـته آنـان، از آسـمان عـذابی فرستادیم.

مراد از القریة

واژه قریه در آیه مورد بحث از دو جهت، بررسی شده: نخست این که آیا مراد از قریه، سرزمین بیت المقدس است یااریحا، از شهرهای شام، یا مصر، یا یکی از روستاهای میان راه یـا محلـه ای از محلـه های بادیه که بنی اسرائیل برای مدتی محدود و پیش از هبوط در شهر(که در سه آیه بعـد مطـرح مـی شود) در آن، سکونت گزیدند؟

جهت دیگر این که در هر صورت آیا قریه ای که آنان مأمور شدند به آن درآیند در حد ده بوده یـا در حد شهر. در صورت دوم باید به این پرسش پاسخ داده شود که چرا ادخلوا هذه المدینة گفته نشـده است؟

اما جهت اول، مهم ترین دلیلی که برای بیت المقدس بودن آن اقامه شـده، آیـه ای از سـوره مائـده است که می گوید: ای قوم من! به سرزمین مقدسی که خداوند برای شما مقرر داشته است درآیید! و بـه عقب باز نگردید که زیانکار خواهید شد؛ (یا قـوم ادخلـوا الارض المقدّسـة الّـتی کتـب الله لکـم ولا ترتدّوا علی أدبارکم فتنقلبوا خاسرین) [1304]، ولی این استدلال نا تمام است؛ زیرا آیه سوره مائده مربوط به دوران پیش از سرگردانی در بیابان است و آیه مورد بحث مربوط به بعد از آن و شاهدش این اسـت که مجازاتی که بر تمرّد بنی اسرائیل بعد از این آیه بیان شده، نفس سـرگردانی در بیابـان اسـت: (قـال فانها محرّمة علیهم أربعین سنة یتیهون فی الارض...) [1305] با آن که مجازاتی که بر عصیان از فرمان وارد در آیه مورد بحث، مترتب شده، نزول رجز از آسمان و نابودی گروه ظالمـان و فاسـقان بنـی اسـرائیل است:فانزلنا علی الذین ظلموا رجزا من السّمأ بما کانوا یفسقون.

البته دو چیز قرینه می شود که مقصود از قریه همان سرزمین مقدس است (اگر چه فرمان در این آیه غیر از فرمان در آیه 21 سوره مائده باشد؛ یعنی این آیه مربوط به پایان سرگردانی در بیابان و آن آیـه مربوط به پیش از سرگردانی باشد)، یکی تعبیر به فکُلوا منها حیث شئتم رغدا، زیرا این تعبیر دلیـل بـر

فراوانی نعمت در آن قریه و با برکت بودن آن است. در نتیجه نظیر تعبیر بارکنا حوله [1306] می شود که درباره سرزمین مقدس در شماری از آیات وارد شده است که اگر اختصاص به برکات مادی نداشته باشد و کنایه از فراوانی خصوص نعمت های ظاهری نباشد، حتما آن را نیز شامل می شود.

دیگر امر به سجده و استغفار در هنگام ورود است:وادخلوا الباب سجّدا و قولوا حطّة؛ زیرا این گونه تعبیر دلیل بر قداست ویژه این مکان است و این که می توان از طریق شرافت آن به خدا تقرب جست و از گناهان گذشته استغفار کرد.

البته این دو قرینه، تنها می تواند در حد احتمال مسأله را به اثبات برساند، آن هم به این صورت که قریه در این آیه بخشی از الارض المقدّسة است، نه همه آن؛ زیرا اولا، علت عدم ورود بنی اسرائیل در ابتدای امر، وجود عمالقه جبّار و عدم شهامت و جرأت بنی اسرائیل برای جنگیدن با آنان بود و در صورت بقای عمالقه در سرزمین مقدس، ترس بنی اسرائیل نیز باید به حال خود باقی باشد(زیرا از گناه تبدیل آنها: فبدّل الذین ظلموا...به دست می آید که روحیه بهانه جویی و تمرد آنها از بین نرفته بود) و در این صورت اگر این قریه همان سرزمین مقدس باشد، می بایست همان بهانه ها تکرار شود.

ثانیا، ظاهر مجموع آیات این است که همه این قضایا مربوط به زمان حیات حضرت موسی علیه‌السلام بوده و مطابق گفته شماری از مفسّران و آنچه در تورات کنونی [1307] آمده، بنی اسرائیل درزمان حیات آن حضرت وارد سرزمین مقدس نشدند، بلکه پس از رحلت آن حضرت به فرماندهی وصی او یوشع وارد اریحا(از بلاد شام کنونی و در واقع بخشی از سرزمین مقدس) شدند. از این رو فیض کاشانی با استناد به تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه‌السلام قریه را بر اریحا تطبیق می دهد.[1308]

ثالثا: مقصود از الارض المقدّسة در سوره مائده، مجموعه اراضی مقدسه، یعنی منطقه شامات است که به گواهی تاریخ، مهد پیامبران الهی و سرزمین ظهور ادیان بزرگ است و از چنین منطقه وسیعی تعبیر به هذه القریة نمی شود. ظاهر این تعبیر، شهر یا روستای خاصی است که باید طبق دو قرینه مزبور هم مکان مقدس باشد و هم از نعمت های فراوان برخوردار باشد.

پس یا باید مراد از قریه را خصوص شهر اریحا دانست، کـه یکـی از شـهرهای فلسـطین امـروز و بخشی از مجموعه سرزمین مقدس است و در این صورت فرمان ادخلوا در زمان حضرت موسای کلیم علیه السلام و به وسیله خود آن حضرت ابلاغ گردید، اگر چه هنگام اجرای آن، حضرت موسـی علیه السلام از دنیـا رفت و پس از فتح قدس به دست یوشع، بنی اسرائیل از طریق اریحا وارد این سرزمین شـدند.[1309] یـا مقصود از قریه، شهر بیت المقدس کنونی است. البته با این قید که این فرمان مربوط به زمـان حضـرت موسی علیه السلام و یوشع نیست، بلکه یکی از فرمان هایی است که در طول تاریخ بنـی اسـرائیل، در زمـان پیامبران دیگر آنان نازل شده، یا اگر در زمان حضرت موسی علیه السلام نازل گردیده، از جمله احکامی است که ناظر به فرزندان بعدی بنی اسرائیل در زمانهای آینده است و حضرت موسی علیه السلام آن را بـرای بنـی اسرائیل قرائت می کرد. شاهد این سخن آن که طبق تحقیق بلاغی رحمة الله علیه قریه ای به نـام بیـت المقدس در زمان موسی وجود نداشته است. او می نویسد:

بیت المقدس قریه ای بود که حضرت سلیمان (از احفاد حضرت موسی) آن را بنـا نهـاد... تـورات رایج می گوید: حضرت موسی علیه السلام از طریق وحی، احکام آمدن بنی اسرائیل به مکان موعـود(مکـانی که خداوند بعد از خیمه مخصوص عبادت، برای آنان اختیار کرد) را برایشان بیان می کرد؛ چنان که در سفر تثنیه از باب 12 تا31، به طور متفرق آمده است.[1310]

بنابراین، تعیین قطعی قریه مزبور با استفاده از قرآن کریم میسور نیست و اگر علـم بـه آن ضـروری بود، حتما در قرآن مطرح می شد. عمده تحلیل عبرت آموز داستان بنی اسرائیل در این باره است.

اما جهت دوم، شواهدی وجود دارد که مراد از قریه در آیه مورد بحث شهر اسـت، نـه روسـتا. ایـن شواهد عبارت است از:

1 فرمان حضرت موسی علیه السلام به همه آنها که وارد آن قریه شوند؛ زیرا یک روستا گنجایش آن همـه جمعیت (مطابق بعضی از نقل ها شش صد هزار نفر[1311]) را ندارد.

2 فراوانی نعمت و این که هر چه می خواستند فراوان در آن جا یافت می شـد: فکُلُـوا منهـا حیـث شئتم رغدا.

تذکر 1 برخی از بزرگان اهل معرفت از تعیین قریه که بیت المقدس است یا اریحا بر اثر عدم ثبوت خودداری کردند، لیکن از مزار حضرت موسای کلیم علیه السلام که در نزدیک اریحا در سرزمین بریصا با مشخصات خاص اقلیمی است، خبر داده اند.[1312]

2 جمله فکُلوا منها حیث شئتم رغدا[1313] دلیل بر این است که مقصود از ورود به قریه، یعنی مراد از ادخلوا هذه القریة سکنا گزیدن در قریه است؛ زیرا عیش گوارا و اکل واسع و طیّب غالبا در سایه اسکان و اقامت و استیطان تحقق می یابد. بر این اساس، در سوره اعراف، تعبیر به (اسکنوا هذه القریة) [1314] شده است، و مقصود از، اکل در این آیه، همانند آیه (ولا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل) [1315] مطلق تصرف است نه خصوص خوردن.

مقصود از الباب

مقصود ازالباب یا درِ مخصوص آبادی اریحاست، بنابراین که مراد از قریه، آبادی اریحا باشد که مطابق روایتی، بنی اسرائیل در زمان حضرت موسی علیه السلام وارد این قریه شدند[1316] یا مقصود، باب قبّه ای است که آن حضرت در بیابان، آن را برای عبادت بر پا کرد و مقدس شمرد[1317]، یا مراد یکی از درهای بیت المقدس (باب الحطّه) است [1318]، بنابراین که آیه مزبور در مقام حکایت از ورود بنی اسرائیل به بیت المقدس پس از رحلت موسی علیه السلام باشد؛ زیرا مطابق تصریح برخی مفسران [1319] بنی اسرائیل در زمان حیات حضرت موسی علیه السلام وارد بیت المقدس نشدند.

تذکر: مقصود ازباب هر کدام از ابواب یاد شده باشد، دری است که به باب الحطّه معروف شده است.

باب حطّه که همان درِ انحطاط، تواضع و فروتنی است، هماره به روی سالکان کوی حقّ گشوده است و طالبان آن اندک و واردان آن واصلند. از جیلانی که نزد گروهی از حرمت خاص برخوردار است نقل شده: به تمام درها رفتم همه را پر از ازدحام یافتم، به درِ تذلل و افتقار آمدم آن را خالی یافتم، پس وارد آن در شدم و گفتم: بیایید.[1320]

ورود خاضعانه و شاکرانه

سجّدا جمع ساجد و حال برای ضمیر فاعل ادخلوا است؛ یعنی با حال خضوع و خشوع یا در حال انحنا وارد شوید[1321] یا مراد از سجده این است که نفس ورود شما برای سجده و عبادت و استغفار است [1322]، و نیز گفته شده: مراد از سجده، قرار دادن پیشانی بر زمین نیست؛ زیرا چنین سجده ای با حرکت و ورود به قریه سازگار نیست، بلکه مراد از آن در این جا روح سجده است که عبارت از خضوع و خشوع در برابر اوامر الهی است، با در نظر گرفتن عظمت و جلال خداوندی و ملاحظه نعمت هایی که ارزانی داشت. خضوع و خشوع و توجهی که می تواند به منزله سجده شکری باشد برای نجات از سرگردانی چهل ساله در بیابان، یا توفیق ورود به بیت المقدس، در حالی که درزمان حیات حضرت موسی علیه‌السلام ازورود به آن محروم بودند[1323]، هر چند بعید نیست که ظاهر آیه، به ویژه با توجه به سایر موارد کاربرد واژه سجده در قرآن، همان سجده معروف باشد و مراد این باشد که وقتی به در قریه رسیدید، ابتدا سجده کنید و پیشانی بر خاک بگذارید و سپس وارد شوید؛ چنان که اگر گفته شوددر حال سجده داخل باب حرم شوید؛ یعنی وقتی به درگاه حرم رسیدید، ابتدا سجده کنید و سپس وارد شوید و هیچ منافاتی با ورود و حرکت عرفی ندارد، لیکن احتمال اراده خضوع و شکر از واژه سجده قوی است.

تذکر: درباره سجده مزبور آرایی ارائه شده که جامع آنها حالت تذلّل، خضوع و مانند آن است، لیکن برخی از متأخران احتمال داده اند، منظور حالت انخفاض جاسوسی و خمیدگی کارآگاهانه و خبر چینی باشد؛ زیرا سجده شکر در قبال نعمت است و یهودی ها که از هراس عمالقه جرأت ورود به چنان قریه ای را نداشتند، نعمت غنیمت و برکت پیروزی نصیب آنان نشده بود تا شاکرانه وارد شوند[1324]، لیکن شهادت سیاق از یک سو و گواهی آیات مشابه از سوی دیگر و تأیید احادیث از سوی سوم نشان می دهد که سجود یاد شده صبغه جاسوسی و خبر چینی نداشت، بلکه به شکرانه برخی از نعمت های الهی بوده است که نجات از تیه یکی از آنهاست.

اثبات تعبد به لفظ خاص حطة و استفاده آن از ظاهر آیه آسانی نیست، مگر این که روایات معتبر عهده دار چنین اثباتی باشد. روایاتی که از تفسیر امام حسن عسکری علیه‌السلام [1325] و از طریق عامه [1326] از رسول گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله درباره جمله بعدی آیه فبدّل الذین... نقل شده، موید این مطلب است؛ زیرا مطابق این روایات آنان به جای لفظ حطة کلمه ای شبیه آن را بر زبان جاری می ساختند.

تلفظ به لفظ خاص که نشانه اعتراف به گناه و نیازمند روح تعبد و قلب خاشع است، برای انسانهای متکبر و متمرد، کار آسانی نیست تا صاحب المنار بگوید:آنها مکلف به تلفظ نشدند؛ از باب این که چیزی برای انسان آسانتر از تلفظ نیست [1327]. با توجه به این که در لسان شرع نیز موارد فراوانی نیز یافت می شود که مکلفان را مامور به تلفظ به لفظ خاص می کند. نظیر آنچه در باب نماز و تلبیه احرام عمره و حج و رد اسلام و ادای شهادت مشاهده می شود، بلکه اساسا در شریعت اسلامی هر عملی که بیانگر خضوع و خشوع و تذلل در مقابل پروردگار است (نظیر رکوع و سجود) غالبا با لفظی که نشانه عظمت پروردگار یا ذلّت و طاعت عبد باشد همراه است؛ نظیر ذکر سبحان ربّی العظیم و بحمده در حال رکوع و سبحان ربّی اعلی و بحمده در حال سجده.

حاصل اینکه بنی اسرائیل برای بخشوده شدن خطایا و گناهانشان به سه چیز مکلّف شدند:

1 وارد شدن از در مخصوص قریه (که مطابق آنچه در برخی از تفاسیر[1328] آمده، دری کم ارتفاع و داخل شدن از آن، مستلزم خم شدن بود و روشن است که ورود از چنین دری، غرور آدمی را می شکند و انسان متکبر را به خضوع وا می دارد). البته مقصود از سجده در این حال، رکوع و انحنا نیست؛ زیرا لازم طبیعی ورود از در کوتاه، انحنا و خم شدن است.

2 وارد شدن در حال سجده با معانی متعددی که بیان شد(که مطابق بعضی از آنها، امر دیگری غیر از داخل شدن از در مخصوص و مطابق بعضی، عین همان است).

3 گفتن کلمه حطة در حال ورود. ظاهر روایات این است که تلفظ به خصوص واژه حطه نیز جزو فرمان بوده است. مگر آن که احراز شود مقصود استغفار و درخواست حطّ و ریزش گناهان است، نه تلفظ به لفظ خاص.

معنای جامع احسان

مراد از احسان در و سنزید المحسنین نیکوکاری و نیکو به جا آوردن عمل است. بر این اساس، مقصود آیه این است: کسانی که سه فرمان مزبور(1 ورود به قریه؛ 2 ورود باب در حال خضوع؛3 گفتن حطه) را نیکو به جا آورن افزون بر مغفرت و بخشش گناهانشان، به آنان رحمت ثواب نیز می دهیم؛ اولا، با وصف غفار آنان را می آمرزیم و ثانیا، با صفت رحیم از رحمت خاص برخوردارشان می کنیم؛ یعنی ابتدا با بخشش گناه، گردگیری و غبارروبی کرده سپس رنگ آمیزی به صبغه الهی صورت می پذیرد.

لازم این معنا آن است که عنوان محسن در معنای لغوی خود، یعنی مطلق نیکو به جا آوردن عمل به کار رفته باشد؛ چنان که در روایت عمر بن یزید از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است: اذا أحسن المؤ من عمله ضاعف اللّه عمله بکلّ حسنةٍ سبعماة؛ اگر مومن عملش را نیکو کند خداوند در برابر هر حسنه ای هفتصد حسنه می نویسد. راوی در ادامه حدیث، معنای احسان را از آن حضرت می پرسد (فقلت له: و ما الاحسان) حضرت صادق علیه‌السلام می فرماید:((احسان آن است که در نماز رکوع و سجود آن را نیکو به جا آوری و در روزه همه عوامل فاسد کننده آن را ترک کنی... و هر عملی که برای خدا انجام می دهی از آلودگی ها پاک باشد، اذا صلّیت فأحسن رکوعک و سجودک و اذا صمت فتوقّ کل ما فیه فساد صومک... و کلّ عمل تعمله اللّه فلیکن نقیّا من الدّنس [1329].

لیکن از مجموع آیات و برخی روایات وارده درباره محسنان بر می آید که وصف محسن بیانگر کمالی برتر است. محسن، تنها کسی نیست که کار خود را نیکو انجام دهد، بلکه کسی است که از معرفت و یقین نیکویی به خداوند نیز بهره مند باشد و به تعبیر رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله احسان آن است که

آن گونه خدا را عبادت کنی که گویا او را می بینی و اگر تو او را نمی بینی دست کم، بدانی که او تو را می بیند: ان تعبداللّه کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک. [1330]

ممکن است گفته شود این معنا لازم خوب به جا آوردن عمل است؛ یعنی کسی می تواند اعمالش را نیکو انجام دهد که از چنان پشتوانه قلبی و اعتقادی برخوردار باشد، نه این که معنای لغوی احسان تغییر یافته باشد، لیکن در عین حال می شود گفت که از مجموع آیات در این زمینه بر می آید که محسن به صورت یک مصطلح عبادی و اخلاقی درآمده و مفهوم جدیدی یافته که در بخش لطایف و اشارات آیات آن خواهد آمد.

به همین لحاظ و چون آنچه در آیه مورد بحث آمده، عنوان محسن به شکل اسم فاعل است (که ظاهرا معنای صفت مشبهه را می فهماند)، بعضی از مفسران [1331] مقصود از محسن در آیه را، نیکو انجام دادن فرمانهای سه گانه فوق نگرفتند، بلکه می گویند: آنان کسانی هستند که تا کنون به خطایی آلوده نشدند و ثابت و استوار و به دور از هر آلودگی مسیر پر فراز و نشیب چهل ساله بیابان را پیمودند. از این رو جمله نغفر لکم خطایاکم شامل آنان نمی شود، بلکه شایسته است درباره آنان گفته شود: انجام دستورهای سه گانه مزبور سبب افزایش حسناتشان می شود(یعنی امتثال اوامر مزبور نسبت به گنه کار توبه به حساب می آید، اما نسبت به نیکوکاران سبب مزید حسنات می شود).

نکته: برای احسان دو معنا یاد شده: یکی کار نیک کردن و دیگری نسبت به غیر نیکی کردن، و نسبت بین این دو معنا عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر جا نیکی نسبت به دیگری است انجام کار نیک صادق است، و برخی از موارد، انجام کار نیک صادق است و عنوان نیکی نسبت به دیگری صادق نیست مانند:

1 تهذیب نفس و تزکیه روح و سایر مسائل اخلاقی که هر کدام از آنها در حد خود، مصداق احسان به معنای انجام کار نیک است، ولی مصداق احسان به معنای نیکی نسبت به دیگری نیست.

2 تنبیه متجاوز و اجرای حد شرعی بر ظالم، که چنین کاری در حد خود احسان بـه معنـای انجـام کار نیک است، ولی نسبت به آن ظالم احسان به معنای نیکی نسبت به او نیست، هر چند حکم عـدل و اجرای حد الهی نسبت به همگان خیر و نیکی است.

افزایش ثواب و احسان محسنان

این که جمله سنزید المحسنین از صورت جواب به صورت وعده در آمده، یعنـی نفرمـوده اسـت: م نَزدِالمحسنین، تا در نتیجه ادامه ای باشد برای نغفر لکم و مفهوم جمله این چنین شود: اگر محسنین، بـه اوامر مزبور عمل کنند ما بر احسانشان می افزاییم یا افزون بر مغفرت گناهان، به آنان ثـواب نیـز مـی دهیم، بلکه پس از اتمام جواب، به طور مستقل فرمود: ما بر ثواب و احسان محسنان می افزاییم، شاید اشاره به این باشد که انسان محسن، حتما اوامر یاد شده را امتثال می کند و در صدد آن اسـت و کلمـه اگر که نشان تردید است نسبت به او شایسته او نیست.[1332]

دشواری تعبد بر ستمگران متمرّد

در آیه دوم درباره تمرد ظالمان سخن به میان آمده است؛ فرمان اخیر را که انجام آن نیازمند خضوع و بندگی و استغفار بود، امتثال نکردند، بلکه آن را به کلمه ای استهزاآمیز تبدیل کردنـد. از ایـن رو بـر ستمگران عذابی از آسمان فرو فرستادیم:فبدّل الذین ظلموا قولا غیر الذی قیل لهم فانزلنـا علـی الـذین ظلموا رجزا من السمأ بما کانوا یفسقون.

برخی مفسران مراد از تبدیل در فبدّل را مخالفت عملی دانسته اند[1333]؛ نظیر (یریدون ان یبدّلوا کلام اللّه) [1334] یعنی فبدّل بدین معناست که آنان عملا استغفار نکردند و تواضع نشان ندادند، نه این که لفـظ مورد دستور را به لفظ دیگر تبدیل کردند، لیکن ظاهر کلمه تبدیل همان است که جمهور مفسران برآنند و روایات نیز آن را تأیید می کند؛ یعنی به جای گفتن کلمه حطّة بدلی برای آن ساختند و واژه بدیل را به جای اصیل بر زبان جاری کردند. به همین دلیل است کـه عـده ای خواسـته انـد از ایـن آیـه لـزوم محافظت بر الفاظ مأثوره و روا نبودن تغییر لفظی آن را استفاده کنند.[1335]

اگر چه ممکن است جواب داده شود که ظاهر سیاق، تبدیل قول مورد دستور به قولی است که از سر لجاجت و مخالفت گفته شود و معنای متضادّ داشته باشد و چنین تبدیلی شامل نقل به معنا نمی شود؛ زیرا لفظ آیینه معناست، اگر معنا که مقصود اصلی است محفوظ بماند، تبدیل جامه زیانی وارد نمی کند.

در این که قول دیگری که آن را جایگزین حطّه ساختند چه بود، تعبیرهای مختلفی نقل شده است؛ مرحوم بلاغی با استفاده از تورات جدید می نویسد: شاید قول جایگزین شده این شده باشد که آنان گفتند: خداوند به آنها امر فرمود که زکواتشان را بفروشند و با آن شراب و گاو و گوسفند بخرند و در بیت المقدس انفاق کنند و در پاورقی می نویسند:کلمه ای که به لغت عبرانی به جای لفظ شراب، در تورات (فصل چهارم، سفر تثنیه) آمده، صریح در معنای شراب است و قابل تأویل نیست![1336]. تفسیر صافی از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه‌السلام نقل می کند: مخالفت و تبدیل آنان این بود که وقتی به قریه رسیدند آن را دری مرتفع که نیازی به خم شدن برای ورود در آن نیست یافتند. از این رو گفتند: تا کی موسی و وصیّش یوشع ما را مسخره می کنند... و با جسارت و لجاجت، به جای آنکه از رو وارد قریه شوند از پشت داخل آن شدند و به جای کلمه حطّه کلمه دیگری به کار بردند که معنای گندم سرخ (حنطة حمراً) است [1337] و مطابق روایتی که در صحیح مسلم از رسول مکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده؛ آنان از عقب، کشان کشان داخل باب شدند و حبّة فی شَعَرة (گندمی که در پوسته زرین خود است؛ گندم سرخ) گفتند: فدخلوا الباب یزحفون علی أستاههم و قالوا حبّة فی شَعرة [1338].

در صورت صحت تاریخ و حدیث مزبور ممکن است اختلاف آن مستند به تعدد گویندگان و تبدیل کنندگان باشد که هر کدام به گونه خاصی تبدیل کردند.

علت تبدیل کلمه حطّه این است که گفتن این کلمه گر چه بر زبان آسان است، اما چون دلیل بر تعبّد است، یر روح کسانی که دیو درون را رام نکردند و در جهاد اکبر پیروز نشدند سنگینی می کند؛ نظیر نماز که خواند آن با این که زحمتی ظاهری و جسمانی ندارد در عین حال برای کسی که نمی تواند نفس

خویش را بشکند و در برابر خداوند خضوع کند، بسیار سنگین است؛ (و انها لکبیرة الا علی الخاشعین).[1339]

و نظیر گفتن لا اله الا اللّه که گرچه بر زبان آسان است خفیفة علی اللسان [1340]، برای مشرکان صدر اسلام سنگین بود؛ چون لازمه اش کنار گذاشتن بت پرستی و پذیرفتن الوهیت و ربوبیت راستین ذات اقدس خداوند بود و این تبدیل عقیده کار آسانی نبوده است.

تبدیل ظالمانه سخن حق

قید ظلموا در جمله فبدّل الذین ظلموا دلیل بر این است که کسانی که قول مورد دستور را تغییر دادند و با آن مخالفت کردند همه بنی اسرائیل نبودند و تکرار آن در جمله فانزلنا علی الذین ظلموا نیز، هم می تواند برای اخراج غیر ظالمان، از استحقاق کیفر رجز آسمانی باشد؛ یعنی تنها بر آنان که کلام خدا را تغییر دادند، عذاب فرستادیم و هم می تواند اشاره به سبب نزول عذاب باشد و این که سبب نزول رجز ظلم آنان بود. در عین حال که قبح ظلم آنان را نیز، تثبیت و تشدید می کند و نیز اشاره دارد به این که حکم الهی درباره همه ظالمان یکسان جاری می شود، خواه از آل فرعون باشند یا از بنی اسرائیل و این که اگر بر آل فرعون عذاب فرستاده شد نه بدان جهت بود که آنها آل فرعون بودند، بلکه چون با مشاهده آیات الهی، دست از لجاجت بر نمی داشتند و ظلم می کردند. بنی اسرائیل لجوج و عنود نیز از این جهت تفاوتی با آل فرعون ندارند.

تذکر: نکته تعبیر به غیر الذی قیل لهم و عدم تعبیر به مثل:فبدّل الذین ظلموا القول بغیره خصوصا با توجه به این که اساسا تبدیل، بدون مغایرت نخواهد بود، ممکن است این باشد که تعبیر مزبور دلیل بر مخالفت شدید آنها با دستور الهی و اشاره به این است که مغایرت لفظ بدلی با اصلی، همه جانبه و از هر جهت بود، به گونه ای که به هیچ وجه قابل توجیه نبود. گویا آنان از آغاز مأمور به گفتن مبدّل الیه بودند.[1341]

مصداق رجز نازل شده بر بنی اسرائیل

فسق مستمر و تبه کاری مستدام بنی اسرائیل زمینه نزول عذاب را فراهم کرد و سرانجام متمردان از بنی اسرائیل رجزی آسمانی بر آنان فرو فرستاده شد.[1342]

طبق روایت رسول گرامی ﷺ درباره طاعون که فرمود: انه رجز عذّب به بعض الامم قبلکم [1343] می توان احتمال داد رجزی که بر بنی اسرائیل نازل شد طاعون بوده است؛ چنان که برخی تفاسیر عامه نیز آن را بر طاعون تطبیق داده اند[1344] که بر اثر آن بیست و چهار هزار نفر نابود شدند[1345] و مطابق روایتی هفتاد هزار نفر از بزرگان و شیوخ آنان از بین رفتند.[1346]

برخی مفسران می گویند:

خداوند از بیان نوع عذاب و حقیقت آن سکوت اختیار کرده و روشن نکرده که آیا طاعون بوده (چنان که بعضی گفته اند) یا برف بوده است (چنان که عده ای دیگر گفته اند) و همچنین از بیان تعداد کسانی که با این عذاب نابود شدند، که آیا هفتاد هزار نفر یا بیشتر یا کمتر بوده اند و هم چنین از مدت زمان نزول این عذاب که آیا در یک لحظه و یک ساعت بوده یا در طول یک روز. از همه اینها نیز سکوت اختیار کرده است. ا این رو ما نیز ساکت می شویم و برای بیان آن به تکلف نمی افتیم، چنان که دیگران با اعتماد بر قولی ضعیف یا روایتی متروک به تکلف افتاده اند.[1347]

البته اگر حدیث معتبری در صدد تعیین آن بر آمد کاملا مورد عنایت و حمایت خواهد بود، زیراروایت صحیح در هدایت تائهان تفسیری سهم موثری دارد.

نکته: تنوین رجزا برای بیان عظمت و هولناک بودن عذاب است [1348]. استنباط این گونه از نکات گاهی از بررسی سیاق آیه، و زمانی از شواهد لبّی و لفظی آیه دیگر است.

هشداری به فاسقان

تعبیر به بما کانوا یفسقون با توجه به این که فعل ماضی کانوا بر سر مضارع در آمده دلالت بر استمرار آنان در فسق دارد و پیامش این است:

1 آنچه سبب نزول رجز آسمانی شد اصرار آنان بر گناه و استمرارشان در معصیت و خودداری از توبه است.

2 هشداری است برای هر شخص و ملّتی که به گناه آلوده است و بر آن اصرار می ورزد و عادت به آن کرده است که به هوش باشید عذاب الهی فرا می رسد. به بیان دیگر، اگر این تعبیر نبود با توجه به علی الذین ظلموا و با توجه به فأ ترتیب در فانزلنا گمان می شد که سبب نزول عذاب، ظلم خاص آنان در ارتباط با ورود به قریه، و خودداری آنان از توبه در این مورد بود، اما جمله بما کانوا یفسقون می رساند که نزول رجز، مرتبط به مجموعه قبایحی است که آنها مرتکب شدند، نه خصوص این ظلم در این مورد خاص؛ یلکه ظلم آنان در تمرّد از ورود به قریه، مزید بر علت شد وگرنه فسق و تبه کاری مستدام آنان زمینه نزول رجز را فراهم کرده است.

بعضی خواسته اند نفس تعبیر به فسق، یفسقون بعد از تعبیر به ظلم، الذین ظلموا را و به بیان دیگر تعلیل نزول رجز به فسق را با آن که علی الذین ظلموا اشعار به این داشت که علت نزول رجز، ظلم آنان است خصوصا با توجه به فأ ترتیب در فانزلنا دلیل بر غلوّ آنان در ظلم و اشاره به شدت ظلم آنها بگیرند و این که ظلم آنها به حد فسق و خروج از طاعت و بندگی خداوند رسیده بود[1349]. شاید به این لحاظ که فسق در اصل به معنای خروج از پوسته اصلی و فطری است و فَسَقَت الرطبة عن قشرها، یعنی خرما از پوست خود بیرون جست.

لیکن این بیان مشروط به این است که واژه فسق منفی تر از واژه ظلم باشد وگرنه ممکن است از قبیل تفنّن در تعبیر باشد و بما کانوا یفسقون همان معنایی را افاده کند که بما کانوا یظلمون مفید آن است؛ به ویژه با توجه به این که در سوره اعراف در مورد مخصوص همین قضیه تعبیر به یظلمون شده است: (فبدّل الذین ظلموا منهم قولا غیر الذی قیل لهم فأرسلنا علیهم رجزا من السمأ بما کانوا یظلمون)[1350]. پس نکته ای که در جمله بما کانوا یفسقون قابل ذکر است، همان است که گذشت.

لطایف و اشارات

1 سرزمین فلسطین و ناسپاسی های بنی اسرائیل

یکی از بزرگترین ظلم ها و ناسپاسی های بنی اسرائیل، رفتار ناروایی بود که در مورد ورود به سرزمین مقدس و پر برکت بیت المقدس، از خود نشان دادند.

قرآن کریم از منطقه بیت المقدس گاهی به قریه تعبیر می کند، نظیر آیه مورد بحث (بنابراین که مراد از قریه در این آیه و همچنین آیه 161 سوره اعراف، سرزمین بیت المقدس باشد که بحث آن در بخش تفسیر گذشت) و گاهی به سرزمین مقدّس و گاهی نیز تعبیر به سرزمین با برکت می کند؛ زیرا این منطقه هم از لحاظ معنوی متنعم و با برکت است، چون انبیای فراوانی از آن جا برخاستند و معبد آن به دست مبارک حضرت سلیمان بنا شده است و هم از جهت ظاهری منطقه حاصل خیز و پر برکتی است.

از این رو از زمان حضرت ابراهیم خلیل، از این سرزمین با وصف مکان مبارک و مقدس یاد می شود. در جریان حضرت ابراهیم علیه السلام چنین آمد: (و نجّیناه و لوطا الی الارض التی بارکنا فیها للعالمین) [1351] و پس از او در جریان حضرت موسای کلیم علیه السلام نیز چنین آمده است:یا قوم ادخلوا الارض المقدسة التی کتب اللّه لکم ولا ترتدوا علی أدبارکم فتنقلبوا خاسرین [1352] و پس از او وقتی نوبت به سلیمان نبّی و داود پیامبر علیهما السلام می رسد چنین آمده است: (و لسلیمان الریح عاصفة تجری بأمره الی الارض التی بارکنا فیها) [1353]. پس از آنان در زمان عیسای مسیح علیه السلام و سپس در زمان پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم نیز از امکان با وصف سرزمین مبارک یاد می شود؛ چنان که درباره معراج رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: (سبحان الذی أسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الذی بارکنا حوله) [1354].

در بعضی از آیات نیز از این سرزمین به مسکن صدق تعبیر شده: (ولقد بوّانا بنی اسرائیل مبوّأ صدق) [1355] و سرزمین صادق سرزمینی است که همه لوازم و امکانات را داراست و هیچ کذبی در آن

نیست. مسکن صدق همانند وعد صدق، لسان صدق، قدم صدق و جایگاه صدق [1356] با جامعه بشری راست می گوید، هم در نعمت های معنوی و هم در نعمت های مادی.[1357]

بنی اسرائیل پس از خارج شدن از مصر و نجات از دریا، مأمور می شوند تا به چنین سرزمین مبارک و مقدسی وارد شوند، اما این قوم بهانه گیر و ناسپاس در جواب فرستاده خدا گفتند: (ان فیها قوما جبّارین و انا لن ندخلها حتی یخرجوا منها...) [1358] (وفاذهب انت و ربّك فقاتلا انا هیهنا قاعدون) [1359]، و آنگاه پس از چهل سال سرگردانی و آوارگی در صحرای سوزان سینا، دوباره مأمور به ورود به آن می شوند(بنابراین که قریه در آیه مورد بحث و آیه 161 سوره اعراف اشاره به بیت المقدس باشد) اما باز هم این قوم ناسپاس تحریفگر(قومی که هم احبار و رهبانشان دست به تحریف تورات زدند و هم توده کم فکر و ضعیف الایمان آنها کلام الهی را تبدیل کردند) به شرایط ورود به این مکان پاک (استغفار از گناهان سابق و اظهار خشوع و تواضع و بر زبان جاری ساختن کلمه حطّه عمل نکردند و کلام خدا را تبدیل و تحریف کردند و در نتیجه به عذاب الهی دچار شدند.

تذکر: اثبات قداست بیت المقدس مستلزم ترجیح احتمال اراده آن از کلمه القریه نیست، بلکه چون یکی از محتملات آن است در این جا مطرح شد.

2 رفاه گرایی بنی اسرائیل

اوامری که در آیه مورد بحث آمده الزامی است، مگر امر فکلوا که برای اباحه و ترخیص است. یهودیان عصر حضرت موسی علیه‌السلام اوامر الزامی را ترک یا تبدیل کردند، ولی امر ترخیصی را که همراه رفاه و آسایش بود پذیرفتند. اما اوامر سه گانه را چنین طرد کردند که درباره اصل دخول قریه صریحا با حضرت کلیم اللّه به مجادله سیّئه پرداختند و درباره دخول ساجدانه و متواضعانه، تمرّد کرده متعنتانه و مختالانه وارد شدند و درباره قول حطّه و طلب مغفرت یا گفتن کلمه توحید همراه با قبول ولایت... مستکبرانه و مستنکرانه برخورد کردند. اما درباره امر ترخیصی تصرف رفیهانه و آسودمندانه هیچ دریغی نورزیدند.

تبدیل که گاهی ترک بدون عوض است و زمانی با تعـویض همـراه اسـت، توسـط یهودیـان عصـر حضرت کلیم اللّه نسبت به اوامر سه گانه معهود صورت پذیرفت.

3 اوصاف محسنان در قرآن کریم

چنان که در مباحث تفسیری گذشت، از مجموع آیات و برخی روایات بر می آید که عنوان محسـن و محسـنین محتـوایی بـیش از خـوب بـه جـا آوردن عمـل دارد و در آن تقـوای ویـژه نیـز مطـرح است.((محسن در فرهنگ قرآنی از مقوله احسانی است که ویژگی آن در روایت نبوی تبیین شـده و در بحث تفسیری گذشت. ان تعبد اللّه کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک. [1360]

آیاتی که عنوان محسن را تفسیر می کند، شجره طیبه ای را به تصویر مـی کشـد کـه هـم از جهـت عقیده، ریشه در اعماق زمینه های اعتقادی و مایه های ایمانی دارد و هم از جهت عمل و شاخ و برگ و فروع، سر به آسمان برافراشته و سینه ملکوت را شکافته، میوه ها و اعمال صالح درخشـانی بـه بـار آورده است:مثلا (کلمة طیّبة کشجرة طیّبة أصلها ثابت و فرعها فی السمأ (٢٤) تؤ تی أکلها کل حین باذن ربّها).[1361]

بعضی از صفاتی که آیات قرآن برای محسنان ذکر می کند، عبارت از:

1 تا 3 کمی از شب را می خوابند و در سحر گاهان استغفار می کنند، مقداری از اموالشان را(غیر از حقوق واجب مالی) به نیازمندان می دهند:

(...انهم کانوا قبل ذلـك محسـنین (١٦) کانـوا قلـیلا مـن الیـل مـا یهجعـون (١٧) وبالاحسـار هـم یستغفرون (١٨) و فی أموالهم حقٌّ للسائل و المحروم) [1362]. البته این کرایم اخلاق لازم تقوای ویـژه ای است که در محسنان یافت می شود.

4 از زینت های دنیا چشم می پوشند و رو به جانب آخرت دارند؛ از دار غرور، پهلو تهی می کننـد و به سوی دار خلود، شتابان در حرکتند و در آن جا پهلو می گیرند: (یا أیّهـا النّـبی قـل لازواجـك ان کنتنّ تردن الحیوة الدّنیا و زینتها فتعالین أمتّعکنّ و أسرّحکنّ سراحا جمیلا (٢٨) و ان کنتنّ تـردن الله و رسوله و الدار الاخرة فان الله أعدّ للمحسنات منکنّ أجرا عظیما).[1363]

5 منادی عامل و معتقدی برای دین هستند، هم به حق معتقدند و به آن عمل می کنند و هم حق می گویند و آن را نشر می دهند: (و الذی جأ بالصّدق و صدّق به أولئك هم المتّقون (۳۳) لهم مـا یشـأؤون عند ربّهم و ذلك جزأ المحسنین).[1364]

6 تا 8 نماز به پا می دارند، زکات می دهند و به آخرت یقین دارند: (تلـك ایـات الکتـاب الحکـیم (۲) هدیً و رحمةً للمحسنین (۳) الذین یقیمون الصلوة و یؤ تون الزکوة و هم بالاخرة هم یوقنون).[1365]

9 مجاهـدانی مخلـص و فـداکارانی از خـود گذشـته در راه خـدا هسـتند و از معیّـت ویـژه الهـی برخوردارند: (و الذین جاهدوا فینا لنهدینّهم سبلنا و ان اللّه لمع المحسنین)[1366]، در احیای مـآثر دینـی از هیچ ایثار و نثاری دریغ ندارند و از اجر مخصوص خدا بهره مندند: (ذلك بانهم لا یصیبهم ظمـأ ولا نصب ولا مخمصة فی سبیل اللّه... ان اللّه لا یضیع أجر المحسنین).[1367]

10 در راه خدا صـبور و پایـدار و بـا اسـتقامتند: (انـه مـن یتّـق و یصـبر فـان اللّه لا یضـیع أجـر المحسنین).[1368]

11 اهل کرامت و گذشتند: (قالوا یا ایّها العزیز ان به أبا شیخا کبیرا فخذ أحدنا مکانه انـا نریـك مـن المحسنین)[1369]، (فاعف عنهم واصفح ان اللّه یحبّ المحسنین)[1370]، (و متّعوهنّ علی الموسع قدره و علی المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا علی المحسنین).[1371]

12 در حال خوف و رجا به سر می برند و با بیم و امید خدا را می خوانند و رحمت خاص الهی به آنان نزدیک است: (ولا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحها وادعوه خوفا و طمعا ان رحمـت اللّه قریـب مـن المحسنین).[1372]

13 تا 16 در پذیرش حق استکبار نمی ورزند، حقیقت را دریافته اند و در پی آن نسـبت بـه آیـات الهی، عشق و شوق از خود نشان می دهند و پیوسته ملحق شدن و رسیدن به صالحان را از خدا طلـب می کنند:... (انهم لا یستکبرون # و اذا سمعوا ما انزل الی الرّسول تری أعینهم تفیض من الدمع ممّا عرفوا من الحقّ یقولون ربّنا امنّا فاکتبنا مع الشاهدین # و ما لنا لا نؤ من باللّه و ما جأنـا مـن الحـق و نطمـع ان یدخلنا ربّنا مع القوم الصالحین # فأثابهم اللّه... و ذلك جزأ المحسنین).[1373]

17 با همه پایمردی ها و استقامت ها در راه خدا، پیوسته از گناهان خود اظهار عجز و شرمساری می کنند و از خداوند،

آمرزش گناهان، ثبات قدم و نصرت بر کافران را می طلبند: (و کأیّن من نبیّ قاتل معه ربیّون کثیر... (١٤٦) و ما کان قولهم الا ان قالوا ربّنا اغفرلنا ذنوبنا و اسرافنا فی أمرنا و ثبّت أقدامنا و انصرنا علی القوم الکافرین (١٤٧) فاتاهم اللّه ثواب الدنیا و حسن ثواب الاخرة واللّه یحبّ المحسنین).[1374]

18 و 19 حتی در حال تنگ دستی نیز اهل انفاقند و خشم خویش را فرو می برند. از این رو از محبوبان ویژه خدا هستند: (الّذین ینفقون فی السّرّأ و الضّرّأ و الکاظمین الغیظ... واللّه یحبّ المحسنین).[1375]

از مجموع صفات مزبور، اجمالا بر می آید که محسن تنها به معنای نیکو به جا آورنده عمل یا نیکوکار نیست، بلکه احسان، مقامی است که برای تحدید حدود و لوازم و آثار آن، تدبّر بیشتری لازم است.

بحث روایی

1 تطبیق آیه بر ولایت محمد و آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم

عن العسگری:.. و ادخلوا الباب باب القریة سجّدا مثّل اللّه عز و جلّ علی الباب مثال محمد و علیّ و أمرهم ان یسجدوا تعظیما لذلک المثال و یجددوا علی انفسهم بیعتهما و ذکر موالاتهما و لیذکروا العهد و المیثاق المأخوذین علیهم لهما و قولوا حطّة أی قولوا: ان سجودنا للّه تعالی تعظیما لمثا محمد و علی و اعتقادنا لو لا یتهما حطّة لذنوبنا و محو لسیئاتنا.

قال للّه تعالی: نغفر لکم بهذا الفعل خطایاکم السالفة و نزیل عنکم آثامکم الماضیة و سنزید المحسنین من کان منکم لم یقارف الذنوب التی قارفها من خالف الولایة و ثبت علی ما أعطی اللّه من نفسه من عهد الولایة فانا نزید هم بهذا الفعل زیادة درجات و مثوبات و ذلک قوله تعالی: و سنزید المحسنین.[1376]

عن الباقر فی قولهم باب اللّه:معناه ان اللّه احتجب عن خلقه بنیّنه و لاوصیاً من بعده و فوض الیهم من العلم ما علم احتیاج الخلق الیه. و لمّا استوفی النبی علی علیّ العلوم و الحکمة قال: انا مدینة العلم و

على بابها و قد أوجب اللّه على خلقه الاستكانه لعلّى بقوله: وادخلوا الباب سجّدوا و قولوا حطّة نغفر لكم خطاياكم و سنزيد المحسنسين أىّ الذين لا يرتابون فى فضل الباب و علّو قدره....[1377]

عن أمير المومنين و الباقر فى قوله تعالى: (و ليس البّر بان تأتوا البيوت) [1378] الآية و قوله تعالى: و اذا قلنا ادخلوا هذه القرية: نحن البيوت التى أمر اللّه ان توتى من أبوابها الحديث.[1379]

عن أمير المومنين:هؤ لأ بنو اسرائيل نصب لهم باب حطّة و انتم معشر امة محمد نصب لكم باب حطّة، اهل بيت محمد: أمرتم باتيّاع هداهم، و لزوم طريقتهم ليغفر لكم بذلک خطاياكم و ذنوبكم و ليزداد المحسنون منكم، و باب حطّتكم أفضل من باب حطّتهم؛ لانّ ذلک كان بأخاشيب و نحن الناطقون الصادقون المومنون الهادون الفاضلون الحديث.[1380]

عن أمير المومنين: قال رسول اللّه: لكل امّة صديق و فاروق و صدّيق هذه الامة و فاروقها علىّ بن أبى طالب؛ ان عليّا سقينة نجاتها و باب حطّتها.[1381]

و عنه:فانى سمعت رسول اللّه يقول لى: مثلک فى امتّى مثل باب حطّة فى بنى اسرائيل؛ فمن دخل فى ولايتک فقد دخل الباب كما أمره اللّه عزو وجل.[1382]

عن الباقر:نحن باب حطّتكم.[1383]

عن الصادق:قال امير المومنين فى خطبة: انا باب حطّة.[1384]

عن امير المومنين فى خطبة الوسيلة:ألا و انى فيكم أيّها الناس كهارون فى آل فرعون، و كباب حطّة فى بنى اسرائيل [1385]

عن رسول اللّه:ان اللّه عزو وجل جعل أهل بيتى فى أمّتى كسفينة نوح... و مثل باب حطّة فى بنى اسرائيل، من دخله كان امنا.[1386]

اشاره الف: با اغماض از سند، آنچه به اصل ولايت اهل بيت و عصمت باز می گردد، امری است قطعی و كاملا ثابت شده و نيازی به بازگو كردن ندارد.

ب: تنظیر باب ولایت در اسلام به باب حطّه بنی اسرائیل بی محذور است؛ چنـان کـه تـرجیح بـاب ولایت بر باب حطّه از لحاظ معنوی بودن باب ولایت و مادی بودن باب حطّه کاملا مورد اذعان اسـت و نیازمند تحلیل نیست.

ج: مهم ترین مطلب این گونه احادیث تمثّل مقام ولوی اهل بیت عصمت برای نجات یافتگـان بنـی اسرائیل است. آنچه از مجموع روایات متفّرق راجع به امم و اقوام و ناظر به انبیأ و اولیا از آدم و بعد از آن وارد شده این است که انسانهای کامل و برین و ممتاز که واجد قدر اول خلافت الهی هستند، کلمات تّام خدایند و حضرت آدم آنها را تلقّی کرد و دیگران نیز از آنها تنعّم یافتند. بنی اسرائیل نیز در هنگـام ورود به باب حطّه در پیشگاه آنان تعظیم کردند.

2 مراد از قریة، باب و حطّة

عن العسکری:...ادخلوا هذه القریة و هی أریحا من بلاد شام و ذلک حین خرجوا من التیه فکلوا منها من القریة حیث شئتم رغدا واسعا بلا تعب و لا نصب....[1387]

عن أبّی اسحق عمّن ذکره و قولوا حطّة مغفرة حطّ عنّا أی اغفر لنا.[1388]

عن الباقر: و ادخلوا الباب سجدا ان ذلک حین فصل موسی من أرض التیه فدخلوا العمران و کان بنو اسرائیل أخطؤ وا خطیئة فأحبّ اللّه ان ینقذهم کنها ان تابوا فقال لهم: اذا انتهیتم الی باب القریة فاسجدوا و قولوا: حطّة تنحطّ عنکم خطایاکم فأمّا المحسنون ففعلوا ما أمروا به، و امّا الذین ظلموا فزعموا حنطـة حمرأ فبّدلوا فانزل اللّه تعالی رجزا.[1389]

عن ابن عباس وادخلوا الباب قال: باب ضیق سجّدا قال: رکعّا.[1390]

اشاره الف: با صرف نظر از سند و اعتراف به صعوبت اثبات مطالب علمی و غیر تعبّدی با این گونـه اخبار مشابه تاریخ، اعتماد به محتوای خبری که قریه مزبور را اریحا می داند آسان نیست؛ زیرا مضـون آن با شواهد دیگری که قریه یاد شده را بیت المقدس معرفی می کند هماهنگ نیست.

ب: انفصال حضرت موسی از سرزمین تیه معقول و. مقبول است؛ زیرا سرگردانی و تحیّر در آن وادی یک نوع تنبیه الهی بوده است و چنین توبیخی مناسب شان حضرت کلیم نبوده است و تفصیل آن در ضمن آیه (یتیهون فی الارض) [1391] خواهد آمد.

ج: این که معنای حطّه، درخواست مغفرت و ریزش گناه باشد کاملا با بحث تفسیری هماهنگ است و اما این که معنای سجود، همان رکوع و انحنای طبیعی باشد که به کوتاهی در ورودی استناد داشته باشد، مطابق با ظاهر آیه و مناسب با مطالب گذشته نیست.

3 مراد از تبدیل و رجز

عن الباقر:نزل جبرئیل بهذه الایة علی محمد هکذا:فبدّل الذین ظلموا آل محمد حقّهم قولا غیر اذی قیل لهم فانزلنا علی الذین ظلموا آل محمد حقّهم رجزا من السمأ بما کانوا یفسقون.[1392]

عن العسکری:.. لم یسجدوا کما أمروا و لا قالوا ما أمروا و ظلموا ولکن دخلوها مستقبلها بأستاههم و قالوا:هطا سمقانا یعنی حنطة ء حمرأ نتقوتها أحبّ الینا من هذا الفعل و هذا القول. قال اللّه تعالی: فانزلنا علی الذین ظلمونا و غیّروا و بدّلوا ما قیل لهم و لم ینقادوا لو لایة اللّه و ولایة محمد و علی و آلهما الطیبین الطاهرین رجزا من السمأ بما کانوا یفسقون یخرجون من أمر اللّه و طاعته. و الرجز اذی أصابهم انه مات منهم بالطاعون فی بعض یوم مائة و عشرون ألفا و هم من علم اللّه انهم لا یومنون و لا یتوبون، و لا ینزل هذا الّجز علی من علم اللّه انه یتوب او یخرج من صلبه ذریة طیبة توّحد اللّه و تومن بمحمد و تعرف مولاة علی وصیّة و أخیه.[1393]

عن الحسن بن علی بن ابی طالب:... ثّم أقبل رسول اللّه علی الیهود و قال: احذروا ان ینالکم بخلاف أمر اللّه و خلاف کتاب اللّه ما أصاب أوائلکم الذین قال اللّه فیهم: فبدّل الذین ظلموا قولا غیر الذی قیل لهم و أمروا بان یقولوه. قال اللّه تعالی: فانزلنا علی الذین ظلموا رجزا من السمأ عذابا من السمأ طاعونا نزل بهم فمات منهم مائة وعشرون ألفا ثّم أخذهم بعد ذلک فمات منهم مائة وعشرون ألفا أیضا و کان خلافهم انهم لمّا ان بلغوا الباب رأوا بابا مرتفعا فقالوا: ما بالنا نحتاج ان نرکع عند الدخول ههنا ظنّا انه باب متطامن لا بّد من الرکوع فیه و هذا باب مرتفع الی متی یسخر بنأ هؤ لأ یعنون موسی و یوشع بن

نون و یسجدونا فی الأباطیل، و جعلوا استاهم نحو الباب و قالوا بدل قولهم: حطّة الذی امروا به: همطاسمقانا، یعنون حنطّة حمرأ، فذلک تبدیلهم.[1394]

عن رسول اللّه: ان هذا الطاعون رجز و بقیة عذاب به اناس من قبلکم، فاذا کان بارض و انتم بها فلا تخرجوا منها و اذا بلغکم انه بأرض فلا تدخلوها.[1395]

اشاره الف: چون قرآن و همانند آفتاب و ماه در طول تاریخ می تابد و هماره مواضع، اماکن، اشیا و اشخاص را روشن و معرفی کرده و آن را محمود یا مذموم می داند، عناوین مأخوذ در آیه مورد بحث از قبیل تبدیل حقّ به باطل، تغییر حَسَن به قبیح، تحویل معروف به منکر و مانند آن طبق آنچه در این گونه احادیث آمده است، انطباق یافت و گرنه مضامین روایات مزبور از سنخ تفسیر مفهومی آیه مورد بحث نیست.

ب: لغت نبطی های اسرائیلی، عبری، سریانی و... بوده است؛ آنان هرگز به عربی تکلم نمی کردند و آنچه به عنوان قصه یهودی ها در قرآن و نیز در این بخش وارد شده از سنخ نقل به معناست؛ یعنی تمام گفتمان حضرت کلیم اللّه و هارون و یوشع علیهم‌السلام با بنی اسرائیل و همه قبول و نکول آنان به لغت عبری تأدیه می شد؛ کلمه حطّه که مورد امر قرار گرفت و واژه حنطه که محور تبدیل واقع شد، همگی از قبیل ترجمه گفته های عبری یهود است، نه متن گفته های آنان.

ج: بیماری طاعون می تواند از مصادیق رجز به معنای عقوبت الهی باشد و اصل پدید آمدن آن نیز درباره برخی از اقوام گذشته محتمل است و در صورت صحت خبر مزبور مورد وثوق خواهد بود، لیکن تطبیق آن بر جریان یهودی های مبتلا به گناه تبدیل، نیازمند دلیل خاص است که در حدیث فوق به آن اشاره نشده است.

د: حکم دخول و خروج سرزمین طاعون زده از مدار بحث کنونی بیرون است.

(و اذ اسْتَسْقى موسى لِقومِهِ فَقُلنا اضرِبْ بِّعصَاكَ الحَجَرَ فَانفَجَرَت منهُ اثْنَتاعَشْرَةَ عَينـا قَـدْ عَلِـمَ كُلُّ اناسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا و اشْرَبوا مِنْ رزقِ اللّه ولا تَعْثَوا فىالارضِ مُفْسِدينَ) (٦٠)

گزیده تفسیر

بنی اسرائیل در مسیر حرکت در سرزمین تیه و بیابان سینا، مأمور شدند در قریـه و مکـانی خـاص استقرار یافته و مدتی در آن جا سکنا گزینند. از آن جا که آب محدود یک آبادی برای تأمین نیازهای مختلف جمعیت کثیر کافی نبود، بنی اسرائیل به کم آبی دچار شدند و به حضرت موسـی علیه‌السلام شـکایت بردند. در خواست سیراب کردن، از سوی بنی اسرائیل به کلـیم اللّـه ارائـه شـد و آنگـاه از طـرف آن حضرت به حضور خدای سبحان معروض شد و چون استسقای وی جنبه عبـادی داشـت و همـراه بـا کرامت بود خداوند آن را فقط به او اسناد داد و دعای موسی کلیم با نزول وحی الهی مستجاب شد.

گواه این که استسقای بنی اسرائیل و شکافته شدن سنگ با زدن عصا، در بیابان و پیش از ورود بـه قریه معهود بوده این است که اولا، آن قریه آباد بوده و از آب آشامیدنی برخوردار بوده اسـت و ثانیـا، امر کلوا در ادامه آیه، که در کنار و اشربوا آمده، ناظر به منّ و سلوی است کـه در بیابـان نصـیب بنـی اسرائیل می شد.

به سبب حس گرایی بنی اسرائیل و نیز برای بستن همه راه های بهانه و تمام کردن حجت بـر آنـان، از میان راه های معنوی نیل به آب، راه معجزه، یعنی زدن عصا به سنگ انتخاب شد که تـاثیر آن بـیش از علل و عوامل دیگر است.

شکافتن سنگ آن هم از طریق زدن عصا و خـارج سـاختن دوازده چشـمه از آن، امـری عظـیم و شگفت انگیز و از بزرگ ترین نشانه های قدرت خدای سبحان و صدق دعوی نبوت حضـرت موسـی علیه‌السلام و یکی از نعمت های خداوند بر بنی اسرائیل است.

سنگ مزبور کوچک و قابل حمل نبوده بلکه تخته سنگی معین و منصوب در مکـانی خـاص بـوده است که ظرفیت به وجود آمدن دوازده آبشخور جدا از هم را داشت. این سنگ با همان عصای معروف

که به اژدها نقل تبدیل می شد و موسای کلیم با آن دریا را شکافت، شکافته شد و آب از آن جوشید. آنگاه دوازده آبشخور جدا از هم به وجود آمد که هر کدام در جهتی خاص و دارای نشانه ای ویژه بود، به گونه ای که هر یک از گروههای دوازده گانه جایگاه مخصوص خود را می شناخت و هر مشربی به اندازه ای وسعت داشت که می توانست جمعیت زیاد اسباط (شش صد هزار نفر) را به راحتی سیراب کند.

بنی اسرائیل در این حال، هم از منّ و سلوی برخوردار بودند، هم استقرار نسبی یافتند. با جوشیدن دوازده چشمه نیز، مشکل بی آبی یا کم آبی آنها حل شده و هم با تقسیم بندی چشمه ها به عدد اسباط بهانه ای برای تنازع و اختلاف نداشتند؛ از این رو خطاب شد که از زرق خدا، یعنی منّ و سلوی و آب چشمه ها، بخورید و بیاشامید و با هم درگیر نشوید و در زمین فساد نکنید و نعمت الهی مایه طغیان شما نشود. این خطاب، تصویری از عیش رفیه قوم یهود و ترسیم کننده تحول خاصی است که پس از نعمت برای آنان پدید آمد.

خدای سبحان یهود را، که از نهایت رحمت، نعمت و وسعت عیش بهره مند شدند از هر گونه فساد، که بارزترین مصداق آن، اختلافات و درگیری های فردی یا قومی و قبیله ای است، بر حذر داشت و آنان را از تبدیل شکر نعمت به کفران ان نهی فرمود. شکر این نعمت وسیع آن است که هرگز فساد نکنید و الگوی دیگران در فساد نشده، فساد را در زمین نشر ندهید.

تفسیر

الحجر: برخی مفسران الف و لام درالحجر را برای عهد و برخی جنس دانسته اند. شیخ طوسی [1396] و به تبع او طبرسی [1397] عهد بودن آن را اختیار کردند که قول ابن عباس است و با دو روایت از امام باقر علیه‌السلام که فرموده است: نزلت ثلاثة أحجار من الجنة: حجر مقام ابراهیم و حجر بنی اسرائیل و الحجر الاسود[1398]،اذا خرج القائم من مکّة ینادی منادیه ألا لایحملنّ أحد طعاما ولا شربا و حمل معه حجر موسی بن عمران و هو وقر بعیر ولا ینزل منزلا الا انفجرت عنه عیون فمن کان جائعا شبع و من کان

ظمآنا روی و رویت دوابّهم حتی ینزلوا النجف من ظهر الکوفة [1399] مطابقت دارد؛ چون این دو روایت نشان می دهد که سنگ مزبور حجر خاص و معهودی بوده است.

البته این دو روایت با آنچه از سیاق آیه مورد بحث استظهار می شود، منافات دارد؛ زیرا ظاهر سیاق آیه این است که جوشش اب مربوط به تخته سنگ معیّنی بوده که در مکان خاصّی نصب شده بود و مکان مزبور ظرفیّت به وجود آمدن دوازده آبشخور جدا از هم را داشت.

ممکن است در ظهور آیه در عهد به معنای سنگ بهشتی تأمل کرد. معهود بودن گاهی با تعبیری مشابه تعبیر هذه القریة به دست می آید و زمانی بین متکلم و مخاطب مورد محاوره قبلی بوده است، و مانند آن. سنگی که منشأ جوشش چشمه ها شد، حَجَر معیّن خارجی است که بعدا معهود شد و اگر در روایات مربوط به عصر ظهور ولی عصر(عج) امده باشد، دلیل معهودیّت بعد از وقوع است، نه قبل از آن.

در صورت قبول معهود بودن حجر، اثبات سایر خصوصیاتی که برای آن نقل شده، دلیل معتبری می طلبد. برخی از آن ویژگی ها عبارت است از:

1 سنگی بود مربع شکل به بزرگی سر آدمی.[1400]

2 حضرت موسی هنگام شستشوی بدن، جامه خویش را بر آن می نهاد.

3 حضرت موسی در بین راه آن را دید و سنگ با او به سخن درآمد که: مرا بردار که برای تو و اصحاب تو بسیار مفید هستم.[1401]

انفجرت: در آیه مورد بحث از جوشش آب به انفجرت و در سوره اعراف به انبجست تعبیر شده است [1402]. از این رو فرق بین انفجار و انبجاس چنین تبیین شده است:

1 انبجاس جریان خفیف و ملایم آب است و انفجار جریان شدید آن. در نتیجه انبجاس، ناظر به مرحله ابتدایی جوشش چشمه آب پس از ضرب با عصاست که مجرا باریک و جوشش آب کم بود و انفجار ناظر به مرحله نهایی جوشش آب است که مجرا وسیع و خروش آب زیاد شد؛ چنان که جریان طبیعی چشمه سار چنین است.[1403]

این بیان اولا، با گفتار بعضی از کتاب های لغت نظیر صحاح اللغة منافات دارد، زیرا انفجار و انبجاس را یکی دانسته و فرقی بین این دو ذکر نکرده است.ثانیا، با ظاهر آیه مورد بحث تنافی دارد؛ چون تعبیر آیه مورد بحث این است: اضرب بعصاک الحجر فانجرت...؛ یعنی آنچه در پی زدن عصا، بدون فاصله پدید آمد انفجار بود. أبی السعود در این باره سخن لطیفی دارد:

قاعده این بود که گفته شود: اضرب بعصاک الحجر فضرب فانفجرت... اما جمله فضرب حذف شد تا سرعت تحقق انفجار و ترتب سریع آن بر ضرب را برساند.[1404]

2 انفجار عبارت از انشقاق است، خواه مجرا و منفذ باریک باشد و خواه وسیع و انبجاس برای خصوص انشقاق باریک است، یعنی انفجار عام و انبجاس خاص و جمع هر دو ممکن است.

3 انبجاس در زمان نیاز کم است و انفجار در زمان حاجت زیاد؛ یعنی هر وقت احتیاج آنان به آب زیاد بود، مانند حالت تشنگی و نیاز به شستشو، جوشیدن آب به صورت انفجار بود و هرگاه نیاز کم می شد، جوشش آب به صورت انبجاس و کم می شد....[1405]

لا تعثوا: در معنای عثیّ دو احتمال است:

1 به معنای مطلق تعدّی از حد باشد که هم با فساد می سازد و هم با صلاح، نظیر کشتن غلام و معیوب ساختن کشتی در داستان حضرت خضر، که نوعی تعدّی مصلحت آمیز بود. در این صورت، کلمه مفسدین تکرار یا تأکید نیست تا اشکال شود که حال تأکیدی بعد از جمله فعلیه قرار نمی گیرد، بلکه قید احترازی است که تعدّی مصلحت آمیز را خارج می کند و در نتیجه لا تعثوا فی الارض مفسدین معادل لا تطغوا فی الارض مفسدین [1406] یا لا تسعوا فی الارض فسادا[1407] یالا تعتدوا فی الارض مفسدین خواهد بود.

2 به معنای شدت فساد باشد؛ چنان که برخی مانند قرطبی اختیار کرده اند.[1408] در این صورت کلمه مفسدین حال مؤ کّد است و سؤ ال مزبور را که مطابق گفته آلوسی،[1409] مذهب جمهور است باید پاسخ داد.

تذکر: در کلمات بسیاری از مفسران، ضمن توضیح معنای عثی به واژه عیث نیز اشاره و چنین گفته شده: عثا و عاث به یک معناست، جز این که عیث بیشتر در امور محسوس به کار می رود و عثی مطلق است؛ مثلا شیخ طوسی رحمة الله علیه می گوید:عثا یعثأ[1410] لغت اهل حجاز است، اما بنوتمیم عاث یعیث عیثا و عیوثا و عیثانا را به جای آن به کار می برند[1411]. راغب نیز می گوید: عیث و عثّی متقارب است (مانند جذب و جبذ) و تنها تفاوت آنها در این است که عیث غالبا در فساد محسوس به کار می رود و عثّی در فساد غیر حسّی.[1412]

برخی مفسران چنین یاد کرده اند که حشره معروف، یعنی ارضه و موریانه را که مایه فساد لباس کتاب می شود و آن را می خورد، عوث گویند[1413]؛ چنان که طبق لغت، شخص مفسد تباهی پیشه را عیّوث و عیّاث خوانند. و چون عیش رفیه زمینه تباهی را فراهم می کند، خداوند عیش هنیی ء یهود را با نهی از تباهی مقرون کرد.

تناسب آیات

این آیه یکی دیگر از نعمت های اعطایی خداوند به بنی اسرائیل را (یازدهمین نعمت) تذکر می دهد و به یاد یهودیان زمان پیامبر می آورد؛ نعمتی که از بزرگ ترین نشانه های قدرت و عظمت پروردگار و صدق دعوی نبوت حضرت موسی است؛ زیرا شکافتن سنگ آن هم از طریق زدن عصا، و خارج ساختن دوازده چشمه از آن، امری عظیم و شگفت انگیز است. خداوند می فرماید: و به یاد آورید زمانی را که حضرت موسی قومش در پی آب بر آمد. گفتیم: با عصایت بر آن سنگ بزن. پس دوازده چشمه آب از آن جوشید؛ به گونه ای که هر گروهی از بنی اسرائیل آبشخور خود را می شناخت. سپس به آنان می گفتیم: از روزی خداوند بخورید و بیاشامید و دست به فساد و طغیان در زمین نزنید؛ یعنیس نعمت الهی مایه طغیان شما نشود.

انفجار صخره و جوشش چشمه ها

در این که استسقا و شکافته شدن سنگ با زدن عصا، مربوط به همان بیابان سیناست یا پس از ورود بنی اسرائیل به قریه معهود (که در آیه 58 مطرح شده بود) تحقق یافته، بین مفسران اختلاف است. قراینی وجه اول را تایید می کند که جریان مزبور در وادی تیه بوده است:

1 اگر آنان وارد قریه معهود شده بودند آن قریه (که مطابق آنچه گذشت به معنای آبادی است) از آب آشامیدنی برخوردار بوده است.

2 قرینه دیگر جمله کلوا واشربوا من رزق اللّه در ادامه آیه است؛ زیرا چنان که خواهد آمد، جمله کلوا ناظر به منّ و سلوی است که در بیابان نصیب بنی اسرائیل می شد. پس باید جمله اشربوا نیز مربوط به همان منطقه باشد.

3 قرینه دیگر تعبیرهای تورات جدید است که می گوید:

تمامی جماعت بنی اسرائیل، به حکم خداوند طیّ منازل کرده، از صحرای سینا کوچ کردند و در رفیدیم اردو زدند و آب نوشیدن برای قوم نبود و قوم با موسی منازعه کرده، گفتند: مارا آب بدهید تا بنوشیم.... خداوند به موسی گفت: پیش روی قوم برو و عصای خود را که بدان نهر را زدی، به دست خود گرفته... و صخره را خواهی زد تا آب از آن بیرون آید...[1414]

این عبارات نشان می دهد که شکافته شدن سنگ و جوشش آب، در بیابان واقع شده بود.

تذکر: از ترتیب این آیه و آیات قبل که ابتدا سخن از ورود به قریه دارد و سپس استسقا را به میان آورده، نمی توان پاسخ این پرسش را یافت؛ زیرا با ظاهر ترتیب در آیات سوره اعراف [1415] که ورود به قریه را پس از استسقا ذکر کرده، معارض است و ترجیح یکی بر دیگری بدون مرجّح زاید دشوار است.

اما قرینه ای که وجه دوم (تاخر استسقا از سرگردانی در تیه) را تایید می کند ظاهر سیاق خود آیه مورد بحث است؛ زیرا ظاهر سیاق این است که تخته سنگ مزبور در مکان خاصی نصب شده بود[1416]، مکانی وسیع و مناسب که وقتی سنگ شکافته شد و آب جوشید دوازده آبشخور جدا از هم به وجود

آمد که هر کدام در جهتی خاص و دارای نشانه ای ویژه بود؛ به گونـه ای کـه هـر یـک از گروههـای دوازده گانه، جایگاه مخصوص خود را می شناخت و هر مشرب به اندازه ای وسعت داشت کـه طبـق برخی نقل ها می توانست جمعیت زیاد اسباط را[1417] بدون زحمت و به راحتی سیراب کند.

به بیان دیگر، مقتضای ظاهر سیاق فقلنا اضرب بعصاک الحجر.. قد علم کلّ اناس مشربهم این اسـت که جریان یاد شده مربوط به واقعه خاصی بود که یک بار و در یک جا اتفاق افتاد و مکـان واقعـه، از وسعت و تناسبی برخوردار بود که می توانست دوازده آبشخور هر کدام حدود پنجاه هزار نفری [1418] را در خود جای دهد، نه این که سنگی بود به اندازه سر آدمی که حضرت موسی آن را با خود حمل مـی کرد.

لازم چنین تصویری از سنگ و محلّ آن این است که این قضیه در حین حرکت و توقف های اثنای راه، وه وجود نیامده باشد، بلکه پس از اتستقرار در مکانی خاص اتفاق افتاده باشد؛ مثل این که مـامور شده باشند در یک روستا و آبادی مخصوصی استقرار یابند و قرار بر این باشـد کـه مـدتی در آن جـا سکنی گزینند و آب محدود آن قریه برای تامین نیاز جمعیت زیاد کافی نباشد؛ زیرا در صورت اسـکان و استقرار، نیازمندی به آب، تنها در شرب ساکنان محدود نمی شود، بلکه طبعا نیازهای دیگری از قبیل آب کشاورزی ودامداری و ساختمانی و... نیز مطرح می گردد، بلکه شاید آب یک آبادی، حتـی بـرای خصوص نوشیدن چنین جمعیتی نیز کافی نباشد؛به ویژه اگر آبی که برای شرب حیوانـت و شستشـوی بدن و لباس مصرف می شود نیز در نظر گرفته شود.پس داستان را می توان این گونه ترسـیم کـرد کـه وقتی بنی اسرائیل وارد قریه شدند (که شاید همان رفیدیم یاد شده در تورات باشد بـه کـم آبـی دچـار شدند و به حضرت موسی شکایت بردند. آن حضرت از خداوند آب طلب کرد و با زدن عصا بر تختـه سگی که داخل آن قریه یا در حوالی آن بود و مطابق نقل، در منطقه ای موسم به حوریب قرار داشـت، دوازده چشمه جوشید.

در چنین حالی بنی اسائیلی هم از منّ و سلوی برخوردارند(بر این فرض که قریه ای بود در بیابـان سینا و در مسیر رکت بنی اسرائیل) و هم با ورود به قریه،استقرار نسبی یافتـه انـدو هـم بـا جوشـیدن

ذوازده چشمه مشکل بی آبی یا کم آبی آنها برطرف شده و هم با تقسیم بندی چشمه ها به عدد اسباط، بهانه ای برای تنازع و اختلاف باقی نمانده است. از این رو جا دارد به آنان خطاب شود: کلوا واشربوا من رزق اللّه و لا تعثوا فی الارض مفسدین، از من و سلوی بخورید و از آب چشمه ها بیاشامید و با هم درگیر نشوید و در زمین فساد نکنید. اما آنان بهانه جدید متنوع نبودن غذایشان را مطرح ساختند. از این رو به آنان خطاب شد:اگر امکانات و غذای محدود روستا، شما را قانع نمی سازد وارد شهری شوید... که در آیه بعد خواهد آمد.

از آنچه گذشت اولا، به دست می آید که مقصود از قریه در آیه قبل، خصوص شهر بیت المقدس نیست و التزام به چنین نتیجه ای هیچ محذوری ندارد؛ به ویژه با توجه به این احتمال که آنان در زمان حیات حضرت موسی وارد این شهر نشدند و دیگر این که سیاق مجموع آیات قصه حکم می کند که همه این حوادث در زمان حیات حضرت موسی وارد این شهر نشدند و دیگر این که سیاق مجموع قصه حمک می کند که همه این حوادث ئر زمان حیات آن حضرت به وقوع پیوسته باشد.

ثانیا؛ نقد قراین سه گانهای که برای ترجیح وجه اول (تقدم استسقا بر ورود به قریه) یاد شد معلوم می شد.

نقد قرینه اول این که، محدوده یک روستا، برای تامین آب آشامیدنی جمعیت زیاد مثلا شش صد هزار نفر کفایت نمی کند، تا چه رسد به سایر نیازهای آنان، آن هم برای مدتی طولانی.

نقد قرینه دوم این که استقرار در یک آبادی واقع در وسط یا حاشیه بیابان تیه منافاتی با بهره مندی از نعمت های بیابان ندارد.

نقد قرینه سوم این که در خود تورات و در ضمن عباراتی که نقل شده، آمده است که بنی اسرائیل در رفیدیم اردو زدند و شکافته شدن سنگ نیز پس از استقرار در این منطقه، روی داد و بعید نیست که رفیدیم نام یکی از آبادی های واقع در آن بیابان باشد.

بیشتر مفسران، ماجرای شکافته شدن سنگ را با ورود قریه قابل جمع نمی دانستند. از این رو قائل شدند که این جریان مربوط به قبل از ورود به قریه بوده است. تنها فخر رازی از ابو مسلم نقل کرده که

این جریان، مربوط به بعد از ورود به قریه است [1419]، اما با بیابانی که گذشت ثابت شد که این دو مطلب، قابل جمع است.

تذکر1 در پاسخ این پرسش که چرا در سوره اعراف [1420] ترتیب رعایت نشده، باید گفت چنان که گذشت، قرآن کتاب و قصه و تاریخ نیست تا همانند نوشتاری تاریخی قصص و قضایای خارجی را بنگارد، بلکه کتاب حکمت و هدایت است و هر بخشی از تاریخ را هدایتگر و حکمت آموز و هماهنگ با غرض بخش مخصوصی از آیات یا سوره خاص باشد، نقل می کند، بدون این که ترتیب زمانی قضایا را رعایت کند، مگر بعضی از قصص (مانند قصه یوسف) که رعایت ترتیب زمانی قضایای آن، با حکمت و هدف اصلی قرآن منافاتی نداشته، بلکه مقتضای آن بوده است، نیز ممکن است گفته شود فایده عدم رعایت زمانی داستان معهود این است که به هر مقطعی مستقلا نگاه می شود و هر یک جداگانه، وسیله تذکر و تدبر، قرار می گیرد، در حالی که اگر ترتیب زمانی رعایت شود همه مقاطع و قضایا یک امر به حساب می آید و روشن است که منهج اول برای تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه نفوس مناسب تر است.[1421]

2 ظاهر آیه مورد بحث این است که مراد از عصا همان عصای معروف حضرت موسی علیه السلام است که به اژده ها تبدیل می شد و حضرت موسی علیه السلام با آن عصا، دریا را شکافت، لیکن بعضی از تفاسیر خصوصیات دیگری نیز برای این عصا بیان کرده اند[1422]، اما سند معتبری برای این ادعا و آن خصوصیات ذکر نکرده اند.

3 عصای معروف موسوی علیه السلام که چوبی مخصوص بود، سبب انفجار و انبجاس می شد. گاهی نیز فجور، سبب انشقاق عصا(به معنای اتفاق و اجتماع) می شود. آنچه به عنوان شقّ عصای مسلمین شهرت یافته، عبارت از فتنه ای است که جامعه اسلامی را متفرق می کند و از این تفریق مذموم به شقّ عصای جامعه یاد می شود. فخر رازی به نحو اجمال در این درباره سخن گفته است.[1423]

نمونه ای از ایجاز قرآن

در ادامه آیه، برای ترسیم تحول خاصی که پس از اعطای نعمت برای قوم یهود پدید آمد و تصویر عیش رفیه آنان می فرماید: (پس از اعطای این نعمت) به آنان گفتیم: از رزق خدا بخورید و بیاشامید و در زمین ظغیان و فساد نکنید: کلوا واشربوا من رزق اللّه ولا تعثوا فی الارض مفسدین.

التفات از صورت ماضی و حکایت، به صورت امر و فرمان (و این که در صدر آیه به صورت ماضی غایب از بنی اسرائیل یاد کرده و در این بخش از آیه، بدون تکرار کلمه قلنا گویا هم اکنون آنان را مخاطب قرار داده، و به آنها فرمان می دهد) برای جلب توجه مخاطبان عصر نزول و یهودیان زمان پیامبر ﷺ و احضار وضع خاص گذشتگان آنها در ذهن مخاطبان است که گویا در عصر نزول حضور دارند و خطاب فعلی خداوند متوجه آنان است. این گونه سخن گفتن از فنون ایجاز و گزیده گویی قرآن حکیم است.[1424]

مراد از رزق اللّه

مقصود از رزق اللّه ممکن است همه نعمت هایی باشد که خداوند نصیب بنی اسرائیل فرمود، اعم از منّ و سلوی و آب، و تعبیر به کلوا به اعتبار اطعمه ای چون منّ و سلوی است که در آیات قبل بیان شده و تعبیر به اشربوا به اعتبار آب چشمه ای که در این آیه مطرح شده است.

این بیان، مختار جمهور مفسران است. امین الاسلام این احتمال را نیز به برخی اسناد می دهد که مقصود از رزق آب باشد و همه نعمت هایی که از آب می روید و به دست می آید. به این لحاظ، کلوا واشربوا من رزق اللّه یعنی از آب بیاشامید و از محصولات کشاورزی و باغ داری که با آب به دست می آید بخورید.

این احتمال با ظاهر سیاق آیه مورد بحث مخالفت دارد؛ چون ظاهر این است که مأکول و مشروبی که بهره برداری از آنها اباحه شد، نعمت های آماده در هنگام اباحه و ترخیص بوده است، نه نعمت هایی که بعدا به دست می آید[1425]. به ویژه با توجه به این که رزق به چیزی که انسان مرزوق می تواند

از آن نفع ببرد و کسی نمی تواند مانع آن گردد تعریف شده است [1426] و چنین تعریفی تنها شامل رزق بالفعل می شود و رزق بالقوه مشمول بالقوه تعریف یاد شده است.

التفات از متکلم به غایب

التفات از متکلم به غایب در من رزق اللّه، با آن که مقتضای سیاق من رزقنا است، برخی از مفسران را بدین رای گرایش داده که جمله کُلوا و اشربوا... تا آخر آیه، گفتار حضرت موسی علیه السلام است، نه قول بی واسطه خداوند؛ زیرا اگر همانند صدر آیه، خطاب مستقیمی از جانب خداوند بود، چنان که فرمود:فقلنا... می بایست بفرماید:کلوا و اشربوا من رزقنا[1427]. محتمل است نکته دیگری که صبغه تادیبی دارد، در التفات مزبور ملحوظ شده باشد؛ چنان که همین نکته در تغییر اسلوب از خطاب لکم به غیبت قومه مورد لحاظ بوده است.

نهی تحریمی و تحذیری در جمله لا تعثوا فی الارض مفسدین در برابر امر ترخیصی در جمله کلوا، ناظر به این است که در فساد زمین طغیان نداشته باشید و از تمرد و تعدی بپرهیزید؛ یعنی اکنون که شما را در نهایت رحمت و نعمت قرار دادیم (که لازم تعبیر به کُلُوا و اشربوا من رزق اللّه است) با چنین وسعت و عیش، به فساد و ظلم ادامه ندهید و شکر نعمت را به کفران آن تبدیل نکنید. این بیان مبتنی بر آن است که عثیّ به معنای مطلق تعدی از حد باشد، اما اگر به معنای شدت فساد باشد، کلمه مفسدین تأکیدی بر مفاد لا تعثوا خواهد بود.

مصداق فساد و طغیان در آیه

درباره فساد و طغیان، در آیه سه احتمال مطرح است:

1 خصوص طغیان در اکل و شرب.

2 خصوص طغیان در بهره برداری از آب؛ یعنی تنازعی که عادتا هنگام شدت یافتن نیاز به آب، بین آب جویان پیش می آید.

3 مطلق فساد.

برخی مفسران احتمال دوم را برگزیده اند.[1428] احتمال مزبور در صورتی قابل پذیرش است که به جای لا تعثوا فی الارض جمله لا تعثوا فیه به کار می رفت؛ نظیر آنچه در سوره ((طه)) درباره خصوص خوردن منّ و سلوی آمده است: ونزّلنا علیکم المنّ و السلوی کلوا من طیّبات ما رزقناکم ولا تطغوا فیه [1429]، اگر چه حتی در این صورت نیز، مطابق آنچه در تفسیر رزق گذشت، باید احتمال اول را اختیار کرد، نه احتمال دوم را.

اما با توجه به تعبیر فی الارض جمله ظهور در عموم دارد نه در اختصاص؛ زیرا پیام آیه این است: شما شکر گذار این نعمت و وسعت باشید و شکر آن این است که هیچ گاه فساد نکنید. به ویژه اگر ظاهر فی الارض این باشد که فساد را از زمین نشر ندهید و اسوه و الگوی دیگران در فساد نباشید و سنت سیئه به وجود نیاورید؛ چنان که برخی از مفسران مجموع جمله لا تعثوا فی الارض مفسدین را به معنای لا تشعروا فسادکم فی الارض گرفته اند[1430] که ظاهرا در مقام بیام معنای لازم جمله مزبور بودند، نه به معنای لغوی و مطابقی آن.

لطایف و اشارات

1 استقسای بنی اسرائیل و موسی علیه‌السلام

استقسا درخواست سقی و سیراب کردن است. این پیشنهاد متقاضیانه اولا، از طرف بنی اسرائیل به حضرت موسای کلیم علیه‌السلام ارائه شد و ثانیا، از طرف موسای کلیم به حضور خدای سبحان معروض شد. آنچه در سوره اعراف آمده، ناظر به درخواست یهود از حضرت موسی است؛ (و أوحینا الی موسی اذا استقساه قومه ان اضرب بعصاك الحجر...) [1431] و آنچه در آیه مورد بحث مطرح است، درخواست حضرت موسی از ذات اقدس الهی است، هر چند از خداوند صریحا نام برده نشده: و اذا استقسی موسی لقومه.

استقسا به سه عنصر محوری وابسته است: یکی سائل مستقسی و دیگری مسوول و سومی مسوول عنه. آنچه در آیه مورد بحث یاد شده خصوص سائل، یعنی حضرت موسی است که صریحا نام او یاد شده و مورد سووال، یعنی آب است که ضمن عنوان استقسا مطرح شده؛ زیرا معنای استقسا خصوصیت مورد سووال، یعنی آب رامی فهماند. اما مسوول، یعنی خدای سبحان صریحا معین نشده، ئلی ضمنا معلوم است، زیرا حضرت موسای کلیم از غیر خدای سبحان چنین تقاضایی ندارد.

استقسای یهود از حضرت کلیم اللّه صبغه نیایش نداشته، لیکن استقسای حضرت موسی از ذات اقدس خداوند جنبه عبادی داشت؛ چنان که در اسلام برای چنین درخواستی نماز مخصوص تشریع شده و بزرگان اهل حکمت به حمایت از این اصل کعه پیوند بین نظام تشریعی و نظام تکوینی را بر عهده دارد، مطالبی ایراد فرموده اند.[1432]

آنچه از آیه سوره اعراف برمی آید این است که قوم موسی استقسا کردند، نه خود آن حضرت و آنچه از آیه مورد بحث می توان استظهار کرد این است که استقسای حضرت موسی از خداوند برای قوم خود بود، نه برای خود و سر عدم استقسای آن حضرت برای خود شاید از باب یطعمنی یسقین [1433]، یا از باب قدرت تحمل و صبر کامل آن صبار شکو بوده است.

تذکر: از این که خداوند فرمود: حضرت موسی برای قوم خود استقسا کرد، شاید بتوان استنباط کرد که در ماجرای درخواست ارائه، مطلوب نگاه خودش بود، نه نگاه قوم او، زیرا خداوند در قصه درخواست ارائه نفرمود: موسی برای قوم خود درخواست ارائه کرد تا آنان نظر کنند. البته همان طور که برخی از مطالب رویت قبلا بازگو شد و بعضی از معارف آن بعدا در ذیل آیه (ربّ أرنی انظر الیك) [1434] خواهد آمد، مقصود حضرت موسی از نظر، نظر فرا طبیعی شهودی بود، نه نظر طبیعی و حصولی و حسی.

استقسای قوم همراه با کرامت نبود و از این رو خداوند آن را در سوره اعراف به همه همراهان حضرت موسی اسناد کرد و فرمود: قوم موسی از آن حضرت استقسا کردند، اما استقسای حضرت موسی از خداوند سبحان همراه با کرامت بود.

بر این اساس، خداوند آن را فقط به حضرت موسای کلیم اللّه شرکت نداشت، بلکه تنها حضرت موسی درخواست کرد و دعای آن حضرت با نزول وحی الهی مستجاب شد.

2 اظهار فقر در پیشگاه خدا

گر چه اظهار شجاعت، شهامت، غنا و توانگری در برابر بیگانه محمود و ممدوح است، لیکن آنچه در ساحت قدس خداوند مقبول و در نزد صحابه خرد محمود و ممدوح است، اظهار نیاز، عجز، ضعف و فقر است. از این رو عارفان هماره از دعا که در آن حاجت داعی به پیشگاه باری مطرح است، به نیکی یاد می کنند، هر چند مورد حاجت مختلف و مراتب نیاز به مدارج معرفت و معارج محبت و معالی خلوص وابسته است:

و یحسن اظهار التجلّد للعدی

و یقبح غیر العجز عند الاحبّة [1435]

بنابراین آنچه از حضرت موسای کلیم نسبت به ساحت قدس خداوندی طرح شد، جز عبادت چیز دیگری نبود؛ چنان که برخی از مومنان صدر اسلام به محضر رسول گرامی معروض می داشتند: زرع و

ضرع، یعنی کشاورزی و دامداری ما بر اثر کمبود آب آسیب دیده است. شما از ذات اقدس الهی آب طلب کنید. آن حضرت نیز از خدای سبحان در خواست باران می کرد.[1436]

3 احکام جزمی در آیات ناظر به تکوین

گر چه احکام ناظر به نظام با ترجّی و تمنّی همراه است و آیات راجع به آن با کلمه لیت و لعلّ آمیخته است، لیکن احکام ناظر به نظام تکوین منزه از هر گونه مفهوم احتمال و ابهام و شک است. به عنوان نمونه می توان آیه (... کتبت علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقّون).[1437] و آیه مورد بحث را ارائه کرد، زیرا در آیه صیام که ناظر به تشریع است، عنوان ترجی طرح شده و در آیه مورد بحث، احکام یاد شده به طور جزم بر موضوعات قبلی خود مترتب است و هیچ گونه مججالی برای ترجی در آن نیست. البته برای تصحیح ترجّی در احکام تشریعی مطلبی است که در مجال خود طرح شده است.[1438]

عمده آن است که نه در تلقی حضرت موسی کمترین تردیدی راه داشت و نه در دستور الهی به لزوم ضرب عصا و نه در امتثال تکوینی حجر راجع به انبجاس و انفجار، شکّی رخنه کرده و نه در انشعاب آن به دوازده چشمه به عدد دوازده سبط، کم ترین ابهامی راه یافته است. همان طور که در مقام ثبوت درنگ نبود، در مقام اثبات به صورت حملییه بتیّه بیان شد، نه شرطیه و نه مشروطه. پس آنچه از کشاف استشمام می شود که زمینه شرط در آن جریان مطرح است [1439] و ناصواب خواهد بود.

4- پرهیز از احساس فراغت

قدرت نامحدود خداوند توان هر گونه کار خارق عادت را دارد و محتاج به شرکت کسی نیست، مانند نزول منّ و سلوی که نمودار مهر الهی و نظیر خسف قارون که نشان قهر خداست، لیکن گاهی برای حضور انسان در صحنه کوشش و پرهیز وی از احساس فراغت و عدم مسؤ ولیت، دستور الهی به اشتراک انسان صادر می شود؛ نظیر آنچه در ماجرای ضرب عصا به دریا که انفاق آن را به همراه داشت و ضرب عصا به حجر که انفجار آن را در پی داشت، مطرح شد، زیرا هم انفاق دریا و هم انفجار سنگ بدون زدن عصا مقدور خداوند بود، لیکن برای حضور موسای کلیم در صحنه عمل، دستور ضرب عصا

داده شد تا حضور آن حضرت الگوی همه معتقدان به مقام منیع کلیم خدا باشد و هیچ کس خود را فارغ از انجام وظیفه هر چند ساده و کم زحمت نبیند.

شاید دستور به حضرت مریم به اهتزاز شاخه درخت خرما: (و هزّی الیك بجذع النّخلة تساقط علیك رطبا جنیّا) [1440] نیز از سنخ لزوم حضور در صحنه کار باشد. هر چند معجزه یا کرامت قبل از آن پدید آمد و درخت خشک که به صورت جذع بالی درآمده بود سر سبز و با ثمر شد و نیازی به اهتزاز حضرت مریم برای ریزش میوه نبود، ولی فرمان خدا ناظر به لزوم کار هر چند ساده است.

5 زمینه پذیرش معجزه

آنچه به صورت معجزه و کرامت نقل می شود، اگر انسان معصوم مانند رسول گرامی ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام یا در کتاب معصوم نظیر قرآن کریم باشد و برهان عقلی نیز بر خلاف آن نباشد، باور و پذیرش آن لازم است، و از این موارد است استسقای حضرت موسی و شکافته شدن سنگ و جوشش آب از آن؛ زیرا هم ناقل این قصه قرآن معصوم و صادق است و هم تحقیق آن محذور عقلی ندارد؛ زیرا در جهان طبیعت هر یک از عناصر می تواند به عنصر دیگری تبدیل شود؛ چنان که صدرالمتألّهین رحمة الله علیه در این باره چنین فرمود:

فلانّ مادّة العناصر قابلة لان یتکون منها الصّور الغیر المتناهیة علی التعاقب، فیجوز ان یستحیل بعض أجزأ الحجر ماءً؛[1441] هر یک از عناصر طبیعت می تواند به عنصر دیگر تبدیل شود و مصحح این تبدیل نیز جهت مشترک بین همه آنهاست که از آن به ماده اولی تعبیر می شود.

تبدیل مزبور هم چنان که در دراز مدت و به صورت طبیعی ممکن است تحقق یابد، در کوتاه مدت و به صورت اعجاز نیز امری میسّر است؛ همانند تبدیل عصا به حیوان که هم به صورت طبیعی ممکن است؛ چنان که عصا پس از مدتی به صورت خاک درآمده، در کنار بوته گیاهی قرار گیرد و موجب رشد آن گیاه شود و گیاه رشد یافته را، ماری بخورد و بخشی از آن غذا به صورت نطفه درآید و در نهایت به ماری مبدل گردد و هم می شود همه این مراحل در کوتاه مدت و بر خلاف عادت و طبیعت، تحقق یابد و عنوان معجزه و خارق عادت بر آن اطلاق شود. البته تبدیل سنگ به آب در صورتی

مطرح است که مراد سنگ مخصوصی باشد که مطابق روایات گذشته از بهشت آمده بود و حضرت موسی علیه السلام آن را با خود حمل می کرد.

در این صورت هم تبدیل سنگ به آب، معجزه به حساب می آید[1442] و هم تحقق این تبدیل با زدن عصا. اما اگر صخره ای در دامنه کوهی بوده، آنچه معجزه محسوب می شود صرف شکافتن صخره با عصاست؛ یعنی با ضرب عصا صخره شکافته شد و آبی که در دل کوه بود و خداوند آن را به صورت ینبوع و چشمه در نهاد زمین ذخیره کرده بود: (فسلکه ینابیع فی الارض) [1443] بیرون جهید، نه این که سنگ تبدیل به آب شد. حاصل این که در صورت دوم معجزه یکی و در صورت اول، دوتاست.

شایان ذکر است که کسی می تواند چنین پدیده ای را باور کند که مبدأ جهان و قدرت بی انتهایی او و این که همه امور امکانی در برابر قدرت او خاضع است و با قدرت او ذوب می شود و هر سببی، سببیت خویش را از او گرفته است: ذلّت لقدرتک الصّعاب و تسبّبب بلطفک الاسباب، [1444] ایمان داشته باشد و بداند که شکافتن دریا و توقف آب روان به صورت کوهی بزرگ، فرود آمدن منّ و سلوی از آسمان، برد و سلام شدن آتش برای ابراهیم، ولایت عیسی بدون پدر و زنده کردن مردگان و آفرینش پرنده از گل به دست آن حضرت، همه با اراده خداوند و به محض گفتن کُن تحقق می یابد و یکون می شود وگرنه از کسی که منکر اصول مزبور است، نمی توان توقع ایمان به فروع آنها را داشت.[1445]

6 راه های دست یابی به آب و حس گرایی بنی اسرائیل

نزول باران از بالا یا دست یابی به آب از زمین از چند طریق ممکن است که در همه آنها، نازل کننده یا تولید کننده اصلی خداست. اکنون به راه های معروف آن اشاره می شود:

الف: راه طبیعی و علمی، مانند کندو کاو در زمین، در صورت آماده بودن موقعیت ویژه جغرافیایی و جوّی. در این حال اگر چه به ظاهر، بر اساس علل و عوامل طبیعی، انسان به آب می رسد، اما بی تردید دهنده حقیقی آب خداست؛ اوست که راه های زیرزمینی را مقرر کرده و آب ها را پس از تولید به آن راه ها رهنمون شده است: (فسلکه ینابیع فی الارض).[1446] از این رو زمزمه انسان موحد (هو

یطعمنی و یسقین) [1447] است، گرچه غیر موحد، تنها علل طبیعی و اسباب عـادی آن را مـی بینـد و از مبدأ اصلی غافل است.

ب: راه فرا طبیعی و معنوی عام، مانند استقامت در راه خدا و پیشه کردن تقـوای الهـی؛ اگـر ملتـی مستقیم گردد و مواظب احکام تکلیفی و وضعی خدا از قبیل حلیّت و حرمت و صحت و فسـاد باشـد، آب فراوان و به موقع بر او فرود می آید: (و ان لو استقاموا علی الطریقة لاسـقیناهم مـأً غـدقا) [1448] و درهای برکات آسمان و زمین اعم از آب و غیر آن بر روی او گشوده می شود: (ولـو ان أهـل القـری امنوا و اتّقوا لفتحنا علیهم برکات من السمأ و الارض). [1449]

در توجیه چنین تاثیری می توان گفت: شکّی نیست که انسان، جدای از جهان طبیعی نیست؛ چنـان که جهان، گسیخته از انسان نیست؛ همان طور که حوادث جهان در انسان موثر است، انسان و اعمال او نیز در رخدادهای جهان اثر دارد. انسان مهره ای از مهره های عالم طبیعی است کـه بـا نیکـی و تقـوا پیشگی او عالم نیز خوب می شود و با بدی و عصیان او عالم طبیعی نیز دگرگـون مـی گـردد: (ظهـر الفساد فی البر و البحر بما کسبت أیدی الناس). [1450]

ج: راه معنوی خاص، مانند خواندن نماز استسقا با خضـوع و خشـوع تضـرع و درخواسـت نـزول باران.

د: راه معنوی اخصّ، مانند معجزه؛ نظیر زدن عصا به سنگ و شکافتن سنگ و جوشش آب از آن.

انتخاب این راه در قصه بنی اسرائیل (با آن که حضرت موسی می توانست نماز استسقا بخواند یـا از آنان بخواهد تا نماز استسقا بخوانند) شاید به خاطر حسّ گرایی آنان از یک سو و بستن همه راه هـای بهانه و تمام کردن حجت بر آنان از سوی دیگر بود؛ چنان که ممکن است شـرایط نمـاز بـاران فـراهم نبوده و تاثیر عصا زدن نیز همان طور که اشاره شد بیش از علل و عوامل دیگر است.

تذکر: جامع مشترک راه های سه گانه اخیر، مدد گرفتن از عنایت فرا طبیعی است، هر چند درجات آنها یکسان نیست.

7 برکات اعجاز موسای کلیم

اعجاز یا کرامتی که برای انبیا یا اولیای الهی حاصل می شود، گاهی فقط عامل تغذیه علمی است و زمانی افزون بر صبغه حجّت و استدلال، عامل تغذیه تغذیه مادی نیز هست؛ چنان که اژدها شدن عصای موسای کلیم علیه السلام فقط جهت برهان و اعجاز داشت، ولی تاثیر همان عصا بعد از زدن به سنگ، گذشته از کرامت خاص معنوی، عامل تغذیه مادی یهودیان نیز بوده است. همچنین نظیر نزول منّ و سلوی با دعای موسای کلیم که دارای دو جهت مادی و معنوی بوده است.

آنچه می تواند همراه با اعجاز، بهره پیروان صاحب مقام کرامت شود، گذشته از انتفاع معنوی و استدلال علمی، اختصاصی به تغذیه و ترویه ندارد، بلکه گاهی منافع دیگری غیر از خوراکی و نوشیدنی، مانند نجات از خطر غرق و رهایی از سلطه دشمن همراه با معجزه حاصل می شود، داستان عبور بنی اسرائیل از دریا به برکت اعجاز موسای کلیم علیه السلام از این قبیل است. انتفاع و تنعّم گاهی به این است که بحر مایع به صورت بستر یا بس درآید: فاضرب لهم طریقا فی البحر یبسا[1451] و زمانی به این است که حجر جامد و یابس مصدر چشمه های مایع شود. چشمه سنگ همانند چشم سر منشأ ریزش آب است و شاید نام گذاری چشمه در فارسی و عین در تازی بدین نام ها محصول شباهت آن با چشم باشد. به هر تقدیر، گاهی مقبوض مبسوط می شود و زمانی مبسوط مقبوض می گردد و رمز آن این است که تکوّن هر چیزی مرهون اراده خداوندی است که بر اساس حکمت باکن، یکون را متحقق می فرماید.

تذکر: اعجاز و کرامت خواه با برکت دیگر همراه باشد یا نباشد، گاهی با تحلیل دقیق عقلی به چند معجزه منحل می شود و از این رو از چنین معجزه قابل تحلیلی می توان به صورت جمع و تعبیربیّنات یاد کرد؛ مانند معجزه جوشش دوازده چشمه از سنگ؛ زیرا ظهور آب از سنگ، خروج آب عظیم از جسم کوچک، خروج آب به قدر نیاز، خروج آب با ضرب عصا و انقطاع آب در حالت بی نیازی از آن، بیّنات و معجزاتی است که همه از تحلیل معجزه جوشش چشمه ها از سنگ حاصل می شود.

8 اختلاف بعد از علم و قبل از علم

جمله ولا تعثوا فی الارض مفسدین، بر اساس آنچه در بحث تفسیری گذشت، هرگونه فساد در روی زمین را شامل می شود که بارزترین مصداق آن اختلاف و نزاع و درگیری ها و کشمکش های فردی یا قومی و قبیله ای است. چنین اختلافی از قبیل اختلاف بعد از علم است که قرآن در آیات فراوانی آن را مذمّت می کند و درباره خصوص بنی اسرائیل چنین می فرماید: ما بنی اسرائیل را در جایگاه صدق (بیت المقدس) سکنا دادیم و روزی آنان را از طیّبات قرار دادیم، اما آنان به اختلاف و نزاع پرداختند و با یکدیگر اختلاف نکردند مگر بعد از آن که علم و آگاهی بهره آنها شد...؛ (ولقد بوّانا بنی اسرائیل مبوّأ صدق ورزقناهم من الطیّبات فما اختلفوا حتی جأهم العلم....) [1452]

قرآن کریم دو گونه اختلاف را تبیین می کند: یکی اختلاف قبل از علم به حق و واقع، برای نیل به آن و دیگری اختلاف بعد از علم به آن.

اختلاف قبل از علم به حق که برای نیل خالصانه به آن رخ می دهد، اختلاف ممدوحی است؛ زیرا روشن شدن حق و رشد و شکوفایی اندیشه، از طریق تضارب و تبادل افکار است. البته مقصود، اختلاف صاحب نظران است، نه اختلاف گروهی که اهل نظر نیستند و دخالت آنان در مسائل فکری نه تنها زمینه نیل به حق نیست، بلکه وسیله مشاغبه، مشاجره و مثالبه باطل خواهد شد. این قسم از اختلاف در آیاتی نظیر آیه 213 سوره بقره مطرح شده است: کان النّاس أمة واحدة فبعث اللّه النّبیّین مبشّرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم ین النّاس فیما اختلفوا فیه؛ یعنی ما انبیا را فرستادیم تا با روشنگری ها و تبیین حق، به اختلافات مردم در زمینه پیدا کردن حق خاتمه دهیم و اختلاف آنان را به وفاق محمود تبدیل کنیم.

اما اختلاف بعد از علم، اختلافی است مذموم که طاغیان و ستمگران پس از روشن شدن حق، به آن دامن می زنند و همان است که در ادامه آیه مزبور، به آن اشاره شده است: و ما اختلف فیه الا الذین أوتوه من بعد ما جأتهم البینات بغیا بینهم؛ یعنی پس از انزال کتاب آسمانی، کسانی در آن اختلاف کردند که کتاب و حق را دریافت کرده بودند و نشانه های روشن به آنان رسیده بود. منشأ چنین اختلاف مذمومی، انحراف از حق و ستم پیشگی بود. اختلاف مزبور کیفر اخروی در پی دارد و سبب

محرومیت از هدایت ویژه در دنیا می شود؛ چنان که، آنها که داوری حق و کتاب آسمانی را پذیرفتند، یعنی به هدایت تشریعی و عمومی الهی تن دادند، از فیض هدایت خاص نیز بهره مند می شوند، که در ادامه همین آیه به آن اشاره شده است:فهدی اللّه الذین امنوا لما اختلفوا من الحق باذنه و اللّه یهدی من یشأ الی صراط مستقیم.

بنی اسرائیل همواره در طول تاریخ به اختلافات پس از علم دامن می زند و پس از نزول آیات و بیّنات الهی و روشن شدن حقّ، طغیان و فساد می کردند. خداوند، هم در آیه مورد بحث آنان را از چنین فساد و اختلافی منع می کند:ولا تعثوا فی الارض مفسدین و هم در سوره یونس به اختلاف بعد از علم آنان اشاره می کند: (فما اختلفوا حتی جأهم العلم...) [1453] و هم در سوره طه آنها را از چنین طغیانی نهی می کند: (کلوا من طیّبات ما رزقناکم ولاتطغوا فیه) [1454]، بلکه در ادامه آن به عاقبت چنین طغیانی نیز اشاره می کند و به صورت شکل اول قیاس منطقی می فرماید: کسی که طاغی شد، غضب الهی بر او حلال می شود و هر که غضب من بر او حلال شد، سقوط می کند. پس طاغی سقوط می کند و نتیجه طغیان سقوط و نابودی است؛...ولا تطغوا فیه فیحلّ علیکم غضبی و من یحلل علیه غضبی فقد هوی.

نیز در سوره جاثیه درباره داوری خداوند در قیامت در زمینه اختلاف آنان می فرماید: (ولقد اتینا بنی اسرائیل الکتاب و الحکم و النبوّة ورزقناهم من الطیّبات و و فضّلنا هم علی العالمین (١٦) و اتیناهم بیّنات من الامر فما اختلفوا الا من بعد ما جأهم العلم بغیا بینهم ان ربّك یقضی بینهم یوم القیامة فیما کانوا فیه یختلفون). [1455]

این گونه آیات هشداری است برای همه جوامع علمی و به ویژه به طالبان علوم دینی که مراقب باشند به اختلاف بعد از علم مبتلا نشوند و بدانند اگر کسی در دوران تحصیل، مراقب خویش نباشد و در مباحثات و مذاکرات علمی روزانه، پس از فهمیدن حق نسبت به آن تمکین نکند و از اعتراف به حقانیت گفته رقیب، سرباز زند پس از فراغت از تحصیل و خارج شدن از مراکز تعلیم و گرفتن مسؤ ولیت های اجتماعی، به صورت بزرگ ترین مصیبت برای اسلام و مسلمانان در می آید؛ زیرا کسی که

خود را نساخته و به تسلیم و خضوع در برابر حق، عادت نکرده، می توانـد منشـأ اخـتلاف مـذموم و تنازع وهن آور در جامعه شود.

9 نفی سرمایه داری و اشتراکیّت

خدای سبحان در پایان آیه مورد بحث پس از امرکُلُوا و اشربوا من رزق اللّه، از فساد و اخـتلاف و تنازع نهی می کند. همچنین از آیات دیگر بر می آید که بنی اسرائیل پس از اعطای نعمت ها و بیّنـات فراوان، باز هم فساد و اختلاف پیشه کردند. بنابراین، آنچه جامعـه را اداره مـی کنـد و آن را آرام مـی سازد تنها بر طرف شدن نیازهای اقتصادی نیست، بلکه خضوع افراد در برابر خـدا و برخـوردار شـدن آنان از تعبّد و روح بندگی سبب آرامش می شود. کسی که بنده خدا نیست به جای احتـرام بـه قسـط دیگران، به سهم آنان تعدّی می کند؛ به ویژه به سهم کسی که به مشاهده ستم عادت کرده و تدریجا بـه موجودی ستم پذیر تبدیل شده باشد.

غرض آن که، فرد یا جامعه خود سر و طاغی که فاقد روح انقیاد در برابر حق است، هرگاه قـدرت یافت ظالم می شود و ستم می کند تا جایی که انبیا را نیز به قتل مـی رسـاند: (یقتلـون النّبیّـین بغـیر حق).[1456]

به بیان دیگر، منشأ اصلی فساد و اختلاف مذموم در میان مردم، تنها این نیست که به طـور عادلانـه از ابزار تحصیل ثروت و امکانات برخوردار نیستند یا ثروت های ملّی و عمومی به دست آمده، عادلانه بین آنان توزیع نمی شود، بلکه ممکن است ملّتی، چون بنی اسرائیل، به طور مساوی از امکانات مـادی برخوردار باشند و طعم تلخ تبعیض را در حکومت دینی نچشیده باشند و در عین حال بـا هـم درگیـر باشند؛ چنان که بر همه بنی اسرائیل منّ و سلوی نازل می شد، همه در برابـر حـرارت آفتـاب سـایبان داشتند، همه اسباط و قبایل به طور مساوی از آب چشمه بهره مند می شدند و همه آنها به قدر کـافی، خوراک و پوشاک داشتند[1457]، نه مشکل تبعیض در ابزار تولید داشتند و نه مشکل تبعـیض در توزیـع، در عین حال همواره در حال جنگ و درگیری و نزاع و کشمکش های فردی یا قبیلـه ای بودنـد و بـا مشاهده قسط و عدل در لوای حکومت دینی همچنان بر خوی خود خواهی اصرار داشتند.

براین اساس، منشأ اختلاف را باید در جای دیگر جستجو کرد که همان غرایز متضادّ و گرایش های پیچیده و پست مادی و حیوانی و خصلت افزون طلبی و برتری خواهی در نهاد آدمی است. شکی نیست آنچه این غرایز سرکش را رام می کند و آتش زیاده خواهی و خروش هَلْ منْ مزیدْ را فرو می نشاند ایمان به مبدأ و معاد و متعبّد شدن به دینی است که پیوسته انسان را به کفاف و عفاف و قناعت و متانت دعوت می کند و در مقابل گذشت ها و انفاق ها، بشارت حور و قصور بهشتی و رضوان الهی و بهجت و سرور ابدی می دهد.

به بیان دیگر، از قصه یهود بنی اسرائیل، استفاده می شود که نه صرف سرمایه داری و برخورداری از امکانات مختلف مادی، برای بشر آرامش می آورد(اگر چه فقر و نبود امکانات لازم، زمینه ساز ارتکاب فسق و گناه و آلوده شدن به رذایل اخلاقی است، تا حدی که به بیان امام صادق علیه السلام :کاد الفقر ان یکون کفرا[1458] و نه اشتراکیت و توزیع یکسان ثروت، بلکه تنها ایمان به خدا و اعتقاد به کرامت های انسانی مهم ترین عامل امن و اطمینان است.

10 تربیت نسلی نو برای زندگی و حکومتی نو

گرچه سرگردانی چهل ساله بنی اسرائیل در بیابان سینا، کیفر سرکشی و تمرّد آنان در برابر فرمان (ادخلوا الارض المقدّسة التی کتب الله لکم) [1459] بود که گفته بودند: (و انا لن ندخلها حتی یخرجوا منها...) [1460]، لیکن مجازات های خداوند در عین حال که عنوان تعقیب و تنبیه دارد، از مصالح و ملاحظات تربیتی نیز برخوردار است. از این رو سرگردانی چهل ساله بنی اسرائیل ممکن است دارای چنین حکمتی نیز باشد که نسل قبلی منقرض شود؛ نسلی که عقاید و ثنیّت و خوی بت پرستی در دل هایشان اشراب شده بود: (أشربوا فی قلوبهم العجل) [1461] تا حدی که پس از نجات از چنگال فرعون و شکافته شدن دریا و رهایی از امواج آن، از حضرت موسی درخواست قرار دادن خدایی چون خدایان بت پرستان کردند: (یا موسی اجعل لنا الها کما لهم الهة) ،[1462] نسلی که استکبار و استضعاف فرعونی به گونه ای غیرت و مردانگی را از آنان ربوده بود که در برابر پیشنهاد حضرت موسی، یعنی ورود شجاعانه به قریه آن هم پس از آن که دو تن از یاران با وفا و با ایمان آن حضرت (یوشع و

کالیب) راه غلبه و پیروزی را به آنان نشان دادند، با کمال جسارت و بی ادبی گفتند: (یا موسی انا لـن ندخلها أبدا ماداموا فیها فاذهب انت و ربّك فقاتلا انا هیهنا قاعـدون) [1463]، یعنی هم با آوردن دو کلمه لن وأبدا مخالفت صریح و جسورانه خود را با درخواست آن حضرت علیه السلام ابراز داشتند و هـم بـا ایـن جمله که تو و پروردگارت بروید و بجنگید، ما در این جا نشسته ایم در واقع حضرت موسـی و وعـده های الهی او را به تمسخر گرفتند.

این نسل که از لحاظ اعتقادی، الیف شعار مشؤ وم بت پرستی گردید و از جهت اجتماعی و حیثیّـت ملی انیس خواری و ذلّت گشت و گروهی از آنان به کشتن انبیای خدا آلوده شدند، و بـالاخره نسـلی که نه مغز و قلب سالمی داشت و نه علاج آن ممکن بود، باید از بین برود و نسـل جدیـدی بـا عقایـد صحیح و مکارم بلند چون شهامت و مردانگی پرورش یابد تا لیاقت سرزمین مقـدس و مبـارکی چـون فلسطین را پیدا کند.[1464]

بر همین اساس، بنی اسرائیل چهل سال آواره بیابان شدند تا نسل هدایت ناپذیر پیشین منقرض شـد و نسلی جدید و انقلابی از فرزندان آنان به تدریج تربیت شـدند، بـه طـوری کـه توانسـتند روی پـای خویش بایستند و اساس حکومت الهی را برای پیامبران بعدی پی ریزی کنند.

بحث روایی

1 برتری معجزه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

عن الحسین بن علی علیه السلام قال:ان یهودیا من یهود الشام و أحبارهم قال الامیرالمؤ منین علیه السلام فی أثنـأ کلام طویل: فان موسی علیه السلام قد أعطی الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عینا؟ قال له علی علیه السلام: لقد کـان کذلک و محمد صلی الله علیه و آله و سلم لما نزل الحدیبیة و حاصره أهل مکة قد أعطی ما هو أفضل من ذلـک و ذلـک ان أصحابه شکوا الیه الظمأ و أصابهم ذلک حتی التقت خواصر الخیل فذکروا لـه علیه السلام ذلـک فـدعا برکـوة یمانیة، ثمّ نصب یده المبارکة فیها فتفجرت من بین أصابه عیون المأ فصدرنا و صدرت الخیل روأا و ملأ ناکل مزادة و سقأ و لقد کنا معه بالحدیبیة و اذا ثمّ قلیب جافة، فأخرج صلی الله علیه و آله و سلم سهما مـن کنانتـه، فناولـه البرأ بن عازب فقال له: اذهب بهذا السهم الی تلک القلیب الجافة، فأغرسه فیها، ففعل ذلک فتفجرت منه

اثنتا عشرة عينا من تحت السهم، ولقد كان يوم الميضاة عبرة و علامة للمنكرين لنبوته كحجر موسى حيث دعا بالميضأة فنصب يده فيها ففاضت بالمأ وارتفع حتى توضأ منه ثمانية آلاف رجل وشربوا حاجتهم، وسقوا دوابهم و حملوا ما أرادوا.[1465]

اشاره: با صرف نظر از سند، پدید آمدن آب از هر موجود طبیعی که ارتباط نزدیک یا دور با عناصر طبیعی دارد عقلا ممکن است، هر چند عادةً بعید است و با معجزه چیزی که امتناع عقلی ندارد گرچه منع عادی دارد پدید می آید؛ زیرا ظهور آب و جریان آب توسط انگشتان مبارک رسول گرامی یا چوب تیر و مانند آن هیچ محذور عقلی ندارد.

2 چگونگی سنگی که شکافته شد

عن الباقر 7: نزلت ثلثة أحجار من الجنة: مقام ابراهيم و حجر بنى اسرائيل، و الحجر الاسود.[1466]

و عنه 7: اذا خرج القائم من مكة ينادى منادية: ألا لا يحملن أحد طعاما ولا شرابا، و حمل معه حجر موسى بن عمران 7 و هو وقر بعير، فلا ينزل منزلا الا انفجرت منه عيون، فمن كان جائعا شبع، و من كان ضمآنا روى و رويت دوابّهم حتى ينزلوا النجف من ظهر الكوفة [1467].... فاذا نزلوا ظاهره انبعث منه المأ واللبن دائما، فمن كان جائع شبع، و من كان عطشانا روى.[1468]

و روى انه كان حجرا مربعا.[1469]

اشاره: با اغماض از سند و اعتراض به صعوبت اثبات این گونه از معارف علمی و غیر تعبدی و عملی با خبر واحد که واجد همه شرایط اعتبار و حجیّت نیست، پذیرش محتوای آن محذور عقلی ندارد. آنچه مسلم است اصل وجود سنگ و زدن عصا به آن و جوشش دوازده چشمه آب از آن است.

3 تطبیق آیه بر ولایت اهل بیت علیهم‌السلام

عن العسكرى 7.....ثم قال اللّه عزّوجلّ و اذ استسقى موسى لقومه قال: واذكروا يا بنى اسرائيل اذ استسقى موسى لقومه طلب لهم السقيا لما لحقهم من العطش فى التيه و ضجّوا بالبكأ و قالوا أهلكنا العطش يا موسى. فقال موسى: الهى بحق محمد سيد الانبيأ و بحق على سيد الاوصيأ و بحق فاطمة سيدة النسأ و بحق الحسن سيد الاوليأ و بحق الحسين أفضل الشهدأ و بحق عترتهم و خلفائهم سادة

الازكياً لما سقيت عبادک هولاً. فأوحى اللّه تعالى اليه: يا موسى اضرب بعصاک الحجر فضربه بها فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كلّ اناس مشربهم، كل قبيلة من أولاد يعقوب مشربهم فلا يزاحمهم الاخرون فى مشربهم.

قال اللّه عزّوجلّ: كلوا و اشربوا من رزق اللّه الذى آتاكموه ولا تعثوا فى الارض مفسدين لا تسعوا فيها و انتم مفسدون عاصون.

قال رسول اللّه 7: من أقام على ولايتنا أهل البيت سقاه اللّه من محبته كأسا لا يبغون به بدلا ولا يريدون سواه كافيا ولا كاليا ولا ناصرا و من وطّن نفسه على احتمال المكاره فى موالاتنا جعله اللّه يوم القيامة فى عرصاتها بحيث يقيم كل من تضمنته تلک العرصات أبصارهم ممّا يشاهدون من درجاتهم و ان كل واحد منهم ليحيط بماله من درجاته كاحاطته فى الدنيا بما يتلقاه بين يديه ثمّ يقال له: وطنت نفسک على احتمال المكاره فى موالاة محمد و آله الطيبين فقد جعل اللّه اليک و مكنک من تخليص كل من تحب تخليصه من أهل الشدائد فى هذه العرصات، فيمد بصره فيحيط بهم ثمّ ينتقد من أحسن اليه أو برّه فى الدنيا بقول أو فعل أو ردّ غيبة أو حسن محضر أو ارفاق فينقده من بينهم كما ينتقد الدرهم الصحيح من المكسور. ثم قال له: اجعل هؤ لأ فى الجنة حيث شئت، فينزلهم جنات ربنا. ثم قال له: وقد جعلناه لک و مكنّاک من القأ من تريد فى نار جهنم، فيراهم فيحيط بهم و ينتقد من بينهم كما ينتقد الدينار من القراضة. ثم قال له: صيرهم من النيران الى حيث تشأ، فيصيرهم حيث يشأ من مضايق النار. فيقول اللّه تعالى لبنى اسرائيل الموجودين فى عصر محمد9 فاذا كان أسلافكم انما دعوا الى موالاة محمد و آله فانتم الان لما شاهدتموها فقد وصلتم الى الغرض و المطلب الافضل الى موالاة محمد و آله فتقربوا الى اللّه عزّوجلّ بالتقريب الينا ولا تتقربوا من سخطه و تتباعدوا من رحمته بالازورار (بالازرأ(خ بحار)) عنّا.[1470]

عن الباقر7 فى قوله: فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم: ان قوم موسى لمّا شكوا اليه الجدب و العطش استسقوا موسى فاستسقى لهم، فسمعت ما قال اللّه له، و مثل ذلک جأ المؤ منون الى جدّى رسول اللّه 9 قالوا: يا رسول اللّه تعرّفنا من الائمة بعدک.

فقال: و ساق الحديث الى قوله: فانک اذا زوّجت عليا من فاطمة خلقت منها أحد عشر اماما من صلب علی، يكونون مع علی اثنی عشر اماما، كلهم هداة لامتک، يهتدون بها كل أمّة بامام منها، و يعلمون كما علم قوم موسی مشربهم.[1471]

اشاره الف: همان طور كه در مبحث تلقی حضرت آدم نسبت به كلمات پروردگار و نيز برخی از مباحث گذشته بازگو شد، انسانهای كامل مظاهر اسمای حسنای الهی هستند و به عنوان بهترين مجاری فيض خداوند منشأ بركتند. از اين رو توسل و استشفاع به آنان برای همگان سودمند است.

ب: تولی ولايت اهل بيت عصمت و طهارت عليهم‌السلام كه مهم ترين مزد رسالت رسول گرامی است، زمينه استحقاق چشيدن بلكه نوشيدن جام محبت از كوثر الهی را فراهم می كند.

ج: كسی كه در دنيا وسيله هدايت ديگران را تأمين كند در آخرت وسيله رهايی آنان از دوزخ و نيل به بهشت را در اختيار دارد؛ از اين رو سالكان كوی حقّ را از راهيان كژ راهه جدا می كنند و به مقصد مطلوب می رسانند.

(و اذْ قُلْتُم يموسى لَن نَّصبرَ عَلَى طَعامٍ واحد فادعُ لَنا ربَّكَ يُخرجْ لَنا مِمّا تُنْبِتُالا رضُ من بقلِها و قِثّآئها و فومها و عَدَسِها و بَصَلِها قالَ أتَسْتَبدِلونَ الّذى هُوَ أدنىبالَّذى هُوَ خَيرٌ اهْبِطوا مصرا فان لَكُم مّا سَألتُم و ضُرِبَت عَلَيهم الذّلّة و الْمَسْكَنَةُ وبآءُ و بغضبٍ مّنَ الله ذلك بانهم كانوا يَكْفرونَ بايتِ الله و يقتِلونَ النّبيينَ بغيرِ الحَقِّذلكَ بِما عَصَوا وَّ كانوا يَعتَدونَ) (61)

گزیده تفسیر

یک نواخت بودن طعام (منّ و سلوی) بهانه جدید قوم یهود بود تا از سر لجاجت و همراه با تحقیر و استهزا، نه خواهش و مسألت، برخی محصول های روییدنی از زمین، یعنی سبزی، خیار، سیر، عدس و پیاز را پیشنهاد دهند.

تنوع طلبی و تلون خواهی مذموم قوم یهود که شاکله آنان تبدیل حسن به قبیح و مغفرت به غذاب و تقدیر الهی به تدبیر بشری و تغذیه ملکوتی به تغذیه ملکی است در استبدال اعلا، یعنی منّ و سلوی، به ادنی، یعنی سیر و پیاز سرایت کرد، آن سان که با لجاجت و جسارت و در کمال مقاومت اعلان بی صبری کرده، به صورت نفی صریح و اکید به موسای کلیم علیه‌السلام اعلام داشتند: بر آنچه خداوند از آسمان نازل کرده صبر نمی کنیم، پس از خدایت بخواه تا همان گونه که تا کنون بدون رنج و زحمت ما از آسمان منّ و سلوی نازل می کرد، اکنون از زمین نعمت های پیشنهادی ما را بدون کار ما بیرون آورد. مقصود آنان از این طرح، تبدیل تام نعمت آسمانی به نعمت زمینی بود، نه تکمیل و تتمیم آن.

این بهانه جویی و لجاجت از آن رو که نعمت آزادی و استقلال به دست آمده را فدای تنوع طلبی و شهوت شکم می کند، با قهر و غضب با آن مقابله شد و حضرت موسی علیه‌السلام با زبان تعجیز یا توبیخ به آن پاسخ داد و از آنان همان چیزی را خواست که به آن حساس بودند؛ یعنی وارد شدن به شهری که لازم آن درگیری و جنگ با عمالقه یا دیگر جباران و ظالمان بود. البته تقدیر الهی و تدبیر موسای کلیم این بود که بنی اسرائیل به سرزمین مقدس که مدینه فاضله و دارای امکانات فراوان کشاورزی و مانند

آن بود وارد شوند و بین زندگی شهری و اصول اجتماعی، حقوقی، سیاسی همراه بـا اخـلاق و فضـایل ارزشی جمع کنند.

دستور توبیخی یا تعجیزی به هبوط، اشاره است به سقوط و نزول. ایـن هبـوط از بهشـت امنیـت و آزلادی و استقلال و عزّت به سرزمین عداوت ها، نزاع ها و شهوات مادی، تمثّل و تجسـمی از هبـوط حضرت آدم علیه‌السلام است.

فرجام قومی که با نادیده گرفتن رفعت و عظمت آزادی و استقلال و طرح تقاضاهای پسـت و ذلّـت بار، بهانه جویی، لجبازی و شکم بارگی می کنند، این شد که بر آنها عذاب دنیایی ذلّت و خواری ثبـت شده، خیمه ذلّت و مسکنت و تیره روزی بر سرشان نصب گشته، بر آنها احاطـه یابـد و سـکه ذلّـت و مسکنت به نام آنان ضرب و این مهر بر پیشانی آنها زده شود و برای همیشه ملازم و دامـن گیـر آنـان گردد و در نهایت بر اثر ناسپاسی های فراوان به عذاب اخروی و غضب متراکم و قهر فعلـی الهـی کـه مایه سقوط به درکات است، گرفتار آیند.

علت این سوء عاقبت آن است که کفر ورزی و کشتن انبیای الهی علیهم‌السلام و عصـیان در برابـر احکـام الهی و تجاوز از حدود الهی به صورت ملکه و سنت سیئه ای عادت مستمر بنی اسرائیل شد.

قتل انبیأ به وسیله بنی اسرائیل تنها از طریق اعتدا و معصیت افشای اسـرار پیـامبران نـزد حکـام و جباران زمان نبود، بلکه آنان انبیا را با شمشیرهای خود و بدون واسـطه مـی کشـتند. همچنـین کشـتن پیامبران که کفر عملی است، از روی اشتباه و خطای در تطبیق و اعتقاد به حقانیت این اقدام نبود، بلکه آنان به قبح این عمل آگاه بودند و آنچه آنها را آگاهانه و از روی عمد به این کار وادار می کرد، روحیه عصیان گری و اعتدا و حبّ دنیا و پیروی از هوا بوده است.

انبیا حق مدار و عدل محورند و پیامبر کشی حتما ناحق است. برای بنی اسرائیل حق بودن پیامبران علیهم‌السلام ثبوتا و اثباتا مسلم بود و آنان در قتل پیامبران نه مجوز الهی داشتند و نه مصحح مردمی.

تفسیر

طعام: در فرق بین طعام و طُعم و طَعم چنین گفته شده که طعام به معنای خوارکی و طُعم بـه معنـای خوردن طَعم به معنای مزه است.

بقلها و...:((بَقل)) به معنای سبزی و ((قثّأ)) به معنای خیـار(خیـار چنبـر) و ((عـدس)) بـه معنـای معروف آن و ((بصل)) به معنای پیاز است. اما در معنای ((فوم)) اختلاف شده است؛ طبرس رحمة الله علیه از امام باقر علیه السلام [1472] و طبری از ابن عباس [1473] نقل کرده اند که فوم به معنای گنـدم اسـت، و در همین رابطه به بعضی از اشعار عرب نیز استدلال شده و مختار لسان العرب نیز همـین اسـت، بلکـه از زجّاج نقل کرده که اهل لغت در آن اختلافی ندارند، در حالی که صاحب مقاییس به جماعتی نسبت می دهد که آن را به معنای سیر گرفته اند و صاحب التحقیق نیز همین را اختیار کرده، مـی گویـد: فـوم در زبان عبری شوم است (شوم به معنای سیر) و در عربی شین به ثأ و ثأ نیز به فأ تبدیل شـده اسـت (بـا توجه به اشتراک این سه حرف در صفات متعدد)[1474]. محقق نیشـابوری (نظـام الـدین) نیـز همـین را اختیار کرده و برای آن دو دلیل ذکر می کند: نخست این که عبداللّه بن مسعود آن راثومها قرائت کـرده است و دیگر مناسبت سیر با عدس و پیاز که از تناسب با گندم بیشتر است.[1475]

أستبدلون: واژه تبدیل و استبدال گاهی بدون حرف جر ذکر می شود؛ مانند: (یستبدل قوما غیرکم ثمّ لا یکونوا أمثالکم) [1476] (و فبدّل الذین ظلموا قولا غیر الذی قیل لهم) [1477]، و گاهی با حرف جرّ به کار می رود، ولی حرف جر به سر مبدل، یعنی چیزی که تبدیل به چیز دیگر می شود و انسان آن را از دست می دهد در می آید؛ مانند: (و من یتبدّل الکفر بالایمـان) [1478] دربـاره کسـی کـه ایمـان را از دست می دهد و کفر را می گیرد و از همین قبیل است آیه مورد بحث که بأ حرف جر بر سر الذی هـو خیر در آمده: أتستبدلون الذی هو أدنی بالذی هو خیر، چون آنان با رسیدن به متاع پسـت، خیـر را از دست می دادند.

بر این اساس و با توجه به فصاحت قرآن و معیار بودن آن برای سنجش صحّت و سقم یـا فصـیح و افصح بودن استعمال های ادبی، می توان نتیجه گرفت: آنچه در استعمال عرب مرسوم است که بأ تعدیه

را بر سر مبدل الیه در می آورند و مثلا می گویند: لا تبدل الذّهب بالنحاس؛ طلا را به مس عوض نکن استعمال نادرست یا غیر فصیح است.

تبدیل گاهی به صورت تغییر صورت یا هویت است، نظیر تبدیل آسمان و زمین دنیا به آسمان و زمین دیگر در معاد: (یوم تبدّل الارض غیر الارض و السموات) [1479] و مانند تبدیل سیئات به حسنات (...یبدل اللّه سیئاتهم حسناتٍ) [1480] و زمانی به صورت بذل یکی و اخذ دیگری، رها کردن یکی و گرفتن دیگری است که آیه مورد بحث از این قبیل است؛ نظیر تبدیل خبیث به طیب و کفر ایمان.

ظاهرا استبدال در صورتی که با قرینه همراه نباشد، تعویض است، نه ترکیب و تلفیق.

علیهم: تعدیه ضربت با کلمه علی مفید سلطه و احاطه ذلّت و مسکنت بر بنی اسرائیل است و در نتیجه مجموع جمله ضربت علیهم الذلة و المسکنة دلالت دارد که سکه ذلّت به نام بنی اسرائیل (بر اثر قدر ناشناسی و ناسپاسی آنها) زده شد و خیمه ذلّت بر سر آنان نصب گردید؛ خلاصه آن که یا از باب ضرب الخیمة و نصب الخیمة است، بدین معنا که خیمه ذلّت و مسکنت بر سر یهود نصب شده، بر آنها احاطه یافت، یا از باب ضرب الدرهم یاضرب الخاتم علی المکتوب، بدین معنا که مهر ذلّت و مسکنت بر پیشانی قوم یهود زده شد و برای همیشه ملازم و دامن گیر آنان گشت.

الذلّة: ذلّت نرمش آمیخته با خواری است و ذلیل موجود ستم پذیری است که هر سلطه ای را قبول می کند؛ در مقابل عزیز که سرسخت و نفوذناپذیر است. أرض ذلول زمین سستی است که می توان به آسانی در آن کندو کاو کرد، در مقابل أرض عزاز که به زمینی گفته می شود که نمی توان در آن به آسانی نفوذ کرد. انسان ذلیل در مقابل ظالم خاضع است و در برابر ستم نرمش نشان می دهد:لا یمنع الضّیم الذلیل [1481] و همیشه محکوم و مغلوب است، بر خلاف مومن عزیز که بر اثر نفوذ ناپذیرش همواره غالب و پیروز است.

در تفاوت بین ذلّت و مسکنت گفته شده: اگر چه هر کدام از ذلّت و مسکنت ضدّ صعوبت و سرسختی است و خلق خبیث و زشتی است که با عزّت و مناعت طبع انسان کریم تضاد دارد و کسی که مبتلا به هر کدام از آن دو است از پذیرش هیچ ستمی ابایی ندارد و حاضر است به سود هر

ستمگری کوشش کند، جز این که ذلّت عبارت از سستی و خفتی است در درون جان انسان ذلیل، که این وهن غالبا درظاهر اعضای بدن وی ظهور و بروزی ندارد (از این رو برخی از انسانهای ذلیل به ظاهر عزیز جلوه می کنند)، اما مسکنت گونه ای از سستی و خواری است که در ظاهر بدن نمایان می شود(برای این که دست قاهری را احساس می کند و سایه ظالمی را بر سرش لمس می کند) و باعث می شود که سکون و سکوت خفّت باری بر اعضا و جوارح چنین فردی مستولی شود و آثار خشوع در قول و عمل او ظاهر گردد. بر این اساس، به تهی دستی که آثار فقر و نداری در حرکات و سکناتش آشکار شود، یعنی بر اثر شدت فقر تحرک ظاهریش به سکون مبدّل شود و نشاطش از بین برود مسکین گفته می شود.

بأُو: این واژه به معنای رجعوا است؛ یعنی به غضب خدا بازگشتند و در نهایت، مغضوب خداوند قرار گرفتند و به سخط الهی دچار شدند، مثل این که گفته می شود:رجع بصفة المغبون، یعنی مغبون بازگشت و تجارت وی به غبن منتهی شد.

بغیر الحقّ: اگر الف و لام در کلمه الحق برای جنس باشد، محتوای آن بابغیر حق یکی است. بحث درباره الف و لام و نیز در موردبغیر الحق وقتی لازم است که مقصود از غیر حق ناحق باشد، ولی اگر برای بیان سبب باشد و مراد آن باشد که قتل پیامبران به سبب غرضی، یعنی به سبب باطل بود، هیچ گونه بحثی لازم نخواهد بود.

تناسب آیات

این آیه بیانگر یکی دیگر از بهانه جویی ها و ناسپاسی های بنس اسرائیل است؛ بهانه جویی و لجاجتی که در آن نعمت آزادی و استقلال به دست آمده، فدای تنوع طلبی و شهوت شکم می شود. خواسته ای که همانند تقاضای رؤ یت حسی خداوند، از سر خضوع و خشوع نیست، بلکه با لجاجت و جسارت همراه است و از این رو با قهر و غضب با آن مقابله می شود و با تعجیز یا توبیخ پاسخ آنان داده می شود.

عنصر محوری و پیام آیه

عنصر محوری آیه مورد بحث را تذکره نعمت خدا و کفران قوم یهود تشکیل می دهد؛ زیرا آنـان در کمال مقاومت اعلان بی صبری کرده و به صورت نفی صریح و اکید علام داشتند که بر آن چه خداونـد از آسمان نازل کرده، صبر نمی کنیم، بلکه باید از زمین نعمت های پیشنهادی ما را بیرون آورد. مقصـود آنان از این طرح، تبدیل تامّ نعمت آسمانی به نعمـت زمینـی بـود، نـه تکمیـل و تتمـیم آن؛ زیراظـاهر استبدال در صورتی که با قرینه همراه نباشد، تعویض است، نه ترکیب و تلفیق. از این دو جهت که یکی اعلام بی صبری و نکول بود و دیگری تبدیل تام و تعویض محض نـه تتمـیم و ضـمیمه کـردن نعمـت زمینی به نعمت آسمانی، بر می آید که پیام آیه نقد عمل قبیح آنان است، نه نقل پیشنهاد مباح آنها.

از مجموع آنچه در اعلام نفی صبر و کیفیت پاسخ الهی توسط حضرت موسای کلیم بر می آیـد ایـن است که پیشنهاد بنی اسرائیل معقول و مقبول نبوده است و گرایش فخر رازی به توجیه سـوال و تبریـر آن [(1482)] وجیه نخواهد بود.

بی صبری و تنوع طلبی بنی اسرائیل

خداوند در بخش اول آیه مورد بحث به یهودیان می فرماید:و به یاد آورید زمانی را کـه بـه موسـی گفتید: ما تحمل یک نوع غذا را نداریم [(1483)]. تو از پروردگارت بخواه کـه از محصـول هـای زمینـی و آنچه زمین آن را می رویاند، از سبزی ها، خیار، سیر (یا گندم)، عدس و پیازش برای ما فراهم سازد.

این خواسته یهود اگر امری طبیعی بود، ممکن بود خدا به آنان لطف کنـد و هماننـد خواسـته مـن و سلوی یا خواسته آب آشامیدنی، پاسخ مثبتی به آن بدهد، اما تعبیر به لن نصبر همانند تعبیر به لن نومن لک...، دلیل بر این است که پیشنهاد بنی اسرائیل از سر لجاجت بود نه خواهش و مسـألت. گویـا مـی خواستند بگویند: تو ما را از مصر بیرون آوردی و وعده دادی که همه امکانات را در اختیار ما بگذاری و به وعده هایت وفا نکردی. در حالی که حضرت موسی به آنان وعده داده بود که آنـان را از بردگـی آل فرعون نجات دهد و نجات هم داد و آنان آزاد شدند، نه این که همه امکانـات رفـاهی را برایشـان فراهم کند، بلکه آنان را به صبر و استقامت و نیز اسـتعانت از خداونـد دعـوت کـرده و فرمـوده بـود:

(استعينوا باللّه واصبروا) [1484]؛ شما هدفی بالاتر در پیش دارید. پس به خدا استعانت کنید و از او مدد بگیرید. شما که با صبر و استقامت بر بزرگ ترین دشمن پیروز شدید، چگونه می گوئید: چون پیاز و عدس... نداریم صبر نمی کنیم. با این هدف که برکندن ریشه ستم از منطقه بود، چگونه در حالی که تنها مصر فتح شده و هنوز در شهرهای ششام و فلسطین خوی فذاعنه باقی است، و در سرزمین مقدسی که خدای سبحان برای شما مقرر ساخته، جبارانی چون عماله زندگی می کنند (و شما حاضر نیستید با آنها بجنگید و از آن جا بیرون کنید)، سخن از لن نصبر علی طعام واحد دارید؟

بنی اسرائیل دقیقا همان چیزی را که حضرت موسی سفارش کرده بود (صبر و استقامت) نفی کردند و گفتند ما صبر نمی کنیم. آن ها با نفی اکید، یعنی کلمه لن که دلیل بر خیره سری و لجاجت آنان است، همانند (لن نومن لك) [1485] درباره رویت و با خطابی چون یا موسی به جای یا رسول اللّه و یا نبی اللّه و با تعبیری چون فادع لنا ربّک خدایت را بخوان که با تحقیر و استهزأ همراه است. گویا خدای موسی، خدای آنان نبود؛ نظیر سخن اهل دوزخ هنگام سوختن در جهنم: (یا مالك لیقض علینا ربّك) .[1486] یعنی ای مالک دوزخ! پروردگار تو به حیات ما پیان دهد. از این رو خدا بر بنی اسرائیل عضب کرد و به خواسته آنان پاسخ مثبت ندادند،چنان که در ماجرای رویت نیز با خشم خداوند روبرو گشتند: (فأخذتهم الصّاعقة) . [1487]

نظیر این خواسته بنی اسرائیل خواسته مشرکان حجاز است که به پیامبر اسلام می گفتند: ای پیامبر! دستور ده این کوهها از هم فاصله بگیرند تا ما در این جا کشاورزی کنیم. آنان می پنداشتند پیامبر باید هر روز معجزه ای ارائه کند و مثلا دره ها

و کوهها را به صورت زمین هموار در آورد یا میان کوهها فاصله افکند(گر چه در صورت بروز چنین معجزاتی باز هم ایمان نمی آوردند). آری خواسته یهود پاسخ مثبت داده نشد، بلکه حضرت موسی با زبان توبیخ یا تعجیز، دقیقا برهمان چیزی انگشت گذاشت که نسبت به آن حساس بودند؛ یعنی وارد شدن به شهر که لازم آن درگیری و جنگ با عمالقه یا دیگر جباران و ظالمان بود.

از این رو خداوند در بخش دوم آیه مورد بحث می فرماید: آیا غذای بهتر را بـه غـذای پسـت تـر تبدیل می کنید؟ اکنون که چنین است از بیابان در آیید و به شهری فرود آییـد کـه در آن جـا بـه همـه خواسته های نازل خود می رسید: قال أستبدلون الذی هو أدنی بالذی هو خیر اهبطـوا مصـرا لکـم مـا سألتم.

آیا می خواهید غذای برتر، یعنی من و سلوی را از دست بدهید و پیاز و سبزی بـه دسـت آوریـد؟ شما که لجوجانه می گویید: ما صبر نمی کنیم، خداوند نیز برکت را در اختیار شما قرار نمی دهـد. اگـر می خواهید کشاورزی کنید به یکی از شهرها در آیید و از اوج عزّت به چاه ذلّت در افتید.

تذکر 1 باید توجه داشت که در صحرای تیه و حیرت چاره ای جز تامین مـواد غـذایی از راههـای غیر عادی نیست. از این رو بنی اسرائیل به حضرت موسی علیه‌السلام پیشـنهاد نکردنـد بـه شـهر یـا منطقـه حاصل خیزی وارد شوند تا از راه کار و کشاورزی به غذاهای مطلوب برسند، بلکه درخواسـت کردنـد تا حضرت موسی علیه‌السلام با صرف دعا خواسته آنان را تامین کند: فادع لنا.

2 مجزوم بودن فعل، یخرج یا نشان دادن جزم علمی آنان به تاثیر دعـای حضـرت موسـی بـود یـا علامت دُگم و توقع قاطع و مصّرانه آنها بوده است.

3 اسناد انبات به زمین که مبدأ قابلی است نه مصدر فاعلی از گروهی کـه در حصـن توحیـد نـاب نبوده و نیستند مستعبد نیست، ولی مصصّح چنین اسنادی همانا اسناد اخـراج بـه خداونـدی اسـت کـه رویاننده واقعی است:

(أنتم تزرعونه أم نحن الزّارعون) [1488]

4 پیشنهاد دهنده اگر از توحید خالص طرفی بسته باشد، تنوع طلبی برای او از سنخ تکثر گرایی در اسمای حسنای الهی است که همه آنها مجالی واحد حقیقی است، و اگـر از آن نعمـت بـزرگ محـروم باشد، تلّون خواهی است و گاهی جامه ضلال در بر کردن و زمانی لباس هدایت پوشیدن را بـه همـراه دارد.

استبدال اعلا به ادنی از قومی که گاهی محکوم (فبّدل الذین ظلموا قولا غیر الذی قیـل لهـم) [1489] و زمانی مبتلا به (و من یتبّدل الکفر بالایمان) [1490] هستند بعید نیست؛ زیرا شاکله چنین ملتـی تبـدیل

حسن به قبیح و مغفرت به عذاب و تقدیر الهی به تدبیر بشری و تغذیه ملکوتی به تغذیه ملکـی اسـت. این تلوّن مذموم استبدال من و سلوی به سیر و پیاز سرایت کرده است.

5 از ترتیب ذکری نعمت های پیشنهادی نمی توان مراتـب سـودمندی و برتـری آنهـا را نسـبت بـه یکدیگر استهضار کرد. هر چند برای سیر و پیاز خواص فراوانی نقل شده و تجربـه طبّـی آنهـا را نفـی نکرده است، ولی غذایی که فضای دهن را بدبو کند، مناسب شان رهبـران الهـی نیسـت. از ایـن رو از حضرت رسول اکرم نقل شده که از تناول چنین گیاهی خـودداری و فرمودنـد:... فـانی انـاجی مـن لا تناجی [1491]؛ یعنی... من با فرشتگان مناجات و گفتگو دارم و شما آن را ندارید، از ایـن رو دهـان مـن باید از رایحه غیر طیب مصون باشد.

6 خیر گاهی در مقابل شر است، مانند: (و نبلوکم بالشر و الخیر فتنة) [1492] و زمانی در برابر دنّـی و پست هر چند شر نباشد. از تقابل عنوان خیر و ادنی، بر می آید که محور تبدیل گر چه عـالی و کامـل نبود، لیکن مصون از شر بوده است. البته محرومیت از خیر در حد خود می تواند شر نسبی تلقی گردد.

تصویری از تبدیل خیر به ادنی

در تصویر چگونگی خیر ادنی چهار احتمال مطرح است:

1 نخست این که هر کدام از من و سلوی، نسبت به آنچه آنها می خواستند اولا، لذیذتر و مطبوع تـر بوده است؛ زیرا اگر مقصود از منّ عسل باشد که روشن است و اگر ترنجبین باشد، از شـیرینی خاصـی برخوردار و برای اغلب طبایع بشری مطلوب است.

سلوی نیز پرنده ای است صحرایی و گوشت چنین پرنده ای از لذیذترین گوشت هاست. ثانیا، نیـرو بخش تر بوده است. زیرا پر انرژی بودن موارد قندی چون عسل یا ترنجبین صحرایی و گوشـت جـای بحث نیست و برتری منّ و سلوی از این جهت بر مطلوب هـای جـایگزین نیـز مسـتقیم و مهمـی کـه رعایت آن در سلامت دستگاه گوارش دارد، از اهمیت ویژه ای برخوردار بوده است و آن سهل الهضـم بودن منّ و سلوی است نسبت به آنچه آنان می خواستند، به ویژه جبوبات.

2 دو واژه خیر و ادنی ناظر به پستی و بلندی معنوی است یا مجموع مادی و معنوی را در نظر دارد و می گوید: شما چیزهایی را درخواست می کنید که لازمه اش شهر نشینی و کوچ کردن از صحرا و آغوش طبیعت و نیز رفع ید از آزادی و استقلال است. شهر نشینی سبب رو آوردن به دنیا و غوطه ور شدن در تجملات و ناز و نعمت، و مبتلا شدن به اسراف و اتراف و رفاه طلبی است.

انسان شهر نشین، روز به روز به غذاهای رنگارنگ و وسایل تجملی دل بستگی پیدا می کند و با رسیدن به هر مرحله ای

از رفاه و تجمل، هوس مرحله بالاتر را پیدا می کند، تن آسا و ناز پرورده می شود، از شجاعت و دلاوری فاصله می گیرد و در نهایت، دچار ذلّت و مسکنت و نیاز و وابستگی می شود و به این صورت ممکن است ملت متمدنی از پا در آید و این همان حقیقتی است که قرآن کریم در سوره اسرأ به آن اشاره دارد که اتراف و اسراف شهوت رانی ها ممکن است سقوط و هلاکت ملتی را در پی داشته باشد: (و اذا اردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمّرناها تدميرا).[1493]

ولی زندگی در آغوش صحرا و فضای آزاد طبیعت، و همراه با قناعت به ضروریات زندگی و غذای سالم و ساده و داشتن تماس با آیات خداوند، هم از جهت جسمی عامل سلامتی و نیرومندی و هم از جهت روانی منشأ غیرت و دلاوری و سرسختی می شود و هم از جهت معنوی انسان را به خیر و نیکی، صفا و صمیمیت و گذشت نزدیک تر می سازد.

3 من و سلوی نقد و بالفعل حاصل بود و بدون رنج به دست می آمد، در حالی که آنچه را آنها می خواستند، بالقوه بود و مبتنی بر زراعت و تجارت و تحمل رنج و زحمت.

4 آنچه را آنها داشتند با فراوانی و عزّت و استقلال همراه بود، در حالی که آنچه می خواستند از راه عادی مانند کشاورزی و بازرگانی به دست می آمد و زراعت و تجارت عادی، صحنه رقابت ها و درگیری ها و احیانا تن دادن به اسارت و ذلّت بود و سبب می شد که اصول ارزشی، فدای امور مادی شود.[1494]

احتمال اول بر سه احتمال دیگر ترجیح دارد، بلکه سه احتمال اخیر قابل مناقشه است؛ زیرا مبتنی بر این است که پیشنهاد آنان ورود به شهر یا پرداختن به تجارت و زراعت باشد، در حالی که آنها گفته بودند: فادع لنا ربّک یخرج لنا ممّا تنبت الارض و سابقا گذشت که این جمله ظاهر در این است که شما از خدایت بخواه تا همان گونه که تا کنون بدون رنج و زحمت، از آسمان، منّو سلوی نازل کرد، اکنون برای ما از زمین سبزی ها و خیار و سیر و عدس و پیاز بیرون آورد.

در این تقاضا هیچ اثری از ورود به شهر یا پرداختن به زراعت و تجارت و صنعت نیست. اگر از تاریخ غیر معتبر یا تورات محرف نیز در این مورد چیزی به دست نمی آید نمی توان آن را به حساب تفسیر آیه گذاشت. گذشته از این بود که تقدیر الهی از یک سو و رهبری و تدبیر حضرت کلیم اللّه از سوی دیگر این بود که بنی اسرائیل به سرزمین مقدس که مدینه فاضله و دارای امکانات فراوان کشاورزی و مانند آن بود وارد شوند و بین زندگی شهری و اصول اجتماعی، حقوقی، سیاسی همراه با اخلاق و فضایل ارزشی جمع کنند.

فرمان هبوط

تعبیر به هبوط در جمله اهبطوا اشاره به سقوط و نزول است، در برابر تعال که دعوی به صعود و ارتقاست. رسالت انبیای الهی تعالی و صعود جوامع بشری بود و بر این اساس پیامبر اکرم ﷺ می فرمود: (تعالوا الی کلمة سوأ بیننا و بینکم) .[1495] گویا موسای کلیم نیز با استخدام این تعبیری فهماند که شما عزیز بودید. پس برای امور مادی،

نظیر پیاز و عدس و مانند آن، ذلیل نشوید. با این بیان، امر به هبوط از قبیل امر توبیخی است.

نیز ممکن است از قبیل امر تعجیزی باشد؛ نظیر: (قل کونوا حجارة أو حدیدا) [1496] یعنی خوای سبحان مقرر کرده که سالیان متمادی (چهل سال) در این صحرا سرگردان باشید و شما از رفتن به جای دیگر، یعنی از شکستن آنچه خدا مقدر کرده، عاجز هستید. اگر می توانید، به یکی از شهرهای مجاور بروید و از راه کشاورزی به همه خواسته های مادی خود برسید؛ چون در آن صورت، دیگر چیزی به طور رایگان و از طریق معجزه به دست نمی آید.

به هر تقدیر، این هبوط (یعنی هبوط از بهشت امنیت و آزادی و استقلال و عزّت به سرزمین عداوت ها و نزاع ها و منطقه تاریک شهوات مادی) تمثل و تجسمی از هبوط جدّ اعلای بنی اسرائیل و همه انسانها حضرت آدم علیه السلام است که بر اثر نزدیک شدن به درخت ممنوع از بهشت قرب و رضوان تنزل یافت و به جایگاه فساد و ضلال و نزاع و خون ریزی، یعنی قلمرو ماده و طبیعت فرود آمد.

بعضی توبیخی بودن امر به هبوط را پذیرفته اند، ولی در تقدیر آن گفته اند:

گویا پیام آیه این است: نچه شما در پی آن هستید پست و کم ارزش است و استحاق دعا کردن ندارد؛ چیزی است که در هر شهری پیدا می شود. اگر چنین چیز نازلی را می خواهید به یکی از شهرها در آیید تا به آسانی به همه خواسته هایتان برسید.[1497]

به بیان دیگر، لازم آنچه شما می خواهید شهر نشینی و کوچ کردن از صحراست و شهر نشینی زمانی سبب تمدن و تکامل است که از مبادی ایمانی و اخلاقی نشات بگیرد، اما اکر برای تامین لذات و شهوات باشد، عامل هبوط و سقوط است.

لازم این بیان این است که مقصود از مصر، شهری از شهرها یاشد، نه کشور مصر. سپس بنابراین که مراد از مصر، کشور مصر باشد، باز هم توبیخی بودن امر اهبطوا را می پذیرد و در تبیین آن می نویسد:

گویا آیه می گوید اگر پیاز و عدس و... می خواهید به همان مصری که از آن خارج شدید و به آن زندگی پست و نکبت باری که از آن نجات یافتید باز گردید. در آن سرزمین به همه خواسته ها یتان می رسید اما اگر از عزّت و شرف و حریت خبری نیست.[1498]

آنگاه بیان دوم را ترجیح می دهند و لازم ترجیح مزبور این است که مقصود کشور مصر باشد. جمله ضربت علیهم الذلة و المسکنة نیز که یادآور ذلّت و مسکنت یهود در مصر است موید این ترجیح است. بنابراین محتوای آیه این است: این گونه خواسته ها نتیجه خو گرفتن و انس یافتن با ذلّت و خواری است و شما که خوان لذتید لازم نبود از مصر خارج شوید، به همان جا بازگردید تا به همه خواسته های مادی خود برسید، بی آنکه دیگر از آزادی و شرف و عزّت خبری باشد.[1499]

لازم این بیان چنان که اشاره شد، این است که مقصود از مصر کشور مصر باشد که با توجه به آنچه در بحث بعد خواهد آمد بعدی ندارد.

مراد از مصر

درباره مصر، آرای فراوانی ارائه شده است که برخی از مفسران به چهار مورد اشاره کرده اند:

1 بر اساس تنوین که قرأت دارج است هر چند نکره باشد، ولی مقصود مصر معین است (نه مصر معهود)؛ یعنی به شهر بیت المقدس که برای شما نوشته شد، فرود آیید.

2 شهر نامعلومی، اعم از شام و غیر آن است.

3 شهر نامعلومی از شهرهای شام است.

4 مصر معهود فرعون مراد است.[1500]

البته جزم به هیچ کدام ممکن نیست چنان که اثر مهمی هم بر آن مترتب نیست. طبری می گوید: دلیل معتبری از قرآن یا حدیث بر تعیین معنای آن نیست.[1501]

بیشتر مفسران گفته اند: مراد، شهری از شهرهاست، نه کشور مصر زیرا کلمه مصر غیر منصرف است و تنوین نمی پذیرد. از این رو در پنج مورد دیگر استعمال این کلمه در قرآن که قطعا کشور مصر از آن اراده شده بدون تنوین آمده است.

لیکن با توجه به سه حرفی و ساکن الوسط بودن کلمه مصر، حتی در صورت معرفه بودن آن تنوین می پذیرد، چنان که اهل ادب در کلماتی نظیر نوح، لوط و هند گفته اند. نیز برخی احتمال داده اند منوّن شدن کلمه مصر از قبیل تنوین پذیری کلمه قواریر در آیه (کانت قواریرا) [1502] باشد که تناسب سیاق و مانند آن مصحّح تنوین پذیری کلمه غیر منصرف است [1503]. غرض آن است که تنوین گرفتن این کلمه ملازمه ای با نکره بودن آن ندارد.

از این رو غیر از صاحب فی ظلال القرآن (که قبلا اشاره شد) مفسر محققی چون بلاغی و ادیبانی چون نظام الدین نیشابوری و ابولفتح رازی، نیز احتمال این که مقصود همان مصر معهود باشد را داده و گفته اند: در کلماتی نظیر هند، لوط، نوح و رعد، هر دو وجه جایز است.[1504]

حاصل این تنوین پذیر بودن کلمه مصر دلیل بر این نیست که این شهر غیر از مصر معهـود فرعـونی است چنان که از تعبیر به الارض المقدسة در آیه (ادخلوا الارض المقدسة التی کتـب الله لکـم) [1505] نمی توان نتیجه گرفت که مراد سرزمین مقدس فلسطین است زیرا این برداشت با ظاهر آنچه در آیـات 57 59 سوره شعرأ آمده، که بلافاصله پس ازفأخرجنا هم من جنات و عیون# و کنوز و مقام کریم می فرماید: کذلک و أورثناها بنی اسرائیل، منافات دارد زیرا ظاهرش این اسـت کـه همـان شـهر فرعـونی بلافاصله پس از اخراج آل فرعون و غرق شدن آنان، به دست بنی اسرائیل افتاد.

فرجام ذلّت بار

خدای سبحان در بخش سوم آیه مورد بحث به فرجام ذلّت بار بهانه جویی، لجبازی و شکم بـارگی آنها اشاره می کند و چنین می فرماید: بر چنین قومی که این گونه تقاضـاهای پسـت و ذلّـت بـاری را مطرح می سازند و این گونه بهانه می گیرند و لجاجت می ورزند و رفعت و آزادی و اسـتقلال را نمـی سنجند، ذلّت و خواری نوشته شده و خیمه مسکنت و تیره روزی آنان را احاطه کـرده و در نهایـت بـه غضب الهی گرفتار شده اند: و ضربت علیهم الذلة و المسکنة و بأُو بغضب من اللّه.

چون ضرب مسکنت مایه زمین گیری است. ملت محکوم به چنین ضربی همتای حیوان، بلکه جماد زندگی می کند زیرا توان حرکت انسانی را از دست داده است. از این رو عالمان کژراهـه رونـده آنـان همچون (بلعم باعور مضروب فمثله کمثل الکلب ان تحمل علیه یلهث أو تترکه یلهـث) [1506] هسـتند و سایر مسوولان حمل تورات و شانه خالی کنان از چنین مسؤ ولیت دینی منکوب (کمثل الحمار یحمـل أسفارا) [1507] خواهند بود.

در وجه تغییر سیاق آیه از خطاب قلتم... به حال غیبت و اخبار ضُربت... گفته شده است: چنان کـه آنها از دستورهای ما روی گرداندند و به سوی شهوت های پست روی آوردند، ما نیـز چهـره خطـاب کریمانه و عنایت مدار خود را از آنها باز می گردانیم و با اخبار از طریق ماضی محقق الوقوع، داسـتان ذلّت و مسکنت و غضب بر آنها را به صفحات تاریخ می سپاریم.[1508]

پاسخ این است که غایب بودن فعل ضربت برای اشاره به این است که ذلّت و مسکنت دامن گیر همه یهودیان است و اختصاص به مخاطبان در ما سألتم ندارد. پس اساسا از قبیل التفات نیست تا وجهی برای آن بیان شود.[1509]

ذلّت پذیری بنی اسرائیل

با آن که ذلّت و مسکنت پس از رحلت حضرت موسی علیه السلام و گذشت چند نسل، بر بنی اسرائیل وارد شد[1510] چگونه قرآن کریم پس از ماجرای تقاضای استبدال نعمت ذلّت آنها را مطرح می کند؟

پاسخ این است که ضمیر علیهم چنان که اشاره شد به نژاد اسرائیلی باز می گردد، نه به خصوص متقاضیان عدس و پیاز و در واقع پیام آیه این است: طرح چنین پیشنهاد پست و خفت آمیزی از این روست که اساسا قوم بنی اسرائیل و امت یهود ذلّت پذیرند و گرنه هیچ ملت شریف و اصیلی حاضر نیست پس از رهایی از بند اسارت و برخورداری از روح آزاد و خوراک طیب و لذیذی چون من و سلوی، دلش برای سیر و پیاز و سبزی آغشته با پستی و خواری بتپد.

نیز ممکن است جمله و ضربت علیهم... تا پایان آیه تتمه ای باشد برای مجموعه ناسپاسی هایی که در آیات پیشین، درباره بنی اسرائیل بیان شد (چون موضوع شمارش نعمت ها و کفرانها، در این آیه پایان می پذیرد و آیه بعدی وارد فصل جدیدی می شود)، نه این که صرفا تتمه ای برای خصوص تقاضای استبدال باشد.

غضب متراکم الهی

بنی اسرائیل به میدان دنیا و چهار سوق تجارت آمدند، اما دستاوردشان تنها غضب الهی بود و جز خشم خداوندی چیزی نصیب آنان نشد. دنیا بازاری است که بعضی در آن سود می برند و برخی در آن سرمایه را می بازند؛ الدنیا سوق ربح فیها قوم و خسر فیها آخرون [1511] و بنی اسرائیل از کسانی هستند که غضب الهی را خریدند. اگر چه ذلّت و مسکنت هم مصداقی از غضب الهی است و می تواند مانند غضب خداوند شامل عذاب اخروی هم بشود ولی جمله ضربت علیهم الذلة و المسکنة ناظر به عذاب دنیای آنهاست و جمله بأو بغضب من اللّه به عذاب آخرتشان مظر دارد.

کسی که محاط به خطاست: (أحاطت به خطیئته) [1512] محکوم به ضرب ذلّت و مسکنت خواهد بود؛ زیرا خطای محیط نسبت به کسی که مهبط نعمت را به محط نقمت دگرگون کرد، به صورت ذلّت فراگیر و مسکنت گسترده و سایه افکن ظهور می کند و به حالت غضب جامع الهی در می اید زیرا اگر چه در آیه مورد بحث به صورت بأو بغضب من اللّه بیان شد ولی در آیه به صورت (فبأو بغضب علی غضب) [1513]. بازگو شد و چنین غضب متراکم همان ذلّت مضروب و نشان احاطه خطیئه است. البته معلوم است که غضب خدا حالت نفسانی نیست بلکه همان قهر فعلی خداست. غضب الهی مایه سقوط است: (و من یحلل علیه غضبی فقد هوی) [1514] و اگر غضب متراکم باشد، مراتب سقوط بیشتر و به درکات اسفل نزدیک تر خواهد بود. چون عصیان، برید و پیک کفر است اگر از آن پرهیز نشود، خطر ابتلای به کفر تبه کار را تهدید و قتل پیامبران او را تهویل می کند.

راز ذلّت اسرائیلیان

بخش پایانی آیه مورد بحث، ذلّت و مسکنت و مغفرت شدن بنی اسرائیل و یهودیان را تعطیل می کند و می فرماید: این سوءعاقبت بر اثر این بود که آنها پیوسته به آیات الهی کفر می ورزیدند[1515] و انبیای الهی را به ناحق می کشتند و سر آن این بود که همواره از احکام الهی سر بار می دند و از حدود و قوانین آسمانی تجاوز می کردند: ذلک بانهم کانوا یکفرون بایات اللّه و یقتلون النبین بغیر الحق ذلک بما عصوا و کانوا یعتدون.

آوردن فعل ماضی کان بر سر مضارع: کانوا یکفرون دلیل بر استمرار کفر ورزی آنان است و نشان می دهد که کفر و قتل و اعتدا برای بنی اسرائیل عادت مستمر و همیشگی بوده، به صورت ملکه سیئه ای در آمده بود. گویا کار آنان این بود که با مشاهده هر آیه و معجزه ای، به آن کفر بورزند و پیامبران بزرگی چون شعیب، زکریا و یحیی را به شهادت برسانند. بلکه الف و لام را در النبیّین و در الانبیأ در سوره آل عمران)[1516] دلالت دارد که انبیای فراوانی را به شهادت رساندند. و روشن است که هر چه علت شدیدتر و قوی تر باشد، معلول که ذلّت است خیمه اش فرا گیرتر و سکه آن پایدارتر خواهد بود.

مشار الیه ذلک

در آیه مورد بحث دو بار اسم اشاره ذلک به کار رفته و درباره تکرار آن و تعیین مشار الیه چهار احتمال مطرح است:

1 ظاهر سیاق خاص آیه این است که مشار الیه در ذلک در هر دو مورد، ذلّت و مسکنت و مغضوب شدن باشد؛ یعنی سر ذلّت و مسکنت و مغضوب شدن بمی اسرائیل در درجه اول کفر و قتل پیامبران است و در درجه دوم معصیت و اعتدای آنان.

به بیان دیگر این از موارد ذکر عام بعد از خاص است چون بی تردید کفر و قتل انبیأ از مصادیق بارز و مهم عصیان و اعتداست که به این لحاظ جداگانه ذکر شده است.

2 ذلک دوم علت کفر و قتل انبیا را بیان می کند. از این رو که اگر گناه تکار شود و ظلم و تعدی به حد ملکه و اعتیاد برسد موجب کفر و ارتکاب گناه عظیمی چون قتل پیامبران می شود.

3 ذلک دوم اشاره به خصوص قتل باشد؛ یعنی قتل انبیا با شمشیر و بی واسطه نبوده بلکه از طریق افشای اسرار، یعنی کشتن با واسطه بوده چنان که امام صادق علیه السلام فرمودند: ولکن سمعوا أحادیثهم فأذاعوها فأخذوا علیها فقتلوا فصار قتلا باعتدأ و معصیة [1517]، و شاید به سبب همین روایت تفسیری باشد که بعضی مفسران این احتمال را قریب دانسته اند.[1518]

4 ذلک به خصوص قتل باز گردد، اما به بیان که گمان نشود که آنان از روی سهو و اشتباه دست به چنین کاری زشتی زدند بلکه به قبح عمل آگاه بودند و آنچه آنها را به قتل وادار می کرد روحیه عصیانگری و اعتدا و به بیان دیگر حب دنیا و پیروی از هوا بوده است. مطابق این احتمال جمله ذلک بما... توضیح کلمه بغیر الحق است.

سنّت منحوس پیامبر کشی

در دین یهود قتل یک فرد عادی به مثابه قتل همه انسان هاست: (...من قتل نفسا بغیر نفس أو فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا) [1519] بنابراین، قتل انسانهای معصوم که نه گناه الهی دارند و نه

گناه مردمی نه حق خدا بر عهده آنهاستا و نه حق مردم بر ذمه آنان به هیچ وجه قابـل بخشـش نبـوده، مجالی برای اعتذار بنی اسرائیل نیست.

ظاهر آیه مورد بحث این است که یقتلون عطف بر یکفرون است. در نتیجه کانوا بر سر یقتلـون نیـز تکرار می شود و این دلالت دارد که پیغمبر کشی به صورت عادت زشت و سـنت شـینه درمیـان بنـی اسرائیل درآمده بود. از این رو در همین سوره بقره آمده است: (و اذا قیل لهم امنوا بما انزل اللّه قالوا نؤ من بما انزل علینا و یکفرون بما ورأه و... قل فلم تقتلون انبیـأ اللّه) [1520] وقتی به آنها گفته می شود: به آنچه خداوند نازل فرموده ایمان بیاوردید می گویند: ما به چیزی ایمان می آوریم که بر خود مـا نـازل شده است و به غیر آن کافر می شدند... بگو اگر راست می گویید و به آیاتی که بر خودتان نازل شـده ایمان دارید پس چرا پیامبران خدا را می کشید. پیامبر کشی برای آنها چنان ملکه شـده و بـه صـورت یک خصلت زشت لازم در آمده بود به پیامبر اسلام مأمور شدند، در مقام احتجاج با یهود عصر نـزول قرآن و برای نقض ادعایشان از آنها بپرسد: پس چرا پیامبران را کشتید آن هم به صـورت خطـاب بـه یهود آن عصر و استناد قتل به خود آنان که بر اسـاس تشـابهت قلـوبهم [1521] بـدین معناسـت کـه ایـن خصلت، برای قاطبه بنی اسرائیل خصلت لازمی بود.

بر این اساس ممکن است گفته شود اگر یهودیان معاصر رسول خدا ﷺ هم قدرت بر قتـل پیـامبر داشتند چنین می کردند و حتی اگر بار دیگر موسای کلیم به دنیا باز مـی گشـت آنهـا نـه تنهـا بـه آن حضرت ایمان نمی آوردند بلکه ممکن بود او را نیز به قتل برسانند چنان که اجدادشـان مـی خواسـتند هارون برادر حضرت موسی را به قتل برسانند: (و کادوا یقتلوننی).[1522]

تذکر 1 قتل انبیا با وجود وعده نصرت الهی به آنان: (انـا لننصر رسـلنا) [1523]، (و ان جنـدنا لهـم الغالبون) [1524]، (کتب اللّه الاغلبن انا و رسلی...) [1525] شاید متعلق به پیامبرانی بوده اسـت کـه مـامور جهاد نبوده اند چنان که شهادت برخی از آنان در صحنه جهاد زمینه نصرت دین الهـی را فـراهم کـرده است.

2 قتل انبیا کفر عملی است و انکار قلبی آیات الهی کفر اعتقادی. از این رو آنچه مربوط به کفر اعتقادی است جداگانه و قبلا ذکر شد و قتل انبیا بعدا یاد شد.

قتل با واسطه و بی واسطه

مراد از قتل در جمله یقتلون هم ممکن است کشتن بی واسطه باشد، چنان که گفته شد نزدیک بود بنی اسرائیل هارون را به قتل برسانند، و هم کشتن با واسطه از طریق تقیه نکردن و انتشار اخبار و افشای اسرار انبیا باشد چنان که امام صادق علیه السلام پس از تلاوت آیه مزبور فرمود:واللّه ما ضربوهم بایدیهم ولا قتلوهم بأسیافهم ولکن سمعوا أحادیثهم فأذاعوها فاخذوا علیها فقتلوا فصار قتلا باعتدأ و معصیة [1526]، به خدا سوگند بنی اسرائیل انبیا را با دست ها و شمشیرهای خود نکشتند بلکه اخبار و احادیث آنان را شنیدند و افشا ساختند و حکام و جباران زمان بر اساس آن اخبار، ایشان را گرفته می کشتند. پس قتل انبیا به وسیله بنی اسرائیل به صورت کشتن از طریق اعتدا و معصیت افشای اسرار بود(نه قتل با شمشیر بدون واسطه).

البته جمله: واللّه ما ضربوهم بایدیهم ولا قتلوهم باسیافهم که قتل بی واسطه را صریحا نفی می کند باید توجیه شود؛ زیرا ظاهر آیه مورد بحث و آیاتی مانند: (یقتلون الانبیأ بغیر حق) [1527]، (فبما نقضهم میثاقهم و کفرهم بایات اللّه و قتلهم الانبیأ بغیر حق وقولهم قلوبنا غلف) [1528]، (و ارسلنا الیهم رسلا کلما جأهم رسئل بما لا تهوی انفسهم فریقا کذبوا و فریقا یقتلون) [1529] قتل بی واسطه است بلکه در سوره نسأ اعتراف به قتل عیسی علیه السلام از خود آنان نقل شده است: (انا قتلنا المسیح عیسی بن مریم) [1530]، که دلالت بر بی باکی و قساوت آنان می کند اگر چه موفق به قتل شخص حضرت مسیح علیه السلام نشدند.

به هر حال ظاهر این آیات قتل بی واسطه انبیاست و آنچه در روایت مزبور آمده ممکن است صرفا برای بیان اهمیت لزوم حفظ اسرار و تقیه باشد و اگر قتل بی واسطه را صریحا نفی می کند در واقع برای نفس توهم حصر مصداق قتل در قتل بی واسطه است، چنان که ممکن است از لحاظ توسعه دادن

در مصداق قتل با واسطه را مشمول آیه بدانند؛ یعنی غرض نفی قتل بی واسطه نیست بلکه مقصود اثبات و اندراج قتل با واسطه است. و این که افشای اسرار به منزله قتل بی واسطه است.

جنایت بی توجیه اسرائیلی ها

حق بودن قتل پیامبر العیاذ باللّه اساسا تصور نمی شود یعنی ظالمانه و غیر حق بودن آن امری واضح و آشکار است. بنابراین باید بررسی شود قید بغیر الحق در آیه چه پیامی دارد؟

در جواب گفته شده: این قید از قبیل وصف لا برهان له به در آیه (و من یدع مع الله الها اخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربّه) [1531] است زیرا جزای کلمه من در این آیه، جمله فانما حسابه عند ربه است. پس جمله لا برهان له به وصفی است برای کسی که دعوی اله دیگری جزاللّه دارد یعنی وصف لازمی که همواره با او همراه است. اظهار چنین وصفی سبب تاکید بی برهان مدعا در آن آیه و تثبیت ناحق بودن کشتن انبیا ذز آیه مورد بحث می شود.

مطابق این بیان قید بغیر الحق بدین معناست که لازم پیغمبر کشی ناحق بودن است و بنی اسرائیل هیچ توجهی برای کار خود نداشتند زیرا هم ثبوتا مقام پیامبران مسلم بوده و هم اثباتا سمت آنها.

نیز گفته شده: ذکر قید مزبور برای تقبیح بنی اسرائیل و بیان این نکته است که چنین نبود که آنها از روی خطا و اشتباه دست به چنین عمل قبیحی زده باشند بلکه قتل آنان آگاهانه و از روی عمد بوده است. بر این اساس اگر فرزندان آنان در عصر پیامبر اکرم ﷺ به آن حضرت جفا کردند پدیده نوظهوری نیست چون از همان اصل و ریشه اند.[1532]

موید این بیان ممکن است جمله بعد باشد که صریحا می فرماید:ذلک بما عصوا و کانوا یعتدون کشتن پیامبران از روس سهو و اعتقاد به حقانیت این اقدام نبود بلکه آنچه آنها را به این عمل وادار کرد دنیا دوستی و پیروی از هوا و غلو در عصیان و اعتدا بوده است [1533] و این نکته همان احتمال چهارمی است که در توضیح کشار الیه ذلک دوم گذشت.

خلاصه آن که انبیا حق مدار و عدل محورند و حق بودن آنان برای بنی اسرائیل ثابت شده است و آنان هیچ توجهی در قتل پیامبران نداشتند زیرا نه فسادی از آن ذوات نورانی مشاهده می شد و نه

ناامنی و فتنه گری. پس نه مجوز الهی داشتند و نه مصحح مردمی و انسانی. از این رو از چنین پدیده زشتی تعبیر به بغیر الحق شده است.

لطایف و اشارات

1 عزّت و ذلّت از دیدگاه قرآم کریم

از آیه مورد بحث بر می آید که ذلّت و مسکنت همانند خیمه ای فراگیر و نشان سکه ای زوال ناپذیر بر بنی اسرائیل زده شد. از همین روست که همواره با ذلّت و مسکنت دست به گریبان بوده و هستند.

بی تردید ضارب این ذلّت و تقدیر کننده آن مسکنت خداست و نیز تردیدی نیست که آنچه باعث چنین ضرب و تقدیری شده عمل قبیح و کردار ناپسند حود بنی اسرائیل است چنان که ذیل آیه مورد بحث نیز به آن تصریح کرده است. گرچه مطابق آیه مبارکه (قل اللّٰهُمَّ مالك الملك توتی الملك من تشأ و تنزع الملك ممن تشأ و تعزّ من تشأ و تذل من تشأ) [1534] گاهی عزّت و ذلّت در مقابل دادن و ستادن ملک قرار می گیرد و از سنخ ذلّت و عزّت خاصی نیست که با عصیان یا اطاعت حاصل می شود. و از این رو چنین عزّت و ذلّتی می تواند زیر پوشش بیدک الخیر [1535] باشد لیکن به قرینه ذیل آیه مورد بحث و شهادت سیاق آن ذلّت و مسکنت مزبور آمیخته با مغضوب شدن است که مبدأ قابلی همه اینها طغیان و تباهی و هوامداری یهود بوده است. تحلیل برخی از مطالب را می توان در ذیل یافت:

قرآن کریم اولا، عزّت و ذلّت را مانند سایر امور جهان امکان در دست خدا می داند.تعز من تشأ و تذل من تشأ.[1536]

ثانیا، خداوند عمل عزّت بخشی و ذلّت بخشی خودش را خیر و حق می داند و از این رو در ذیل همین آیه می فرماید: بیدک الخیر یعنی آنچه در دست و دستگاه خداست خیر است اگر برای کسی یا گروهی ذلّت می خواهد نیز خیر است.[1537]

جمله پایانی آیه: انک علی کل شی ء قدیر نیز بدین معناست که نه تنها خیر در دست خداست بلکه توان و قدرت بر عمل خیر هم در دست اوست و تنها اوست که قادر است خیر عزّت و خیر ذلّت را در اختیار هر کس که بخواهد قرار دهد.

ثالثا، راه عزیز شدن و ذلیل شدن را نشان می دهد و می فرماید: (ان الذین یحادون الله و رسوله اولئك فی الاذلین) [1538]کسی که از مرز اطاعت تجاوز کند و در مقابل حد خدا برای خود حدی قائل شود از حد بندگی بیرون رفته، با خدا محادة داردو چنین کسی در دفتر ذلیلان ثبت نام می کند و در مقابل هر که طالب عزّت است بداند که عزّت تنها از آن خداست: (من کان یرید العزة فلله العزة جمیعا) [1539] و راه تحصیل آن برخورداری از کلمه طیبه (عقیده پاک) و عمل صالح است زیرا: الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه [1540] یعنی عقیده پاک پیشتاز و عمل صالح تابع عقیده است و آن را از پشت سر کمک می کند یعنی عمل فرع معرفت و ایمان است.

هر کس عزّت می خواهد بداند که مرکز عزّت خداست و عزّت اولیای عزیز در طول عزّت اوست نه در عرض آن چنان که مرکز ذلّت شیطان است و هر کس به شیطان نزدیک شود ذلیل است.

رابعا: عزیزان و ذلیلان تاریخ را معرفی می کند چنان که در سوره منافقون افرادی که به عزّت رسیدند را نشان می دهد و می فرماید: منافقان گمان می کنند خود عزیزند و شما (مومنان) ذلیلید: (یقولون لئن رجعنا الی المدینة لیخرجنّ الاعز منها الاذلّ) [1541] اما باید بدانند که تنها رسول خدا و مومنان عزیزند، چون راه عزّت (عقیده پاک و عمل صالح) را پیموده اند: (ولله العزّة و لرسوله و للمومنین) [1542] البته گاه ذلّت صوری برای مومن کمال یا زمینه فراهم آمدن کمال می گردد مانند ذلّت اسارت اهل بیت علیهم السلام یا زندانی شدن و احیانا شکنجه آنان لیکن در حقیقت چنین ذلّتی مشحون از عزّت است.

در مقابل در آیاتی مانند آیه مورد بحث، بنی اسرائیل را انسانهای ذلیل معرفی می کند: ضربت علیهم الذلّة و المسکنة و در سوره اعراف نیز می فرماید: (ان الذین اتخذوا العجل سینالهم غضب من ربهم و ذلة فی الحیوة الدنیا) [1543] برای این که آنان گوساله پرست شدند و کفر ورزیدند و انبیا را کشتند و

عصیان و اعتدا ملکه آنان شده بود یعنی مطابق معیاری که برای ذلّت بیان شد در مقابل خدا ایستادند و حدی برای خود جز حد عبودیت قائل شدند: (ان الذین یحادون و رسوله أولئك فی الاذلّین) [1544] و غیر از معبود حقیقی معبودی دیگر برای خود انتخاب کردند. غافل از این که برای عزّت انسان همین بس که بنده خدا باشد و برای فخر او همین بس که خدا ربّ و پروردگار او گردد: الهی کفی بی عزا ان أکون لک عبدا و کفی بی فخرا ان تکون لی ربّا انت کما أحب فاجعلنی کما تحبّ.[1545]

در پایان این بحث اشاره به چند نکته دیگر در زمینه عزّت و ذلّت (که از برخی آیات مربوط آن استفاده می شود) سودمند است:

الف: گناه گرچه ظاهرش لذیذ و گواراست، اما باطن ذلّت آوری دارد و سبب خواری شخص گنه کار می شود و در مقابل اطاعت حق گرچه ظاهرش رنج آور است و سبب سستی اعضای ظاهری می گردد، اما درونش عزّت است چنان که در روایت آمده: اگر بخواهی بدون مال و عشیره و قبیله عزیز شوی از ذلّت گناه خدا به عزّت طاعت او بیون آی: فاخرج من ذلّ معصیة اللّه الی عزّ طاعة اللّه عزّ و جلّ [1546] و در قرآن کریم درباره مطلق جرم و گناه آمده است که هر مجرمی ذلیل و صغیر می شود: (سیصیب الذین أجرموا صغار عند اللّه و عذاب شدید).[1547]

ب: در میان مصادیق مختلف گناه، برخی از آنها مانند تکبر، بیش از سایر گناهان باعث ذلّت می شود و ریشه اصلی آنهابه حساب می آید. بر این اساس قرآن کریم راز ذلّت شیطان را(که رئیس و فرمانده همه گناهکاران ذلیل است) تکبر معرفی می کند: (قال فاهبط منها فما یکون لك ان تتکبر فیها فاخرج انك من الصّاغرین).[1548]

کافران و اهل کتاب، صاغرین معرفی شدند (قاتلوا الذّین لا یومنون باللّه و لا یوم لاخر و لا یحرمون ما حرم للّه و رسوله و لا یدینون دین الحق من الذین اوتّوا الکتاب حتّی یعطوا الجزیة عن و هم صاغرون) [1549] و ماموران جمع آوری جزیه در حکومت اسلامی وظیفه ندارند جزیه با احترام از آنان بگیرند، بلکه جزیه باید با تحقیر و تذلیل از آنان گرفته شود. این بدان جهت است که آنان نسبت به سایر تبه کاران به این ریشه فساد نزدیک ترند یا بر اثر این که آنها مجرمند و مطابق آنچه گذشت هر مجرمیس صغیر و صاغر است: سیصیب الذین أجرموا صغار عنداللّه و عذاب شدید.

ج: از آنچه در نکته قبلی گذشت به دست می آید مه ممکن است کسانی چون اهل کتای به حسب ظاهر عزیز باشد، ولی عزّتشان کاذب باشد و به حسب واقع و در باطن حقیر بوده، ذلّتشان صادق باشد. از این رو در سوره بقره آمده است: وقتی آنان امر به تقوا می شوند به استناد عزّت کاذب که همان تکبر بی جا و فخر فروشی نارواست، تن به تباهی و گناه می دهد، چنان که به اعتماد هر پنداربطل توقع دارند بر اثر گناه عزیز گردند و جمله (أخذته العزة بالاثم) [1550] می تواند به هر دو معنا تفسیر شود:

1 عزّت کاذب و مباهات به تباهی او را به گناه می گیرد.

2 به توّم تحصیل عزّت از راه گناه به معصیت مبادرت می ورزد. البته جمع هر دو وجه به طور تناوب ممکن است.

هر چند چنین گروهی در خیال آفل خود عزیز هستند، ولی در واقع راه ذلّت را طی می کنند؛ نظیر انسانی که می خواهد از طریق مواد مخّدر، نشاط خود را تامین کند، در حالی که نشاط پدید آمده از تخدیر اعضا سرور کاذب است و نشاط کاذب با غم صادق همراه خواهد بود و زمانی که نشاط کاذب رخت بر بست اندوه صادق ظهور می کند.

بر این اساس قرآن کریم در پایان آیه مذبور می فرماید، روزی فرا می رسد که ذلّت واقعی آنان ظاهر می شود و به عذاب دوزخ دچار می گردد (فحسبه جهنم و لبئس المهاد) [1551] همان طور که آنان به خیال خودشان فرعون را عزیز می پنداشتند و. به عزّت دروغین او قسم یاد می کردند: (و قالوا بعزة فرعون انا لنحن الغالبون) [1552] و در سایه عزّت کاذب فرعون خود را عزیز و پیروز می دانستند خداوند ذلّت صادق آنها را آشکار کرد و همه آنها را در دریا افکند: (فنبذناهم فی الیّم). [1553]

2 مسکنت ممدوح و مذموم

مسکنت نیز مانند ذلّت به دو قسم ممدوح و مذموم تقسیم می شود: سکون و مسکنت ممدوح آن است که انسان سالک صالح در آستان الهی، کمال توقف و سکون را حفظ کند و هیچ حرکتی اعم از قلبی و قالبی بدون اجازه معبود راستین نداشته باشد. در چنین حالتی خدای سبحان عبد محض خود را

می پذیرد و مسکنت بندگی او را به سکینه ساطنتی تبدیل می کند تا وی سلطان ملک وجـود گـردد و شهریار دیار شهود شود و بر هر اهریمن درون و برون فاتح گردد و معنای عزّت واقعی او متبلور شود.

چنین سکینه ای که محصول آن مسکنت محمود در پیشگاه خداست، همان موهبت ویـژه ای اسـت که بر پیامبر و مومنان در میدان جنگ نازل می شود: (ثم انزل سکینة علی رسوله و علی المومنین) [1554] و نتیجه دعای پیامبر اکرم در برخورد با مونان به هنگام دریافت زکات است: (وصلّ علیهم ان صلوتك سکن لهم).[1555]

اما سکون و مسکنت مذموم به سکون و دفاع نکردن در برابر حمله دشمن گفته می شود و مسـکین اقتصادی از همین قسم از سکون مشتق می گردد.

مسکین، زمین گیری است که نتواند برخیزد. از این رو گاهی عنوان مسـکین بـا زمـین گیـر بـودن آمیخته شود (و مسکینا ذا متربة) [1556] یعنی مسکینی که به تراب چسبیده و زمین گیـر شـده، قـدرت قیام ندارد چنان که فقیر به کسی گفته می شود که مهره های سـتون فقـراتش شکسـته و قـدرت قیـام ندارد.

البته چنان که گذشت، همین زمین گیر شدن و ضعف از قیام در آستان خدای سبحان ممدوح است و مون در عین حال که از اظهار ضعف و زبونی و زمین گیری در برابر دیگران ممنوع شده: (و لا تهنوا و لا تحزنوا و انتم الاعلون) [1557]. به زمین گیر شدن در پیشگاه خداوند مامور گردیده است؛ چنان کـه در برخی از ادعیه آمده: الهی عبیدک بفناک [1558]، مسـکینک بفنائـک [1559]؛ یعنـی خـدایا عبـد کوچـک و مسکین تو بر آستان تو سر می ساید.

در هر حال سکینه و طمانینه چه در جنگ و غیر جنگ، در جهاد اکبر و جهاد اصغر از برکات الهـی است، اما مسکنت به معنای ضعف و زبونی بنی اسرائیل به صورت سـکه زده شـد و بـرای آنهـا ثبـت گردید، از همین قسم دوم ایت و اگر امروزه، مسلمانان نمی توانند یهود ذلیل را از بـین ببرنـد، بـه ایـن جهت است که به عزّت خویش پی نبرده اند و راه پیروزی بر دشمن را نشناخته انـد و گـر نـه ممکـن نیست مسلمانان عزیز باشند، ولی نتواند شر اسرائیل را ازمنطقه اسلامی ریشه کن کنند.

غرض آن که اگر امت اسلامی مسکنت محمود خود را فراهم می کمرد. ملتـی کـه از سـکینه الهـی برخورداباشد، یهودی های محکوم به ذلّت و مسکنت را از سرزمین قدس و فلسـطین اشـغالی بیـرون می راند و عزّت از دست رفته خود را استرداد می کند.

تذکر: هر چند نعمت غنا قابل ستایش است و نقمت فقر و مسکنت قابل انکار نیست، لیکن پیام آیـه مورد بحث ترجیح پویایی و تکامل بر مسکنت است؛ نه تقدیم غنی بر فقیر و ترجیح تـوانگر بـر تهـی دست؛ زیرا درباره افراد، معیار رجحان همان تقوای الهی است که نیازی به توضیح ندارد.

3 ناسازگاری عزّت با رفاه همه جانبه

ملتی که بخواهد عزیز باشد و استقلال و آزدیش را حفظ کند لازم است از برخی امکانـات رفـاهی چشم پوشد و بعضی از محرومیت ها را از جان و دل بپذیرد چنان کـه حضـرت علـی علیه‌السلام فرمـود: لا تجتمع عزیمة و ولیمة [1560] لا تجتمع الفطنة و البطنة. [1561]

بر همین اساس موسای کلیم به بنی اسرائیل فرمود: اگر سبزی و پیاز و گندم (وسایل رفـاهی) مـی خواهید به شهر هبوط کنید و با طاغیان و عیاشان مبارزه و رنج جهاد با متفرعنان را تحمل کنید تـا در ظل برکات معنوی و نعمت های مدی یاد شده برسید.

البته خداوند اگر بخواهد می تواند به تنهایی ریشه ظالمان را بر کنـد: ولـی او مـی خواهـد شـما را بیازماید و از این راه کامل کند: (لو یشأ الله لا تنصر منهم ولکن لیبلوا بعضکم ببعض) [1562] او مـی خواهد مجاهد فی سبیل اللّه و شهید در رهح حق بسازد. البته جهاد و مبارزه هـم کـار آسـانی نیسـت وگرنه این همه فضیلت و پاداش برای آن قرار داده نمی شد.

شما اگر می خواهید لجاجت بورزید و هر روز میوه ای طلب کنید و بنده شکم باشید باید از عـزّت بنده خدا بودن به ذلّت بنده دیگران بودن تن درهید و اگر می خواهید عزیز و آزاد بمانید باید با دشـمن درون و بیرون مبارزه کنید و سرزمین شام و فلسطین را فتح کنید و بدانیـد کـه سـاکنان غاصـب آن از فرعونیان قوی تر نیستند. خدایی که آل عمران را به کام دریا فرستاد، در این جا نیز ناصر شما خواهـد بود.و

4 عزّت خیالی یا ناپایدار

ذلّت و مسکنت بر پیشانی هویت یهود نوشته شد و این چنین کتابی دلالت بر خواری پیوسته و مستمر آنان در طول تاریخ تا روز قیامت دارد. پس چگونه در عصر حاضر از قدرت و حکومت برخوردارند، آیا لازم حاکمیت آنان، عزّت نیست؟!

در پاسخ ممکن است گفته شود:

اولا: توده یهود هم اکنون نیز ذلیل است ذلیل حزب یا گروه یا دستگاه حاکمی به نام صهیونیسم، زیرا از خود اختیاری ندارد و از آزادی و استقلال برخوردار نیست و اجیر طاغی و اسیر دستگاه حاکم است زیرا آنها باید حکم کنند که فلان خانواده یهودی در کدام شهرک سکنا گزیند و چگونه زندگی کند.

افزون بر رعب و وحشتی که از جانب رزمندگان فلسطینی بر دل آنان سایه افکنده که هر لحظه خویشتن را در معرض خطر می بینند و احساس امنیت نمی کنند و افزون بر عذاب وجدانی که از جهت غصب سرزمین فلسطین بر آنان حاکم است. البته هر جمع و ملیت وابسته به غیر حبل خدا یا مردم، محکوم به ذلّت است و اختصاص به یهود ندارد.

ثانیا: اگر بپذیریم که عزّتی دارند، چنین عزّتی یکی از همان دو مورد استثنایی است که در سوره آل عمران مطرح شده آن جا که می فرماید:ضربت علیهم الذّلّة أین ما ثقفوا الا بحبل من اللّه وحبل من الناس هر کجا یافته شوند مهر ذلّت بر آنان خورده است مگر با ارتباط با خدا و تجدید نظر در روش ناپسند خود یا با ارتباط با مردم و وابستگی به مرکز اقتدار ملی.[1563]

شکی نیست که یهود امروز اگر از ذلّت و مسکنت نجات یافته باشد از قبیل قسم دوم از مستثنا در این آیه، یعنی از قبیل حبل من الناس یعنی وابستگی به جبارانی چون صهیونیست ها و آمریکای مستکبر است و بدون تردید چنین عزّتی ناپایدار و متزلزل و زود گذر بوده وابسته به تأمین منافع دستگاه حاکم و استکبار جهانی است.

البته تحلیل نهایی قضایای شخصی محتاج به فحص کامل است و هرگز امور شخصی بـدون مطالعـه جامع الاطراف نمی تواند به عنوان نقد و نقض ظاهر قرآن مطرح گردد. در جریان متجاوزان به فلسطین به محض آنکه مستکبران جهانی احساس کنند مقاصد شوم آنان از طریق حمایت از یهود تـامین نمـی شود قطعا دست از حمایت خویش بر می دارند و به این طریق و پس از باز پس گیری سرزمین هـای اشغالی توسط صاحبان اصلی آن دوباره پراکندگی و آوارگی در نقاط مختلف دنیا بـه یهـود روی مـی آورد و دامن گیر آنان می شود.

عزّت واقعی زمانی نصیب آنان می شود که چنان که در مستثنای اول: الا بحبل مـن اللّـه آمـده بـه ریسمان محکم آسمانی و عروه وثقای الهی چنگ بزنند و از شرارت ها و لجاجت ها و روحیه شیطانی و پلید خود دست بر دارند.

خلاصه آن که:

الف: وحی الهی که صادق تر از ان کبلامی نیست عزّت را بالاصاله متعلق به خداوند و بـالتبع بـرای رسول گرامی و مومنان ثابت می کند.

ب: آنچه درباره برخی از امت ها و ملت ها مانند صهیونیست ها نقل می شود مطلـب محسـوس و بدیهی نیست تا نیاز به نظریه پردازی نداشته باشد؛ زیرا اسرار پشت پرده در این گونه مسائل سیاسی به قدری پنهان است که آگاهی از آن بسیار دشوار است. از این رو نمی توان صرف شکوه ظـاهری یـک گروه عیّوث و مفسد را ناقض کلام الهی تلقی کرد.

5 عاقبت اصرار بر گناه و استمرار آن

آنچه در ذیل آیه مورد بحث آمده ذلک بما عصوا و کانوا یعتدون بنابراین که مرجـع ذلـک کفـر بـه آیات خدا و کشتن پیامبران باشد همان چیزی است که در مباحث اخلاقی آمـده، کـه تمـرین کنیـد تـا سراغ مکروهات نروید و از مشتبهات بپرهیزید که قرقگاه گناهان صغیر و کبیر اسـت و گناهـان صـغیر بپرهیزید که ارتکاب آنها سبب ورود به گناه کبیر و در نهایت سبب ورود به اکبر معاصی، یعنی شرک و کفر می شود.

در سوره روم چنین آمده است: (ثمّ کان عاقبة الذین أسأوا و السّوی ان کذّبوا بایات اللّه و کانوا بها یستهزؤون) [1564] و غالب مفسران آن را به این گونه تفسیر می کنند که پایان و عاقبت کسانی که معصیت می کنند تکذیب آیات الهی است یعنی ان کذّبوا... را اسم، کان، و موخر و عاقبة... را خبر آن و مقدم می گیرند کان تکذیب آیات اللّه عاقبة الذین....

اعتبار روانی و نفسانی نیز با چنین تفسیری مساعد است زیرا تجربه نشان داده است که انسان معصیت کار گام به گام به خطر مهم نزدیک می شود و تدریجا سر از کفر در می آورد، یعنی پس از ارتکاب مکرر گناه عادی، حریم شریعت در نظر او شکسته می شود و اصل دین الهی و حدود آن در دل و جان او از هیبت می افتد و از سلطنت و حاکمیت بر روان او عزل می شود تا حدی که گویا اصلا شریعتی در کار نیست و خبری از آسمان نیامده و وحیی نازل نشده است.

ممکن است از تعبیر به و کانوا یعتدون در آیه مورد بحث استفاده شود که معصیتی انسان را به چنین عاقبت شوم مبتلا می کند که با اعتدا یعنی تعدی و هتک حرمت همراه باشد به ویژه هتک حرمت به رهبر دینی و آسمانی نظیر این که به پیامبر بگوید: سخن شما را می شنوم ولی گوش نمی دهم، (سمعنا و عصینا) [1565] چنین اعتدایی زمینه کفر یا عین کفر است.

رسول گرامی می فرماید: ای بندگان خدا از غور در گناهان و از کوچک شمردن آن بپرهیزید زیرا گناه سبب چیرگی ذلّت (سستی و ضعف در اراده) بر انسان گنه کار می شود، تا این که او را در گناهی بزرگ تر وارد می سازد و پیوسته ایت ذلّت

و سستی در اراده و ارتکاب گناهان بزرگ، ادامه یابد، تا این که سر از ردّ ولایت وصی علیه السلام و دفع نبوت نبیّ صلی الله علیه و آله و سلم بر می آورد و هم چنان ادامه می یابد تا به بزرگ ترین گناه، یعنی انکار توحید و الحاد در دین خدا منجر می شود.[1566]

بحث روایی

1 برخی مصادیق استبدال خیر به دانی

کتب الحسن البصری الی الحسن بن علی: اما بعد فانتم اهل بیت النبوة و معدن الحکمة و ان اللّه جعلکم الفلک الجاریة فی الجج الغامرة، یلجی الیکم الاجّی، و یعتصم بحبلکم الغالی، من اقتدی بکم اهتدی و نجی و من تخلف عنکم هلک و غوی، و انی کتبت عند الحیرة و اختلاف الامّة فی القدر فتفضی الینا ما أفضاه اللّه الیکم اهل البیت فنأخذ به.

فکتب الیه الحسن بن علی: اما بعد فانه اهل بیت کما ذکرت عند اللّه و عند اولیائه فامّا عندک و عند اصحاب فلو کنّا ذکرت ما تقدّمتمونا و لا استبدلتم بنا غیرنا، و لعمری لقد ضرب اللّه مثلکم فی کتابه حیث یقول:

أتستبدلون الذی هو ادنی بالذی هو خیر هذا لاولیائک فیما سألوا و لکم فیما بشی ء مما نحن علیه، و لئن وصل کتابی الیک لتجّدن الحجة علیک و علی اصحابک موکّدة: حیث یقول اللّه عز و وجل: (أفمن یهدی الی الحق أحقّ یتبّع أمنّ لا یهدی الاّ ان یهدی فما لکم کیف تحکمون) [1567] فاتبّع ما کتبت الیک فی القدر فانه من لم یومن بالقدر خیره و شره فقد کفر، و من حمل المعاصی علی اللّه فقد فجر، ان اللّه عز و وجل لا یطاع باکره، و لا یعصی بغلبة، و لا یهمل العباد من الملکة: و لکنة المالک لما ملّکم، و القادر علی ما أقدرهم، فان ائتمروا بالصاعة لن یکون عنها صادا متبطا، و ان ائتمروا بالمعصیة فشأ ان یحول بینهم و بین ما ائتمروا به فعل، و ان لم یفعل فلیس هو حملهم علیها و لا کلفّهم ایّاها جبرا، بل تمکینه ایاهم و اغداره الیهم طرقّهم و مکّنهم فجعل لهم السبیل أخذ ما امرهم به وترک ما نهاهم عنه، و وضع التکلیف عن اهل النقصان و الزماة و السلام.[1568]

اشاره: این حدیث معارف فراوانی را به همراه دارد که طرح برخی از آنها از بحث کنونی خارج است و مقداری که می توان به آن عنایت کرد عبارت است از:

الف: آنچه راجع به استبدال نفیس به خسیس و عالی به دانی است این است که محتوای حدیث مزبور با صرف نظر از سند آن تطبیق تقدیم معصوم بر معصوم و ترجیح مفضول بر فاضل و افضل است

اگر غیر معصوم به منزله سیر و پیاز باشد که از زمین می روید معصوم علیه السلام همسان منّ و سلوی است که از آسمان ولایت و کرامت نازل می شود.

ب: امام معصوم علیه السلام همچون نگار مکتب نرفته است که بدون هدایت هادی خود مهتدی است و بدون تعلیم آموزگار، خود ساخته علمی است؛ زیرا مظهر تام خداوندی است که آن ذات ربوبی بالاصاله چنین است.

2 - عن الصادق علیه السلام: و تلا هذه الاية: ذلک بانهم کانوا یکفرون بایات اللّه و یقتلون النبیّین بغیر الحق ذلک بما عصوا و کانوا یعتدون قال: واللّه ما قتلوهم بایدیهم و لا ضربوهم باسیافهم، و لکنّهم سمعوا احادیثهم فأذاعوها فأخذوا علیها، فقلوا فصار قتلا و اعتذأا و معصية.[1569]

اشاره الف: همان طور که در اثنای تفسیر بازگو شد قتل گاهی تسبیبی است و زمانی مباشرتی و قتل تسبیبی گاهی تاثیر مهمی دارد.

ب: شهادت پیامبران الهی گاهی به شمشیر مهاجم خون ریز و زمانی به توطئه و تحریک و افشای راز و تبییت و مسامره و شب نشست های رمز آلود بوده است. بنابراین هر دو قسم مندرج در آیه است و حصر آن در خصوص قسم دوم یعنی قتل به واسطه افشای اسرار یا از جهت اهمیت آن است و یا برای شمول گروهی که هر چند در قتل مباشرتی سهم نداشته اند لیکن در قتل تسبیبی سهیم بوده اند.

2 معنای فوم

عن باقر علیه السلام الفوم الحنطة

عن ابن عباس فی قوله: و فومها قال: الخبز، و فی لفظٍ: البر، و فی لفظ: الحنطة بلسان بنی هاشم.

عن ابن عباس أیضا قال: الفوم الثوم.

اشاره الف: ممکن است کلمه فوم در لغت برخی از قبایل عرب به معنای گندم و در بعضی از قبایل دیگر عرب به معنای سیر باشد و تعارض ظاهری احادیث با این وجه قابل رفع است، یعنی هیچ کدام از این دو حدیث در صدد حصر و نفی محتوای دیگری نیست، چنان که برخی از ارباب لغت هر دو معنا را کنار هم برای فوم ذکر کرده اند.

ب: مناسب با پیاز که در سیاق فوم قرار دارد، همان سیر است.

ج: آنچه در روایت اول آمده با اسلوب کتاب های عادی هماهنگ تر است تا متن حدیث.

3 زمینه ساز قتل انبیا

عن النبیّ ﷺ:یا عباد اللّه! فاحذروا الانهماک فی المعاصی و التهارون بها فان المعاصی یستولی بها الخذلان علی صاحبها حتی توقعه فیما هو اعظم منها فلا یزال یعصی و یتهاون و یوقع فیما هو اعظم مما جنی حتی توقعه فی ردّ ولایة وصیّ رسول اللّه و دفع نبوة نبی اللّه و لا یزال أیضا بذلک حتی توقعه فی دفع توحید اللّه و الالحاد فی دین اللّه.[1570]

اشاره الف: هر گناهی هر چند کوچک از دو سو با گریز از مبادی شریعت همراه است از یک سو هر معصیتی از انحراف از علاقه به حکم خدا اگر چه انحراف اندک، نشأت می گیرد و از سوی دیگر هر گناهی مایه افزایش گریز از شریعت و انحراف از مبادی دین می شود؛ چنان که هر طاعت نیز از دو سو با گرایش به شریعت همراه است.

ب: انحراف زاید سبب گناه بزرگ می شود به طوری که تدریجا زمینه بزرگ ترین معصیت که همان شرک به خداست پدید می آید.

4 راضی بودن به رضای خدا

عن العسکری:قال رسول اللّه: الا فلا تفعلوا کما فعلت بنو اسرائیل و لا تسخطوا لنعم اللّه تعالی و لا تقتر حوا علی اللّه تعالی اذا ابتلی احدکم فی رزقه أو معشیة بما لا یحبّ فلا یجزیّن شیئا یسئله لعل فی دلک حتفه و هلاکه و لکن لیقل الاّهم بجاه محمد و آله الطیبین ان کان ما کرهته من امری خیرا و أفضل فی دینی فصبّرنی علیه و قوّنی علی احتماله و نشّطنی علی النهوض بثقل أعبائه و ان کان خلاف ذلک خیرا علّی به ورضّنی بقضائک علی کل حال فلک الحمد. فانک اذا قلت ذلک قدّر اللّه و یسّر لک ما هو خیر.[1571]

اشاره الف: سنت دیر پای الهی اختصاص به قوم معین ندارد، بلکه برای همه اقوام و ملل قابل استفاده و تطبیق است، مگر در موارد استثنایی که دلیل خاص سبب انحصار آن شده است.

ب: از ظاهر این حدیث بر می آید که پیشنهاد بنی اسرائیل صرف تنوع طلبی مباح نبوده است.

ج: بهترین وظیفه انسان متعبد رضا به قضای خدا و سپاس در همه حال است.

پاورقی ها

1- تفسیر برهان ، ج 1، ص 90؛ جامع البیان ، ج 1، ص 197؛ تفسیر تبیان ، ج 10، ص 180 ؛ مجمع البیان ، ج 1، ص 206.

2-سوره نمل ، آیه 76؛ سوره جاثیه ، آیه 16.

3-سوره صف ، آیه 6.

4-سوره صف ، آیه 14.

5-سوره فاطر آیه 3.

6-سوره یوسف ، آیه 68.

7-سوره حج ، آیه 78

8-بحار، ج 23، ص 259.

9-سوره انبیاء، آیه 23.

10-سوره مائده آیه 1.

11-سوره اسراء آیه 34.

12-سوره توبه ، آیه 111.

13-سوره احزاب آیه 23.

14-ج 1، ص 183.

15-ج 1، ص 208.

16-سوره ابراهیم ، آیه 7.

17-سوره توبه ، آیه 111.

18-سوره انعام آیه 54.

19-تفسیر ابن عربی ، ج 1، ص 124-126 با تحریر.

20-غرائب القرآن ، ج 1-2، ص 272.

21-سوره حجر، آیات 49-50.

22-سوره ق ، آیه 33.

23-سوره اعراف ، آیه 154.

24-سوره فاطر، آیه 28.

25-سوره بینه ، آیه 8.

26-تفسیر صدرالمتاءلهین ، ج 2، ص 205-206.

27-سوره فاطر، آیه 34.

28-سوره بقره ، آیه 38.

29-سوره اعراف ، آیه 69.

30-سوره اعراف ، آیه 74.

31-سوره مائده ، آیه 20.

32-سوره فجر، آیه 15.

33-سوره اسراء، آیه 83. برخلاف فطرت انسان که به سمت توحید است : (فطرت اللّه التی فطرالناس علیها) (سوره روم ، آی ه 30). اگر انسان تنها از بعد الهی که در آیاتی مانند (ثمّ اءنشاءناه خلقا اخر) (سوره مؤ منون ، آیه 14) و (ونفخت فیه من روحی) (سوره حجر، آیه 29) مطرح شده برخوردار بود، خداخواه محض بود، اما بعد دیگر او که در آیاتی مانند (انّی خالق بشرا من طین) (سوره ص ، آیه 71) به آن اشاره شده او را به خودخواهی می کشاند و اگر تذکر انبیای الهی نباشد آن خوی سرکش بر او مسلط می شود؛ بر خلاف فرشتگان که فقط بعد الهی دارند و هیچ گاه معصیت نمی کنند: (لایعصون اللّه ما اءمرهم) (سوره تحریم ، آیه 6).

34-سوره انفال ، آیه 53.

35-سوره هود، آیه 56.

36-سوره فاطر، آیه 43.

37-سوره فاطر، آیه 2.

38-سوره نحل ، آیه 114.

39-سوره ضحی ، آیه 11.

40-سوره انفال ، آیه 53.

41-سوره انفال ، آیه 54.

42-سوره مائده ، آیه 3.

43-المیزان ، ج 5، ص 184.

44-سوره تکاثر، آیه 8.

45-بحار، ج 24، ص 52.

46-سوره مائده ، آیه 11.

47-سوره احزاب ، آیه 9.

48-سوره آل عمران ، آیه 103.

49-نهج البلاغه ، خطبه 29.

50-سوره انفال ، آیه 26.

51-سوره توبه ، آیه 55.

52-نهج البلاغه ، خطبه 199.

53-سوره آل عمران ، آیه 178.

54-سوره انعام ، آیه 44.

55-سوره قصص ، آیه 78.

56-سوره الرحمن ، آیات 1-4.

57-بحار، ج 63، ص 376.

58-وسائل الشیعه ، ج 7، ص 6.

59-بحار، ج 91، ص 146؛ (... و شکری ایاک یفتقر الی شکر فکلما قلت لک الحمد وجب علیّ لذلک اءن اءقول لک الحمد.)

60-سوره نحل ، آیه 53.

61-سوره ابراهیم آیه 7.

62-سوره بقره ، آیه 152.

63-تفسیر صدرالمتاءلهین ، ج 3، ص 189.

64-سوره احزاب ، آیه 41.

65-سوره نور، آیه 37.

66-سوره انفال ، آیه 45.

67-سوره غافر، آیه 16.

68-تفسیر صدرالمتاءلهین ، ج 3، ص 190؛ بیان السعاده ، ج 1، ص 155، با تحریر وتلخیص .

69-تفسیر ابن عربی ، ج 1، ص 125.

70-سوره بقره ، آیه 83.

71-سوره مائده ، آیه 12.

72-سوره بقره ، آیه 84.

73-سوره نساء، آیات 154-155. 74-سوره مائده ، آیه 70.

75-سوره مائده ، آیه 13.

76-سوره آل عمران ، آیه 187.

77-سوره اعراف ، آیه 169.

78-سوره اعراف آیه 169.

79-خطبه 192.

80-سوره آل عمران ، آیه 93.

81-سوره بقره ، آیه 27.

82-سوره رعد آیه 25.

83-سوره طه ، آیات 123-124.

84-سوره بقره ، آیات 38-39.

85-سوره نمل ، آیه 89.

86-سوره انعام ، آیه 160.

87-سوره بقره ، آیه 261.

88-سوره شوری ، آیه 40.

89-مفاتیح الجنان ، دعای افتتاح .

90-همان ، مناجات شعبانیه .

91-سوره نباء، آیه 26.

92-سوره شوری ، آیه 40.

93-سوره نحل ، آیه 90.

94-سوره بقره ، آیه 178.

95-سوره شوری ، آیه 25.

96-سوره آل عمران ، آیه 9 و 25. 97-مفاتیح الجنان ، دعای افتتاح . چنین منزلتی که مصداق کامل قرآن صاعد است هرگـز برای اوساط اهل نجوا نیست ، چه رسد به مبتدیان اهل ندا.

98-همان ، مناجات شعبانیه .

99-بحار، ج 11، ص 256، بیان .

100-دیوان حافظ، غزل 208.

101-همان ، غزل 363.

102-نهج البلاغه ، خطبه 3.

103-مانند رساله عهد شیخ رئیس ، ابن سینا.

104-سوره نور، آیه 37.

105-سوره انفال ، آیه 2؛ سوره حج ، آیه 35.

106-سوره انبیا، آیه 90.

107-سوره فاطر، آیه 28.

108-سوره مؤ منون ، آیه 57.

109-سوره آل عمران ، آیات 28 و 30.

110-کشف الاسرار، ج 1، ص 177.

111-نورالثقلین ، ج 1، ص 71.

112-تفسیر برهان ، ج 1، ص 90.

113-تفسیر برهان ، ج 1، ص 90.

114-الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 330؛ کشف الاسرار، ج 1، ص 165-167، باتفاوت اندک .

115-تفسیر برهان ، ج 1، ص 90 ؛ قمی ، ج 1، ص 46؛ نورالثقلین ، ج 1، ص 73.

116-صحیفه سجادیه ، دعای 45.

117-همان ، دعای 12.

118-سوره غافر، آیه 60.

119-سوره بقره ، آیه 186.

120-مفاتیح الجنان ، دعای کمیل .

121-نورالثقلین ، ج 1، ص 72. 122-نورالثقلین ، ج 1، ص 73؛ خفره : نقض عهده و غدر به .

123-بحار، ج 36، ص 97؛ تفسیر برهان ، ج 1، ص 90؛ تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 42.

124-درّالمنثور، ج 1، ص 154.

125-سوره بقره آیه 124.

126-جشمه و اءجشمه الامر، کلفه ایه (بحار، ج 9، ص 178).

127-بحار، ج 9، ص 178؛ تفسیر برهان ، ج 1، ص 90.

128-سوره آل عمران ، آیه 164.

129-سوره غافر، آیه 5.

130-ر.ک تفسیر اءبی السعود، ج 1، ص 118؛ البحر المحیط، ج 1، ص 335.

131-سوره بقره ، آیه 79.

132-تفسیر اءبی السعود، ج 1، ص 118.

133-کشف الاسرار، ج 1، ص 169.

134-سوره مائده ، آیه 48.

135-سوره نساء، آیه 47.

136-مفردات راغب ، (ن ز ل).

137-ر.ک المنار، ج 1، ص 291.

138-ر.ک غرائب القرآن ، ج 1، ص 272.

139-سوره آل عمران ، آیه 93.

140-سوره مائده ، آیه 43.

141-به نظر مرحوم بلاغی در آلاء الرحمن (ص 89) تورات ، پیش از ظهور اسلام نیزمحرف بود و برهمین اساس مراد از (ما معکم) را که قرآن مصدق آن است بشارتی می داند که حتی درتورات محرف نیز وجود داشته و آن این است که خداوند کلامش را در دهان پیامبرآخرالزمان می گذارد یا مراد، معارف تحریف نشده چون اصل توحید و لزوم ایمان به خدا ونبوت عام و رسالت حضرت موسی و نظیر آن است .

142-سوره مائده ، آیه 48.

143-سوره صف ، آیه 6.

144-کشف الغطاء، ص 391.

145-سوره آل عمران ، آیه 19.

146-ر.ک روح المعانی ، ج 1، ص 387.

147-سوره بقره ، آیه 91.

148-سوره نساء، آیه 47.

149-سوره بقره ، آیه 97 ؛ سوره آل عمران ، آیات 3 و 50؛ سوره مائده ، آیه 46.

150-سوره بقره ، آیه 146.

151-سوره شعراء، آیه 196.

152-جامع البیان ، ج 1، ص 289-295.

153-سوره بقره ، آیه 146؛ سوره انعام ، آیه 20.

154-سوره اعراف ، آیه 157.

155-سوره هود، آیه 98.

156-نورالثقلین ، ج 1، ص 73.

157-سوره توبه ، آیه 13.

158-سوره قلم ، آیه 10.

159-ر.ک تفسیر اءبی السعود، ج 1، ص 18؛ روح المعانی ، ج 1، ص 389.

160-سوره یوسف ، آیه 20.

161-تفسیر تبیان ، ج 1، ص 188.

162-این وجه را طبرسی (جوامع الجامع ، ج 1، ص 47) و نیشابوری (غرائب القرآن ، ج 1، ص 273)ورشید رضا (المنار، ج 1، ص 292) اختیار کرده اند.

163-سوره نساء، آیه 77.

164-سوره آل عمران ، آیه 21.

165-سره مؤ منون ، آیه 117.

166-سوره یوسف ، آیه 20.

167-سوره بقره ، آیه 40.

168-از این رو برخی گفته اند: خطاب اول شامل عالم و مقلد هر دو می شود و خطاب دوم اختصاص به اهل علم دارد کـه از مقدمات سلوک گذشته اند. (ر.ک روح المعانی ، ج 1،ص 390).

169-سوره مائده ، آیه 13.

170-سوره توبه ، آیه 102.

171-ر.ک المنار، ج 1، ص 292.

172-تفسیر برهان ، ج 1، ص 91.

173-ر.ک تفسیر اءبی مسعود، ج 1، ص 118؛ البحر المحیط، ج 1، ص 335-336.

174-سوره نمل ، آیه 14.

175-سوره بقره ، آیه 89.

176-سوره بقره ، آیه 146؛ سوره انعام ، آیه 20.

177-از امام باقرعلیه السلام در ذیل (ولاتشتروا بایاتی ثمنا قلیلا) وارد شده که گروهی از بزرگان یهود، مانند حیّ بن اخطـب و کعب ابن اشرف ، سالانه از یهودیان ، طعمه ومستمری می گرفتند:لهم ماءکلة علی الیهود فی کل سنة و چون ترسیدند کـه بـا ایمان به رسول اکرم صلی الله علیه و آله مستمری آنان قطع شود آیات مشتمل بر صفت رسول اکـرم صـلی الله علیـه و آلـه در تورات را تحریف کردند و این است مراد از ثمن در آیه (نورالثقلین ، ج 1، ص 73).

178-بحار، ج 71، ص 204.

179-سوره آل عمران ، آیه 187.

180-سوره انشقاق ، آیه 10.

181-بحار، ج 70، ص 132.

182-سوره بقره ، آیه 286.

183-سوره صف ، آیه 10.

184-سوره فاطر، آیه 29.

185-سوره بقره ، آیه 16.

186-سوره انعام ، آیات 12 و 20 ؛ سوره اعراف ، آیه 9؛ سوره هود، آیه 21.

187-سوره بقره ، آیه 207.

188-سوره توبه ، آیه 111.

189-الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 41.

190-نهج البلاغه ، نامه 74.

191-سوره لقمان ، آیه 24.

192-سوره زمر، آیه 8.

193-سوره قصص ، آیه 76.

194-سوره قصص ، ایه 78.

195-سوره سباء، آیه 45.

196-سوره نساء ،آیه 142.

197-سوره توبه ، آیه 9-11.

198-سوره انشقاق ، آیه 6.

199-سوره بقره ، آیه 197.

200-سوره فصلت ، آیه 40.

201-سوره شعرا، آیه 136.

202-سوره بقره ، آیه 6.

203-سوره آل عمران ، آیات 75-77.

204-سوره بقره ، ایه 89.

205-سوره آل عمران ، آیه 78.

206-سوره بقره ، آیه 75.

207-سوره بقره ، آیه 79.

208- سوره بقره ، آیه 90.

209-سوره جن ، آیه 15.

210-سوره همزه ، آیات 6-7.

211- سوره بقره ، آیه 207.

212-سوره بقره ، آیه 146.

213- سوره بقره ، آیه 159.

214- سوره بقره ، آیه 174.

215- سوره نساء، آیه 10.

216- سوره بقره ، آیه 174.

217- در آیه ای دیگر نگاه تشریفی خداوند نیز به همراه تکلّم ، از آنان نفی می شود: إ نّ الذین یشترون بعهداللّـه و أ یمـانهم ثمناً قلیلاً أُولئک لاخلاق لهم فی الاخرة و لایکلّمهم اللّه و لاینظر إ لیهم یوم القیمة (سوره آل عمران ، آیه 77). با توجه به ایـن که خداوند لایعزب عنه مثقال ذرّة (سوره سبأ ، آیه 3) و او بکلّ شی ءٍ شهید (سوره فصّلت ، آیه 53) و علی کلّ شی ء محـیط (سوره فصّلت ، آیه 54) است روشن است که مراد از نظر، نگاه تشریفی و محبّت آمیز است .

218- سوره بقره ، آیه 174.

219- سوره بقره ،آیه 174.

220- سوره بقره ، آیه 175.

221- سوره مائده ، آیه 44.

222- سوره مائده ، آیه 45.

223- سوره مائده ، آیه 47.

224- سوره بقره ، آیه 283.

225- سوره ق ، آیه 37.

226- نورالثقلین ، ج 1، ص 73.

227- مفاتیح الجنان ، زیارت مطلقه امیرالمؤ منین علیه السلام ، زیارت دوم .

228- بحار، ج 9، ص 64؛ نورالثقلین ، ج 1، ص 73.

229- بحار، ج 9، ص 308؛ تفسیربرهان ، ج 1، ص 91.

230- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 191.

231- سوره حج ، ص 41.

232- سوره بقره ، آیه 49.

233- نهج الفصاحه ، ج 2، ص 396؛ نهج البلاغه ، نامه 47.

234- نهج الفصاحه ، ج 2، ص 582.

235- من لایحضر، ج 1، ص 203.

236- نهج الفصاحه ، خطبه 199، از رسول اکرم صلی الله علیه و آله .

237- سوره مریم ، آیه 59.

238- سوره مائده ، آیه 68.

239- سوره مائده ، آیه 66.

240- سوره بقره ، آیه 43.

241- سوره نساء، آیه 162.

242- سوره ابراهیم ، آیه 40.

243- سوره توبه ، آیه 5.

244- سوره نساء، آیه 142.

245- مفردات راغب ، ق و م با اندک تصرف .

246- روح المعانی ، ج 1، ص 391-392.

247- تفسیراءبی السعود، ج 1، ص 118.

248- روح المعانی ، ج 1، ص 391-392؛ غرائب القرآن ، ج 1، ص 275؛ منهج الصادقین ، ج 1، ص 256.

249- المنار، ج 1، ص 256.

250- ر.ک منهج الصادقین ، ج 1، ص 256.

251- برخلاف آیاتی که در مکّه نازل شده که مراد از زکات در آنها یا زکات مستحب است یا تزکیه نفس ؛ زیرا از میان فروع دین تنها نماز، در مکّه واجب شد و فروعی مانند زکات و روزه ، در مدینه واجب شد.

252- پیامبراکرم صلی الله علیه و آله فرمود:الخلق کلّهم عیال اللّه فأ حبّهم إ لی اللّه عزّوجلّ أ نفقهم لعیالـه (بحـار، ج 93، ص 118).

253- نهج الفصاحه ، ج 1، ص 437.

254- سوره لقمان ،آیه 20.

255- تفسیر صدرالمتاءلهین ، ج 3، ص 249؛ قوت القلوب ، ج 2، ص 100؛ عوارف المعارف ، ص 160.

256- سوره بقره ، آیه 43.

257- سوره بقره ، آیه 238.

258- سوره شعراء، آیه 219.

259- سوره اسراء، آیه 78.

260- سوره حج ، آیه 77.

261- سوره فتح ، آیه 29.

262- وسائل الشیعه ، ج 8، ص 293، ح 9.

263- ر.ک غرائب القرآن ، ج 1، ص 275، تفسیر أ بی السعود، ج 1، ص 118.

264- ر.ک روح المعانی ، ج 1، ص 392.

265- سوره حج ، آیات 39-41.

266- سوره مریم ، آیه 31.

267- سوره مریم ، آیه 55.

268- سوره انبیاء،آیه 73.

269- سوره مائده ، آیه 12.

270- سوره محمدصلی الله علیه و آله ، آیه 4.

271- سوره توبه ، آیه 103.

272- سوره بقره ، آیه 276. 273- نورالثقلین ، ج 1، ص 74.

274- سوره اءعلی ، آیات 14-15.

275- سوره فتح ، آیه 29. سیمااز سَمْهَ و سَمْهَ به معنای نشانه است ، نه به معنای چهره .

276- سوره فتح ، آیه 29. سیمااز سَمْهَ و سَمْهَ به معنای نشانه است ، نه به معنای چهره .

277- ملحقات الا حقاق ، ج 14، ص 276.

278- بحار، ج 68، ص 344؛ تهذیب ، ج 2، ص 313.

279- بحار، ج 24، ص 395.

280- نورالثقلین ، ج 1، ص 74.

281- بحار، ج 68، ص 216.

282- نهج الفصاحه ، ج 2، ص 396. 283- همان ، ص 624.

284- نورالثقلین ، ج 1، ص 74.

285- همان ، ص 567.

286- سوره آل عمران ،آیه 186.

287- نورالثقلین ، ج 1، ص 74.

288- سوره مائده ، آیه 63.

289- سوره نساء، آیه 161.

290- بحار، ج 51، ص 258.

291- تفسیر صدرالمتاءلهین ، ج 3، ص 251.

292- تفسیر برهان ، ج 1، ص 92؛ نورالثقلین ، ج 1، ص 73.

293- تفسیرعیاشی ، ج 1، ص 42؛ تفسیر برهان ، ج 1، ص 92.

294- تفسیرعیاشی ، ج 1، ص 42؛ تفسیر برهان ، ج 1، ص 92.

295- تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 43؛ تفسیر برهان ، ج 1، ص 92.

296- تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 43؛ تفسیر برهان ، ج 1، ص 92.

297- سوره نحل ، آیه 44.

298- سوره حشر، آیه 7.

299- درّالمنثور، ج 1،ص 155.

300- الجامع لاءحکام القرآن ، ج 1، ص 323.

301- الجامع لاءحکام القرآن ، ج 1، ص 338.

302- بحار، ج 35، ص 347.

303- سوره انعام ، آیه 163.

304- نهج البلاغه ، خطبه 13.

305- الجامع لاءحاکم القرآن ، ج 1، ص 346.

306- ر.ک مواهب الرّحمن ، ج 1، ص 232.

307- جامع البیان 7 ج 1، ص 296-297.

308- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 197-200.

309- جوامع الجامع ، ج 1، ص 48.

310- مجمع البیان ، ج 1-2، ص 215.

311- تفسیر صافی ، ج 1، ص 110.

312- ر.ک جوامع البیان ، ج 1، ص 48؛ غرائب القرآن ، ج 1، ص 275؛ تفسیرأ بی السّعود، ج 1، ص 119؛ روح المعانی ، ج 1، ص 393.

313- سوره بقره ، آیه 132.

314- وسائل الشیعه ، ج 16، ص 151.

315- همان ، ص 149.

316- همان ، ص 150.

317- نهج الفصاحه ، ج 1، ص 193.

318- نهج الفصاحه ، ج 2، ص 671.

319- دیوان حافظ، غزل 230.

320- نهج البلاغه ، خ 129، بند 8.

321- دیوان حافظ، غزل 226.

322- نهج الفصاحه ، ج 1، ص 195.

323- اصول کافی ، ج 1، ص 11؛ بحار، ج 1، ص 116.

324- سوره بقره ، آیه 130.

325- بحار7 ج 1، ص 117.

326- نهج البلاغه ، حکمت 274؛ بحار، ج 2، ص 36.

327- نهج الفصاحه ، ج 1، ص 222.

328- نهج البلاغه ، حکمت 107.

329- سوره فرقان ، آیه 44.

330- سوره ملک ، آیه 10.

331- سوره انبیاء، آیه 67.

332- سوره یونس ، آیه 16.

333- سوره اعراف ، آیه 169.

334- نهج البلاغه ، حکمت 211.

335- تفسیر صدرالمتاءلهین ، ج 3، ص 272.

336- سوره قصص ، آیه 5.

337- سوره حج ، آیه 41.

338- دیوان ابوالعتاهیة .

339- سوره آل عمران ، آیه 154.

340- سوره فرقاه ، آیه 44.

341- سوره مسد، آیه 1.

342- سوره انعام ، آیه 108.

343- سوره حشر، آیه 19.

344- بحار، ج 2، ص 32.

345- در عکس مستوی ، محمول به جای موضوع و موضوع به جای محمول می نشیند.

346- سوره یس ، آیه 78.

347- سوره عنکبوت ، آیه 43.

348- مفاتیح الجنان ، تعقیبات نماز عصر.

349- سوره یوسف ،آیه 53.

350- وسائل الشیعه ، ج 16، ص 151.

351- وسائل الشیعه ، ج 16، ص 152.

352-سوره صف ، آیات 2-3.

353- نهج البلاغه ، خطبه 105.

354- نورالثقلین ، ج 1، ص 75.

355- المیزان ، ج 19، ص 259.

356- سوره صف ، آیه 4.

357- سوره صفّ، آیات 2-3.

358- سوره هود، آیه 88، کشف الاسرار، ج 1، ص 171.

359- الجامع لاءحکام القرآن ، ج 1، ص 367.

360- نهج البلاغه ، خطبه 175.

361- تفسیر صدرالمتاءلهین ، ج 3، ص 267.

362- دیوان شمس تبریزی ، ص 728.

363- بیان السعاده ، ج 1، ص 90-91.

364- سوره اعراف ، آیه 159.

365- تفسیرصدرالمتاءلهین ، ج 3، ص 262.

366- اشاره به شعر حافظ:

محتسب خُم شکست و من سراو

سِنُّ بالسنِّ والجُرُوح قصاص

367- نهج البلاغه ، خطبه 129، بند 7-8؛ وسائل الشیعه ، ج 16، ص 151.

368- وسائل الشیعه ، ج 16، ص 151.

369- وسائل الشیعه ، ج 16، ص 151.

370- نهج الفصاحه ، ج 1، ص 195.

371- درّ المنثور، ج 1، ص 156؛ نورالثقلین ، ج 1،ص 74.

372- تفسیر برهان ، ج 1، ص 94، ح 4؛ تفسیر قمی ، ج 1، ص 46.

373- نورالثقلین ، ج 1، ص 75.

374- درّ المنثور، ج 1، ص 156.

375- درّالمنثور، ج 1، ص 157.

376- درّ المنثور، ج 1، ص 157.

377- مجمع البيان ، ج 10، ص 642.

378- نهج الفصحاه ، ج 2، ص 663.

379- همان ، ص 676.

380- نورالثقلين ، ج 1، ص 75.

381- نورالثقلين ، ج 1، ص 76.

382- نورالثقلين ، ج 1،ص 76.

383- نورالثقلين ، ج 1، ص 76.

384- سوره توبه ، آيه 103.

385- سوره بقره ، آيه 157؛ سوره توبه ، آيه 99.

386- سوره مؤ منون ، آيه 2.

387- منهج الصادقين ، ج 1،ص 258.

388- بحار، ج 67، ص 189.

389- همان ، ص 191.

390- سوره فصّلت ، آيه 39.

391- سوره بقره ، آيه 44.

392- سوره نحل ، آيه 53.

393- نهج الفصاحه ، ج 1، ص 648.

394- سوره سباء، آيه 22.

395- سوره مائده ، آيه 2.

396- وسائل الشيعه ، ج 10، ص 405.

397- مستدرک الوسائل ، ج 14، ص 153. الوجاء بالكسر ممدود: رضّ عروق البيضتين حتى تنفضح ، فيكون شبيهاً بالخصاء، شبّه الصوم به لانّه يكسر الشهوة كالوجاء(مجمع البحرين ، ج 2،ص 466).

398- وسائل الشيعه ، ج 10، ص 307.

399- تفسيرتبيان ، ج 1، ص 201-208؛ جامع البيان ، ج 1، ص 298-299.

400- ر.ک جوامع البيان ، ج 1، ص 48.

401- زيرا تعبير به إ نّها لكبيرةٌ إ لّا على الخاشعين مطابق آنچه درباره إ نّها خواهد آمد اختصاص به نماز دارد.

402- جوامع الجامع ، ج 1، ص 48.

403- تفسیراءبی السّعود، ج 1،ص 120؛ غرائب القرآن ، ج 1، ص 277.

404- التحریروالتنویر، ج 1،ص 463.

405- سوره جمعه ، آیه 11.

406- سوره توبه ، آیه 34.

407- سوره توبه ، آیه 62.

408- سوره شوری ، آیه 13.

409- سوره انفال ، آیه 60.

410- بحار، ج 90، ص 294.

411- مفاتیح الجنان ، دعای کمیل .

412- مفاتیح الجنان ، دعای کمیل .

413- سوره فصلت ، آیه 30.

414- بحار، ج 79، ص 193.

415- سوره بقره ،آیه 143.

416- تفسیر صافی ، ج 1، ص 111.

417- سوره مزّمل ، آیه 17.

418- سوره قمر، آیه 46.

419- مفردات راغب ، ظ ن ن .

420- سوره کهف ، آیه 110.

421- جوامع الجامع ، ج 1، ص 48. در تفسیرالمنار، ج 1، ص 301 نیز چنین آمده است :أ ی الذین یتوقّعون لقاء اللّـه تعـالی یوم الحساب و الجزاء وأ نّهم إ لیه راجعون .

422- تفسیرصافی ، ج 1،ص 111.

423- چنان که امیرمؤ منان علیه السلام فرمودند:اللقاء البعث و الظن هیهنا الیقین (تفسیر صافی ، ج 1،ص 111).

424- بحار، ج 6، ص 176.

425- سوره بقره ، آیه 249.

426- سوره اعراف ، آیه 51.

427- سوره مؤ منون ، آیه 33.

428- تفسیرتبیان ، ج 1، ص 206.

429- سوره انشقاق ، آیه 6.

430- سوره نساء، آیه 28.

431- سوره بقره ، آیه 165.

432- سوره اعراف ، آیه 128.

433- سوره یوسف ، آیه 18.

434- سوره اعراف ، آیه 128.

435- تفسیر صافی ، ج 1، ص 111.

436- تفسیر صافی ، ج 1،ص 111.

437- تفسیر صافی ، ج 1، ص 111.

438- سوره شوری ، آیه 28.

439- سوره بقره ، آیه 107.

440- سوره توبه ، آیه 14.

441- سوره انفال ، آیه 17.

442- سوره انفال ، آیه 17.

443- نهج الفصاحه ، ج 2، ص 494.

444- همان ، ص 632.

445- سوره اعراف ، آیه 34.

446- نهج الفصاحه ، ج 1، ص 40.

447- سوره طه ، آیه 130.

448- نهج الفصاحه ، ج 2، ص 536.

449- سوره طه ، آیه 132.

450- سوره مریم ، آیه 65.

451- سوره بقره ، آیه 153.

452- سوره عصر،آیه 3.

453- سوره نحل ، آیه 127.

454- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 202.

455- مفاتیح الجنان ، دعای کمیل .

456- سوره عنکوبت ، آیه 45.

457- سوره معارج ،آیه 19-21.

458- سوره معارج ، آیه 22.

459- سوره معارج ، آیه 23.

460- سوره آل عمران ، آیه 191.

461- وسائل الشیعه ، ج 7، ص 150.

462- نورالثقلین ، ج 5، ص 419.

463- همان ، ص 416.

464- سوره معارج ، آیات 24-25.

465- سوره بقره ، آیه 273.

466- سوره معارج ، آیات 26-27.

467- مستدرک الوسائل ، ج 4، باب 44، ص 351.

468- سوره الرحمن ، آیه 43-44.

469- سوره معارج ، آیه 29.

470- سوره معارج ، آیه 32.

471- سوره معارج ، آیه 33.

472- سوره معارج ، آیه 34.

473- نورالثقلین ، ج 5،ص 419.

474- نورالثقلین ، ج 5،ص 419.

475- کشّاف ، ج 1، ص 134.

476- تفسیر برهان ، ج 1، س 94؛ تفسیرعیاشی ، ج 1، ص 42؛ تفسیرقمی ، ص 46؛ نورالثقلین ، ج 1، ص 76.

477- درّالمنثور، ج 1،ص 159.

478- تفسیربرهان ، ج 1،ص 94.

479- بحار، ج 26، ص 2.

480- نهج الفصاحه ، ج 2،ص 397.

481- درّ المنثور، ج 1،ص 160.

482- درّ المنثور، ج 1،ص 160.

483- درّ المنثور، ج 1،ص 160.

484- همان ، ص 161.

485- همان ، ص 161.

486- همان ، ص 161.

487- تفسیر برهان ، ج 1،ص 94.

488- تفسیر برهان ، ج 1،ص 94.

489- تفسیر برهان ، ج 1،ص 94.

490- درّالمنثور، ج 1،ص 163.

491- سوره اعراف ، آیه 128.

492- جامع البیان ، ج 1،ص 299.

493- تفسیر برهان ، ج 1،ص 94.

494- درّ المنثور، ج 1، ص 164.

495- بحار، ج 26، ص 2.

496- تفسیر برهان ، ج 1، ص 94؛ نورالثقلین ، ج 1،ص 76.

497- تفسیر عیاشی ، ج 1،ص 44.

498- جامع البیان ، ج 1،ص 299-298.

499- سوره نساء، آیه 157.

500- سوره انعام ، آیه 116. 501- سوره یونس ، آیه 36.

502- سوره مطفّفین ، آیات 4-5.

503- سوره بقره ، آیه 249.

504- تفسیربرهان ، ج 1، ص 94.

505- سوره قصص ، آیه 61.

506- سوره توبه ، آیه 77.

507- سوره ابراهیم ، آیه 7.

508- سوره بقره ، آیه 61.

509- سوره مجادله ، آیه 14.

510- سوره مائده ، آیه 64.

511- سوره آل عمران ، آیه 110.

512- سوره دخان ، آیه 32.

513- سوره اعراف ، آیه 179. 514- سوره مائده ، آیه 60.

515- سوره مائده ، آیه 78.

516- سوره کهف ، آیه 35.

517- سوره کهف ، آیه 36.

518- سوره کهف ، آیه 42.

519- سوره کهف ، آیه 43.

520- سوره کهف ، آیه 44.

521- سوره بقره ، آیه 80.

522- سوره صافات ، آیات 24-25.

523- ر.ک جوامع الجامع ، ج 1،ص 49؛ المنار، ج 1،ص 305؛ روح المعانی ، ج 1، ص 398.

524- بحار، ج 6، ص 19.

525- بحار، ج 46، ص 75.

526- همان ، ج 83،ص 333.

527- سوره ملک ، آیه 1.

528- سوره نساء، آیه 85.

529- نهج الفصاحه ، ج 1،ص 513.

530- همان ، ص 514.

531- همان ، ص 513.

532- تفصیل بحث از شفاعت فقهی در ذیل آیه 58 سوره نساء خواهد آمد.

533- سوره شعراء، آیات 79-80.

534- سوره زخرف ، آیه 23.

535- سوره یونس ، آیه 18.

536- سوره اعراف ، آیه 195.

537- سوره حج ، آیه 73.

538- سوره انعام ، آیه 164.

539- سوره بقره ، آیه 85.

540- سوره واقعه ، آیه 85.

541- سوره ق ، آیه 16.

542- سوره انفال ، آیه 24.

543- بحار، ج 78: ص 213.

544- سوره انبیاء، آیه 27.

545- سوره نساء، آیه 48.

546- سوره مائده ، آیه 38.

547- سوره نساء، آیه 10.

548- سوره یونس ، آیه 18.

549- سوره بقره ، آیه 254.

550- سوره بقره ، آیه 255.

551- سوره مائده ، آیه 95.

552- سوره بقره ، آیه 178.

553- سوره آل عمران ، آیه 91.

554- ر.ک المنار، ج 1، ص 306.

555- سوره ممتحنه ، آیه 3.

556- سوره عبس ، آیات 34-35.

557- سوره زخرف ، آیه 67.

558- سوره نساء، آیه 56.

559- سوره همزه ، آیات 6-7.

560- سوره یونس ، آیه 58.

561- سوره شعراء، آیه 22.

562- سوره دخان ، آیه 27.

563- تفسیر کبیر، ج 3-4، ص 56.

564- سوره مائده ، آیه 36.

565- سوره انعام ، آیه 44.

566- سوره انعام ، آیه 70.

567- سوره یونس ، آیه 54.

568- سوره رعد، آیه 18.

569- سوره زمر، آیه 47.

570- سوره فرقان ، آیه 19.

571- سوره غافر، آیه 49. آنها که کفر در درونشان رسوخ کرده ، حتی در قیامت نیز به زبان توحید سخن نمـی گوینـد و بـه طور مستقیم و براساس باور با خدا سخن نمی گویند، بلکه به خازنان دوزخ می گویند:شما خدا را بخوانید و بـه ادعـوا ربّکـم یابه یا مالک لیقض علینا ربّک (سوره زخرف ، آیه 77) به جای ربّنا تعبیر می کنند.

572- سوره غافر، آیه 50.

573- سوره بقره ، آیات 86.

574- سوره معارج ، آیه 10. به دوستی که در محبت او خلاء وخللی نباشد صمیم گفته می شود؛ چنان که برسنگی که سنگین و پُر باشدصخره صمّاء اطلاق می گردد و به دوستی که در گرمی دوستی او هیچ سردی راه پیدا نمی کندحمیم گویند.

575- سوره معارج ، آیات 11-12.

576- سوره حدید، آیه 13.

577- سوره معارج ، آیه 11.

578- کفالت ، فدیه قرار دادن شخص است ، برخلاف ضمانت که فدیه قرار دادن مال است و آیات متعدد گذشته ناظر به نفـی آن در قیامت است .

579- سوره معارج ، آیات 11-15.

580- سوره قیامت ، آیات 10-12.

581- سوره فاطر، آیه 18.

582- سوره عنکبوت ، آیه 13.

583- سوره عبس ، آیات 33-36.

584- سوره عبس ، آیه 37.

585- سوره عبس ، آیات 38-39.

586- سوره عبس ، آیات 40-41.

587- سوره هود، آیه 105.

588- سوره هود، آیه 37.

589- سوره انفطار، آیات 17-19.

590- سوره بقره ، آیه 254.

591- سوره بقره ، آیه 166.

592- سوره مؤ منون ، آیه 101.

593- سوره انعام ، آیه 158، در صورتی که ناظربه قیامت باشد.

594- سوره شعراء، آیه 88.

595- سوره شعراء، آیه 89.

596- سوره لقمان ، آیه 33.

597- سوره دخان ، آیه 41.

598- سوره دخان ، آیه 42.

599- سوره نحل ، آیه 111.

600- سوره ابراهیم ، آیه 31.

601- سوره مزّمل ، آیه 17.

602- سوره مزّمل ، آیه 17.

603- سوره فجر، آیات 25-26.

604- سوره بقره ، آیه 254.

605- سوره مدّثر، آیات 42-48.

606- سوره بقره ، آیه 255.

607- سوره یونس ، آیه 3.

608- سوره انبیاء، آیه 28.

609- سوره اعلی ، آیات 6-7.

610- سوره هود، آیه 108.

611- سوره انبیاء،آیه 28.

612- سوره طه ، آیه 109.

613- سوره شوری ، آیه 5.

614- سوره انبیاء، آیات 26-27.

615- سوره نساء، آیات 48-116.

616- سوره انبیاء، آیه 28.

617- سوره غافر، آیه 7.

618- بحار، ج 89، ص 200.

619- سوره مائده ، آیه 118.

620- سوره ابراهیم ، آیه 36.

621- سوره یوسف ، آیه 97.

622- سوره یوسف ، آیه 98.

623- سوره نساء، آیه 64.

624- سوره نساء، آیات 48 و 116.

625- سوره توبه ، آیه 80.

626- سوره شعراء، آیه 136.

627- سوره بقره ، آیه 6.

628- سوره توبه ، آیه 113.

629- سوره توبه ، آیه 80.

630- نهج البلاغه ، حکمت 371.

631- سوره زمر، آیه 53.

632- سوره زمر، آیه 54.

633- بحار، ج 81، ص 316؛ مستدرک الوسائل ، ج 7، ص 449.

634- سوره نساء، آیه 18.

635- بحار، ج 74، ص 423.

636- سوره حشر، آیه 10.

637- سوره مائده ، آیه 16.

638- نهج البلاغه ، خطبه 176.

639- سوره حدید، آیه 28، المیزان ، ج 1، ص 172.

640- سوره انفال ، آیه 29.

641- سوره زمر، آیه 10.

642- سوره آل عمران ، آیه 31.

643- سوره تغابن ، آیه 17.

644- سوره احزاب ، آیات 70-71.

645- سوره صف ، آیات 10-12.

646- سوره نوح ، آیات 2-4.

647- بحار، ج 79، ص 209.

648- همان ، ج 97، ص 394.

649- سوره غافر، آیات 7-9.

650- سوره غافر، آیه 10.

651- سوره شوری ، آیه 40.

652- سوره اعراف ، آیات 48-49.

653- سوره هود، آیه 105.

654- نهج البلاغه ، خطبه 176.

655- وافی ، ج 5، ص 1694، ح 8956 و به همین مضمون است چند حدیث دیگر این باب .

656- سوره مائده ، آیه 48.

657- فی ظلال نهج البلاغة ، ج 2،ص 530.

658- سوره زخرف ، آیه 86.

659- سوره حدید، آیه 19.

660- سوره زخرف ، آیه 86.

661- سوره انبیاء، آیات 26 و 28.

662- المیزان ، ج 1، ص 172.

663- سوره اسراء، آیه 79.

664- سوره ضحی ، آیه 5.

665- بحار، ج 8، ص 57.

666- سوره انبیاء، آیه 107.

667- سوره توبه ، آیه 128.

668- ج 1، ص 178، بحث روایی .

669- نورالثقلین ، ج 5، آیه 484.

670- ر.ک بحار، ج 8، ص 361.

671- سوره نساء، آیات 48 و 116.

672- سوره بقره ، آیه 80.

673- سوره آل عمران ، آیه 24.

674- سوره انبیاء، آیه 28.

675- سوره اسراء، آیه 38.

676- سوره نساء، آیه 31.

677- بحار، ج 8، ص 62. نووی در شرح صحیح مسلم از قاضی عیاض نقل می کند که اخبار متواتر رسیده است که شفاعت در آخرت برای مؤ منان گنه کار صحیح است و اجماع قدما و متاءخران اهل سنت بر آن قرار گرفته است (ر.ک بحار، ج 7، ص 62)

678- سوره مائده ، آیه 3.

679- سوره زمر، آیه 7.

680- سوره مدّثر، آیات 38-39.

681- سوره مدّثر، آیات 42-48.

682- سوره توبه ، آیه 102.

683- سوره نساء، آیه 31.

684- بحار، ج 58، ص 154.

685- سوره فاطر، آیه 9.

686- سوره روم ، آیه 48.

687- سوره کهف ، آیه 49.

688- ر.ک بحار، ج 8، ص 361.

689- سوره نحل ، آیه 90.

690- سوره بقره ، آیه 194.

691- سوره نحل ، آیه 126. این آیه مربوط به گذشت مسلمانا از یکدیگر است وگرنه نسبت به منافقان و مشرکان باید اشداء علی الکفار (سوره فتح ، آیه 29) بود؛ زیرا عفو در مورد ضرورت انتقام ، مصداق احسان نیست ؛ چنان که امیرالمؤ منین علی بن ابی طالب علیه السلام فرمود: ردوا الحجر حیث جاء فانّ الشر لایدفعه الا الشر(نهج البلاغه ، حکمت 314).

692- سوره فاطر، آیه 43.

693- سوره سجده ، آیه 22.

694- سوره نساء، آیات 48 و 116.

695- سوره شوری ، آیه 40.

696- سوره مائده ، آیه 15؛ سوره شوری ، آیه 30.

697- سوره شوری ، آیه 25.

698- سوره نساء، آیه 85.

699- المنار، ج 1، ص 307.

700- سوره الرّحمن ، آیه 29. 701- سوره ذاریات ، آیه 56.

702- سوره انفال ، آیه 42.

703- ص 259.

704- معانی الاءخبار، ص 112؛ بحار، ج 68، ص 176.

705- بحار، ج 94، ص 337.

706- بحار، ج 94،ص 337.

707- سوره اعراف ، آیه 99.

708- سوره یوسف ، آیه 87.

709- سوره زمر، آیه 9. 710- سوره نساء، آیه 48.

711- المیزان ، ج 1،ص 166.

712- سوره روم ، آیه 10.

713- سوره حدید، آیه 16.

714- بحار، ج 8، ص 58.

715- سوره نساء، آیه 48.

716- تفسیر تبیان ، ج 1،ص 215.

717- تفسیرتبیان ، ج 1، ص 210-217.

718- سوره ق ، آیه 35.

719- سوره جاثیه ، آیه 23.

720- مفاتیح الجنان ، دعای ابوحمزه ثمالی .

721- بحار، ج 8، ص 34.

722- همان ، ص 37.

723- همان ، ص 40-41.

724- الکاشف ، ج 1،ص 97.

725- بحار، ج 8، ص 38.

726- کافی ، ج 8، ص 11.

727- سوره انبیاء، آیه 28.

728- سوره غافر، آیه 18.

729- بحار، ج 8، ص 351.

730- همان ، ص 34.

731- همان ، ص 36.

732- همان ، ص 37.

733- خصلات شرّ.

734- بحار، ج 8، ص 40.

735- بحار، ج 8، ص 40.

736- همان ، ص 58.

737- همان ، ص 59.

738-بحار، ج 8، ص 41.

739- همان ، ح 35.

740- عیون اخبارالرضاعلیه السلام ، ج 2،ص 133؛ بحار، ج 8، ص 40.

741- بحار، ج 6،ص 19.

742- همان ، ج 8، ص 35.

743- سوره اسراء، آیه 79، بحار، ج 8، ص 45، ح 46 و ص 48، ح 48 وص 48، ح 52، با برخی اضافات .

744- همان ، ص 36 و ص 47.

745- همان ، ص 37.

746- همان ، ص 38.

747- بحار، ج 8، ص 39.

748- همان ، ص 42.

749- همان ، ص 48، ح 50.

750- همان ، ح 51.

751- همان ، ص 49.

752- سوره زمر، آیه 53.

753- سوره ضحی ، آیه 5.

754- بحار، ج 8، ص 57.

755- همان ، ص 47.

756- همان ، ص 34.

757- مفاتیح الجنان ، دعای کمیل .

758- سوره انبیاء، آیه 107.

759- سوره توبه ، آیه 128.

760- المیزان ، ج 20، ص 310.

761- بحار، ج 8، ص 39.

762- بحار، ج 8، ص 122.

763- همان ، ص 55.

764- بحار، ج 8، ص 59.

765- سوره جاثیه ، آیه 28.

766- بحار، ج 8، ص 43.

767- سوره شعراء، آیات 100-102؛ بحار، ج 8، ص 37؛ نیز ر.ک ص 43.

768- همان ، ص 40؛ نیز ر.ک ص 50 و 57.

769- سوره نباء، آیه 38.

770- بحار، ج 8، ص 41، ح 28؛ نیز ر.ک ح 29.

771- سوره بقره ، آیه 255.

772- بحار، ج 8، ص 41.

773- سوره شعراء، آیات 100-101.

774- بحار، ج 8، ص 42.

775- بحار، ج 8، ص 43.

776- سوره یونس ، آیه 2.

777- سوره زمر، آیه 33.

778- سوره زمر، آیه 33.

779- بحار، ج 8، ص 43.

780- بحار، ج 8، ص 44.

781- سوره غاشیه ، آیات 25-26، بحار، ج 8، ص 50.

782- سوره غاشیه ، آیه 25.

783- بحار، ج 8، ص 50؛ ح 55؛ ر.ک ح 56.

784- سوره انبیاء، آیه 27.

785- بحار، ج 8، ص 50.

786- همان ، ص 51-52.

787- همان ، ص 53-54.

788- بحار، ج 8، ص 40.

789- بحار، ج 8، ص 58.

790- همان ، ص 34.

791- همان ، ص 58.

792- سوره انبیاء، آیه 27.

793- بحار، ج 8، ص 43.

794- سوره دخان ، آیه 56.

795-اصول کافی ، ج 2، ص 597، ح 1.

796- وسائل ، ج 6، ص 166،ابواب قراءة القرآن ، باب 1، ح 3؛ نیزر.ک ح 2.

797- همان ، ح 5.

798- همان ، ح 13.

799- همان ، ح 14.

800- وسائل ، ج 6، ص 169، ابواب قراءة القرآن ، باب 2، ح 1.

801- همان ، باب 3،ح 3.

802- همان ، باب 6، ح 1.

803- وسائل ، ج 6، ص 179، ابواب قراءة القرآن ، باب 7، ح 1.

804- همان ، ص 183، باب 8، ح 5.

805- همان ، ح 8.

806- وسائل ، ج 6، ص 188، ابواب قراءة القرآن ، باب 11، ح 6.

807- همان ، ص 190، ح 10.

808- همان ، ص 193، باب 12، ح 1؛ نیز ر.ک ح 2،3،4،5.

809- وسائل ، ج 6، ص 218، ابواب قراءة القرآن ، باب 28، ح 1.

810- بحار، ج 8، ص 34.

811- سوره بقره ، آیه 154.

812- سوره اعراف ، آیه 8.

813- وسائل ، ج 6، ص 169، ابواب قراءة القرآن ، باب 1، ح 14.

814- وسائل ، ج 6، ص 183، ابواب القرآن ، باب 8، ح 5.

815- بحار، ج 8، ص 52.

816- بحار، ج 8، ص 36.

817- همان ، ص 58.

818- بحار، ج 8،ص 41، ح 26.

819- همان ، ح 27.

820- بحار، ج 8، ص 42، ح 35.

821- همان ، ح 36.

822- همان ، ص 48.

823- سوره شعراء، آیات 100-101؛ بحار، ج 8، ص 53.

824- بحار، ج 8، ص 58.

825- بحار، ج 8،ص 59.

826- همان ، ص 61، ح 86؛ نیز ر.ک ح 67.

827- همان ، ص 59، ح 80.

828- همان ، ص 59، ح 79.

829- سوره شعراء،آیات 100-101، بحار، ج 8، ص 56.

830- بحار، ج 8، ص 55.

831- بحار، ج 8، ص 55.

832- همان ، ص 37.

833- همان ، ص 57.

834- همان ، ص 56.

835- همان ، ص 93.

836- سوره بقره ، آیه 177، بحار، ج 8، ص 55.

837- بحار، ج 8، ص 44، ح 45. بخش های دیگری از این روایت ، ذیل عنوان همه امامان معصوم علیه السلام در همین بحث روایی نقل شد(ص 292).

838- همان ، ص 44، ح 44.

839- بحار، ج 64، ص 364.

840- بحار، ج 8، ص 44. تتمه این حدیث در ص 315 گذشت .

841- بحار، ج 8، ص 361.

842- بحار، ج 7، ص 287.

843- همان ، ص 286.

844- همان ، ص 287.

845- سوره زمر، آیه 44.

846- سوره ق ، آیه 16.

847- مفاتیح الجنان ، دعای کمیل .

848- سوره فرقان ، آیه 70.

849- بحار، ج 8، ص 45، ح 46.

850- همان ، ص 42، ح 31.

851- پیامبراکرم صلی الله علیه و آله وامیرمؤ منان علیه السلام .

852- بحار، ج 8؛ ص 59، ح 81.

853- بحار، ج 8، ص 44.

854- نورالثقلین ، ج 1، ص 77، ح 188.

855- همان ، ح 189.

856- تفسیربرهان ، ج 1، ص 96.

857- مجمع البیان ، ج 1، ص 225.

858- سوره دخان ، آیه 30.

859- سوره طه ، آیه 80.

860- سوره یونس ، آیه 92.

861- نظام الدین نیشابوری می گوید:و عند الکسائی اصله اول بدلیل تصغیره علی اویل کانّهم یؤ لون الی اصل . قلبت الواو الفا علی القیاس (غرائب القرآن ، ج 1، ص 282).

862- ر.ک روح المعانی ، ج 1، ص 401.

863-الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 359.

864- سوره بقره ، آیه 50.

865- سوره غافر، آیه 46.

866- سوره هود، آیه 46.

867- الجامع لاءحکام القرآن ، ج 1، ص 359-360.

868-

اگر چشم محبّت متّهم بی
بود چشم عدوات متّهم تر .
869- صحاح اللغة ، آل .
870- معجم مقاییس اللغة ، ج 1، ص 160.
871- مصباح المنیرآل .
872-التحقیق فی کلمات القرآن ، ج 1، اول .
873- مجمع البحرین ، ج 1، اءول .
874- روح المعانی ، ج 1، ص 401.
875-کسانی که تدبیر نظام عالم را به ارباب متفرّق ارجاع داده وبرای هر بخشی از عالم ، مانند زمین ، آسمان ، دریا، کوه ها و... ربّ جداگانه قائل بودند و خدا را ربّ الارباب می دانستند در عین حال کارها را به ربّ النوع ها واگذاشته ، ارتباط مستقیم میان ربّالاءرباب با انسان را قطع شده می پنداشتند.
876- از این روایت استفاده می شود که مهم آن است که انسان در قیامت فقیه محشور شود؛ یعنی کاری کند که ملکه علمی خویش را چنان راسخ نگه دارد که با فشار مرگ و رنج قبر و برزخ از او زایل نگردد، آن گونه که بعضی از فشارها و بیماری ها نظیر حصبه عامل فراموشی بسیاری از معلومات می شود. آنگاه کسی که فقیه محشور شده ، حق شفاعت تبه کار را پیدا می کند، و آنچه سبب بقای احادیث محفوظ می شود همان عمل به محتوای آنهاست .
ممکن است کثرت تدریس یک علم ، سبب ملکه شدن آن شود، اما چون به آن عمل نشده ، با فشار مرگ ، به کلیّ از یاد انسان برود. برهمین اساس ، قرآن معیار پاداش مضاعف حسنه را آوردن آن در معاد معرفی می کند: من جاء بالحسنة فله عشر امثالها (سوره انعام ، آیه 160). البته این در صورتی است که آیه شامل ظرف قیامت باشد که به قرینه وهم لایظلمون که در ذیل وارد شده ، بعید نیست .
877- بحار، ج 67، ص 249.
878- سوره مزّمل ، آیه 6.
879- سوره دهر، آیه 26.
880- در مباحث سیروسلوک ، حجاب ها و موانع را به چهل قسم تقسیم کرده اند که آن نیز چیزی جز عمل طالح نیست ؛ چنان که در دعای ابوحمزه ثمالی آمده است :انّک لاتحتجب عن خلقک الّا ان تحجبهم الاعمال دونک (مفاتیح الجنان).
881- سوره اعراف ، آیه 142.
882- سوره مزّمل ، آیه 7.
883- سوره دخان ، آیه 3.
884- سوره قدر، آیه 1.

885- سوره اسراء، آیه 1.

886- قرآن به سبب هماهنگی با فطرت آسان است : ولقد یسّرنا القران للذّکر (سوره قمر، آیـات 17 و 22 و 32 و 40.) و بـه سبب مبرهن بودن ثقیل ، یعنی وزین است و سستی در آن راه ندارد.

887- سوره مزّمل ، آیات 2-5.

888- سوره اسراء، آیه 79.

889- سوره زمر، آیه 9.

890- سوره آل عمران ، آیه 17.

891- سوره ذاریات ، ص 226.

892- بحار، ج 84، ص 226.

893- سوره ذاریات ، آیه 17.

894- سوره نباء، آیه 39.

895- سوره مریم ، آیه 87.

896- سوره نساء، آیه 125.

897- سوره جاثیه ، آیه 23.

898- سوره انعام ، آیه 74.

899- جامع البیان ، ج 1، ص 320؛ تبیان ، ج 1،ص 335.

900- تبیان ، ج 1، ص 236، مجمع البیان ، ج 2-1، تفسیرالقرآن الکریم ، ج 3، ص 373.

901- سوره یس ، آیه 74.

902- سوره غافر، آیه 26.

903- سوره طه ، آیه 88.

904- نهج البلاغه ، حکمت ، 145.

905- وسائل ، ج 27، ص 135، ح 32.

906- بحار، ج 2، ص 105، ح 67.

907- تفسیرصدرالمتاءلهین ، ج 3، ص 376-378.

908- سوره طه ، آیه 72.

909- همان ، ص 376-378.

910- همان ، ص 376-378.

911- سوره طه ، آیه 14. 912- سوره طه ، آیه 96.

913- کشف الاسرار، ج 1، ص 186-196.

914- روح المعانی ، ج 1،ص 135.

915- سوره طه ، آیه 88.

916- بیان السعاده ، ج 1، ص 94.

917- کشف الاسرار ج 1، ص 195.

918- سوره اعراف ، آیه 142.

919- کشف الاسرار، ج 1، ص 195.

920- دیوان حافظ، غزل 67.

921- سوره نازعات ، آیه 24.

922- سوره قصص ، آیه 38.

923- سوره قصص ، آیه 40.

924- سوره طهر، آیه 88.

925- زیرا اگر چه ظاهر اطلاق عفونا عنکم این است که همه گوساله پرستان مشمول عفو قرار گرفتند(به استثنای شخص سامری که از آیات دیگر، این استثنا به دست می آید)، لیکن لازمه آیه انّ الذین اتّخذوا العجل سینالهم غضب من ربّهم وذلّة فی الحیوة الدنیا (سوره اعراف ، آیه 152) این است که آل سامری از سفره گسترده عفو الهی استفاده نکردند؛ زیرا دل هایشان با محبّت گوساله آمیخته شده بود: واشربوا فی قلوبهم العجل بکفرهم (سوره بقره ، آیه 93).

926- سوره طه ، آیه 97.

927- سوره ذاریات ، آیه 40.

928- سوره طه ، آیه 97.

929- سوره اعراف ، آیه 152.

930- آیات 10-11.

931- سوره سباء، آیه 13.

932- الجامع لاءحکام القرآن ، ج 1، ص 374.

933- همان .

934- سوره نحل ، آیه 78.

935- سوره انفال ، آیه 26.

936- سوره سباء، آیه 26.

937- سوره دهر، آیه 3.

938- سوره ابراهیم ، آیه 7.

939- سوره زمر، آیه 66.

940- بحار، ج 68، ص 33.

941- ر.ک الباقیات الصالحات در حاشیه مفاتیح الجنان ، مبحث سجده شکر.

942- سوره اسراء، آیه 3: انّه کان عبدا شکورا.

943- سوره نحل ، آیه 78.

944- سوره بقره ، آیه 172.

945- سوره روم ، آیه 46.

946- سوره نحل ،آیه 78. 947- سوره لقمان ، آیه 12.

948- سوره مائده ، آیه 6.

949- سوره نمل ، آیه 40.

950- سوره لقمان ، آیه 12.

951- سوره ابراهیم ، آیه 7.

952- سوره بقره ، آیه 261.

953- بحار، ج 67، ص 249.

954- سوره بقره ، آیه 158.

955- سوره شوری ، آیه 23.

956- سوره فاطر، آیه 30.

957- سوره نمل ، آیه 40.

958- الجامع لاءحکام القرآن ، ج 1، ص 393.

959- تفسیرصدرالمتاءلهین ، ج 3، ص 391.

960- همان ، ص 383.

961- بحار، ج 13، ص 226.

962- سوره اعراف ، آیه 142.

963- بحار، ج 13، ص 228.

964- نور الثقلین ، ج 1، ص 80.

965- نور الثقلین ، ج 1، ص 81.

966- تفسیر برهان ، ج 1، ص 98.

967- بحار، ج 49، ص 123.

968- تفسير برهان ، ج 1، ص 98.

969- سوره بقره ، آيه 2.

970-970سوره انبياء، آيه 48.

971- سوره انفال ، آيه 29.

972- نهج الفصاحه ، ش 284.

973- بحار، ج 24، ص 126 و...

974- همان ، ج 43، ص 8.

975- كشف ال ءسرار، ج 1، ص 196.

976- البحر المحيط، ج 1، ص 202.

977- جامع البيان ، ج 1، ص 323.

978- روح البيان ، ج 1، ص 134 ؛ الكاشف ، ج 1، ص 120.

979- سوره انبياء، آيه 48.

980- ر.ک جوامع الجامع ، ج 1، ص 51؛ روح المعانى ، ج 1، ص 410.

981- سوره انعام ، آيه 154.

982- سوره آل عمران ، آيه 93.

983- سوره فرقان ، آيه 1.

984- ن هج البلاغه ، خطبه 198، بند 26.

985- تفسير صدر المتالهين ، ج 3، ص 395 397.

986- سوره انبياء، آيه 48.

987- سوره فرقان ، آيه 1.

988- سوره انبياء، آيه 48.

989- سوره نساء، آيه 174.

990- سوره مائده ، آيه 44.

991- سوره مائده ، آيه 46.

992- سوره انبياء، آيه 48.

993- سوره طلاق ، آيه 10.

994- سوره مائده ، آيه 66.

995- سوره عبس ، آیه 24.

996- تفسیر برهان ، ج 4، ص 429.

997-سوره جمعه ، آیه 5.

998-سوره مائده ، آیه 48.

999-تفسیر برهان ، ج 1، ص 98.

1000-نهج البلاغه ، حکمت 172 و 438.

1001-سوره بقره ، آیه 98.

1002-سوره آل عمران ، آیه 117.

1003-سوره آل عمران ، آیه 169.

1004-سوره حجرات ، آیه 11.

1005-سوره نحل ، آیات 79،69،67.

1006-سوره حشر،آیه 24.

1007-تفسیر تبیان ،ج 1،ص 244.

1008-مفردات ،ب ر ء.

1009-کشاف ، ج 1،ص 281.

1010-البحر المحیط، ج 1،ص 366.

1011-الجامع لاحکام القرآن ، ج 1،ص 403.

1012-تفسیر صدر المتاءهلین ج 3،ص 399.

1013-منهج الصادقین ، ج 1،ص 272.

1014-جامع البیان ،ج 1،ص 328.

1015-المیزان ، ج 1،ص 190.

1016-ر.ک تفسیر کبیر، ج 1، ص 86؛ تفسیر بلاغی ، ص 93.

1017-سوره شعرا، آیه 63.

1018-سوره بقره ، آیه 51.

1019-خداوند، نفس قتل و کشتار را، متمم توبه بنی اسرائیل قرار داد؛ یعنی توبه تحقق نمی یابد مگرباکشتن خودتان و چنین حکم دشواری در اسلام نیز فی الجمله نمونه دارد؛ مانندکیفر ارتدادفطری که گذشته از لزوم توبه درونی برای نجات از عذاب معاد، کشتن مرتد فطری به عنوان حدالهی جاری می شود تا سبب طهارت او گردد. گرچه این حکم به صعوبت حکم بنی اسرائیل نخواهد بود.

1020-سوره یس ،آیه 59.

1021-سوره اعراف ،آیه 65.

1022-سوره اعراف ، آیه 73.

1023-سوره اعراف ، آیه 59.

1024-سوره نمل ، آیه 54.

1025-سوره عنکبوت ، آیه 16.

1026-سوره کهف ،آیه 49.

1027-سوره انعام ، آیه 61.

1028-سوره یوسف ،آیه 21.

1029-سوره مجادله ،آیه 21.

1030-سوره فتح ، آیه 7.

1031-مفاتیح الجنان ، دعای کمیل .

1032-سوره حشر، آیه 24.

1033-سوره اعراف ، آیه 191.

1034-سوره نحل ،آیه 17.

1035-سوره مائده ،آیه 73.

1036-سوره یونس ،آیه 68.

1037-سوره طه ،آیه 88.

1038-نهج البلاغه ، خطبه 101،بند3؛خطبه 3،بند16 و خطبه 186،بند32.

1039-نهج البلاغه ، خطبه 155.

1040-سوره انعام ، آیه 103.

1041-مجمع البیان ، ج 4،ص 141.

1042-این که مراد از قتل در جمله (فاقتلوا) کشتن یکدیگر از طریق خون ریزی است ،چنان کـه مسـتفادازروایات و مشـهور بین مفسّران است ، یا مقصود، قتل انانیّت و شهوات نفسانی است درمبحث اشارات خواهد آمد.

1043-المنار،ذیل آیه 54.

1044-آلاء الرحمن ،ص 93.

1045-المنار،ج 1،ص 319.

1046-سوره نور،آیه 61.

1047-حجرات ،آیه 11.

1048-سوره بقره ،آیه 84.

1049-سوره بقره ،آیه 85.

1050-سوره نور،آیه 12.

1051-در برخی تفاسیر بعض قاتل را بر کسانی که مرتد نشدند تطبیق داده ، و بعض مقتول را به مرتدین و گوساله پرستان (الکاشف ، ج 1،ص 104)، در حالی که چنین تطبیقی ، شاهدمعتبری ندارد.تنها در تفسیر صافی به نقل از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) این معناآمده است .چنین تطبیقی با سیره عملی مفسر مزبور که عدم اتکای به تاریخ یا حدیث غیرمعتبر است نیزسازگار نیست .

1052-تفسیر صافی ، ج 1،ص 118.

1053-مجمع البیان ،ج 1،ص 238.

1054-سوره نساء،آیه 66.

1055-سوره آل عمران ،آیه 169.

1056-تفسیر محی الدین ، ج 1،ص 137136.

1057-سوره اسراء،آیه 7.

1058-سوره اسراء، آیه 7.

1059-تفسیر صدر المتاءلهین ،ج 3،ص 385.

1060-نهج البلاغه ، حکمت 172 و438.

1061-نهج البلاغه ، ج 1،ص 170.

1062-روح البیان ، ج 1،ص 138.

1063-سوره اعراف ،آیه 157.

1064-این اشکال را آلوسی از قاضی عبدالجبار این گونه نقل کرده است : چنین امری عقلا جایزنیست ؛ زیرا امر الهی مصالح مکلفان است و پس از کشته شدن همه تبه کاران ، کسی باقی نمی ماند تا به مصلحتش برسد! (روح المعانی ، ج 1،ص 412). سپس خودآلوسی جواب میدهد که ایشان (قاضی عبدالجبار) غافل شدند از این که برای نفوس ما خالقی است که بقا وزوال نفوس به دست اوست و برای این نفوس ، بعد از زندگانی دنیا(که جز لعب و لهوچیزی نیست)حیات سرمدی و بهجت ابدی در انتظار است و حیات حقیقی مربوط به دار آخرت است :و ان الدار الاخرة لهی الحیوان (سوره عنکبوت ، آیه 64).اگر کسی فرمان خالق خودرا اطاعت کند به حیاتی برتر از حیات دنیا می رسد.

1065-سوره نساء،آیه 66.

1066-بحار، ج 69،ص 59.

1067-سوره بقره ،آیه 52.

1068-سوره بقره ،آیه 52.

1069-سوره یونس ، آیه 83. ممکن است گفته شود:این آیه مربوط به ابتدای بعثت موسای کلیم ،یعنی زمان استعباد و استبداد و اختناق فرعونی است و شاهدی برای محل بحث نیست .

1070-سوره بقره ،آیه 67.

1071-سوره صف ،آیه 5.

1072-سوره صف ،آیه 5.

1073-سوره مائده ،آیه 21.

1074-سوره مائده ،آیه 22.

1075-سوره مائده ، آیه 23.

1076-سوره مائده ، آیه 24.

1077-سوره اعراف ،آیه 138.

1078-سوره اعراف ،آیه 127.

1079-سوره نازعات ، آیه 24.

1080-سوره قصص ،آیه 38.

1081-سوره قصص ،آیه 38.

1082-سوره مائده ، آیه 25.

1083-سوره مائده ،آیه 26.

1084-سوره اعراف ، آیه 155.

1085-قرینه لفظی متصل ، ظهور (عفونا) در اسقاط مجازات دنیایی است و قرینه لفظی منفصل آیه 66سوره نساء که بیـان آن گذشت .

1086-قانون اطراد اگر چه در نظر عده ای از محققان از اصولیین دلیل بر حقیقت در مقابل مجازنیست وحق نیز همین اسـت ؛ زیرا شیوع استعمال های مجازی با حفظ مجازیت آن ، دست کمی از استعمال های حقیقی ندارد، لیکن شکی نیست که قـانون اطراد در محدوده استعمالات یک متکلم و مولف خاصی که از مجموعه ای از تالیفات و خطابـات برخورداراسـت مـی توانـد کاشف خوبی برای به دست آوردن مراد آن متکلم یامولف باشد وهمین کفایت می کند.

1087-سوره اعراف ، آیه ، 150.

1088- سوره اعراف ، آیه 152.

1089- سوره جاثیه ، آیه 23.

1090- بحار، ج 68، ص 370.

1091- تفسیر صدر لاتاهلین ، ج 3، ص 400.

1092- الکاشف ، ج 1، ص 104.

1093- درّالمنثور، ج 1، ص 169.

1094- تفسیر قمی ، ج 1، ص 47.

1095- نور الثقلین ، ج 1، ص 81.

1096- تفسیر برهان ، ج 1، ص 99.

1097- تفسیر برهان ، ج 1، ص 99.

1098- نور الثقلین ، ج 1، ص 81.

1099- سوره قصص ، آیه 38.

1100- سوره طه ، آیه 88.

1101- سوره طه ، آیه 97.

1102- جامع البیان ، ج 1، ص 328.

1103- سوره طه ، آیه 7.

1104- تفسیر تبییان ، ج 1، ص 249.

1105- سوره بقره ، آیه 40.

1106- سوره نساء، آیه 153.

1107- مجمع البیان ، ج 3 4، ص 745.

1108- تفسیر کبیر، ج 1، ص 531.

1109- تفسیر صدر التالهین ، ج 3، ص 406.

1110- سوره بقره آیه 118.

1111- ص 500.

1112- سوره هود، آیه 32.

1113- سوره بقره ، آیه 55؛ سوره مائده ، آیات 22و 24؛ سوره اعراف ، آیه 134 و 138.

1114- سوره طه ، آیه 65.

1115- سوره یوسف ، آیه 17.

1116- ر.ک البحر المحیط، ج 1، ص 370.

1117- کشاف ، ج 1، ص 141، با تغییر اندک .

1118- سوره اعراف ، آیه 155.

1119- سوره اعراف ، آیه 143.

1120- ر.ک نور الثقلین ، ج 2، ص 76.

1121- مجمع البیان ، ج 3 4، ص 732، سوره اعراف ، آیه 143.

1122- ر.ک الکاشف ، ج 1، ص 106.

1123- ر.ک نور الثقلین ، ج 1، ص 76.

1124- سوره عراف ، آیه 155.

1125- سوره زمر، آیه 68.

1126- سوره فصلت ، آیه 13.

1127- سوره رعد، آیه 13.

1128-سوره انعام ، آیه 60.

1129-مساءله رؤ یت خدا از دشوارترین مسائل اصول دین تلقی شده و شیخ طوسی رحمة الله علیه کتاب بزرگی در این بـاره نوشته است .(البحر المحیط، ج 1،ص 210).

1130-بلاغی رحمة الله علیه در آلاء الرحمن ،ص 94.

1131-ر.ک تفسیر اءبی السعود، ج 1،ص 126؛روح المعانی ،ج 1،ص 415.

1132-نورالثقلین ، ج 2،ص 76،به نقل از توحید صدوق .

1133-سوره اعراف ، آیه 155.

1134-سوره اعراف ، آیه 143.

1135-ر.ک الکاشف ، ج 1،ص 104.

1136-ر.ک آلاء الرحمن ، ص 94.

1137-ر.ک البحر المحیط، ج 1،ص 372.

1138-سوره آل عمران ، آیه 143.

1139-کشف الاسرار، ج 1،ص 191192.

1140-سوره اعراف ، آیه 155.

1141-المنار،ج 1،ص 322.

1142-سوره بقره ،آیه 259.

1143-سوره بقره ،آیه 243.

1144-ر.ک روح المعانی ، ج 1،ص 416.

1145-سوره انعام ، آیه 122.

1146-ر.ک روح المعانی ، ج 1،ص 416.

1147-تفسیر صدر المتاءلهین ، ج 3،ص 416.

1148-سوره انعام ، آیه 60.

1149-سوره آل عمران ، آیه 55.

1150-سوره انعام ،آیه 60.

1151-سوره کهف ، آیه 12.

1152-کشف الاسرار، ج 1،ص 193.

1153-تفسیر تبیان ،ج 1،ص 254.

1154-تفسیر تبیان ،ج 1،ص 255؛ مجمع البیان ، ج 21 ،ص 242.

1155-آلاء الرحمن ،ص 94.

1156-ر.ک جوامع الجامع ، ج 1،ص 52.

1157- سوره نساء، آیه 9.

1158- سوره یس ، آیه 12.

1159- سوره بقره ، آیه 49.

1160- بحار، ج 65، ص 131.

1161- سوره انفال ، آیه 25.

1162- سوره آل عمران ، آیه 113.

1163- سوره اعراف ، آیه 138.

1164- سوره طه ، آیه 88.

1165- سوره بقره ، آیه 55.

1166- سوره نساء، آیه 153.

1167- سوره مائده ، آیه 24.

1168- سوره طه ، آیه 88.

1169- سوره اعراف ، آیه 143.

1170- سوره بقره ، آیه 189.

1171- سوره نساء، آیه 153.

1172- سوره فرقان ، آیه 21.

1173- سوره فرقان ، آیه 21.

1174- سوره اعراف ، آیه 143.

1175- اعراف ، آیه 138.

1176- سوره بقره ، آیه 55.

1177- سوره طه ، آیه 88.

1178- آلاء الرحمن ، ص 94.

1179- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 250.

1180- سوره بقره ، آیه 55.

1181- الکاشف ، ج 1، ص 105.

1182- اعراف ، آیه 155.

1183- زیرا سابقا گذشت که آنچه به عنوان میقات و تقاضای رویت اتفاق داد، چه ازجانب حضرت موسی و چه از جانب بنی اسرائیل ، بیش از یک حادثه نبود.

1184- اعراف ، آیه 143.

1185- اصول کافی ، ج 1، ص 17.

1186- نهج البلاغه ، حکمت 211.

1187- سوره بقره ، آیه 275.

1188- سوره نور، آیه 35.

1189- سوره اعراف ، آیه 144.

1190- سوره اعراف ، آیه 143. 1191- سوره اعراف ، آیه 143.

1192- سوره اعراف ، آیه 143.

1193- سوره یونس ، آیه 10.

1194- سوره اعراف ، آیه 43.

1195- سوره اعراف ، آیه 143.

1196- سوره ص ، آیه 18.

1197- سوره سباء، آیه 10.

1198- سوره حدید، آیه 13.

1199- سوره احقاف ، آیه 35.

1200- سوره اعراف ، آیه 155.

1201- سوره نساء، آیه 153.

1202- تفسیر برهان ، ج 1، ص 100101. 1203- تفسیر صدر المتالهین ، ج 3، ص 416.

1204- سوره اعراف ، آیه 155.

1205- سوره بقره ، آیه 55.

1206- سوره نساء، آیه 153.

1207- بحار، ج 52، ص 84.

1208- سوره اعراف ، آیه 143.

1209- تفسیر برهان ، ج 1، ص 100.

1210- تفسیر برهان ، ج 1، ص 99 100.

1211- سوره آل عمران ، آیه 133.

1212- سوره حدید، آیه 21.

1213- بحار، ج 13، ص 236.

1214- سوره فاطر، آیه 21.

1215- سوره انسان ، آیه 14.

1216- سوره واقعه ، آیه 43.

1217- سوره مرسلات ، آیه 30.

1218- کشاف ، ج 1، ص 142.

1219- قرطبی درالجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 380 از سدّی نقل کرده است .

1220- فرهنگ معین .

1221- الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 381.

1222- نزول من در مابین الطلوعین در نقلی از امام صادق نیز با اضافه لطیفی آمده است .آن حضرت فرمودند: منّ بعد از فجر تا طلوع آفتاب بر بنی اسرائیل نازل می شد و کسی که درآن هنگام می خوابید نصیبی از آن نداشت . از این رو خوابیدن در این زمان کراهت دارد (نورالثقلین ، ج 1،ص 82).

1223- الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 382.

1224- منهج الصادقین ، ج 1، ص 277.

1225- کتاب مقدس ، سفر خروج ، باب 16، ص 109، بند 14، و ص 11، بند 30.

1226- آلاء الرحمن ، ص 94.

1227- منهج الصادقین ، ج 1، ص 276.

1228- ر.ک الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 381.

1229- کتاب مقدس ، سفر خروج ، باب 16، ص 109.

1230- قاموس کتاب مقدس ، ماده سلوی ، ص 483

1231- ر.ک الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 383.

1232- سوره بقره ، آیه 57.

1233- الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 383.

1234- سوره مائده ، آیه 24.

1235- سوره مائده ، آیه 26.

1236- ر.ک مجمع البیان ، ج 3 4، ص 281؛ الجامع لاحکام القرآن ، ج 3، ص 86؛منهج الصادقین ،ج 3،ص 207.

1237- سوره رعد، آیه 12.

1238-1238کشف الاسرار، ج 1، ص 201209.

1239- سوره زمر، آیه 6.

1240- سوره حدید، آیه 25.

1241- الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 381.

1242- نور الثقلین ، ج 1، ص 92.

1243- صاحب التحقیق ، ذیل ماده (م ن ن) و (س ل و).

1244- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ، (س ل و).

1245- سوره بقره ، آیه 57.

1246- ر.ک تفسیر اءبی السعود، ج 1، ص 127.

1247- سوره تغابن ، آیه 6.

1248- ر.ک روح المعانی ، ج 1، ص 419.

1249- سوره فتح ، آیه 4 و 7.

1250- سوره مدثّر، آیه 31.

1251- سوره مائده ، آیه 26.

1252- سوره شعرا، آیه 189.

1253- سوره بقره ، آیه 210.

1254- تفسیر طبری ، ج 1، ص 333.

1255- مفردات ، (ظ ل ل).

1256- المظاهر الالهية ، ص 86، پایان مظهر 4، با تحریر اندک .

1257- سوره بقره ، آیه 279.

1258- سوره روم ، آیه 41.

1259- سوره شوری ، آیه 30.

1260- سوره اعراف ، آیه 96.

1261- سوره رعد، آیه 11.

1262- نور الثقلین ، ج 4، ص 190.

1263- منهج الصادقین ، ج 1، ص 276277؛ روح البیان ،ج 1، ص 142؛ روح المعانی ،ج 1، ص 418.

1264- کت آب م ق ة س ، س فِ خ ِوج ،، ب آب 16، ص 109.

1265- س وِه ب قِه ، ای ه 286.

1266- س وِه آسِآئ، ای ه 7.

1267- آل م ن آِ، ج 1، ص 323.

1268- مفاتیح الجنان ، تعقیبات نماز عصر.

1269- سوره یونس ، آیه 31.

1270-کشف الاسرار، ج 1، ص 209.

1271-کافی ، ج 1، ص 435.

1272-المیزان ، ج 1، ص 192.

1273-سوره محمد(ص)،آیه 7.

1274-سوره بقره ، آیه 245.

1275-سوره زخرف ، آیه 55.

1276-نورالثقلین ، ج 4،ص 608.

1277-بحار، ج 13،ص 182.

1278-تفسیر برهان ، ج 1،ص 101.

1279-نورالثقلین ، ج 1،ص 82.

1280-راز نام گذاری مسجد غمامه در مدینه ، به این نام آن است که روزی رسول خدا(ص) برای برگزاری نماز عید یا غیر آن از شهر خارج شدند و چون هوا خیلی گرم بود غمام وابری به فرمان خداوند بر سر آن حضرت و سایر نمازگزاران سایه افکند. به احترام این کرامت واعجاز، درآن مکان مسجدی به همین نام بنا گردید(ر.ک مقاییس اللغه ، ج 4، ص 377، مصباح المنیر،ص 454غ م م).

-1281

-1282

2-1283 تا4 .تفسیر برهان ، ج 1،ص 101.

1284-تفسیر برهان ، ج 1، ص 101.

1285-بحار، ج 90، ص 121.

1286-تفسیر برهان ،ج 1،ص 102.

1287-بحار،ج 13،ص 182.

1288- ج 1، ص 277.

1289- سوره یوسف ، آیه 100.

1290- بحار، ج 10، ص 120.

1291- چنان که گفته می شود: حطّ الحمل من الدّابه ؛ یعنی بار را از روی مرکب برداشت .

1292- آلاء الرحمن ، ص 95.

1293- سوره یوسف ، آیه 93.

1294- منهج الصادقین ، ج 1، ص 278.

1295- کشف الاسرار، ج 1، ص 204.

1296- راز بانی ، شرح رساله اسرار الوحی ، ص 94.

1297- سوره عنکبوت ، آیه 34.

1298- سوره انفال ، آیه 11.

1299- سوره احزاب ، آیه 33.

1300- سوره اعراف ، آیه 71.

1301-معجم مقاییس اللغه رج ز.

1302-مفردات ر ج ز.

1303-سوره مدّثر، آیه 5.

1304-سوره مائده ، آیه 21.

1305-سوره مائده ، آیه 26.

1306-سوره اسراء، آیه 1.

1307-سفر تثنیه ، باب 34.

1308-تفسیر صافی ، ج 1، ص 120.

1309-ر.ک تورات ، سفر تثنیه ، باب 32 و 33؛ صحیفه یوشع ، باب اول .

1310-آلاء الرحمن ، ص 95.

1311-مجمع البیان ، ج 1 2، ص 250؛ الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 394.

1312-تفسیر ابن عربی ، ج 1، ص 138، هامش .

1313-بحث از مفردات این آیه در تسنیم ، ج 3، ص 326 327 گذشت .

1314-سوره اعراف ، آیه 161.

1315-سوره بقره ، آیه 188.

1316-تفسیر اءبی السعود، ج 1، ص 127.

1317-اصل نصب چنین خیمه ای از جانب حضرت موسی (ع) از تفسیر آلاءالرحمن ،ص 95.

1318-البحر المحیط، ج 1، ص 383.

1319-تفسیر آلاء الحمن ، ص 95؛اءبی السعود، ج 1، ص 127.

1320-البحر المدید، ج 1، ص 111.

1321-الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 383.

1322-آلاء الرحمن ، ص 95.

1323-ر.ک المنار، ج 1، ص 324، و اءبی السعود، ج 1، ص 127.

1324-التحریر و التنویر، ج 1، ص 514.

1325-ر.ک تفسیر صافی ، ج 1، ص 121.

1326-ر.ک الجامع الاحکام القرآن ، ج 1، ص 385.

1327-المنار، ج 1، ص 324.

1328-ر.ک الجامع الاحکام القرآن ، ج 1، ص 386.

1329-نورالثقلین ، ج 1، ص 181.

1330-مجمع البیان ، ج 3 4، ص 178. ممکن است ذیل حدیث به منزله تعطیل باشد،یعنی این که گفتم : خدا را بـه گونـه ای عبادت کن که گویا او را می بینی ، بدین علت است که اگر چه تو او رانمی بینی او تو را می بیند و تو در محضر ذات اقـدس خدا هستی . پس باید به گونه ای او را عبادت کنی که گویا او را می بینی ؛ چون برای عبادت خالصانه و با حضور قلـب لازم نیست حتما؛معبود دیده شود، بلکه کافی است که عابد بداند در مشهد و محضر معبود است .

1331-ر.ک تفسـیر اءبـی السـعود، ج 1، ص 127 ؛ الجـامع الاحکـام القـران ، ج 1، ص 389،تفسـیر صـافی ،ج 1، ص 120؛جوامع الجامع ، ج 1،
ص 53.

1332-ر.ک منهج الصادقین ، ج 1، ص 279.

1333-ابو مسلم مطابق نقل فخر رازی .

1334-سوره فتح ، آیه 15.

1335-تفسیر کبیر، ج 1، ص 98.

1336-آلاء الرحمن ، ص 95.

1337-تفسیر صافی ، ج 1، ص 121.

1338-الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 385.

1339-سوره بقره ، آیه 45.

1340-بحار، ج 91، ص 48.

1341-ر.ک المنار، ج 1، ص 324 ؛ اءبی السعود، ج 1، ص 128.

1342-از فرو فرستادن رجز بر بنی اسرائیل در آیه مورد بحث به فانزلنا و در سوره اعراف به فاءرسناتعبیر شده است . بین عنوان انزال و ارسال تفاوت است . انزال چیزی مستلزم مدرک بودن آن شی ء نازل نیست ، هر چند منافی آن هم نخواهد بود، ولی ارسال مستلزم مدرک بودن رسول است .درباره اشیا به نزول و درباره اشخاص به رسول یاد می شود. اگر درباره برخی از اشیابه عنوان رسول عبیر شد، برای آن است که صبغه ادراکی آنها ملحوظ بوده است ورعایت همین تفاوت ایجاب می کند که گاهی از تعذیب بنی اسرائیل طاغی و غاشم به انزال رجزیاد شود،مانند آیه موردبحث و زمانی از آن به ارسال رجز تعبیر شود؛ مانند:(فبدّل الذین ظلموا منهم قولاغیر الذی قیل لهم فاءرسلنا علیهم رجزا من السماء بما کانوا یظلمون) (سوره اعراف ، آیه 162).

تفاوت دیگر بین آیه مورد بحث و آیه سوره اعراف این است که در آیه مورد بحث به اسم ظاهرعنایت شده و در آن آیه به ضمیر. درباره آیه مورد بحث چنین گذشت که اگر به ضمیربسنده می شد، احتمال رجوع آن به همه بنی اسرائیل مطرح می شد، در حالی که محسنان ازیهوددر خور چنین تعذیبی نبودند، ولی در آیه (اعراف) اولا، ظالمان از دیگران تفکیک شده اند و باکلمه تبعیض در،(منهم)، این انفصال صورت پذیرفت و ثانیا، به ضمیر اکتفا شد؛ زیرادر این حال ازخطر اشتباه مصون خواهد بود.

فخر رازی (متوفای 604) تفاوت های ده گانه آیه مورد بحث و آیه سوره (اعراف) را طی سوال وجواب مطرح کرده و برخی مفسران متاءخر از وی همان پرسش ها و پاسخ را بدون افزایش و کاهش تحلیلی و نقدی یاد کرده اند، مانند ابوحیان (متوفای 745) (البحر المحیط، ج 1،ص 387 388) و بعضی آن را مبسوطا با نقد و تحلیل نقل کرده اند؛ مانند شهاب الدین آلوسی (متوفای 1270)(تفسیر آلوسی ، ج 1، ص 244)، لیکن صدر المتالهین همان طور که کطالب مباحث مشرقیه فخر رازی را گاهی بدون جرح و تعدیل و زمانی با نقد و تحلیل یاد می کند،مطالب تفسیر کبیر او را نیز گاهی بدون نقد و زمانی با جرح یاد

می کند. آنچه درباره مطالب ده گانه آیه مورد بحث رخ داد، از قبیل نقل بدون نقد و تحلیل است ، هر چندمطلب دهم رااصلا نقل نکرده است (تفسیر صدر المتالهین ، ج 3، ص 430 432).

1343-مجمع البیان ، ج 1 2، ص 248.

1344-ر.ک المنار، ج 1، ص 325، به نقل از عده ای از مفسران .

1345-تفسیر اءبی السعود، ج 1، ص 128.

1346-منهج الصادقین ، ج 1، ص 279.

1347-الکاشف ، ج 1، ص 110.

1348-ر.ک اءبی السعود، ج 1، ص 128.

1349-ر.ک اءبی السعود، ج 1، ص 128.

1350-سوره اعراف ، آیه 162.

1351-سوره انبیاء، آیه 71.

1352-سوره مائده ، آیه 21.

1353-سوره انبیاء، آیه 81.

1354-سوره اسراء، آیه 1.

1355-سوره یونس ، آیه 93.

1356-وعد صدق آن است که به آن وفا شود. لسان صدق که ابراهیم خلیل (ع) از خدا آن را طلب می کرد.(واجعل لی لسان صدق فی الاخرین) (سوره شعراء، آیه 84) به حق سخن گفتن است ؛یعنی ابراهیم (ع) از خداوند خواسته بود که مردم درباره او به حقیقت و صداقت سخن بگویند،وقدم صدق آن است که در پیشگاه خدا نلرزد:(ان لهم قدم صدق عندربّهم)(سوره یونس ، آیه 2) و جایگاه صدق (مقعد صدق) آن است که از نعمت های بهشتی برخوردار است :(ان المتّقین فی جنّات و نهر فی مقعد صدقٍ عند ملیکٍمقتدر).(سوره قمر، آیه 54 55) کسی که از قدم صدق برخوردار است طبعاجایگاه صادقانه ای نیز در نزد پروردگار خواهد داشت .

1357-(مبوّاء صدق) به معنای مسکن صدق است و بی تردید مراد از مسکن ، مسکن مادی است .پس آنچه در ابتدا از (مبّوا صدق) به نظر می رسد، برخورداری از امکانات مادی است و شمول آن نسبت به نعمت های معنوی قرینه و شاهد می خواهد، نه این که شمول این عنوان نسبت به نعمت های معنوی متقین باشد و برای شمول آن نسبت به نعمت های مادی وظاهری ، نیاز به استشهاد به ادامه آیه (ورزقناهم من الطیّبات) داشته باشیم .

(مبوّا) و مسکنی موصوف به وصف (صدق) می شود که همه آنچه را انسان از مسکن وسکنا گزینی انتظار دارد، مانند آب و هوای مناسب و فراوانی نعمت ها، سر سبزی و طراوت وحاصل خیزی ووجود گیاهان و میوه های مختلف ، در آن جا حاصل باشد، که با این بیان جمله (ورزقناهم من الطیبات) به منزله شرح و تفسیری برای (مبوّا صدق) خواهد بود.البته برای انسان

موحد، مسکنی وسیله سکون و آرامش است که از نعمت های معنوی نیزبرخوردار باشدومعبد صدق و مشـهد صـدق و مـزار صدق و نظیر آن نیز باشد.

1358-سوره مائده ، آیه 22.

1359-سوره مائده ، آیه 24.

1360-مجمع البیان ، ج 3 - 4، ص 178.

1361-سوره ابراهیم ، آیات 24-25.

1362-سوره ذاریات ، آیات 16- 19.

1363-سوره احزاب ، آیات 28- 29.

1364-سوره زمر، آیات 33- 34.

1365-سوره لقمان ، آیات 2 - 4.

1366-سوره عنکبوت ، آیه 69.

1367-سوره توبه ، آیه 120.

1368-سوره یوسف ، آیه 90.

1369-سوره یوسف ، آیه 78.

1370-سوره مائده ، آیه 13.

1371-سوره بقره ، آیه 236.

1372-سوره اعراف ، آیه 56.

1373-سوره مائده ، آیات 82 85.

1374-سوره آل عمران ، آیات 146- 148.

1375-سوره آل عمران ، آیه 134.

1376-تفسیر برهان ، ج 1، ص 103.

1377-بحار، ج 24، ص 202 - 203.

1378-سوره بقره ، آیه 189.

1379-بحار، ج 40، ص 205.

1380-بحار، ج 23، ص 122 123.

1381-نورالثقلین ، ج 1، ص 82.

1382-همان ، ص 82 83.

1383-4 تا6. همان ، ص 83.

-1384

-1385

1386-بحار، ج 77، ص 75.

1387-تفسیر برهان ، ج 1، ص 102.

1388-همان ، ص 104.

1389-بحار، ج 13، ص 178.

1390-درّ المنثور، ج 1، ص 173.

1391-سوره مائده ، آیه 26.

1392-اصول کافی ، ج 1، ص 423.

1393-تفسیر برهان ، ج 1، ص 103.

1394-بحار، ج 9، ص 185.

1395-درّ المنثور، ج 1، ص 175.

1396-تفسیر تبیان ، ج 1، ص 270.

1397-مجمع البیان ، ج 1 2، ص 250.

1398-ر.ک تفسیر صافی ، ج 1، ص 121.

1399-ر.ک تفسیر صافی ، ج 1، ص 122.

1400-ر.ک مجمع البیان ، ج 1 2؛ ص 25.

1401-گفتنی است ، منهج الصادقین دو خصوصیت اخیر را نیز به دو روایت نسبت می دهد(ج 1، ص 280) که ممکن است از این نقل استفاده شود که منابع روایی دیگری در اختیارکاشانی مولف این تفسیر ارزشمند بوده و به دست ما نرسیده است ؛ زیرا این دو روایت در جوامع روایی تفسیری موجود نیامده است .

1402-سوره اعراف ، آیه 160.

1403-ر.ک تبیان ، ج 1، ص 269؛ تفسیر کبیر،ج 4 3، ص 96.

1404-تفسیر ابی السعود، ج 1، ص 129.

1405-تفسیر کبیر، ج 43، ص 96. با تحریر اندک .

1406-آلاء الرحمن ، ص 96.

1407-مجمع البیان ، ج 2 1، ص 251.

1408-الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 394.

1409-روح المعانی ، ج 1، ص 431.

1410-آنچه در صحاح اللغه و مفردات راغب و مجمع البیان ذکر شده :عثا یعثو بروزن نَصَرینصر و عثی یعثی بر وزن علم یعلم است ، نه عثا یعثا بر وزن منع یمنع .

1411-تفسیر تبیان ، ج 1، ص 271.

1412-مفردات ، ع ث ی .

1413-تفسیر ابن عربی ، ج 1، ص 139، هامش .

1414-تورات جدید، سفر خروج ، باب هفدهم .

1415-آیات 160 161.

1416-و آنچه در بعضی از کلمات آمده ، که سنگ محدود و کوچکی بود که حضرت موسی آن را باخود حمل می کرد و هر جا فرود می آمدند عصایش را بر آن می زد و دوازده چشمه ازآن می جوشیدوهنگام حرکت قافله ، آب آن از جوشش می ایستاد، و این قضیه در هرمنزلی تکرارمی شد، دلیل معتبری ندارد و با ظاهر آنچه از تورات نقل شد نیز مخالف است . ازاین رو درعبارتی که از تورات نقل شد به صخره تعبیر شده است .

1417-مجمع البیان ، ج 1 2، ص 250؛ الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 394.

1418-زیرا ششصد هزار نفر به دوازده گروه پنجاه هزار نفری تقسیم می شوند.

1419-تفسیر کبیر، ج 3 4، ص 95.

1420-آیات 160 161.

1421-ر.ک اءبی السعود، ج 1، ص 128، با تحریر اندک .

1422-مجمع البیان ، ج 1 2، ص 250؛ منهج الصادقین ، ج 1، ص 280.

1423-تفسیر کبیر، ج 4 - 3، ص 96.

1424-ر.ک المنار، ج 1، ص 327.

1425-ر.ک اءبی السعود، ج 1، ص 129.

1426-مجمع البیان ، ج 1 - 2، ص 251.

1427-ر.ک اءبی السعود، ج 1، ص 129.

1428-فخر رازی در تفسیر کبیر، ج 3 - 4، ص 98.

1429-آیات 80 - 81.

1430- المناز، ج 1، ص 327.

1431- سوره اعراف ، آیه 160.

1432- الهیات شفا، ص 439.

1433- سوره شعرا، آیه 79.

1434- سوره اعراف ، آیه 143.

1435- قصیده تائیه ابن فارض ، مشارق الدارای ، ص 113.

1436- بحار، ج 18، ص 51.

1437- سوره بقره ، آیه 183.

1438- تسنیم ، ج 2، ص 355389.

1439- کشاف ، ج 1، ص 144.

1440-سوره مریم ، آیه 25.

1441-تفسیر صدر المتاءلهین ، ج 3، ص 438.

1442-نظیر آنچه در بعضی از روایات در ذیل آیه (فاءرسلنا علیهم الطوفان و الجراد...والدم ...)(سوره اعراف ، آیـه 133) وارد شده که آب نیل به خون تبدیل می شد؛ یعنی همان آبی که بنی اسرائیل از نیل بر می داشتند و به صورت آب آن را مصرف می کردند در دست آل فرعون به خون مبدّل می گشت (نور الثقلین ، ج 2، ص 59).

1443-سوره زمر، آیه 21.

1444-صحیفه سجادیه ، دعای هفتم .

1445-برای توضیح بیشتر ر.ک تبیان ، ج 1، ص 270؛ مجمع البیان ، ج 1 2، ص 251؛ج 34، ص 96.

1446-سوره زمر، آیه 21.

1447-سوره شعراء، آیه 79.

1448-سوره جن ، آیه 16.

1449-سوره اعراف ، آیه 96.

1450-سوره روم ،آیه 41.

1451-سوره طه ، آیه 77.

1452-سوره یونس ، آیه 93.

1453-آیه 93.

1454-سوره طه ، آیه 81.

1455-سوره جاثیه ، آیات 16- 17.

1456-سوره آل عمران ، آیه 21.

1457-امین الاسلام از برخی تفاسیر نقل می کند که وقتی مولودی در میان بنی اسرائیل متولد می شدلباسی ب تن داشـت کـه همانند پوست بدن آن مولود، به همراه رشد قدّ او، طول وعرض آن افزایش می یافت (مجمـع البیـان ، ج 2 1، ص 244) و در تفسیر قرطبی ، نقل شده است : لباس آنان چرکین و کهنه نمی شد و همراه نموّ صبیان ، رشد می یافت (ج 1، ص 381).

1458-بحار، ج 69، ص 29.

1459-سوره مائده ،آیه 21.

1460-سوره مائده ، آیه 22.

1461-سوره بقره ، آیه 93.

1462-سوره اعراف ، آیه 138.

1463-سوره مائده ، آیه 24.

-1464

1465-نور الثقلین ، ج 1، 83.

1466-1 تا 3 نورالثقلین ، ج 1، 84.

-1467

-1468

1469-مجمع البیان ، ج 1 2، ص 250.

1470-بحار، ج 91، ص 8؛ تفسیر برهان ، ج 1، ص 103.

1471-بحار، ج 36، ص 265.

1472-مجمع البیان ، ج 1 2، ص 252.

1473-جامع البیان ، ج 1، ص 246.

1474-التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ، ج 9، ص 161.

1475-غرائب القرآن ، ج 1 2، ص 300.

1476-سوره محمد(ص)، آیه 38.

1477-سوره بقره ، آیه 59.

1478-سوره بقره ، آیه 108.

1479-سوره ابراهیم ، آیه 48.

1480-سوره فرقان ، آیه 70.

1481-نهج البلاغه ، خطبه 29، بند 3.

1482-تفسیر کبیر، ج 3 4، ص 98. 1483-مراد از واحد بودن طعام (با آن که منّ و سلوی دو چیز بود) وحدت عددی نیست ،بلکه وحدت سنخی و یک نواخت بودن طعام است ، یا آن که مجموع من و سلوی به منزله نان ونان خورشت محسوب می شده و از این رو د حکم طعام واحد بوده است .

1484- سوره اعراف ، آیه 128.

1485- سوره بقره ، آیه 55.

1486- سوره زخرف ، آیه 77.

1487- سوره نساء، آیه 153.

1488- سوره واقعه ، آیه 64.

1489- سوره بقره ، آیه 59.

1490- سوره بقره ، آیه 108.

1491- الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 426.

1492- سوره انبیاء، آیه 35.

1493- سوره اسراء، آیه 16.

1494- مجموع این چهار احتمال در تفاسیر قرطبی ، ج 1، ص 400، المنار،ج 1،ص 331.الکاشف ،ج 1،ص 115، و کاشف ، ج 1، ص 99 مطرح است .

1495- سوره آل عمران ، آیه 64.

1496- سوره اسراء، آیه 50.

1497- فی ضلال القرآن ، ج 1، ص 74.

1498-فی ظلال القرآن ، ج 1، ص 74.

1499-همان ، ص 75.

1500-البحر المحیط، ج 1، 235.

1501-جامع البیان ، ج 1، ص 349.

1502-سوره انسان ، آیه 15.

1503-تفسیر تبیان ، ج 1، ص 277.

1504-ر.ک آلاء الحمن ، ص 97؛ غرائب القرآن ، ج 1، ص 300؛ تفسیر ابولفتوح ، ج 1،ص 131.

1505-سوره مائده ، آیه 21.

1506-سوره اعراف ، آیه 176.

1507-سوره جمعه ، آیه 5.

1508-پرتوی از قرآن ، ص 178.

1509-ر.ک روح المعانی ، ج 1، ص 436.

1510-بلاغی می گوید: این مساله به روشنی از بررسی تاریخ آنها و انحلال حکومتشان در سامره و بـه اسـارت رفتنشـان در بابل به دست می آید(آلاء الرحمن ، ص 97).

1511-بحار، ج 75 ص 366.

1512-سوره بقره ، آیه 81.

1513-سوره بقره ، آیه 90.

1514-سوره طه ، آیه 81.

1515-اسناد آیات به اسم ظاهر، یعنی کلمه اللّه نشان اهتمام به آن است .

1516-سوره آل عمران ، آیه 112.

1517-تفسیر صافی ، ج 1، ص 123.

1518-آلاء الرحمن ، ص 97.

1519-سوره مائده ، آیه 32.

1520-سوره بقره ، آیه 91.

1521-سوره بقره ، آیه 118.

1522-سوره اعراف ، آیه 150.

1523-سوره غافر، آیه 51.

1524-سوره صافات ، آیه 173.

1525-سوره مجادله ، آیه 21.

1526-تفسیر صافی ، ج 1، ص 123.

1527-سوره آل عمران ، آیه 112.

1528-سوره نساء، آیه 155.

1529-سوره مائده ، آیه 70.

1530-آیه 157.

1531-سوره مومنون ، آیه 117.

1532-ر.ک الکاشف ، ج 1، ص 116.

1533-ر.ک ابی السعود، ج 1، ص 131.

1534-1 تا 3 سوره آل عمران ، آیه 26.

1535-

1536-

1537-ممکن است اشکال شود که (بیدک الخیر) بدین معناست که آنچه او می دهد حتی ذلّت خیراست . ذلّت برای فرد ذلیل خیر نیست زیرا خیر و شر دو مفهوم است درباره کسی که چیزی به اوداده می شود. چیزی که به انسان داده می شود اگر

برایش نافع باشد و سبب رشد وکمال وی شودبه آن خیر اطلاق می گردد و اگر مایه ملال او باشد نه سبب کمال وی نسبت به وی شر محسوب می شود. البته حق و عدل بر ذلّت اطلاق می شود یعنی ذلّتی که خدا می هدعدل است وحق ولی روشن است که مفهوم خیر از دو مفهوم عدل و حق است . بنابراین معنای آیه مزبورنمی تواند این باشد که هر چه تو می دهی خیر است بلکه بدین معناست که آنچه خیر است دردست توست و بدون تردید فرق است بین این که گفته شود: (آنچه در دست توست خیراست)و گفته شود: آنچه خیر است در دست توست) و مسلما جمله دوم معنای آیه است و این مفهوم تنها بر عزّت صادق است و محتوای آیه این است : شما که طالب خیرهایی چون ملک وعزّت هستید بدانید که این دو تنها نزد خداست . پس تنها از او بخواهید و بر او تکیه کنید و نیزبدانیدکه کسی نمی تواند ملک و عزّتی را که او داده از شما سلب کند چون نزع ملک وعزّت تنها داختیار خداست .

در پاسخ می توان گفت : همان طور که اشیا در نزد بشر محکوم به زوال است و نزدخداوند محکوم به بقا:(ما عندکم ینفد و ما عند اللّه باق) (سوره نحل ، آیه 96) اشیا نزد بشر گاهی خیر است وگاهی شر و از همین منظر نازل شده اسا:(ونبلوکم بالشر و الخیر فتنة) (سوره انبیاء، آیه 35) و همه آنهااز آن لحاظ که از ناحیه خدای حکیم است جز خیر نخواهد بود. یعنی خداوندهماره کار خیرمی کند که چنین خیری با حق و عدل همراه است نظیر آنچه درباره معنای احسان گذشت که احسان گاهی به معنای کار نیک کردن و زمانی به معنای به دیگری نیکی کردن است .طبق معنای اول تنبیه متجاوز و تادیب معتدی احسان است هر چند نسبت به کسی که تعقیب شد احسان نباشد. بنابراین می توان گفت : تمام خیر نزد خداست و همه آنچه نزد خداست خیر است زیرامجالی برای شر در موجود عند اللّهی نیست چنان که هر آنچه نزد خداست و از اوظهور می کندحق و عدل است هر چند نسبت به کسی که ملک از او نزع و ذلیل شده تلخ وناگوار باشد.

1538-سوره مجادله ، آیه 20.

1539-1 و 2 سوره فاطر، آیه 10.

1540-

1541-3 و 4. سوره منافقون ، آیه 8.

1542- 1543-سوره اعراف ، آیه 152.

1544-سوره مجادله ، آیه 20.

1545-بحار، ج 74، ص 400.

1546-همان ، ج 44، ص 138.

1547-سوره انعام ، آیه 124.

1548-سوره اعراف ، آیه 13.

1549-سوره توبه ، آیه 29.

1550-سوره بقره ، آیه 206.

1551-سوره بقره ، آیه 206.

1552-سوره شعراء، آیه 44.

1553-سوره های قصص و ذاریات ، آیه 40.

1554-سوره توبه ، آیه 26.

1555-سوره توبه ، آیه 103.

1556-سوره بلد، آیه 16.

1557-سوره آل عمران ، آیه 139.

1558-فناء یعنی آستان و درگاه به آستانه خانه فناء الدار گفته می شود. ومعنای (و علی الارواح التی حلت بفنائک) این است : سلام بر آن ارواحی که بر آستان تو سرساییدند. این واژه به کسر فاء تلفظ می شود. و یا فناء به فتح فا که به معنای فانی شدن و هلاک شدن است تفاوت دارد.

1559-بحار، ج 46، ص 76.

1560-شرح غرر الحکم ، ج 6، ص 371.

1561-همان ، ص 370.

1562-سوره محمد(ص)، آیه 4.

1563-سوره ال عمران ، آیه 112.

1564-سوره روم ، آیه 10.

1565-سوره بقره ، آیه 93.

1566-تفسیر صافی ، ج 1، ص 123، با تحریر و تبیین اندک .

1567- سوره یونس ، آیه 35.

1568- بحار ،ج 10، ص 137.

1569- نور الثقلین ،ج 1، ص 84؛ بحار ،ج 72، ص 86.

1570- تفسیر صافی ، ج 1، ص 123.

1571- تفسیر برهان ، ج 1، ص 104؛ بحار، ج 13، ص 184.