فهرست مطالب

[سوره بقره آيه 40: (يبنى اسرئيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم و اؤ فوا بعهدى أوف بعهدكم و ايى فارهبون) 17](#_Toc451590777)

[گزيده تفسير 17](#_Toc451590778)

[تفسير 18](#_Toc451590779)

[تناسب آيات 20](#_Toc451590780)

[دعوت به اصول سه گانه دين 20](#_Toc451590781)

[خطاب تشريفى يا بنى اسرائيل 21](#_Toc451590782)

[گستره نعمت هاى خدا بر بنى اسرائيل 23](#_Toc451590783)

[عهد و موارد آن 24](#_Toc451590784)

[وفاى خدا و وفاى انسان 26](#_Toc451590785)

[اطلاق و تقييد فيض الهى 26](#_Toc451590786)

[توحيد در رهبت 27](#_Toc451590787)

[پيوند عناصر محورى آيه 29](#_Toc451590788)

[لطايف و اشارات 30](#_Toc451590789)

[1- ترغيب به شكر و تحذير از كفران نعمت 30](#_Toc451590790)

[2- عنايت ويژه به برخى نعمت ها 32](#_Toc451590791)

[3- تبديل نعمت به نقمت 33](#_Toc451590792)

[4- لزوم اسناد همه نعمت ها به خدا 34](#_Toc451590793)

[5- بركات ياد نعمت خدا 35](#_Toc451590794)

[6- احتفاف هر توفيق به دو لطف الهى 35](#_Toc451590795)

[7- ياد خدا در نشاط و هراس 36](#_Toc451590796)

[8- مراتب ذكر و ياد خدا 37](#_Toc451590797)

[9- مبناى معاهده خدا با انسان 37](#_Toc451590798)

[10- دو گونه اخذ ميثاق از بنى اسرائيل 38](#_Toc451590799)

[11- مهم ترين عهد خدا با بنى اسرائيل 39](#_Toc451590800)

[12- پيامد نقض عهد خدا 40](#_Toc451590801)

[13- تجارتى پرسود 41](#_Toc451590802)

[نكاتى درباره كيفر الهى 42](#_Toc451590803)

[14- گستردگى عهد با خدا 44](#_Toc451590804)

[15- اقسام خوف از خدا 45](#_Toc451590805)

[بحث روايى 46](#_Toc451590806)

[1- معناى اسرائيل و يعقوب 46](#_Toc451590807)

[2- شرط حتميت وفاى خدا 47](#_Toc451590808)

[3- مصاديق عهد الهى 48](#_Toc451590809)

[4- نعمت واجب الذكر 48](#_Toc451590810)

[(و ءامنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم و لاتكونواأول كافر به و لاتشتروا بايتى ثمنا قليلا و ايّى فاتقون (41) و لاتلبسوا الحقبالبطل و تكتموا الحق و أنتم تعلمون (42) 50](#_Toc451590811)

[گزيده تفسير 50](#_Toc451590812)

[تفسير 51](#_Toc451590813)

[تناسب آيات 52](#_Toc451590814)

[دعوت به ايمان به قرآن 53](#_Toc451590815)

[ترغيب اهل كتاب به پذيرش قرآن 54](#_Toc451590816)

[تصديق كتب آسمانى پيشين 55](#_Toc451590817)

[محدوده تصديق 57](#_Toc451590818)

[اولين كافران به قرآن 57](#_Toc451590819)

[دعوت به اولين ايمان 59](#_Toc451590820)

[خريد و فروش دين 60](#_Toc451590821)

[بهاى ناچيز 62](#_Toc451590822)

[توحيد در تقوا 62](#_Toc451590823)

[رابطه تقوا و رهبت 63](#_Toc451590824)

[جامه باطل بر اندام حق 63](#_Toc451590825)

[نمونه اى از تلبيس اهل كتاب 65](#_Toc451590826)

[معلوم اهل كتاب 66](#_Toc451590827)

[لطايف و اشارات 66](#_Toc451590828)

[1- گناه مشترك و گناه خاص 66](#_Toc451590829)

[2- تجارت خانه دنيا 67](#_Toc451590830)

[3- فرق تعليم دين با دين فروشى 68](#_Toc451590831)

[4- متاع قليل 69](#_Toc451590832)

[5- تقوا تنها ره توشه 71](#_Toc451590833)

[6- كتمان علمى و عملى اهل كتاب 71](#_Toc451590834)

[7- سرانجام تحريف كنندگان و اهل كتمان 73](#_Toc451590835)

[8- منشأ كتمان حق 75](#_Toc451590836)

[بحث روايى 75](#_Toc451590837)

[1- جعل سنّت و بدعت 75](#_Toc451590838)

[2- ثمن قليل دين فروشى 76](#_Toc451590839)

[3- اقسام تلبيس اهل كتاب 77](#_Toc451590840)

[(وَأَقِيمُواْ الصَّلَوةَ وَ ءَاتُواْ الزَّكَوةَ وَ ارْكَعُواْ الرَّكِعِينَ) (43) 78](#_Toc451590841)

[گزيده تفسير 78](#_Toc451590842)

[تفسير 79](#_Toc451590843)

[تناسب آيات 79](#_Toc451590844)

[برپاداشتن نماز 80](#_Toc451590845)

[مراد از الصلوة 82](#_Toc451590846)

[پرداخت زكات 83](#_Toc451590847)

[ترغيب به نماز جماعت 84](#_Toc451590848)

[لطايف و اشارات 86](#_Toc451590849)

[1- دو فرمان فراگير 86](#_Toc451590850)

[2- مهم ترين هدف از دستور زكات 86](#_Toc451590851)

[3- دو ركن مهم نماز 88](#_Toc451590852)

[بحث روايى 89](#_Toc451590853)

[1- مراد از الصلوة 89](#_Toc451590854)

[2- راز تشريع نماز 89](#_Toc451590855)

[3- اهميت زكات 90](#_Toc451590856)

[4- راز تشريع زكات 91](#_Toc451590857)

[5- مصاديق زكات و حكم آن 92](#_Toc451590858)

[6- يهود و لزوم همراهى با مؤ منان 93](#_Toc451590859)

[7- نخستين ركوع كنندگان 94](#_Toc451590860)

[(أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَ أَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) (44). 95](#_Toc451590861)

[گزيده تفسير 95](#_Toc451590862)

[تفسير 96](#_Toc451590863)

[تناسب آيات 96](#_Toc451590864)

[تقبيح خود فراموشى 97](#_Toc451590865)

[گستره خطاب در آيه 98](#_Toc451590866)

[تهديد به سفاهت و رسوايى 98](#_Toc451590867)

[عقل نظرى و عملى در آيه 100](#_Toc451590868)

[هماهنگى عقل و نقل در تقبيح خود فراموشى 101](#_Toc451590869)

[لطايف و اشارات 103](#_Toc451590870)

[1- خودسازى رهبران دينى و دولت مردان 103](#_Toc451590871)

[2- خود فراموشى و منشأ آن 104](#_Toc451590872)

[3- پيامد خود فراموشى 106](#_Toc451590873)

[4- عدالت آمر و ناهى 106](#_Toc451590874)

[5- اطلاق وجوب امربه معروف 109](#_Toc451590875)

[بحث روايى 111](#_Toc451590876)

[1- نكوهش عالم بى عمل و واعظ غيرمتّعظ 111](#_Toc451590877)

[2- كيفر واعظان بى اتّعاظ 112](#_Toc451590878)

[3- برخى از صفات آمران به معروف 113](#_Toc451590879)

[4- عقل و انسان 114](#_Toc451590880)

[(وَاسْتَعِينُواْ بِاالصَّبْرِ وَ الصَّلَوةِ وَ إِنَّهَا لَكَبِيَرةٌ إِ لَّا عَلَى الْخَشِعِينَ) (45) (الَّذِينَيَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَقُواْ رَبِّهِمْ وَ أَنَّهُمْ إِلَيْهِ رِجِعُونَ) (46) 115](#_Toc451590881)

[گزيده تفسير 115](#_Toc451590882)

[تفسير 116](#_Toc451590883)

[تناسب آيات 117](#_Toc451590884)

[اطلاق استعانت 118](#_Toc451590885)

[مفهوم و مصداق صبر 119](#_Toc451590886)

[جايگاه ويژه صبر 119](#_Toc451590887)

[سنگينى نماز بر سركشان 120](#_Toc451590888)

[زمينه تحمّل نماز 121](#_Toc451590889)

[سرچشمه خشوع 122](#_Toc451590890)

[نقش يقين به لقاى پروردگار 123](#_Toc451590891)

[لقأ و رجوع 125](#_Toc451590892)

[لطايف و اشارات 127](#_Toc451590893)

[1- مستعان كيست و استعانت براى چيست؟ 127](#_Toc451590894)

[2- ولايت، نه نصرت و اعانت 128](#_Toc451590895)

[3- نقش شكيبايى در دست يابى به هدف 129](#_Toc451590896)

[4- ويژگى هاى نماز 131](#_Toc451590897)

[بحث روايى 134](#_Toc451590898)

[1- مصاديق صبر و صلوة 134](#_Toc451590899)

[2- اهميت صبر و پاداش صبر 135](#_Toc451590900)

[3- استعانت از نماز 136](#_Toc451590901)

[4- خشوع خاشعان 137](#_Toc451590902)

[5- معناى ظنّ درقرآن 137](#_Toc451590903)

[6- لقأاللّه و مؤ منان به آن 138](#_Toc451590904)

[گزيده تفسير 139](#_Toc451590905)

[تفسير 141](#_Toc451590906)

[تناسب آيات 142](#_Toc451590907)

[نعمت ويژه برترى بر جهانيان 143](#_Toc451590908)

[پندارهاى باطل بنى اسرائيل 146](#_Toc451590909)

[معناى پروا از خدا 147](#_Toc451590910)

[هركس مسؤول خويش است 148](#_Toc451590911)

[ماهيّت شفاعت و اقسام آن 148](#_Toc451590912)

[شفاعت فقهى و كلامى 150](#_Toc451590913)

[شفاعت تكوينى و تشريعى 151](#_Toc451590914)

[اطلاق و تقييد در آيات شفاعت 155](#_Toc451590915)

[فرق عدل و شفاعت 155](#_Toc451590916)

[گسيختگى روابط اجتماعى در قيامت 157](#_Toc451590917)

[لطايف و اشارات 159](#_Toc451590918)

[1- تفضيل و فضيلت 159](#_Toc451590919)

[2- نقد توهّم فخررازى 160](#_Toc451590920)

[3- ويژگى هاى عذاب در قيامت 160](#_Toc451590921)

[4- تنها راه نجات از عذاب قيامت 167](#_Toc451590922)

[5- شافعان دنيا و آخرت 170](#_Toc451590923)

[6- شفاعت شوندگان 180](#_Toc451590924)

[7- شبهات شفاعت 184](#_Toc451590925)

[شبهه يكم 186](#_Toc451590926)

[شبهه دوم 186](#_Toc451590927)

[شبهه سوم 187](#_Toc451590928)

[شبهه چهارم 189](#_Toc451590929)

[شبهه پنجم 191](#_Toc451590930)

[شبهه ششم 192](#_Toc451590931)

[9- نفى نظام اعتبارى دنيا 194](#_Toc451590932)

[بحث روايى 196](#_Toc451590933)

[1- لزوم ايمان به شفاعت 196](#_Toc451590934)

[2- صفات شفاعت شوندگان 197](#_Toc451590935)

[3- شفيعان قيامت 200](#_Toc451590936)

[4- نخستين لواى شهادت 222](#_Toc451590937)

[5- تفسير لايقبل منها شفاعة 223](#_Toc451590938)

[6- مراد ازعدل 223](#_Toc451590939)

[(واذ نجّينكم مّن ءال فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبّحون ابنأكم و يستحيون نسأكم وفى ذلكم بلأ من ربكم عظيم) (49) 224](#_Toc451590940)

[گزيده تفسير 224](#_Toc451590941)

[تفسير 225](#_Toc451590942)

[تناسب آيات 232](#_Toc451590943)

[نعمت آزادى و استقلال 232](#_Toc451590944)

[مقصود از نجات از آل فرعون 233](#_Toc451590945)

[راز خطاب به يهود عصر نزول 234](#_Toc451590946)

[اسناد ظلم به كارگزاران فرعون 234](#_Toc451590947)

[قبح و شدت عذاب 235](#_Toc451590948)

[بارزترين مصداق سوء العذاب 236](#_Toc451590949)

[سرّ قتل نوزادن پسر 237](#_Toc451590950)

[استحياى زنان 238](#_Toc451590951)

[آزمون الهى در نعمت و نقمت 238](#_Toc451590952)

[لطايف و اشارات 239](#_Toc451590953)

[1- رابطه تفسير با علم تاريخ 239](#_Toc451590954)

[2- راز انديشناكى آل فرعون 240](#_Toc451590955)

[3- مبارزه با دوگانه پرستى 242](#_Toc451590956)

[4- سرانجام حق و فرجام باطل 243](#_Toc451590957)

[5- همه نعمت ها براى امتحان است 246](#_Toc451590958)

[6- ابتلا و امتحان به وسيله شرّ 247](#_Toc451590959)

[بحث روايى 249](#_Toc451590960)

[عامل نجات بنى اسرائيل 249](#_Toc451590961)

[(و اذفرقنابكم البحر فانجينكم و اغرقنا ال فرعون و انتم تنظرون) (50) 251](#_Toc451590962)

[گزيده تفسير 251](#_Toc451590963)

[تفسير 251](#_Toc451590964)

[تناسب آيات: 253](#_Toc451590965)

[نجات يافتگان و غرق شدگان: 253](#_Toc451590966)

[مراد ازآلفرعون 253](#_Toc451590967)

[مشاهده نابودى دشمن 254](#_Toc451590968)

[لطايف و اشارات 255](#_Toc451590969)

[1- تنها كليددار نظام هستى 255](#_Toc451590970)

[2- زمامدارى نظام جمع و فرق 256](#_Toc451590971)

[3- تكرار نعمت نجات از دريا 257](#_Toc451590972)

[4- ويژگى هاى شكافته شدن دريا 258](#_Toc451590973)

[5- اِسراى موسوى و اِسراى محمدى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم 259](#_Toc451590974)

[6- نظر حسّى و نگاه شاهدانه 260](#_Toc451590975)

[7- هشدار به سركشان و جبّاران 260](#_Toc451590976)

[8- دفع يك توّهم 262](#_Toc451590977)

[بحث روايى 263](#_Toc451590978)

[1- دعايى كه با آن دريا شكافته شد 263](#_Toc451590979)

[2- روزى كه دريا شكافته شد 263](#_Toc451590980)

[(واذ وعدنا موسى اربعين ليلة ثم اتخدتم العجل من بعده و انتم ظلمون (51) ثم عفونا عنكممن بعد ذلك لعلكم تشكرون) (52) 265](#_Toc451590981)

[گزيده تفسير 265](#_Toc451590982)

[تفسير 266](#_Toc451590983)

[تناسب آيات 268](#_Toc451590984)

[مواعده 268](#_Toc451590985)

[نكاتى درباره اربعين 270](#_Toc451590986)

[گوساله پرستى بنى اسرائيل 271](#_Toc451590987)

[بدترين ستم 272](#_Toc451590988)

[عفو نبى اسرائيل 273](#_Toc451590989)

[شكر نعمت 274](#_Toc451590990)

[لطايف و اشارات 275](#_Toc451590991)

[1- ويژگى عدد اربعين 275](#_Toc451590992)

[2- فرصتى براى تطهير درون 276](#_Toc451590993)

[3- اتّخاذ ممدوح و مذموم 277](#_Toc451590994)

[4- ريشه گوساله پرستى 278](#_Toc451590995)

[5- ارزش نظرى راه هاى معرفت 279](#_Toc451590996)

[6- گوساله سامرى 282](#_Toc451590997)

[7- عجل مداران امامت ستيز سقيفه 283](#_Toc451590998)

[8- حرمان سران كفر از عفو الهى 284](#_Toc451590999)

[9- شكر و كمال آن 284](#_Toc451591000)

[بحث روايى 289](#_Toc451591001)

[1 تبديل ثلاثين به اربعين و پيام آن 289](#_Toc451591002)

[2 اثر گوساله پرستى 290](#_Toc451591003)

[3 سبب خذلان گوساله پرستان و پيام آن 291](#_Toc451591004)

[4 سبب عفو خداوند 291](#_Toc451591005)

[(و اذْ ءَاتَيْنا موسى الْكِتَبَ و الْفُرْقان لَعَلَّكُمْ تَهْتَدونَ) (53) 293](#_Toc451591006)

[گزيده تفسير 293](#_Toc451591007)

[تفسير 293](#_Toc451591008)

[تناسب آيات 293](#_Toc451591009)

[مراد از كتاب و فرقان 294](#_Toc451591010)

[ناسازگارى فرقان با جعل و تحريف 296](#_Toc451591011)

[عامل هدايت 297](#_Toc451591012)

[لطايف و اشارات 297](#_Toc451591013)

[1 اوصاف و اسامى كتب آسمانى 297](#_Toc451591014)

[2 آثار و بركات نعمت كتاب 297](#_Toc451591015)

[بحث روايى 299](#_Toc451591016)

[مراد از فرقان 299](#_Toc451591017)

[(و اذ قَالَ مُوسى لِقَوْمِهِ يقَوْمِ انكُمْ ظَلَمْتُمْ انفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتوبُوا الَىبارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا انفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُم انهُ هُوَ التَّوَّابُالرَّحيمُ). 301](#_Toc451591018)

[گزيده تفسير 301](#_Toc451591019)

[تفسير 303](#_Toc451591020)

[تناسب آيات 306](#_Toc451591021)

[تعبير عاطفه انگيز 308](#_Toc451591022)

[ظلم به خويش 309](#_Toc451591023)

[پرستش بارى ء يا گوساله پرستى 309](#_Toc451591024)

[راه تحقيق توبه 312](#_Toc451591025)

[ويژگى هاى قتل بنى اسرائيل 313](#_Toc451591026)

[راز خير بودن قتل بنى اسرائيل 314](#_Toc451591027)

[عصاره معارف آيه 316](#_Toc451591028)

[لطايف و اشارات 317](#_Toc451591029)

[1 منشأ ستم و عدالت 317](#_Toc451591030)

[2 توبه نصوح و خالص 319](#_Toc451591031)

[3 سازگارى فرمان قتل با عفو 320](#_Toc451591032)

[4 تفسير انفسى آيه 328](#_Toc451591033)

[بحث روايى 329](#_Toc451591034)

[1 چگونگى و جزئيات قصه قتل در روايات 329](#_Toc451591035)

[(و اذ قُلتُمْ يموسى لَنْ نّومنَ لَكَ حتّى نَرَى اللّه جَهْرَةً فَأخذَتْكُمُ الصّعقَةُ و انتُمْتَنْظُرونَ(55)ثمّ بَعَثنَكُمْ مّن بَعْدِ مَوتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشكرونَ)(56) 332](#_Toc451591036)

[گزيده تفسير 332](#_Toc451591037)

[تفسير 333](#_Toc451591038)

[تناسب آيات 334](#_Toc451591039)

[ترتيب دو پديده 334](#_Toc451591040)

[منشأ اشتراك در خطاب 335](#_Toc451591041)

[نحوه تعبير بنى اسرائيل از موسى عليه‌السلام 336](#_Toc451591042)

[ايمان مشروط 336](#_Toc451591043)

[جهر و اخفاف مبصر 337](#_Toc451591044)

[گرفتار شدگان به صاعقه 338](#_Toc451591045)

[صاعقه مرگ بار 338](#_Toc451591046)

[راز نزولصاعقه 340](#_Toc451591047)

[نگاه يا انتظار؟ 341](#_Toc451591048)

[زندگى نوين 341](#_Toc451591049)

[مراد از موت 342](#_Toc451591050)

[امكان و تحقق رجعت 344](#_Toc451591051)

[متعلّق شكر 345](#_Toc451591052)

[لطايف و اشارات 345](#_Toc451591053)

[1 اتحاد فكرى و تشابه قلبى 345](#_Toc451591054)

[2 تعبيرهاى بنى اسرائيل درباره مسائل دينى 348](#_Toc451591055)

[3 توحيد موسوى و توهم شرك آلود اسرائيلى 349](#_Toc451591056)

[4 راه ورودى خانه خدا شناسى 350](#_Toc451591057)

[5 حس گرايى بنى اسرائيل 352](#_Toc451591058)

[6 صاعقه و صعقه، بى هوشى و مدهوشى 354](#_Toc451591059)

[7 هشدار و تسليت 357](#_Toc451591060)

[بحث روايى 357](#_Toc451591061)

[1 امكان رجعت 357](#_Toc451591062)

[2 تعيين امام به دست بشر نيست 358](#_Toc451591063)

[3 عصمت پيامبران 359](#_Toc451591064)

[4 مشهود بنى اسرائيل پس از هلاكت كيفرى 361](#_Toc451591065)

[5 برخى از درجات بارز شكر 362](#_Toc451591066)

[(و ظَللَّنا عَلَيكُمْ الغَمامَ و انزَلنا عَلَيكُمْ الْمَنَّ و السَّلوى كُلُوا من طَيّبتِ ما رَزَقنكُم و مَاظَلَمونا ولكن كانوا انفُسَهُمْ يَظْلِمونَ)(57). 362](#_Toc451591067)

[گزيده تفسير 362](#_Toc451591068)

[تفسير 364](#_Toc451591069)

[تناسب آيات 367](#_Toc451591070)

[ويژگى هاى سايبان بنى اسرائيل 368](#_Toc451591071)

[نكاتى درباره منّ و سلوى 368](#_Toc451591072)

[التفات از خطاب به غيبت 370](#_Toc451591073)

[بازگشت ظلم به ظالم 370](#_Toc451591074)

[لطايف و اشارات 371](#_Toc451591075)

[1 عبور از دريا، تحيّر در صحرا! 371](#_Toc451591076)

[3 هر ستمى ستم در حق خويش است 372](#_Toc451591077)

[4 معناى ظلم به خود 374](#_Toc451591078)

[5 نكته نفى ظلم از خداوند 374](#_Toc451591079)

[بحث روايى 378](#_Toc451591080)

[1 تطبيق آيه بر ولايت اهل بيت عليه‌السلام 378](#_Toc451591081)

[2 برترى آنچه بر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنازل شد 378](#_Toc451591082)

[3 برخى از مصاديق منّ و سلوى 379](#_Toc451591083)

[4 زمان نزول منّ و سلوى 380](#_Toc451591084)

[5 ضمير جمع در ما ظلمونا و مراد از ظلم به انفس 380](#_Toc451591085)

[(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](#_Toc451591086)

[گزيده تفسير 382](#_Toc451591087)

[تفسير 383](#_Toc451591088)

[تناسب آيات 385](#_Toc451591089)

[مراد از القرية 386](#_Toc451591090)

[مقصود از الباب 389](#_Toc451591091)

[ورود خاضعانه و شاكرانه 390](#_Toc451591092)

[درخواست ريزش گناهان 391](#_Toc451591093)

[معناى جامع احسان 392](#_Toc451591094)

[افزايش ثواب و احسان محسنان 394](#_Toc451591095)

[دشوارى تعبد بر ستمگران متمرّد 394](#_Toc451591096)

[تبديل ظالمانه سخن حق 396](#_Toc451591097)

[مصداق رجز نازل شده بر بنى اسرائيل 397](#_Toc451591098)

[هشدارى به فاسقان 397](#_Toc451591099)

[لطايف و اشارات 399](#_Toc451591100)

[1 سرزمين فلسطين و ناسپاسى هاى بنى اسرائيل 399](#_Toc451591101)

[2 رفاه گرايى بنى اسرائيل 400](#_Toc451591102)

[3 اوصاف محسنان در قرآن كريم 401](#_Toc451591103)

[بحث روايى 403](#_Toc451591104)

[1 تطبيق آيه بر ولايت محمد و آل محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم 403](#_Toc451591105)

[2 مراد از قرية، باب و حطّة 405](#_Toc451591106)

[3 مراد از تبديل و رجز 406](#_Toc451591107)

[(و اذ اسْتَسْقى موسى لِقومِهِ فَقُلنا اضرِبْ بِّعصَاكَ الحَجَرَ فَانفَجَرَت منهُ اثْتَتاعَشْرَةَ عَينا قَدْ عَلِمَ كُلُّ اناسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا و اشْرَبوا مِنْ رزقِ اللّه ولا تَعْثَوا فىالارضِ مُفْسِدينَ) (60) 408](#_Toc451591108)

[گزيده تفسير 408](#_Toc451591109)

[تفسير 409](#_Toc451591110)

[تناسب آيات 412](#_Toc451591111)

[انفجار صخره و جوشش چشمه ها 413](#_Toc451591112)

[نمونه اى از ايجاز قرآن 417](#_Toc451591113)

[مراد از رزق اللّه 417](#_Toc451591114)

[التفات از متكلم به غايب 418](#_Toc451591115)

[مصداق فساد و طغيان در آيه 418](#_Toc451591116)

[لطايف و اشارات 420](#_Toc451591117)

[1 استقساى بنى اسرائيل و موسى عليه‌السلام 420](#_Toc451591118)

[2 اظهار فقر در پيشگاه خدا 421](#_Toc451591119)

[3 احكام جزمى در آيات ناظر به تكوين 422](#_Toc451591120)

[4- پرهيز از احساس فراغت 422](#_Toc451591121)

[5 زمينه پذيرش معجزه 423](#_Toc451591122)

[6 راه هاى دست يابى به آب و حس گرايى بنى اسرائيل 424](#_Toc451591123)

[7 بركات اعجاز موساى كليم 426](#_Toc451591124)

[8 اختلاف بعد از علم و قبل از علم 427](#_Toc451591125)

[9 نفى سرمايه دارى و اشتراكيّت 429](#_Toc451591126)

[10 تربيت نسلى نو براى زندگى و حكومتى نو 430](#_Toc451591127)

[بحث روايى 431](#_Toc451591128)

[1 برترى معجزه پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم 431](#_Toc451591129)

[2 چگونگى سنگى كه شكافته شد 432](#_Toc451591130)

[3 تطبيق آيه بر ولايت اهل بيت عليه‌السلام 432](#_Toc451591131)

[(و اذْ قُلْتُم يموسى لَن نَّصبرَ عَلَى طَعامٍ واحد فادعُ لَنا ربِّكَ يُخرجْ لَنا مِمّا تُنْبِتُالارضُ من بقلِها و قِثّآئها و فومها و عَدَسِها و بَصَلِها قالَ أتسْتَبدِلونَ الّذى هُوَ أدنىبالَّذى هُوَ خَيرٌ اهْبِطوا مصرا فان لَكُم مّا سَألتُم و ضُرِبَت عَلَيهم الذّلّة و الْمَسْكَنَةُ وبآءُ و بغضبٍ مّنَ اللّه ذلك بانهم كانوا يَكْفرونَ بايتِ اللّه و يقتِلونَ النّبينَ بغيرِ الحَقِّذلكَ بِما عَصَوا وَّ كانوا يَعتَدونَ)(61) 435](#_Toc451591132)

[گزيده تفسير 435](#_Toc451591133)

[تفسير 437](#_Toc451591134)

[تناسب آيات 439](#_Toc451591135)

[عنصر محورى و پيام آيه 440](#_Toc451591136)

[بى صبرى و تنوع طلبى بنى اسرائيل 440](#_Toc451591137)

[تصويرى از تبديل خير به ادنى 443](#_Toc451591138)

[فرمان هبوط 445](#_Toc451591139)

[مراد از مصر 447](#_Toc451591140)

[فرجام ذلّت بار 448](#_Toc451591141)

[ذلّت پذيرى بنى اسرائيل 449](#_Toc451591142)

[غضب متراكم الهى 449](#_Toc451591143)

[راز ذلّت اسرائيليان 450](#_Toc451591144)

[مشار اليه ذلك 451](#_Toc451591145)

[سنّت منحوس پيامبر كشى 451](#_Toc451591146)

[قتل با واسطه و بى واسطه 453](#_Toc451591147)

[جنايت بى توجيه اسرائيلى ها 454](#_Toc451591148)

[لطايف و اشارات 455](#_Toc451591149)

[1 عزّت و ذلّت از ديدگاه قرآم كريم 455](#_Toc451591150)

[2 مسكنت ممدوح و مذموم 458](#_Toc451591151)

[3 ناسازگارى عزّت با رفاه همه جانبه 460](#_Toc451591152)

[4 عزّت خيالى يا ناپايدار 461](#_Toc451591153)

[5 عاقبت اصرار بر گناه و استمرار آن 462](#_Toc451591154)

[بحث روايى 464](#_Toc451591155)

[1 برخى مصاديق استبدال خير به دانى 464](#_Toc451591156)

[2 معناى فوم 465](#_Toc451591157)

[3 زمينه ساز قتل انبيا 466](#_Toc451591158)

[4 راضى بودن به رضاى خدا 466](#_Toc451591159)

## سوره بقره آيه 40: (يبنى اسرئيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم و اؤ فوا بعهدى أوف بعهدكم و ايى فارهبون)

## گزيده تفسير

خداى سبحان بى واسطه و با لقب تشريفى يا بنى اسرائيل به يهود و نصارى خطاب و به اصول سه گانه توحيد، نبوت و معاد دعوت كرد.

تذكر به نعمت ها و انعام الهى، از آن رو كه همه نعمت ها، اعم از مادى و معنوى، از آن خداست، دعوت به توحيد است و درخواست وفاى به عهداللّه، كه بالاترين آن، دين و پيمودن راه راست در پرتو هدايت پيامبران و عقل است، دعوت به وحى و نبوت است. ذكر ترهيب الهى نيز، دعوت به معاد محسوب مى شود.

آفريننده نعمت و رساننده آن به انسان، خداست. از اين رو انسان متذكر به نعمت هاى وافر مادى و معنوى هرگز نه خود را صاحب نعمت مى داند و نه براى نعمت ها ولىّ نعمتى جز خدا مى شناسد. بر اين اساس، يادآورى نعمت، زمينه اى براى ياد ولىّ نعمت، شكر نعمت و صرف آن در راه حق و نتيجه سبب سعادتمندى است.

مراد از عهد خداوند، كه وفاى به آن شرط وفاى خداى سبحان به عهد بنى اسرائيل است، عهد تشريعى، يعنى مجموعه وحى و مقرراتى است كه از جانب خدا براى بنى اسرائيل نازل شد، و در قلمرو تكليف بود. مصداق كامل اين عهد، ايمان به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است و مدار تعهد خداوند همان فيض اوست كه در مرحله فعل واجب واقع است، نه مقام ذات يا وصف ذاتى. وفاى به عهد خداوند، هم بعد اثباتى دارد، كه وعد است، و هم جنبه سلبى دارد، كه وعيد است. انسان بايد در ترس موحد بوده، منحصرا از خداى سبحان بترسد و از غير او نهراسد؛ همانگونه كه بر اساس توحيد در اميد و احساس امنيت نبايد به غير خدا اميدوار باشد. بدون اين دو بال، پرواز ممكن نيست؛ زيرا خائف محض همچون راجى صرف، ناقص است.

ثمره رهبت و خشيت از خدا، تذكر و يادآورى نعمت هاى او وفاى به عهد اوست، كه وفاى قطعى خداوند به عهد خود را در پى دارد.

## تفسير

بنى: كلمه ابن كه جمع آن أبنأ و بنون است مأخوذ از بنا است و فرزند را از آن رو ابن مى گويند كه مبنى بر پدر است و پدر مبنا و اصل اوست.

اسرائيل: اسرائيل كه به معناى قوة اللّه، عبداللّه يا صفوة اللّه (1) است، لقب يعقوب بن اسحاق (عليهماالسلام ) بود و (بنى اسرائيل ) هم شامل قوم مسيح مى شود و هم شامل قوم يهود؛ زيرا آنان همه، فرزندان اسرائيل (يعقوب ) هستند كه به اسحاق و سپس به ابراهيم عليه‌السلام، سر سلسله خاندان بزرگ انبياى ابراهيمى، منتهى مى شوند و خداوند از آنان با تعبيرهايى مانند: (يا أهل الكتاب )، (بنى اسرائيل ) و (يا أيها الذين هادوا) ياد مى كند.

نسبت گاهى تشريفى و گاهى تعييرى؛ اگر منسوب اله شريف بود و منسوب آن شرافت را حفظ كرد چنين انتسابى براى تشريف خواهد بود؛ مانند: يابن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اگر منسوب اليه دنىّ بود يا آن كه شريف بود ولى منسوب شرافت موروثى را حفظ نكرد چنين نسبتى جهت تعيير خواهد داشت؛ مانند: ابن نوح. درباره اهل كتاب هر دو مصداق يافت مى شود. در اين باره توضيحى خواهد آمد.

آيا مقصود از بنى اسرائيل خصوص يهود است، يا اعم از آنان و نصارا؟

ممكن است گفته شود، با توجه به حساسيتى كه قرآن در برابر قوم يهود نشان مى دهد، بعيد نيست كه عنوان (بنى اسرائيل ) ناظر به يهوديان باشد؛ چنان كه قضايايى كه در آيات بعد ذكر مى شود قرينه بر اين است كه عنوان (بنى اسرائيل ) تنها ناظر به خصوص قوم يهود است و شامل مسيحيان نمى شود؛ چون همه آن قضايا مربوط به يهوديان است كه به عنوان نژادى جداى از مسيحيان مطرح بودند. همچنين آيه 62 همين سوره كه عنوان (الذين هادوا) نيز شامل مسيحيان نمى شود، ليكن اهتمام به سرگذشت دامنه دار يهود و اعتنا به تحليل قضاياى گونه گون آنان مستلزم حصر عنوان (بنى اسرائيل ) در آنها نيست، بلكه شامل مسيحيان نيز مى شود.

اما سرّ اهميت جريان يهود كه بسيارى از آيات آينده شاهد آن است. اولا، كثرت يهود در مدينه و ثانيا، اقتدار اقتصادى و سياسى آنان و ثالثا، توطئه و عداوت و ارتباط مرموز آنها با مشركان مكه و رابعا، تأثيرگذارى آنان درباره اقليت هاى مجاور ديگر، مانند نصاراست؛ زيرا اگر يهوديان در برابر اسلام خاضع مى شدند نصاراى مجاور زودتر تمكين مى كردند و...

اما احتمال عدم حصر عنوان مزبور در يهود براى اين است كه اولا، لفظ بنى اسرائيل صلاحيت شمول دارد. ثانيا، انسجام آيات دامنه دار اين سوره جريان نصارا را زير پوشش خود قرار مى دهد؛ زيرا در آيه 62 سخن نصارا و صائبان در كنار مؤ منان و يهوديان مطرح شده و طرح اسامى آنان بدون زمينه قبلى نبوده است. ثالثا، در آيه 87 همين سوره سرگذشت حضرت مسيح و به دنبال آن در آيات 111 تا 113 تقابل محتكرانه يهود و نصارا طرح شده كه هر كدام بهشت را براى خود احتكار كرده بودند و در آيه 120 عداوت مشترك يهود و نصارا نسبت به اسلام ارائه شده است. رابعا، در آيه 122 عين آيه 47 تكرار شده است:

يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم و أنّى فضّلتكم على العالمين

كه در آن جا حتما شامل نصارا مى شود؛ زيرا در آيه 120 يهود و نصارا در كنار هم ياد شده اند. خامسا، در مواردى از قرآن كريم عنوان بنى اسرائيل شامل هر دو قوم مى شود؛ مانند:

(انّ هذا القرءان يقصّ على بنى اسرائيل أكثر الذى هم فيه يختلفون) (2)

كه در اين گونه آيات، اختصاص به يهود بدون شاهد است.

سادسا، گاهى عنوان (بنى اسرائيل ) مخاطب حضرت مسيح قرار مى گرفت؛ مانند:

(و اذ قال عيسى بن مريم يا بنى اسرائيل انّى رسول اللّه اليكم...) (3)

چنان كه خداوند درباره مخاطبان مسيح عليه‌السلام نيز همين عنوان را به كار گرفته است: (فامنت طائفة من بنى اسرائيل) (4) غرض آن كه، اهتمام به سرگذشت يهود غير از اختصاص مفهومى عنوان بنى اسرائيل به آنهاست؛ چنان كه از نظر سنت الهى، اصل مطلب به هيچ قوم و نژادى اختصاص ‍ ندارد.

## تناسب آيات

ارتباط اين آيه با آيات قبل، مى تواند از اين جهت باشد كه از دو آيه گذشته:

(فامّا يأتينّكم منّى هدى فمن تبع هداى فلا...# والذين كفروا و كذّبوا باياتنا أولئك أصحاب النار...) اين قاعده به دست آمد كه تابعان هدايت الهى اهل نجاتند و خوف و حزنى ندارند و كافران و مكذبان آيات الهى گرفتار آتش جهنم خواهند شد. آيه مورد بحث و آيات ديگر مربوط به قوم يهود، در حقيقت به منزله تطبيقى براى اين قاعده است، تا در خلال اين تطبيق، به يهود عصر نزول و ضمنا به امت اسلامى، فرجام و سرنوشت افراد يا ملتى را كه از هدايت الهى پيروى نمى كنند گوشزد كند.

نيز مى تواند از اين لحاظ باشد كه از قبيل ذكر خاص پس از عام است؛ زيرا از آيه (يا أيّها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم...) تا آيه مورد بحث، مخاطب همه مردم بودند كه با يادآورى نعمت هايى كه به آنان ارزانى شده دعوت به عبادت ولىّ نعمت، يعنى پروردگار عالميان شدند، اما در اين آيه و آيات بعد مخاطب، خصوص قوم يهود عصر نزول هستند تا با يادآورى نعمت هايى كه بر اجداد آنان ارزانى شد به عهد خداوند وفا كنند و با ايمان آوردن به رسول مكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم تنها از خدا بترسند.

### دعوت به اصول سه گانه دين

خداى سبحان خطاب به يهود زمان پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: اى بنى اسرائيل به يادآوريد نعمت هايم را كه بر شما ارزانى داشتم و به عهد من وفا كنيد، من نيز به عهد شما وفا مى كنم و فقط از من بترسيد.

اين كريمه داراى سه بخش است: در بخش نخست انسان را متوجه نعمت خدا مى كند و در بخش دوم او را به وفادارى به عهد خود دعوت مى كند و از التزام خداوند به عهد خود خبر مى دهد و در سومين بخش او را از انتقام و قهر خداوند بر حذر مى دارد. به بيان ديگر، اين آيه جامعه بشرى را به اصول سه گانه توحيد، نبوت و معاد دعوت مى كند؛ جمله اذكروا نعمتى... دعوت به توحيد است؛ زيرا وقتى انسان همه نعمت ها را از خداى سبحان بداند موحد مى شود، چنان كه فرمود: (يا أيها الناس اذكروا نعمت اللّه عليكم هل من خالق غير اللّه يرزقكم) (5) و جمله أوفوابعهدى مربوط به وحى و نبوت و رسالت و شريعت است؛ زيرا بالاترين عهد دين است كه جامع همه احكام و حكم است. ذيل آيه، يعنى جمله و اياى فارهبون نيز دعوت به معاد است.

تحليل اين سه بخش چنين است كه خداى سبحان فرد و جامعه را به وسيله پيامبران و عقل، يارى مى دهد تا راه راست را طى كنند و اين همان عهد اللّه است. سپس به آنان مى فرمايد: شيطان رهزنى كرده، مى كوشد تا شما را رسوا كند. پس اگر راه وحى را طى كنيد از هر خطرى مصونيد و اگر بيراهه رفتيد كيفر دامنگيرتان خواهد شد. آنگاه چيزى كه باعث مى شود شما عهد خدا را رعايت نكرده، آن را نقض كنيد، يا طمع در نعمت است يا ترس از قدرت؛ اگر طمع در نعمت داريد بدانيد كه ولى نعمت شما خداست و اگر از قدرتى مى هراسيد بدانيد كه تنها موجودى كه هراس از او رواست خداوند است. اگر خوف و رجاى شما تعديل شود و جز به خداوند اميدوار نباشيد و جز از او نهراسيد يقينا به عهد او وفا مى كنيد.

### خطاب تشريفى يا بنى اسرائيل

ندا و خطاب الهى به لحاظ محتوا و زمانى به جهت عنوان و گاهى نيز از حيث مستقيم و غيرمستقيم بودن مورد بحث قرار مى گيرد؛ اما از لحاظ محتوا گاهى وعد است و زمانى وعيد، گاهى وعيد و تحقير است و زمانى وعده و تشريف و...

اما از جهت عنوان گاهى با عنوان هاى (يا أيها الناس )، (يا اهل الكتاب )، (يا بنى اسرائيل )، (يا أيها الذين امنوا) است و زمانى با عنوان (أولى الابصار)، (أولى الالباب ) و... و گاهى با عنوان (يا أيها الرسل ) و بالاخره بالاتر از خطاب و ندا به عنوان (أولوالعزم )، نداى شخصى به بالاترين پيامبر اولوالعزم، حضرت محمد بن عبداللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است؛ مانند يا ايها النبى )، (يا أيها الرسول )، (يا أيها المزمل ) و (يا أيها المدثر) كه برتر از آن ندا و خطاب و لوازم آن صادر اول يا ظاهر اول است خطابى نيست. از حيث مستقيم و غيرمستقيم بودن نيز مانند (يا بنى اسرائيل ) كه مستقيم است و (قل يا أيها...) كه غيرمستقيم است.

آنچه در آيه مورد بحث آمده از لحاظ عنوان از القاب تشريفى و از حيث بى واسطه بودن نيز مزيت خاص ‍ خود را دارد. گرچه از لحاظ محتوا جريان تذكر نعمت و الهام الهى مطرح شد، ليكن در مرحله عهد و وفاى به آن به طور مطلق ذكر شد تا شامل همه درجات عهد و وفاى آن شود؛ چنان كه در بخش پايانى رهبت از خداوند مطرح شد، نه خوف از دوزخ و برزخ يا هراس از نقمت و رنج دنيا، گرچه همه اين مراحل متوسط و نازل مشمول رهبت از خداوند خواهد بود. بنابراين، محتوا و شكل آيه از جهات متعدد در خور توجه شايان است.

از توضيحى كه درباره كلمه اسرائيل گذشت روشن مى شود كه خطاب (يا بين اسرائيل ) نظير خطاب (يا بنى ادم ) و بر خلاف (يا أيها الناس )، خطابى تشريفى است، زيرا اسرائيل لقب يعقوب عليه‌السلام است، پيامبرى كه صفوة اللّه بود و خداى سبحان از او با تجليل و عظمت ياد كرده، مى فرمايد:

(و انّه لذو علم لما علّمناه) (6) تشريفى بودن خطاب (يا بنى ءادم ) از اين روست كه مخاطبان به كسى منسوب شده اند كه معلم و مسجود فرشتگان و عالم به همه اسماى الهى بوده است.

خطاب در آيه، مانند خطاب يابن الكرام يا يابن الابرار افزون بر تكريم مخاطب، اشاره به اين دارد كه شايسته است راه پدرتان يعقوب را پيموده، قدر و عظمت نياى خويش را فراموش ‍ نكنيد؛ چنان كه وقتى از مجموع فرزندان يعقوب و فرزندان اسماعيل به عنوان فرزندان ابراهيم خليل ياد مى كند و ابراهيم خليل را به عنوان پدر آنان نام مى برد ناظر به همين جهت است.

بى ترديد پدر بودن ابراهيم اختصاص به فرزندان صلبى آن حضرت ندارد، بلكه شامل همه اهل توحيد و قاطبه مسلمانان كه فرزندان معنوى آن بزرگوارند نيز مى شود؛ چون فرق است بين تعبير به اب و تعبير به والد؛ زيرا اولى اختصاص به پدر صلبى ندارد، بلكه بر معلم و مربى و مانند آن نيز اطلاق مى شود، برخلاف والد كه مخصوص پدر صلبى است.

از همين قبيل است آنچه در سوره حج خطاب به مسلمانان آمده است:

و جاهدوا فى اللّه جهاده... ملة أبيكم ابراهيم هو سميكم المسلمين من قبل (7)

كه مسلما مرجع ضمير كم تنها بنى اسرائيل كه از طريق اسحاق به ابراهيم منتهى مى شوند و بنى اسماعيل كه از طريق اسماعيل به ابراهيم مى رسند نيستند، بلكه همه مسلمانان عرب و غيرعرب، مشمول اين خطابند.

همان طور كه از حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم رسيده است: من و على بن ابى طالب عليه‌السلام پدران امت اسلامى هستيم؛ (أنا و علىّ أبوا هذه الامة) (8)

### گستره نعمت هاى خدا بر بنى اسرائيل

نعمتى كه در جمله اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم به آن اشاره شده اختصاص به نعمت ظاهرى منّ و سلوى ندارد، بلكه شامل نعمت معنوى، مانند معارف توحيدى و رهايى از چنگال فرعون و آزادى از سلطه مشقت بار فراعنه و نعمت قرار دادن سلسله انبيا از ميان آنان و تفضيل آنها از جهت مزبور بر عالميان نيز مى شود؛ چنانكه مفرد بودن نعمت در (نعمتى ) اشاره به جنس نعمت دارد، تا شامل همه نعمت ها شود؛ زيرا اگر انسان به ياد نعمت هاى وافر مادى و معنوى باشد هرگز نه خود را صاحب نعمت مى داند و نه براى نعمت ها ولى نعمتى جز خدا مى شناسد.

تذكر 1- پيام آيه تذكر دو چيز است: يكى آن كه اصل نعمت مخلوق خداست و كسى آن را نيافريده و ديگر آن كه رساندن آن به مخاطبان، به فرمان خداست و كسى در انعام سهمى ندارد. بنابراين، خداوند هم خالق نعمت و هم منعم، يعنى رساننده نعمت است و در هيچ يك از دو مطلب مزبور نيازمند شريك و ظهير نيست.

2- نعمت هاى خداوند نسبت به بنى اسرائيل فراوان است و آيه مورد بحث به منزله متن و آيات متعددى كه نعمت هاى الهى را بازگو مى كند به مثابه شرح و تفصيل و تحرير اين متن مجمل است. يكى از آن نعمت هاى وافر، بعثت انبياى فراوانى بود كه چنين وفورى در اقوام و امم ديگر سابقه نداشت. كثرت انبياى الهى ضمن اينكه موقعيت معنوى قوم يهود را تثبيت مى كند ممكن است از كنود و لجوج بودن قوم موسى عليه‌السلام خبر دهد؛ زيرا آنان بدون تداوم سلسله انبيا و اعزام هر كدام از آنان با معجزه مخصوص ايمان نمى آوردند، يا ايمان قبلى را حفظ نمى كردند. از اين رو كثرت پيامبران صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ضمن آن كه در حدّ خود كرامت يك ملت محسوب مى شود، نسبت به عده اى از آنها احتمال تعصب خام، قوميت گرايى، دنيازدگى و ساير رذايل اخلاقى را نفى نمى كند.

### عهد و موارد آن

عهد، همان طور كه در آيه 27 گذشت، معناى حفظ و نگه دارى مستمر را به همراه دارد. چيزى كه بر ذمه نيايد و كسى حفظ آن را نپذيرد، مصداق عهد نيست. بنابراين، صرف حكم، دستور و مانند آن مادامى كه كسى به آن ايمان نياورد عهد بالفعل نيست، گرچه مى تواند عهد شأنى و بالقوه باشد.

عهد مانند خلق گاهى به معناى مصدرى است و گاهى به معناى حاصل مصدر؛ چنان كه خلق گاهى به معناى آفريدن است و زمانى به معناى آفريده است. از اين رو گاهى مورد پيمان را كه حفظ آن لازم است، عهد گويند؛ چنانكه عنوان ميثاق نيز بر آن اطلاق مى شود.

عهد گاهى همانند ايقاع يك جانبه است و زمانى همچون عقد دو جانبه، كه از تعهد دو جانبه به تعاهد و معاهده هم ياد مى شود، گرچه عنوان عهد نيز بر آن صادق است؛ عهد ايقاعى و يك جانبه، مانند نذر و قسم و عهد مصطلح فقهى است كه در كنار نذر و يمين ياد مى شود. عهد عقدى و دو جانبه، مانند بيع، صلح نظامى، اقتصادى و... است.

گاهى دو عهد ايقاعى انشا مى شود و هيچ كدام در قبال ديگرى نيست. در اين حال وفا يا عدم وفاى هر كدام مستقل از وفا يا عدم وفاى ديگرى است و زمانى دو عهد ياد شده به هم مرتبط است، نه از هم منقطع. در اين حال چنان عهدى به معاهده متقابل و پيمان طرفينى باز مى گردد.

عهد ابتدايى و مطلق و يك جانبه اگر از ناحيه بشر باشد انجاز آن تكليف عقلى و نقلى است و ترك آن گناه، و اگر از ناحيه خداوند باشد انجاز آن فيض قطعى است؛ چون خلف وعده و ترك عهد قبيح است و صدور قبيح 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 يا انجام كارى مرتبط بود، قبل از تحقق شرط يا چيزى كه به آن مرتبط شد، انجام آن نيز واجب بر است و نه واجب از خداوند.

اشاعره كه وجوب بر خدا و وجوب از خدا را قبول ندارند راهى براى اثبات ضرورت وفاى الهى نخواهند داشت؛ زيرا مبناى فكرى اين گروه كه منكر حسن و قبح عقلى هستند، پذيرش‍ اراده جزافى و توجيه غير وجيه آيه (لايسئل عما يفعل و هم يسئلون) (9) است.

آنچه از آيه مورد بحث بر مى ايد اين است كه خداوند وفاى به عهد بنى اسرائيل را منوط به وفاى بنى اسرائيل به عهد خدا اعلام داشت. بنابراين، معلوم مى شود كه عهد خداوند مشروط است، نه مطلق، ليكن مشروط بودن عهد بنى اسرائيل از آيه استفاده نمى شود؛ چنان كه بشر حق ندارد اطاعت از خدا را مشروط به چيزى كند، گر چه مى تواند عهدهاى مشروطى نظير نذر و قسم انشا كند. وعده خداوند و تعهد الهى در بسيارى از موارد مشروط است نه مطلق؛ نظير استجابت دعا، تعليم الهامى، افاضه فرقان، رهيدن از تنگنا و رسيدن به گشايش و مانند آن كه در آيات مربوط به هر كدام از مطالب ياد شده تقوا شرط اساسى آنها بيان شده است.

حكم به وفاى به عهد، ناظر به عهد اسم مصدرى است كه به معناى ميثاق و پيمان است؛ يعنى (أوفوا بالعقود) (10) و مانند آن متوجه آن اعتبارى حاصل شده به وسيله مصدر است و اياتى از قبيل (أوفوا بالعهد) (11) و من أوفى بعهده من اللّه (12) ناظر به آن است.

عنوان صدق گرچه در برابر كذب و راجع به خبر است نه انشا، ليكن صدق به معناى جامع، شامل مورد انشا مانند عهد مى شود، نظير: (من المؤ م نين رجال صدقوا ما عاهدوا اللّه عليه...) (13).

در اين كه مقصود از (عهد) در جمله (أوفوا بعهدى ) چيست، شيخ طوسى در تبيان (14) و طبرسى در مجمع البيان (15) اقوال مختلفى نقل مى كنند و خود، اين قول را مى پذيرند كه مراد، بشارت هايى است كه در تورات درباره بعثت پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وارد شده و از بنى اسرائيل پيمان گرفته شده بود كه به آن حضرت ايمان بياورند، ليكن روشن است كه اولا، اين يكى از مصاديق عهد خدا با بنى اسرائيل است و ثانيا، شاهدى بر انحصار عهد در آنچه در تبيان و مجمع آمده نيست. مراد از عهد در آيه محل بحث عهد تشريعى، يعنى مجموعه وحى و مقرراتى است كه از جانب خدا براى بنى اسرائيل نازل شده و در قلمرو تكليف است و آنان موظف به ايمان به آن و پيروى از آن بوده و هستند. پس عهدى كه با زبان تكوين و فطرت آغازين برقرار شد از محور بحث بيرون است، گرچه زمينه اخذ تعهد تشريعى با آن فراهم شده است. البته مصداق كامل عهد مزبور ايمان به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است.

### وفاى خدا و وفاى انسان

ترتّب وفاى خداوند بر وفاى انسان از اين روست كه اگر كسى به ياد نعمت هاى حق باشد در قلب و عمل شاكر خواهد بود و وعده خداوندى درباره وى افزودن نعمت است: (لئن شكرتم لازيدنّكم) (16) و قطعا خداوند به چنين وعده اى عمل خواهد كرد؛ زيرا اساسا فرض ندارد كسى با وفاتر از خدا باشد: و من أوفى بعهده من اللّه (17)؛ زيرا ديگران آگر ملكه وفاى به عهد دارند، از خدا گرفته و از او آموخته اند. از اين جا معلوم مى شود كه عهد گاهى مطلق است و گاهى مشروط و زمانى دو عهد مشروط در طول يكديگر قرار مى گيرد؛ مانند نذر مشروط و پاداش الهى كه مشروط به وفاى به نذر است؛ يعنى اگر شرط حاصل شد بر ناذر وفا لازم است. آنگاه خداوند مشروط به وفاى به نذر را به ناذر عطا مى كند. در اين گونه موارد تعهدها متقابل هم نيست، ولى هر دو مشروط است.

### اطلاق و تقييد فيض الهى

مدار تعهد خداوند همان فيض اوست كه در مرحله فعل واجب است، نه مقام ذات و نه مرتبه وصف ذاتى كه عين ذات خداست. فعل خداوند كه همان رحمت واسع و فوز گسترده است از هر قيدى حتى از قيد اطلاق آزاد و رهاست؛ زيرا اگر فيض خداوند مقيد به اطلاق مى بود هرگز مقيد به قيد خاص نمى شد، در حالى كه در محل بحث وفاى خداوند كه همان افاضه الهى و افاضه غيبى است مقيد به وفاى بنده به عهد خود شده است. از اين جا معلوم مى شود كه خداوند داراى رحمت واسعى است كه نه تنها مقيد به قيد خاص نيست بلكه مقيد به قيد عام و مطلق بودن هم نيست؛ يعنى فيض خدا لابشرط مقسمى است، نه لابشرط قسمى. از اين رو در موردى مطلق و در مورد ديگر مقيد است و آنچه درباره آيه (كتب ربكم على نفسه الرحمة) (18) گفته شد از همين سنخ است كه فيض خداوند مقيد به اطلاق نيست.(19)

### توحيد در رهبت

از جمله (اياى فارهبون ) استفاده مى شود كه انسان بايد در ترس نيز موحد باشد و منحصرا از خدا بترسد. حصرى كه از اين جمله استفاده مى شود از دو جهت، از حصرى كه از مثل جمله (اياك نعبد) استظهار مى شود برتر است؛ زيرا افزون بر تقديم ضمير منفصل (اياى ) كه همانند تقديم (اياك ) افاده حصر مى كند، وجود ضمير متصل ياى متكلم در فعل (فارهبون )، كه كسره نون نشانه آن است، نيز مفيد حصر است. همچنين است وجود فأ در ابتداى اين فعل؛ زيرا گفته شده اين فأ دليل بر آن است كه جمله (فارهبون ) جواب حرف شرط محذوف است؛ يعنى اگر شما اهل ترس هستيد تنها ذاتى كه شايسته است از او بترسيد ذات پاك من است.(20)

محتواى جمله (اياى فارهبون ) مى تواند تأكيد مضمون جمله قبل (أوفوا بعهدى...) نيز باشد؛ زيرا از ثمرات رهبت و ترس خدا، شكر و تذكر و وفاى به عهد است.

معناى توحيد در رهبت و خوف كه از نحوه تعبير (اياى فارهبون ) استظهار مى شود اين است كه ترس ‍ فقط بايد از خدا باشد، نه از خداوند فقط بايد ترسيد. انسان موحد همه شؤ ون خود را در راستاى فيض الهى تنظيم مى كند، ولى خداى واحد اسماى حسناى فراوان دارد كه در هر فرصت و مجلا و مرآت و مرئى به يكى از آنها ظهور مى كند و درباره انسان با بسيارى از آنها تجلى كرده و مى كند. از اين رو انسان موظف است هم در هراس موحد باشد و هم در اميد و احساس امنيّت؛ يعنى از غير خدا نهراسد و به غير او اميدوار نباشد.

بنابراين، خائف محض ناقص و همچنين راجى صرف ناقص خواهد بود. افراط در اهتمام به اسمى از اسماى حسناى خدا و اغماض از ساير آنها نقصان معرفت و عمل را نشان مى دهد.

قرآن كريم براى تعديل سالكان كوى علم و عمل گاهى خوف و رجا را در دو جمله مجاور هم ياد كرده است؛ مانند: (نبى عبادى أنّى أنا الغفور الرحيم (49) و أن عذابى هو العذاب الاليم) (21) و گاهى در يك جمله با اعمال ظرافت فنى و ادبى به هر دو اشاره كرده است، مانند: (من خشى الرحمن بالغيب) (22) زيرا خشيت را به اسم رحمان مرتبط كرده است، نه به اسم منقتم و قهار؛ زيرا خشيت از رحمان عامل تأليف هراس و اميد است، ولى خشيت از منتقم يا قهار مستلزم ترس محض است و ترس محض نقص است.

از سهل تسترى رسيده است: خوف، مذكر است و رجا مونث و از اجتماع و تناكح اين دو، حقايق ايمان متولد مى شود. نيز گفته شده: آنچه خداوند به صورت تفريق، روزى مؤ منان كرده است، مانند هدايت و رحمت و علم و رضوان، براى خائفان جمع كرده است: (هدى و رحمة للذين هم لربهم يرهبون) (23)،(انما يخشى اللّه من عباده العلمؤا) (24)، (رضى اللّه عنهم و رضوا عنه ذلك لمن خشى ربّه) (25). غرض آنكه، خوف و رجا همچون دو بال پرنده است كه بدون آن پرواز ممكن نيست.(26)

معناى جامع خوف اقسامى دارد كه بعدا به آن اشاره مى شود. دو قسم از آنها عبارت است از:

الف: خوف از انتقام، كه خوفى است نفسى.

ب: خوف از مقام پروردگار، كه خوفى است عقلى.

خوف از انتقام با ورود به بهشت خلد زايل مى شود؛ چنان كه هرگونه حزنى با سكونت در بهشت جاويد رخت بر مى بندد: الحمدللّه الذى أذهب عنّا الحزن (27)، ولى خوف از مقام پروردگار كه خوفى عقلى است همچنان باقى است. البته چنين خوفى مايه رنجورى نفس نخواهد بود.

رجا نيز همسان خوف دو قسم است:

الف: رجا به بهشت.

ب: رجا به لقاى الهى.

رجاى به بهشت با ورود به آن برطرف مى شود و رجاى به لقاى الهى چون حدى براى آن متصور نيست، پايان پذير نخواهد بود. از اين رو زايل نمى گردد.

تذكر: جمع بين جمله (ايّاى فارهبون ) و نفى خوف از پيروان هدايت الهى، كه در آيات قبل گذشت: (فمن تبع هداى فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون) (28) اقتضا دارد خوفى كه در آيات قبل، از پيروان هدايت الهى نفى شد خوف از خدا نباشد؛ زيرا لازمه تبهيت از وحى و هدايت خداوند اين است كه انسان تابع، فقط از خدا بترسد. آنگاه خداوند او را در امان قرار مى دهد تا از هيچ شخص يا چيزى نهراسد.

### پيوند عناصر محورى آيه

عناصر محورى آيه مورد بحث را سه چيز تشكيل مى دهد:

1- دعوت به يادآورى نعمت خدا.

2- بيان تلازم بين وفاى به عهد خود و وفاى خلق به عهد خود.

3- دعوت به توحيد در رهبت و هراس. آنچه در وسط قرار گرفت به منزله واسطة العقد است كه تتميم عنصر اول و تكميل عنصر سوم را بر عهده دارد؛ زيرا مدار عنصر دوم بر تلازم بين دو وفاست؛ يعنى هرگز امتثال دستور خدا كه همان وفاى انسان به عهد خود است بدون نتيجه نخواهد بود. بنابراين، اگر كسى به ياد نعمت خدا بود حتما خداوند به عهد خود وفا مى كند و اگر كسى موحد در رهبت بود و فقط از خدا راهب و خائف بود قطعا خداوند به عهد خود وفا مى كند. البته عهدها متفاوت و وفاها گونه گون است.

پس عنصر وسط هم متمم و هم مكمل عنصر سوم خواهد بود؛ چنانكه عنصر سوم هشدارى براى پرهيز از ترك ذكر نعمت و ترك وفاى به عهد است؛ يعنى كسى كه غافلانه از نعمت هاى الهى استفاده مى كند و ساهيانه از كنار آن مى گذرد خطرى امنيت او را تحديد و خود او را به دوزخ تهديد مى كند كه بايد نسبت به آن راهب باشد و كسى كه عهد خدا را به پشت سر نبذ مى كند و از نقض آن ابايى ندارد از خطرى كه در كمين اوست بايد رهبت كند.

ترهيب از كيفر غيبى، هم صبغه دفع دارد و هم جنبه رفع؛ يعنى كسى كه متذكر نعمت خداست و در تحصيل آن فقه و حقوق را رعايت مى كند و در هزينه و صرف آن اخلاق و احكام و آداب شرعى را از نظر دور نمى دارد، ترغيب به رهبت براى او صبغه دفع خطر دارد، يعنى همچنان او را از خطر نيامده حفظ مى كند و كسى كه گرفتار غفلت و مبتلا به سهو و اشر و بطر شد نه در تحصيل نعمت پروا دارد و نه از هزينه و صرف آن تقوا، ترغيب به رهبت براى او كه در لبه خطر و شفا حرف شعله است جنبه رفع خطر دارد؛ يعنى خطر آمده را برطرف مى كند.

سهم مؤ ثر ديگرى كه عنصر سوم، يعنى ترهيب الهى دارد اين است كه اهتمام قرآن به معاد كه ظهور اصلى هراس از كيفر الهى در آن جاست به قدرى است كه مرز تمايز اين كتاب با ساير كتاب هاى آسمانى را به خوبى ارائه مى دهد؛ زيرا طرح معاد در ديگر كتاب هاى آسمانى موجود كنونى به قدرى ضعيف است كه برخى احتمال دادند اصلا تورات و انجيل معاد را مسأله اساسى تهذيب و تربيت جامعه بشرى نمى داند، در حالى كه چنين نيست.

البته اصرارى كه قرآن بر تنبه به معاد دارد در آنها يافت نمى شود. به هر تقدير، تذكره قيامت از مهم ترين و حياتى ترين اصول تربيتى قرآن حكيم است.

## لطايف و اشارات

### 1- ترغيب به شكر و تحذير از كفران نعمت

يادآورى نعمت هاى مادى و معنوى براى ترغيب به شكر و تحذير از كفران، حدوثا و بقأ، از سنت هاى الهى است كه توسط پيامبران صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اعمال مى شود؛ نظير آنچه حضرت هود به قوم خود، يعنى عاد فرمود: (واذكروا اذ جعلكم خلفأ من بعد قوم نوح وزادكم فى الخلق بسطة فاذكروا ءالأ اللّه لعلكم تفلحون) (29) و مانند آنچه حضرت صالح به قوم خود، يعنى ثمود فرمود: (واذكروا اذ جعلكم خلفأ من بعد عاد وبوّأكم فى الارض تتخذون من سهولها قصورا و تنحتون الجبال بيوتا فاذكروا ءالأاللّه و لاتعثوا فى الارض ‍ مفسدين) (30) و شبيه آنچه حضرت موسى عليه‌السلام به قوم خود، يعنى بنى اسرائيل فرمود: (و اذ قال موسى لقمه يا قوم اذكروا نعمة اللّه عليكم اذ جعل فيكم أنبيأ و جعلكم ملوكا و أتيكم ما لم يؤت أحدا من العالمين) (31). بنابراين، آنچه در قرآن كريم امده است در سلسله تذكره هاى انبياى سلف است.

سنت تحويل ناپذير الهى اين است كه اگر ملتى ناسپاسى كرد خطر تبديل نعمت به نقمت به عنوان تهويل و تخويف خدايى عامل هشدار دهنده اى خواهد بود.

در نظر اولياى الهى كه همواره نعمت او را در حجاب نقمت و جمال او را در پوشش جلال مشاهده مى كنند و مهر او را در متن قهر مى يابند، سراسر رخدادهاى جهان نعمت است و عنوان (نعمتى ) قيد احترازى در برابر نقمت نيست. اين گروه در ضرأ همانند سرّأ به ياد خدايند و در بلا چون ولا به ياد اويند؛ زيرا گنج او را در عين رنج مى يابند.

يادآورى نعمت زمينه اى براى شكر نعمت است و اصرار خداى سبحان بر اين امر براى آن است كه انسان در سعادت باقى بماند؛ زيرا انسانى كه به ياد نعمت خدا نبوده و متذكر ولىّ نعمت خود نباشد نعمت را در راه باطل صرف مى كند در نتيجه سعادت خود را از دست مى دهد.

توضيح اين كه، خداى سبحان هم طبع اولى انسان را (كه غير از فطرت است ) به او تفهيم مى كند و هم سنت خود را گوشزد مى كند؛ درباره طبع اولى انسان مى فرمايد: طبيعت انسان بر سوء استفاده است؛ هم نعمت ها را كرامتى براى خويش مى پندارد: (فأما الانسان اذا ما ابتليه ربّه فأكرمه و نعمه فيقول ربّى أكرمن) (32) و هم نعمت سبب سركشى و روگردانى او مى شود: (و اذا أنعمنا على الانسان أعرض ونا بجانبه) (33).

درباره سنت ثابت خود نيز مى فرمايد: هر كس از نعمت الهى سوة استفاده كند، خدا نعمت را تغيير مى دهد؛ (ذلك بأنّ اللّه لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتّى يغيروا ما بأنفسهم) (34) و اين سنتى است كه بر صراط مستقيم است: (انّ ربى على صراط مستقيم) (35) و هيچ تخلف و تحويل و تبدلى نمى پذيرد: (فلن تجد لسنت اللّه تبديلا و لن تجد لسنت اللّه تحويلا) (36) و نعمتى كه خدا آن را گرفت احدى قادر بر اعطاى آن نيست: (و ما يمسك فلا مرسل له من بعده) (37).

به هر تقدير، خداى سبحان براى اين كه انسان به كيفر عدل مبتلا نشود پيوسته با تعبيرهاى گوناگون به او گوشزد مى كند كه به ياد نعمت حق باشيد؛ گاهى با تعبير (اذكروا) و گاهى با لفظ (اشكروا) (38) و گاهى هم مى فرمايد: (و أما بنعمة ربك فحدث) (39). روشن است كه ذكر و شكر نعمت و تحديث و بازگويى آن، چون ذكر نعمت و حديث از آن، زمينه شكر نعمت را فراهم مى كند و مقدمه اى براى بجا صرف كردن آن است.

گاهى نيز به برخى مصاديق كفران نعمت اشاره كرده، عاقبت ناسپاسى را بيان مى كند؛ چنان كه در سوره انفال پس از ذكر سنت تغييرناپذير خدا: (ذلك بأنّ اللّه لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) (40) به عنوان نمونه اى از روگردانى و ناسپاسى نسبت به نعمت الهى، سرگذشت آل فرعون و تكذيب و ظلم آنان ذكر شده است: (كدأب ال فرعون و الذين من قلبهم كذبوا بايات ربهم فأهلكناهم بذنوبهم و أغرقنا ال فرعون و كلّ كانوا ظالمين) (41).

### 2- عنايت ويژه به برخى نعمت ها

با اين كه يادآورى و اداى شكر همه نعمت ها اعم از شخصى و اجتماعى لازم است، در عين حال قرآن كريم درباره برخى نعمت ها عنايت ويژه ابراز مى دارد:

الف: بزرگترين نعمتى كه با اهميت خاصى از آن ياد مى كند و از ناسپاسى در برابر آن برحذر مى دارد نعمت ولايت است؛ زيرا مطابق آيه اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتى (42). نعمت ولايت سبب اكمال دين و اتمام ساير نعمت هاست. به تعبير استاد علامه طباطبائى (رضوان اللّه عليه )، در قرآن هر جا نعمت بدون قيد آمده مراد از آن، نعمت ولايت است.(43) از اين رو در ذيل آيه (ثمّ لتسئلنّ يومئذ عن النعيم) (44) از امام ششم عليه‌السلام رسيده است: نحن النعيم (45).

ب: از ديگر نعمت هايى كه قرآن كريم يادآورى آن را به طور ويژه گوشزد مى كند نعمت پيروزى اسلام بر كفر است؛ چنان كه نعمت دفع خطر يهوديان بنى النضير را مطرح مى سازد: (يا أيها الذين امنوا اذكروا نعمت اللّه عليكم اذ همّ قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم فكفّ أيديهم عنكم) (46) و در موردى ديگر درباره جنگ احزاب مى فرمايد: آن روز احدى جز خدا به كمك شما نيامد. سپاهيان فراوانى در برابر شما قرار گرفتند و تنها خداوند بود كه طوفان شن و سپاه نامرئى را بر آنان مسلط كرد و همه آنها منهزم گشته، از بين رفتند: (يا أيها الذين امنوا اذكروا نعمت اللّه عليكم اذ جأتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحا و جنودا لم تروها و كان اللّه بما تعملون بصيرا) (47)

ج: از ديگر نعمت هايى كه قرآن كريم به آن اهتمام مى ورزد نعمت وحدت است: (واذكروا نعمت اللّه عليكم اذ كنتم أعدأ فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخوانا) (48)؛ يعنى متوجه اين نعمت باشيد كه پيش از آمدن وحى، دشمن يكديگر بوديد و در پرتو وحى به الفت و اخوت رسيديد. نعمت وحدت مانند نعمت هاى مادى نيست كه به حسب ظاهر داراى علل صورى باشد و انسان بتواند از راه هاى عادى آن را تأمين كند؛ زيرا تنها جمع شدن انسانها در يك مجمع و گروه، وحدت آفرين نيست، بلكه بايد قلب ها و اراده ها متحد شود و گرنه با جمعيتى كه اميرمؤ منان على عليه‌السلام درباره آنان مى فرمايد: (أيها الناس المجتمعة أبدانهم المختلفة أهوائهم) (49) نمى توان انقلابى را به پيش برد. نيل به مقصد هنگامى حاصل مى شود كه افراد جامعه هم ابدان در كنار هم باشند و هم به لحاظ آرا و قلب ها متحد باشند، و اتحاد آرا و قلب ها تنها از جانب خداى مقلب القلوب، آن هم به انسانهاى وارسته و اهل تقوا اعطا مى شود.

د: نعمت ديگر، نعمت امنيت است؛ خداى سبحان به مسلمانان صدر اسلام مى فرمايد: به ياد آوريد زمانى را كه كم و ضعيف بوديد و مى ترسيديد مردم شما را بربايند، ولى خداوند به شما مأوا داد؛ (واذكروا اذ أنتم قليل مستضعفون فى الارض تخافون أن يتخطّفكم الناس فاوايكم و أيدكم بنصره...) (50)

### 3- تبديل نعمت به نقمت

گاهى بر اثر ناسپاسى، نعمت به نقمت و عذاب تبديل مى شود: (فلا تعجبك أموالهم و لاأولادهم انّما يريداللّه ليعذبهم بها فى الحيوة الدنيا) (51) و همين اندام هاى آدمى كه از نعم الهى است به صورت سربازى از سربازان الهى عليه انسان تبه كار به كار گمارده مى شود: (أعضأكم شهوده و جوارحكم جنوده) (52) و به جاى آنكه از جاى ديگر عذابى چون صاعقه بر انسان خاطى و ناسپاس فرود آيد، دست و پا و زبان و مال و فرزندش به ابزارى براى گرفتار شدن وى به عذاب مبدل مى گرد و در اين حال اگر مهلتى به آنان داده شود، در جهت كيفر سخت آنان خواهد بود: (و لا يحسبنّ الذين كفروا أنّما نملى لهم خير لانفسهم انّما نملى ليزدادوا اثما) (53).

از برخى آيات بر مى آيد كه اين تبديل نعمت به نقمت، به تدريج صورت مى پذيرد؛ يعنى ابتدا خداى سبحان گمراهان متمرد و پندناپذير را در تنگنا قرار مى دهد تا به سوى حق باز گردند و اگر با اين امتحان، به ابتهال و تضرع رو نياوردند و متذكر حق نشدند آنها را در فراوانى نعمت غوطه ور مى سازد و چون به شادمانى كامل پرداختند ناگهان آنها را گرفته، همان نعمت فراوان، به عنوان سپاه حق، بر آنان مى شورد: (فلمّا نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كلّ شى ء حتى اذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون).(54)

### 4- لزوم اسناد همه نعمت ها به خدا

بايد همه نعمت ها و توفيق ها را به خدا مستند كنيم و به شرك و مرموز مبتلا نشويم. تعبيرهايى چون خودم، زحمت كشيدم و علم آموختم يا مال اندوختم: (انّما أوتيته على علم عندى) (55) براى آن است كه از نعم الهى و استناد آن به خدا غافليم، در حالى كه انسان با تعليم الهى عالم مى شود:

(الرحمن (1) علّم القران (2)... علمه البيان) (56) و به تمليك الهى مالك مى گردد؛ از اين رو در سيره ائمه عليهم السلام آمده است كه در كنار سفره غذا دعاى خاصى داشتند و در پايان مى گفتند: (الحمدللّه الذى أطعمنا و سقانا) (57). نيز به سجده شكر پس از اداى فريضه نماز، سفارش اكيد كرده اند و بلكه آن را جبران كننده قصور نداشتن حضور قلب در نماز معرفى كرده و فرموده اند: اگر در نماز حضور قلب نداشتيد با نافله آن را تدارك كنيد و اگر در نافله نيز حضور نداشتيد با سجده شكر آن را جبران كنيد.(58)

انسان عابد نه تنها از خداوند طلبكار نيست، بلكه بدهكار او هم مى شود و بايد براى توفيق عبادت كه خداى سبحان به او عطا فرموده سجده شكر كند، و اگر عجز انسان نبود لازم بود براى هر سجده شكرى نيز سجده شكر ديگرى كند؛ چنانكه در بيان نورانى امام سجادعليه‌السلام آمده است: خدايا ما هرگاه تو را شكر كرديم بدهكار شديم؛ زيرا با توفيق شكر، نعمت جديدى به ما عطا كردى كه خود نيازمند شكرى ديگر است (59)

طبع انسان به گونه اى است كه با دريافت نعمت، به سوى خودخواهى گرايش مى يابد و سنت الهى بر آن است كه اين گرايش را تصحيح كند و به او توجه دهد كه هر نعمتى از سوى خداست: (و ما بكم من نعمة فمن اللّه) (60).

### 5- بركات ياد نعمت خدا

يادآورى نعمت فوايد فراوانى دارد كه يكى از آنها نجات از حسد است؛ زيرا كسى كه نعمت ديگران را مى بيند و خود، عين آن نعمت را ندارد، ممكن است به بيمارى حسد و سپس حقد و كينه و عقبه هاى كئود آن مبتلا گردد، ولى اگر نعمت هاى خداداد خود را يادآور شود كه ديگران فاقد آنند چنين تذكرى بسيار ناجح و سودمند خواهد بود. البته اين گونه از منافع از بركات جنبى ياد نعمت خداست.

تذكره نسبت به انسان غافل سبب حدوث ذكر و نسبت به متذكر غير غافل سبب ادامه آن مى شود؛ چنان كه ممكن است كسى نسبت به بعضى از مراتب نعمت متذكر باشد و نسبت به برخى از نعمت هاى مستور غافل باشد.

تذكر: ذكر نعمت يا ذكر منعم بما هو منعم، به ذكر فيض باز مى گردد، ولى ذكر ذات با قطع نظر از نعمت يا انعام مطلب ديگرى است كه بعدا به آن اشارت مى رود.

### 6- احتفاف هر توفيق به دو لطف الهى

يادآورى بنده نسبت به خداوند يا نعمت هاى او محفوف به دو ذكر الهى است؛ يعنى اول خداوند به ياد بنده و به او لطف مى كند، آنگاه بنده به ياد خداوند بوده و او را مى ستايد، سپس خداوند به ياد او بوده و پاداش ‍ مناسب را به وى عطا مى كند. اين اصل كه همه توفيق هاى بشر محفوف به دو لطف الهى است، در نوشتار بسيارى از بزرگان سلف به عنوان ميراثى كلامى و تفسيرى به خلف صالح آنان رسيده است.

در آيه مورد بحث، اول سخن از انعام خداست، كه اين لطف آغازين است، آنگاه سخن از يادآورى انسان متنعم است، سپس پاداشى كه خداوند در پى يادآورى انسان متنعم، به وى عطا مى كند كه آياتى از قبيل (لئن شكرتم لازيدنّكم) (61) و مانند آن دليل بر اين خواهد بود؛ چنان كه تعليق وفاى خدا به عهد خود بر وفاى انسان به عهد خويشتن از همين سنخ است و اين پاداش، همان لطف پسين الهى است كه همتاى لطف پيشين خدا، توفيق انسان متنعم را به دو لطف مزبور محفوف مى سازد.

استنباط اصل ياد شده از آيه (فاذكرونى أذكرتم) (62) ممكن است؛ زيرا كلمه فأ اگر در فعل دوم قرار مى گرفت معناى آيه اين بود: به ياد من باشيد تا من به ياد شما باشم كه ياد خدا نسبت به بشر متفرّع بر ياد بشر نسبت به خدا باشد؛ چنان كه مغروس در اذهان است، ولى كلمه فأ در فعل اول واقع شده، نه در فعل دوم. بنابراين معناى آيه اين است: پس به ياد من باشيد، من شما را به ياد مى آورم؛ يعنى ياد بشر نسبت به خداوند مسبوق است، نه سابق، و فرع است، نه اصل و آنچه اصل و سابق است ياد آغازين خداست كه فعل دوم آيه مزبور(أذكرتم ) قرينه آن است و اگر گفته مى شود كه آيه مزبور با تقدم و تأخر دو فعل مأخوذ در آن تنظيم شده بازگشت آن به اين است كه معناى آيه چنين باشد: (أذكرتم فاذكرونى) (63) و چون امتثال امر الهى و يادآورى خداوند عبادت است و عبادت داراى پاداش است و پاداش الهى عبارت از عنايت و توجه خداوند به بنده است، پس ياد بشر محفوف به دو ياد الهى خواهد بود. تحقيق اين مطلب ان شأاللّه در ذيل آيه فاذكرونى أذكرتم ارائه مى شود.

### 7- ياد خدا در نشاط و هراس

در قرآن كريم به كثرت ذكر خداوند فرمان داده شد: (يا أيها الذين امنوا اذكروا اللّه ذكرا كثيرا) (64) ولى به كثرت ذكر نعمت و انعام دستور داده نشد و راز اين تفاوت آن است كه نعمت ها خود زياد و ذكر هر كدام آنها و نيز ياد انعام الهى در مورد هر يك از آنها مستلزم كثرت خواهد بود.

مردان الهى هماره به ذكر خدا اشتغال دارند و هيچ كارى مانند تجارت و خريد و فروش آنان را از ذكر خدا غافل نمى كند: (رجال لاتلهيهم تجارة و لابيع عن ذكر اللّه) (65) اشتغال به ياد نعمت خدا و ذكر انعام الهى شامل حال انتفاع و حال فراغت مى شود. بنابراين، يادآورى نعمت خدا در حين بهره بردارى از آن مانع هرگونه سهو و غفلت و نسيان و عصيان خواهد بود.

گاهى نشاط مايه غفلت است و زمانى غم و هراس سبب نسيان مى شود. از اين رو هم ياد خدا در حال بهره ورى نشاط آور مطرح شده و هم در هنگامه برخورد با دشمن كه زمينه رعب و رهبت را فراهم مى كند: (يا أيها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا اللّه كثيرا) (66). آنچه در صدر آيه محل بحث آمده تذكره نعمت و انعام خداست تا نشاط سبب فراموشى نشود و آنچه در ساقه آيه مزبور آمده ياد خدا در حال نقمت و هراس است؛ زيرا اگر طبق ذيل آيه، انسان فقط از خداوند رهبت و هراس داشته باشد در هنگامه جنگ، از دشمن مهاجم ترسى ندارد و فقط به ياد خداست و از نافرمانى او مى هراسد.

### 8- مراتب ذكر و ياد خدا

ذكر، مراتبى دارد كه ذكر نعمت از مراحل آغازين آن است و در مراحل نهايى آن، سالك ذاكر كه مستغرق در ذكر الهى است، انعام، متنعم و از ذكر خود غافل است، به طورى كه نه ذاكر ملحوظ است و نه ذكر، بلكه فقط مذكور، يعنى خداى سبحان مشهود است. در اين حال كه مقام منيع فناى سالك در فنا و آستان مذكور است، چيزى در ميان حايل نيست و همان طور كه در فناى جهان تنها سائل و مجيب خداست و تنها سؤ ال و جواب گفتار اوست (لمن الملك اليوم للّه الواحد القهار) (67) در اين مقام كه فناى انسان كامل، يعنى جهان صغير است تنها، ذكر و ذاكر و مذكور (كه مشهود است ) به خدا و ذكر خدا باز مى گردد.(68)

### 9- مبناى معاهده خدا با انسان

انسان گرچه در بند رقيت خداست و آزاد و رها نيست تا با اختيار خود عهدى با خداوند برقرار كند، ليكن براى توجيه چنين معاهده اى وجوهى ارائه شده يا مى شود كه در قوت و ضعف همسان نيست:

الف: معاهده مزبور به لحاظ آزادى تكوينى اوست كه مى تواند مؤ من يا كافر، صالح يا طالح، عادل يا فاسق باشد. وى در چنين فضايى با اراده آزادانه خود عهدى را با خداوند برقرار مى كند.

ب: معاهده ياد شده صبغه تشريفى و تشويقى دارد؛ يعنى خداوند انسانى را كه مالك چيزى نيست گرامى مى دارد و او را به منزله مالك به حساب مى آورد و اشيا و اموالى كه خود به او عطا كرده به مثابه ملك او مى داند. از اين رو گاهى به عنوان بيع و زمانى به عنوان اجاره... چيزى را از او مى خرد، يا در برابر كارش اجرت مى دهد و گاهى نيز او را طرف تعهد قرار مى دهد و با او معاهده برقرار مى كند. پس عهد خدا با بنده نظير خريدن كالايى از او جنبه تشويقى دارد.

ج: معاهده ياد شده صبغه تعيير، توبيخ، و تشنيع ضمنى را به همراه دارد؛ زيرا مشعر به اباق و گريزپايى عبد جسور است؛ چون اگر كسى به وظيفه بندگى خود در آستان خداى سبحان عمل كند، هرگز در برابر مولا واقع نمى شود تا با او معاهده برقرار كند. هر جا سخن از تعاهد متقابل است و هر مورد كلام درباره اخذ تعهد عبد از خداست، نشان اباق و گريزپايى چنين عبد كنودى است. از اين رو برخى اهل معرفت گفته اند:

من أصعب آية تمرّ على العارفين كل آية فيها: أوفوا بالعقود و العهود. فانها آيات (أخرجت العبيد من عبوديتهم للّه) (69)؛ از دشوارترين اياتى كه بر عارفان مى گذرد آيات وفاى به عهد است؛ زيرا اين آيات، بندگان را از بندگى بيرون مى داند؛ از اين رو از آنان عهد گرفته مى شود و به آنان تعهد سپرده مى شود.

### 10- دو گونه اخذ ميثاق از بنى اسرائيل

قرآن كريم دو گونه اخذ پيمان از بنى اسرائيل را ذكر مى كند: پيمان عام و مشترك بين عالمان و توده مردم، و پيمان خاص از عالمان.

پيمان مشترك آن است كه از همه بنى اسرائيل گرفته شد؛ نظير پيمان توحيد در عبادت، ايمان به رسولان الهى، و احترام و تعظيم آنان، احساس به والدين و ارحام و يتيمان و مساكين، زيبا سخن گفته است با مردم، اقامه نماز و پرداختن زكات و قرض الحسنه: (و اذ أخذنا ميثاق بنى اسرائيل لاتعبدون الاّ اللّه و بالوالدين احسانا و ذى القربى و اليتامى و المساكين و قولوا للناس حسنا و أقيموا الصلوة و اتوا الزكوة ثمّ توليتم الاّ قليلا منكم و أنتم معرضون) (70) (و لقد أخذاللّه ميثاق بنى اسرائيل و بعثنا منهم اثنى عشر نقيبا و قال اللّه انّى معكم لئن أقمتم الصلوة و اتيتم الزكوة و امنتم برسلى و عزرتموهم و أقرضتم اللّه قرضا حسنا...) (71) و پيمان عدن خونريزى و عدم خروج از ديار: (و اذ أخذنا ميثاقكم لاتسفكون دمأكم و لاتخرجون أنفسكم من دياركم) (72) پيمان هايى كه از جانب بنى اسرائيل پس از ميثاق غليظ(73) نقض شد و نقض ‍ كنندگان تا حد تكذيب و قتل آورندگان اين پيمان ها پيش رفتند: (لقد أخذنا ميثاق بنى اسرائيل و أرسلنا اليهم رسلا كلّما جأهم رسول بما لاتهوى أنفسهم فريقا كذّبوا و فريقا يقتلون) (74) و نقض اين پيمان موجب لعنت و قساوت قلب گرديد كه كلمات الهى را تحريف و از تذكرات الهى بهره خود را فراموش كردند: (فبما نقضهم ميثاقهم لعنّاهم و جعلنا قلوبهم قاسية يحرّفون الكم عن مواضعه و نسوا حظّا ممّا ذكروا به...) (75).

پيمان خاص نيز آن است كه از عالمان بنى اسرائيل گرفته شد و آن پيمان تبيين حقايق كتاب آسمانى براى مردم و عدم كتمان آن بود؛ نظير آنچه به عنوان (الذين أوتوا الكتاب ) درباره دانشمندان اهل كتاب (عالمان يهود و نصارا) وارد شده كه مى فرمايد: (و اذ أخذاللّه ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننّه للناس و لاتكتمونه فنبذوه ورأ ظهورهم) (76) و در جاى ديگر از ميثاق جز حق نگفتن آنان سخن به ميان مى آورد: (ألم يؤ خذ عليهم ميثاق الكتاب ألاّ يقولوا على اللّه الاّ الحق) (77) و در صدر همين آيه به نقض اين پيمان، بر اثر تمايلات نفسانى آنها به متاع پست دنيا، اشاره مى كند: فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الادنى و يقولون سيغفرلنا و ان يأتهم عرض مثله يأخذوه (78).

### 11- مهم ترين عهد خدا با بنى اسرائيل

مهم ترين عهدى كه خداوند پس از توحيد و اسماى حسناى الهى با بنى اسرائيل در ميان گذاشته پذيرش ‍ نبوت و رسالت خاتم پيامبران بوده است. براى اثبات نبوت آن حضرت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ادله فراوانى اقامه شده و ارائه مى شود.

هرگونه اعجازى كه براى شخص رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ثابت شده باشد، مانند شقّ قمر و كندن شجر (طبق آنچه در خطبه نهج البلاغه آمده )(79) نسبت آن به تازى و فارسى و عبرى و عربى زبان يكسان است؛ زيرا قوانين ادبى خاصى در آن سهيم نيست تا با اختلاف فرهنگ و ادبيات مختلف شود؛ چنان كه بعضى از معجزات قرآن كريم كه با فرهنگ خاص، و تاريخ مخصوص ارتباط ندارد، همگانى و هميشگى است، ليكن برخى از معجزات قرآن كريم كه به فصاحت ادبى و بلاغت عربى باز مى گردد نسبت به ادبيات اقوام و ملل گونه گون متفاوت است؛ يعنى براى بعضى بالاصاله و براى برخى بالتبع، براى عده اى شفاف و روشن، براى گروهى محجوب و مستور است.

تحدى به فصاحت و آوردن سوره اى مانند قرآن براى اديبان فصاحت مدار و بلاغت محور نزول وحى، اصيل و شفاف و روشن است، ليكن براى عبرى زبانان مهاجر و فارسى گويان ديار عجم، تبعى و محجوب و مستور است. از اين رو بايد به كارشناسان فن ادب عرب مراجعه كنند. براى ترميم چنين قصورى، تحدى هاى ديگرى در قرآن كريم طرح شده كه نسبت به غير عرب هم اصيل و شفاف باشد كه در موارد خاص خود بازگو مى شود.

آنچه در آيه مورد بحث بايد طرح شود اين است كه بسيارى از اسرار و رموز عهدين كه نه تنها عربها از آن آگاه نبودند بلكه توده بنى اسرائيل، غير از علما و خواص علمى و تورات پژوهان و محققان انجيل، كسى از آن مطلع نبود، حضرت ختمى مرتبت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از آن ها خبر مى داد و به محتكران دينى عهدين مى فرمود: (قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين) (80). چنين عهدى كه در عهدين راجع به اصل نبوت خاتم و رسالت آن حضرت طرح شده از معجزه هاى علمى قرآن كريم است كه پرده از چنين غيبى بر مى دارد و راز نهان را عيان و مستور را مشهور مى كند.

### 12- پيامد نقض عهد خدا

آنچه در جمله (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم ) آمده بعد اثباتى وفاى به عهد خداوند و جنبه وعد آن است. وفاى به عهد خداوند جنبه سلبى نيز دارد كه وعيد او به حساب مى آيد و آن اين كه اگر كسى عهد خدا را نقض كند به لعنت و عذاب خداوند دچار مى شود و اين نكته اى است كه در آياتى چند از قرآن به آن اشاره شده است؛ مانند: (الذين ينقضون عهد اللّه من بعد ميثاقه و يقطعون ما أمراللّه به أن يوصل و يفسدون فى الارض اولئك هم الخاسرون) (81) كه نقض كنندكان را از خاسران مى شمرد، و نظير آنچه در سوره رعد خواهد آمد كه مضمون همين آيه در آن تكرار مى شود، با اين تفاوت كه به جاى (اولئك الخاسرون ) در پايان آن اولئك لهم اللعنة و لهم سوء الدار(82) آمده است. در سوره طه نيز با اشاره اى به هر دو جنبه اثبات و نفى مى فرمايد: فامّا يأتينكم منّى هدى فمن اتّبع هداى فلايضلّ و لايشقى# و من أعرض عن ذكرى فانّ له معيشة ضنكا(83). از همين نوع است آنچه در همين سوره گذشت: فمن تبع هداى فلاخوف عليهم و لا هم يحزنون # و الذين كفروا و كذبوا باياتنا اولئك أصحاب النار هم فيها خالدون (84).

در هر حال، آنچه به عنوان وفاى خداوند شمرده مى شود مجموعه اين وعد و وعيد است؛ يعنى چنان كه اعطاى بهشت و پاداش هاى نيكو در صورت وفاى به عهد خدا، وفاى الهى به وعده است، تعذيب و جهنم در صورت نقض عهد خدا نيز، وفاى خدا به وعيد محسوب مى شود و انسان چنان كه بايد به آن وفا اميدوار و شادمان باشد، از اين وفا نيز بايد خائف و نگران باشد. البته همانطور كه قبلا بيان شد، وفاى به وعده قطعى است و وفاى به وعيد قطعى نيست،

ليكن براى خوف حتما كفايت مى كند.

### 13- تجارتى پرسود

وفاى خداوند به عهد خويش تنها به اين نيست كه به مقدار كار نيكى كه بشر انجام داده و به اندازه وفايى كه از خود نشان داده پاداش دهد، بلكه او پاداشى بهتر مى دهد: (من جأ بالحسنة فله خير منها) (85) يا بيشتر و تا ده برابر: من جأ بالحسنة فله عشر أمثالها(86)، يا هفتصد برابر: (مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل اللّه كمثل حبّة أنبتت سبع سنابل فى كلّ سنبلة مئة حبّة) (87) و در ذيل آيه اخير مى فرمايد: واللّه يضاعف لمن يشأ كه اگر مضاعفه به معناى دو برابر شدن باشد مقصود اين است كه براى بعضى هزار و چهارصد برابر پاداش مى دهد و اگر مطلق اضافه شدن مراد باشد، مقصود اين است كه پاداش ‍ بعضى، از هفتصد برابر نيز مى گذرد.

شايد مراد از جمله پايانى اين آيه: واللّه واسع عليم نيز اين باشد كه پاداش خداوند از رقم و آمار بيرون است و براى كسى معلوم نيست كه خداى سبحان چگونه و چه اندازه به انسان نيكوكار پاداش مى دهد. ممكن است خداوند بر اثر عمل صالح كسى، فرزند عالم و صالحى به او عنايت كند كه ارزش آن از دنيا و همه آنچه در آن است برتر باشد.

به هر تقدير، با خداى كريم و واسع عليم عهد بستن، به سود انسان است؛ زيرا او كريمانه به عهد خود وفا مى كند و به عمل بنده پاداش مى دهد، نه سودا گرانه. از اين رو درباره حسنه آن گونه تعبير مى كند، در حالى كه درباره سيّئه مى فرمايد: جزاى هر كار بدى مثل آن است نه بيشتر؛ (جزؤ ا سيئة سيئة مثلها) (88) و بلكه ممكن است گفته شود جمله و جزؤ ا سيئة سيئة مثلها نيز وعده است، نه وعيد. به اين بيان كه مراد از جمله مزبور اين است كه كيفر دادن در برابر سيئه، خود سيئه و بد است و خداى سبحان چنين نمى كند؛ يعنى كيفر نمى دهد و مسلم است خدايى كه ممكن است از همه گناهان درگذرد، عهد با او تجارتى پر سود است.

تذكر: كيفر الهى اگر با وصف عدل خدا سنجيده شود، حسن و زيباست و اگر با عفو الهى ارزيابى شود و كسى كه با خداوند سخن مى گويد حق دلال را داشته باشد و مدّلا عليك (89) شامل حال او گردد و بتواند بگويد: (الهى ان أخذتنى بجرمى أخذتك بعفوك...) (90) در چنين مقامى، محمود و ممدوح نسبى نيست.

### نكاتى درباره كيفر الهى

تحرير مبسوط درباره عقاب الهى به موطن مناسب خود موكول مى شود. آنچه در اين جا مطرح است نمودارى از آن مبحث مفصل است:

1- هرگونه تحديدى كه درباره پاداش حسنه ارائه مى شود ناظر به نفى نقص است؛ يعنى پاداش قطعا كمتر از مقدار عمل صالح نيست و هرگز راجع به اثبات و تعيين معادل نخواهد بود. از اين رو پاداش حسنه به از آن و بيش از ان خواهد بود؛ چنان كه اشاره شد.

2- هرگونه تحديدى كه درباره كيفر سيئه مطرح مى شود ناظر به نفى زياده است؛ يعنى عقاب قطعا بيشتر از عمل صالح نيست و هرگز راجع به اثبات تعيين معادل به نحو ضرورت نخواهد بود. از اين رو كيفر ممكن است كمتر از مقدار گناه باشد. تعبير جزأ وفاقا (91) نيز فقط درباره كيفر است، نه پاداش و آن هم ناظر به نفى زايد است، نه اثبات معادل و مماثل؛ چنان كه پيام آيه(...سيئة مثلها) (92) هم نفى زايد است، نه تعيين مماثل. از اين رو هم تخفيف عذاب متصور است و هم عفو كلّى نسبت به برخى از مجرمان كه حكمت الهى را اقتضا كند.

3- خداوند بندگان خود را به مكارم اخلاق دعوت مى كند كه عدل، اولين درجه و احسان، تخفيف، عفو، صفح و... درجات برتر آن است: (انّ اللّه يأمر بالعدل و الاحسان...) (93)،(...كتب عليكم القصاص... فمن عفى له من أخيه شى ء فاتّباع بالمعروف و أدأ اليه باحسان...) (94). خودش نيز به معالى اخلاق و مكارم و فضايل و فواضل و همه كمال هاى برتر متصف است؛ چنان كه درباره عفو از گناه فرمود: (و هو الذى يقبل التوبة عن عباده و يعفوا عن السيئات و يعلم ما تفعلون) (95). بنابراين، عفو برخى تبه كاران ممكن است.

4- آنچه از تهديد و تهويل الهى كه به خبر باز مى گردد، تحقق در آن معاد ضرورى است و اصطلاح ضرورت رايج در حكمت و كلام همان است كه در اصطلاح وحى الهى به عنوان (لاريب فيه) (96) ياد مى شود؛ يعنى هيچ شكى در اصل دوزخ، تعذيب و كيفر مستحقان عقاب نخواهد بود و آنچه از تخويف و ترهيب و تحذير و وعيد قرآنى كه به ((انشا باز مى گردد، نه خبر، احتمال تخفيف يا عفو موردى و مقطعى به نحو قضيه مهمله كه در قوه قضيه جزئيه است منتفى نيست و چنين احتمالى فقط باعث رجاست؛ چنان كه چنان تخويفى سبب خوف است و مؤ من موظف است بين خوف و رجا به سر ببرد.

5- مقربان درگاه الهى كه از كارگاه ادب و نيازمندى به بارگاه دلال و ناز بار يافتند و از ساحت قدس ربوبى اجازه مناجات نازمندانه و مدلانه را دريافت كردند: مدلاّ عليك (97) به خداند عرض مى كنند: ان أخذتنى بجرمى أخذتك بعفوك (98)؛ اگر تو مرا به گناهم مؤ اخذه فرمايى من تو را به عفوت مؤ اخذه مى كنم، اگر بگويى: چرا گناه كردى، مى گويم: چرا عفو و كرم نكردى.

همان طور كه حسنات الابرار سيئات المقربين (99) است، عدل كه حسن ممثل و متن حسنه است نسبت به مقام احسان و منزلت عفو و كرم، سيئه محسوب مى گردد. از اين رو كيفر عادلانه در برخى موارد گرچه زيبايى عدل را داراست، ولى فاقد زيبايى احسان و صفح است.

آنچه مهم است عنايت به اين اصل محورى است كه چنين مقامى ميسور خواص از عالمان نيست، چه رسد به افراد عادى از مؤ منان عادل، تا چه رسد به مسلمان فاسق و احدى، جز اوحدى از اهل معرفت و ولايت، خيال خام و هوس نارس عبور از آن كوى امن و حرم وحمى و حصن مستور را در سر نپروراند و گرنه هتاف غيب او را رمى، رجم و طرد مى كند كه: به خنده گفت كيت با من اين معامله بود(100). گرچه چنين بلايى كز حبيب آيد هزارش مرحبا گفتيم (101). شقشقة هدرت ثمّ قرّت (102)

### 14- گستردگى عهد با خدا

عهدى كه انسان مى تواند با خداى سبحان برقرار كند اختصاص به برخى اعمال ندارد، بلكه شامل مطلق كارهاى خير مى شود. انسان مى تواند هم در كارهاى مستحب با خداوند عهد ببنددد، چنان كه بعضى از بزرگان رساله عهد نوشته اند و در آن عهد سپرده اند كه چگونه زندگى كنند(103)؛ گذشته از اين كه مسائل عبادى خاصّ چون تلاوت قرآن، شب زنده دارى و نوافلشان را هم با صيغه عهد ذكر كرده اند، و هم براى تأكيد واجبات عهد ببندد كه مثلا نماز واجب خود را اول وقت، يا آن را به جماعت به جا آورد، يا در نماز جمعه شركت كند كه اين گونه امور از سنخ انتخاب افضل افراد واجب است، نه از صنف مستحب؛ يعنى نماز اول غير از نافله است؛ زيرا يكى فرد افضل واجب است كه ترك آن بدون بدل حرام است و ديگرى مستحب كه ترك آن بى بدل جايز است.

به هر تقدير، نهايت تنزل لطف و رحمت خداوند اين است كه بنده مى تواند با او پيمان ببنددو با وى معاهده دو جانبه برقرار كند.

تذكر الف: عهد در مطاوى كتاب هاى مقدس كليميان و مسيحيان رايج است و شايد از همين جهت آنها را كتاب عهد ناميدند و تورات و انجيل به عهدين معروف شد. البته عهد مهمى كه واسطة العقد عهود ديگر و بيت الغزل عقود ديگر است همانا عهد به پذيرش رسالت حضرت محمد بن عبداللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم رسول خاتم خداست.

ب: عهد انسان با خدا از سنخ تكليف اعتبارى و تشريع است، ولى عهد خدا با انسان از صنف حقيقت و تكوين است. از اين رو دامنه وفاى انسان به عهد تا زمان مرگ است و بعد از آنكه ربقه تكليف منقطع مى شود، سخن از وفاى به عهد نيست، ولى وفاى خدا به عهد خود همچنان ادامه دارد؛ زيرا آخرت نيز مانند دنيا ظرف افاضه الهى و قلمرو افازه خدايى است.

### 15- اقسام خوف از خدا

معناى جامع خوف اقسامى دارد كه نه حصر عقلى آنها ميسور است و نه دليل استقرايى آن تام. آنچه در اينجا بازگو مى شود موارد اصطيادى از استعمال قرآنى است. تبيين اجمالى اقسام آن اولا عبارت از اين است كه خوف از خداوند در حدّ خود عبادت اوست و منشأ هر عبادتى يا شهوت نفسى است يا هراس نفسى يا معرفت و محبت قلبى و عقلى. آنچه در تثليث اقسام عبادت شهرت يافت كه منشأ آن يا خوف بردگان است يا آز سوداگران يا شكر آزادگان، در بسيارى از موارد قابل ارائه است. بنابراين، منشأ تقسيم خوف مبادى سه گانه خواهد بود.

ثانيا، منشأ هراس از چيزى يا كسى علم به قدرت آسيب رسانى آن است و علم يا حصولى است يا حضورى؛ زيرا خائف يا از راه مفهوم عقلى يا نقلى آگاه مى شود، يا از طريق مصداق قلبى و شهود حضورى مطلع مى گردد و چون خبر همتاى معاينه نيست خوف ناشى شده از گزارش خبرى همسان خوف پديد آمده از بينش و شهود نخواهد بود.

ثالثا، مراتب ايمان و درجات اعتقاد يكسان نيست. از اين رو خوف ناشى شده از درجه ضعيف يا متوسط ايمان، همتاى هراس ناشى شده از درجه قوى ايمان نخواهد بود. به هر تقدير، چون مبادى پديده نيز متفاوت است. برخى از مفسران بعد از تفكيك تقوا از رهبت چنين گفته اند: ترسندگان راه دين بر شش قسمند: تائبان، عابدان، زاهدان، عالمان، عارفان و صديقان. تائبان را خوف است: (يخافون يوما تتقلب فيه القلوب و الابصار) (104)، عابدان را وجل: (الذين اذ ذكرواللّه و جلت قلوبهم) (105) زاهدان را رهبت: (يدعوننا رغبا و رهبا) (106) عالمان را خشيت: (انّما يخشى اللّه من عباده العلمؤا) (107) عارفان را اشفاق: (ان الذين هم من خشية ربّهم مشفقون) (108) صديقان را هيبت: (و يحذركم اللّه نفسه...) (109). بيم صديقان از عيان خيزد و ديگر بيم ها از خبر. چيزى در دل تابد چون برق، نه كالبد آن را تابد، نه جان طاقت آن را دارد كه با وى بماند(110)

## بحث روايى

### 1- معناى اسرائيل و يعقوب

عن أبى عبداللّه عليه‌السلام:... و يعقوب هو اسرائيل و معنى اسرائيل عبداللّه لانّ أسرا هو عبد وايل هو اللّه عزّو جلّ.(111)

-كان يعقوب و عيص توأمين. فولد عيص ثمّ ولد يعقوب. فسمى يعقوب لانّه خرج بعقب أخيه عيص و يعقوب هو اسرائيل و معنى اسرائيل عبداللّه؛ لانّ أسرا هو عبد، وئيل هو اللّه عزوجل.(112).

- روى فى خبر آخر: انّ أسرا هو القوة و ايل هو اللّه، فمعنى اسرائيل قوة اللّه عزّوجل.(113)

اشاره الف: واژه اسرائيل و يعقوب هر دو غير عربى است. از اين رو اعراب نمى پذيرد. هرگونه تحليلى كه در معناى اين دو كلمه انجام شود ناظر به لغت عبرى است، نه عربى. از اين رو كلمه يعقوب را مأخوذ از واژه عقب دانستن به معناى عربى دانستن اين واژه تلقى نشود، بلكه مقصود بيان معادل عربى اين كلمه عبرى است.

ب: براى واژه اسر، معانى متعددى، مانند عبد، صفوه، قدرت و... ياد شده و ائيل نيز به معناى اللّه ترجمه شده، چنان كه جبرئيل، ميكائيل... نيز به معناى عبداللّه بيان شده است.

ج: بنى اسرائيل نام قبيله است و يهود نام نحله و ملت معهود؛ مانند نصارا كه نام نحله است. مفهوم يهود غير از بنى اسرائيل را هم شامل مى شود؛ زيرا هر كس صاحب آن نحله معروف باشد يهودى است، هر چند از بنى اسرائيل نباشد.

د: قرطبى از خليل بن احمد نقل مى كند: پنج پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در قرآن داراى دو اسمند: 1- محمد و احمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم 2- عيسى و مسيح، 3- اسرائيل و يعقوب، 4- يونس و ذوالنون، 5- الياس و ذوالكفل (114).

ه: فرزندان اسماعيل عليه‌السلام كه عرب هستند مقيم حجاز بودند و فرزندان اسحاق بر اثر جنگ خونين طاغيان از نقاط ديگر به حجاز هجرت كردند.

### 2- شرط حتميت وفاى خدا

- قال رجل لابى عبداللّه عليه‌السلام: جعلت فداك! انّ اللّه يقول: ادعونى أستجب لكم و انّا ندعو فلا يستجاب لنا؟ قال:

لانّكم لاتفون بعهداللّه و انّ اللّه يقول: (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم ) واللّه لو وفيتم للّه لو فى اللّه لكم (115).

اشاره الف: از اين روايت بر مى آيد كه جمله أوفوا بعهدى أوف بعهدكم ناظر به اصلى كلى است و اختصاص ‍ به بنى اسرائيل ندارد. به بيان ديگر، نه مورد مخصص است و نه اين لسان، لسان تخصيص، بلكه مفاد آن، تلازم بين دو وفاست و اين نكته را تفهيم مى كند كه تا وفاى عبوديت محقق نشود ربوبيت ملزم به وفاى به عهد خود نيست. البته عدم الزام به وفا غير از الزام به عدم وفاست؛ زيرا هيچ الزامى در عدم وفاى به عهد نيست؛ چون خلف وعيد محذورى ندارد، ليكن در اين حال از سنخ وفاى به عهد نخواهد بود، بلكه از صنف فيض ‍ ابتدايى است، گرچه همه فيض هاى خداوند ابتدايى است؛ چنان كه امام سجادعليه‌السلام فرمود: منّتك ابتدأ...(116)، كل نعمك ابتدأ(117).

ب: مشروط بودن اجابت الهى يا از دليل متصل استفاده مى شود يا از دليل منفصل؛ اما استفاده اشتراط از دليل متصل به اين است كه دعاكننده بايد در نيايش موحد باشد و غير خدا را نخواند: (ادعونى) (118)، (اذا دعان) (119). كسى كه در لايه هاى دل او اعتماد به قدرت خود يا قبيله و عشيره يا... وجود دارد چنين دعاكننده اى، توحيد نيايش را رعايت نكرده است. از اين رو فاقد شرايط اجابت است. اما استفاده اشتراط از دليل منفصل به اين است كه طبق برخى از نصوص دينى بعضى از گناهان مانع اجابت دعاست. از اين رو در دعاى كميل آمده است: اللّهم اغفرلى الذنوب التى تحبس الدعأ(120).

ج: هر تكليف اعم از اصلى يا فرعى، اعتقادى يا اخلاقى و فقهى و حقوقى، عهد الهى است كه مؤ من به آن متعهد است و التزام عمل به آنها همان وفاى به عهد است كه نصاب لازم اجابت دعاى خداوند را داراست.

### 3- مصاديق عهد الهى

- عن أبى عبداللّه عليه‌السلام فى قول اللّه عزوجل: أوفوا بعهدى قال: بولاية أميرالمؤ منين (أوف بعهدكم ) أوف لكم بالجنة (121)

قال الصادق عليه‌السلام لخيثمة: يا خيثمة! نحن عهداللّه، فمن وفى بعهدنا فقد وفى بعهداللّه و من خفرها فقد خفر ذمة اللّه و عهده...(122).

- عن سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبداللّه عن قول اللّه: أوفوا بعهدى أوف بعهدكم، قال: أوفوا بولاية علىّ فرضا من اللّه، أوف لكم الجنة (123).

- عن ابى عباس فى قوله و أوفوا بعهدى: ما أمرتكم به من طاعتى و نهيتكم عنه من معصيتى فى النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و غيره، أوف بعهدكم: أرض عنكم و أدخلكم الجنة (124).

اشاره الف: آنچه به عنوان تطبيق مصداقى نه تفسير مفهومى در اين گونه احاديث ارائه شده منافى تطبيق بر مصاديق ديگر نيست؛ زيرا عصاره اين نصوص نه تفسير مفهومى است و نه حصر مصداقى.

ب: بارزترين مصداق عهد، ولايت و امامت اسلامى است كه از آن در قصه حضرت ابراهيم به عنوان عهد ياد شده است: (لاينال عهدى الظالمين) (125) و همان عهد ولايت و امامت است كه در ذريه عادل و محسن حضرت خليل الرحمن متبلور شده است. بنابراين، پذيرش ولايت اهل بيت عليهم السلام و التزام عملى به تولى معارف آنان و تبرى از مكتب و زعامت ديگران، وفاى به عهد خداست كه زمينه وفاى الهى به عهد خود را فراهم مى كند و مقصود از امامت جامع بين امامت ملكوتى و ملكى است، نه خصوص ملكوتى يا ملكى.

### 4- نعمت واجب الذكر

- عن العسكرى عليه‌السلام: قال اللّه عزوجل: يا بنى اسرائيل ولد يعقوب اسرائيل! (اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم ) لمّا بعثت محمدا و أقررته بمدينتكم و لم أجشمكم (126) الحطّ و التر حال اليه و أوضحت علاماته و دلائل صدقه لئلا يشتبه عليكم حاله...(127).

اشاره الف: هر نعمتى به اندازه وجودى خود، لزوم ذكر و شكر را در پى دارد و هندسه هر نعمت را منعم آن تعيين مى كند. نعمت وحى و نبوت و رسالت از فيض هاى ويژه الهى است كه خداوند از آن به عنوان منت، يعنى نعمت عظيم ياد كرده است: لقد منّ اللّه على المؤ منين...(128).

ب: نعمت رسالت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه با هجرت آن حضرت از مكه به مدينه در مشهد و منظر ساكنان آن، از جمله يهودى هاى ساكن مدينه قرار گرفت، فيض خاص الهى بود كه بنى اسرائيل بدونتحمل رنج سفر و دشوارى پيمودن راه به آن نايل آمدند.

ج: تحليل برنامه هاى رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نشان مى دهد با مبعوث شدن آن حضرت نعمت هاى فراوانى بهره بنى اسرائيل شد كه در حديث مزبور به برخى از آن ها اشاره شد.

## (و ءامنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم و لاتكونواأول كافر به و لاتشتروا بايتى ثمنا قليلا و ايّى فاتقون (41) و لاتلبسوا الحقبالبطل و تكتموا الحق و أنتم تعلمون (42)

## گزيده تفسير

خداى سبحان به توده بنى اسرائيل و نيز عالمان آنها فرمود: به آيات قرآن ايمان آوريد، كه قرآن، مصدق محتوا و بشارت هاى وارد در تورات و انجيل غير محرف و مشتمل بر همه مطالب و معارف موجود در اين دو و مهيمن بر آنهاست. مصدّق بودن، كه از اوصاف ممتاز قرآن كريم است و گاه براى ترغيب اهل كتاب به ايمان ذكر مى شود، نه مستلزم تساوى سطح قرآن با سطوح معارف عهدين و نه منافى نسخ و تخصيص ‍ ازمانى برخى از احكام و امور جزئى گذشته است.

اهل كتاب به مبدأ نزول وحى و نيز به اصل وحى و نبوت عام ايمان داشتند؛ از اين رو امر به ايمان فقط در محدوده رسالت خاص، و آن اعتقاد به حق بودن قرآن است. ايمان به صحت وحى و حق بودن قرآن، همراه با ايمان به خداوند نازل كننده آن و مصاحب با اعتقاد به صحت دعوى مدعى نبوت است.

كفر پس از اقامه حجت و برهان، كفر فاحش و آشكار، و به اين لحاظ اولين كفر است. بر همين اساس، اهل كتاب به اين دليل كه افزون بر مشاهده معجزه قرآن، اصل نبوت عام را پذيرفته و معجزه پيامبران پيشين را ديده اند چنانچه كافر شوند كفرشان شديدتر خواهد بود و خود، اول كافر خواهند شد، به ويژه عالمان آنها؛ زيرا كفر اينان كه صاحب نفوذ و مورد توجه و اعتماد توده عوام هستند سنتى قابل تأسى براى ساير اهل كتاب خواهد شد و آنان بر اثر پايه گذارى سنت كفر در جامعه، زمامدار كفر مى شوند.

خداى سبحان از اهل كتاب مى خواهد كه نه تنها اولين كافر، اولين دين فروش، اولين تلبيس كننده و اولين كتمان كننده حق نباشند، بلكه اولين مؤ من باشند. پس امر آنان داير بين اولين ايمان و اولين كفر است، نه بين صرف ايمان و كفر.

فروختن آيات الهى، با نقض عهد خدا و رها كردن دين و كتمان حقايق و تفسير تورات و انجيل به ميل خويش يا ديگران، حتى اگر در برابر آن همه دنيا دريافت شود، فروش متاعى گران بها به بهايى اندك است.

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

تبه كارى سران بنى اسرائيل، گذشته از كفر شخصى و كتمان حق، هم تلبيس بود و هم تسويل؛ يعنى هم حق را به لباس باطل مى پوشاندند تا كسى به آن گرايش پيدا نكند و هم باطل خود را به لباس حق مى آراستند تا توده اسرائيلى از آن نگريزند. از مصاديق اين لبس و خلط بين حق و باطل اين بود كه آنان با توجه به تحذير تورات و انجيل از گرايش به مدعيان دروغين نبوت، و بشارت عهدين به ظهور پيامبرى از فرزندان اسماعيل، با بيان علايم و ويژگيهاى وى، چنين وانمود مى كردند كه رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم - معاذاللّه - از جمله همان مدعيان دروغين است.

سران اسرائيلى به حق بودن وحى نازل (قرآن )، حق بودن نبوت آورندگان آن، تطبيق آنچه در عهدين آمده بر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، حق بودن قبول و باطل بودن نكول، همچنين به كيفيت كار، از قبيل لبس يا لبس يا كتمان، عالم بودند و چون با داشتن علت بازدارنده و عامل نهى كننده از تخلف از حق همچنان به باطل قيام مى كردند، قيد و أنتم تعلمون

ظاهر در خبث سريرت و رسوخ رسوبات جاهليت كهن و تصلب كفر و تعصب و كينه آنهاست.

## تفسير

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

ثمنا: ثمن غير از قيمت است؛ زيرا در ثمن تفاوت به زياده و نقص راه مى يابد، ولى قيمت آن است كه معادل كالا باشد.

لاتلبسوا: يا از ماده لبس به معناى اشتباه است: حق را به باطل مشتبه نكنيد، يا از لبس به معناى پوشاندن: حق را به باطل نپوشانيد.

بالباطل: بأ در بالباطل براى استعانت است؛ نظير آيه (جادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق) (129).

تكتموا: حذف نون در تكتموا ممكن است از باب جزم بوده، در نتيجه واو در وتكتموا... عاطفه باشد؛ يعنى لاتلبسوا...و لاتكتموا.... نيز ممكن است از باب نصب باشد؛ در نتيجه واو، از قبيل واو جمع، نظير لاتأكل السمك و تشرب اللبن باشد؛ يعنى لاتجمعوا بين لبس الحق بالباطل و بين كتمانه؛ بين تدليس حق و كتمان آن جمع نكنيد.(130)

تذكر: اين كه به جاى ضمير، اسم ظاهر آمده، يعنى به جاى وتكتموه وتكتموا الحق آمده شايد از اين جهت باشد كه حق دوم غير از حق اول است؛ مراد از دومى اسم يا وصف رسول مكرم است كه آنان آن را حذف كرده و به جاى آن، اسم يا وصف ديگرى نوشته بودند، كه توضيح آن در آيه (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم) (131) خواهد آمد و مراد از اولى حقايق ديگر، يا مطلق حقايق مربوط به دين اسلام است.(132)

اگر حق دوم همان حق اول باشد سرّ عدم اكتفا به ضمير، اهتمام به مطلب است كه بدون تصريح به اسم ظاهر تأمين نمى شود. برخى از مفسران براى حق يازده مصداق ياد كرده اند.(133)

## تناسب آيات

اين دو آيه، هم خطاب به توده بنى اسرائيل است و هم به عالمان آنها؛ چنان كه پيام آن شامل همگان مى شود. به توده بنى اسرائيل مى فرمايد: به قرآنى كه نازل كردم ايمان بياورند؛ زيرا قرآن، افزون بر اين كه همه حقايق تورات را در بر دارد، مشتمل بر حقايق ديگرى نيز هست. به عالمان بنى اسرائيل (احبار و رهبان ) نيز مى فرمايد: اگر بت پرستان به وحى الهى كفر بورزند و به آن ايمان نياورند شگفت آور نيست؛ شگفتى در كفر و انكار شما، آن هم به عنوان اولين كافر و پيش گام در مخالفت و كفر است. پس به آنچه نازل كردم اولين كافر نباشد و نشانه هاى قرآن و پيامبر اسلام را كه در كتاب هاى شما آمده تحريف و پنهان نكنيد و آيات مرا به بهاى ناچيز نفروشيد: و لاتكونوا أول كافر به ولاتشاروا باياتى ثمنا قليلا.

اين دو جمله چون مربوط به تحريف كتاب آسمانى است، ناظر به اعمال بنى اسرائيل است؛ زيرا توده بنى اسرائيل از معارف كتاب هاى دينى آگاه نبودند؛ چنان كه عهده دار تفسير آنها نيز نبودند و از اين رو اهل تحريف نبودند. در حقيقت اولين خطاب از دو خطاب آيه اول: امنوا بما أنزلت... عتاب مشتركى است درباره ميثاق عمومى بنى اسرائيل كه در آيه قبل در جمله أوفوا بعهدى أوف بعهدكم به آن اشاره شده و خطاب دوم: و لاتكونوا أول كافر به ولاتشتروا... عتاب خاصى است ناظر به نقض عهد مخصوص مربوط به عالمان بنى اسرائيل كه آن نيز از مصاديق عهد در جمله أوفوا بعهدى... در آيه قبل است.

از آن جا كه ممكن است بيان حقيقت سبب قطع روزى عالمان يهود، با شورش عوام متعصب يهود بر آنان شود و آنان از چنين عاقبتى هراسناك باشند، خداوند در بخش پايانى آيه مى فرمايد: تنها از من پروا داشته باشيد؛ و ايّاى فاتقون، زيرا عزت، شوكت و روزى مادى و معنوى شما در اختيار من است و ديگران در آن نقشى ندارند.

آيه دوم توضيحى براى جمله و لاتشتروا باياتى ثمنا قليلا از آيه قبل است و در حقيقت اشترا و فروش ‍ آيات خدا به ثمن قليل و بهاى اندك را، كه چيزى جز همان كتمان حق يا آميختن آن با باطل نيست، تفسير مى كند و مى فرمايد: و حق را به باطل نياميزيد و حقيقت را با آن كه مى دانيد، كتمان نكنيد؛ و لاتلبسوا الحق بالباطل و تكتموا الحق و أنتم تعلمون.

### دعوت به ايمان به قرآن

بيشتر مفسران مقصود از ما أنزلت را خصوص آيات قرآن مى دانند، ليكن بعضى آن را اعم از قرآن وشامل رسول مكرم دانسته اند؛ زيرا به حكم آيه قد أنزل اللّه اليكم ذكرا # رسولا يتلوا عليكم... آن حضرت نيز مصداق ما أنزل اللّه است؛ به بيان ديگر، فرق است بين (ما أنزلت يا ما أنزل اللّه) (134) كه از باب افعال است و شامل نزول تدريجى و دفعى، هر دو مى شود و بين ما نزّلنا در آيه (امنوا بما نزلنا...) (135) كه از باب تفعيل است و تنها نزول تدريجى را در بر مى گيرد(136). تعبير اول چون تحمل شمول نزول پيامبر براى امر رسالت را كه نزولى دفعى است دارد عام بوده، شامل هر دو نزول (نزول قرآن و نزول پيامبر) مى شود، ولى ظاهر آيه همان آيات قرآنى است و اگر در موردى انزال بر ارسال تطبيق شد با قرينه همراه است؛ چنان كه مصدّقا حال شى نازل است و تصديق رسول نسبت به كتاب آسمانى قبل، به وسيله تصديق قرآن نسبت به آن است، نه ذاتا.

تذكر: تكليف مستفاد از آيات مورد بحث و آيات آينده شامل اصول و فروع است. بنابراين، وظيفه غيرمسلمان اين است كه اولا به اصول اسلامى معتقد شود و ثانيا به فروع آن متدين شده و عمل كند و چون صحت اعمال عبادى مشروط به نيت و قصد غربت است و آن بدون اعتقاد حاصل نمى شود، لازم است كه قبلا هر شرط و مقدمه اختيارى كه تحصيلى است نه حصولى، و واجب است نسبت به آن مطلق است نه مشروط، فراهم شود. بنابراين، كفار، هم مكلف به اصولند و هم موظف به فروع و تفاوت رتبى آنها در عموميت تكليف مانعى ايجاد نمى كند.

### ترغيب اهل كتاب به پذيرش قرآن

آمدن مصدقا لما معكم پس از خطاب امنوا بما أنزلت مى تواند اشاره به اين نكته بكند كه قرآن مباين با تورات و انجيل نيست تا به آن ايمان نياوريد، بلكه اصول معارف و اخلاق و احكام موجود در تورات و انجيل، مانند توحيد، مكارم اخلاق، نهى از فواحش و منكرات و امر به معروف در قرآن موجود است و روحى كه قرآن را نازل كرده همان روحى است كه تورات و انجيل را نازل كرده و غرضى كه پيامبر در رسالتش دارد، همان غرضى است كه موسى و عيسى (عليهماالسلام ) داشتند. پس وجهى ندارد كه به آن ايمان نياوريد(137).

نيز ممكن است اشاره به اين باشد كه گرويدن شما به قرآن، تأكيدى است بر ايمان شما به تورات و انجيل؛ چون قرآن حقانيت اين دو كتاب و حقانيت آورندگان آنها را تصديق مى كند، يا اشاره به اين است كه تكذيب شما نسبت به پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و قرآن، تكذيب تورات و انجيل است؛ زيرا اين دو كتاب، مشتمل بر بشارت به پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و قرآن است (138).

### تصديق كتب آسمانى پيشين

مراد از اين كه قرآن مصدق تورات و انجيل است، اولا مصدق بودن آن نسبت به تورات و انجيل غير محرّف است؛ زيرا از بعضى از آيات نظير (فأتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين) (139) بر مى آيد كه از ميان اهل كتاب دست كم قوم يهود، تورات اصلى و غير محرف نسبى را در اختيار داشتند و بسيارى از مسائل و احكام و حقائق در آن بود: (و عندهم التورية فيها حكم اللّه) (140)، ولى آنان براى مردم بازگو نمى كردند و اين نشان مى دهد كه گرچه در جريان بخت النصر، رابطه تاريخى تورات با زمان نزول آن قطع شد، اما بسيارى از مسائل مربوط به وحى و رسالت و خاتميت و مانند آن در اين كتاب وجود داشت و پس از ظهور اسلام بود كه انگيزه تحريف پيدا شد.(141)

ثانيا، لازمه اش تساوى آن دو كتاب با قرآن از جهت محتوا نيست، بلكه به دو نشانه نسبت ميان آنها، عموم و خصوص مطلق است؛ يعنى آنچه در تورات و انجيل است در قرآن نيز وجود دارد و اين گونه نيست كه همه آنچه در قرآن است در تورات و انجيل نيز آمده باشد؛ نشانه نخست اين كه، خداى سبحان در عين حال كه قرآن را مصدق كتاب هاى گذشته مى داند آن را مهيمن بر آنها نيز معرفى مى كند؛ يعنى از نظر معارف چنان بلند است كه بر تورات و انجيل و ساير كتاب هاى آسمانى سيطره دارد: (مصدّقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه) (142).

نشانه ديگر اين كه، درباره گزارش عيساى مسيح عليه‌السلام نسبت به رسول گرامى اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم تعبير به مبشر مى كند: (و مبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد) (143)؛ يعنى عيسى عليه‌السلام قومش را به آمدن پيامبرى بشارت داد كه نامش ((احمد است و بشارت، در موردى صادق است كه انتظار خبرى جديد در ميان باشد و اگر قرآن مشتمل بر مطلب تازه اى نباشد و نسبت به كتاب هاى پيشين اضافه اى نداشته باشد، بشارت مفهومى نخواهد داشت.

مرحوم كاشف الغطأ بر پايه همين وصف مصدق و مهيمن بودن قرآن مى گويد: اگر قرآن نبود، قداست تورات و انجيل و نحله مسيحيت و يهوديت نيز بقايى نداشت (144). قرآن اديان گذشته را حفظ كرد و به آنها آبرو داد؛ زيرا تورات و انجيل محرفى كه بسيارى از اوهام و اباطيل به آن راه يافته و به دامن مطهر مريم سلام الله عليها آلودگى نسبت مى دهد قابل دوام و عرضه به جهان علم نيست.

قرآن انبياى سلف عليهم‌السلام و مريم سلام الله عليها را تطهير و تنزيه و تورات و انجيل را نور معرفى كرد، به گونه اى كه محرفين را وادار كرد تا اسرار آن را فاش، يا به از دست رفتن آن اعتراف كنند.

به هر تقدير، قرآن تصديق كننده معارف غيرمحرف تورات و انجيل است، نه ناسخ آن و مراد از نسخ در شريعت (شرعه و منهاج ) نسخ در امور جزئى است و گرنه خطوط كلى دين: (انّ الدين عند اللّه الاسلام) (145) گرچه تكميل مى شود، ولى هرگز نسخ شدنى نيست، بلكه مى توان گفت نسخ منافاتى با تصديق ندارد؛ زيرا مراد از تصديق قرآن اين است كه آنچه تورات يا انجيل آورده، در عصر خودش حق بوده، به گونه اى كه اگر قرآن هم در آن عصر نازل مى شد چيزى جز آن نداشت (146)؛ يعنى بازگشت نسخ به تخصيص ازمانى است، نه ابطال از اصل.

حاصل اين كه، مصدق بودن قرآن نسبت به كتاب هاى آسمانى گذشته نه مستلزم تساوى سطوح آنهاست به نحوى كه قرآن مهيمن و برتر نباشد و نه منافى نسخ برخى از احكام گذشته است.

اما اين كه مستلزم مساوات سطح قرآن با سطح معارف عهدين نيست، براى اين كه معناى تصديق بيش از اين نيست كه هر چه آنها دارند قرآن هم در بر دارد و هرگز تصديق چيزى به معناى اين نيست كه آنچه را كه آن چيز ندارد، مصدق هم نداشته باشد؛ هيچ منافاتى بين تصديق گذشته و نوآورى جديد نيست. سرّ اقدام برخى از احبار بر تلبيس و قيام بعضى از رهبان بر كتمان نيز آن است كه ارائه عهدين به طور صحيح، مردم را به پذيرش كتاب برتر هدايت مى كرد.

اما اين كه تصديق منافى نسخ برخى از احكام سلف نيست، براى اين كه بازگشت نسخ به تخصيص يا تقييد است و چنين كارى ضمن تأييد اصل محتوا و كارآمدى آن در مقطع خاص، از ادامه آن در امتداد زمان جلوگيرى مى كند و اين روش در همه رشته هاى قانونى و حقوقى مطرح است و هرگز از اين روش عنوان نقض، ابطال و مانند آن انتزاع نمى شود. آرى اگر نسخ به معناى ابطال از اصل باشد، يعنى ناسخ اعلام كند كه منسوخ از ريشه باطل بود يا ظاهر حكم و معارف آن تثبيت شده است، چنين چيزى با تصديق مخالف است.

تذكر: عنوان مصدق بودن يكى از اوصاف ممتاز قرآن كريم است كه حق متقدم را چون حق متأخر تصديق دارد، ليكن گاهى اين عنوان براى ترغيب اهل كتاب به ايمان ذكر مى شود و گاهى چنين انگيزه اى صريحا مورد عنايت نيست؛ در موردى كه انگيزه ترغيب اهل كتاب به ايمان مطمح نظر است، چنين گفته مى شود: (مصدقا لما معكم، و يكفرون بما ورائه و هو الحق مصدّقا لما معهم) (147) (يا أيها الذين أوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم) (148) و در موردى كه چنين هدفى صريحا تعقيب نمى شود چنين گفته مى شود: (مصدقا لما بين يديه) (149).

### محدوده تصديق

مراد از ما معكم در مصدقا لما معكم كه قرآن مصدق آن است، يا همه محتواى تورات و انجيل غير محرف است، حتى جزئياتى از احكام كه با شريعت محمدى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نسخ شده، زيرا چنان كه گذشت، نسخ با تصديق منافاتى ندارد، يا خصوص بشارت هايى است كه در اين دو كتاب، نسبت به شريعت اسلامى وارد شده كه آن هم بر دو قسم است: نخست بشارت هايى كه درباره خصوص پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آمده و ويژگيهاى ان حضرت را تبيين مى كند و آياتى از قرآن، مانند (يعرفونه كما يعرفون أبنأهم) (150) ناظر به آن است، و ديگر بشارت هايى كه مربوط به قرآن كريم است و ويژگيهاى آن را تبيين مى كند و آياتى از قرآن، (نظير و انّه لفى زبر الاولين) (151) به آن نظر دارد.

### اولين كافران به قرآن

ايمان به صحت وحى و حق بودن قرآن، همراه با ايمان به خداوند نازل كننده وحى و نيز مصاحب با اعتقاد به صحت دعوى مدعى نبوت است؛ زيرا اگر قرآن پيام خداست پس آورنده آن پيامبر خداوند خواهد بود؛ چنان كه ايمان به صدق مدعى ذسالت مستلزم اعتقاد به خداوندى است كه او را ارسال فرمود و نيز مصاحب با ايمان به صحت پيامى است كه پيامبر معهود آن را ارائه كرده است.

اهل كتاب از آن جهت كه به مبدأ نزول وحى، يعنى خداى سبحان معتقد بودند و نيز به اصل وحى و نبوت ايمان عام داشتند، امر وارد در آيه مورد بحث فقط در محدوده رسالت خاص متوجه آنان است؛ يعنى آنان مأمور شدند كه به حق بودن قرآن معتقد باشند. اما اعتقاد به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم گرچه لازم ايمان به حق بودن قرآن است و نيز گرچه لزوم اعتقاد به آن حضرت در برخى آيات ديگر مطرح شده است، ولى در محل بحث كنونى به آن اشاره نشد. از اين رو ارجاع ضمير در أول كافر به به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم منافى با سياق است؛ چنانكه ارجاع آن به ما معكم رچه بعيد نيست بلكه از جهت قرب و انسجام لفظى مساعد است، ليكن با اصل وحدت، سياق هماهنگ نيست. از اين رو طبرى ضميرى را به خصوص ما أنزلت ارجاع مى دهد و رجوع آن را به هر كدام از دو مرجع ياد شده بعيد مى داند.(152)

مقصود از و لاتكونوا أول كافر به اين است كه شما اهل كتاب در انكار و كفر ورزيدن به اسلام، از ديگران سبقت نگيريد. مشركان بر اثر بت پرستى، گرفتار كفرند، ولى شما كه ربوبيت خداوند و به فرشتگان و وحى و قيامت ايمان داريد، چرا به قرآن و اسلام كفر مى ورزيد؟!

مراد از اوليت در كفر اوليت رتبى است، نه زمانى؛ زيرا قرآن براى اولين بار در مكه (محل زندگى مشركان ) عرضه شد و اولين كافران از جهت زمان، همان بت پرستان و مشركان مكه بودند. از باب اينكه كفر پس از اقامه حجت و برهان، كفر فاحش و آشكار است و به چنين كفرى اولين كفر مى گويند؛ چنان كه به كسى كه زياد دروغ بگويد اول كاذب و به كسى كه داراى فسق شديدى باشد اول فاسق گفته مى شود.

توضيح اينكه، غير اهل كتاب تنها معجزه قرآن كريم را پيش رو دارند كه آنان را به اصل پذيرش دين دعوت مى كند، اما اهل كتاب افزون بر معجزه قرآن، اصل نبوت عام را پذيرفته و معجزه پيامبران پيشين، يعنى تورات و انجيل را نيز ديده اند و اگر در عين حال كافر شوند، كفرشان شديدتر خواهد بود و خود آنان اول كافر خواهند شد.

لسان ولاتكونوا أول كافر به گرچه لسان نهى است، ولى امر به سبقت در ايمان نيز دارد؛ نظير امر به استباق و سرعت در ايمان. بدين معنا كه شايسته است شما پيش از ديگران به قرآن مؤ من باشيد؛ زيرا شما دو بينه داريد و آنان يك بينه؛ شما در برابر قرآن و تورات و انجيل قرار داريد و پيامبر اسلام را مانند فرزندانتان مى شناسيد: (يعرفونه كما يعرفون أبنأهم) (153)؛ زيرا همه ويژگيهاى آن حضرت را در تورات و انجيل مكتوب يافته ايد: (الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التورية و الانجيل) (154)، اما ديگران فقط در برابر قرآن هستند.

وجه ديگر اوليت اهل كتاب در كفر اين است كه كفر عالمان آنان بر اثر نفوذى كه دارند و مورد توجه و اعتماد توده عوام از اهل كتاب هستند سنتى قابل تأسى و پيروى براى ساير اهل كتاب خواهد شد و در واقع آنان زمامدار كفر و در نتيجه زمامدار عذاب جهنم مى شوند؛ چنان كه درباره فرعون آمده است: (يقدم قومه يوم القيمة فأوردهم النار و بئس الورد المورود) (155) و چون سنت كفر را در جامعه پايه گذارى كرده اند تا زمانى كه اين سنت باقى است گناهان ناشى از عمل به آن نيز، بدون آنكه ديگران برائت يابند، دامنگير برپاكنندگان سنت مزبور است: من سنّ سنّة سيئة كان عليه وزرها و وزر من عمل بها الى يوم القيامة (156).

### دعوت به اولين ايمان

نهى از كفر براى تأكيد محض نسبت به لزوم ايمان نيست، بلكه قيدى را به همراه دارد كه آن قيد، هم نهى را تثبيت مى كند و هم امر را تسجيل و آن قيد اول بودن است؛ زيرا اول بودن به هر معنايى باشد، كه برخى از آنها در ثناياى تفسير و بعضى از آنها در اثناى اشارات مطرح شده و مى شود حزازت و لغزش ‍ زايدى را به همراه دارد. از اين رو اخذ چنين قيدى قبح فراوان كفر را تبيين و حسن شامل ايمان را تثبيت مى كند.

گرچه مشركان مكه اولين كافر و مهاجم فرهنگى و اولين دشمن و مهاجم نظامى بودند: (وهمّوا باخراج الرسول و هم بدؤ وكم أول مرة) (157) ليكن بعد از استقرار حكومت اسلامى در مدينه يهودى ها اولين كافر در بين اهل كتاب بودند.

قيد اول بودن، هم به گذشته مرتبط مى شود و هم به آينده ارتباط دارد؛ يعنى قبل از نهى از كفر، امر به ايمان و بعد از نهى از كفر نواهى متعددى ارائه شده است؛ مانند نهى از فروش آيات الهى به بهاى اندك و نهى از لبس حق به باطل و نهى از كتمان حق... بنابراين، ره آوردهاى فراوانى دارد كه از جمله قبل، يعنى صرف امر به ايمان حاصل نمى شود؛ زيرا معناى دو آيه محل بحث اين است كه نه تنها اولين كافر، اولين دين فروش، اولين تلبيس كننده و اولين كتمان كننده حق نباشيد، بلكه اولين مؤ من باشيد و پيام دقيق آن اين است كه جريان شما بنى اسرائيل تنها بين ايمان و كفر داير نيست، بلكه بين اولين ايمان و اولين كفر دور مى زند. از اين رو از جايگاه ويژه خود با خبر باشيد و خطر خانمان برانداز تحريف و كتمان در دين را به آسانى استقبال نكنيد؛ چنان كه متن كار شما بيش از يك گناه عادى آثار سوء فراوان را به همراه دارد؛ زيرا مشترى را ثمن دانستن، مبيع را با حرف بأ ادا كردن، آيات را جمع آوردن، آيات را به خداوند اضافه كردن، و ثمن را به قلت وصف كردن تا نفيس بودن كالا و خسيس بودن بها معلوم شود، همگى براى تهديد از چنين اقدام و تهويل از چنين قيامى است.

نكته: اگر مقصود از اول كافر اين باشد كه هيچ كدام شما اول كافر نباشد: لايكن كلّ واحد منكم أول كافر معناى عموم سلب را به همراه دارد و نه سلب عموم را تا تجويزى براى بعض باشد؛ نظير: (لاتطع كل حلاف مهين) (158) كه گرچه موهم سلب عموم است، ولى طبق شاهد عقلى و نقلى منظور عموم سلب است.

### خريد و فروش دين

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

1- به معناى اصلى خود، يعنى خريدن باشد. در اين صورت اين سؤ ال مطرح مى شود كه با آن كه آيات، مشترى به و ثمن قرار گرفته (از اين رو حرف بأ بر سر آن درآمده است، نظير اشتريت بهذه الدراهم كتابى هذا) چگونه از مشترى و مثمن، كه همان منافع دنيوى است، به ثمن تعبير شده است؟

پاسخ اين است كه تعبير مزبور، تعريضى به اهل كتاب است كه آنچه (منافع مادى ) را آنان مثمن و مقصود بالذات قرار داده اند (زيرا در خريد و فروش، مثمن، مقصود بالذات، و ثمن، وسيله است ) در واقع ثمن است و بايد ابزارى براى خريد باشد، ولى آنها چيزى را كه مقصود بالذات نيست بلكه صرفا وسيله است مقصود بالذات، و چيزى را كه بايد مقصود بالذات باشد (آيات اللّه ) وسيله قرار داده اند.(159)

2- به معناى شرأ، يعنى فروختن باشد. در اين صورت نيز اين سؤ ال مطرح مى شود كه چرا حرف بأ بر سر آيات درآمده، با اين كه در اين صورت، آيات مشترى و مثمن است و حرف بأ بايد بر سر مشترى به (ثمن ) درآيد: لاتشتروا آياتى بثمن قليل؟ جواب داده مى شود: ((بأ در اين گونه موارد كه براى مقابله است، هم بر سر ثمن در مى آيد و هم بر سر مثمن. مورد اول نظير و شروه بثمن بخس (160) و مورد دوم نظير آيه محل بحث. اين قول را بعضى از مفسران از فرأ نقل كرده اند.(161)

تذكر: وقوع حرف بأ بر ثمن يا مثمن در هر مورد براى نكته اى خاص است، كه در اين مورد خصوصيت آن بازگو شد.

3- اشترأ در آيه، مجازا در معناى استبدال به كار رفته باشد(162)؛ يعنى لاتستبدلوا بآياتى ثمنا قليلا. مطابق اين وجه نيز اين سؤ ال مطرح مى شود كه با توجه به اين كه در چنين صورتى، آيات مبدل، و ثمن بدل است و بأ بر سر بدل در مى ايد و گفته مى شود: استبدله بكذا پس چرا به عكس شده است؟

جواب اين سؤ ال نيز ممكن است نظير كلام فرأ باشد كه بأ هم بر سر بدل و هم بر سر مبدل در مى آيد؛ يعنى در مبادله هيچ كدام بالذات يا بدل بالذات نيست، بلكه هر كدام از منظرى بدل و از منظر ديگر مبدل است و دخول حرف بأ بر سر هر يك رواست؛ آيات فراوانى در قرآن وجود دارد كه در همه آنها، حرف بأ روى ثمن در آمده؛ زيرا اگر ثمن، متاع و كالا و هر چيز ديگر غير از درهم و دينار باشد همانند مثمن مى تواند مدخول حرف بأ قرار گيرد، ولى اگر ثمن درهم يا دينار بود در آن جا حرف بأ روى ثمن واقع مى شود؛ مانند: شروه بثمن بخس دراهم معدودة.

از ميان احتمال هاى سه گانه، احتمال دوم يعنى معناى شرأ و فروش راجح است؛ زيرا آنچه به طبع اول مطرح است همانا نقل آيات الهى و انتقال بهاست؛ يعنى محرفان و كاتمان چيزى را به عنوان كالا يا كار مى دهند و بها يا مزدى را در قبال آن دريافت مى كنند.

### بهاى ناچيز

قيد قليلا در صورتى كه جمله ولاتشتروا... عام باشد و شامل همه اهل كتاب اعم از علما و توده مردم باشد، پيام آن نسبت به توده بنى اسرائيل اين است كه اگر شما براى دينتان عهد خدا را نقض كنيد و از دين دست برداريد، حتى اگر در برابر رها كردن دين، همه دنيا را به دست بياوريد باز هم متاع گران بهايى را به بهاى اندك فروخته ايد و پيام آن براى احبار و عالمان بنى اسرائيل نيز اين است كه شما هم اگر حقايق را كتمان كنيد و به طمع دنيا، تورات و انجيل را به ميل خود يا ديگران تفسير كنيد (با توجه به اين كه به قرينه آيه بعد: و لاتلبسوا الحق بالباطل و تكتموا الحق... جمله لاتشتروا... نسبت به علما در مورد تحريف كتاب تطبيق پيدا مى كند)، اگر همه دنيا را هم به شما بدهند كم است؛ زيرا همه دنيا در برابر دين و وحى خدا متاع قليل به حساب مى آيد.

توضيح اين كه، قيد قليل احتزارى نيست تا با تقسيم دنيا به قليل و كثير موهم باشد كه اگر ثمن، زياد بود دين فروشى رواست و تنها تجارت دين با متاع قليل ممنوع است، بلكه قيد توضيحى است و مى رساند كه اساسا همه دنيا متاع ناچيزى است: (قل متاع الدنيا قليل) (163)، (نظير يقتلون النبيين بغير حقّ) (164) و نظير (و من يدع مع اللّه الها اخر لابرهان له به) (165) كه نفى حق بودن، لازم پيامبر كشتن است؛ چنان كه برهان نداشتن، لازم قطعى شرك است، بر خلاف آنچه درباره يوسف عليه‌السلام آمده: و شروه بثمن بخس...(166) كه قيد بخس احترازى است. گرچه از منظر ديگر، يوسف نبى عليه‌السلام و نيز هر انسان كامل ديگر را كه همتاى كتاب آسمانى است به دنيا فروختن، مصداق فروش به ثمن بخس خواهد بود، ليكن از نطاق آيه سوره يوسف خارج است.

### توحيد در تقوا

جمله (و ايّاى فاتقون مانند جمله و ايّاى فارهبون) (167) از سه جهت بر لزوم پروا از خداوند تأكيد دارد:

اولا، از جهت ضمير منفصل ايّاى و مقدم شدن آن بر فعل. ثانيا، به جهت فأ روى فعل امر كه نشانه آن است كه فعل اتقون جواب شرط محذوف است؛ يعنى اگر شما اهل تقوا و پرهيز هستيد تنها از من بپرهيزيد. ثالثا، به جهت مكسور بودن نون وقايه فاتقون كه علامت حذف ياى متكلم است. همه اين امور سه گانه براى اثبات اين نكته است كه انسان در تقوا نيز، بايد موحد باشد و تنها از خداوند سبحان بپرهيزد. خاصيت توحيد اين است كه انسان موحد در همه شؤ ون علمى و عملى خود يگانه جو و يكتابين و واحد خو و احدجوست؛ نه خود را مى طلبد و نه از ديگرى پروا دارد، تنها خدا را مى خواهد و از او پروا دارد.

### رابطه تقوا و رهبت

فرق بين تقوا در اين جمله و رهبت در جمله و اياى فارهبون از آيه قبل، در اين است كه رهبت مربوط به مراحل اوليه سلوك و تقوا براى مراحل متوسط و نهايى آن است.(168) انسان تا راهب نباشد و راه را پر خطر نبيند و نهراسد، از آن نمى پرهيزد و از خطر نجات نمى يابد. پس در مرحله اول بايد راه را پر خطر ببيند و راهب و هراسناك شود، آنگاه بپرهيزد و تقوا پيشه كند و خويش را از خطر برهاند. بر همين اساس، جمله و ايّاى فارهبون با آمدن در آيه قبل، بر جمله و ايّاى فاتقون مقدم شده است و نيز روشن شده است كه يكى از دو جمله، تكرار ديگرى نيست.

البته رهبت مراتبى و تقوا نيز درجاتى دارد. در ارزيابى اوصاف و كمالات نبايد مراحل ابتدايى رهبت را با درجات متوسط يا پايانى تقوا سنجيد و گرنه مى توان گفت برخى از مراحل پايانى رهبت بالاتر از درجات ابتدايى يا متوسط تقواست.

### جامه باطل بر اندام حق

لاتلبسوا اگر از ماده لبس به معناى اشتباه باشد، به اين معناست كه شما حق را به باطل ملتبس و مشتبه نسازيد، تا مردم حق را به طور خالص بشناسند و اگر از ماده لبس به معناى پوشاندن باشد، معنا اين مى شود كه شما حق را با لباس باطل نپوشانيد؛ يعنى باطل را روكشى براى حق قرار ندهيد، به طورى كه مردم لباس را ديده و متلبس را كه حق باشد نبينند. معناى حرف بأ در هر كدام مناسب با همان تفسير خواهد بود.

ممكن است اشكال شود، لازم احتمال دوم اين است كه جمله وتكتموا الحق تكرار ماقبل باشد، در حالى كه ظاهرش تعدد است و در واقع جمله اول ولاتلبسوا... نهى از تدليس است و جمله دوم نهى از كتمان، و عالمان اهل كتاب مرتكب دو خلاف مى شدند: يكى آن كه امر را بر كسانى كه حق را شنيده بودند مشتبه جلوه مى دادند و ديگر اين كه حق را از كسانى كه آن را نشنيده بودند كتمان مى كردند. با اين بيان معناى اول تعين پيدا مى كند.

پاسخ اين است كه عناوين متعددى وجود دارد كه در عين اشتراك آنها در برخى از معانى جامع و انتزاعى، هر كدام اثر خاص خود را دارد:

1- عنوان لبس كه لازم آن مشتبه شدن مطلب است. در مورد اشتباه، گروهى ناشناخته آن را مى پذيرند و عده اى

شبهه ناكانه از آن مى پرهيزند و جمعى به جستجو درباره آن وادار مى شوند.

2- عنوان لبس كه لازم آن مستور ماندن حق و عشوه گر شدن باطل است؛ زيرا جامه بطلان مشهود است و جامه پوش حق مستور و در اين مورد گروهى به نكول و انكار علمى مبادرت مى كنند و عده اى به طرد و طعن و قدح و دفع بر مى خيزند؛ زيرا آن را بيّن الغىّ تلقى كرده اند و بدون شبهه آن را باطل مى بينند.

3- عنوان كتمان كه لازم آن غافل نگه داشتن جامعه و ادامه تنويم و اغفال آن و گسترش غوطه ور شدن افراد آن در كهنه پرستى پيشين است.

جامه حق بر اندام باطل

نيرنگ احبار و رهبان اسرائيلى تنها در تحذير توده مردم از اسلام نبود تا برنامه آنان در تلبيس حق به لباس ‍ باطل و در كتمان حق خلاصه شده باشد، بلكه آنها ترغيب جمهور به نحله باطل و ملت كاسد خود را بر عهده داشتند و براى آن كار به تلبيس باطل به لباس حق دست مى زدند. بنابراين، تبه كارى سران بنى اسرائيل گذشته از كفر شخصى و كتمان حق، هم تلبيس بود و هم تسويل؛ يعنى هم حق را به لباس باطل مى پوشاندند تا كسى به آن گرايش پيدا نكند و هم باطل خود را به لباس حق مى آراستند تا توده اسرائيلى از آن نگريزند.

تسويل همچون تلبيس، ظاهرى دارد مخالف باطن و اين دو لايه منافقانه و دو چهره مذبذبانه گاهى به ارائه باطل در چهره حق است و زمانى به ارائه حق در چهره باطل و جهت مشترك آنها تزوير و تدليس و خدعه و فريب است كه دامنگير سران اسرائيلى بوده و قرآن كريم از اين راز روانى و دسيسه سياسى پرده برداشت و چنين فرمود: (لاتزال تطلع على خائنة منهم) (169)؛ يعنى همواره به نيرنگى نو دست مى يازند و تو هماره از خدعه تازه آنان با خبر مى شوى.

تذكر: نكته اى كه نبايد از آن غفلت شود اين است كه تلبيس حق به جامه باطل غير از خلط عمل صالح به عمل طالح است؛ زيرا در خلط دو عمل هر كدام جداى از ديگر است و حكم خاص خود را دارد و از آيه و اخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا و اخر سيّئا(170) چنين بر مى آيد كه گروهى گناه جداى از ثواب و اطاعت و نيز اطاعت جداى از معصيت داشتند، نه اين كه عملى داشتند كه ظاهر آن صلاح و باطن آن طلاح بوده است؛ زيرا چنين كارى از ريشه طالح و كاسد است.

### نمونه اى از تلبيس اهل كتاب

يكى از مصاديق لبس و خلطى كه علماى اهل كتاب بين حق و باطل داشتند اين بود كه در كتاب هاى آنان از گرايش به مدعيان دروغين نبوت، تحذير شده و به ظهور پيامبرى از فرزندان اسماعيل با بيان علايم و ويژگيهايش بشارت داده شده بود. خلط عالمان اهل كتاب پس از ظهور اسلام اين بود كه وانمود مى كردند پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم - العياذباللّه - از جمله همان مدعيان دروغين است؛ يعنى به جاى اينكه اعلام كنند آن حضرت همان فرزند اسماعيل با ان علايم است او را از مدعيان دروغين نبوت معرفى كردند(171). مؤ يد اين تطبيق روايتى از امام حسن عسكرى عليه‌السلام است كه مى فرمايد: خلط بين حق و باطل يهود اين بود كه مى گفتند: محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و وصيش على عليه‌السلام پانصد سال خواهند آمد(172).

### معلوم اهل كتاب

در اين كه معلوم در و أنتم تعلمون چيست؟ چند احتمال وجود دارد: 1- علم به تدليس و كتمان خودشان؛ يعنى در حالى تدليس و كتمان مى كنيد كه به آن آگاهيد. 2- علم به وصف رسول مكرم؛ يعنى در حالى اسم او را كتمان مى كنيد كه به حق بودن او عالم هستيد. 3- مطلق علم؛ يعنى در حالى كه شما از اهل علم و دانشيد. 4- علم به تشخيص حق از باطل؛ يعنى در حالى كه حق را از باطل تشخيص مى دهيد آن دو را در هم مى آميزيد، يا حق را كتمان مى كنيد.(173)

خلاصه آن كه، مطالب فراوانى در اين جا مطرح است كه شما به همه يا بسيارى از آنها دانا هستيد: 1- حق بودن وحى منزل (قرآن ). 2- حق بودن نبوت آورنده آن. 3- تطبيق آنچه در عهدين آمده بر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم. 4- حق بودن قبول و باطل بودن نكول. 5- كيفيت كار از قبيل لبس يا لبس يا كتمان.

قيد و أنتم تعلمون ظاهر در خبث سريره و رسوخ رسوبات جاهليت كهن و تصلب كفر و تعصب كينه اسرائيلى هاست؛ زيرا علم به حق بودن يك مكتب در قلب انسان متحرّى حقيقت اثر مثبت دارد و او را به پذيرش حق رهنمون مى شود؛ چنان كه شك در آن، زمينه توقف را به همراه دارد و اگر در كسى اثر منفى داشت معلوم مى شود كه داعيه او براى ستيز با حق زياد است؛ زيرا با داشتن علت بازدارنده و عامل نهى كننده از تخلف از حق باز به نبرد عليه آن قيام مى كند. از اين جهت غير از اول كافر بودن سران اسرائيلى، كنود، لجوج، لدود، عنود و اثيم بودن آنان نيز معلوم مى شود. أعاذنا اللّه من شرور أنفسنا و سيئات أعمالنا.

## لطايف و اشارات

### 1- گناه مشترك و گناه خاص

چنان كه در مباحث تفسيرى اشاره شد، بنى اسرائيل به دو گناه مبتلا بودند كه يكى مشترك بين عالمان يهود و مسيحى (احبار و رهبان ) و بين توده مردم و ديگرى ويژه عالمان (احبار و رهبان ) بود؛ گناه مشترك همان گروهى و كفر به آيات الهى بود و گناه خاص عبارت از گمراه كردن ديگران و وادار ساختن آنان به گمراهى بود. خداى سبحان هم خطر ضلالت را گوشزد كرده، مى فرمايد خودتان به بيراهه نرويد و هم خطر اضلال را اعلام داشته و مى فرمايد ديگران را به بيراهه نكشانيد.

آنچه در اينجا قابل ذكر است خطر حادّ و هائل گناه اضلال است؛ زيرا سبب مى شود انسان گمراه كننده در زمره سران كفر قرار گيرد و از قبيل فراعنه اى باشد كه حق را فهميدند و به آن يقين پيدا كردند و در عين حال آن را انكار، تلبيس يا كتمان كردند: (و جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) (174).

عالمان اهل كتاب با آن كه هم تورات پژوه و انجيل شناس بودند و هم قرآن و حقانيت آن را به خوبى مى شناختند: (فلمّا جاؤ هم ما عرفوا كفروا به) (175) و هم رسول گرامى را كاملا مى شناختند: (يعرفونه كما يعرفون أبنأهم) (176) در عين حال براى مطامع دنيوى (177) و حفظ موقعيت هاى اعتبارى دنيا، نه تنها خود گمراه شدند و به حق ايمان نياوردند، بلكه با تحريف و كتمان آن، ديگران را نيز به بيراهه و گمراهى كشاندند. از اين رو هم در دنيا از ائمه كفر و مصداق من سنّ سنة سيئة (178) قرار مى گيرند و هم در قيامت شريك در ورز و گناه همه كسانى هستند كه آنا را به بيراهه كشندند و نيز بر اثر اين كه كتاب خدا را با كتمان، پشت سر انداختند: (فنبذوه ورأ ظهورهم) (179) نامه اعمالشان از پشت سر به آنها داده مى شود: (و أما من أوتى كتابه ورأ ظهره) (180) كه اين گونه گرفتن نامه كه تجسمى است از پشت سر انداختن كتاب خداوند در دنيا، خود، عذابى توان فرساست.

### 2- تجارت خانه دنيا

خداى سبحان با استخدام تعبيرهايى چون اشترأ و ثمن ولاتشتروا باياتى ثمنا قليلا، اصل حيات دنيا را تجارت و دنيا را تجارت خانه معرفى كرده است؛ يعنى انسان هر لحظه كالايى مى دهد و در برابر آن ثمن و بهايى دريافت مى كند. عمر انسان كالايى است كه در بازر دنيا عرضه مى شود و كسى نمى تواند بگويد: با سرمايه خود تجارت نمى كنم، زيرا هر لحظه در حال از دست دادن اين سرمايه است. فقط بايد به هوش ‍ باشد بهايى كه در برابر آن به دست مى آورد آيا متاع قليل است تا تجارتش خسارت بار باشد، يا همانند بهشت و رضوان، متاع و بهاى جاويد است، تا تجارت وى سودآور و معادل با عمر و جان انسان باشد: (انّه ليس لانفسكم ثمن الاّ الجنة) (181).

قرآن كريم هم اصل اين حقيقت را كه انسان در هر شرايطى در حال كسب و تجارت است و دنيا پيوسته محل داد و ستد است گوشزد مى كند و هم سود و زيان اين تجارت را نشان داده، مى فرمايد: هر كس خوب تجارت كرد، به نفع خود اوست و اگر بد تجارت كرد، به زيان خودش تمام مى شود: (لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت) (182) و هم تجارت سودآور و كسب رهايى بخش از عذاب سخت را به بشر مى آموزد: (يا أيها الذين امنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤ منون باللّه و رسوله و تجاهدون فى سبيل اللّه) (183) و در مقابل تجارت خسارت بار را تشريح مى كند و در يك جا مى فرمايد: (انّ الذين... يرجون تجارة لن تبور) (184) و در جاى ديگر (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم) (185) و در موارد متعددى به (... خسروا أنفسهم) (186) تعبير مى كند و هم روى سرمايه اين تجارت انگشت مى گذارد و سرمايه را جان انسان مى داند: (و من الناس من يشرى نفسه ابتغأ مرضات اللّه) (187) و هم خريدار آن را نشان داده، مى فرمايد: خريدار سرمايه شما خداست؛ (انّ اللّه اشترى من المؤ منين أنفسهم و أموالهم) (188). انسان اگر عمر و مال و حيثيت اجتماعى را به خداوند نفروخت حتما در راه هوا و هوس كه مسير شيطان است هزينه خواهد كرد.

### 3- فرق تعليم دين با دين فروشى

اشترأ در آيه مورد بحث، چنان كه گذشت، به معناى شرأ و فروش است. كسى كه كالايى مى فروشد آن را از دست مى دهد و چيز ديگرى را فراهم مى كند، ولى اگر كسى كالاى معنوى را انفاق كرد نه تنها آن را رها نمى كند، بلكه ضمن اعطاى آن به ديگرى مايه افزونى آن متاع غيبى خواهد شد.

تعليم معارف قرآنى و تبيين مآثر آسمانى براى جامعه از سنخ انفاق غيبى و اعطاى معنوى است كه نه تنها اثر منفى فروش آيات را ندارد، بلكه اثر خاص و مثبت سخا و جود را به همراه دارد. از اين رو تعليم آيات الهى و نشر آثار وحيانى با بيان يا بنان هرگز از قبيل اشترا و فروش آيات الهى نيست. از اين رو بحث درباره حليت و حرمت اخذ اجرت در قبال آن نارواست، گرچه قرطبى (189)و ديگران نيز متحمل اعباى چنين بحث غيرمثمرى شده اند.

اگر در برخى از نصوص منقول از دريافت اجرت در برابر تعليم قرآن و مانند آن نهى شده چنين نهى و دستورى صبغه تكريم دارد، نه تحقير و تحريم؛ زيرا در همان نصوص مأثور آمده است كه صاحبان اين رشته هاى معنوى را از بيت المال تأمين كنيد تا آنان همچون اجير يا تاجر، معيشت دنياى نداشته باشند، و اگر انفاق علمى در راه خدا همانند اشترا و فروش آيات الهى بود چون چنين كارى حرام است هرگونه مالى كه در برابر آن دريافت مى شود حرام خواهد بود؛ وقتى چيزى حرام و سحت شد ثمن آن نيز سحت و حرام است؛ چون كالاى فاسد يا كار حرام مسلوب المنفعه و به منزله معدوم است و دريافت هر چيزى در برابر آن اكل مال به باطل است؛ زيرا گيرنده مال چيزى نداده تا در برابر آن مالى دريافت كند. به هر تقدير، تعليم قرآن از سنخ فروش آيات، يعنى دين فروشى نيست تا حرمت آن بر صدر اسلام حمل شود، يا گفته شود اين نهى در شريعت سابق بود.

البته بحث فقهى آن از اين جهت كه در موارد وجوب عينى ارشاد و هدايت آيا از سنخ عبادت هاى شخصى مانند نماز و روزه و حج شخصى است كه نمى توان در برابر آن مالى دريافت كرد، يا در عين وجوب عينى، چون نفع حلال آن به غير مى رسد از آن سنخ نيست، از قلمرو بحث كنونى بيرون است.

لازم است به اين نكته مهم عنايت شود كه مردان الهى معارف دينى را با چيزى معامله نمى كنند؛ حضرت اميرالمؤ منين عليه‌السلام در عهدنامه اى كه بين دو قبيله ربيعه و يمن مرقوم فرمود، چنين نوشت: (...انهم على كتاب اللّه يدعون اليه و يأمرون به و يجيبون من دعا اليه وأمر به، لايشترون به ثمنا...) (190).

### 4- متاع قليل

قرآن كريم همه دنيا را كم و متاع دنيا را متاع قليل معرفى مى كند؛ زيرا چيزى كه گذرا و ناپايدار است اندك است، گرچه در نظر دنياپرستان زياد باشد، و چيزى كه دايمى است كثير است، گرچه در نظر دنيا زدگان كم باشد.

خداوند درباره منافقان و كافران مى فرمايد: ما آنها را مقدار كمى بهره مند مى كنيم و سپس به عذاب دردناك و سنگين مبتلا مى سازيم؛ (نمتّعهم قليلا ثمّ نضطرهم الى عذاب غليظ) (191) و نيز به كافران مى فرمايد: از كفرتان بهره اندك ببريد؛ (قل تمتع بكفرك قليلا) (192) و با آن كه درباره دارايى قارون آمده كه مخازن سرمايه قارون يا كليدهاى مخازن سرمايه او بر گروه نيرومندى سنگين مى آمد: (و اتيناه من الكنوز ما انّ مفاتحه لتنوء بالعصبة أولى القوة) (193) در عين حال آن را قليل قلمداد كرده، مى فرمايد: سرمايه دارتر از قارون را نيز ما نابود كرديم: (أولم يعلم أنّ اللّه قدأهلك من قبله من القرون من هو أشدّ منه قوة و أكثر جمعا) (194) و درباره سرمايه داران حجاز به پيامبر مى فرمايد: بگو ما پيش از شما سرمايه دارانى را نابود كرديم كه شما به يك دارايى آنان نيز نرسيديد؛ (و ما بلغوا معشار ما اتيناهم) (195). بنابراين، داشتن ثروت در حد قارون يا مانند آن، همه و همه قليل است.

خلاصه آن كه، حقيقت دنيا، هم قليل نفسى است و هم قليل نسبى؛ هم در حد ذات خود كالاى كم است و هم در سنجش با آخرت بهره قليل است و كسانى كه فقط دنياى مى انديشند و انگيزه آنها نيز جز دنيا نيست به اندك بسنده كردند. از اين رو ذكر منافقانه منافقان كه جز براى دنيا نيست به قلت متصف شد: (لا يذكرون اللّه الاّ قليلا) (196) زيرا منافق هرگز براى آخرت نام خدا را بر لب جارى نمى كند.

تذكر الف: متاع قليل بودن دنيا اختصاصى به اهل كتاب ندارد و معناى تجارت زيانبار اين نيست كه انسان همانند اهل كتاب، قبلا ايمان داشته باشد و بعد ايمانش را به دنيا بفروشد، بلكه همين كه مانند مشركان حجاز اصلا ايمان نياورد به منزله اين است كه ثروت جان خود را داده و كفر را خريده است. از اين رو قرآن كريم با همان عبارتى كه درباره اهل كتاب بيان گرديد درباره مشركان كه توحيد ربوبى و اصل قيامت و وحى و رسالت را منكرند مى فرمايد:

(اشتروا بايات اللّه ثمنا قليلا فصدوا عن سبيله انّهم سأ ما كانوا يعملون(9) لايرقبون فى مؤ من الاّ و لاذمة و اولئك هم المعتدون(10) فان تابوا و أقاموا الصلوة و اتوا الزكوة فاخوانكم فى الدين...) (197)، بلكه اين مسأله شامل همه كسانى مى شود كه هواى نفس را بر رضاى الهى مقدم داشتند و رضاى خداوند را با اغراض دنيوى مبادله كردند، خواه مشرك، ملحد يا كافر باشند يا مسلمان.

ب: مراد از دنيا در مباحث فوق، هر چيزى است كه انسان را از ياد خدا غافل مى كند؛ يعنى دنيايى كه دار غرور است و تنها زيبايى و سرسبزى و خرمى خود را نشان مى دهد ولى زشتى ها، بيمارى ها، و مرگ ها را نشان نمى دهد، يا انسان خام و غافل آنها را نمى نگرد و دنيايى كه جاه طلبى و من و ما دارد، و گرنه دنياى معناى آسمان و زمين، از آيات الهى و نظام احسن است؛ اين دنيا كه زشتى ها را نيز در كنار زيبايى ها نشان مى دهد مايه عبرت و توجه به آن سودآور است.

### 5- تقوا تنها ره توشه

قرآن كريم به انسان تذكر و هشدار مى دهد كه اولا، شما مسافريد، نه موجود جامد و راكدى چون سنگ كه بر جاى خود بمانيد: (يا أيها الانسان انّك كادح الى ربك كدحا فملاقيه) (198)؛ يعنى اصل سفر و عدم بقا در دنيا براى شما امرى ضرورى است. ثانيا، مسافر بدون زاد و توشه نمى تواند سفر كند. ثالثا، بهترين زاد اين سفر تقواست: (تزوّدوا فانّ خير الزّاد التقوى) (199). پس نه انسان مى تواند از سفر خوددارى كند و نه مى تواند بدون زاد سفر كند و نه مى شود مسافر به سوى اللّه، زادى جز تقوا برگزيند. البته دستور به تقوا مربوط به كسى است كه اهل رهبت و ترس باشد؛ چون كسى كه اهل ترس نباشد اهل پرهيز هم نيست و در نتيجه دستور به تقوا نسبت به او فايده اى ندارد، بلكه به چنين انسانى بى باكى گفته مى شود: هرگونه مى خواهى عمل كن؛ (اعملوا ما شئتم) (200)؛ همانند بيمارى كه بر اثر ناپرهيزى و حدت مرض قابل درمان نيست و پزشك حاذق به او مى گويد: هر چه ميل دارى بخور، تا به او بفهماند كه كار وى از درمان گذشته است.

اينان همان كسانى هستند كه شعار سوأ علينا أوعظت أم لم تكن من الواعظين (201) سر مى دهند و قرآن نيز درباره آنها مى فرمايد: (سوأ عليهم ءانذرتهم أم لم تنذرهم لايؤ منون) (202).

### 6- كتمان علمى و عملى اهل كتاب

كتمان حق گاهى علمى است و گاهى عملى. كتمان علمى مانند تحريف كتاب آسمانى و كتمان عملى آن است كه انسان به گونه اى رفتار كند كه ديگران با ديدن رفتار او بپندارند كه خواسته دين نيز همين است. عالمان اهل كتاب مى توانستند به هر دو نوع كتمان مبتلا باشند؛ هم آيات تورات و انجيل را با توجه به معجزه هميشگى نبودن آن، تحريف كنند و هم در عمل به گونه اى وانمود كنند كه احكام دين همان است كه آنها ارائه مى كنند.

از آنجا كه اسلام دينى جاويدان و قرآن كريم معجزه خالده آن است كتمان علمى و تحريف، نسبت به اصل آن راه ندارد. اما تفسير به رأى آن، كه در حد خود تحريف علمى به حساب مى آيد و نيز كتمان عملى، يعنى رفتار نادرست كسانى كه مردم عمل آنان را مستند به قرآن مى دانند، امرى ممكن است.

به هر تقدير، قرآن كريم كتمان عملى عالمان اهل كتاب، يعنى احبار و رهبان را، از اين جهت كه به صورت سنت دينى براى پيروان آنها بروز مى كند زياد گوشزد كرده، نه تنها آنها را به عذاب دردناك تهديد مى كند، بلكه مى فرمايد: اگر كسى در راه تحريف دين قدمى بردارد خداوند هرگز به او نگاه نمى كند و با او سخن نمى گويد؛ (...و يقولون على اللّه الكذب و هم يعلمون... انّ الذين يشترون بعهداللّه و أيمانهم ثمنا قليلا اولئك لاخلاق لهم فى الاخرة و لايكلمهم اللّه و لاينظر اليهم يوم القيمة و لايزكيهم و لهم عذاب أليم) (203). نيز مى فرمايد: هنگامى كه از طرف خداوند كتابى براى آنها آمد كه موافق نشانه هايى بود كه با خود داشتند و پيش از اين به خود نويد پيروزى بر كافران مى دادند، با اين همه، هنگامى كه اين كتاب (و نيز پيامبرى كه از قبل شناخته بودند) بر آنان فرود آمد به او كافر شدند؛ لعنت خدا بر كافران؛ (و لمّا جأهم كتاب من عنداللّه مصدق لما معهم و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفرو فلمّا جأهم ما عرفوا كفروا به لعنة اللّه على الكافرين) (204).

قرآن كريم درباره كتمان علمى و تحريف احبار و رهبان نيز مى فرمايد: در ميان اهل كتاب كسانى هستند كه در هنگام تلاوت كتاب خدا، زبان خود را چنان مى گردانند كه گمان كنيد آنچه مى خوانند از كتاب خداست، در حالى كه از كتاب خدا نيست و با صراحت مى گويند: آن از طرف خداست با اين كه از طرف خدا نيست و به خدا دروغ مى بندند، در حالى كه آگاهند؛ (و انّ منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب و ما هو من الكتاب و يقولون هو من عنداللّه و ما هو من عنداللّه و يقولون على اللّه الكذب و هم يعلمون) (205). نيز مى فرمايد: عده اى از آنان سخنان خدا را مى شنيدند و پس از فهميدن، آن را تحريف مى كردند، در حالى كه اطلاع داشتند؛ (و قدكان فريق منهم يسمعون كلام اللّه ثمّ يحرفونه من بعد ما عقلوه و هم يعلمون) (206) و در آيه ديگر مى فرمايد: پس واى بر آنان كه نوشته اى با دست خود مى نويسند و سپس ‍ مى گويند: اين، از طرف خداست، تا آن را به بهاى كمى بفروشند. پس واى بر آنها از آنچه با دست خود نوشتند و واى بر آنان از آنچه از اين راه به دست مى آورند؛ (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثمّ يقولون هذا من عنداللّه ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم ممّا كتبت أيديهم و ويل لهم ممّا يكسبون) (207).

### 7- سرانجام تحريف كنندگان و اهل كتمان

با توجه به اين كه تحريف كنندگان و اهل كتمان، در مقابل تحريف و كتمان و به تعبير قرآن در مقابل فروختن خود: (بئسما اشتروا به أ نفسهم) (208) دنيا مى گرفتند و حقيقت و باطن دنيا نير جز جهنّم نيست، در واقع در اين خريدوفروش جهنّم به دست مى آورند، بلكه وجود خودشان به جهنّم مبدّل مى شود: (وَأ مّا القاسطون فكانوان لجهنّم حطباً) (209).

اين تجارت زيانبار، خريد و فروشى اعتبارى نظير خريدوفروش يك فرش نيست، تاكالاى مورد معامله يا ثمن آن از فروشنده يا خريدار جدا باشد؛ چون در تجارت اعتبارى، انسان چيزى را كه جداى از اوست مى دهد و چيزى را كه جداى از ديگرى است مى گيرد؛ از اين رو ملكيت او نيز اعتبارى است، بلكه تجارت و خريدوفروشى حقيقتى ايت كه در آن، خود را مى دهد و دنيا را كه باطن آن جهنّم است مى گيرد. چنين نيست كه اگر كسى دين خود را فروخت و دنيا را گرفت، در بيرون جان او آتشى افروخته شود، بكله در درون جان او آتش شعله ور است و در قيامت نيز آتش از درون جان او زبانه مى كشد: (ناراللّه الموقدة (6) التى تطلّع على الا فئدة) (210)؛ چنان كه معامله با خدا نيز اعتبارى نيست و مؤ من، حقيقت جان خود را به خدا مى دهد و در مقابل، رضوان خداو آزادى و خشنودى جانش را مى گيرد: (و من الناس من يشترى نفسه ابتغأ مرضات اللّه) (211).

به هرتقدير، تحريف كنندگان و اهل كتمان از عالمان اهل كتاب بدترين ستم را روا مى دارند؛ زيرا دوان مسيحيت و يهوديت محرّف در جهان براثر اين است كه احبار و رهبان با كتمان و تحريف مدرم ار از حقيقت و دريافت حقايق موجود در توارات و انجيل بازداشتند و براى حفظ مقام خود نگذاشتند اسلام و رسالت رسول خاتم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه به خوبى در اين دو آيه بيان شده بود: (يعرفونه كما يعرفون أبنأهم) (212) به مردم برسد. از اين رو بيشترين لعن خداوند و لعن هر لعنت كنندهاى متوجه آنان است: (إنّ الذين يكتمون ما أ نزلنا من البينات و اهلدى من بعد ما بيّناه للنّاس فى الكتار أُولئك يلعنهم اللّه و يلعنهم اللاعنون) (213) و اگر چه در دنيا مرفّهند و به حسب ظاهر، از انواع غذاها مى خورند، ليكن در حقيقت در همين دنيا جز آتش نمى خورند و آنچه در قيامت رخ مى دهد ظهور چيزى است كه در دنيا وجود داشت؛ يعنى در قيامت روشن مى شود كه آنها در همه مدّت زندگى خود در دنيا، فقط آتش مى خورند: (إنّ الذين يكتمون ما أنزل اللّه من الكتاب و يشترون به ثمناً قليلاً أولئك ما يأ كلون فى بطونهم إ لاّ النار) (214).

نكته قابل توجه در اين آيه آن است كه، اهل كتمان فقط آتش مى خورند؛ چون پيام آيه مزبور شديدتر و قوى تر است از پيامى كه درباره خوردن اموال ايتام بدون كلمه حصر وارد شده است: إ نّ الذين يأ كلون أ موال اليتامى ظلماً إ نّما يأ كلون فى بطونهم ناراً(215).

سرّ اين اختلاف آن است كه، كسى كه مال يتيم مى خورد بخشى از درونش را در برابر جهنّم فروخته و بخش ديگر آن ممكن است براى توبه باز باشد، امّا كسى كه اصل حق را كتمان و دين خدا را تحريف كرده، چون مانع دين دارى ديگران مى شود، همه هستى خود را به دنيا كه حقيقتش جهنّم است فروخته است. از اين رو جز آتش چيزى نمى خورد و خداوند نيز در قيامت با او سخن نمى گويد: (... أُولئك ما يأ كلون فى بطونهم إ لّا النار و لايكلّمهم اللّه يوم القيمة) (216). آنان از تكلّم تشريفى (217) كه خداوند در قيامت با برخى افراد دارد محروم هستند(تكلّمى كه مانند موساى كليم در دنيا از آن بهره مند بود درجه ضعيفى از آن، در قيامت براى مؤ منان به تناسب درجه ايمانى آنان خواهد بود) و نيز آنان از شفاعت و تزكيه خداوند بهره اى نمى برند: (ولايزكّيهم) (218) و به عذابى سخت مبتلا مى شوند: (ولهم عذاب أليم) (219)؛ زيرا آنان به هيچ وجه قابل تزكيه و مغفرت نيستند؛ چون ضلالت را با هدايت، و مغفرت را با عذاب خريدند: (أُولئك الذين اشتروا الضّلالة بالهدى و العذاب بالمغفرة فما أ صبرهم على النار) (220).

آرى! چنين كسانى كه مفسران قانون الهى هستند و قدرت اجراى حدود الهى را دارند، ولى قانون را درست تبيين و حدود الهى را اجرا نمى كنند، بلكه دست به تحريف و كتمان آن مى زنند، گرفتار كفروظلم و فسق هستند؛ چنان كه درباره كفر آنان مى 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 فأُولئك 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 ادراك 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 الانبيأصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم 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 صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: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: عناويت متعددى مطرح است كه هر كدام اثر خاص خود دارد:

الف: اسْتنان؛ يعنى پيروى از سنّت اهل بيت عصمت و طهارت عليه‌السلام كه نمونه اى از فضيلتى است كه در زيارت امين اللّه درخواست مى شود: (مستنّةً بسنن أولئك) (227) و در ساير ادعيه نيز محور تقاضاست.

ب: اجتهاد؛ يعنى بررسى و تحقيق در متون نقلى و در ثناياى براهين عقلى و جمع بندى نهايى و ارائه فكرى نو و نظرى جديد.

ج: جعل سنّت و ابتكار و نوآورى در روش و رفتار اجتماعى و مانند آن كه خطوط كلّى علمى آن تصويب شده است و تعيين مصداق جزئى آن نيز به قصد ورود نخواهد بود؛ نظير سنّت قرار دادن حمايت مردمى در آخرين جمعه ما مبارك رمضان به عنوان روز جهانى قدس و اعلام هفته وحدت، هفته ولايت، روز جهانى حمايت از مستضعفان، هفته دفاع مقدس و...

د: جعل بدعت كه از آن به عنوان سنّت سيّئه ياد مى شود. اين رفتار مشؤ وم همانند رفتار ميمون مقابل، غير از عناوين دو گانه اول و دوم است و حكم مخصوص خود را دارد كه از تقابل سنّت حسنه معلوم مى شود. البته براى بدعت مصداق ديگرى وجود دارد كه از بحث خارج است.

### 2- ثمن قليل دين فروشى

- عن أ بى جعفرعليه‌السلام فى قوله ولاتشتروا باياتى ثمناً قليلاً: كان حىّ بن أ خطب و كعب بن الا شرف و آخرون من اليهود، لهم مأ كلة عن اليهود فى كلّ سنة. فكر هوا بطلانها بأ مر النّبىّصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فحرّفوا لذلك آيات من التوارة فيها صفته و ذكره. (فذلك الثمن الذى أ ريد فى الاية).(228)

اشاره الف: تطبيق آيه مورد بحث بر جريان دو يهود نامبرده نه به معناى شأن نزول انحصارى و نه مانع از جَرْى و انطباق آن بر مصاديق ديگر است. از اين گونه نصوص با غمض از سَنَد بيش از انطباق فى الجمله، نه بالجمله، برنمى آيد.

ب: مقصود از ثمن خصوص كالاى مادى نيست، بلكه هر گونه عوضى كه در برابر تحريف علمى يا عملى سنّت الهى و وحى آسمانى دريافت شود، حرام است، خواه آن عِوض، عَرَض (متاع ) باشد يا غَرَض (جاه )؛ زيرا آنچه محرَّم است لَبْس حق به باطل و كتمان حقّ در مورد لزوم افشاست و اخذ عوض در قبال چنين كار ناروايى در قبح و حرمت آن دخيل نيست.

### 3- اقسام تلبيس اهل كتاب

- عن العسكرى عليه‌السلام:خاطب اللّه بها قوماً من اليهود أ لبسوا بالباطل بأ ن زعموا أ نّ محمّداًصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نبىّ و أ نّ علياً و صىّ ولكنّهما يأ تيان بعد وقتنا بخمس مائة سنة (229)

اشاره: حق را جامه باطل پوشاندن اقسام گونه گون دارد؛ زيرا حقّ گرچه نظير نور واحد و شفاف است، ولى باطل انحاى متعدد دارد و از اين رو جامه هاى متنوع بطلان در دسترس باطل گرايان حق گريز است تا هركس ‍ طبق هوس خود كسوت باطل ار بر پيكر نورانى حقّ بپوشاند و آن را از محبوبّيت بيندازد و سبب گريز مردم شود؛ گروهى اصل دعوى نبوت را خُرافه و افسانه جلوه دادند، عدّه اى ادعاى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را بدون دليل و شاهد اعلام داشتند، جمعى اصل نبوّت و همچنين ادعاى رسول گرامى را پذيرفتند، ليكن آن حضرت را مبعوث براى قبيله خاص دانستند و بنى اسرائيل را از حوزه رسالت نبى مكّرم بيرون تلقى كردند، دسته اى مانند آنچه در حديث مزبور به آن اشاره شد آن را به آينده متعلق دانستند؛ يعنى عدّه اى نسبت به حاضر و بادى و گروهى نسبت به حاضر و غابر تلبيس كردند، گرچه شيخ طوسى رحمة الله عليه برخى از اقوال را تضعيف كرده، مثلا قول به اين كه علماى يهود اصل بعثت رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را پذيرفتند، ليكن آن را نسبت به غير بنى اسرائيل دانستند ضعيف دانسته است.(230)

## (وَأَقِيمُواْ الصَّلَوةَ وَ ءَاتُواْ الزَّكَوةَ وَ ارْكَعُواْ الرَّكِعِينَ) (43)

## گزيده تفسير

خداى سبحان بعد از ترغيب اهل كتاب به حُسن فاعلى، يعنى ايمان به معارف الهى و مآثر آسمانى، آنان و نيز ديگر مخاطبان را به حُسن فعلى، يعنى تحكيم پيوند عملى با خدا(نماز) و توثيق ارتباط اقتصادى با مستمندان (زكات ) و حفظ وحدت و شكوه امّت اسلامى در نماز جماعت و مانند آن تشويق مى كند.

نماز در فرهنگ وحى الهى ستون دين است؛ از اين رو از صيانت و مراقبت و سلامت آن به اقامه تعبير مى شود؛ زيرا ستون، برپاداشتنى است، نه خواندنى. مراد از اقامه نماز، برپاداشتن و احياى نماز در جامعه و به جا آوردن حقّ نماز با رعايت همه شرايط ظاهرى و باطنى آن و عدم اكتفا به شكل ظاهرى آن است.

امر كردن اهل كتاب به اقامه نماز مسلمانان، نه اصل نماز كه حقيقتى مشترك، واحد و تغييرناپذير در همه اديان است، گواه مكلف بودن كافران به فروع است، آن چنان كه ملزم به پذيرش اصول هستند.

اقامه كننده نماز كه با خداى منعم ارتباط برقرار كرد و به او تقّرب جست از خلق خدا غافل نمى شود. لازم اين عدم غفلت، رفع مشكلات آنان و از جمله برطرف كردن فقر و نيازهاى مادى و اقتصادى با پرداختن زكات و انفاق هاى مالى است. كاربرد عنوان ايتأ و تعبير جمع در امر به پرداخت زكات، براى تذكّر به احياى اين واجب اجتماعى و مرتفع ساختن فقر عمومى در سطح جامعه است. البته مقصود اصيل از ايجاب زكات، تحصيل طهارت روح و اعتلاى جان بشرى است و گرنه تأمين هزينهئ مستمندان به خوبى مقدور خداست.

ترغيب به ركوع با راكعان، كه تعبير از نماز به هيأتى خاص (:ركوع ) از هيأت هاى آن است، تحضيض به اقامه جماعت و شركت در آن است. به اهل ايمان دستور داده شد كه اولا، هر يك اهل نماز و ركوع باشند و ثانيا، نماز را با هم بخوانند. معيار اين معيّت همان وحدت نماز است. اين وحدت اعتبارى فقطا در جماعت (اعم از جمعه و غيرآن ) متبلور است. با تعبيرِ باركوع كنندگان ركوع كنيد از نماز يهود كه فاقد ركوع بود و فرادا برگزار مى شد احتزار شده است.

## تفسير

### تناسب آيات

پس از امر بنى اسرائيل به اصل ايمان: وامنوا بما أ نزلت و نهى آنان از برخى امور به اصول دين است، در اين آيه آنها را به مهم ترين فروع دينى فرمان مى دهد؛ نخست به نماز كه اولين جلوه عبادى ايمان و بهترين وسيله رابطه عبد و مولاست اشاره مى كند: وأ قيموا الصّلوة و سپس به زكات كه برترين واجب مالى و اجتماعى اسلام و سبب رابطه عبد با خلق خداست امر مى كند: واتوا الزّكوة. آنگاه به برجسته ترين مصداق نماز، يعنى نماز جماعت و پيوستن به نمازگزاران حقيقى كه اوليا و انبياى الهى هستند و برگزارى نماز به همراه مسلمانان (در مقابل فرادا نماز خواندن يهود) فرمان مى دهد: واركعوا مع الرّاكعين.

به بيان ديگر، از آن جا كه قرآن كريم پايه هاى حكومت محرومان و مستضعفان را، برپايى نماز و پرداختن زكات و امربه معروف ونهى ازمنكر مى داند: (الّذين إ ن مكّنّاهم فى الا رض أ قاموا الصّلوة وااتوا الزّكوة و أ مروا بالمعروف و نهوا عن المنكر) (231) و نيز حكومت بنى اسرائيل پس از رهايى از چنگال آل فرعون را مصداق روشن حكومت محرومان مى داند، در موارد مختلف، هم نعمت هاى ارزانى شده بر آنان، به ويژه نعمت رهايى از چنگال آل فرعون را گوشزد مى كند: (وإ ذ نجّيناكم من ال فرعون يسومونكم...) (232) و هم پايه هاى حكومت محرومان را در اين آيه و آيه بعد يادآورى كرده، مى فرمايد: شما همان مستضعفان و ستم ديدگانى هستيد كه خداى سبحان شما را به حكومت رسانيد و بدانيد كه اساس حكومت دينى و الهى، نماز و زكات و امربه معروف و نهى از منكر است. پس أ قيموا الصلوة و اتوا الزكوة و اركعوا مع الراكعين # أ تأ مرون الناس بالبّر و تنسون أ نفسكم... هم براى بقاى حكومت و دوام موجوديت موحّدان، امر به استعانت از نماز مى كند و مى فرمايد: چنان كه خداى سبحان شما را پيروز كرد و دشمن شمارا از بين برد و شما با قدرت الهى به حكومت رسيديد، اگر دوام حكومت را بخواهيد بايد ارتباط خود با خدا را تحكيم ببخشيد و از نماز ارتباط با خدا (نماز) استعانت بجوييد:

تذكّر:آنچه در آيه مورد بحث مطرح است، راجع به يهود عصر نزول قرآن كريم است، ليكن اساس ‍ حكومت، راز صعود، رمز هبوط، جريان فكرى سالف و آنف امر واحد و مستمرى است كه مصحّح اين گونه از دستورها و محاوره هاست.

### برپاداشتن نماز

كمال واقعى انسان از منظر قرآن كريم در جمع سالم بين حُسن فاعلى و حُسن فعلى است؛ يعنى روح معتقد و متخلق به اخلاق و بدن مشتغل به امتثال. از اين جمع سالم گاهى به ايمان و عمل صالح ياد مى شود كه در بسيارى از آيات به صورت شرط لازم براى رهايى از كيفر تلخ و نيل به پاداش شيرين معاد بيان شده است و گاهى بعد از ذكر ايمان، از نماز و زكات كه شاخص ترين نمونه عمل صالح است سخن به ميان مى آيد.

آنچه در آيه مورد بحث مطرح است از همين سنخ است كه پس از ترغيب به حُسن فاعلى، يعنى ايمان به معارف الهى و مآثر آسمانى، تشويق به حُسن فعلى، يعنى تحكيم پيوند عملى با خدا(نماز) و توثيق ارتباط اقتصادى با مستمندان (زكات ) و حفظ وحدت و شكوه امّت اسلامى در نماز جماعت و مانند آن دارد.

در بين اعمال عبادى، نماز از خصيصه اى برخوردار است كه رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اميرالمؤ منين عليه‌السلام (233) از آن به عنوان

عمود دين ياد فرمودند. از اين تعبير نبوى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و علوى عليه‌السلام استنباط مى شود كه نماز در فرهنگ وحى الهى ستون دين است، و از آن جا كه سخنان خداى سبحان از صدر تا ساقه هماهنگ است و از صيانت عمود دين و مراقبت و صحّت و سلامت آن تعبير به اقامه مى شود، غالب آياتى قرآنى در قالب اقامه نازل شد، نه در صورت قرأت؛ زيرا ستون خواندنى نيست، لكه برپاداشتنى است؛ آن كه فقط نماز مى خواند، در حقيقت نسخه ستون سازى را مى خواند، نه اين كه ستون را برپادارد؛ رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز فرمود: كسى كه نماز او را فحشا و منكر باز ندارد جز دورى از خدا از نماز بهرهاى نمى برد(234). نمازى كه ستون است و برپاداشتنى، نه الفاظ و خواندنى، توان اطفاى آتش گناه را دارد؛ از طرف خداوند فرشته اى است كه هنگام نماز ندا مى دهد: اى فرزندان آدم، برخيزيد به طرف آتش هايى كه بر جانتان افروختيد، آن را با نماز خاموش كنيد؛ (أيّها النّاس قوموا إ لى نيرانكم الّتى أ وقدتموها على ظهوركم...) (235).

از آن جهت كه نماز كوثر و چشمه اى است كه در مدخل ورودى منزل نمازگزار روان است و او شبانه روز پنج بار در آن شستشو مى كند، نمازگزار يا آلوده نمى شود يا اگر آلوده شد زود ظاهر مى شود(236). نماز از يك سو سهم وافرى در حراست از عقيده صحيح دارد و از سوى ديگر تأثير فراوانى در نزاهت نمازگزار از رفتار سوء؛ هم وجود آن علامت فلاح است و هم فقد آن نشانه طلاح. درباره فلاح، آيات فراوانى در قرآن كريم يافت مى شود كه نيازى به ذكر آنها نيست و درباره طلاح، آيه (فخلف من بعدهم خلفٌ أ ضاعوا الصّلوة واتّبعوا الشّهوات) (237) شاهد گويايى است؛ يعنى مهم ترين عامل هبوط نسل عاقّ و خاطى از اضاعه نماز آغاز مى شود.

تعبير به أقيموا الصّلوة به جاى صلّوا، يعنى تعبير به نماز را برپا داريد به جاى نماز بگزاريد ممكن است اشاره اى باشد به برپاداشتن و احياى نماز در جامعه و به جا آوردن حقّ نماز از طريق رعايت شرايط ظاهرى و باطنى آن، به ويژه حضور قلب و خشوع دل كه روح نماز است.

راغب اصفهانى به اين نكته تنبّه يافته، مى گويد:اين كه قرآن تعبير به اقامه تورات و انجيل مى كند و مى فرمايد: (قل يا أ هل الكتاب لستم على شى ء حتّى تقيموا التّورية و الا نجيل) (238) يا مى فرمايد: (و لوأ نّهم أقاموا التّورية و الا نجيل) (239) مقصود، ادا كردن حق تورات و انجيل با علم و عمل به آن است. برهمين اساس، هرجا سخن از فرمان سخن از فرمان به نماز و مدح و ستايش آن است تعبير به اقامه مى شود؛ (نظير وأ قيموا الصّلوة) (240)، (والمقيمين الصّلوة) (241)، (ربّ اجعلنى مقيم الصّلوة) (242) (و فإ ن تابوا و أ قاموا الصّلوة) (243)، كه مراد، برپاداشتن نماز با همه شرايط و عدم اكتفا به شكل ظاهرى آن است و آن جا كه در مقام مذمّت است تعبير به قيام مى شود: (وإذا قاموا إلى الصّلوة قاموا كسالى) (244)، نه اقامه (245)؛ يعنى منافقان و بيماردلان به سوى نماز مى ايستند، نه آن كه بخواهند نماز را برپادارند و چون قيام آنان با كاهلى وسستى همراه است، خود قدرت ايستادن ندارد، چه رسد به اين كه بخواهند يا بتوانند عامل ايستادگى نماز شوند.

### مراد از الصلوة

در اين كه مراد از الصلوة آيا نماز مسلمانان است يا اصل نماز كه مشترك بين همه اديان الهى است، دو قول است. بيشتر مفسّران وجه اول را اختيار كرده اند؛ زيرا اوّلا، نماز اهل كتاب منسوخ شده بود(246). ثانيا، نماز آنان نماز واقعى نبود(247) و به اصطلاح صحّت سلب داشت. ثالثا، به قرينه وقوع آن پس از آنچه در آيات قبل آمده، يعنى امر به قبول اسلام و نهى از كتمان حق. پس مقتضاى وحدت سياق اين است كه مقصود از نماز، نماز پس از ايمان و اسلام باشد كه همان نماز مسلمانان است. رابعا، به قرينه ذيل آيه: واركعوا مع الراكعين كه مقصود، به جا آوردن ركوع، به همراه ركوع كنندگان حقيقى است و آن تنها با نماز مسلمانان تحقق مى پذيرد؛ زيرا نماز اهل كتاب، فاقد ركوع بود.

براساس همين وجه، گروهى از مفسّران (248) اين آيه را دليلى بر مكلّف بودن كافران به فروع گرفته اند. البته چنين استنتاجى قابل توجيه است؛ زيرا اوامرى كه در اين آيه وارد شده، به دنبال امر به اصل ايمان: امنوا بما أَنزلْتُ و درخواست اصل اسلام است و در حقيقت گويا به اهل كتاب اين گونه خطاب مى شود: به پيامبر و كتاب او ايمان بياوريد و پس از پذيرش اسلام، نماز را برپا داريد و زكات بپردازيد و در نمازهاى جماعت شركت كنيد. روشن است كه:

1- ترتب فروع بر اصول و شرط بودن اصول براى پذيرش فروع به لحاظ مكلّف به است.

2- اصول و فروع، هر دو مقدور اهل كتاب است، گرچه اصول بى واسطه و فروع باواسطه.

3- تكليف به مقدور با واسطه معقول است.

4- اطلاق لفظ و ظهور آيه اِبايى از شمول نسبت به هر دو را ندارد.

5- مقتضاى بحث هاى عقلى نيز تأييد مفاد آيه است. بنابراين، استدلال به آيه براى مكلف بودن كافر به فروع مكلف بودن وى به اصول محذورى ندارد.

قول دوم در مسأله اين است كه اساسا اين جمله در مقام فرمان به نماز مسلمانان در مقابل نماز اهل كتاب نيست، بلكه در مقام اين است كه آنها را به حقيقت و روح نماز توجّه دهد؛ حقيقتى كه در همه اديان واحد و تغييرناپذير است؛ يعنى توجه قلبى و خشوع و اخلاص در اثناى نماز(249). آنچه در بحث برپاداشتن نماز از مفردات راغب نقل شده، ممكن است تأييدى بر اين قول باشد.

شايان ذكر است كه، الف و لام در الصلوة و نيز در الزكوة مطابق قول اوّل، براى عهد است (250) و مطابق قول دوم هم مى تواند عهد باشد و هم جنس.

### پرداخت زكات

دو نكته اى كه درباره أ قيموا الصلوة گذشت ممكن است درباره اتوا الزكوة نيز جارى باشد؛ نكته اوّل، يعنى وجه تعبير به اقامه به جاى قيام، اگر چه به بيانى كه گذشت نسبت به زكات جارى نيست، زيرا در اين باره به أ قيموا الزكوة تعبير نشده، ليكن از تعبير به اتواالزكوة نه زكّوا كه هم به عنوان ايتأ امر شده و هم به صورت جمع آمده و آحاد اهل كتاب را در بردارد ممكن است استفاده شود كه مقصود، احياى اين واجب اجتماعى و مرتفع ساختن فقر عمومى در سطح جامعه است.

نكته دوم اين كه، مراد از زكات در آيه، زكات مسلمانان است، كه با توجه به مدنى بودن آيه (251) و نزول آن پس از تشكيل حكومت اسلامى، همان زكات مالى واجب و مستحب است و همچنين زكات هايى كه پرداخت آن واجب كفايى است (نظير انفاقى كه سبب نجات انسانى ازخطرمرگ مى شود) و چون زكات عملى قربى و عبادى است، بايد با قصد قربت و توجّه قلبى و خشوع درونى آن را به جا آورد كه تنها در اين صورت سبب پيوند ميان انسان ها مى شود، نه بامنّت و آزار بعدى (مَنّو أ ذى ) كه در اين حال از تأثير معنوى آن، كاسته مى گردد.

تذكّر1- فرمان به اداى زكات پس از فرمان به نماز از اين روست كه نمازگزارى كه با برپايى نماز با خداى منعِم ارتباط برقرار كرد و به او تقّرب جُست،از خلق خدا كه عيال اللّه هستند(252) غافل نمى شود؛ لازم عدم غفلت از خلق، رفع مشكلات آنان و از جمله برطرف كردن فقر و نيازهاى مادّى و اقتصادى است، كه با پرداخت زكات و انفاق هاى مالى رفع مى شود.

2- گرچه زكاتِ واجبِ مالى، محدود است، ولى زكات غيرمالى محدود نيست؛ چنان كه رسول گرامى اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: براى هر چيزى زكات است و زكات خانه اتاق پذيرايى از مهمان است؛ لكل شى ء زكاة و زكاة الدار بيت الضيافة؛(253) يعنى مهمان نوازى وظيفه زكوى كسى است كه خداوند به او نعمت داشتن خانه داده است. از اين رو صاحب دلان برآنند كه زكات همّت را چون زكات نعمت بپردازند. توضيح اين كه، نعمت گاهى به معناى خاص است، نظير نعمت مال و گاهى به معناى عام است كه از آيه مباركه (أسبغ عليكم نِعَمه ظاهرةً و باطنةً) (254) استنباط مى شود. نعمت به معناى خاص در برابر همّت است و نعمت به معناى عام شامل همت مى شود. پس زكات نعمت به معناى عام مستلزم پرداخت زكات همت خواهد بود.

### ترغيب به نماز جماعت

ترغيب به ركوع با راكعان تحضيض به اقامه جماعت و شركت در آن است، تا جامعه نمازگزار در هر دو جبهه جهاد اصغر واوسط پيروز شود و زمينه ورود در صحنه جهاد اكبر فراهم شود و اميد ظفرمندى در آن ساحت ظهور كند. از اين جهت به مخاطبان اصلى اين آيات، يعنى بنى اسرائيل و به ساير كسانى كه صلاحيت خطاب الهى را دارند دستور داده شده كه اولا، هركدان اهل نماز و ركوع باشند و برابر آيه بعدى هيچ كس چنين نباشد كه ديگرى را به نيكى دعوت و خود را فراموش كند؛ چنان كه به بعضى از سران اسرائيلى نسبت داده شده كه گرچه توده مردم را به امتثال اوامر دينى تشويق مى كردند، ولى خود از توفيق اطاعت محروم بودند و ثانيا، نماز را با هم بخوانند و معيار اين معيّت همان وحدت نماز است كه فقط در جماعت (اعم از جمعه و غيرآن ) متبلور است.

از آن جهت كه نماز جنگ با هوا و جهاد با هوس است، جايگاه آن را محراب گويند، و در جنگ هر چه عدد رزمنده بيشتر و منسجم و هماهنگ و هم آواتر باشند پيروزى آسان تر است. از اين رو به جماعت دستور اكيد داده شد. همان وحدت اعتبارى است كه غير از نمازهاى پراكنده جميع افراد است؛ يعنى همه نمازگزاران گذشته از اشتراك در اصل نماز در يك امر جامع شريكند و آن معيّت در نماز است كه آن ويژگى در نمازهاى فرادا نيست.

از اين نكته نبايد غفلت شود كه چون ركوع در عين جزئيت براى نماز، به تنهايى عمود دين نيست به اقامه آن امر نشده، بكله به خود آن دستور داده شده است. نماز داراى چهار هيأت و شش ذكر است (255): هيأت هاى چهارگانه عبارت است از: قيام، قعود، ركوع، سجود. اذكار شش گانه عبارت است از: تلاوت، تسبيح، حمد، استغفار، دعا و صلوات برمحمد و آل اوصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم.

تذكّر:اذكار ديگر، مانند تهليل و تكبير مندرج در يكى از عناوين شش گانه است وگرنه حصر مزبور ناتمام خواهد بود.

گاهى از نماز به هيأتى از هيأت ها يا به ذكرى از اذكار آن تعبير مى شود؛ تعبير از نماز به ركوع مانند: (واركعوا مع الراكعين) (256) و به قيام مانند: (قومواللّه قانتين) (257) و به سجود مانند: (و تقلّبك فى الساجدين) (258) و به قرائت مانند: (وقرآن الفجر إنّ الفجر كان مشهوداً) (259). تعبير از نماز به ركوع از تعبير به ركعات استظهار مى شود. وقتى گفته مى شود: دو ركعت، يعنى نمازى كه در آن دو ركوع است و از طرف ديگر بهترين مشخص نماز همان حالت ركوع است و گرنه قيام يا سجود و قعود كه هيأت هاى ديگر نماز است اختصاصى به حالت نماز ندارد و در حالت ديگر اعم از نيايش، شكر و مانند آن يافت مى شود.

حاصل اين كه، تعبيربه واركعوا مع الراكعين به منزله صلّوا مع المصلّين است. خداى سبحان گاهى از نماز به اشرف اجزاى آن، يعنى ركوع و سجود ياد مى كند و مى فرمايد: (ياأ يها الذين امنوا اركعوا و اسجدوا) (260)؛ چنان كه از نمازگزاران به راكعان و ساجدان تعبير مى كند: (تريهم ركّعاً سجّداً يبتغون فضلاً من اللّه و رضواناً...) (261).

تذكّر:اهميت فوق العاده نماز جماعت به حدّى است كه رسول مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به نابينايى فرمودند: بين منزل خود و مسجد طنابى نصب كن و با گرفتن آن ريسمان خود را به مسجد برسان و از فضيلت جماعت محروم نشو(262). بنابراين، جمله أ قيموا الصلوة، به اصل اقامه نماز و جمله واركعوا مع الراكعين به مصداق برتبر از مصاديق نماز امر مى كند؛ در نتيجه از دو جهت مراد از الصلوة مطلق نماز نيست، بلكه نماز مسلمانان مقصود است و از نماز يهود احتراز مى شود: نخست اين كه نماز آنان فاقد ركوع بود(263) و ديگر اين كه آنان فرادا نماز مى گذارند.(264)

## لطايف و اشارات

### 1- دو فرمان فراگير

قرآن كريم پايه هاى حكومت محرومان و مستضعفان را چهار فريضه نماز، زكات، امربه معروف و نهى ازمنكر مى داند و مى فرمايد: (أُذِنَ للذين يقاتلون بأ نّهم ظلموا... (39) الذين أ خرجوا من ديارهم بغير حق...(40) الذين إ ن مّكّنّاهم فى الا رض أ قاموا الصلوة واتوا الزكوة و أمروا بالمعروف و نهوا عن المنكر وللّه عاقبة الا مور) (265).

بر همين اساس، اين چهار فرضيه در صدر سفارش هاى خداوند به انبيا و توصيه انبيا به مردم قرار دارد؛ اين مطلب درباره امربه معروف و نهى ازمنكر روشت است؛ زيرا همه پى گيرى ها و امرونهى هاى انبياى عظام در حقيقت از قبيل امر به معروف ونهى از منكر بوده، نيازى به ذكر آيات آن نيست. درباره نماز و زكات از قول عيساى مسيح عليه‌السلام مى فرمايد: (وجعلنى مباركاً أ ين ما كنت أ وصانى بالصلوة و الزكوة) (266) ودرباره حضرت اسماعيل عليه‌السلام مى فرمايد: (و كان يأ مر أ هله بالصلوة والزكوة و كان عند ربّه مرضيّا)ً (267) و درباره انبياى ابراهيمى عليه‌السلام مى فرمايد: (وجعلناهم أئمّةً يهدون بأمرنا و أوحينا إليهم فعل الخيرات وإ قام الصلوة وإيتأ الزكوة و كانوا لنا عابدين) (268) و در ضمن ميثاقى كه خدا از بنى اسرائيل گرفت آمده است: (... لئن أ قمتم الصلوة واتيتم الزكوة... لا كفرنّ عنكم سيئاتكم...) (269).

### 2- مهم ترين هدف از دستور زكات

مال سهم فراوانى در جذب دل ها دارد و توده مردم نه تنها به جمع مال علاقمندند، بلكه به اصل مال علاقه جمّ و حبّ انبوه دارند، هر چند مال اندك باشد. وفور علاقه به مال اگر مايه درآمد حرام نشود پايه نگه دارى و احتكار حلال خواهدبود و از اين رو در انفاق آن در راه خدا پرهيز مى شود. امساك مال و اغماض از هزينه آن در راه هاى لازم دينى كه از آنها به مصارف زكات ياد مى شود مايه پديد آمده رَين دل و غبار قلب است.

دستور زكات براى تحصيل بركات فراوانى است كه به سه نمونه آنها بسنده مى شود؛ يكى تعديل ثروت و تأمين نياز تهى دستان و ديگر بركت مالى، كه خداوند مالى را كه زكات آن پرداخت شد نمو مى دهد و از اين لحاظ آن را زكات، به معناى نمو، ناميده اند و سومى بركت روحى كه خداوند روح زكات دهنده را پاك مى كند و او را از هر رَيْن و رَيْب و عيبى طاهر مى كند و از اين جهت آن را زكات، به معناى طهارت، گفته اند. اراده معناى جامع هر دو نكته اخير مانند مطلق رُشد از عنوان زكات محذورى ندارد؛ زيرا پيرايش از نقص و عيب همانند هرس كردن درخت سبب بالندگى آن مى گردد.

تذكّر دو نكته در اين جا سودمند است:

الف: گرچه تأثير زكات در رفع نيازمندى جامعه فراوان است، ليكن مقصود اصيل از ايجاب زكات همان حصول طهارت روح است وگرنه تأمين هزينه افراد يك ملّت نسبت به قدرت بى كران الهى دشوار نيست. اين مطلب را مى توان به عنوان يك قانون جامع از قرآن كريم استنباط كرد؛ زيرا خداوند براى دفاع از دين و حمايت از حريم امّت اسلامى جهاد را لازم كرد. البته آثار فراوانى برجهاد مترتب است كه استقلال، آزادى، رهايى از استعباد، استثمار، استبداد، استعمار و مانند آن از بركات مبارزه عليه طاغيان به شمار مى آيد، ولى در تحليل راز نهايىِ دفاع اشاره مى كند مبارزه عليه طاغيان به شمار مى آيد، ولى در تحليل راز نهايىِ دفاع اشاره مى كند كه هدف اصيل از جهاد، آزمودن مؤ منان است تا روح ايثار و نثار و روحيّه ستم ستيزى و ظلم سوزى را در آنان تقويت كند و گرنه تنبيه متجاوزان و تأديب حريم شكنان و انتقام از مهاجمان نسبت به قدرت نامحدودِ الهى عملى است: (... ولو يشأ اللّه لانتصر منهم ولكن ليبلوا بعضكم ببعضٍ والذين قُتلوا فى سبيل اللّه فلن يُضلّ أ عمالهم) (270).

اصل كلّى قابل استظهار از آيه كريمه ايناست كه پرورش روح و اعتلاى جان بشرى از مهم ترين اهداف نزول دستورهاى خداست و گرنه تأمين هزينه مستمندان نظير تنبيه متجاوزان به خوبى مقدور خداست، ولى راز و رمز چنين دستور دشوارى همانا شكوفايى استعدادى نهفته است.

بنابراين، گرچه مشكل اقتصادى نيازمندان با زكات قابل حلّ نسبى است و نيز خداوند مال به جا مانده را(پس ‍ از اخراج سهم بيت المال كه به حسب ظاهر از اصل مال كم شده ) نموّ مى دهد و بيش از اصل مى كند، ولى هدف اصيل از ايجاب زكات دست يابى به طهارت روح است. بنابراين، آنچه در علل تشريع زكات آمده كه به برخى از آنها در بحث روايى اشاره مى شود، در طول هم است، نه در عرض يكديگر؛ مثلا فايده تطهير و تزكيه كه در آيه (اخذ من أموالهم صدقة تطهرهم و تزكيهم بها) (271) آمده مهم تر از ثمر نموّ مال و افزايش كمّى آن است كه در آيه (يمحق اللّه الربا و يربى الصدقات) (272) آمده و والاتر از تأمين نياز محتاجان اقتصادى است كه در بعضى از نصوص به آن پرداخته شده است (273).

ب: از اطلاق عنوان زكات با كمك احاديثى كه مصاديق آن را بيان كرده مى توان همه اقسام زكات اعم از مالى و بدنى، يعنى زكات فطره را مشمول اين گونه از اطلاق ها دانست. برخى مفسران با تأمل و تكلّف براى زكات فطره به آيه (قدأ فلح من تزكّى (14) و ذكر اسم ربّه فصلّى) (274) استشهاد كرده اند.

### 3- دو ركن مهم نماز

ركوع و سجده به طور عام در ميان عبادات اسلامى و به طور خاص در ميان اركان نماز از ويژگى برخوردار است؛ قرآن كريم در معرفى پيروان رسول مكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: پيوسته آنها را در ركوع و سجود مى بينى، در حالى كه همواره فضل خدا و رضاى او را مى طلبند؛ (تريهم ركّعاً سجّداً يبتغون فضلاً من اللّه و رضوانا) (275) و چون سجود برتر از ركوع است درباره خصوص آن مى فرمايد: نشانه آنها در صورتشان از اثر سجده نمايان است؛ (سيماهم فى وجوههم من أثر السجود) (276).

در آيه مورد بحث نيز از مسلمانان راستين و از اولياى الهى به راكعين تعبير شده است؛ چنان كه ابن عباس مى گويد:اين جمله درباره رسول اللّه و على عليه‌السلام نازل شده و آنان اولين كسانى بودند كه ركوع و سجده كردند؛ نزلت فى رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و على عليه‌السلام و هما أوّل من ركع و سجد(277).

با مراجعه به آيات وروايات فراوانى كه درباره اين دو ركن عبادى وارد شده، اهميت اين دو به ويژه سجده به دست مى آيد؛ روايات فراوانى درباره آثار و بركات سجده هاى طولانى و ساير جزئيات آن رسيده است و در برخى روايات، اميرالمؤ منين عليه‌السلام به شاگردانش عتاب مى كند كه چرا پيشانى شما صاف است و اثر سجود برآن نيست؟! (إنّى لا كراه للرجل أن تَرى جبهته جَلْحأ ليس فيها شى ء من أثر السّجود) (278).

## بحث روايى

### 1- مراد از الصلوة

- عن العسكرى عليه‌السلام فى قوله: وأ قيموا الصلوة...: المكتوبات التى جأ بها محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و أ قيموا أ يضاً الصلاة على محمّد وآله الطيبين الطاهرين الذين علىُّ سيّدهم و فاضلهم... (279).

اشاره الف: با غمض نظر از سند پيام اين گونه احاديث اين است كه مقصود از اقامه نماز و ساير اوامر الهى كه در اين آيات بعد از امر به ايمان به قرآن و نيز پذيرش نبوت رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آمده، همانا اقامه نماز بر مكتب اسلام و بر منهاج اهل بيت عليه‌السلام است، كه از ديگران به ره آورد وحى آگاه ترند، نه بر مكتب اهل كتاب و نه بر منهاج غيراهل بيت عصمت عليه‌السلام.

ب: روشن است كه نماز بر منهاج اهل بيت وحى عليه‌السلام مشتمل بر صلوات بر محمد و آل طيبين اوست؛ زيرا جزو واجب تشهد نماز است. البته صلوات برحضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اهل بيت عصمت و طهارت اوعليه‌السلام نه تنها فضيلت دارد، بلكه بسيارى از بركات و فيض الهى برآن مترتب است كه تفصيل آن از رسالت اين بحث فراتر است.

### 2- راز تشريع نماز

- عن الرضاعليه‌السلام:فإ ن قال: فلم أ مروا الصلاة؟ قيل: لا نّ الصلاة؟ قيل: لا نّ الصلاة الا قرار بالربوبية و هو صلاح عام لا نّ فيه خلع الا نداد و القيام بين يدى الجبّار بالذلّ و الاستكانة و الخضوع و الاعتراف و طلب الا قامة من سالف الزمان و وضع الجبهة على الا رض كل يوم و ليلة و يكون العبد ذاكراًللّه تعالى غيرناسٍ له و يكون خاشعاً وَجِلاً متذلّلاً طالباً راغباً فى الزيادة للدّين و الدنيا، مع ما فيه من الانزجار عن الفساد و صار ذلك عليه فى كل يوم و ليلة، لئلاّ ينسى العبد مدبّره و خالقه فيبطر و يطغى و ليكون فى ذكر خالقه و القيام بين يدى ربّه زجراً له عن المعاصى و حاجزاً و مانعاً عن أ نواع الفساد(280).

اشاره:آنچه در اين حديث مورد عنايت واقع شده به منزله تحرير معانى اذكار شش گانه و هيأت هاى چهارگانه نماز است؛ نمازگزار از آن جهت كه با معبود خود نجوا دارد: المصلّى يناجى ربّه (281) مطالب فراوانى را در اين رازگويى در ميان مى گذارد كه مدار اصلى آن ربوبيت محض خدا و عبوديت صرف نمازگزار است. چنين نمازگزارى طبق بيان رسول گرامى از نور برخوردار است:الصلاة نور المؤ من (282) و اين گونه نماز را اقامه كردن مصداق سخن حضرت خاتم الانبيأصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است كه فرمود: موضع الصلاة من الدين كموضع الرأ س من الجسد(283)؛ نماز نسبت به ساير فروع دين همانند سرنسبت به ساير اعضاى بدن است؛ يعنى نماز در رأس امور عبادى است.

### 3- اهميت زكات

- عن الرضاعليه‌السلام:إ نّ اللّه عزّوجلّ أ مر بثلاثة يقرن بها ثلاثة: أ مر بالصلاة و الزكاة. فمن صلّى و لم يزك لم تقبل صلاته...(284).

اشاره: گرچه از لحاظ بحث هاى جزئى و موردى هركدام از نماز و زكات واجب مستقل است و هيچ ارتباط وضعى به لحاظ صحّت و فساد بين آنها برقرار نيست، ولى از منظر جامع نگرى و وحدت مكتب اسلام و پيوند ناگسستنى بين عناصر محورى دين، بين نماز و زكات و نيز ساير اركان اصيل اسلامى ارتباط عميق و عريق برقرار است؛ زيرا رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اسلام را همچون بنيان مرصوصى دانست كه داراى پايه هاى متعدد است و يكى از آن اركان نماز و ديگرى زكات است: بُنى الا سلام على خمسٍ: شهادة أ ن لاإ له إ لّا اللّه وأ نّ محمداً رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و إ قام الصلاة و إ يتأ الزكاة و حجّ البيت وصوم رمضان (285).

بنابراين، ترك زكات به مثابه ويران كردن يكى از پايه هاى اسلام است. در نتيجه تارك زكات، اسلام راستين را از دست داده و نماز چنين كسى مقبول كامل نيست.

تذكّرالف: در بيان مبانى و اركان اسلام روايات متعددى است كه ولايت را مهم ترين ركن اسلام معرفى كرده است.

ب: آنچه در اين حديث آمده شش چيز است كه برخى از آنها جنبه ركنى ندارد. بنابراين، منافى با مضمون احاديثى كه اركان اسلام را پنج پايه مى داند نخواهد بود.

### 4- راز تشريع زكات

- عن الرضاعليه‌السلام فى جواب مسائل محمد بن سنان:إ نّ علة الزكاة من أ جل قوت الفقرأ و تحصين أ موال الا غنيأ. لا نّ اللّه عزّوجلّ كلّف أ هل الصحة القيام بشأ ن أ هل الزمانة و البلوى كما قال اللّه: (لتبونّ فى أموالكم و أنفسكم) (286) (فى أ موالكم إ خراج الزكاة و فى أ نفسكم توطين النفس على الصبر مع ما فى ذلك من أدأ شكر نعم اللّه عزّوجلّ و الطمع فى الزيادة مع ما فيه من الزيادة...) (287).

اشاره الف: گرچه زكات و ساير انفاق هاى مالى منافع وافرى دارد، ولى مهم ترين بركت آن تقرب الهى است. از اين رو زكات قربان هر فرد پرهيزكار است؛ چنان كه نماز چنين است.

ب: شمارش فوايد يك عمل به معناى تساوى رتبه آنها نيست؛ چنان كه قبلا بازگوشد. پس نمى توان از ظهور لفظى براى تساوى درجه آثار زكات استظهار كرد.

ج: آثار مثبت اقتصادى انفاق مالى، خواه زكات و خواه عنوان ديگر، رفع محروميت اقتصادى است، نه طبيعى؛ لازم منطقه طبيعت است و رفع اصل آن نه ممكن است و نه صحيح؛ زيرا خردسالى،سالمندى، بيمارى، ناتوانى و ساير اعمال برچيده شود نظام ملكى به نظام ملكوتى تبديل مى شود و ديگر احكام فقهى و حقوقى را به همراه نخواهد داشت، هرچند تقليل آن ممكن بلكه مطلوب است.

د: گرچه منافع زكات فراوان است، ولى ايجاب آن نسبت به طيف مال دوست اسرائيلى به عنوان يك دستور واجب قطعى الهى آثار خوبى خواهد داشت؛ زيرا اينان نه از سُحْت خوارى هراسى به دل راه مى دادند: (وأ كلهم السُحت) (288) و نه از رواج ربا باكى داشتند: وأ خذهم الربا و نه از باطل خوارى پرهيز مى كردند: (وأ كلهم أ موال الناس بالباطل) (289) و...

بنابراين، ايجاب زكات برچنين طيف متكاثر زردوست محتكر، موجب اميدوارى جامعه انسانى است؛ زيرا تعديل دوستى دنيا و محبّت دينار مايه رهايى از هر خطا و خطيئه است و برخى حديث معروف حبّ الدنيا، رأ س كل خطيئةٍ (290) را حبّ الدينار رأ س كل خطيئة قرائت كرده اند.(291)

### 5- مصاديق زكات و حكم آن

- عن اسحاق بن مبارك: قال: سأ لت أ با إ براهيم عليه‌السلام عن صدقة الفطرة، أ هى ممّا قال اللّه: أ قيموا الصلوة و اتواالزكوة؟ فقال: نعم (292).

- عم اسحاق بن عمار قال: سأ لت أ باعبداللّه عليه‌السلام عن قول اللّه: وأ قيموا الصلوة واتوا الزكوة قال: هى الفطرة التى افترض اللّه على المؤ منين (293).

- عن زرارة قال: سأ لت أ با جعفرعليه‌السلام و ليس عنده غير ابنه جعفرعليه‌السلام، عن زكاة الفطرة، فقال:يؤ دّى الرجل عن نفسه و عياله و عن رقيقه الذكر منهم والا نثى و الصغير منهم و الكبير، صاعاً من تمر عن كل انسان أ و نصف صاع من حنطة، هى الزكاة التى فرضهااللّه على المؤ منين مع الصلاة، على الغنى و الفقير منهم و هم جلّ الناس و أ صحاب الا موال جلّ الناس. قال: قلت: و على الفقير الذى يتصدق عليه؟ قال:نعم، يعطى ما يتصدق به عليه (294).

- عن أ بى عبداللّه عليه‌السلام: نزلت الزكاة و ليس للنّاس الا موال وإ نّما كانت الفطرة (295).

- أ عط الفطرة قبل الصلاة و هو قول اللّه وأ قيموا الصلوة واتوا الزكوة و الذى يأ خذ الفطرة، عليه أ ن يؤ دّى عن نفسه و عن عياله وإ ن لم يعطها حتى ينصرف من صلاته فلا يعدّ له فطرة (296).

اشاره الف: خداوند رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را مبيّن معانى و معارف و احكام و حِكَم قرآن معرّفى كرد: (وأنزلنا إ ليك الذّكر لتبيّن للناس ما نزّل إليهم) (297) و مردم را به پذيرش دستورهاى آن حضرت فراخواند: (ما اتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا) (298).

ب: آنچه از آيه مورد بحث استفاده مى شود به نحو اطلاق، وجوب اصل نماز و اصل زكات است. همان طور كه اقسام نماز و شرايط و شطور و آداب و موانع آن با بيان رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اهل بيت آن حضرت عليه‌السلام معلوم مى شود، اقسام زكات و شرايط و موانع صحت و قبول آن نيز در سنت معصومين عليه‌السلام بازگو مى گردد.

ج: زكات فطر با خصوصيت هاى فقهى كه دارد با سنّت اهل عصمت بيان شده و از اين جهت اندارج آن تحت اطلاق آيه و انطباق اطلاق مزبور برزكات فطر محرز مى شود و حجّت بودن آن ثابت خواهد شد.

### 6- يهود و لزوم همراهى با مؤ منان

- عن مقاتل فى قوله واركعوا مع الراكعين قال: أ مرهم أ ن يركعوا مع أ مّة محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يقول: كونوا منهم و معهم (299).

اشاره الف: اسلام دين حاضر و بادى از يك سو و حاضر وغابر از سوى ديگر است؛ يعنى همگانى و هميشگى است. از اين رو بنى اسرائيل مأمور شدند اولا، ركوع داشته باشند و ثانيا، ركوع آنها همسان ركوع مسلمانان باشد؛ يعنى اسلام را با همه احكام آن بپذيرند و ثالثا، با امّت اسلامى ركوع كنند؛ يعنى در نماز جماعت شركت كنند.

ب: ركوع از آن جهت كه بى سابقه بود و تعظيم انحنايى براى برخى از معتادان به رسوم جاهلى دشوار بود، بعضى (احتمالا عمران به حُصَيْن ) به رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم پيشنهاد دادند: عَلى أ لاّ أ خِرّ إ لّا قائماً (300)؛ نماز مى گزارم به اين شرط كه از حالت ايستادن به سجده بروم و ركوع نكنم. البته چنين درخواست برخاسته از خوى جاهلى مردود است.

ج: حفظ انسجام در جماعت به قدرى مهم است كه رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم شخصا شانه هاى نمازگزاران را بادست تنظيم و تنضيد مى فرمود و چنين مى گفت:استووا و لاتختلفوا فتختلف قلوبكم... (301)؛ زيرا معيّت، همسانى و همتايى ظاهرى در صفوف نماز، زمينه گسترش عدل، مواسات و مساوات اجتماعى را فراهم مى كند و اختلاف ظاهرى حقد و حسد و قهر و بى مهرى را به همراه دارد.

### 7- نخستين ركوع كنندگان

- عن ابن عباس فى قوله: واركعوا مع الراكعين: نزلت فى رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و علىّ بن أ بى طالب و هما أ وّل من صلّى و ركع (302).

اشاره الف: گرچه اطلاق الراكعين، شامل همه راكعان در نماز از صدر تا آستان مى شود، ليكن فرد كامل آن اولين راكع است.

ب: اولين راكع همان اولين مسلمان، يعنى رسول اكرمى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است: (لاشريك له و بذلك أُمرت وأ نا أ ول المسلمين) (303).

ج: چون على بن ابى طالب عليه‌السلام به مثابه نفس پيامبر است و غير از آن حضرت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كسى بر اميرالمؤ منين در نماز پيشى نگرفت: لم يسبقنى إ لّا رسول اللّه بالصلاة (304). از اين رو على بن ابى طالب عليه‌السلام نيز اولى راكع محسوب مى شود. در نتيجه هر كس خضوعش در نماز و حضور قلبش در ركوع بيش از ديگران بود، معيّت او با اهل بيت عليه‌السلام نيز بيش و پيش از ديگران است.

د:اميرالمؤ منين عليه‌السلام جامع همه احكام است؛ زيرا در حال ركوعِ نماز، زكات داده است.

## (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَ أَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) (44).

## گزيده تفسير

خداى سبحان همه انسان ها، به ويژه عالمان و سران منافق يهود و آن گروه از رهبران دينى را كه ديگران را به نيكى فرا مى خوانند و خود را فراموش كرده به معروف عمل نمى كنند، توبيخ مى كند كه چرا خود به معروفى كه ديگران را به آنها امر مى كنيد عمل نمى كنيد.

محور توبيخ در اين آيه، نسيان نفس و عمل نكردن خود آمر، به معروف است، نه اصل امربه معروف، تا توهم شود كه امربه معروف بر چنين كسانى واجب نيست.

معيار در اين خطاب توبيخى، تلاوت كتاب الهى و آشنا بودن با وحى بدون عمل به آن است، كه طبعا همه دين شناسان و عالمان بى عمل و هر مسلمان واعظ غير متعّظ را شامل مى شود.

انسان براى ادراك واقع، وحى و عقل را فراسوى خود دارد؛ كسى كه در محضر كتاب آسمانى قرار دارد و از رهنمود آن با خبر است، همچنين آن كه از مبادى تصورى و تصديقى حكمت نظرى و عملى در حدّ خودآگاه است، اگر مردم را به نيكى امر و ترغيب كند و خود را فراموش ودست به بدى دراز كند مورد تعبير و تقريع و توبيخ محقّقانه است كه: با اين كه شما از دليل نقلى تقبيح چنين كارى كاملا آگاه و از دليل عقلىِ تشويهِ چنين عملى كاملا مستحضر هستيد، ليكن عقل عملى شما اسير شهوت و غضب است و درعزم عملى كاملا مقهوريد؛ شما نه سميعيد تاگوش به دليل نقلى فرادهيد و نه عاقل هستيد تا عزم عملى و انگيزه صحيح را تابع جزم علمى و انديشه درست قرار دهيد.

راز نفى عقل از آن گروه: أ فلا تعقلون نيز اين است كه جمع بين امر مردم به كار نيك و بين خود فراموشى، با عقل هماهنگ نيست.

## تفسير

البِرَّ:برّ به معناى نيكى گسترده با بَرّ به معناى بيابان وسيع تناسب دارد و آن مناسبت اين است كه خير واسع و نيكى گسترده را بِرّ گويند كه با بَرّ در برابر بحر، به معناى بيابان دامنه دار هماهنگ است و ابرار به نيكانى مى گويند كه گستره كمال هاى علمى و عملى آنان ستودنى است.

بِرّ معناى ديگرى دارد كه بِرّ به معناى خير و نيكى وحدت منبع ندارد؛ زيرا سَوْق و راندن گوسفندرا بِرّ گويند؛ چنان كه خواندن آن را هِرّ خوانند(305).

گوسفند هِرّ را از بِرّ تشخيص مى دهد و ضرب المثل معروف:لايعرف هِرّاً من بِرٍّ ناظر به سفيهى است كه كودن، فرومايه و ضعيف تر از حيوان است، ولى اگر به اين معنا باشد كه وى آشنا به اصطلاح رمه دارى نيست و هِرّ را از بَرّ تميز نمى دهد آن گاه ناظر به مقصود ديگرى است.

تتلون: تلاوت در تتلون الكتاب به معناى قرأت و خواندن كتاب است. تفاوت بين تلاوت و قرأت اين است كه در تلاوت معناى متابعت ملحوظ است؛ چون حروف يا كلمات قرأت شده در پى يكديگر در آمده، همديگر را متابعت مى كند و در قرأت معناى جمع لحاظ شده است؛ زيرا قرأت حروف و كلمات، مستلزم جمع بين آنهاست (306).

### تناسب آيات

عصاره آيات قبل اين بود كه هم ضلالت خود بد است و هم اِضْلال ديگران، و عصاره آيه محل بحث به ضميمه آيه قبل، اين است كه هم اهتداى خود خوب است و هم هدايت كردن ديگران؛ زيرا امر به برّ و نيكى حتما خوب است و بهترين مصداق برّ، هدايت دينى است. قهرا اهتداى خود آمر هم مطلوب خواهد بود، گرچه مدلول مطابقى آيه اين مطلب نباشد.

طبرى (307) و طوسى (308) و نيز مفسران متأخر مى گويند: سرّ اين كه قرآن كريم به عالمان يهود مى فرمايد آيا مردم را به نيكى فرا مى خوانيد و خود را فراموش مى كنيد. برخى از امور زير است: 1- عالمان يهود به بستگان خود توصيه مى كردند كه برايمان خويش به محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ثابت قدم بمانيد، در حالى كه خود ايمان نمى آوردند(309). 2- نيازمندان از قوم يهود را امر به مسلمان شدن مى كردند و حق را براى آنها بازگو مى كردند، ولى حقيقت را از توانگران قوم يهود(براى استمرار عطايا و مستمّرى هايى كه از آنها دريافت مى كردند) مى پوشاندند. 3- عالمان يهود پيش از بعثت پيامبراكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مردم عرب را به ايمان به آن حضرت در ظرف بعثت دعوت مى كردند، ولى خود پس از بعثت ايمان نياوردند(310). 4- عالمان و رؤ ساى منافق يهود مردم را به صدقه و امانت دارى و ساير خيرات امر مى كردند، در حالى كه خود به آن عمل نمى كردند(311). البته مقصود آيه كسانى است كه ديگران را امر به نيكى، و خود را رها مى كنند، خواه از بنى اسرائيل باشند يا ديگران و خواه از رهبران دينى باشند يا افراد عادى، گرچه محور اصلى اين گونه احكام رهبران دينى مردمند.

### تقبيح خود فراموشى

ظاهر استفهام در أ تأ مرون تقرير به همراه تقريع و توبيخ و تعجيب است (312).

محور توبيخ در آيه، اصل امربه معروف نيست، تا چنين نتيجه گرفته شود كه در صورت عامل نبودن شخص ‍ آمر به معروف، امر به معروف بر او واجب نيست، بكله محور توبيخ، نسيان نفس و عمل نكردن خود آمر، به معروف است؛ يعنى آيه بدين معنا نيست كه وقتى خود عمل نمى كنى چرا به ديگران امر مى كنى؟ بكله بدين معناست كه وقتى به ديگران امر مى كنى چرا خود عمل نمى كنى؟ به تعبير ديگر، نهى مستفاد از آيه، به نسيان نفس تعلّق گرفته است، نه به امر به معروف، به تعبير سوم، متعلّق نهى، قيد(نسيان نفس ) است، نه مقيّد(امربه معروف )؛ نظير آنچه در آيه (فلا تموتنّ إ لّا و أ نتم مسلمون) (313) آمده است كه نهى در ان به قيد كفر تعلق گرفته، نه به مقيّد آن كه موت است؛ يعنى آيه مى گويد: كفر نورزيد، تا با اسلام بميريد، نه اين كه اصلا نميريد. البته اين تنظير فقط در برخى از خصوصيت هاست،نه همه آن.

بنابراين، امربه معروف و نهى از منكر واجب است، خواه آمر و ناهى خود اهل عمل باشند يا خود را فراموش ‍ كنند و مرتكب منكر شوند و عدالت نداشته باشند.

شاهد براين كه امربه معروف و نهى از منكر بدون داشتن عدالت آمر وناهى واجب است، نه ممنوع، رواياتى است كه در ابواب امربه معروف و نهى از منكر در وسائل الشيعه نقل شده و در مبحث لطايف و اشارات خواهد آمد.

### گستره خطاب در آيه

خطاب أ تأ مرون گرچه ظاهرا متوجّه يهود است، ليكن با توجه به اين كه قرآن كتاب هدايتِ همه انسان هاست، شامل هر مسلمانِ واعظ غير متّعظ نيز مى شود؛ به ويژه با ملاحظه جمله وأ نتم تتلون الكتاب كه نشان مى دهد معيار در اين خطاب توبيخى، تلاوت كتاب الهى و آشنا بودن با وحى آسمانى بدون عمل به آن است كه طبعا شامل همه دين شناسان و عالمان بى عمل خواهد شد.

رواياتى نيز اين شمول را تأييد مى كند؛ مانند روايت معراج كه رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: گروهى را ديدم كه با مقراض هايى از آتش لب هاى آنان را مى بريدند. از جبرئيل پرسيدم: اينها چه كسانى هستند؟ پاسخ داد: خطباى امّت تو! كسانى كه ديگران را به نيكى وا نمى دارند و خود را فراموش مى كنند، در حالى كه كتاب آسمانى را تلاوت مى كنند...: يأ مرون الناس بالبرّ و ينسون أ نفسهم و هم يتلون الكتاب أ فلا يعقلون (314).

برهمين اساس، اميرالمؤ منين امام على عليه‌السلام در وصيت خود به محمدبن حنفيّه مى فرمايد: اى پسرم مواعظ حكيمان را بپذير و در احكام آنان تدبّر كن و بيش از ديگران به آنچه فرمان مى دهى عمل كن و از آنچه نهى مى كنى دورى گزين؛ يا بنىّ من الحكمأ مواعظهم و تدبّر أ حكامهم و كن اَّخذ الناس بما تأ مر به وأ كفّ الناس عمّا تنهى عنه... (315) و در وصف منافق آمده است كه نهى مى كند، ولى خود نمى پرهيزد و به آنچه خود به آن عمل نمى كند فرمان مى دهد: ينهى و لاينتهى و يأ مر بما لايأ تى (316).

### تهديد به سفاهت و رسوايى

آنچه از جمله أ فلا تفعلون برمى آيد به بى خردى و تهويل به سفاهت است؛ خردمند مى كوشد كه اولا، عيبناك نگردد. ثانيا، اگر معيب شد عيب او مستور باشد نه مشهور و نابخرد نه از معيب شدن بيمناك است و نه از شهرت آن هراس دارد؛ چنان كه رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: أ طلع ربّك تسمّى عاقلا ولا تعصيه فتسمّى جاهلا (317). علم و قدرت مالى و مانند آن هر كدام در تنزيه از عيب يا تعظيه آن سهم مؤ ثرى دارد و جهل و فقر اقتصادى و نظير آن در ابتلاى به عيب يا در اشتهار آن سهم به سزايى دارد. رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در اين باره چنين فرمود: العلم و المال يستران كل عيبٍ والجهل و الفقر يكشفان كل عيبٍ (318).

اگر كسى با داشتن علم و آگاهى كامل از زشتى چيزى به آن تن دهد، آنگاه به افسانه سالوس و رؤ ياى كاذب ريا مبتلا گردد و با سخنورى طنّانه و رنّانه و متحسّمانه جلوه كند و نداندكه بوى خير ز زهد و ريا نمى آيد(319). چنين آمر به معروفى كه تارك آن است و چنين ناهى از منكرى كه مرتكب آن است طبق سخن صائب و سديد علوى ملعون است (320) و اثر لعنت خدا براين عالم بى عمل اين است كه آنچه وى در خلوت انجام مى داد و سعى در ستر آن مى كرد، به گوش همگان مى رسد وين راز سربه مُهر به عالم سَمَر شود.(321)

حضرت محمدبن عبداللّه خاتم انبياى الهى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در اين باره چنين فرمود: زلّةُ العالم مضروب بها الطبل و زلة الجاهل يخفيها الجهل (322)؛ يعنى لغزش عالم با طبل علم به سمع جامعه مى رسد و لغزش جاهل با پرده جهل پوشيده مى شود؛ يعنى علم در نزد مردم، لغزش مستور عالم را مشهور مى كند و آن را بازگو مى كنند و با صدور كيفر خواست اجتماعى خواهان محاكمه اويند و جهل در نزد مردم، گناه مشهور جاهل را مستور مى كند و با عفو عمومى خواهان اغماض و اصلاح آينده اويند. با اين هشدار نبوى هيچ واعظ و مبلّغ خردمندى تن به معصيت نمى دهد و گرنه با تريبون علم و بلندگوى خرد و طبل دانش خود را رسوا خواهد كرد.

تذكّر:1- عالم موظّف است كه عيبناك نگردد و هر عيبى را در پرتو علم تصحيح كند؛ چنان كه مالك مأمور است كه عيب مالى را با انفاق واجب و مندوب برطرف كند.

2- هرگاه عالم با تمكّن از دفع عيبِ نيامده يا رفع عيبِ پديد آمده تقصير كند رسوا خواهد شد.

3- هرگاه جاهل در دفع عيب يا رفع آن موَفّق نشود، محتمل است مورد عفو جامعه قرار گيرد و جُرم او را به جهل وى ببخشد. البته براى احاديث مزبور معناى ديگر است كه در فرصت مناسب به فقه الحديث آن ها اشاره مى شود.

### عقل نظرى و عملى در آيه

يكى از مصاديق عقل در جمله أ فلا تعقلون همان است كه در روايات اهل بيت عليه‌السلام با تعبير ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان (323) از ان ياد شده و در برابر سفاهت و جهالت قرار گرفته است: (و من يرغب عن ملّة إ براهيم إ لّا من سفه نفسه) (324).

از اين رو آنچه در جوامع روايى مطرح است باب العقل و الجاهل است، نه باب العلم والجاهل؛ يعنى عقل با جهل جمع نمى شود، اما علم و جهل (يعنى جهالت عملى نه جهل نظرى ) ممكن است با هم جمع شود. از اين رو رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در معرفى عقل مى فرمايد: راز نام گذارى عقل بدين نام آن است كه سبب عقال و به بند كشيدن پاى جهل مى شود(325)، در حالى كه درباره علم از اميرالمؤ منين على عليه‌السلام وارد شده كه فرمود: علمتان را جهل و يقينتان را شك نسازيد؛ وقتى آگاهى يافتيد عمل كنيد و هنگامى كه يقين پيدانكرديد اقدام كنيد؛ لاتجعلوا علمكم جهلا و يقينكم إ ذا علمتم فاعملوا و إ ذا تيقّنتم فأ قداموا(326). از اين بيان معلوم مى شود امكان اين كه علم، جهل شود وجود دارد.

خلاصه آن كه:

1- عقل نظرى عهده دار انديشه صحيح و عقل عملى ضامن انگيزه درست است.

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

3- چنين انسانى كه از علم طرفى نَبَست گرفتار خسارت جهل مى شود: من لم ينفعه علمهُ يضرّه جهله (327).

4- همان طور كه مقابل عقل نظرى، جهل است، مقابل عقل عملى نيز جهل است. بنابراين، عالم بى عمل از منظر عقل نظرى عالم است و از جهت عقل عملى جاهل و آنچه از حضرت اميرالمؤ منين عليه‌السلام رسيده مى توان ناظر به همين مطلب باشد: ربّ عالمٍ قد قتلهُ جهله و علمه معه لاينفعه (328).

به بيان ديگر، عقل در اين آيه مى تواند عقل عملى و أ فلا تعقلون بدين معنا باشد كه چرا خود را عقال نمى كنيد و به بند نمى كشيد؟! نه عقل نظرى، تا به معناى علم و آگاهى باشد و معنا اين باشد كه مگر نمى دانيد كه خود بايد عمل كنيد؟. البته تحليل جامع از آيه كه هر دو قسم را شامل شود بهتر است.

### هماهنگى عقل و نقل در تقبيح خود فراموشى

گناه دركاتى دارد كه اختلاف آنها گاهى به لحاظ متن معصيت است، زيرا برخى از معاصى نسبت به بعضى ديگر زشت تر است و گاهى به لحاظ خصوصيت مولايى كه فرمان او تمرّد مى شود و گاهى به لحاظ زمان يا زمين يا ويژگى هاى متعلق به مظلوم و مانند آن است و زمانى به جهت خود گناه كار؛ زيرا اگر وى عالم باشد و عالمانه به تباهى تن در دهد دَرَكه آن پايين است و اگر چنين عالمى بر كرسى وعظ و مسند امربه معروف عمومى بنشيند، در دَرَك پايين تر قرار مى گيرد.

آنچه در آيات قبل با تعبير وأ نتم تعلمون بازگو شده در آيه محل بحث به طور تفصيل مطرح شده است تا روشن شود، كسى كه مخمور حرام شد با هيچ هشدارى هوشمند نخواهد شد.

تحليل عريق قرآنى در اين باره چنين است: انسان براى ادارك واقع كه در جزم علمى او مؤ ثر و در عزم او سهم بسزا دارد، دو عنصر محورى فراسوى خود دارد: يكى وحى و ديگرى عقل. آنچه از وحى مُتقن به او رسيده دليل نقلى نام دارد و آنچه از برهان تامّ استنباط مى كند دليل عقلى. كسى كه در مشهد وحى و در محضر كتاب آسمانى قرار دارد و آن را كاملا تلاوت مى كند و از رهنمود آن با خبراست و كسى كه از مبادى تصورى و تصديقى حكمت نظرى و حكمت عملى در حدّ خود آگاه است، چنين كسى اگر مردم را به نيكى امر و ترغيب كند و خود را فراموش و دست به بدى دراز كند، بعد از احراز اصل مطلب (امر ديگران و نسيان نفس ) جاى تفريع و توبيخ محققانه دارد.

مدار تعبير اين است:

1- دليل نقلى چنين كارى را تقبيح مى كند و شما از ان دليل نقلى كاملا آگاهيد: وأ نتم تتلون الكتاب.

2- دليل عقلى چنين عملى را تشويه مى كند و شما از آن دليل معقول كاملا مستحضريد: أ فلا تعقلون؛ يعنى با اين كه عقل نظرى شما نسبت به قبح آن آگاه است و هيچ اِعضالى در جزم علمى شما نيست، عقل عملى شما اسير شهوت و غضب است و در عزم عملى كاملا مقهوريد.

اگر فرضا عقل نظرى شما چنين مطلب بديهى را نفهمد دليل نقلى به نصاب لازم حجّيت رسيده است و شما آن را تلاوت مى كنيد. چنين تبه كارانى نه سمعيند تا گوش به دليل نقلى فرا دهند و نه عاقلند تا عزم عملى و انگيزه صحيح را تابع جزم علمى و انديشه درست قرار دهند. از اين رو خداوند درباره اين گروه فرمود: (أمْ تحسب أن أ كثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إ لّا كالا نعام بل هم أ ضلّ سبيلاً) (329). و همين گروه در قيامت اعتراف مى كنند: (و قالوا لو كنّا نسمع أ و نعقل ما كنّا فى أ صحاب السعير) (330). البته اين منفصله، مانعة الخلو است و اجتماع طرفين را شايد؛ يعنى ممكن است كسى هم از دليل نقلى طرفى بسته و هم از دليل عقلى بهره جسته باشد ولى خلوّ از هر دو نارواست.

در خصوص محل بحث، نقد و تقريع از دو جهت عقل و نقل است در برخى از موارد توبيخ به لحاظ دليل عقل است؛ مانند: (أُفٍ لكم و لما تعبدون من دون اللّه أ فلا تعقلون) (331) كه درباره توحيد نازل شده و نظير: (فقد لبثتُ فيكم عمراً من قبله أ فلا تعقلون) (332) كه درباره نبوّت رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نازل شده و مانند: (والدار الاخرة خير للّذين يتقون أفلا تعقلون) (333) كه درباره معاد وارد شده است.

براى تقريب نفى عقل وجوه فراوانى تقرير شد كه بخشى از آنها به تناقض علمى و بعضى از آنها به تناقض ‍ عملى باز مى گردد. مرجع همه آن وجوه به اين است كه جمع بين امر مردم به كار نيك و بين خود فراموشى، با عقل هماهنگ نيست. البته مبتلايان به چنين تهافتى داراى عقل اسيرند، نه عقل امير: (كم مِن عقلٍ أ سيرٍ تحت هوى أ ميرٍ) (334). از اين رو جاى تقريع و تعيير باقى است.

عقلِ امير ويژگى هايى دارد كه برخى از آنها از زبان سهل بن عبداللّه تسترى چنين نقل شده است: عقل هزار اسم دارد(و براى هر اسمى از آن هزار اسم است ) و اول هر اسمى از آن ترك دنياست.(335)

## لطايف و اشارات

### 1- خودسازى رهبران دينى و دولت مردان

بنى اسرائيل از مستضعفان رنج ديده اى بودند كه منّت الهى به عنوان نعمت امامت برزمين به رهبرى موساى كليم عليه‌السلام و پيامبران ديگر بهره آنان شد و چنين كارى از سُنن خداوند است: (ونريدُ أ ن نمنّ...) (336).

هر متنعّمى وظيفه دارد يادمان رهايى از قهر دشمن به مهر دوست را پاس بدارد؛ چنان كه در بحث هاى گذشته لزوم تذكّر نعمت هاى الهى بازگو شد.

بهترين يادآورى نعمت امامت در زمين، احياى برنامه هايى است كه خداوند آن را از وظايف متمكنان در زمين قرار داد: (الذين إن مكّناهم فى الا رض أقاموا الصلوة و ءاتوا الزكوة و أمروا بالمعروف و نهوا عن المنكر وللّه عاقبةُ الا مور) (337).

دستور قبلى (آيه 43) راجع به اقامه نماز و ايتاى زكات بود و دستور كنونى راجع به امر به معروف است. در دستور قبلى (آيه 43) از لَبْس حق به باطل و كتمان حق اسرائيلى ها پرده برداشته شده و در دستور امر به معروف نمى دهد اما از تعبير به برّ و از تقبيح خود فراموش استنباط مى شود كه بايد به برّ امر كرد و نبايد خود را كنار گذاشت. در نتيجه رهبران دينى و دولت مردان اگر قبل از آحاد ملّت به خودسازى موفق نشدند، دست كم همراه آنان در تهذيب نفس بكوشند. محور اصلى اين گونه از احكام، رهبران دينى مردمند.

وَصَفْتَ التُقى حتى كأ نّك ذو تُقى

و ريحُ الخطايا من ثيابك

تَسْطعُ(338)

آن كه در جلوت نصيحت مى كند و در خلوت آن كار ديگر مى كند، بوى بد گناه از جامه زهد فروشى او صاعد و ساطع است. البته امربه معروف وظيفه اى است عمومى و همگان مشمول پيام خاص اين آيه اند.

### 2- خود فراموشى و منشأ آن

در كريمه مورد بحث، از امر به معروف آمرِ بى عمل، به خود فراموشى تعبير شده است. انسان از دو خود برخوردار است كه در واقع عبارت از دو درجه از نفس اوست؛ درجه عالى كه همان مرتبه حيات انسانى است و درجه عالى كه همان مرتبه حيات انسانى است و درجه دانى كه عبارت از مرتبه حيات گياهى يا حيوانى اوست. بسيارى از انسان ها خودِ انسانى را فراموش كرده تنها به فكر خودِ گياهى يا خودِ حيوانى هستند. قرآن كريم در اين باره در آيات مربوط به جنگ و جهاد در راه خدا مى فرمايد: گروهى تنها به فكر خود هستند؛ يعنى روح اصلى و انسانى را فراموش كرده، خود گياهى يا حيوانى را به ياد دارند؛ (... وطائفة قد أهمّتهم أنفسهم يظنّون باللّه غير الحق...) (339). اهل معنا نيز درباره كسى كه تنها به فكر خوردن و پوشيدن و خوابيدن است مى گويند: چنين كسى هنوز به مرحله حيوانى نرسيده، چه رسد به حيات انسانى؛ او گياه خوبى است؛ زيرا به خوبى مى خورد، مى رويد و سرسبز مى شود؛ تغذيه، تنميه، توليد و ديگر هيچ.

به هر تقدير، سرگرمى هر كسى به نشئه گياهى و حيوانى، ارتباط او را با نشئه انسانى ضعيف كرده، باعث فراموشى آن مرحله برين مى شود. قرآن در معرّفى چنين كسانى اوّلا مى فرمايد؛ (إن هم إ لّا كالا نعام) (340). بى ترديد چنين تعبيرى براى بيان واقعيتى خارجى است، نه دشنام؛ زيرا قرآن كتاب دشنام نيست، بلكه لسان آن لسان ادب است، حتى آن جا كه مى فرمياد؛ (تبّت يدا أ بى لهب و تبّ) (341) در مقام بيان هلاكت و تعذيب واقعى است، نه فحش و ناسزاگويى. كتابى كه آموزگار ادب است و مى فرمايد: هرگز به مقدّسات ديگران بد نگوييد كه آنها هم به مقدّسات شما اهانت مى كنند؛ (ولاتسبّوا الذين يدعون من دون اللّه فيسبّواللّه عدواً بغير علم) (342)، خود به كسى دشنام نمى دهد، بلكه براساس درون بينى، واقعيت برخى اشخاص را افشا مى كند و صدق چنين گزارشى در معاد روشن مى شود.

ثانيا، قرآن كريم منشأ خود فراموشى را خدافراموشى دانسته، مى فرمايد: (ولاتكونوا كالذين نسوا اللّه فأ نسيهم أ نفسهم) (343)؛ مانند كسانى نباشيد كه خدا را فراموش كرده اند و خداوند نيز كيفر خدا فراموشى آنان را خود فراموشى قرار داده، آنان را از ياد خودشان برد، كه آنچه نزديك و به منزله عكس ‍ نقيض آن محسوب مى شود اين است: (من لم ينس نفسه لم ينس اللّه كه چيزى جز مفاد حديث نبوى من عرف نفسه عرف ربّه) (344) نيست؛ چنان كه عكس مستوى تقريبى (345) آن در سوره يس آمده است: و ضرب لنا مثلاً و نسى خلقه (346)؛يعنى چون خود را فراموش كرده، ما راهم فراموش كرده و منكر معاد شده است.

ثالثا، در تعبير ديگر، منشأ خود فراموشى را بى بهره گى از علم موجود مى داند: (تلك الا مثال نضربها للنّاس ‍و ما يعقلها إلّا العالمون) (347)؛ يعنى ما اين مثل ها را مى زنيم تا عالمان و آگاهان، عاقل شوند، پس اگر از اين مثل ها براى خودسازى و تهذيب نفس بهره نگيرند و خود را فراموش كنند دليل عدم انتفاع آنان از علم موجود است. برهمين اساس، در ذيل آيه محل بحث نيز مى فرمايد: أ فلا تعقلون.

غرض آن كه:

الف: علم بايد نافع باشد و از علم بى نفع بايد به خدا پناه برد: (أ عوذبك من علمٍ لاينفع) (348).

ب: علم داراى منافع فراوان است كه يكى از بارزترين آن منافع اين است كه علم نردبان عقل شود و عالم عاقل گردد.

ج: يكى از راه هاى تكامل علم و تحوّل آن به مرحل برين عقل، امثال قرآنى است كه براى عاقل شدن عالمان سهم بسزايى دارد.

د: اگر عالمى بااُنس به امثال قرآن كريم عاقل نشد معلوم مى شود از علم موجود بهره اى نبرده است.

ه‍: نشانه بى عقلى خود فراموشى است كه طبق تلازم قبلى منشأ خود فراموشى خدافراموشى است. پس ‍ علامت مستقيم بى عقلى خدا فراموشى است؛ چنان كه به ياد خداوند بودن علامت عقل و خردورزى است.

و: عاقل كه به ياد خداست هماره مراقب نفس خويش است و هرگز آن را فراموش نمى كند.

### 3- پيامد خود فراموشى

مراقبت نفس در بخش نظرى براى آن است كه موهوم و متخيّل را معقول ارائه نكند و از لحاظ انديشه و معرفت، مغالطه اى تعبيه نكند و در بخش عملى براى آن است كه متعلّق شهوت و غضب را به صورت تولّى و تبرّى نشان ندهد و از جهت انگيزه و محبت، مغالطه اى نهادينه نكند. نَفْس آدمى اگر تحت مراقبت شديد قرار نگيرد و فرمان آمرانه و مقتدرانه عقل را نسبت به برّ و مطلق خير كه بارزترين آنها امتثال واجب و اجتناب حرام است دريافت نكند، به جاى اين كه مأمور باشد، آمر مى شود و صاحب خود را به سوء و زشتى امر مى كند: (إنّ النفس لا مّارة بالسوء) (349). مردم عادى كه امربه معروف نشوند كارى به تارك امربه معروف مى كند؛ چنان كه سران اسرائيلى و گروهى ديگر به آن مبتلا شدند و خداوند در اين آيه آنها را تقريع، توبيخ و تعيير فرموده است.

### 4- عدالت آمر و ناهى

چنان كه گذشت، مستفاد از آيه اين نيست كه امربه معروف و نهى از منكر مشروط به عدالت آمر و ناهى است، بكله امر به معروف، يك واجب و عمل به معروف واجبى ديگر است؛ همچنين است نهى از منكر و ترك منكر؛ چنان كه در برخى روايات به آن تصريح شده است؛ رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در پاسخ كسى كه عرض كرد: لانأ مر بالمعروف حتّى نعمل به كلّه ولاننهى عن المنكر حتّى ننتهى عنه كلّه؟ فرمود: لا، بل مروا بالمعروف وإ ن لم تعملوا به كلّه، وانهوا عن المنكر وإ ن لم تنتهوا عنه كلّه (350).

بى ترديد اگر آمر يا ناهى، خود اهل عمل باشد امر ونهى او از تأثير ويژه اى برخوردار است و اساسا، چنان كه از روايات اسلامى و تجارب عملى برمى آيد، حركات قلبى و جذبه هاى نفسانى انسان هاى اهل عمل، تأثير ويژه اى در نفوس ديگران دارد. اگر چنين كسانى آمربه معروف و ناهى از منكر شوند ارم و نهى آنان اثر مضاعفى خواهد داشت، ليكن اين بدان معنا نيست كه امر و نهى انسان بى عمل هيچ تأثيرى ندارد، بلكه بركاتى بران مترتب است؛ چنان كه رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود:يا أ باذر يطلع قوم من أ هل الجنّة إ لى قوم من أ هل النار فيقولون: ما أ دخلكم النار وإ نّما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم و تأ ديبكم؟ فيقولون: إ نّا كنّا نأ مركم بالخير و لانفعله؛ اى اباذر برخى بهشتيان بر گروهى از دوزخيان ظاهر مى شوند و از آنها مى پرسند چگونه در آتش درآمديد، درحالى كه ما به بركت تعليم و تأديب شما وارد بهشت شدى.؟! جواب مى دهند ما كسانى هستيم كه شما را به خير دعوت مى كرديم، ولى خود به آن عمل نمى كرديم (351).

سؤ الى كه در اين مورد مطرح مى شود اين است كه آنچه گفته شد چگونه با آنچه در سوره صف آمده قابل جمع است؟ در سوره صف آمده است: اى كسانى كه ايمان آورده ايد! چرا چيزى مى گوييد كه انجام نمى دهيد؟ نزد خدا سخت ناپسند است كه چيزى را بگوييد و انجام ندهيد؛ (يا أ يها الذين امنوا لِمَ تقولون ما لاتفعلون (2) كبر مقتاً عنداللّه أ ن تقولوا ما لاتفعلون) (352). ظاهر اين كريمه آن است كه گفتن بدون عمل، مبغوض خداوند است و مؤ يد آن بيانى از اميرمؤ منان على عليه‌السلام است كه مى فرمايد: (وانهوا عن المنكر و تناهوا عنه، وإ نّما أ مرتهم بالنهى بعد التناهى) (353) كه مفهومش اين است كه پيش از تناهى و ترك گناه مأمور به نهى از آن نيستند. نيز روايتى از امام صادق عليه‌السلام كه مى گويد: من لم ينسلخ من هو اجسه و لم يتخلص من آفات نفسه و شهواتها و لم يهزم الشيطان و لم يدخل فى كنف اللّه تعالى و توحيده و أمان عصمته، لايصلح له الا مر بالمعروف و النهى عن المنكر... (354).

در پاسخ مى توان گفت، آيه سوره صف اوّلا ناظر به منافقانى است كه بناى بر عدم فعل داشتند؛ چنان كه ظاهر مالاتفعلون چنين است؛ چون ظاهر تعبير مزبور اين است كه انجام ندادن عمل براى آنان بر اثر نفاق به حدّ ملكه رسيده بود، در حالى كه آنچه در محل بحث مورد نظر است عدم انجام عمل بر اثر ضعف اراده است و به تعبير استاد علامه طباطبايى رحمة الله عليه فرق است بين اين كه انسان از چيزى كه بدان عمل نمى كند گزارش دهد:أ ن يقول الا نسان ما لايفعله و بين اين كه به آنچه مى گويد عمل نكند: أ ن لايفعل الا نسان ما يقوله (355)؛ اوّلى به نفاق برمى گردد و دومى به ضعف اراده، و آيه سوره صف ناظر به قسم اول است.

ثانيا،ممكن است گفته شود، اساسا آيه سوره صف ناظر به امربه معروف ونهى از منكر نيست، بلكه در مقام مذمّت از وعده هاى دروغين است؛ از جمله، وعده هاى منافقان به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم براى حضور در جبهه جنگ و اعلام آمادگى آنان براى حضور در جبهه، در حالى كه قصدشان حضور در جبهه نبود. بنابراين، مفاد آيه اين است: شما كه نمى خواهيد به جبهه برويد چرا اعلام آمادگى مى كنيد؛ شما كه نمى خواهيد بنيانى مرصوص (بنايى مستحكم از سُرب ) باشيد، چرا از سُرب و مقاومت سخن مى گويد؟! حضور در جبهه و محبوب خدا شدن براى كسانى است كه در برابر بيگانه همانند بنايى سُربى هستند: (إنّ اللّه يحبّ الذين يقاتلون فى سبيله صفّاً كأ نّهم بنيان مرصوص) (356).

به بيان ديگر، مورد آيه سوره صف امربه معروف بدون عمل به آن نيست، بلكه آيه ناظر به اظهار انجام معروف يا اتصاف منافقان به مكارم اخلاق است، در حالى كه اهل آن معروف و فضيلت نيستند و اگر در صدر آيه تعبير به ياأ يها الذين امنوا شده براثر اين است كه منافقان نيز در جماعت مؤ منان داخل بودند و حكم اسلامى ظاهرا برآنان جارى بود.

اما نسبت به دو بيانى كه از حضرت اميرمؤ منان و امام صادق (عليهماالسلام ) نقل شد، پاسخ اين است كه، آن ناظر به مرحله كمال است، نه مرحله وجوب يا صحت. توضيح اين كه:

الف: امربه معروف برهر مسلمان لازم است و شرايط آن را بايد احراز كرد و عمل خود آمر به معروف يا اجتناب خود ناهى از منكر شرط انجام آن نيست.

ب: هرگونه اثر وضعى كه برامربه معروف يا نهى ازمنكر مترتب است بر چنين امر يا نهى اى ترتب مى يابد.

ج: مرحله كمال اين كار، مرهون عمل خود آمر و ناهى است و اگر آمر يا ناهى نسبت به معروف يا منكر وظيفه خود را ترك كند، اين عمل به كمال نهايى خود نمى رسد، گرچه اصل امربه معروف يا نهى ازمنكر امتثال شده است.

از آنچه گذشت راز عدم افتاى فقها به اشتراط عدالت در آمر به معروف وناهى از منكر روشن مى شود.

### 5- اطلاق وجوب امربه معروف

امربه معروف و نهى ازمنكر، چنان كه گذشت، نظير مرجعيت فتوا، يا مصدريت قضا يا امامت جمعه و جماعت نيست تا مشروط به عدل و ممنوع به فسق باشد. از اين رو برهمگان اعم از عادل و فاسق واجب است، ليكن انسان لبيب و خرد ورز از اقدام به امر به معروف در صورت ابتلاى خود به منكر تحاشى دارد و آن را برخلاف عقل و نقل مى داند و سعى در صلاح خويش مى كند تا به صلاح ديگرى اقدام كند. ازاين رو وقتى مردى نزد ابن عباس آمد و گفت: اگر نترسى كه تورا فضيحت آيد به سه آيت از قرآن اين كار بكن: يكى (أتأ مرون الناس بالبّر و تنسون أنفسكم ديگر...لم تقولون ما لاتفعلون (2) كبر مقتاً عنداللّه أ ن تقولوا مالاتفعلون) (357) سه ديگر (و ما أريد أن أُخالفكم إلى ما أنهيكم عنه) (358). در همين راستا ابراهيم نخعى براى آيات سه گانه مزبور از نقل داستان (براى امربه معروف، نه هرداستانى ) تحرز ورزيد.(359) از اين رو اميرالمؤ منينن على بن أبى طالب عليه‌السلام فرمود: اى مردم به خدا قسم من شما را از هيچ گناهى باز نمى دارم مگر اين كه پيش از شما از آن بركنار مى شوم، (أيها الناس إنّى واللّه ما أحثّكم على طاعةٍ إلّا وأ سبقكم إليها و لاأنهاكم عن معصيةٍ إلّا و أتناهى قبلكم عنها) (360).

با مشاهده سنّت اولياى الهى و استقرار سيره آنان بر رعايت آداب و سنن دين است كه يحيى بن معاذ رازى به عالمان دنيا زده مى گفت: يا أصحاب العلم! قصوركم قيصريّة و بيوتكم كسرويّة و أ بوابكم طالوتيّة و أ خفافكم جالوية و مراكبكم قارونيّة و أ وانيكم فرعونيّة و مذاهبكم شيطانيّة و مآثمكم جاهليّة، فأ ين المحمّديّة؟!(361)

آمر به معروف اگر نسبت به معروفى كه بدان امر مى كند بِدار نداشته باشد، گرفتار بوار خواهد شود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ای نجات زندگان وای حیات مردگان |  | از درونم بت تراشى و زبرونم بت شكن |

(362)

از آنچه درباره اطلاق وجوب امر به معروف ونهى از منكر بازگو شد معلوم مى شود فرقى بين اهل خانه و شهر و كشور نيست؛ يعنى امر به معروف نسبت به عائله و نسبت به عموم جامعه يكسان است؛ در هيچ كدام عدالت شرط نبوده و فسق مانع وجوب يا مانع صحت نيست، تاوقتى كه به منصب امامت، مرجعيت و مانند آن استناد پيدا نكند. گرچه برخى از مفسران در صدد فرق بوده اند(363).

از آيه (و من قوم موسى أ مة يهدون بالحقّ و به يعدلون) (364) استفاده نمى شود كه امربه معروف بر همه قوم موساى كليم عليه‌السلام واجب بوده است، زيرا نفرمود: وعلى قوم موسى يا كتبنا على بنى اسرائيل...تا وجوب آن بر همگان ثابت شده باشد، ولى دليلى بر نفى عموميت آن هم اقامه نشده است.

برخى از بزرگان تفسير بعد از نقد ادلّه قائلان به شرطيت عدالت و مانعيت معصيت، در پايان چنين فرمودند: اگر دلايل شما تمام باشد، اقتضا دارد كه امربه معروف و نهى ازمنكر بر غيرمعصوم واجب نباشد. بنابراين، باب حسبه مسدود مى شود(365).

گرچه قول به شرطيت عدالت سديد نيست، ليكن نقد مزبور هم وارد نيست؛ زيرا اشتراط عدالت غير از اشتراط عصمت است. بنابراين، محتسبان عادل هم مى توانند و هم موظفند كه اگر خُم حرام ديدند، بدون آن كه سرشكسته شوند، بشكنند(366)

## بحث روايى

### 1- نكوهش عالم بى عمل و واعظ غيرمتّعظ

- عن علىّعليه‌السلام: فإ نّا للّه و إ نّا إ ليه راجعون. ظهر الفساد فلا منكرٌ مغيّر و لازاجر مزدجر... لعن اللّه الا مرين بالمعروف التاركين له و الناهين عن المنكر العاملين به (367).

- و عنه عليه‌السلام: لاتكن مّمن يرجو الا خرة بغيرالعمل... ينهى و لاينتهى و يأ مر بما لايأ تى...(368).

اشاره: در روايات از عالم بى عمل و واعظ غيرمتّعظ بسيار نكوهش شده است؛ چنان كه از عالم با عمل و معلّم و مؤ دّب نفس خويش مدح شده است؛ در بيانى نورانى امير مؤ منان على عليه‌السلام چنين آمده است: كسى كه خود را پيشواى ديگران معرفى كرده، قبل از ديگران بايد خود را عالم كند؛ من نصب نفسه للناس إ ماماً فعليه أ ن يبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره و پيش از آن كه ديگران را با زبان خويش اداب كند بايد با سيره و روش عملى خويش آنان را مؤ دّب سازد: وليكن تأديبه بسيرته قبل تأديبه بلسانه. پس ‍ از اين سفارش مى فرمايد: معلم و مؤ دّب خويشتن از معلم و مؤ دّب ديگران گرامى تر است؛ و معلّم نفسه و مؤ دّبها أ حقّ بالا جلال من معلّم الناس و مؤ دّبهم (369).

برهمين اساس، برهمه واعظان و انديشمندان است كه پيوسته مراقب نفس خويش باشند تا پيش زا تعليم و تأديب ديگران، معلّم و مؤ دّب خود باشند. معيار و ميزان اين مراقبت نيز اين است كه هركس ملاحظه كند مطالب علمى يا خاطراتى را كه مى شنود در خود او چه اثرى مى گذارد و اگر روايتى اخلاقى يا نكته اى را فراگرفت، آيا تنها از اين خوشحال مى شود كه مى تواند اين مطلب را براى ديگران بازگو كند يا در مرحله اوّل خود از آن اثر پذيرفته، مسرور است كه هم خود مى تواند به آن عمل كند و هم در رتبه بعد براى ديگران بيان كند؛ اگر از قبيل دوم باشد هم خود به راه افتاده و هم هادى ديگران است و اگر از نوع اول باشد علم رابراى گفتن به ديگران و رواج تجارت علمى مى خواهد، نه براى تهذيب جان خويش. رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در اين زمينه فرموده است: جهل تو همين بس كه در صدد خودنمايى علمى هستى؛ حسبك من الجهل أ ن تظهر ما علمت (370)

### 2- كيفر واعظان بى اتّعاظ

- عن النبى عليه‌السلام: مررت ليلة أ سرى بى على أ ناس تقرض شفاهم بمقاريض من نار؛ فقلت: من هؤ لأ يا جبرائيل؟ فقال: هم خطبأ من أهل الدنيا ممّن كانوا يأ مرون الناس بالبّر و ينسون أ نفسهم (371).

- عن على بن إ براهيم فى قوله: أ تأ مرون الناس بالبرّ و تنسون أ نفسكم قال: نزلت فى القّصاص (القضاة خ ل ) و الخَطّاب و هو قول أميرالمؤ منين عليه‌السلام: وعلى كل منبر منهم خطيب مصقع يكذب على اللّه و على رسوله و على كتابه (372).

- عن خيثمة: قال لى أ بو جعفرعليه‌السلام: مِنْ أ شدّ الناس عذاباً يوم القيامة من وصف عدلاً و عمل بغيره (373).

- عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: يجأ بالرجل يوم القيامة فيلقى فى النار، فتندلق به أ قتابه فيدور بها كما يدور الحمار برحاه؛ فيطيف به أ هل النار فيقولون: يا فلان! ما لَكَ، ما أ صابك؟ أ لم تكن تأ مرنا بالمعروف و تنهانا عن المنكر...؟ فيقول: كنت آمركم بالمعروف ولااَّتيه و أ نها كم عن المنكر و آتيه (374).

- عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:اطلع قوم من أ هل الجنة على قوم من أ هل النّار، فقالوا: بِمَ دخلتم النار و إ نّما دخلنا الجنة بتعلميكم؟ قالوا: إ نّا كنّا نأ مركم و لانفعل (375).

- عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: مَثَل العالم الذى يعلّم الناس الخير و لايعلم به كمثل السراج، يضى ء للناس ‍ و يحرق نفسه (376).

- عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:...يحشر عشرة أ صناف من أُمّتى أ شتاتاً قد ميّزهم اللّه من المسلمين و بدّل صورهم... و بعضهم يمضغون أ لسنتهم فيسيل القيح من أ فواههم لعاباً يتقذّرهم أ هل الجمع... و الذين يمضغون بأ لسنتهم فالعلمأ و القضاة الذين خالف أ عمالهم أ قوالهم...(377).

اشاره الف: عقوبت هركسى به مقدار معرفت اوست؛ چنان كه مثوبت هر مثابى به قدر علم اوست؛ زيرا هر اندازه حجت خدا تمام تر باشد، گناه در آن ظرف زشت تر و به تعبير ديگر شديدتر خواهد بود. از اين جهت كيفر تلخ ‌تر مى شود. از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم رسيده است: برده ها را به مقدار خرد آنان كيفر دهيد؛ عاقبوا أ رقّائكم على قدر عقولهم (378).

ب: قسمت مهم گناه وعظ بى عملان با زبان و دهان آنهاست. از اين جهت كيفر تلخ معاد را بادهان و زبان مى چشند. ج: البته بررسى اسناد اين گونه احاديث لازم است، ولى از شناعت گناه و از باطن سوء معصيت خدا مخصوصا در كسوت دين و تبليغ آيين نبايد تغافل كرد. از حضرت رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم رسيده است: شرار الناس شرار العلمأ(379).

بنابر اين، دشوارى اين گونه از عقاب ها محصول قبح شديد طغيان مبتلايان به اين گناه است.

### 3- برخى از صفات آمران به معروف

- عن الصادق صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: من لم ينسلخ من هو اجسه و لم يتخلص من آفات نفسه و شهواتها و لم يهزم الشيطان و لم يدخل فى كنف اللّه تعالى و توحيده و أ مان عصمته، لايصلح له الا مر بالمعروف و النهى عن المنكر؛ لا نّه إ ذا لم يكن بهذه الصفة فكلّما ظهر يكون حجة عليه و لاينتفع الناس به، قال اللّه تعالى: أ تأ مرون الناس بالبرّ و تنسون إ نفسكم و يقال له: يا خائن! أ تطالب خلقى بما خنت به نفسك و أ رخيت عنه عنانك؟!(380).

اشاره الف: امر به معروف ونهى ازمنكر از شؤ ون جهاد با دشمن محسوب مى شود. كسى كه دشمن ترين دشمن خويش، يعنى نفس امّاره را در درون مى پرواند، اگر ادعاى نبرد با بيگانه و مخالفت با گناه را در سر بپروارند، همه آنچه در گفتار و رفتار و نوشتار تبليغى او ظهور مى كند، حجّت خدا عليه اوست.

ب: چون اثر منفى گناه بيش از اثر مثبت تبليغ كاذب است، جامعه بشرى از امر به معروف يانهى از منكر چنين انسان هاى دو چهره طرفى نمى بندد.

ج: اثر سوء چنين دوگانگى در معاد به صورت تعيير و سرزنش الهى ظاهر مى گردد.

د: نزاهت آمربه معروف وناهى از منكر شرط كمال است، نه شرط وجوب يا صحّت. پس اگر توبه فرمايان يا اصلا نيازمند به توبه نباشند، يا اگر براثر ارتكاب گناه محتاج توبه شدند خود توبه بيشتر بكنند، مورد نقد قرار نمى گيرند و سخنان آنان مؤ ثرتر خواهد بود.

### 4- عقل و انسان

- سئل عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: ممّا خلق اللّه عزّوجلّ العقل؟ قال صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: خلقه ملك له رؤ وس بعدد الخلائق، من خلق و من يخلق إ لى يوم القيامة و لكل رأسٍ وجهٌ ولكل آدمى رأ سٌ العقل و اسم ذلك الا نسان على وجه ذلك الرأس مكتوب وعلى كل وجه ستر ملقى لايكشف ذلك الستر من ذلك الوجه حتى يولد هذا المولود و يبلغ حد الرجال أو حدّ النسأ و إ ذا بلغ كشف ذلك الستر، فيقع فى قلب هذا الا نسان نور فيفهم الفريضة و السنة و الجيّد و الرّدى؛ أ لا و مَثَل العقل فى القلب كَمَثَل السراج فى وسط البيت (381).

- عن الصادق عليه‌السلام: موضع العقل الدماغ؛ أ لاترى الرجل إ ذا كان قليل العقل، قيل فيه: ما أ خفّ دماغك...(382).

- سئل عن أ بى عبداللّه عليه‌السلام: ما العقل؟ قال عليه‌السلام:ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان. قال: قلت: فالذى كان فى معاوية؟ قال عليه‌السلام: تلك النكرأ، تلك الشيطنة و هى شبيهة العقل و ليست بالعقل (383).

اشاره الف: اثبات اين گونه از معارف عقلى و غيرفرعى با اخبار آحادِ صحيح آسان نيست، چه رسد به رواياتى كه محتاج تنقيح سند است.

ب: تعدّد رؤ وس فرشته يا عقل و نيز تعدد وجوه و چهره براى آنان شايد ناظر به تعدد شؤ ون وجودى آنان و گسترش احاطه علمى آنها باشد، كه به اذن خداى عليم نسبت به همه انسان ها نورافشانى مى كند.

ج: تفسير عقل به عامل عبادت و كسب بهشت و تمييز آن از نكراى اموى و شيطنت يزيدى از غرر افادات اهل بيت عليه‌السلام است.

## (وَاسْتَعِينُواْ بِاالصَّبْرِ وَ الصَّلَوةِ وَ إِنَّهَا لَكَبِيَرةٌ إِ لَّا عَلَى الْخَشِعِينَ) (45) (الَّذِينَيَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَقُواْ رَبِّهِمْ وَ أَنَّهُمْ إِلَيْهِ رِجِعُونَ) (46)

## گزيده تفسير

انسان، فقير محض و در همه امور نيازمند كمك است، از اين رو استعانت براى او لازم و نسبت به وى كمال وجودى است و چون شؤ ون موجود نيازمند در شعاع هستى او قرار دارد و انسان نيز ربط محض و همه كارهاى او وابسته است، متعلّق آن استعانت، همه شؤ ون تكاملى اوست.

راه استعانت از خدا كه تنها مستعان است نزديك شدن به آن مبدأ قدرت است و اين فقط با اطاعت كه صبر و نماز دو مصداق از مصاديق آن است تحقق مى يابد.

به مقتضاى بلاغت، صبر از ميان همه مكارم اخلاق گزينش و در كنار نماز و در پى بيان برخى واجبات و محرمات كه نيازمند صبر و استقامت است ذكر شد، كه چنين جايگاهى (درخواست كمك از خدا) متناسب با سفارش به صبر از يك سو و سفارش به ارتباط با خدا(نماز) از سوى ديگر است.

صبر، بازداشتن نفس به فرمان الهى است. فضيلتى نيز كه براى صبر است تنها براى تأثير آن در حلّ دشوارى هاى زندگى نيست، بلكه براى صبغه توحيدى آن است؛ چنين وصف بلندى بدون داشتن قلبى خاشع ممكن نيست. سالك با صبر و كفّ نفس از توجه به اَجْوَفَيْن، كه مصداق بارز چنين صبرى روزه است، مى تواند از واردات قلبى مدد بگيرد.

نماز به دليل اشتمال بر ركوع و سجود، نماد خضوع و خاكسارى است. انجام و تحمل اين بزرگ جز بر صاحب قلب خاشع، دشوار و سنگين است.

نماز، حِمى و حرم الهى است كه ابليس از ان حريم مى گيرد. از اين رو وسيله استعانت خوبى براى فائق شدن بر معضلات و نيل به مقام استقامت است كه نمازگزار در ظلّ آن، مهبط فرشتگان تبشير مى گردد. آن خشوع كه سنگينى نماز را آسان مى كند نتيجه هدايت ويژه اى است كه از مبدأ فيض بهره او شده است.

مؤ منان، به آخرت يقين دارند. اين يقين، انسان را خاشع قطعى و خاكسار يقينى مى سازد، خشوعى كه بتوان با آن، بار ثقيل نماز را كه امانت الهى است بردوش كشيد. البته جريان احتضار و مرگ و قيامت چنان دردناك است كه گمانش نيز براى خاكسار شدن انسان كافى است.

خاشعان، كه اهل يقين به معاد ورجوعند، اميد رسيدن به لقاى رحمت خاص و رضوان و كرامتهاى الهى را دارند؛ اميدى آميخته با خوف و نگرانى از سوء عاقبت و احتمال نرسيدن به آن نعمت ها و كرامت ها. از اين رو پيوسته حزنى ممدوح برقلب آنها چيره شده دل شكسته اند و اين انكسار و حزن، سبب خشوع است.

در ملاقات خدا، روح مجرد انسان كامل در پرتو شهود جمال الهى به لقاى آن ذات منزّه بار مى يابد. اين رجوع مستلزم قِدَم ذاتى يا زمانى آن روح نيست.

## تفسير

الصلوة: واژه صلوة در قرآن كريم اگر چه در يك مورد به معناى دعا و درخواست آمده است: (و صلّ عليهم إ نّ صلاتك سكن لهم) (384)، چنان كه واژه صلوات نيز در دو مورد در همين معنا به كار رفته است (385)،ليكن شكّى نيست كه در ساير موارد(بيش از80 مورد) به معناى نماز آمده است. از اين رو به مقتضاى قانون اطّراد و خصوصا به قرينه ذيل آيه كه خشوع و خاشعين را مطرح مى كند كه متناسب با نماز است، و در خود قرآن، اين صفت در مورد نمازگزار به كار رفته است: (الذين هم فى صلاتهم خاشعون) (386)، بايد گفت كه مقصود از الصلوة در آيه مورد بحث نماز است،گرچه برخى از مفسّران گفته اند:ميتواند مراد ازصلوة معناى لغوى آن باشد كه دعاست.(387)

الخاشعين:خشوع مربوط به قلب انسان (جانحه ) است، بر خلاف خضوع كه وصف اعضاى ظاهرى (جارحه ) است. از اين رو تصنّع و رياپذير است، در حالى كه در خشوع، ريا راه ندارد. به همين جهت، نيّت مؤ من چون امرى است قلبى و رياناپذير، از عمل ظاهر و رياپذير وى بهتر است:نية المؤ من خير من عمله (388) و به همين نسبت نيز از هركارى سنگين تر است و در نتيجه از باب (أفضل الا عمال أ حمزها) (389) از هر عملى با فضيلت تر است؛ زيرا اخلاص از هر چيزى احمز و دشوارتر است و نيّت، از آن رو كه بايد خالص باشد بسيار صعب است ودر صورت تحقّق، فضيلت آن بيش ‍ از ساير اعمال است.

### تناسب آيات

با توجه به اينكه در آيات قبل، مجموعه اى از تكاليف متوجه توده بنى اسرائيل عموما و علماى آنان خصوصا، شده است كه بدون استعانت، انجام آن تكاليف دشوار است (نظير نفروختن آيات خدا به ثمن بخس دنيا يا آنچه در خصوص آيه قبل به عنوان تهذيب روح و عدم نسيان نفس مطرح گرديده ) در اين دو آيه راه استعانت و آنچه را مى شود از آن كمك گرفت نشان مى دهد و مى فرمايد:از صبر و نماز كمك بجوييد.

سپس درباره شرط تحقق اين استعانت مى فرمايد: زمانى ممكن است از صبرو نماز براى غلبه برمشكلات و انجام تكاليف، كمك بگيريد كه از قلبى خاشع برخوردار باشيد. البته اين در صورتى است كه ضمير إ نّها به استعانت برگردد، ولى اگر مرجع ضمير صلوة باشد بدين معناست كه زمانى مى توانيد از نماز بهره بگيريد، يا كسانى مى توانند اهل نماز و استعانت از آن باشند كه از خاشعان شمرده شوند؛ يعنى قلب شكسته و خاشع است كه مى تواند از عالم غيب، امدادها را دريافت كند و سرسبز و خرّم گردد؛ چنان كه زمين متطامن و افتاده است كه باران آسمانى را براى رفع پژمردگى جذب مى كند و به نشاط و سرسبزى مى رسد: (و من اياته أ نّك ترى الا رض خاشعة فإ ذا أ نزلنا عليها المأ اهتزّت و ربت) (390).

آنگاه به معرّفى خاشعان و نيز عامل خشوع و خاكسارى انسان پرداخته، مى فرمايد: ياد مرگ و قيامت است كه انسان را خاشع مى كند؛ يعنى كسانى از قلب ترسان و دل شكسته برخوردارند كه مى دانند روزى با خدا ملاقات مى كنند و به سوى او بازمى گردند.

گرچه ظاهر خطاب در اين آيه متوجّه يهود است، ليكن به همان بيانى كه در خطاب (أتأ مرون الناس...) (391) در آيه قبل گذشت مضمون آن اختصاص به آنان ندارد.

### اطلاق استعانت

انسان فقير محض است و هر فقير صرفى در همه امور نيازمند كمك است. بنابراين، استعانت انسان مطلق خواهد بود، نه مقيّد؛ چنان كه حذف متعلّق شاهد عموم موارد استعانت است و هرگز محدود به موارد گذشته يا آينده آيات محل بحث نيست، گرچه قدر متيقن همان امورى است كه عناصر محورى سياق آيات را تشكيل مى دهد.

شؤ ون موجود نيازمند در شعاع هستى او قرار دارد. بنابراين، همه كارهاى انسان كه ربط محض است وابسته بوده و هيچ سهمى از استقلال ندارد، هرچند آن كارها عبادى و اخلاقى باشد؛ مانند نماز و صبر. پس آنچه به حسب ظاهر خود انسان انجام مى دهد، در بخش تتميم نصاب قبول، نه نصاب فعل معين و معاون او خواهد بود؛ زيرا هرگونه فعلى به مبدأ فاعلى كه واجب است بازمى گردد؛ چنان كه هرگونه قبولى به مبدأ قابلى است كه ممكن است رجوع مى كند با اين تحليل فرق اعانت در افاضه و اعانت در استفاضه معلوم مى شود و هرگز چيزى از انسان يا غيراو صادر نمى شود كه صبغه افاضه داشته باشد، بلكه همه آنها در جنبه استفاضه سهمى دارد، گرچه آن نيز به استناد (ما بكم من نعمة فمن اللّه) (392) از خداوند است. نشانه اطلاق استعانت، سخن رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است: اذكر اللّه فإ نّه عون لك على ما تَطْلُب (393)؛ يعنى اگر كسى به ياد خدا بود خداوند كمك اوست بر هرچه و در هرچه كه او طلب مى كند، و اختصاصى به شى ء خاص ‍ ندارد. غرض آن كه:

1- استعانت براى انسان لازم و كمال وجودى است.

2- متعلَق استعانت همه شؤ ون تكاملى اوست.

3- آنچه از انسان صادر مى شود هرچند به صورت استعانت باشد همگى در تتميم نصاب استعداد سهم دارد.

4- مبدأ افاضه هر فيضى فقط خداى سبحان است كه نه شريك دارد و نه ظهير (394).

5- هرجا از سخن اعانت صادق و تعاون (395) حق است، بعد از تحليل به ظهور اسماى حسناى الهى باز مى گردد و آن معين و معاون يا متعاون مظهرى از مظاهر اعانت خداست.

### مفهوم و مصداق صبر

صبر به همان معناى معهود است؛ يعنى تحمّل چيزى كه نفس انسان از آن كراهت دارد. اين معناى جامع، همه موارد صبر اعم از صبر برمصيبت و صبر در طاعت و صبر از معصيت را شامل خواهد شد و تفسير صبر به روزه در بعضى از روايات (396) از قبيل تطبيق مفهوم جامع بريكى از برجسته ترين مصاديق آن است؛ روزه از مهمترين اسباب كسر شهوت است؛ چنان كه پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: يامعشر الشباب من استطاع منكم الباه فليتزوّج فإ نّه أ غضّ للبصر و أ حصن للفرج و من لم يستطع فليصم فإ نّ الصوم له و جأ (397)، و از اين رو به ماه رمضان شهر الصبر گفته مى شود(398). وقتى سالك از توجه به اَجْوَفَيْن صبر كرد مى تواند از واردات قلبى مدد بگيرد.

تذكّر:چون صبر به معناى كفّ، حبس و بازداشتن است، به قاتلى كه مقتول را مى بندد و مى كشد صابر و مقتول او را مصبور گويند و اگر محبوس و مكفوف كننده، ديگرى باشد مى گويند: قاتل را قصاص و صابر را حبس كنيد: اقتلوا القاتل واصبروا الصابر أ ى أ مسكوه.(399)

### جايگاه ويژه صبر

سرّ اين كه ميان همه مكارم اخلاق، نظير شكر، يقين، حلم، حسن خلق، رضا، تسليم و توكّل، صبر در كنار نماز قرار گرفته و مثلا نفرموده استعينوا بالتوكّل و الصلوة يا استعينوا بالشكر و الصلوة و به بيان ديگر، صبر و نماز با هم ذكر شده، شايد اين باشد كه گزينش صبر از ميان همه مكارم اخلاق، مقتضاى بلاغت كلام است؛ زيرا يان خطاب در پى خطاب هاى ديگرى است كه در آيات قبل به صورت يك سلسله واجبات و محرّمات نيازمند به صبر و استقامت مطرح شده و طبعا چنين جايگاهى متناسب با سفارش به صبر از يك سو و سفارش به ارتباط با خدا(نماز) از سوى ديگر است.

برخى از مفسران احتمال اختصاص صبر در آيه به صبر در نماز را مطرح كرده و در توجيه آن گفته اند: وجه تقارن صبر و نماز اين است كه مراد از صبر، صبر بر تكاليف و اوصاف نماز حقيقى است؛ زيرا رعايت خصوصيت هايى چون حضور قلب و دفع وسوسه هاى شيطانى، جدّا نياز به استقامت و صبر دارد(400) ليكن اين بيان مصحح حصر صبر در صبر نماز نيست؛ زيرا اولا، اطلاق لفظ اباى از انحصار دارد و ثانيا، شمول صبر نسبت به نماز مقصود مزبور را تأمين مى كند.

افزون بر آنچه گذشت، اين نكته نيز قابل توجّه است كه صبر در فرهنگ قرآنى از جايگاه ويژه اى برخوردار است. حتّى از برخى آيات برمى آيد كه از برخى جهات، صبر از نماز نيز برتر است؛ مثلا با آن كه در آيه مورد بحث به خصوص نماز، اهميت ويژه اى داده شده (401) در عين حال در آيه 153 همين سوره پس از جمله ياأ يها الذين امنوا استعينوا بالصبر و الصّلوة، به جاى آن كه بفرمايد:إ نّ اللّه مع المصلّين آمده است: إ نّ اللّه مع الصابرين و نيز آنچه در آيه 154 به عنوان عظمت مقام شهيد مطرح است: و لاتقوموا لمن يقتل فى سبيل اللّه أ موات...، به بركت صبر و مقاومت شهيد در ميدان نبرد است.

صبر غير از سكوت است؛ صبر عبارت از كفّ نفس به فرمان خداى سبحان و بهترين عامل پيروزى در برخورد با مشكلات است و چنان كه گذشت به جا آوردن نماز همراه به خضوع و خشوع و حضور قلب و رعايت همه شرايط و خصوصيت هاى آن در گرو صبر و پايدارى است و اين كه در برخى روايات آينده صبر و صلاة بر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اميرالمؤ منين عليه‌السلام تطبيق شده از اين روست كه آنها حقيقت صبر و نماز بودند.

### سنگينى نماز بر سركشان

ضمير در انّها به قرينه استعمال واژه خشوع در قرآن درباره نماز به الصلوة باز ميگردد، نه به استعانت مستفاد از جمله قبل؛چنان كه بعضى از مفسّران آن را به عنوان يكى از دو احتمال در آيه پذيرفته اند(402) و نه به همه تكاليفى كه در مجموع اين آيه وآيات قبل مطرح شده؛ چنان كه بعضى آن را به عنوان يكى از سه احتمال در آيه ذكر كرده اند،(403) از اين جهت كه تكاليف الهى كه به وسيله رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم متوجه آنان مى شد بر آنها ثقيل بود. اين احتمال از ابتكارهاى زمخشرى محسوب شده است.(404)

در عين حال كه ضمير انّها در ظاهر لفظ به الصلوة باز مى گردد مضمون و انّهالكبيرة الّاعلى الخاشعين ممكن است شامل صبر نيز بشود (به ميژه با توجه به آنچه گذشت كه صبر، كفّ نفس به فرمان الهى است،نه صرف سكوت، و چنين وصف بلندى بدون داشتن قلبى خاشع ممكن نيست )؛نظير آنچه درآيه (وإذا رأوا تجارة أو لهواًانفضّوا إليها) (405) آمده كه گرچه ضمير إ ليها به خصوص تجارت باز مى گردد و انفضّوااليهما گفته نشده،در عين حال تجارت و لهو هر دو مراد است ونيز نظير آنچه در آيه (الذين يكنزون الذهب والفضة و لا ينفقونها فى سبيل اللّه) (406) آمده كه ضمير در لا ينفقونها به خصوص ‍ فضّة باز مى گردد( گرچه برخى بر آنند كه به دنانير و دراهم بر مى گردد) و به جاى تثنيه آمدن به صورت مفرد آمده،در عين حال شكّى نيست كه حكم در آيه شامل ذهب نيز مى شود. و نظير آيه اللّه و رسوله احقّ ان يرضوه (407) كه مقصود ترغيب به جلب رضاى خدا و پيامبر اوست، نه فقط رضاى خدا، با اين كه ضمير مفرد است.

### زمينه تحمّل نماز

نماز، بر اثر داشتن اجزايى چون ركوع و سجود، تجسّمى از خضوع و خاكسترى است، و هر كسى حاضر به انجام آن نيست. از اين رو در آيه محل بحث امرى بزرگ و سنگين معرّفى شده است:وانّها لكبيرة.در جاى ديگر نيز آمده است: (كبر على المشركين ما تدعوهم إ ليه) (408).

تنها كسانى مى توانند به آسانى آن را تحمّل كنند، آن را برپادارند، از آن استعانت بجويند و به نتيجه برسند كه به امر عظيم تر، يعنى خشوع قلبى رسيده باشند. جنگ درونى و مبارزه با هواى نفس نيازمند خضوع و خاكسارى در برابر خداى بزرگ است.

خداى سبحان در جنگ با دشمن بيرونى به ما فرمود: هر چه در توان داريد براى رويارويى با دشمن سلاح فراهم سازيد و نيروى رزمى بسيج كنيد؛ (وأ عدّوا لهم ما استطعتم من قوّة) (409). در جنگ درونى نيز مى فرمايند: بايد خاشع و دل شكسته شويد تا بتوانيد بار سنگين نماز را بردوش كشيد و همانند زمينى كه با خشوع خود مى تواند باران طبيعى را از آسمان مُلك جذب كند و در نتيجه، سرسبز و خرّم شود، شما نيز با خشوع درونى و با سلاح دعا:الدعأ سلاح المؤ من (410) و بكأ:و سلاحه البكأ(411) و با سرمايه اميد و رجا:ارحم من رأ س ماله الرجأ(412) كه همه آن در نماز جمع است، مى توانيد از نماز كمك گيريد تا باران رحمت و مغفرت را از آسمان ملكوت، به زمينه تشنه خود سرازير كنيد.

خلاصه آن كه اولا، در هر جنگى قدرت و عزم آهنين بر پيروزى بر دشمن لازم است. ثانيا، پيروزى در هر جنگى مشروط به خلوص و خضوع در برابر خداوند است. ثالثا، سلاح جنگ بيرون آهن ستبر، و سلاح جنگ درون آه رقيق است.

### سرچشمه خشوع

نماز كه مناجات ويژه نمازگزار با خداست، حرم الهى محسوب مى شود. از اين رو ابليس از هراس شهاب ثاقب حريم مى گيرد و در محاوره محرمانه عبد و مولا وارد نمى شود. از اين جهت وسيله استعانت خوبى است تا نمازگزار نه تنها بر معضلات فائق شود، بلكه در پرتو آن استعانت، به استقامت برسد و در ظلّ استقامت مهبط فرشتگان تبشير گردد: (الذين قالوا ربّنا اللّه ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة أ لّا تخافوا و لاتحزنوا) (413). از اين جا سرّ صعوبت و ثقل آن بر غير متطامن معلوم مى شود؛ چنان كه راز سهولت آن بر متواضع متطامن روشن مى گردد و نيز رمز قرّة العين بودن آن براى اوحدى از نمازگزاران هويدا خواهد شد: (جعلت قرة عينى فى الصلاة) (414)؛ زيرا حبيب خدا حليف مناجات با اوست.

خشوعى كه مطيّه حمل عطيّه نماز است در حدّ خود عطاى الهى است، نه عصاى مصلى؛ يعنى نمازگزارى كه در پرتو خشوع توان تحمل بار امانت وزين نماز را دارد وام دار خداى سبحان است؛ زيرا همين تطامن و خشوع و تواضع و فروتنى هدايت ويژه اى است كه از طرف مبدأ فيض بهره او شده است. از اين رو خداوند با دو تعبير سنگينى نماز را نسبت به نمازگزاران راستين آسان كرد: يكى خشوع كه در آيه مورد بحث آمده:إ لّا على الخاشعين و ديگرى هدايت كه در آيه (وإ ن كانت لكبيرةً إ لّا على الذين هدى اللّه) (415) آمده است. معلوم مى شود آن خشوع نتيجه اين هدايت ويژه است. گرچه آيه هدايت صريحا درباره نماز نيست، ولى راجع به پذيرش حكم جديد قبله نماز است كه تعبّد خاصّ و تخضّع و تخشّع مخصوص را طلب مى كرد.

تذكّر: در دومين آيه مورد بحث نيز به منشأ خشوع خاشعان اشاره شد، مى فرمايد: ياد مرگ و قيامت همه توان انسان را گرفته، قلب او را مى لرزاند و وى را خاشع مى سازد؛ زيرا همه غرورها و من و ما گفتن ها از اين روست كه مرگ و عذاب قيامت از يادها رفته است وگرنه آنان كه به حساب و ميزان و بهشت و جهنّم يقين دارند يا دست كم گمانش را مى برند و از حال احتضار و احوال قبر غافل نيستند، خاكسار و خاشع و دل شكسته شده، به نماز و استعانت از دعا و بكأ رو مى آورند: الذين يظنّون أ نّهم ملاقوا ربّهم وأ نّهم إ ليه راجعون.

### نقش يقين به لقاى پروردگار

ظنّ در يظنّون به معناى يقين است، نه گمانى كه قسيم يقين و در برابر آن است؛ زيرا اوّلا، مؤ منان، به ويژه مؤ منان خاشع مطابق آنچه در آيه چهارم اين سوره گذشت: وبالاخرة هم يوقنون، به آخرت يقين دارند و ثانيا، يقين انسان را خاشع و قطعى و خاكسار يقينى مى سازد وگرنه صرف گمان به خطرى در آينده، تنها خشوع ظنّى و ضعيفى را در پى دارد و چنين خشوعى نمى تواند بار ثقيل نماز را كه امانت الهى است بر دوش بكشد، مگر از ناحيه قوّت مظنون كه خواهد آمد؛ چون قوّت مظنون به مثابه قوّت ظن است و ظنّ قوى و متاخم قطع اثر يقين را دارد. مؤ يّد اين مطلب (كه ظن به معناى يقين باشد) روايتى از اميرمؤ منان است: يوقنون أ نّهم يبعثون و الظنّ منهم يقين (416).

تعبير به يظنون به جاى يوقنون چند گونه قابل توجيه است.

1- براى اشاره به اين كه علم قطعى انسان در برابر علم خداوند ناچيز و به مثابه گمان است.

2- براى اشاره به اين نكته كه احتضار و مرگ و قيامت چنان دردناك است كه گمانش نيز براى خاكسار شدن انسان كافى است؛ چنان كه گفته شده:قوّت محتمل، سبب تقويت احتمال مى شود؛ مانند اين كه احتمال مسموم بودن غذا سبب پرهيز از آن مى شود، گرچه احتمال آن ضعيف باشد. محتمل در موضوع مورد بحث، يعنى قيامت چنان قوى است كه احتمال ضعيف آن نيز براى رعايت جانب احتياط كافى است. خداوند در وصف قيامت مى فرمايد: روزى كه از شدت سختى، كودك را پير مى كند: (يوماً يجعل الولدان شيباً) (417) و از هر چيزى مصيبت بارتر و تلخ ‌تر است: (والساعة أ دهى و أ مّر) (418). احتمال يا گمان چنين روزى براى خشوع كافى است، چه رسد به يقين و علم به آن.

3- ظنّ نام مطلق اعتقادى است كه بر اساس آماره و دليل پديد آيد كه گاهى قوّت مى يابد و تا حدّ علم و يقين بالا مى رود و گاهى ضعيف مى شود و تاحدّ توهّم و خيال تنزّل پيدا مى كند. آيه مورد بحث از قبيل اوّل است؛ يعنى به معناى اعتقاد در حدّ يقين است.(419)

4- ظنّ به معناى رجا باشد (و يظنّون أنّهم ملاقوا ربّهم يعنى يرجون لقأ ربّهم). در نتيجه اين آيه هم آواى آيه (فمن كان يرجوا لقأ ربّه فليعمل عملاً صالحاً و لايشرك بعبادة ربّه أ حدا) (420) است كه براساس آن، هر كس اميد به لقاى پروردگارش دارد بايد اهل عمل صالح باشد و كسى را در عبادت شريك پروردگارش قرار ندهد. محتواى آيه مورد بحث اين خواهد بود: كسانى كه اميد لقاى پروردگارشان را دارند و به بازگشت به سوى او اميدوارند از قلبى خاشع برخوردارند.

ظاهرا آنچه در جوامع الجامع (421) آمده كه يظنّون به معناى يتوقّعون لقأ ثوابه ونيل ماعنده است به همين وجه باز مى گردد.

اين معنا در تفسير شريف صافى به نقل از تفسير منسوب به امام حسن عسكرى عليه‌السلام نيز آمده است: يقدّرون و يتوقّعون أنّهم يلقون ربّهم اللقأ الذى هو أعظم كرامته لعباده وأنّهم إ ليه راجعون إ لى كراماته ونعيم جنّاته،و إ نّما قال يظنّون لأنّهم لايدرون بماذا يختم لهم لأنّ العاقبة مستورة عنهم لايعلمون ذالك يقينا لأنّهم لا يأمنون أن يغيّروا ويبدّلوا.(422)

مطابق اين وجه مقصود از لقأ، لقاى خاص تشريفى،يعنى لقاى رضوان و كرامات الهى است، نه مطلق بعث و قيامت (423) و نه احتضار و قبر و عذاب. البته جمله دوم آيه: وأنّهم إ ليه راجعون ناظر به بعث و حشر و حساب و عذاب است.

به بيان ديگر، مطابق اين وجه خاشعان كسانى هستند كه اميد رسيدن به لقاى رضوان الهى دارند؛اميدى آميخته با خوف از سوء عاقبت و نرسيدن به آن نعمت ها وكرامت ها؛يعنى آنچه براى آنها هراس آور است احتمال از دست رفتن رضوان و جنّة اللقأ است، نه مبتلا شدن به عذاب قبر و قيامت، كه در دو وجه اول و دوم مطرح است؛ چنان كه روايتى از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به آن اشاره دارد: لا يزال المؤ من خائفا من سوء العاقبة ولا يتيقّن الوصول إ لى رضوان اللّه حتى يكون وقت نزع روحه وظهور ملك الموت له (424). از يك سو اشتياق رسيدن به روح و ريحان و شراب طهور و رضوان آنان را آرام نمى گذارد و از سوى ديگر خوف انحراف از مسير حق و در نتيجه نرسيدن به آن مقام ها و نيز خوف از حساب و كتاب و عذاب، براساس جمله وأنّهم إ ليه راجعون، نگرانشان مى سازد. براين اساس، پيوسته حزنى ممدوح بر قلب آنها چيره شده، دل شكسته و بى تابند و اين انكساروحزن چيزى جز همان خشوع نيست.

### لقأ و رجوع

از آنچه گذشت روشن شد كه در تبيين معناى لقأ در ملاقوا ربّهم دو احتمال وجود دارد: نخست اينكه كنايه از اصل بعث و قيامت و رجوع به حساب و كتاب باشد و ديگر اين كه مراد، لقاى خاصّ پروردگار و رسيدن به مقام محمود قرب الهى باشد. به دو قرينه مى شود معناى دوم را اختيار كرد:

1- تعبير به ملاقات ربّ، آن هم با اضافه ربّ به ضميرهم كه ظهور در اضافه تشريفى دارد و در مجموع دلالت بر نوعى اُنس و قرب مى كند، به جاى آن كه به (أنّهم ملاقوااللّه) (425) (يا لقأ يومهم) (426) (و لقأ الاخرة) (427) تعبير شود.

2- لازم معناى اوّل اين است كه جمله؛ وأ نّهم إ ليه راجعون تكرار اوّل باشد؛ چون در اين صورت لقاى رب چيزى جز رجوع به سوى رب نيست و چنين تكرارى وجهى ندارد و خلاف ظاهر است.

تذكّر:1- اصل معاد امرى ضرورى و قطعى است. ازاين رو از آن با معادل اصطلاح ضرورت، يعنى عنوان لاريب فيه كه مصطلح قرآنى است ياد مى شود؛ مؤ من به معارف الهى نسبت به قيامت يقين دارد؛ همان طور كه نسبت به مبدأ هستى متيقّن است. اما نسبت به كيفيّت معاد از قبيل دريافت ثواب يا ابتلا به عقاب، يعنى از منظر عملكرد مؤ من و قبول يا نكول آن بين خوف و رجاست.

براى پرهيز از تكرار مضمون دو جمله لقأ و رجوع مى توان چنين احتمال داد كه لقأ غير از رجوع است؛ يكى ناظر به اصل معاد است كه امرى است ضرورى و يقينى و ديگرى ناظر به كيفيت آن است، از قبيل لقاى رحمت ويژه الهى كه اقتران آن با ظنّ به معناى گمان محذورى را به همراه ندارد؛ زيرا بر اثر تكرار جمله، كلمه ظنّ هم تكرار مى شود، گرچه وحدت سياق ايجاب مى كند معناى آن در هر دو جمله واحد باشد، ليكن احتفاف به قرينه سبب تعدد معنا خواهد شد؛ يعنى ظنِّ راجع به رجوع كه اصل معاد است به معناى قطع است.

ظن راجع به كيفيت ملاقات، نه اصل بقأ، گرچه مستلزم محذوف بودن برخى كلمات است، از رو رمّانى آن را مستعبد شمرده، ولى شخى طوسى رحمة الله عليه به ملاحت اين وجه نظر داده و آن را منكر ندانسته است (428). تعدد معناى ظنّ در قرآن كريم و همچنين استقرار سيره انبيا، اوليا و صحابه بر استعانت از نماز و ساير مسائل وابسته به آن در بحث روايى ارائه خواهد شد.

2- چون الفاظ براى ارواح معانى و اهداف آن وضع شده است، نه براى خصوص مصاديق مادى و طبيعى آن، از اين عنوان ملاقات مستلزم جسميت دو طرفِ برخورد نيست. بنابراين، روح مجرّد انسان كامل در پرتو شهود جمال الهى به لقاى آن ذات منزّه بار مى يابد و هيچ گونه مجالى براى رؤ يت ظاهرى كه پندار اشعرى است يا جسميّت كه زعم مجسّمه است نخواهد بود، چنان كه معناى رجوع مستلزم قدم ذاتى يا قدم زمانى روح راجع نخواهد بود، بلكه با حدوث ذاتى آن نيز هماهنگ است. همين كار روح به مبدأ فاعلى خود باز گردد عنوان رجوع و عود صادق است. البته انسان در هيچ مرحله اى بى بدن نبوده و نيست، گرچه درجات كمال او متفاوت است و برخى از آنها معقول و بعضى از آنها محسوس است.

## لطايف و اشارات

### 1- مستعان كيست و استعانت براى چيست؟

انسان در رنج و مكابده آفريده شده است؛: (لقد خلقنا الا نسان فى كبد؛ يا أيها الا نسان إنّك كادحٌ إلى ربّك كدحاً فملاقيه) (429)؛ افزون بر اين كه ضعيف خلق شده: (خلق الا نسان ضعيفاً) (430) و علاوه بر اين كه تكاليفى نيز به صورت اوامر و نواهى فقهى متوجه او شده است. از سوى ديگر مأمور به جذب فضايل اخلاقى و حقوقى و دفع رذايل آن است. همه امور ياد شده با قطع نظر از مشكلاتى است كه طاغيان و مفسدان روزگار بر انسان هاى محروم تحميل مى كنند و ممكن است مجموع اين امور صعب و دشوار، در واقع چيزى جز تفسيرى براى سيركادحانه انسان و بودن او در كبد نباشد.

بى ترديد چنين موجودى، با چنين ضعف و رنج و مشكلاتى نيار به استعانت و استمداد از موجودى قوىّ و برتر دارد و چون تكيه گاه قدرتمندى در عالم هستى جز خداى سبحان نيست، زيرا همه قدرت ها از اوست: (أنّ القوّة للّه جميعا)ً (431)، پس تنها مستعان او بوده، فقط بايد از او كمك گرفت؛ چنان كه خداوند در سوره حمد به ما آموخته است بگوييم: إ يّاك نعبد و إ يّاك نستعين و نيز از زبان موسى عليه‌السلام امر كرده است: (استعينوا باللّه واصبروا) (432).

و خداوند راه استعانت از خودش را نيز نشان داده و آن همان است كه در آيه مورد بحث مطرح شده: واستعينوا بالصبر والصلوة؛ يعنى راه استعانت از خدا اين است كه كارى كنيد كه به تنها مبدأ قدرت نزديك شويد و آن فقط با صبر و عبادت قربةً إ لى اللّه القوىّ القاهر على كل شى ء تحقق مى يابد.

شاهد براين كه تنها مستعان خداست غير از حصر موجود در تعابيرى مانند (إيّاك نستعين و واللّه المستعان) (433)، تعبير به (استعينوا باللّه واصبروا) (434) به جاى استعينوا باللّه و بالصبراست؛ زيرا اين گونه تعبير نيز نشان مى دهد كه مستعان فقط اللّه است و اگر پس از آن، امر به صبر كرده صرفا از باب تبيين راه استعانت از خداست و اگر استعانت به اللّه، شريك بردار بود، مى فرمود: استعينوا باللّه والصبر. البته استعانت به صبر عدل و شريكى دارد كه استعانت به نماز است: واستعينوا بالصبر و الصلوة، ليكن چنين شركتى منافاتى با حصر استعانت در خدا ندارد؛ زيرا صبر ونماز، دو راه براى استعانت از خداست؛ به بيان ديگر، راه استعانت از خدا تنها در اطاعت از اوست و صبر و نماز دو مصداق از مصاديق اطاعت است؛ چنان كه امام صادق عليه‌السلام در تفسير آيه مورد بحث مى فرمايد: 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 عليه‌السلام إ ذا هاله شى ء فزع إ لى الصلاة ثمّ تلا هذه الا ية: واستعينوا بالصبر والصلوة (437).

### 2- ولايت، نه نصرت و اعانت

استعانت از خدا، و معين و ناصر و مستعان دانستن او، كه در اشاره قبل گذشت، تنها در طليعه راه است وگرنه پس از تحقق نصرت و اعانت و پس از آن كه خداوند انسان را براى مدت زمانى به راه بُرد و بخشى از معارف را به وى آموخت و ديد وى را عميق تر و قلب او را وسيع ساخت، به او مى فهماند كه خدا ولىّ توست، نه اين كه او تنها ناصر و معين تو باشد.

توضيح اين كه، فرق نصرت و اعانت با ولايت اين است كه نصرت و اعانت در جايى صادق است كه كسى بتواند بخشى از كار را خود برعهده بگيرد و در بخش ديگر از كار ناتوان گردد و از غير خود استعانت بجويد؛ نظير كودكى كه تازه به راه افتاد، مى تواند افتان و خيزان راه برود كه در اين صورت پدر، ناصر اوست و كمبود توان وى را جبران مى كند، ولى ولايت در جايى صادق است كه كسى هيچ توان رفتن ندارد، كه در اين حال نياز او به غير بيش از حدّ نصرت، يعنى در حد ولايت است؛ نظير كودك شيرخوارى كه هيچ توان راه رفتن ندارد و پدر، ولىّ اوست؛ يعنى همه شؤ ون او را برعهده دارد.

خدواند گاهى ولايت را در خود منحصر مى كند: (وينشر رحمته و هو الولىّ الحميد) (438) و گاهى ولايت و نصرت را: (و مالكم من دون اللّه من ولي ولا نصيرٍ) (439).

قرآن كريم در بخشى از آيات سخن از نصرت و معاونت خداوند دارد؛ مثلا درباره اعزام نيرو به جبهه و در طليعه امر مى فرمايد: (قاتلوهم يعذّبهم اللّه بأ يديكم) (440)؛ يعنى به جبهه برويد و بادشمن مقاتله كنيد كه خداوند بادست شما كافران را عذاب مى كند؛ يعنى خداوند معين و معاون شماست، ليكن آنگاه كه رزمندگان به ميدان جنگ شتافتند و در جنگى نابرابر به پيروزى رسيدند و اعجاز الهى را مشاهده كردند و از ديدى برتر و معرفتى بالاتر برخوردار گشتند، تعبير قرآن دقيق تر و عميق تر شده، به اين صورت در مى آيد: (فلم تقتلوهم ولكن اللّه قتلهم) (441)؛ شما كافران را نكشيد، بلكه خداوند بود كه امور جبهه را اداره كرد و كافران را از بين برد؛ يعنى در ابتداى راه براى تشويق و به را افتادن شما بود كه گفتن مبارزه كنيد كه خدا ياريتان مى كند، و هنگامى كه دعوت مرا پذيرفتند، مزد اين عمل صالح شما نيل به توحيد افعالى است. معرفت به توحيد افعالى، برترين پاداشى است كه خداى سبحان به رزمنده نستوه و مقاوم عطام مى كند. معرفت نوين اين است كه درجبهه، من ولىّ و همه كاره شما بودم، همه قلب و اراده و هوشتان و همه سلاح هاى درون و بيرونتان برعهده من و در اختيار من بود؛ تييرى كه از كمان رها مى شد در اختيار من بود و من آن را به هدف مى زدم: و ما رميتِ إ ذ رميت ولكن اللّه رمى (442).

### 3- نقش شكيبايى در دست يابى به هدف

صبر كه از منازل سائران و مقامات و اصلان محسوب مى گردد اگر در كسوت مثال متمثّل مى شد به صورت انسانى با كرامت ظهور مى كرد. رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: (لو كان الصبر رجلاً لكان رجلاً كريماً) (443). نيز آن حضرت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: (نِعْمَ سلاح المؤ من الصبر و الدعأ) (444). سرّ تأثير صبر آن است كه موجود متزمّن در رهن زمان است. همان طور كه حيات و ممات انسان مرز زمانى خاص دارد كه نه تقديم پذير است و نه تأخيرپذير(445)، رخدادهاى ديگر نيز همين حكم را دارد و اجل معين و اجل معلّق در بسيارى از موجودهاى زمانمند ديگر راه دارد.

اشتراط حادثه معيّن به صبر و عدم آن به فقد صبر از مسائل روشن كلامى است. ممكن است رخدادى با صبر به يك صورت در آيد كه بدون صبر به آن صورت مناسب ظهور نمى كند؛ نظير دعا، صدقه، صله رحم و مانند آن كه در دگرگونى حوادث قَدَرى مؤ ثر است و همين مطلب، يعنى تأثير امور ياد شده جزو قضاى قطعى الهى است. بنابراين، صبر كردن و ناشكيبايى نداشتن، در تغيير اوضاع به وضع مطلوب بى اثر نيست.

شايد بتوان اين اصل كلامى را از سخن نورانى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم استنباط كرد كه فرمود: اگر ديديد نمى توانيد كارى را به وفق مراد دگرگون كنيد، شكيبايى پيشه كنيد تا خداوند آن را تغيير دهد؛ إ ذا رأ يتم الا مر لاتستطيعون تغييره فاصبروا حتى يكون اللّه هو الذى يغيّره (446). خود رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مأمور شد در برابر رخدادهاى تلخ سياسى و مانند آن صابر بوده، نماز را اقامه كند: (فاصبر على ما يقولون و سبّح بحمد ربّك قبل طلوع الشمس و قبل غروبها و من آنأ اليل فسبّح وأ طراف النهار لعلك ترضى) (447). ظاهر تسبيح آميخته با ستايش در اوقات ياد شده ناظر به نمازهاى پنج گانه است كه در وقت هاى مزبور اقامه مى شود.

گرچه از نماز به عنوان تكيه گاه مقاومت در برابر رفتار تلخ و گفتار گزنده مشركان ياد نشده، ليكن از وحدت سياق و تناسب حكم و موضوع مى توان تأثير آن را در كم كردن يا از بين بردن فشار سياسى و مانند آن كه از جبهه مخالفان اسلام وارد مى شد، استظهار كرد. از اين رو حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هنگام حزوب حادثه و نزول سانحه غمبار، گذشته از شكيبايى، به نماز پناه مى برد. در بحث روايى به اين مطلب اشاره خواهد شد.

البته نزول صبر مسبوق به عنايت ويژه است كه ممكن است نماز در نزول آن بى اثر نباشد. از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم رسيده است: (إنّ اللّه يُنْزِل المعونة على قدر المؤونة و ينزل الصبر على قدر البلأ) (448). بنابراين، محتمل است نازل شدن كمك به قدر هزينه و نازل شدن صبر به قدر رنج و سختى، مشروط به نماز و مانند آن باشد. از اين رو در آيه محل بحث به استعانت به هر دو امر شده است.

گاهى صبر در اقامه نماز سهم دارد؛مانند: (وأمر أهلك بالصلوة و اصطبر عليها) (449)،فاعبده واصطبر. لعبادته (450). البته تأثير هر كدام در جاى خاص خود قابل عنايت است. شايد آنچه در محل بحث از خصوص نماز به عنوان إ نها لكبيرة ياد شده و در مورد ديگر از خصوص صبر به عنوان معيت خدا با صابران ياد شده: (استعينوا بالصبر و الصلوة إ نّ اللّه مع الصابرين) (451) از همين منظر باشد.

اهتمام به صبر را مى توان از آيه (... و تواصوا بالصبر) (452) استظهار كرد؛ زيرا يكى از عوامل نجات از خسران محسوب شده و از اين رو وظيفه متقابل نجات يافتگان اين است كه يكديگر را به شكيبايى فرا خوانند. البته صبر از آن جهت كه از نعمت هاى الهى است از ناحيه آن منعم بالذات نازل مى شود؛ چنان كه آيه (واصبر و ما صبرك إ لّا باللّه) (453) ناظر به آن است. كسى كه به صبر استعانت مى جويد بايد عنايت كند كه در گوهر معناى صبر، ستبرى، غلظت، نستوهى و مقاومت اخذ شده است؛ چنان كه شيخ طوسى رحمة الله عليه مى گويد: والصبرة من الحجارة: ما اشتدّ و غلظ (454)، همان طور كه استعانت به نماز از منظر عمود بودن آن است. آنچه مورد بحث است صبرى است كه در زير قضاوقدر الهى است، امّا صبر از هجران خدا نه محمود و ممدوح و نه مقدور عاشقان واله و نه مأمورٌبه است: (صبرت على حرّ نارك فكيف أصبرُ عن النظر إلى كرامتك) (455). در آن جا جزع، لابه وناله، صريخ و عويل و بكأ و مدهوشى مطلوب است كه نه راقم را به آن بارگاه راهى و نه رقم را به آن بارگاه راهى و نه رقم را كه مسؤ ول تدوين وظايف كارگاه است، بدان جا بارى است.

### 4- ويژگى هاى نماز

نماز، هم انسان را در برابر مشكلات اخلاقى، حقوقى و منكرات فقهى بيمه مى كند: (إنّ الصلوة تنهى عن الفحشأ و المنكر) (456) و هم در مشكلات مادّى زندگى، او را از آسيب پذيرى مصونيّت مى بخشد؛ زيرا انسان هلوع آفريده شده است؛ هلوع كسى است كه وقتى دچار حادثه دردناكى مى شود جزع و بى تابى مى كند و اگر خيرى نصيبش شود انحصار طلب و منوع مى گردد و از دادن آن خير به ديگران امتناع مى ورزد: (إنّ الا نسان خلق هلوعاً (19) إذا مسّه الشرّ جزوعاً (20) وإذا مسّه الخير منوعاً) (457) غافل از اين كه اگر اهل سخاوت باشد آن خير نازل، هم به ديگران مى رسد و هم براى خودش مى ماند، و اگر منع كند هم ديگران را از آن محروم و هم خود رابى بهره ساخته است. آنچه انسان را از اين صفت زشت مى رهاند و او را از بخل در عطا و از آسيب پذيرى در حوادث نجات مى دهد نماز است. تنها نمازگزارانند كه از چنين صفت مذمومى به دورند: (إلاّ المصلّين) (458).

آنچه شايسته تأمّل است، اوصاف نهُ گانه اى است كه در ادامه، براى نمازگزاران بيان مى شود:

1- (الذين هم على صلاتهم دائمون) (459) مصلّين كسانى هستند كه پيوسته در حال نمازند، كه در روايات اهل بيت عليه‌السلام به دوام در ذكر (پيوسته به ياد خدا بودن ) تطبيق شده است؛ امام باقرعليه‌السلام مى فرمايد: لايزال المؤ من فى صلاةٍ ما كان فى ذكراللّه عزّوجلّ،قائماً كان أ و جالساً أ و مضطجعاً؛ إ نّ اللّه عزّوجلّ يقول: (الذين يذكرون اللّه قياماً و قعوداً و على جنوبهم) (460). (461) و در بعضى از روايات به تقيّد بر خواندن نافله (462) و در روايت اميرمؤ منان على عليه‌السلام به تقيد بر قضاى آنچه از نمازهاى شب و روز فوت شده تطبيق داده شده است: (الذين يقضون ما فاتهم من اللّيل بالنهار و ما فاتهم من النهار باللّيل) (463).

2- (والذين فى أ موالهم حقُّ معلومٌ (24) للسائل و المحروم) (464)؛ نمازگزاران نه تنها در مال ديگران طمع نمى كنند، بلكه حقّى را كه ديگران در مالشان دارند مى پردازند، چه ديگران محروم باشند، يعنى آبرومندانى كه به سبب عفاف، روى سؤ ال ندارند: (يحسبهم الجاهل أ غنيأ من التعفّف) (465)، پس ‍ خود پيش قدم شده، حقّ آنان را مى پردازند، و چه سائل باشند، كه به سؤ ال آنان پاسخ مثبت مى دهند. مراد از حق معلوم در آيه 24 سوره معارج صدقات واجب و مستحب است؛ اگر فقر جامعه با صدقات واجب عينى و معين برطرف نشد، از باب واجب كفايى تأمين نياز او بر همسايه متمكّنى كه تنها او از نياز وى خبردارد واجب عينى است و فرقى نيست بين اين كه همسايه، يك شخص باشد يا يك كشور.مانند آن كه كشور مسلمانى از فقر كشور اسلامى مجاور خود با خبر است.

3 و 4 (والذين يصدقون بيوم الدين (26) والذين هم من عذاب ربّهم مشفقون) (466)؛ كسانى كه هم به قيامت معتقدند و هم از عذاب جهنّم هراسانند. امتثال دستور بر اثر هراس، از بركات وجودى جهنّم است كه بسيارى از اطاعت ها بر اثر هراس، از بركات وجودى جهنّم است كه بسيارى از اطاعت ها بر اثر ترس از آن است و انسان تصديق كننده قيامت و هراسان از عذاب جهنّم است كه مى تواند اهل نماز باشد. از اين رو در نگاهى كلى، جهنّم نيز مانند بهشت از نعمت هاى الهى به حساب مى آيد. براين اساس در سوره مباركه الرحمن كه به مناسبت ترجيع بندفبأ ىّ الأ ربّكما تكذّبان عروس قرآن لقب گرفته،(467)در شمار نعمت هاى فراوان بهشتى و آلأ و آيات الهى، از جهنّم و عذاب آن ياد مى شد: (هذه جهنّم التى يكذّب بها المجرمون (43) يطوفون بينها و بين حميمٍ إن) (468) و جمله فبأ ىّ الأ ربّكما تكذّبان اين جا نيز تكرار مى شود.

5- (والذين هم لفروجهم حافظون )(469)؛ كسانى كه اهل عفافند و دامن خود را از حرام نگه مى دارند.

6 و 7 (والذين هم لا ماناتهم وعهدهم راعون) (470)؛ امانت دار و اهل وفاى به پيمان ها هستند.

8- (والذين هم بشهاداتهم قائمون) (471)؛ كسانى كه در مقام تحمّل شهادت و نيز در مقام اداى آن بر شهادتهاى خود تكيه مى كنند؛ خواه شهادت در محكمه يا شهادت در مسائل اعتقادى.

9- (والذين هم على صلاتهم يحافظون) (472)؛ كسانى كه محافظ نمازند تا چيزى از آن فوت نشود؛ هم وقت آن رعايت شود و قضا نشود و هم خصوصيت ها و شرايط ديگر آن. در بعضى از روايات محافظت بر نماز به اداى فريضه (473)، و در بعضى ديگر به تقيّد برانجام پنجاه ركعت نماز در شب و روز(اعم از فرايض و نوافل ) تطبيق داده شده است (474).

تذكرالف: خصوصيت هاى نماز بسيار است و آنچه بازگو شد نَمى از يَم است و تحقيق تفسيريى درباره آيات ياد شده در ضمن بررسى معارف سوره معارج ارائه خواهد شد.إ نْ شأ اللّه.

ب: منظور از تذكّر برخى ويژگى هاى نماز اين است كه سرّ دستور استعانت به نماز معلوم شود و محدوده عون و نصرت نماز واضح گردد و اجمالى از تفصيل كيفيت استعانت به نماز در تخليه از رذايل و تحليه به فضايل آشكار شده باشد.

ج: طبق برخى از آراى متقدمان ضمير إ نّها در وإ نّها لكبيرة إ لّا الخاشيعن به امور گذشته از قبيل اذكروا نعمتى... باز مى گردد(475) و تحليل آن امور، همين است كه در سوره معارج با تحرير آمده است. بنابراين، استعانت به نماز مى تواند دشوارى هاى همه امور گذشته را برطرف كند.

## بحث روايى

### 1- مصاديق صبر و صلوة

- عن أ بى عبداللّه عليه‌السلام فى قول اللّه عزّوجلّ: واستعينوا بالصبر، يعنى الصوم، إ ذا نزلت بالرجل النازلة و الشدة فليصم فإنّ اللّه يقول: واستعينوا بالصبر يعنى الصيام (476).

- عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:الصبر ثلاثة: فصبر على المصيبة و صبر على الطاعة و صبر على المعصية (477).

- عن العسكرى عليه‌السلام فى قوله واستعينوا بالصبر و الصلوة: بالصبر عن الحرام على تأدية الا مانات و بالصبر عن الرياسات الباطلة على الا عتراف لمحمد بنبوّية و لعلىّ بوصيّته و استعينوا بالصبر على خدمتهما و خدمة من يأ مرانكم بخدمته (478).

-... قال سلمان لا ميرالمؤ منين عليه‌السلام: يا أ خا رسول اللّه!و من أ قام الصلاة، أ قام ولايتك؟ قال:نعم يا سلمان، تصديق ذلك قوله تعالى فى الكتاب العزيز: واستعينوا بالصبر و الصلوة و إ نّها لكبيرةٌ إ لّا على الخاشعين فالصبر رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم والصلاة إ قامة ولايتى. فمنها قال اللّه تعالى: وإ نّها لكبيرة و لم يقل وإ نّهما لكبيرة لا نّ الولاية كبيرة حملها إ لّا على الخاشعين و...(479).

اشاره الف:روزه از آن جهت كه كفّ نفس را به همراه دارد، از مصاديق صبر است و چون روزه براى برخى از رخدادهاى صعب سودمند است نه همه آنها، رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درباره آن فرمود:الصيام نصف الصبر(480).

ب: براى صبر اقسام سه گانه اى ارائه شد، ليكن با تحليل اوّلى و عقلى معلوم مى شود كه آن اقسام در عرض ‍ يكديگر نيست. تقسيم اوّلى صبر به همان معناى ياد شده به اين است كه يا رخداد تلخ تحمل شود و يا هجرت شى ء شيرين هضم گردد. رخداد تلخ، يا مصيبتى است كه بايد آن را تحمل كرد و ضمنا از دست دادن محبوب را هضم كرد يا تكليف دشوارى است كه بايد امتثال آن را تحمل كرد و ضمنا از دست دادن رفاه را هضم كرد. هجرت شى ء شيرين عبارت از ترك معصيت است كه به كام كاذب شهوت گواراست. مطالب ديگرى در مطاوى اين بحث مطرح است كه جامع همه آنها كفّ نفس و هضم ناگوار است.

### 2- اهميت صبر و پاداش صبر

- قال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مخاطباً لعبداللّه بن عبّاس:أ لا أُعلّمك كلمات تنتفع بهنّ؟ قال: بلى! يا رسول اللّه. قال صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: احفظ اللّه تجده أ مامك، تعرف إ لى اللّه فى الرّخأ يعرفك فى الشدّة، إ ذا سأ لت فاسئل اللّه وإ ذا استعنت فاستعن باللّه؛ جفّ القلم بما هو كائن، فلو جهد العباد أ ن ينفعوك بشى ء لم يكتبة اللّه عليك، لم يقدورا عليه، فإ ن استطعت أ ن تعمل للّه بالصدق فى اليقين فافعل، فإ ن لم تستطع فإ نّ فى الصبر على ما تكره خيراً كثيراً و اعلم أ نّ النصر مع الصبر وأ نّ الفرج مع الكرب وأ نّ مع العسر يسراً(481).

- عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:الا يمان نصفان: نصف فى الصبر و نصف فى الشكر(482).

- الصبر نصف الا يمان و اليقين الا يمان كلّه (483).

- سئل رجل عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: ماالا يمان بمنزلة الرأ س من الجسد؛ إ ذا قطع الرأ س نتن باقى الجسد و لاإ يمان لمن لاصبر له (484).

- عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: من قضى نهمته فى الدنيا، حيل بينه و بين شهوته فى الاخرة و من مدّ عينيه إ لى زينة المترفين كان مهيناً فى ملكوت السمأ و من صبر على القوت الشديد أ سكنه اللّه الفردوس حيث شأ(485).

- انّ رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فقد رجلاً فسأ ل عنه، فجأ فقال: يا رسول اللّه إ نى أ ردت أ ن اَّتى هذا الجبل فأ خلوا فيه و أ تعبد. فقال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:لصبر أ حدكم ساعة على ما يكره فى بعض مواطن الا سلام خير من عبادته خالياً أ ربعين سنة (486).

اشاره الف:فضيلتى كه براى صبر است تنها براى تأثير آن در حلّ دشوارى هاى زندگى نيست، بلكه براى صبغه توحيدى آن است؛ زيرا صابر، سختى حادثه را با جهل به راز و رمز و گاهى با گمان به زيانبار بودن آن، از اين جهت تحمل مى كند كه مدير و مدبّر جهان براسال نظام احسن كار مى ك ند و سَمْت افعال خدا به سود مجموع است، نه جميع؛ گاهى مصلحت شخص سانحه زده هماهنگ با مصلحت شخصى خويش را قربانى مصلحت عمومى و نظام آفرينش مى كند، گرچه پايان همه كارهاى خدا هم به سود مجموع است و هم به نفع جميع. از اين رو صبر به منزله سرِ پيكر ايمان است.

ب: رذيلتى كه براى جزع و بى صبرى است، مقابل فضيلت ياد شده است. از اين رو آثار سوئى را در قيامت به همراه دارد.

### 3- استعانت از نماز

- عن أ بى عبداللّه عليه‌السلام:كان علىُّعليه‌السلام إ ذا أ هاله شى ءٌ فزعٌ قام إ لى الصلاة، ثمّ تلا هذه الا ية: واستيعنوا بالصبر و الصلوة (487).

- عن أ بى عبداللّه عليه‌السلام: يا مسمع! ما يمنع أ حدكم إ ذا دخل عليه غمُّ من غموم الدنيا، أ ن يتوضّأ ثمّ يدخل مسجده فيركع ركعتين فيدعواللّه فيهما؛ أ ما سمعت اللّه يقول: واستعينوا بالصبر والصلوة (488).

- عن حذيفة: كان رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم إ ذا حزّبه أ مر إ لى الصلاة (489).

- عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: كان الا نبيأ يفزعون إ ذا فزعوا، إ لى الصلاة (490).

اشاره الف: استعانت به نماز كه عمود دين و مايه تقرّب بندگان پرهيزكار است از سنّت هاى دير پاى الهى است كه در صحيفه هاى آسمانى پيام آوران گذشته مطرح بوده و قرآن كريم نمونه اى از آن را يادآور شده است: (قال موسى لقومه استعينوا باللّه واصبروا) (491). بارزترين مصداق استعانت به خدا همان اقامه نماز الهى است.

ب: انبياى خدا پيش گامان عمل به اين سنّت بوده اند؛ چنان كه خاتم آنان حضرت محمدبن عبداللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در اين جهت نيز اسوه ديگران بوده است و اميرالمؤ منين على بن ابى طالب عليه‌السلام همانند رسول گرامى هنگام حزوب سانحه سنگين از نماز كمك مى گرفت.

ج: از صحابه نيز چنين استعانتى نقل شده است؛ مانند آنچه طبرى آورده كه ابن عباس در سفربود. خبر درگذشت برادر وى قُثَم بن عباس به او رسيد. استرجاع گفت و از راه فاصله گرفت و به ناحيه اى رفت و شتر را اناخه كرد و دو ركعت نمازى كه جلوس آن طولانى بود به جاآورد. آنگاه برخاست و به طرف مركوب خود رفت و اين آيه را قرأت مى ركد: (واستعينوا بالصبر والصلوة وإ نّها لكبيرةٌ إ لّا على الخاشعين) (492).

### 4- خشوع خاشعان

- عن أ بى الحسن عليه‌السلام:... واستعينوا بالصبر والصلوة وإ نّها لكبيرةٌ إ لّا على الخاشعين، والخاشع الذليل فى صلاته المقبل عليها يعنى رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و أ ميرالمؤ منين عليه‌السلام ))(493).

- عن ابن عباس فى قوله إ لّا على الخاشعين: المصدّقين بما أ نزل اللّه (494).

- عن أ ميرالمؤ منين عليه‌السلام فى قوله إ لّا على الخاشعين: والخاشعون هم الشيعة المستبصرون و ذلك لا نّ أ هل الا قاويل من المرجئة والقَدَريّة و الخوارج و غيرهم من الناصبيّة، يقرّون لمحمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ليس بينهم خلاف و هم مختلفون فى ولايتى منكرون لذلك جاحدون بها إ لّا القليل...(495).

اشاره الف: خشوع صادق از مصدّقان معارف ناب صادر مى شود. كسى كه از قبول مآثر ولايت سرباز زد و حقّ بودن آن را برنتابيد و معارف ناب را تصديق نكرد، اخلاق اعمال صادق از او متوقّع نيست.

ب: چون ملكات نفسانى كمال هاى وجودى است و به حكم حقيقت، يعنى تشكيك محكوم است، آن مقدار مقبول از معارف ناب مانند اصل توحيد، نبّوت عام، نبوت حضرت ختمى مرتبت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و... كه مورد تصديق باشد مستلزم خشوع صادق خواهد بود. بنابراين، كمال خشوع حق در ولايت مداران علوى ظهور مى كند، گرچه ديگران در حدّ خود از اصل خشوع بهره مى برند.

### 5- معناى ظنّ درقرآن

- عن على عليه‌السلام:((... يظنّون أ نّهم ملاقوا ربّهم يعنى أ نّهم يوقنون أ نّهم يبعثون ويحشرون و يحاسبون و يجزون بالثواب و العقاب؛ والظنّ هنا اليقين (496).

- عن على عليه‌السلام فى قوله الذين يظنّون أ نّهم ملاقوا ربّهم: يوقنون أ نّهم مبعوثون و الظّن منهم يقين (497).

اشاره الف: ظنّ در قرآن گاهى در مورد گمان مقابل يقين به كار مى رود و گاهى در مورد علم و همين تفاوت مورد استعمال باعث شد كه برخى مانند ابوجعفر طبرى آن را از لغات اضداد محسوب دارند(498).

ب: ظنّ اگر با قرينه همراه نباشد معناى گمان دارد و اگر با قرينه همراه باشد معناى يقين را افاده مى كند؛ ظن مقابل يقين مانند: (ما لهم به من علمٍ إ لّا اتّباع الظنّ) (499)، (إن يتبعون إلّا الظن و إن هم إلّا يخرصون) (500)،(و ما يتبع أ كثرهم إ لّا ظناً إ نّ الظنّ لايغنى من الحقّ شيئاً...) (501) و ظنّ به معناى يقين مانند: (ألا يظنّ أولئك أنّهم مبعوثون (4) ليوم عظيم) (502)، (قال الذين يظنون أنّهم ملاقوا اللّه كم من فئةٍ قليلة غلبت فئةً كثيرةً بإذن اللّه) (503)

### 6- لقأاللّه و مؤ منان به آن

عن الباقرعليه‌السلام: الذين يظنّون أ نهم ملاقوا ربّهم و أ نّهم إ ليه راجعون نزلت فى على عليه‌السلام و عثمان بن مظعون و عماربن ياسر و أ صحاب لهم (504).

اشاره الف: لقى الهى درجات متعددى دارد؛ زيرا بسيارى از افراد با اسماى حسنا و وسطاى خدا ديدار دارند؛ گروهى با اسماى جمال و مهر و عده اى بااسماى جلال و قهر. نمونه اول: (أفمن وعدناه وعداً حسناً فهو لاقيه كمن متعناه متاع الحياة الدنيا) (505). لقاى خدا براى اوساط از مؤ منان همان برخوردارى از مواهب الهى در قيامت است. نمونه دوم: (فَأعقبهم نفاقاً فى قلوبهم إ لى يوم يلقونه) (506).

ب: لقاى تام نسبت به حدّ ممكن، بهره كسى است كه نه خود را ملاقات كند و نه لقاى خود، بلكه فقط به شهود خداى سبحان بار يابد.

ج: از تحليل معناى لقا، زهوق پندار تجسيم مجسّمه روشن مى شود؛ چنان كه از بررسى معناى رجوع، وهن و هم تناسخيه آشكار خواهد شد و نيازى به تفصيل فخر رازى و مانند او نيست.

(يَبَنِىَّ إِسْرََّئيلَ اذْكرُواْ نَعْمَتِىَ الَّتِىَّ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُم وَ أَنّىِ فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَلَمِينَ) (47) (وَاتَّقُواْ يَوْماً لَّاتَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَ لَايُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةُُ وَ لَايُؤْخَذُمِنْهَا عَدْلُُ وَ لَاهُمْ يُنصَروُنَ) (48).

## گزيده تفسير

قرآن كريم دستور يادآورى نعمت هاى الهى را، به ويژه خطاب به ملت لدود اسرائيلى كه محتاج به تكرار موعظت بليغ بوده و هستند، مكررا بازگو مى كند. اين تكرار به دليل فراوانى اسباب غفلت و براى آن است كه زمينه هرگونه غفلت برطرف گردد. در اين آيات بين تشويق و تهويل جمع شد، تا ياد نعمت ها و صرفِ بجاى آنها بدون طغيان فراموش نشود.

از برجسته ترين نعمت هايى كه بر بنى اسرائيل ارزانى شده همانا فضيلت و برترى بر جهانيان است. خداى سبحان مجموع، نه جميع آنان را فى الجمله و در برخى امور، مانند كثر انبيا و بعث ملوك از ميان آنان، برمجموع، نه جميع جهانيان معاصر ايشان فضيلت داد، ليكن بر اثر ناسپاسى در برابر چنين نعمتى، (غيراز اوحدى آنان ) براى هميشه مسكين و ذليل جهانيان شده، به ذلت و مسكنت و اختلاف هاى داخلى مبتلا گشتند.

بنى اسرائيل مى پنداشتند كه بر اثر برترى نژادى موهوم و پيوند با خاندان وحى و حضرت يعقوب عليه‌السلام در آخرت همچون دنيا در رفاه خواهندبود و چنانچه عذاب شوند چند روزى بيش معذّب نبوده، از آن رهايى خواهند يافت. خداى سبحان براى ابطال چنين پندارهايى فرموده: قيامت مانند دنيا نيست؛ در قيات هر كس فقط مهمان عقيده و خُلق و عمل خويش است و جز آن چيزى در اختيار انسان نيست تا با آن سودى را جلب يا ضررى را دفع كند. همه راه هاى نجات، مانند خِلال (دوستى )، صَرْف، عَدْل، نصرت، ضمانت، كفالت و حتى شفاعت استقلالى منتفى است.اذن خداوند براى وساطت شافع هم مخصوص شفاعت كنندگان ويژه و شفاعت شوندگان خاص است.

دستور تقواوپروا، اگر چه در آيه مورد بحث به لحاظ پايان هستى و معاد است، ليكن چون بازگشت معاد به همان مبدأ هستى، يعنى خداست، اين عنصر محورى، در قرآن كريم همواره راجع به خداوند، و به معناى پرهيز از مخالفت دستور اوست.

هركس از هر طبقه و نژادى مسؤ ول نفس خود و عمل خويش است و كسى به جاى ديگرى و از طرف او نمى تواند حقّى را، اعم از حق اللّه يا حق الناس، اداكند، و لازم آن ناتوانى ديگرى در دفع عذاب از اوست.

قيد شيئاً كه نكره در سياق نفى داراى تنوين تحقير و تقليل و مايه تأكيد اطلاق نفى جزا و كفايت كسى از كسى است، راهنماى اين است كه نفى شفاعت، نفى معادل و نفى نصرت نيز مطلق است؛ يعنى به هيچ وجه و به هيچ اندازه و در هيچ موقعيت و موقفى شفاعت، بدل ونصرت حاصل نخواهد شد.

شفاعت، راهى براى تكميل فيض رسانى فاعل و فيض يابى قابل شفاعت است و چون مشكل مشفوع له در شفاعت تشريعى، كمبود قابليت قابل يا عدم گسترش لازم در فاعليت فاعل است، شفيع جز تكميل قابليت قابل يا به ميان آوردن وصفى از اوصاف فاعل نقشى ديگر ندارد، نه اين كه خود فاعليتى داشته باشد و راه سومى را در عرض آن دو راه اعمال كند. بنابر اين، در شفاعت تشريعى مبدأ تأثير موجود ديگرى است و شفيع رابط و واسط است تا نصاب قبول را تتميم يا نصاب گسترش فيض را تكميل كند، بر خلاف شفاعت تكوينى و استعانت از علل و استمداد از اسباب كه در آن همه علل و اسباب تكوينى، شفيع معلول است و خود آن علت و سبب عامل رفع نياز است وتأثير آن به عنوان مبدأ قابل اعتماد، سبب استمداد از آن مى شود.

حق شفاعت داشتن ونيز قدرت بر آن از كمال هاى وجودى است كه ثبوت و تحقق آن براى خداى سبحان بالذات و بالاصالة و براى موجودات ديگر بالعرض و بالتبع است، ليكن تنزل عينى آن محتاج تماميت نصاب استعداد شفاعت پذيرى است.

شفاعت نفى شده در قرآن، مربوط به شفاعت تكوينى است و به ردّ شبهه بت پرستان باز مى گردد؛ زيرا همه يا غالب ادله اى كه محقّقان از بت پرستان بر بت پرستى خود اقامه مى كردند به شفاعت تكوينى بتان باز مى گردد. مشركان بت ها را شفيعان و وسايط در ارزاق و نعمت هاى تكوينى (در دنيا) مى دانستند، نه در مسائل حقوقى و اجتماعى و قضايى و قراردادى.

آيات فراوانى نيز كه در آن شفاعت تشريعى در قيامت مطرح است ظهور آن در معاد به شفاعت تكوينى باز مى گردد؛ زيرا آخرت دار تكوين است، نه اعتبار و قرارداد، و جزاى آخرت جزايى تكوينى است، نه قراردادى.

تعارض آيه مورد بحث، در تعبير به عدم قبول شفاعت و نيز آياتى كه شفاعت را به طور مطلق نفى مى كند، با آياتى كه شفاعت را ثابت مى كنند تعارض ابتدايى و به صورت اطلاق و تقييد است. مستفاد از مجموع اين دو دسته آيات اين است كه در قيامت فى الجمله شفاعتى هست، گرچه به حال مشركان سودمند نيست.

بهترين راه حلّ تعارض متوهم بين ادّله نفى و اثبات شفاعت، از ميان وجوهى همچون لحاظ ايمان و كفر، اذن و عدم اذن، تحول و عدم تحول در ذات شفاعت شونده، موقف هاى متعدد معاد، همانا لحاظ استقلال و اذن است و آن اين كه ادلّه اثبات ناظر به شفاعت مأذون و ادلّه نفى راجع به شفاعت مستقل و بدون اذن اوست.

در آخرت، از انسان تبه كار و مجرم فديه و معادِل عذاب پذيرفته نمى شود تا عذاب از او دفع شود. در شفاعت، سقوط كيفر به صورت رايگان است، ولى عَدْل سقوط آن به صورت معاوضه و تبديل است.

اگر چه ضمانت، كفالت، شفاعت و مانند آن مشمول عنوان نصرت است، ليكن خداى سبحان به طور جداگانه و با تأكيد، هرگونه كمك و مساعدتى نسبت به تبه كاران را در معاد نفى مى كند؛ از اين رو تشنگان قيامت هيچ راهى براى سيراب شدن ندارند؛ چنان كه سوختگى معاد نه با درمان قابل رفع نه با مردن قابل رهايى است.

## تفسير

شفاعة: شفاعت كه در جمله ولايقبل منها شفاعة قبول آن در قيامت نفى شده، از شَفع به معناى جُفت، در مقابل وَتْر به معناى تك است و از آن جا كه در شفاعت عرفى يا شرعى، شخص ‍ شفيع، جُفتِ انسانِ شفاعت شونده واقع مى شوند، به او شفيع و به عمل او شفاعت اطلاق مى گردد؛ چنان كه در حق الشفعه، مال بايع، شَفْع مال شريك مى شود و او مى تواند بافسخ بيع، مبيع را ضميمه ملك خود كند.

### تناسب آيات

خداى سبحان در آيه 40 همين سوره به طور اجمال بنى اسرائيل را به يادآورى نعمت ها امر كرد و چون يادآورى نعمت تأثير بسزايى در شكر نعمت دارد، در دو آيه مورد بحث و آيات بعدى آن را تكرار مى كند. با اين تفاوت كه اوّلا، در اين مرتبه بسيارى از اين نعمت ها را برمى شمارد و به اين طريق آن اجمال را تفصيل مى بخشد و ثانيا، از آن جا كه اين يادآورى ها براى شكر است و ذكر نعمت، مصداق شكر نعمت است، به عاقبت كفران نعمت نيز اشاره اى دارد؛ يعنى پس از آن كه در آيه اوّل به يادآورى همه نعمت هاى ارزانى شده به بنى اسرائيل، به طور عام و به يادآورى نعمت برترى يافتن آنان برمردم جهان، به طور خاص، فرمان بشارت آميز مى دهد، در آيه دوم انذار مى كند و همانند آنچه از زبان موساى كليم در آيه (وإذ تأ ذّن ربّكم لئن شكرتم لا زيدنّكم و لئن كفرتم إ نّ عذابى لشديد) (507) آمده و تبشير را با انذار در مى آميزد، در اين جا نيز در آيه دوم (و پس از آن لسان بشارت آميز در آيه اوّل ) مى فرمايد: از روزى بپرهيزيد كه هيچ كس از ديگرى كفايت نمى كند و شفاعت از هيچ كس پذيرفته نمى شود و از هيچ كس معادل گرفته نمى شود تا عذاب از او سلب گردد و آنان يارى نخواهند شد.

هركسى براى رهايى از عذاب، يا قدرت تكوينى براى دفاع از خود دارد يا براساس قراردادهاى مالى و اقتصادى از قبيل تجارت و غير آن از خود دفاع مى كند و در صورت فقدان قدرت طبيعى و اقتصادى بر اساس روابط انسانى و اجتماعى مانند رفاقت و دوستى خود را مى رهاند و در نهايت ممكن است از يك ياور پيش بينى نشده اى كمك بگيرد و با دستى غيبى مشكل خود را حلّ كند. پيام آيه مورد بحث اين است كه در قيات هيچ يك از اين راه ها براى رهايى مجرم وجود ندارد؛ نه خود انسان قدرت دفاع دارد و نه يكى از بستگان او به فكر اوست و نه قراردادهاى اجتماعى مى تواند مشكل وى را حل كند و نه ناصر پيش بينى نشده اى او را رهايى مى بخشد.

به بيان ديگر، در دنيا راه هاى فراوانى براى رهايى از عذاب و كيفر وجود دارد؛ هم راه عفو از اصل عذاب گشوده است و هم راه تخفيف، تا از شدّت عذاب كاسته شود و هم راه ضمانت، تا مجرم موقتا از جهت مالى فرصتى پيدا كند و دين خود را ادا كند و هم راه كفالت، تا از زندان آزاد شود و بتواند مشكل خود را حل كند و هم را ديه يا فدأ و مانند آن. آيه مورد بحث همه اين راه ها را نسبت به آخرت نفى كرده، مى فرمايد: بپرهيزيد از روزى كه هيچ كس چيزى از ديون و حقوق انسان را ادا نمى كند و كفالت يا ضمانت او را برعهده نمى گيرد: واتقوا يوماً لاتجزى نفسٌ عن نفسٍ شيئاً و شفاعتى نيز براى انسان پذيرفته نمى شود: ولايقبل منها شفاعة و عَدْل و معادلى از مال (فديه ) نيز در برابر عذاب گرفته نمى شود: ولايؤ خذ منها عدل و به هيچ گونه ديگرى نيز انسان مورد حمايت و نصرت قرار نمى گيرد: ولاهم ينصرون.

اين دو آيه، بر اثر اهميتى كه يادآورى و شكر نعمت از يك سو و كفران نعمت و عواقب بد آن از سوى ديگر دارد، در پايان اين بخش از آيات (بخشى كه هم نعمت هاى ارزانى شده بر بنى اسرائيل را بر مى شمرد و هم بسيارى از كارشكنى ها و كفران هاى آنان را به ياد مى آورد و از دو آيه فوق آغاز شده، با آيه 123 پايان مى پذيرد)، يعنى در دو آيه 122 و 123 با اندك تفاوت، تكرار مى شود.

### نعمت ويژه برترى بر جهانيان

تكرار دستور يادآورى نعمت براى فراوانى اسباب غفلت است. از اين رو ذكر و فكر و شكر نعمت الهى مكررا بازگو مى شود تا زمينه هرگونه غفلت برطرف گردد، به طورى كه اگر در آستانه وقوع بود دفع شود و اگر واقع شده بود رفع گردد. نكته مزبور گذشته از آن است كه ملّت لَدُودِ اسرائيلى محتاج به تكرار موعظت بليغ بوده و هستند.

شايان ذكر است كه ياى متكلّم در نعمتى و نيز ضمير فاعلى تُ در أ نعمت نشانه آن است كه نعمت ها از جانب خداست و از عالم بالا تنزّل يافته است. از اين رو فعل أ نعمتُ با حرف عَلى متعدى شده است.

از برجسته ترين نعمت هاى فراوانى كه خداى سبحان بر بنى اسرائيل ارزانى داشت، نعمت فضيلت و برترى بر جهانيان است: وأ نّى فضّلتكم على العالمين. برترى آنان يا به نعمت هاى مادى و معنوى خود آنهاست يا به اين است كه ملوك و انبياى بسيارى از ميان آنها مبعوث شدند؛ به كسانى چون سليمان و داوود(عليهماالسلام ) مُلك و ملكوت عطا شد و معجزاتى چون شكافته شدن دريا و غرق شدن آل فرعون و سرانجام رهايى از آن همه عذاب ها و شكنجه ها، كه در امت هاى ديگر كم نظير يا بى نظير بود نصيب آنان گشت.

با اين بيان ممكن است گفته شود ذكر نعمت خاصِ برترى بر جهانيان پس از ذكر نعمت كلى و تقديم آن بر ساير مصاديق اين كلى، براى اهميت ويژه اين نعمت و برجستگى خاص آن در ميان ساير نعمت هاى ديگرى كه در آيات بعد ذكر مى شود توضيح و تفصيلى براى نعمت فضيلتى جهانى است؛ چون اگر سؤ ال شود چگونه بنى اسرائيل بر ساير جهانيان برترى يافتند؟ در جواب به نعمت ها و معجزاتى چون شكافتن دريا و شكافتن سنگ و جوشش چشمه هاى متعدد از آن و نزول منّ و سَلْوى و رهايى از چنگال آل فرعون و... اشاره مى شود. در اين صورت، نعمت فضيلت بر جهانيان نعمت در عرض ساير نعمت نيست، بلكه جامع آن نعمت ها به حساب مى آيد؛ چنان كه نسبت به نعمتى در جمله اذكروانعمتى التى... از قبيل ذكر مبيّن بعد از مجمل است.

نكته شايان توجه درباره نعمت فضيلت جهانى اين است كه، گرچه بنى اسرائيل برجهانيان برترى يافتند، ليكن به سبب ناسپاسى در برابر چنين نعمت عظيمى، براى هميشه مسكين و ذليل جهانيان شده، به ذلّت و مسكنت و اختلاف هاى داخلى مبتلا گشتند: (ضربت عليهم الذلّة و المسكنة) (508)، (غضب اللّه عليهم) (509)، (وألقينا بينهم العداوة و البغضأ إ لى يوم القيمة) (510).

اين نكته خود روشنگر نكته اى ديگر درباره العالمين مى شود؛ زيرا نتيجه ذليل و مسكين و مغضوب بودن آنان در ادوار و اعصار بعدى اين است كه مراد از العالمين تنها عالم و زمان حضرت موسى عليه‌السلام باشد، نه همه عوالم و زمان ها تا روز قيامت. به ويژه با توجه به آنچه قرآن خود، درباره امّت رسول مكرّم مى فرمايد: (كنتم خير أُمّة أ خرجت للنّاس) (511). با اين بيان معانى آيه: (ولقد اخترناهم على علم على العالمين) (512) معلوم مى شود.

تذكّر 1- مقصود از تفضيل يهود، بيان فضيلت فى الجمله آنان است، نه بالجمله؛ يعنى در برخى از امور شما را فضيلت جهانى داديم، مانند كثرت انبيا و بعث ملوك و... نه در همه جهات و اين خصوصيت با جهانى بودن فضيلت آنها منافاتى ندارد؛ زيرا ممكن است در بين امصار يا اعصار ملّتى باشند كه در جهات ديگر نسبت به بنى اسرائيل افضل باشند ولى از جهت كثرت انبيا و ملوك ماند بنى اسرائيل نباشند.

2- معيار فضيلت و كرامت و بنى آدم خلافت الهى است و خليفه خدا كسى است كه حكم مستخلف عنه را اطاعت كند وگرنه انسان طاغى باغى به جاى نواى دل پذير كرامت، تازيانه دردناك (أولئك كالا نعام) (513) را بايد تحمل كند. معيار فضيلت بنى اسرائيل مقاومت در برابر طغيان آل فرعون و هامان از يك سو و استقامت در قبال آل قارون از سوى ديگر است تا موحّدانه در زمين به اقامه نماز و ايتاى زكات وامربه معروف و نهى ازمنكر بپردازند و بدانند كه عاقبت امور به دست خداست وگرنه طرد و طعن و لعن الهى دامنگيرشان مى شود: (قل هل أُنبّئكم بشرٍّ من ذلك مثوبةً عنداللّه من لعنه اللّه و غضب عليه و جعل منهم القردة و الخنازير و عبد الطاغوت أ ولئك شرّ مكاناً و أ ضلّ عن سوأ السبيل) (514)، (لُعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داود و عيسى بن مريم) (515).

3- محور فضيلتِ مذكور در آيه، برترى جميع بنى اسرائيل بر جميع اقوام و ملل حتى نسبت به معاصران خود نيست، بلكه مدار رجحانْ مجموع آنها بر مجموع ديگران است. بنابراين، اگر برخى از افراد ملت هاى

ديگر بر بعضى افراد يهود حتى در زمان نزول تورات و عصر حضور كليم خدا فضيلت داشته باشند، منافاتى با محتواى آيه ندارد.

خلاصه آن كه اولا، بنى اسرائيل از كمال هاى مادى و معنوى برخوردار بودند، از جمله اين كه داراى انبيا و ملوك فراوان بودند. ثانيا، كمال هاى بنى اسرائيل در مقطع خاص تاريخ بود؛ زيرا در مقطع ديگر به ذلت و خوارى مبتلا شدند. ثالثا، نعمت كثرت انبيا و كثرت ملوك براى بنى اسرائيل جهانى است؛ زيرا هيچ امتى قبل از آنان و هيچ ملّتى بعد از آنها از چنين كثرتى برخوردار نبوده و نيستند.

### پندارهاى باطل بنى اسرائيل

چنان كه در آيات قبل گذشت، با آن كه خطاب در مثال اين آيات، متوجه بنى اسرائيل است روح آن شامل همه كسانى است كه يا اصلا درباره معاد نمى انديشتند، يا اگر انديشه اى دارند قيامت را مانند دنيا پنداشته، تصورشان اين است كه در قيامت همسان دنيا در رفاه به سرمى برند يا اگر عذاب شوند چند صباحى بيش ‍ نخواهد بود.

قرآن كريم با نقل قصه شخصى ثروتمند اين طرز تفكّر را باطل مى كند؛ آن جا كه مى فرمايد: مردى متمكّن و غيرمعتقد به معاد، وارد باغ خود شد و گفت: هرگز اين باغ از بين نمى رود؛ (و دخل جنّته و هو ظالم لنفسه قال ما أظنّ أن تبيد هذه أبداً) (516). سپس افزود: گمان نمى كنم قيامتى هم باشد وبر فرض وجود قيامت، من در آن روز، بيش از دنيا به نعمت مى رسم؛ چون مورد عنايت خدايم؛ (و ماأ ظنّ السّاعة قائمة ولئن رددت إ لى ربّى لا جدنّ خيراً منها منقلباً) (517).

سپس قرآن كريم طرز تفكّر مقابل آن را از زبان مؤ من به معاد مطرح مى كند و پس از اشاره به نابودى باغ و زراعت ثروتمند مزبور مى فرمايد: او براثر از دست دادن آنچه در باغ خود هزينه كرده بود، پيوسته دست هاى خود را برهم مى ساييد، در حالى كه دار بست هاى آن فرو ريخته بود و به حسرت مى گفت: اى كاش هيچ كس ‍ را همتاى پروردگارم قرار نداده بودم؛ (فأصبح يقلّب كفّيه على ما أنفق فيها و هى خاوية على عروشها و يقول ياليتنى لم أشرك بربّى أ حداً) (518). آنگاه مى فرمايد: كسى را نداشتتا او را در برابر عذاب خداوند يارى دهد و از خودش نيز توانى نداشت تا خود را يارى كند: (ولم تكن له فئة ينصرونه من دون اللّه و ماكان منتصرا) ً(519) ودر پايان مى فرمايد: در آن جا آشكار شد ولايت و قدرت از آن خداوند است؛ (هنالك الولاية للّه الحق) (520).

همچنين در ارتباط با بنى اسرائيل كه مى پنداشتند از نژادى برترند و بر اثر پيوند با خاندان وحى و نسل حضرت اسرائيل (يعقوب عليه‌السلام ) از عذاب مى رهند و بيش از چند روزى معذّب نخواهند بود: (و قالوا لن تمسّنا النّار إلّا أيّاماً معدودة) (521) خداوند در آياتى مانند آيه محل بحث چنين پندارهايى را باطل مى كند و مى فرمايد: چنين نيست كه قيامت مانند دنيا باشد، يقينا در قيامت هيچ يك از شفاعت، فديه پذيرى و نصرت نيست؛... ولايقبل منها شفاعة و لايؤ خذ منها عدل و لاهم ينصرون و در سوره صافات نيز مى گويد: اگر در دنيا ستمكاران به كمك يكديگر مى روند در قيامت، بازداشت و متوقف شده، از آنها سؤ ال مى شود: چرا امروز به فكر يكديگر نيستيد؛ (وقفوهم إ نّهم مسئولون (24) مالكم لاتناصرون) (522).

### معناى پروا از خدا

دستور تقوا و پروا در قرآن كريم يا به لحاظ مبدأ هستى است يا به لحاظ منتهاى آن؛ يعنى غالب آيات قرآنى كه ناظر به دستور پرهيزكارى است يا راجع به خداوند است، مانند: اتقوااللّه، يا راجع به معاد؛ مانند آيه مورد بحث و چون بازگشت معاد به همان مبدأ است، عنصر محورى تقوا در قرآن كريم راجع به خداوند است. معناى پرواى از خدا نيز با انى معيّت او قطعى و ملاقات او بعد از مرگ ضرورى است، همانا پرهيز از مخالفت دستور او خواهد بود. كلمه يوماً در آيه مورد بحث مفعولٌ به است، نه ظرف. در مواردى كه يوم به معناى ظرف متعلق تقوا قرار مى گيرد مرجع آن پرهيز از مظروف آن ظرف است، نه خود ظرف؛ چنان كه مرجع پرهيز از خداوند، پروا داشتن از اسماى جلال و قهر اوست، نه به طور اطلاق؛ زيرا اسماى جمال و مهر او مورد پروا نيست.

تذكّر: همان طور كه 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 بجاى 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 ممكن است. از اين رو انفصال آن به نحو مانعة الخلو است، نه مانعة الجمع. اگر كسى بالاتر از شوقِ به نعمت يا هراسِ از نقمت مى انديشد، چنين انسانى كاملى هماره به ياد و نام الهى مسرور است و اگر پايين تر از آن دو جهت مزبور است، تازيانه بوزينه وگراز شدن برپيكر آنها فرود مى آيد.

### هركس مسؤول خويش است

چنان كه جمعى از مفسّران (523) تصريح كرده اند لاتجزى به معناى لاتقضى است؛ يعنى كسى به جاى ديگرى و از طرف او نمى تواند حقّى را ادا كند؛ خواه حق اللّه باشد يا حق الناس. البته لازمه اش اين است كه كسى نتواند عذاب پايمال كردن حق را از وى دفع كند. پس اگر در ترجمه آيه گفته شود: هيچ كس ‍ چيزى (از عذاب خدا) را از كسى دفع نمى كند ترجمه به معناىِ لازم محتواست، نه متن اصلى آن.

پيام اين جمله اين است كه هركس از هر طبقه و نژادى، مسؤ ول نَفْس و عمل خويش است؛ نه خود مى تواندبه جاى كسى بنشيند و نه ديگرى مى تواند به جاى او قرار گيرد. اين نكته صرف نظر از اين كه نشان عدل مطلق الهى است و اين كه ذرّه اى ظلم و بى عدالتى و جابه جايى حقوقِ اشخاص، در حريم كبريايى او راه نداد، دلالت بر شخصيت و كرامت انسانى نيز دارد؛ شخصيت و كرامتى كه پيوسته مى تواند عامل بيدارى انسان باشد و ضميرى آگاه به او ببخشد و از اساسى ترين اصول تربيت انسانى به حساب مى آيد.

### ماهيّت شفاعت و اقسام آن

چنان كه در تفسير مفردات آيه گذشت، شفاعت ازشفع به معناى جُفت است و شفيع كسى است كه جفت شفاعت شونده واقع مىشود

توضيح اين كه، اگر بنا شود كارى براى شفاعت شونده انجام گيرد ولى مشكلى در بين باشد كه يا قابليلت او كمبود دارد و به حدّ نصاب لازم نرسيده يا فاعليّت فاعل، گسترش لازم را ندارد و لازم است بعضى از اوصاف ديگر فاعل وارد عمل شود و فاعليّتش گسترش يابد، در چنين مواردى نقش شفيع اين است كه يا قابليت قابل را تكميل مى كند و مثلا عجز و مسكنت او را به ميان مى كشد و به اين صورت سبب انعطاف فاعل مى شود، يا فاعليت فاعل را وسيع تر مى كند و مثلا احسان و كرم او را ضميمه عدلش مى سازد تا به عنوان محسن و به شيوه فضل، با متهم و مجرم رفتار كند، نه به عنوان عادل و در كسوت عدل، و ممكن است شفيع هر دو كار را با هم انجام دهد.

يكى از شفيعان توبه است:لاشفيع أ نجح من التوبة (524) و اين كه در هنگام توبه گفته مى شود: خدايا تو عفوّ و غفور و رؤ وفى، اهل فضل و احسان و جودى، اهل گذشت و صفحى، از بنده ات در گذر، از قبيل قسم دوم است و اين كه گاهى اوصاف بنده ذكر مى شود و مثلا گفته مى شود:عبيدك بفنائك، مسكينك بفنائك، فقيرك بفنائك (525)، از قبيل قسم اوّل است و جمع بين هر دو نظير آن است كه عرض مى شود: أ نت المالك و أ نا المملوك و أ نت الرب و أ نا العبد و أ نت الرازق و أ نا المرزوق و أ نت المعطى و أ نا السائل و أ نت الجواد و أ نا البخيل و... (526).

اگر عبد به تنهايى به محكمه خدا دعوت شود محكوم است؛ چنان كه اگر خداى عادل با صفت عدِل تنها، بخواهد حكومت كند باز هم عبد محكوم است. اما اگر عبد به ضميمه صفت ذلّت و مسكنت در محكمه حضور يابد، يا حاكم عادلْ به ضميمه فضل و احسان خود داورى كند هم راه فيض رسانى فاعل تكميل مى شود و هم راه فيض يابى قابل.

از اين بيان روشن مى شود كه شفيع جز تكميل قابليت قابل يا به ميان آوردن وصفى از اوصاف فاعل، نقش ‍ ديگرى ندارد؛ يعنى چنين نيست كه خود شفيع فاعليّتى داشته باشد تا راه سومى در عرض دو راه قبلى مطرح گردد و اگر بعضا شفيع حق خود را مطرح مى كند و حيثيّت خود را به رخ مى كشد صرفا از باب زمينه سازى براى يكى از دو راه مزبور است، نه اِعمال راهى سوم در عرض آن دو راه. به بيان ديگر، شفيع نمى گويد: چون پيش تو آبرو دارم فلان مشكل را حل كن، بلكه مقرّب بودن او نزد مولا و وجيه عنداللّه بودن او سبب مى شود كه از يكى از آن دو راه (به نحو منع خلوّ) استفاده ببرد. آنچه گفته شد مربوط به شفاعت تشريعى است. امّا شفاعت تكوينى گذشته از معناى قبلى ممكن است ويژگى خود را داشته باشد. در عالم تكوين همه كارها بر عهده خداى سبحان و مُلك اوست: (تبارك الذى بيده الملك) (527). در عين حال عالمى كه ما در آن به سرمى بريم عالم حركت، برخورد، تغييرو تبديل است.از اين رو ممكن است فيض ‍ خاصّى واسطه شود و جفت قابل گرديده قابليتش را تكميل كند و در نتيجه سبب بالا آمدن و آمادگى او براى فيض يابى شود يا وصفى از اوصاف فاعل، ضميمه و جُفت وصف ديگر او شده، باعث افاضه فيض جديدى از جانب او گردد. يا اگر وساطت فيض را شفيع بدانيم همه علل و اسباب تكوينى شفيع معلول است و معناى شفع و جُفْت شدن نيز به همان تقريبى كه گفته شد محفوظ است و توضيح آن خواهد آمد.

تذكّر:قدرت بر شفاعت و همچنين حقّ آن از كمال هاى وجودى است و هر كمال كه ذاتا ممكن باشد و وقوع آن محذورى نداشته باشد، يعنى واجد امكان ذاتى و وقوعى باشد، امكان آن به معناى عام است كه با ضرورت و تحقق بالفعل آن همراه است، نه امكان خاص. بنابراين، ثبوت و تحقق آن براى خداى سبحان كه فوق تمام است، بالذّات و بالأصاله حتمى است و براى موجودهاى مجرد تام، مانند انسان هاى كامل و فرشتگان تام و حقيقت قرآن و امور ديگرى كه از تجرّد تام برخوردارند بالعرض و بالتّبع قطعى است، ليكن تنزّل عينى اين كمال و اين حقّ وجودى گرچه از طرف خودش حالت منتظرى ندارد، ولى چون رسيدن قابل به حدّ نصابِ قبول لازم است، از اين جهت نيازمند تماميّت نصاب استعداد شفاعت پذيرى است و تا شخص ‍ مشفوع له قابل شفاعت نباشد يا نشود، شفاعت اولياى الهى درباره او نافذ نخواهد بود.

### شفاعت فقهى و كلامى

شفاعت در قرآن گاهى به صورت فقهى مطرح شده است و زمانى به صورت كلامى. شفاعت فقهى آن است كه كسى در دنيا، رابط و واسط بين دو نفر قرار گيرد تا كارى براى مشفوع له انجام دهد؛ خواه آن كار دفع ضرر باشد يا جلب منفعت. چنين شفاعتى كه محور آن فعل اختيارى مكلف است،يا حسنه است يا سيّئه؛ زيرا اگر براى انجام واجب، ترك حرام و مانند آن يا نظير ايصال نفع به فرد يا جامعه يا دفع ضرر از آنان بود از حُسن برخوردار و واجب يا مستحب است و اگر براى ترك واجب يا فعل حرام يا ايصال ضرر به مسلمان يا سبب تبليغ سوء، تعطيل حدّ الهى، اخفاى حكم خدا و صدّ از سبيل الهى و سدِّ مقابلِ كوثر جارى دين خدا بود حرام و اگر در مورد ضَرارتِ ضعيف بود و به نصاب هاى ياد شده نرسيده مكروه است و آيه كريمه (مَن يَشْفع شفاعةً حسنةً يكن له نصيب منها و مَنْ يَشْفع شفاعةً سيّئةً يكن له كفلٌ منها و كان اللّه على كلّ شى ء مقيتاً) (528) ناظر به آن است.

وجوه فراوانى كه براى شفاعت مزبور ارائه شد همگى تحت جامعِفعل مكلّف در دنيا واقع است وحكم چنين چيزى فقهى است و دليل آن، گذشته از وضوحِ بعد از تدبّر تامّ مبادى تصورى مسأله، و صرف نظر از آيه مزبور كه مى تواند بخشى از آن را اثبات كند، احاديث مأثور است كه سبب افتاى فقها قرار گرفت.

حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: (أفضل صدقة اللسان الشفاعة، تفكّ بها الا سير و تحقنُ بها الدّمن و تجرّ بها المعروف و الا حسان إ لى أ خيك و تدفع عنه الكريهة) (529)، من أفضل الشفاعة أن تشفع بين اثنين فى النكاح (530). از اين گونه احاديث رجحان شفاعت حَسَنه اعمّ از واجب و مستحب استفاده مى شود؛ چنان كه از حديث أ يّما رجل حالت شفاعته دون حدّ من حدوداللّه تعالى لم يَزل فى سخطاللّه حتى ينزع (531) و مانند آن مرجوح بودن شفاعت سيّئه، اعمّ از حرام و مكروه استظهار مى شود، گرچه شفاعت در تعطيل حدود الهى حرام است.(532)

قسم ديگر از شفاعت، شفاعت كلامى است كه بخش مهمّ آن در آخرت مطرح است و بحث كنونى عهده دار آن است و جامع آن اين است: كارى كه موضوع بايد و نبايد اعتبارى قرار نمى گيرد مى تواند تحت عنوان تحت عنوان كلامىِ شفاعت طرح شود؛ مانند فعل ملائكه الهى چه در دنيا و چه در آخرت و مانند فعل همه انسان ها در آخرت كه ظرف اعتبار و بايدونبايد نيست. آيات فراوان قرآن كريم واحاديث مستفيض اهل بيت عصمت عليه‌السلام ناظر به اين قسم از شفاعت است.

### شفاعت تكوينى و تشريعى

شفاعت از منظر ديگر بر دونوع است: تكوينى و تشريعى (قراردادى )؛ آنچه در عرف مطرح است از قبيل دوم و آنچه در قرآن به عنوان شفاعت مورد بحث واقع شده، عمدتا از قبيل اوّل و بخشى از آن از قبيل دوم است.

توضيح اين كه، در فرهنگ عمومى، شفاعت در كارهاى تكوينى مطرح نمى شود؛ يعنى مثلا اگر كسى نيازمند به طبيب بود با استمداد از علل عادى، بيماريش را درمان مى كند و اگر كسى گرسنه بود با استمداد از وسايل طبيعى گرسنگى خود را برطرف مى كند؛ يعنى در مشكلات طبيعى و تكوينى به سراغ علل تكوينى و قراردادى كه كار به دست مردم بوده، سخن از قانون گذار و قانون و تخلّف و مراعات قانون و عفو و انتقام به دست يك شخص حقيقى يا حقوقى است، براى حل مشكلات خويش به شفاعت روى مى آورند و واسطه را مطرح مى سازند؛ خواه آن قانون از طرف خداى سبحان باشد يا از قوانين بشرى.

فرق اساسى شفاعت با رجوع به اسباب و علل اين است كه در استعانت از علل و استمداد از اسباب خود آن علت و سبب به عنوان عامل رفع نياز مطرح است و تأثير آن به عنوان مبدأ قابل اعتماد سبب استمداد از آن مى شود، ولى در شفاعت، بنابر اين است كه مبدأ تأثير موجود ديگر است و شفيع رابط و واسط است تانصاب قبول را تتميم يانصاب گسترش فيض را تكميل كند.

هرگز در فرهنگ عمومى مردم رجوع تشنه به آب و گرسنه به نان از سنخ استشفاع نيست. البته اگر كسى توجه كند كه شافى و ساقى و مطعم اصيل خداوند است: (يطعمنى و يسقين (79) وإ ذا مرضت فهو يشفينِ) (533) ودر اين حال به وليّى از اولياى الهى به اذن خدا تقرب جويد تا فكر طبيب به تشخيص بيمارى و داروى معالج آن هدايت شود و نيز ساير وسايل و اسباب فراهم گردد، در چنين موردى معناى شفاعت تكوينى صادق است. در لسان قرآن، بخش عمده شفاعت ناظر به مسائل تكوين است؛ زيرا بخش مهمّى از شفاعت نفى شده در قرآن، به ردّ شبهه بت پرست ها باز مى گردد كه مربوط به شفاعت تكوينى است. توضيح اين كه، اگر چه توده بت پرستان براساس سنت و عادت جاهلى خود، كوركورانه مى گفتند: (إنّا وجدنا ابأنا على أُمّة و إنّا على اثارهم مقتدون) (534)، ليكن محقّقان آنها چند دليل براى بت پرستى خود اقامه مى كردند كه همه يا غالب آنها به شفاعت تكوينى بت ها بازمى گردد و قرآن كريم برخى از آن ادّله را نقل و نقد كرده است.

يكى از ادّله وثنى ها اين است كه چون خداى سبحان حقيقتى نامحدود است و ما به او شناخت و دسترسى نداريم، نمى توانيم او را بپرستيم و از اين رو بايد بين ما و خدا وسايطى باشد تا فيض را از او گرفته، به مابرسند. آن وسايط كه نزد خدا مقرّبند و شفعاى ما در نزد خدايند: (هؤ لأ شفعاؤ نا عنداللّه) (535) وتدبير ما برعهده آنهاست، يا فرشتگانند يا ستارگان يا برزگان بشر و مانند آن. البته همين وسايط، معبودهاى آنان بودند، اما بت هايى كه مى ساختند صرفا مجسّمه و تمثالى براى آن معبودها بود، نه اين كه خود بت ها را بپرستند، گرچه به تدريج جاهلان از وثنى ها به بت ها با نگاه استقلال نگريستند و خود آنها را پرستيدند.

قرآن كريم، هم عصاره انديشه جاهلان رانقل و نقد مى كند و آنها را ملامت كرده، مى فرمايد: (ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيدٍ يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها) (536)، ضعف الطالب و المطلوب (537)؛ اگر كسى چيزى از بت ها برُ بايد كارى از آنها استرداد ربوده شده ساخته نيست، يا مى فرمايد: چرا در مسائل دين اهل تحقيق نبوده، تقليد مى كنيد؟ چرا بر سنّت باطل پيشينيان تكيه مى كنيد و... و هم با آراى انديشمندان گمراهى كه در واقع به ربوبيت خدا نسبت به كلّ جهان اعتقاد داشتند، اما در امور جزئى، قايل به ارباب جزئى چون فرشتگا بودند، مبارزه فرهنگى كرده، مى فرمايد: شفيع بايد از طرف خدا مأذون باشد؛ زيرا خدا به هركسى از رگ حيات او نزديك تر است. او دور نيست تا واسطه بخواهد، بلكه هم ربّ العالمين و خداى كلّ جهان است و هم ربّ كلّ شى ء يعنى پروردگار همه امور، اعم از كلى و جزئى است.

چگونه مى شود غير از خدا را ربّ اتّخاذ كرد، در حالى كه خداوند هم ربّ كل شى ء است: (أغيراللّه أبغى ربّاً و هو ربّ كلّ شى ء) (538) وهم به همگان نزديك است: (و إذا سأ لك عبادى عنّى فإنّى قريب) (539) و هم از ديگران به ما نزديك تر است: (نحن أ قرب إ ليه منكم ولكن لاتبصرون) (540) وهم از خود ما به ما نزديك تر است: و لقد خلقنا الا نسان و نعلم ما توسوس به نفسه (و نحن أ قرب إ ليه من حبل الوريد) (541)، (و اعلموا أ نّ اللّه يحول بين المرء و قلبه) (542) و هم پيش از آن كه خود بفهميم چه مى خواهيم، او مى داند كه ما چه مى خواهيم؛ يعنى نه تنها از مستور دل ها آگاه است، بلكه قبل از خود صاحب دل از راز مستور او مطلع است:و يعلم ضمير الصامتين (543).

قرآن كريم در پاسخ مشركان مى گويد: از ديگران كارى ساخته نيست، مگر به اذن خدا،آن هم در مورد كسانى كه مقرّب عنداللّه هستند و آنچه شما آنها را واسطه قرار داده ايد و مى پرستيد يا مقرّب نيستند، نظير بت ها، يا اگر مانند فرشتگان مقرّبند قدرت ندارند مستقل عمل كنند و تا خدا اذن ندهد سخنى نمى گويند و كارى نمى كنند: (لايسبقونه بالقول و هم بأ مره يعملون) (544) و خدا براى شفاعت شما مشركان و وثنيان به آنان اذن نخواهد داد: (إنّ اللّه لايغفر أ ن يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشأ) (545). شرح اين مطلب در مبحث لطايف و اشارات ضمن بيان شرايط شفاعت شونده خواهد آمد.

روشن است كه چنين شفاعتى، تكوينى است؛ چون مشركان بت ها را شفيعان و وسايط در ارزاق و نعمت هاى تكوينى مى دانستند، نه در مسائل حقوقى و اجتماعى و قضايى، مخصوصا با توجه به اين كه آنان منكر معاد بودند. حاصل اين كه، همه آياتى كه در زمينه شفاعت بت ها و نفى آن نازل شده، مربوط به شفاعت تكوينى است.

آيات فراوانى نيز شفاعت تشريعى را مطرح مى كند و درباره قيامت، نجات از جهنّم و ترفيع درجات در بهشت سخن مى گويد كه ريشه آن مربوط به تشريع است، ليكن ممكن است گفته شود ظهور آن در معاد به شفاعت تكوينى باز مى گردد؛ زيرا آخرت دار تكوين است، نه اعتبار و قرارداد و جزاى آخرت جزايى تكوينى است، نه قراردادى؛ چون جزايى همانند جزاى سرقت: (السارق و السارقة فاقطعوا أ يديهما) (546) اگر چه در دنيا، به صورت جزاى قراردادى قطع دست هاست، ليكن جزاى آن در قيامت چيزى جز تجسّم آن سرقت به صورت آتش نيست؛ نظير آنچه درباره تصرف ظالمانه مال يتيم وارد شده است: (الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنّما يأكلون فى بطونهم ناراً) (547).

با اين بيان ممكن است گفته شود شفاعتى كه در قرآن راجع به معاد مطرح شده تنها شفاعتى است تكوينى و چنين شفاعتى چنان كه در آخرت راه دارد در دنيا نيز جارى است؛ زيرا آيه (ثمّ استوى على العرش يدبّر الا مر ما من شفيع إ لّا شفعاؤ نا عنداللّه) (548) مطرح شده، روشن است كه مربوط به شفاعت تكوينى در دنياست، چون وثنى هاى مورد نظر اين آيه، اعتقادى به آخرت نداشتند تا قائل به هؤ لأ شفعاؤ نا در آخرت شوند.

تذكّر: به قرينه جمله ولاتنفعها شفاعة در آيه 123 سوره بقره (كه با تفاوتى اندك شبيه آيه مورد بحث است ) كه قطعا ضمير تنفعها به نفس دوم (يعنى نفس شفاعت شونده ) باز مى گردد، ضمير در منها كه دوبار در اين آيه آمده است نيز به نفس دوم بازمى گردد؛ يعنى دو جمله لايقبل منها شفاعة و لايؤ خد منها عَدْل بدين معناست: نفس دوم كه گرفتار عذاب است اگر بخواهد كسى را شفيع قرار دهد از او پذيرفته نمى شود و اگر بخواهد عدْل و فديه اى هم بياورد باز هم از او گرفته نمى شود و مشكل او را حل نمى كند. پس اين احتمال كه ضميرمنهاى اوّل به نفس اوّل باز گردد و معناى آيه چنين باشد: آن جازى و اداكننده حقوق نمى تواند شفيع و اگر شفاعت كند شفاعتش مسموع نيست، با اين قرينه ضعيف خواهد بود و بدون آن قرينه خارجى احتمال مزبور چندان مطرود نيست، گرچه رجوع ضمير به نفسِ دوم اظهر است.

### اطلاق و تقييد در آيات شفاعت

تعبير به عدم قبول در جمله ولايقبل منها شفاعة (و اين كه شفاعت در قيامت مقبول نيست، نظير تعبير به عدم نفع در آيه 123 سوره بقره ) به جاى تعبير به نفى شفاعت به طور مطلق، اگر چه منافاتى با اثبات شفاعت ندارد و در نتيجه بين اين آيه و آياتى كه شفاعت را ثابت مى كند تعارضى نيست، ليكن با آيات بين اين آيه و آياتى كه شفاعت را ثابت مى كند تعارضى نيست، ليكن با آيات نافى شفاعت به طور مطلق، نظير آيه (ياأيها الذين امنوا أنفقوا ممّا رزقناكم من قبل أن يأتى يوم لابيع فيه و لاخلة و لاشفاعة) (549) تعارض دارد و از آن جا كه تعارض مزبور به صورت اطلاق و تقييد است، تعارض آنها ابتدايى است، نه تعارض مستقر، و علاج تعارض ابتدايى آن است كه جمله ولاشفاعة توسّط ولايقبل منها شفاعة تقييد مى شود؛ چنان كه با جمله (من ذاالذى يشفع عنده إ لّا بإ ذنه) (550) نيز مقيّد شده است؛ چون اين جمله نيز دلالت دارد كه فى الجمله در قيامت شفاعتى هست، گرچه به حال مشركان سودمند نيست.

### فرق عدل و شفاعت

عدْل به معناى معادل و از سنخ تشريع است، نه تكوين. فرق آن با شفاعت مصطلح نيز اين است كه در شفاعت،سقوط كيفر به صورت رايگانى است ولى در عدل، سقوط آن به صورت معاوضه و تبديل است، نه مجّانى. نفى عدل بدين معناست كه در آخرت از انسان مجرم و متّهم، معادل عذاب، نظير مالى كه به عنوان فديه براى دفع عذاب پرداخت مى گردد، پذيرفته نمى شود، بر خلاف دنيا كه برخى تكاليف شرعى داراى عدل و معادل است؛ مانند كفّاره صيد در حال احرام كه عَدْل آن براى شخص عاجز مقدارى معين از روزه است؛ قرآن مى فرمايد: (يا يها الذين امنوا لاتقتلوا الصيد و أنتم حرم و من قتله منكم متعمداً فجزأٌ مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عَدْل منكم هدياً بالغ الكعبة أ و كفّارة طعام مسكين أو عدل ذلك صياماً ليذوق و بال أ مره...) (551)؛ اى كسانى كه ايمان آورده ايد در حال احرام حيوان شكارى (خشكى ) را نكشيد و هر كس از شما عمدا آن را بكشد بايد به عنوان كفّاره معادل آن از چهارپايان بدهد؛ كفّاره اى كه دونفر عادل از شما، معادل بودن آن را تصديق كنند، و به صورت قربانى به (حريم ) كعبه برسد، يا (به جاى قربانى ) اطعام مستمندان كند، يا معادل آن، روزه بگيرد تا كيفر كار خود را بچشد...

درباره قصاص نيز به دليل روايت معتبر حكم اين است كه گرچه قاتل بايد قصاص شود اما اولياى دم مى توانند با گرفتن معادل، يعنى ديه حكم قصاص را به خون بها تبديل كنند: (يا أيها الذين امنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحرّ بالحرّ و العبد بالعبد و الاُنثى بالاُنثى فمن عفى له من أخيه شى ء فاتباع بالمعروف وأ دأ إ ليه بإحسان) (552). در اين آيه شريفه حكم قتل عمد كه قصاص يا عفو است بازگو شده و تبديل آن به ديه به مقدار تراضى طرفين در نصوص اهل بيت عليه‌السلام آمده است.

در هر حال، اين گونه از فدأ و گرفتن عَدْل و معادل كه در نشئه دنيا مقرر است در آخرت وجود ندارد، بلكه قرآن كريم درباره آخرت مى فرمايد: اگر زمين مالامال از طلا باشد و كسى بخواهد با پرداخت همه آن از عذاب قيامت برهد از او پذيرفته نمى شود: (إنّ الذين كفروا و ماتوا و هم كفّار فلن يقبل من أحدهم مِلْءُ الا رض ذهباً و لو افتدى به) (553). نفى فديه به نفى يك حكم تشريعى بازمى گردد، ولى فديه اصطلاحا با شفاعت مصطلاح كه سقوط رايگان در آن مطرح است فرق دارد. شرح اين نكته در مبحث لطايف و اشارات خواهد آمد.

تذكّر1- امور چهارگانه اى كه در دومين آيه مورد بحث مطرح شد گرچه قابل تداخل است، ولى از آن جهت كه تفصيل قاطع شركت است، مقصود از هر كدام مطلبى است كه مقابل مطالب ديگر است.

2- در بين امور چهارگانه مزبور فقط عنوان شفاعت است كه استثنا شده است وگرنه عناوين سه گانه ديگر همچنان در نفى مطلق مانده است؛ مثلا عنوانِ عدل به معناى فديه به هيچ وجه استثنا نشده و هرگز در قيامت از مجرم فديه پذيرفته نمى شود، هرچند مجرم مالى ندارد تا با آن افتدا كند؛ چنان كه نصرتى در معاد براى مجرم نخواهد بود.

3- امور چهارگانه اى كه در دومين آيه مورد بحث نفى شده، سه امر آنها مطلق و يكى از آنها مقيد است كه قيد آن براى مزيد اطلاق است. توضيح اين كه، نفى شفاعت، نفى عَدْل و نفى نصرتْ مطلق است و از اطلاق نفى مى توان استظهار كرد كه به هيچ وجه مجالى براى يكى از عناوين سه گانه نيست، ليكن يكى از آن امور چهارگانه جزا و كفايت كسى از ديگرى است كه به قيد شيئا مقيّد شده است. اين قيد كه نكره در سياق نفى و داراى تنوين تحقير و تقليل است بدين معناست كه به هيچ وجه و به هيچ اندازه و در هيچ موقعيت و موقفى جزا و كفايت حاصل نخواهد شد. اين قيد كه مايه تأكيد اطلاق نفى است، چون در اولين جمله آيه محل بحث واقع شده زمينه سرايت آن را به جمله هاى سه گانه بعد فراهم مى كند. گذشته از آن كه تناسب حكم و موضوع نيز همين محتوا را تثبيت مى كند. البته همه اطلاق هاى چهارگانه به ادّله معتبر ديگر تقييد شده است.

4- محقق پژوهشگر دينى آگاه است كه خرافه اى كه ممكن است از برخى مكتب هاى منسوخ به اسلام سرايت كرده باشد تا سودپرستانِ به ظاهر آشنا آن را در جامه سُنّتْ عرضه كنند از معارف عريق و مآثر اصيل اسلامى بيگانه است و آنچه در برخى از تفاسير متأخّر نقل شده كه پولى به غسّال مى دهند تا كرايه حمل متوفا به بهشت محسوب گردد يا اجرت اسكان او در بهشت به حساب آيد و مانند آن (554)، هم از قرآن و عترت بيگانه است و هم مسلمانان آگاه اعم از شيعه و سنّى از آن منزّهند؛ چنان كه برخى از كارهاى اقوام و ملل كهن كه اشيا يا اشخاصى را به همراه مرده دفن مى كردند كه وى از آن در دفع خطر يا جذب منفعت بهره مند شود دور از خردورزى عاقل و تعبّدِ متشرّع است.

### گسيختگى روابط اجتماعى در قيامت

نظام آخرت فردى است و روابط اجتماعى اعم از خانواده يا جامعه در آن جا حاكم نيست. از اين رو قرآن كريم گسيختگى روابط اجتماعى را به ترتيب در چند مرحله چنين اعلام مى دارد:

1- نافع نبودن اعضاى اُسره و افراد خاندان براى يكديگر: (لن تنفعكم أ رحامكم و لاأ ولادكم) (555).

2- فرار افراد خانواده از همديگر: (يوم يفرّ المرء من أ خيه (34) وأ مّه و أ بيه) (556). فرار مزبور يا براى آن است كه از او استمداد نشود، زيرا هركس گرفتار كار خويش و به جدالِ به نفع خود سرگرم است: (الا خلّأ يومئذٍ بعضهم لبعض عدوّ إ لّا المتّقين) (557)، يا براى رهايى از شرمندگى است يا نظير فرار مديون از داين است.

3- نافع نبودن هيچ كس براى هيچ كس، كه هرگونه روابط خانوادگى، محلّى، منطقه اى و بين المللى را شامل مى شود. آيه مورد بحث و مانند آن براى نفى هرگونه نفع رسانى سَنَد تام است. آنچه از آيه مزبور مى توان استظهار كرد اين است كه انسان گرفتار براى رهايى از بند خود ابتدا مقاومت مى كند، بعد ملايمت نشان مى دهد و در مرحله سوم به معاملت مى پردازد و در نهايت از مساعدت و معاضدت سخن به ميان مى آورد. مطالب چهارگانه آيه مورد بحث ناظر به نفى همه آن امور اربعه است كه معناى هر كدام و ترتّب آنها روشن است.

تذكّر1- سرّ تقديم شفاعت برعَدل و فديه در آيه مورد بحث و تقديم عَدْل بر شفاعت در آيه 123 از بقره محتمل است تفاوت موقف معاد يا اختلاف همّت مجرم باشد؛ يعنى برخى از مجرمان منّت شفيع را تحمّل مى كنند، ولى از بذل عَدل و فِديه دريغ دارند و برخى برعكس. البته در معاد، ظهور ملكات دنيا مطرح است وگرنه در معاد مال در اختيار كسى نيست.

2- گرچه اقسام ياد شده از قبيل ضمانت، كفالت، شفاعت و مانند آن مشمول عنوان نصرت است، ليكن چون تفصيل قاطع شركت است، مقصود از نصرت در اين مورد كمك جداگانه اى است كه با عناوين قبلى و از جمله شفاعت فرق دارد.

3- براى تأكيد نفى هرگونه مساعدت و كمك، ضمير جمع، يعنى كلمه؛ هُمْ قبل از فعل جمع ذكر شد، در حالى كه ذكر آن لازم نبود.

4- تعبير به جمع در ضمير و در فعل براى آن است كه كلمه نفس كه قبلا ذكر شده گرچه مفرد است، ولى چون در سياق نفى است و قرينه مقامى هم آن را تأييد مى كند دليل برعموم است. 5- معناى نصرت همان اغاثه و فريادرسى است. از اين رو باران را كه به فرياد مزرع و مرتع تشنه مى رسد و زمين را سرسبز و زنده مى كندنَصْر و غَيْث گويند و زمين ممطور را منصور خوانند. ارض منصوره همان ارض ممطوره است. بنابراين، تشنگان قيامت هيچ راهى براى سيرابى ندارند.

توجه به اين نكته فاخره مهم است كه تبه كاران معاد، سوخته اند، نه تشنه، و سوختگى آنان قابل علاج نيست؛ زيرا در صورت سوختنِ خانه يا جامه مى شود از آن بيرون آمد يا آن را بيرون كرد و آزاد شد و در صورت سوختن تن، با مردن رهايى حاصل مى شود، ليكن سوختگى معاد طورى است كه با مردن قابل رهايى نيست؛ زيرا خود مرگ در آن روز مرده است و هيچ گونه مردنى در آن جا وجود ندارد. از اين رو هربار بدن مى سوزد مجدّدا پوست تازه مى رويد و روح هم قابل مردن نيست. (لذا از يك سو حكم كلّما نضجت جلودهم) (558) جارى است و از سوى ديگر، (فرمانِ ناراللّه الموقدة (6) الّتى تطّلع على الا فئدة) (559) نافذ است.

## لطايف و اشارات

### 1- تفضيل و فضيلت

فرق تفضيل و فضيلت همان فرق ايجاد و وجوداست؛ بنى اسرائيل فضيلت خود را مى ديد هرچند از ناحيه خدا بود، ولى امّت اسلامى فضيلت الهى را مى نگرد كه در مظاهر خاصّ ظهور يافته است. از اين رو در قرآن كريم راجع به مؤ منان آمده است: مؤ منان به فضل خدا و رحمت او مسرور شوند؛ (قُل بفضل اللّه و برحمته فبذلك فليفرحوا هو خيرٌ مما يجمعون) (560). در اين آيه، فضل به خداوند اسناد داده شده، نه به ملّت و در حقيقت تفضيل كه اعطاى فضيلت به ملّت است ديده شده، نه خود فضيلت كه عطيّه است؛ نظير آنچه درباره نعمت و نَعمتْ گفته شده كه نِعمت نظير اِنعام است: (وتلك نعمةٌ تمنّها علىّ أ ن عبّدت بنى إ سرائيل) (561)، (و نعمت شبيه تَنَعّم است: ونعمةٍ كانوا فيها فاكهين) (562). آنچه مشهود امّت اسلامى است، نِعْمت است و آنچه مايه مباهات بنى اسرائيل واقع شده، نعمت است.

### 2- نقد توهّم فخررازى

فخر رازى بر مبناى انكار قاعده لطف و عدم وجوب رعايت اصلح بر خدا در دنيا و آخرت چنين گفته است:

تفضيل مزبور يا واجب ود يا واجب نبود. اگر واجب بود جايز نيست كه خداوند آن را منّت بر بنى اسرائيل قرار دهد؛ زيرا انجام كار واجب منّت ندارد و اگر واجب نبود با اين كه خداوند چنين تفضيلى را نسبت به بعضى روا داشت و نسبت به ديگران روانداشت، برعدم وجوب رعايت اصح در دنيا و آخرت دلالت دارد(563).

اين مطلب هم از جهت مبنا و هم از لحاظ بنا قابل نقد است؛ نقد مبنايى اين كلامِ ناصواب آن است كه گرچه رعايت اصلح برخداوند واجب نيست، زيرا هيچ امرى حاكم بر خدانبوده و بر ذات اقدس وى تحميل نمى شود، ليكن صدرو اصلح يا ظهور آن از خداوند واجب خواهد بود و چنين وجوبى مسبوق به ايجاب الهى است. و نقد بنايى اين مطلب نامطلوب اين است كه وظيفه منعِم چيزى است و وظيفه مُتَنِعّم چيز ديگر. آيا متنعّم موظّف نيست در برابر انعام ولىّ نعمت سپاسگزارى كند، هرچند اِنعا بر ولىّ نعمت لازم باشد؟ و سرّ سخن اين است كه متنّمْ دَيْنى برعهده منعم نداشت و ولىّ نعمت غريمِ او نبود تا با تأديه دَيْن حق حمد نداشته باشد.

### 3- ويژگى هاى عذاب در قيامت

توجه دادن انسان ها به قيامت و عذاب آن، بهترين عامل انذار است. آيه كريمه مورد بحث مانند بسيارى از آيات ديگر، راه نجات از كيفر الهى در آخرت را مسدود دانسته، مى فرمايد: در قيامت كسى به فكر ديگرى نيست. هم عذاب آن قطعى است وهم راه نجات بسته است. كسى ياورى ديگرى را برعهده ندارد. قيامت روزى نيست كه شفاعت از مجرمان پذيرفته شود. نه فدأ در آن روز مطرح است نه ضمانت و نه كفالت، برخلاف دنيا كه در آن برخى مسائل اجتماعى و روانى در تخفيف عذاب، نقش مؤ ثرى دارد، گرچه اصل عذاب را برطرف نسازد؛ نظير عيادت از بيمار و پرس وجو از حال رفيقى كه گرفتار شده، كه نفس آن عيادت و اين پرسش مايه دل جويى و تسلّى روانى آنها مى شود. در قيامت، حتى همين مقدار از تخفيف و تسلّى نيز وجود ندارد. آيات زيادى به نفى شفاعت، فديه، تسليت و... مى پردازد كه به تعدادى از آنها در اين بحث اشاره مى شود:

الف:اگر همه آنچه در روى زمين است و همچنين معادلِ آن از آنِ كافران باشد، يعنى اگر دو چندانِ محتواى زمين در اختيار اهل جهنّم قرار گيرد و بخواهند آن را براى دفع عذاب فديه دهند از آن پذيرفته نمى شود: (إنّ الذين كفروا لو أنّ لهم ما فى الارض جميعاً و مثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبّل منهم و لهم عذاب أليم) (564).

ب: آنها را متذكّر كن. مبدا بر اثر اعمالشان در قيامت به ابسال و سراسيمگى در عذاب مبتلا شوند: (أخذنهم بغتةً فإ ذا هم مبلسون) (565). روزى كه احدى جز خدا نمى توان ولىّ يا شفيع وى شود و اگر او بخواهد عَدْل و عوضى بپردازد از او پذيرفته نخواهد شد: (وذكّر به أ ن تبسل نفس بما كسبت ليس لها من دون اللّه ولىّ ولاشفيع وإ ن تعدل كلّ عدل لايؤ خذ منها) (566)؛ يعنى نه ولىّ دارند تا آن ولىّ بدون واسطه عذاب را دفع كند و نه شفيع دارند كه آن شفيع به نحو رايگان عذاب را دفع كند و نه معادل پذيرفته مى شود تا آن معادل عذاب را در قبال عوض برطرف كند.

ج: اگر ستمكار در قيامت مالك همه زمين و آنچه در زمين است باشد، حاضراست بر اثر شدّت عذاب، همه آن را فديه بدهد و نجات يابد، ليكن فديه از او پذيرفته نمى شود و با قسط و عدل نسبت به او قضا مى شود: (ولو أن لكل نفسٍ ظلمت ما فى الا رض لافتدت به وأسرّوا الندامة لمّا رأ وا العذاب وقضى بينهم بالقسط و هم لايظلمون) (567).

د: كسانى كه نداى حق را اجابت كردند عاقبت خوبى در انتظارشان است، اما آنان كه اجابت نكردند اگر زمين و آنچه در زمين است و نيز همانند آن را در اختيار داشته باشند، حاضرند آن را بدهند و از عذاب برهند: (للذين استجابوا لربّهم الحسنى و الذين لم يستجيبوا لو أ نّ لهم ما فى الا رض جميعاً و مثله معه لافتدوا به) (568) و نظير همين است آيه (ولو أنّ للذين ظلموا ما فى الا رض جميعاً و مثله معه لافتدوا به من سوء العذاب...) (569).

ه‍: به بت پرستها مى فرمايد: بت ها در قيامت شما را تكذيب كرده، مى گويند: ما حق معبوديت نداشتيم و شما نيز حق پرستش ما را نداشتيد. از اين رو به هيچ نحوى در آن روز استطاعت منصرف ساختن عذاب از خود را نداريد و كسى هم نيست كه به نصرت شما برخيزد: (فقد كذّبوكم بما تقولون فما تستطيعون صرفاً ولانصرا) ً(570).

و: آنچه گذشت، به ضمنان مالى، مانند بيع، خلّت، فديه و عدل و مانند آن براى رفع مطلق عذاب نظر داشت، ليكن برخى آيات، تخفيفى در عذاب نيز نفى كرده، مى فرمايد: دوزخيان به مأموران و خازنان جهنّم مى گويند: از پروردگارتان بخواهيد يك روز(مقدارى ) عذاب را از ما بردارد؛ (و قال الذين فى النار لخزنة جهنّم ادعوا ربّكم يخفّف عنّا يوماً من العذاب) (571) خازنان دوزخ در جواب مى گويند: آيا پيامبر شما دلايل روشن برايتان نياوردند؟! مى گويند: آرى! آنها مى گويند: پس هرچه مى خواهيد بخوانيد ولى دعاى كافران جز در بيراهه نيست: (قالوا أولم تك تأ تيكم رسلكم بالبيّنات قالوا بلى قالوا فادعوا و ما دعأ الكافرين إلّا فى ضلال) (572) و اين همان است كه در آيات متعددى به آن تصريح شده است: (فلايخفّف عنهم العذاب و لاهم ينصرون) (573).

ز: در سوره معارج، تخفيف عذاب را حتى در حدّ احوال پرسى و تسلّى روانى نيز منتفى دانسته، مى فرمايد: هيچ دوست گرم و صميمىِ دنيا از دوست صميمى دنياى خود، در معاد احوال نپرسد؛ (ولايسئل حميم حميماً) (574). در آيه بعد مى گويد: نپرسيدن احوال از اين جهت نيست كه يكديگر را نمى بينند، بلكه مى بينند ولى درعين حال نمى پرسند؛ چون همه گرفتار عذابند؛ (يبصّرونهم يودّ المجرم لو يفتدى من عذاب يومئذٍ ببنيه (11) و صاحبته و أ خيه...) (575).

نكته شايان توجه اين كه، سؤ ال منفى در آيه لايسئل...، سؤ ال به معناى احوال پرسى براى تشفّى و تسلّى است، نه سؤ ال به معناى درخواست؛ زيرا در برخى آيات تصريح شده كه منافقان از مؤ منان استدعا و التماس ‍ دارند و مى گويند: نظرى به مابيفكنيد تا اندكى از نور شما بهره مند شويم و پاسخ مى شنوند: به پشت سر خود باز گرديد و كسب نور كنيد! در اين هنگام ديوارى ميان آنها زده مى شود كه درى دارد، درونش رحمت است و برونش عذاب؛ (يوم يقول المنافقون و المنافقات للذين امنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا ورائكم فالتمسوا نوراً فضرب بينهم بسورٍ له باب باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب) (576).

نكته ديگر اين كه، آنچه در آيه بعد آمده: (يبصرونهم يودّ المجرم...) (577) نفى كفالت در قيامت است.(578). مى فرمايد: مجرم در قيامت حاضر است فرزندان و همسر و برادر و عشيره اى كه در دنيا به آنها پناه مى برد و بلكه همه مردم روى زمين را(اگر در اختيار او باشند) به عنوان كفيل بدهد و از زندان جهنّم برهد ولى سودى نمى بخشد؛ (يودّ المجرم لو يفتدى من عذاب يومئذٍ ببنيه (11) و صاحبته و أخيه (12). فصيلته التى تؤ ويه (13) و من فى الا رض جميعاً ثمّ ينجيه (14) كلّا إنّا لظى...) (579).

ح: از ديگر آياتى كه راه نجات را در قيامت، مسدود بيان مى دارد آياتى از سوره قيامت است كه مى فرمايد: آن روز انسان رنج ديده در پى فرار است و مى گويد: راه فرار كجاست. جواب مى شنود ملجأ و چاره اى جز رفتن زير پوشش حكم خدا نيست؛ (يقول الا نسان يومئذٍ أ ين المفرّ # كلّا لاوزر# إ لى ربّك يومئذٍ المتسقرّ) (580).

ط: در سوره مبارك فاطر نيز مى فرمايد: هيچ وازره اى (نفس گناه كارى كه گرفتار بار سنگين گناه خويش و حامل وِزْر و ثقل خود است ) وزر نفس ديگر را برنمى دارد و اگر كسى زير بار گناه خويش خسته شد و احساس سنگينى كرد استمداد از ديگر نتيجه اى ندارد، هرچند طرف استمداد خويشاوند 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 ذكر است كه، اين آيه با آياتى چون (ليحملن أثقالهم و أثقالاً مع أثقالهم) (582) كه درباره انسان هاى گمراه كننده و مضاعف بودن اَوزار آنان است، مقيّد نمى شود؛ زيرا چنين نيست كه انسان گمراه كننده، بار انسان گمراه شده را بردوش خود بكشد، بلكه مراد اين است كه انسان گمراه كننده، گذشته از بار گناه گمراهى خود،بار افزونترى نيز بر اثر گناه ديگر كه اضلال و گمراه كردن ديگران باشد حمل مى كند، بدون آن كه چيزى از بار گمراه شونده كاسته شود. از اين رو در اين آيه، به جاى أ ثقالهم مع أ ثقالهم تعبير به أ ثقالاً مع أ ثقالهم شده است.

ى: هنگامى كه صداى مهيب آغاز معاد بيايد فريادرسى براى انسان نيست. روزى است كه انسان از برادر، مادر، پدر، همسر و فرزندش مى گريزد: (فإذا جأت الصاخة (33) يوم يفرّ المرء من أ خيه (34) وأ مّه و أ بيه (35) و صاحبته و بنيه) (583). در آن روز هر كسى كارى مخصوص به خود دارد كه وى را سرگرم مى كند و به ياد ديگرى نيست: (لكلّ امرى ءٍ منهم يومئذٍ شأن يغنيه) (584).

در آن هنگام نيكان (درغيرمورد شفاعت ) به فكر بدان نيستند: (وجوهٌ يومئذٍ مسفرة (38) ضاحكة مستبشرة) (585)؛ چون در آن روز به فكر انسان رنج كش بودن جرم است؛ زيرا كسى در آن روز رنج نمى كشد، مگر اين كه در محكمه عدل الهى ظالم شناخته شود و به فكر ظالم بودن نقص وظلم است. بَدان نيز به فكر ديگران نيستند؛ چون گرفتار عذاب بوده و غبارآلودند و دودِ تاريكى، آنها را پوشانده است: (و وجوهٌ يومئذٍ عليها غبرة (40) ترهقها قترةٌ) (586). افزون بر اين كه قيامت، روزى است كه احدى بدون اذن خدا نمى تواند سخن گويد: (يوم يأت لاتكلم نفس إلّا بإ ذنه) (587). به ويژه درباره ظالمان كه حتى در دنيا به حضرت نوح گفته شده: درباره ظالمان با من سخن نگو؛ (ولاتخاطبنى فى الذين ظلموا) (588). آنها كسانى نيستند كه شما مجاز باشى درباره آنان با من تكلّم كنى؛ زيرا ما همه مهلت ها را به آنها داديم، ولى متنبّه نشدند و همه حجّت ها برآنان تمام شد.

ك: شما نمى دانيد قيامت چيست؛ روزى كه هيچ كس مالك چيزى براى ديگرى نيست و همه كارها از آنِ خداست: (و ما أ دريك ما يوم الدين (17) ثمّ ما أ دريك ما يوم الدين (18) يوم لاتملك نفسٌ لنفسٍ والا مر يومئذٍللّه) (589).

ل: قيامت روزى نيست كه روابط اجتماعى در آن جارى باشد؛ نه دادوستد در آن است و نه دوستى و نه شفاعت: (يا أ يها الذين امنوا إ نفقوا ممّا رزقناكم من قبل أن يأ تى يوم لابيع فيه و لاخلّة و لاشفاعة و الكافرون هم الظالمون) (590). همان طور كه قبلا اشاره شد انسان در دنيا مشكلات خود را يا با علل و اسباب طبيعى برطرف مى كند، يا با روابط و انساب؛ يعنى يا خودش كار مى كند و مشكل را حل مى كند، يا اگر خود توان كار نداشت به وسيله پدر و مادر يا برادر و فرزند و قوم و قبيله مشكل خود را مرتفع مى سازد، اما در قيامت نه كسى مى تواند از راه سبب طبيعى مشكلى را حل كند: (تقطّعت بهم الا سباب) (591) ونه از راه نسب: (فلاأ نساب بينهم) (592). وقتى همه از خاك برخاستند و كسى از ديگرى متولّد نشد ديگر سخن از پدرو پسر و برادر و مادر يانسبت ديگر نيست؛ زيرا اين گونه عناوين مربوط به نظام توالد و تناسل است و اگر درباره قيامت تعبير به اب يا اخ يا ابن و... شده، به علاقه ماكان وبه اعتبار دنياست.

م: كسى كه در دنيا ايمان نياورد يا ايمان آورد ولى طبق آن عمل نكند و از ايمانش نفعى نبرد در قيامت سودى ندارد؛ (يوم يأتى بعض ايات ربّك لاينفع نفساً إيمانها لم تكن امنت من قبل أ و كسبت فى إيمانها خيرا)ً (593).

ن: قيامت روزى است كه نه مالى به حال انسان نافع است و نه پسران (فرزندان ): (يوم لاينفع مال و لابنون) (594).البته از باب سالبه به انتفاى موضوع است؛ يعنى در معاد مال و پسرانى نيستند تا به حال انسان نافع باشند. تنها چيزى كه نفع دارد قلب سليم است: (إلّا من أتى اللّه بقلب سليم) (595).

س: بپرهيزيد از روزى كه نه پدر به داد فرزند مى رسد و نه فرزند به داد پدر و طبعا از بيگانه نيز كارى ساخته نيست: (يا أيها الناس اتّقوا ربّكم و اخشوا يوماً لايجزى والد عن ولده و لامولود هو جاز عن والده شيئاً) (596)؛ يعنى روابط خانوادگى در آن روز اصلا مطرح نيست.

ع: روابط و قراردادهاى اجتماعى نيز نيست. هيچ ولايى اعم از ولاى عتق، ولاى ضمان جريزه يا انواع ديگر ولأ در آن روز وجود ندارد و هيچ مولايى از مولّى عليه خود حمايت نمى كند: (يوم لايغنى مولىّ عن مولى شيئاً و لاهم ينصرون) (597)، مگر كسى كه مورد رحمت خداوند واقع شود كه ناظر به بحث شفاعت است و بحث آن خواهد آمد: (إلّا من رحم اللّه إنّه هو العزيز الرحيم) (598).

ف:در قيامت هر كس به جدال به نفع خود سرگرم است و كسى به ياد ديگرى نيست: (يوم تأ تى كلّ نفس تجادل عن نفسها و توفّى كلّ نفس ما عملت و هم لايظلمون) (599).

ص: هيچ گونه دادوستدى در آن روز نيست؛ چنان كه هيچ گونه خليل و حبيب و رفيق نيز در آن روز نيست تا بار رفيق خود را بردوش كشد: (قل لعبادى الذين امنوا يقيموا الصلوة و ينفقوا مما رزقناهم سرا و علانية من قبل أ ن يأتى يوم لابيع فيه و لاخلال) (600).

تاكنون به اين نتيجه رسيديم كه در قيامت چيزى در اختياز انسان نيست تا بتواند با آن سودى را جلب يا ضررى را دفع كند، بلكه هركس فقط در كنار سفره عقيده و خُلق و عمل خويش نشسته است. به طور مطلق و به صورت نفى جنس، همه راه هاى نجات، مانند خِلال (دوستى )، صَرْف، عَدْل، نصرت، ضمانت، كفالت و احوال پرسى در قيامت منتفى است. تنها راهى كه باقى مى ماند شفاعت است كه آن نيز در آيه مورد بحث نفى شده است، ليكن حاصل جمع همه آياتِ مربوط به شفاعت اين است كه آنچه در قيامت منتفى است شفاعت استقلالى است، به گونه اى كه شافع بخواهد مستقلا و بدون اذن خدا وساطت كند، نه اصل شفاعت، گرچه به اذن خدا باشد. اذن خداوند هم مخصوص شفاعت كنندگان خاص و شفاعت شوندگان مخصوص است.

از آنچه گفته شد عظمت و سنگينى عذاب قيامت به دست مى آيد. بر همين اساس، قرآن كريم در شمارى از آيات و با تعبيرها و تمثيل هاى گوناگون به اين سنگينى و عظمت اشاره مى كند كه مناسب است به بعضى از اين آيات نيز اشاره شود:

الف: روزى كه در طليعه آن مى بينى چنان وحشت سرا پاى همه را فرامى گيرد كه هر مادر شيردهى كودك شيرخوار خود را فراموش مى كند و هر باردارى بار خود را فرومى نهد و مردم را مست مى بينى و حال آن كه مست نيستند، ولى عذاب خدا شديد است: (يوم ترونها تذهل كلّ مرضعة عمّا أ رضعت و تضع كل ذات حمل حلمها وترى النّاس سكارى و ما هو بسكارى ولكنّ عذاب اللّه شديد) (601).

ب: درصورتى كه كافر شويد چگونه خود را از عذاب الهى بركنار مى داريد، در آن روز كه كودكان را پير مى كند: (فكيف تتقون إن كفرتم يوماً يجعل الولدان شيباً) (602).

ج: عذاب قيامت قابل تشبيه به عذاب هاى دنيا نيست: (فيومئذٍ لايعذّب عذابه أحد (25) و لايوثق و ثاقه أحد) (603). اساسا فرض ندارد انسان در دنيا عذابى بيافريند كه مانند عذاب قيامت باشد؛ چون حتى آنها كه در اُخدود و كانال عذاب سوزانده شدند خود را در همان حال در پيشگاه خداوند مرضىّ و موجّه مى يافتند و در برابر عقل و وجدانشان احساس نشاط مى كردند و با اين كه جسمشان مى سوخت اميد پاداش الهى داشتند و در نتيجه عذاب براى آنها قابل تحمّل مى شد، اما عذاب در قيامت اوّلا، از قهرى نشأت مى گيرد كه مانند آن قهرى نيست. ثانيا، براى عذاب شونده در آن، حقانيت پيامبران و باطل بودن خودش روشن مى شود. ثالثا، عذابى مى كشد كه تمام شدنى و سبب خزى و رسوايى اوست و هيچ اميد نجاتى در آن وجود ندارد و مجالى براى تشفّى، تسلّى، تبرئه شدن، اميد به آينده و مانند آن نخواهد بود.

### 4- تنها راه نجات از عذاب قيامت

گرچه در آيه كريمه مورد بحث، راه شفاعت نيز همانند بعضى ديگر از راه هاى نجات، مسدود دانسته شده، ليكن آيات فراوانى اصل شفاعت در قيامت را اثبات مى كند؛ چنان كه روايات زيادى نيز برآن تأكيد دارد. برهمين اساس، لازم است اوّلا، طوايف گوناگون آيات شفاعت بررسى شود تا حقّ بودن اصل شفاعت و حدود آن روشن گردد(چنان كه در مباحث تفسيرىِ آيه به اجمال از آن ياد شد و نيز تعريف و ماهيّت شفاعت تفصيلا بيان شد) و ثانيا، به صفات شفاع و مشفوع له پرداخته شود و ثالثا، به شبهات و اشكالات بحث شفاعت پاسخ داده شود.

آيات شفاعت سه دسته است:

دسته اوّل شفاعت را به طور مطلق نفى مى كند؛ مانند: (يا أيها الذين امنوا انفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأ تى يوم لابيع فيه و لاخلّة و لاشفاعة) (604).

دسته دوّم منفعت شفاعت براى مجرمان را نفى مى كند؛ نظير آيه مورد بحث: (ولايقبل منها شفاعة و آيات ماسلككم فى سقر (42) قالوا لم نك من المصلّين (43) و لم نك نطعم المسكين (44) و كنّا نخوض مع الخائضين (45) و كنّا نكذّب بيوم الدين (46) حتى أ تانا اليقين(47) فما تنفعهم شفاعة الشافعين) (605).

دسته سوّم تحقّق شفاعت را منوط به اذن خداوند دانسته، در واقع صورت اذن را مستثنا مى داند؛ نظير: (من ذا الذى يشفع عنده إلّا بإذنه) (606)، (مامن شفيع إلّا من بعد إذنه) (607) و آيه اى كه در معرفى ملائكه مى فرمايد: (يعلم ما بين أيديهم و ماخلفهم و لايشفعون إلّا لمن ارتضى) (608).

قائلين به نفى شفاعت مى گويند: روشن است كه از دسته اوّل و دوم كه نفى اصل شفاعت يا نفى سودمندى آن را برعهده دارد نمى شود حقّ بودن اصل شفاعت را اثبا كرد و به دسته سوم نيز نمى توان استدلال كرد؛ زيرا استدلال به آن مبتنى بر اين است كه استثنا در آن حقيقتا استثنا باشد تا در اين صورت اطلاقات دسته اول و دوم را مقيد سازد، در حالى كه احتمال مى رود استثناى مزبور از قبيل تأكيد نفى باشد؛ نظير آنچه در آياتى چون: (سنقرئك فلاتنسى (6) إ لّا ما شأ اللّه) (609) و (و أ مّا الذين سعدوا ففى الجنّة خالدين فيها مادامت السموات و الا رض إ لّا ما شأ ربّك) (610) گفته مى شود كه در آيه اوّل نه تنها مصونيت پيامبر از نسيان استثنا نمى شود، بلكه بر مصونيّت آن حضرت تأكيد مى شود و در آيه دوم نه تنها خلود بهشتيان در بهشت خدشه اى برنمى دارد، بلكه برآن تأكيد شده است؛ زيرا آيه بدين معناست كه هيچ راهى براى خروج بهشتيان از بهشت نيست، مگر اين كه خدا بخواهد و خدا هم كه به خلود آنان وعده داده، خلف وعده نمى كند، و نظير آن در محاورات عرفى اين است كه متولى متشرع و متعبدى بگويد:در اين مسجد براى ناپاكان جايى نيست، مگر اين كه خودم بخواهم كه مقصود اين است: تنها من قادرم ناپاكان را راه دهم و من هم جز پاكان احدى را راه نمى دهم و استثناى در آن تأكيد مستثنى منه است، نه تقطيع و اخراج چيزى از آن.

آيات دسته سوم نيز احتمال دارد از همين قبيل باشد؛ يعنى در مقام تأكيد نفى شفاعت باشد و در اين صورت نه تنها اطلاقات دسته اول و دوم را تقييد نمى زند، بلكه مؤ يّد و مؤ كّد آن است.

ممكن است از احتمال مزبور اين گونه جواب داده شود كه اين در صورتى تام است كه دسته دوم در حكم دسته اول بوده، به طور مطلق شفاعت رانفى كند، در حالى كه چنين نيست؛ زيرا آياتى كه سودمندى شفاعت را نفى مى كند، چنان كه گذشت، منحصر در آياتى چون لاتنفعها شفاعة يا لايقبل منها شفاعة نيست، بلكه از جمله اين دسته، آيات سوره مدثّر است كه تعبير به فما تنفعهم شفاعة الشافعين دارد و چنين تعبيرى بيانگر وجود شافعين در قيامت است كه شفاعت آنان به فعليت رسيده، شافع بالفعل هستند، چنان كه بيانگر آن است كه شفاعت اين گروه نفعى به حال كافران و مجرمان مخصوص ندارد. طبعا اين سؤ ال مطرح مى شود كه پس شفاعت آنان به حال چه كسانى نافع است. پاسخ آن را دسته سوم مى دهد كه شفاعت آنان به حال چه كسانى نافع است. پاسخ آن را دسته سوم مى دهد كه شفاعت آنان به حال كسى نافع است كه خود مرتضاى الهى يا مأذون از طرف او و دينش مرضىّ خدا باشد و به بيان ديگر، كسى كه شفاعت در حق او از جانب خداوند مرضىّ خدا باشد و به بيان ديگر، كسى كه شفاعت در حق او از جانب خداوند مأذون و سخن شفيع درباره او مرضىّ خدا باشد و به بيان ديگر، كسى كه شفاعت در حق او از جانب خداوند مأذون و سخن شفيع درباره او مرضىّ باشد و به بيان ديگر، كسى كه شفاعت در حق او از جانب خداوند مأذون و سخن شفيع درباره او مرضىّ خداوند باشد: (لايشفعون إ لّا لمن ارتضى) (611)، (يومئذٍ لاتنفع الشفاعة إ لّا من أ ذن له الرحمن و رضى له قولاً) (612).

با اين بيان نسبت بين سه دسته، تغيير مى يابد؛ به اين صورت كه دسته دوم از نفى مطلق مى كاهد و رابط ميان دسته اول و سوم خواهد بود؛ يعنى پس از آن كه دسته اول با شدّت اصل شفاعت را نفى كرد، دسته دوم از اين شدت مى كاهد و مى گويد: فى الجمله شفاعت و شافعانى هستند، ليكن مجرمانى كه مكذّب قيامتند از شفاعت آنان بهره مند نمى شوند و دسته سوم شرايط شافعان و شرايط استفاده كننده از شفاعت رابيان مى كند.

تذكّر: وجوهى براى حلّ تعارضِ متوهّمَ بين ادّله شفاعت ارائه شده كه به آراى مهم آن اشاره مى شود:

1- از لحاظ ايمان و كفر؛ يعنى ادّله اثبات شفاعت ناظر به ثبوت آن در حقّ مؤ من تبه كار است و ادلّه نفى آن در حقّ غيرمؤ من، اعمّ از ملحد، مشرك، كافر، منافق، ناصبى و...

2- از لحاظ اذن و عدم اذن؛ يعنى ادّله اثبات ناظر به شفاعت مأذون و ادلّه نفى راجع به شفاعت مستقل و بدون اذن است.

3- از جهت تحوّل درونى و عدم آن؛ يعنى ادله اثبات ناظر به موردى است كه تحوّلى در درون ذات شفاعت شونده حاصل شده باشد، هرچند به افاضه اولياى الهى باشد و ادّله نفى ناظر به موردى است كه چنين حالتى در درون ذاتِ مشفوع له پديد نيامده باشد.

4- از لحاظ موقف هاى متعدّد معاد؛ يعنى ادّله اثبات ناظر به برخى از مواقف معاد است و ادلّه نفى راجع به بعض ديگر از مواقف آن.

5- از جهت وقت مرگ و جريان معاد؛ يعنى ادّله اثبات ناظر به صحنه معاد است و ادلّه نفى راجع به هنگام مردن است؛ چنان كه در بحث روايى به آن اشاره مى شود.

جميع بين نفى و اثبات از لحاظ استقلال و مأذون بودن بهترين راه جمع است، ولى منافاتى با اختصاص ‍ شفاعت به تحول درونى مشفوعٌله ندارد، بلكه مناسب با آن است، گرچه اين تحوّل از راه كسب اختيارى به دست نمى آيد.

### 5- شافعان دنيا و آخرت

براساس تقسيم شفاعت به تكوينى و تشريعى، شفعيان نيز به اين دو قسم تقسيم مى شوند:

در شفاعت تكوينى همه اسباب و علل وجودى واسطه بين خدا و موجودات امكانى، خواه در دنيا و خواه در آخرت شفيع تكوينى در نزد خدا محسوب مى شوند؛ زيرا واسطه فيض بين خدا و مخلوق هاى او هستند.

شفاعت تشريعى به شفاعت در دنيا و آخرت تقسيم شده، و شفيعان متعددى هستند كه شفاعت آنان مقبول است.

الف: شافعان شفاعت تشريعى در دنيا

1- فرشتگان:كه شفاعتشان چيزى جز استغفار آنان نيست؛ چون استغفار، خود نحوه اى از شفاعت است؛ زيرا با مغفرت الهى همراه است: (و الملائكة يسبّحون بحمد ربّهم و يستغفرون لمن فى الا رش أ لا إ نّ اللّه هو الغغور الرحيم) (613).

نكته قابل توجه در اين آيه اطلاق استغفار و شمول آن نسبت به همه ساكنان زمين اعم از مشرك و مؤ من است، ليكن به قرينهئ برخى آيات، مقيد به مؤ منان مى شود: يكى آيه اى كه مى گويد: فرشتگان بدون اذن خدا سخن نمى گويند؛ (بل عباد مكرمون (26) لايسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون) (614) و ديگر آيه اى كه دلالت دارد خداوند به بخشيده شدن مشركات رضايت نمى دهد: (إنّ اللّه لايغفر أ ن يشرك به) (615). پس كار فرشتگان متأخر از اذن خداست و چيزى را كه خدا نخواهد آنان نمى خواهند. قرينه سوم آيه (ولايشفعون إ لا لمن ارتضى) (616) است كه تصريح مى كند فرشتگان تنها براى كسانى شفاعت مى كنند كه دينشان مرتضاى خدا باشد.

ممكن است آيه (الذين يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربّهم و يؤ منون به و يستغفرون للذين امنوا) (617) نيز مقيّد اين اطلاق باشد، گرچه دو آيه از قبيل مُثْبِتَيْن است و يكى نمى تواند مقيّد ديگرى باشد.

از برخى روايات نيز نكته اى استفاده مى شود و آن اين كه، فرشتگان براى هر كه در زمين مى بينند طلب مغفرت مى كنند و چون ديدن آنها مبتنى بر اين است كه شى ء مرئى، نور داشته باشد و غيرمؤ من نور ندارد، استغفار آنان شامل مشركان نمى شود؛ چون آنها مرئى ملائك قرار نمى گيرند، و اين كه در روايت آمده: نوّروا بيوتكم بتلاوة القرآن... فإ ن البيت اذا كثر فيه تلاوة القرآن كثر خيره و أ متع اهله و اضاه لاهل السما كما تضى نجوم السمأ لاهل الدنيا (618) ناظر به همين نكته است. فرشتگان آسمان بر اثر نورانى شدن منزل به نور قرآن و نظير آن، اهل منزل را مى بينند و براى آنان استغفار مى كنند.

تذكّر:گرچه سخن از استغفار است ولى نه اصل استغفار منحصر در مغفرت گانه است تا تشريعى باشد و نه كار فرشتگان در محدوده شريعت است؛ زيرا آنان نظير انسان مشمول برنامه هاى تشريعى نيستند. البته مجرم بودن انسان كه مشفوع له فرشتگان است در محدوده شريعت و احتياج وى به مغفرت به نظام تشريع وابسته است و در نتيجه شفاعت فرشتگان مربوط به جرم تشريعى نيز خواهد شد، ولى كار ملائكه تشريعى نيست.

2- پيامبران:ظاهر بعضى آيات اين است كه انبياى الهى گاه در صدد درخواست مغفرت براى تبه كاران خاص ‍ بوده اند و چنين درخواستى امضا شده است. نظير آنچه درباره حضرت عيسى وارد شده كه به خداى سبحان عرضه داشت: پروردگارا اگر تبه كاران را عذاب كنى حق توست؛ چون تو مولايى و آنها عبد تو اند و از حقوق مولا بر عبد فرارى آن است كه او را تعقيب كند و به مجازات برساند و امّا اگر تبه كاران را عذاب كنى حق توست؛ چون تو مولايى و آنها عبد تو اند و از حقوق مولا بر عبد فرارى آن است كه او را تعقيب كند و به مجازات برساند و امّا اگر آنان را بيامرزى تو عزيز حكيمى؛ (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 صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم 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 لوجدوااللّه توابارحيما) (623).

تذكّر: آياتى كه شؤ ون هدايت، تبشير و انذار پيامبران صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم 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 لايغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشأ) (624) و نيز مى فرمايد: (استغفر لهم او لاتستغفر 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 لايؤ 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 لايهدى 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 عليه‌السلام مى فرمايد، (لاشفيع انجح من التوبة) (630) و قرآن نيز به طور عام مى گويد: (قل ياعبادى الذين اسرفوا على انفسهم لاتقنطوا من رحمة اللّه ان اللّه يغفر الذنوب جمعيا) (631) و نيز مى فرمايد: (و انيبوا الى ربكم و اسلموا له) (632) و از مسلّمات فقه ماست كه الاسلام يجب ما قبله (633).

البته نقطه امتياز شفيعانى چون پيامبران و فرشتگان نسبت به توبه اين است كه شفاعت آنان در قيامت نيز مؤ ثر است، در حالى كه توبه، اختصاص به دنيا دارد. از اين رو قرآن مى فرمايد: (و لاالذين يموتون و هم كفّار) (634)؛ چون توبه عمل است و جايگاه عمل دنياست، نه آخرت: (اليوم عمل و لاحساب و غدا حساب و لاعمل) (635). خلاصه آن كه، در معاد علم هست و شكوفا مى گردد و از حصولى به حضورى تبديل مى شود و... ليكن ايمان، توبه و مانند آن كه عمل اختيارى است مقدور كسى نيست.

4- مؤ منان:برخى آيات دلالت دارد كه مؤ منان نيز جزو شفيعانند، آن جا كه خداوند دعا و طلب مغفرت آنان براى يكديگر را نقل مى كند: (والذين جاووا من بعدهم يقولون ربنا اغفرلنا و لاخواننا الذين سبقونا بالايمان و لاتجعل فى قلوبنا غلا للذين امنوا ربنا انك رئوف رحيم) (636).

5- قرآن: خداوند درباره شفاعت قرآن كريم چنين مى فرمايد: كسى كه تابع قرآن شود خداوند بدين وسيله راه هاى نجات را به او نشان مى دهد؛ (يهدى به اللّه من اتبع رضوانه سبل السلام) (637). روايات اهل بيت نيز مبسوطا شفاعت قرآن در دنيا، مى فرمايد: واعلموا ان هذا القرآن هو الناصح الذى لايغشّ و الهادى الذى لايضلّ و المحدث الذى لاتكذب و ما جالس هذا القرآن احد الّا قام عنه بزيادة او نقصان؛ زيادة فى هدى و نقصان من عمى... (638)؛ آگاه باشيد؛ اين قرآن پند دهنده اى است كه كسى را نمى فريبد، هدايت كننده اى است كه گمراه نمى سازد و سخن گويى است كه هرگز دروغ نمى گويد. هركس با قرآن مجالست كند از كنار آن با زياده يانقصانى برمى خيزد، زياده اى در هدايت يا نقصانى از كوردلى و جهالت.

6- ايمان: علامه طباطبايى رحمة الله عليه براى شفاعت ايمان، آيه (يا ايها الذين امنوا اتقوا اللّه و امنوا برسوله يؤ تكم كفلين من رحمته... و يغفر لكم و اللّه غفور رحيم) (639) را مطرح كرده است. البته با توجه به جمله اتقوا در اين آيه مقصود، ايمان همراه با تقواست (كه شايد از شؤ ون عمل صالح به حساب آيد). در اين زمينه آيه 31 سوره احقاف مناسب است: يا قومنا اجيبوا داعى اللّه و امنوا به يغفرلكم من ذنوبكم و يجركم من عذاب اليم كه اجابت دعوت الهى و ايمان به آن، وسيله مغفرت قرار گرفت.

7- عمل صالح:آيات زيادى دلالت بر شفاعت عمل صالح دارد؛ مانند: (ان تتقوا اللّه يجعل لكم فرقانا و يكفر عنكم سيئاتكم و يغفرلكم واللّه ذوالفضل العظيم) (640)؛ (قل يا عباد الذين امنوا اتقوا ربكم للذين احسنوا فى هذه الدنيا حسنة...) (641)؛ (قل ان كنتم تحبون اللّه فاتبعونى يحببكم اللّه و يغفرلكم ذنوبكم و اللّه غفور رحيم) (642)؛ (ان تقرضوا اللّه قرضا حسنا يضاعفه لكم و يغفرلكم) (643). البته آيات فراوانى رانيز مى شود مطرح ساخت كه دلالت بر شفاعت عمل صالح به ضميمه ايمان دارد؛ مانند: (يا ايها الذين امنوا اتقواللّه و قولوا قولا سديدا (70) يصلح لكم اعمالكم و يغفرلكم ذنوبكم و من يطع اللّه و رسوله فقد فار فوزا عظيما) (644)، (يا ايها الذين امنوا هل ادلكم على تجارة تنجيم من عذاب اليم (10) تومنون باللّه و رسوله و تجاهدون فى سبيل اللّه... (11) و يغفرلكم ذنوبكم...) (645) (و قال يا قوم انى لكم نذير مبين (2) ان اعبدوااللّه و اتقوه و اطيعون (3) يغفرلكم من ذنوبكم....) (646).

از روايات اهل بيت عصمت عليه‌السلام نيز شفاعت عمل صالح به دست مى آيد؛ مثلا درباره نماز از امام صادق عليه‌السلام از اجداد طاهرينش از رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نقل شده كه فرموده: وقت هيچ نمازى فرانمى رسد مگر اين كه فرشته اى در پيشاپيش مردم ندا مى دهد: (قوموا الى نيرانكم التى اوقدتموها على ظهوركم فاطفئوها بصلاتكم) (647)؛ برخيزيد و آتش هايى را كه برپشت خويش روشن كرده ايد با نماز خاموش كنيد. از اين روايت معلوم مى شود كه گناه آتشى است كه اگر خاموش نشود زندگى گنه كار را فراگرفته، ممكن است كار را به جايى برساند كه ديگر زمينه اى براى توبه يا شفاعت در آينده باقى نماند و نماز كه از مصاديق بارز عمل صالح است سبب خاموش شدن اين آتش است.

تذكّر1- از برخى روايات بر مى آيد كه ظرف مكانى يا زمانى عمل صالح نيز شفاعت مى كند؛ نظير مساجد و مشاهد مشرّفه و ساير مكان هاى متبّرك و همچنين بعضى از شب ها يا روزهاى مقدّس (648).

آنچه گفته شد مربوط به شفيعان شفاعت تشريعى در دنيا بود، گرچه در تشريعى بودن شفاعت ملائكه مطلبى بود كه اجمالا به آن اشاره شد و همچنين تشريعى بودن شفاعت زمان و زمين.

2- اخلاق كه عمل صالح قلب محسوب مى شود، سهم بسزايى در استعداد و استحقاق مشفوع له دارد.

ب: شافعان تشريعى درآخرت

1- فرشتگان: (الذين يحملون العرش و من حوله... و يستغفرون للذين امنوا... وقهم عذاب الجحيم (7) ربنا و ادخلهم جنات عدن... (8) و قهم السيئات و من تق السيئات يومئذ فقد رحمته...) (649). اگر چه احتمال دارد مراد از يومئذ، دنيا و مراد از سيئات، معاصى باشد و فرشتگان از خدا طلب كنند كه مؤ منان را در دنيا از معاصى حفظ فرمايد، ولى با توجه به جمله وقهم عذاب الجحيم و جمله و ادخلهم جنات عدن و آنچه بعد از اين آيات آمده: (ان الذين كفروا ينادون لمقت اللّه اكبر من مقتكم...) (650)، كه مربوط به قيامت است، مى توان گفت مقصود از قيامت است، نه دنيا و مراد از سيئات، حوادث سهمگين قيامت و عذاب آن است، از باب (جزأ سيئة سيئة مثلها) (651) كه سيئه دوم، در مطلق آنچه انسان را متأثّر كرده و خوشانيد او نيست به كار رفته است، گرچه نسبت به حاكم الهى، عدل و حسنه است. قبلا اشاره شد كه كار فرشتگان تشريعى نيست، هرچند راجع به جرم تشريعى شفاعت شوندگان باشد.

2- اصحاب اعراف: آنان گروه خاصىّ از مؤ منان هستند و براعراف مشرفند و به دستور و شفاعت آنان گروه ديگرى از اصحاب اعراف كه در اعراف سرگردانند وارد بهشت مى شوند: (و نادى اصحاب الاعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم... (48) اهؤ لأ الذين اقسمتم لاينالهم اللّه برحمة ادخلوا الجنة لاخوف عليكم و لاانتم تحزنون) (652). تعبير به رجالا دلالت دارد كه اين گونه خاصّ، از فرشتگان نيستند؛ چنان كه شفاعتشان دليل آن است كه با افراد عادى تفاوت دارند؛ چون در آن روز، هيچ كس بدون اذن خدا سخن نمى گويد؛ نه تشريعا حقّ سخن گفتن دارد، چون بساط تشريع با انقراض دنيا پرچيده مى شود و نه تكوينا؛ زيرا همه در آن روز در مقابل خداى حاكم عزيز، محكوم و ذليلند: (يوم يات لاتكلم نفس الّا باذنه) (653). از اين رو در روايات اهل بيت عليه‌السلام رجال بر ائمه عليه‌السلام تطبيق يافته است.

3- قرآن: از برخى روايات برمى آيد كه يكى از شفيعان قيامت، قرآن است. اميرمؤ منان على عليه‌السلام در ادامه آنچه در بحث شفاعت قرآن در دنيا از آن حضرت نقل شد مى فرمايد: واعلموا انّه شافع مشفّع و قائل (ماحل ) مصدق وانه من شفع له القرآن يوم القيامة شفع فيه و من محل به القرآن يوم القيامة صدق عليه (654)؛ بدانيد كه قرآن شفاعت مى كند و شفاعتش مقبول است و گوينده اى است كه سخنش تصديق مى گردد. آن كس كه قرآن در قيامت از وى شفاعت كند شفاعت قرآن درباره وى پذيرفته مى شود و هر كس ‍ قرآن از او شكايت كند گواهيش برضد او پذيرفته مى شود.

برپايه برخى احاديث قرآن در قيامت با چهره اى نورانى متمثّل شده، از صفوف مسلمانان، شهيدان، پيامبران و فرشتگان مى گذرد و به هر صف كه مى رسد اهل آن صف با شگفتى مى گويند: اين كيست كه از نور و جمالى بهره مند است كه نصيب ما نشده است! تا اين كه به آستان ربّ العزّه مى رسد و تحت العرش به سجده مى افتد. پس خداوند تبارك و تعالى ندامى دهد: ياحجّتى فى الارض و كلامى الصادق الناطق ارفع راسك و سل تعط و اشفع تشفع... (655). از اين روايت و مانند آن مهيمن بودن حقيقت قرآن بر انبياى سلف نيز به دست مى آيد؛ زيرا اگر بپذيريم كه مقام هر پيامبرى به اندازه كتاب اوست از آن جا كه قرآن مهيمن بر كتاب هاى انبياى سلف است، چنان كه درباره مهيمن بودن آن بر كتاب هاى پيشين آمده است: (و مهيمنا عليه) (656)، پس برخود آن بزرگواران كه مساوى با حقيقت آن كتاب ها بودند نيز مهيمن خواهد بود.

اين نكته قابل ذكر است كه شفاعت قرآن چون شفاعت ساير شفيعان به معناى جبران كمبودهاست، نه آنچه را كه بعضى از شارحان نهج البلاغة در ذيل عبارتى كه از نهج البلاغة نقل شد گفته اند: (والمراد بشفاعة القرآن انه يشهد بلسان الحال ان هذا المؤ من قدائتمر بامره و انتهى بنهيه) (657)؛ مراد از آن شفاعت قرآن اين است كه با زبان حال گواهى مى دهد اين مؤ من به اوامر من عمل كرده و از نواهيم دورى گزيده است؛ زيرا چنين چيزى شهادت قرآن است، نه شفاعت آن.

4- شاهدان: بر اساس آيه (ولايملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق و هم يعلمون) (658) از جمله شفيعان روز قيامت كسانى هستند كه در دنيا به حق شهادت دادند و گواه براعمال بودند.

5- مؤ منان:از انضمام آيه (والذين امنوا باللّه و رسله اول ءك هم الصديقون و الشهدأ عند ربهم لهم اجرهم و نورهم) (659) به آيه (ولايملك... الشفاعة الا من شهد بالحق) (660) نتيجه گرفته مى شود كه مؤ منان نيز از شفعيان روز قيامت هستند؛ گرچه با اين بيان، مؤ منان، شفيعانى در عرض شاهدان نيستند؛ يعنى مؤ من از اين باب كه شاهد حقّ است شفاعت مى كند، نه از باب صرف ايمان. پس براى اثبات شفاعت مؤ من بما هو مؤ من لازم است به آيات ديگرى استدلال شود.

6- پيامبران: در صورتى كه آيات (وقالوا اتّخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون (26)... ولايشفعون الا لمن ارتضى...) (661) شامل انبياى عظام هم بشود از باب اين كه يكى از كسانى كه ولد الرحمن شمرده شده، عيساى پيامبر است ( چنان كه علاّمه طباطبايى (قدس ) گفته اند)(662) چنين نتيجه گرفته مى شود كه انبياى سلف نيز، با قطع نظر از شفاعتى كه از باب شهيد بودن دارند، از جهت عبادت و كرامتى كه دارند: بل عباد مكرمون از شفعاى روز قيامتند.

7- پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: از وعده اى كه خداى سبحان به رسول مكّرم داده است كه او را به مقام محمود مى رساند، (و من الليل فتهجد به نافلة لك عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا) (663) بدون آن كه قيد و خصوصيتى براى آن مقام ذكر كند، برمى آية كه آن حضرت از عالى ترين درجه شفاعت برخوردار است؛ به گونه اى كه همه كس حتّى شفيعان ديگر نيز از آن بهره مند مى شوند. به بيان ديگر، تنهاقيدى كه در آيه مزبور، براى مقام ذكر شده محمود است، بدون آن كه حامدى براى آن ذكر شود؛ يعنى قيد مقام، محمود مطلق است. پس همگان حامد آنند. اين نحو ثناگويى نشان آن است كه همگان از چنين مقامى بهره مى برند و لازمه اش اين است كه صاحب اين مقام، رحمة للعالمين و شفيع همگان باشد. از اين رو ذيل اين كريمه وارد شده كه مقام محمود مقام شفاعت است و همه كس حتى انبيا به شفاعت حضرت ختمى مرتبت اميد دارند. به بيان سوم، اگر شفاعت آن حضرت ويژه گنه كاران بود او محمود خصوص گنه كاران بود، نه محمود مطلق.

برهمين اساس، مطابق بيان امام باقرعليه‌السلام، آيه (ولسوف يعطيك ربّك فترضى) (664) اميد بخش ترين آيه نزد اهل بيت عليه‌السلام (665)؛ زيرا اين آيه دلالت دارد كه خداى سبحان آن قدر به پيامبر عطا مى كند كه آن حضرت راضى شود و مسلم است رسولى كه (رحمة للعالمين) (666) (و بالمؤ منين رؤوف رحيم) (667) است در حالى كه عده اى از مؤ منان گنه كار جهنّم مى سوزند راضى نمى شود، مگر اين كه به شفاعت او همه آنان نجات يابند.

تذكّر: انسان كامل مخصوصا حضرت ختمى مرتبت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم گذشته از قدرت بر شفاعت و حقّ آن، مظهر رأفت الهى است. چنين انسان كامل شفيع رؤ وفى حاضر نيستند كه برخى از امّت وى در دوزخ بگذارد واستغاثه كند و آن حضرت او را اغاثه نكند. اين مطلب عريق عاطفى را در كتاب قيّم الميزان، با تفاوت اندك در تحرير و تقرير مى توان يافت (668).

نكته مهم در اين استغاثه و اغاثه آن است كه نصاب لازم براى رسيدن صداى اغاثه به سمع مبارك انسان مغيث همان است كه در متون مقدس دينى آمده است وگرنه ممكن است برخى تبه كاران تيره دل آن چنان از لياقت دريافت رحمت به دورد باشند كه نام و ياد و ناله و لابه آنان از صحنه حضور و اطّلاع انسان كامل مستور باشد و آن انسان كامل هيچ گاه به ياد چنين تبه كارانى نباشد؛ چنان كه حضرت نوح عليه‌السلام هرگز به ياد فرزند كافر خود نيست و از اين رو،متأثّر هم نخواهد شد. اين معناى دقيق را مى توان از حديثى كه در اين زمينه نقل شده استفاده كرد.

طبرسى رحمة الله عليه در احتجاج نقل مى كند: از حضرت امام صادق عليه‌السلام سؤ ال شد: چگونه اهل بهشت متنعّم مى شوند، در حالى كه هر كدام از آنان يكى از بستگان خود را در بهشت نمى بيند و با نديدن او در بهشت، شك ندارد كه وى در دوزخ است. چگونه كسى كه بستگان او در حال سوختنند از نعمت بهشت بهره مى برد. امام عليه‌السلام دو جواب فرمودند: يكى آن كه اهل علم گفته اند: بهشتيان ياد دوزخيان را فراموش مى كنند؛ يعنى مؤ من بهشتى يادش نيست كه فرزند كافر يا برادر منافق يا دوست ملحد داشت و ديگر آن كه بعض از اهل عمل گفته اند: صرف نيافتن در بهشت دليل دوزخى بودن آن مفقودان نيست؛ زيرا اميد است در اعراف باشند و بعدا وارد بهشت شوند(669).

غرض آن كه، رأفت حضرت ختمى مرتبت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در صورتى اجازه سوختن شخص تبه كار از امّت را نمى دهد كه آن شخص در حدّى از گناه نباشد كه منسىّ رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم باشد و گرنه سعه رحمت آن حضرت شامل چنين گنه كارى نمى شود.

8- خداوند سبحان: از روايت آخر من يشفع ارحم الراحمين (670) برمى آيد كه آخرين و بالاترين شفيع خود خداى ارحم الراحمين است.

تذكّر الف: معناى آخر بودن ذات اقدس خداوند اين است كه اگر عفويا تخفيف عذاب در مقاطى و وارد كردن به بهشت يا ترفيع آن در مواردى، مقدور كسى نبود آخرين قدرت و بالاترى مرجع تصميم گيرى، خداى سبحان است.

ب: گرچه منشأ نيازمندى به شفاعت عدم امتثال احكام تشريعى است، ليكن نمى توان شفاعت خداوند را در محدوده تشريع محسوب داشت؛ زيرا هر چه خداوند انجام مى دهد، چه در دنيا و چه در آخرت از سنخ تكوين است، نه تشريع. حتى اراده تشريعى او به اراده تشريع باز مى گردد، كه خود عين تكوين است.

ج: شفاعت خداوند محدود به هيچ حدّى از خارج نيست؛ زيرا بيرون از مشيئت الهى چيزى نيست تا در تحديد اختيار و اراده خداى سبحان سهمى داشته باشد. تنها چيزى كه از درون، يعنى اراده خود خداوند آن را محدود كرده است اصل ايمان مشفوع له است؛ زيرا خداوند چنين فرمود: (ان اللّه لايغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشأ) (671). بنابراين، آن قيودى كه در شفاعت غيرخداست در شفاعت الهى مطرح نيست؛ مانند مأذون بودن شفيع و نظير مرضىّ الدين بودن مشفوع له؛ يعنى اگر مشفوع له داراى اصل ايمان بود ولى به هيچ وجه داراى عمل صالح نبود ممكن است مورد مغفرت خدا واقع شود، هرچند چنين مسلمان فاسقى مرضىّالدين نباشد.

آنچه گفته شد مربوط به شفيعان شفاعت تشريعى در دنيا بود، گرچه در تشريعى بودن شفاعت ملائكه مطلبى بود كه اجمالا به آن اشاره شد و همچنين تشريعى بودن شفاعت زمان و زمين.

2- اخلاق كه عمل صالح قلب محسوب مى شود، سهم بسزايى در استعداد و استحقاق مشفوع له دارد.

### 6- شفاعت شوندگان

بنى اسرائيل مدّعى بودند جز چيزى روزى هرگز آتش به مانخواهد رسيد. خداوند به آنان مى فرمايد: مگر پيمانى از خدا گرفته ايد، كه خدا هرگز پيمان خود را خلاف نخواهد كرد، يا آنچه را نمى دانيد به دروغ به خدا نسبت مى دهيد؛ (قالوا لن تمسّنا الا اياما معدودة قل اتخذتم عنداللّه عهدا فلن يخلف اللّه عهده ام تقولون على اللّه ما لاتعلمون) (672) و براساس افترا پندار خود و چيزى را كه نمى دانيد مغرورانه به خداوند نسبت مى دهيد؛ (وغرهم فى دينهم ما كانوا يفترون) (673). از اين باب برمى آيد كه مجرّد ارتباط نَسَبى با پيامبرى چون اسرائيل عليه‌السلام سبب نجات در قيامت و بهره مندى از شفاعت نمى شود، بلكه از آيه (ولايشفعون الا لمن ارتضى) (674)استفاده مى شود كه فقط كسى مشمول شفاعت قرار مى گيرد كه مرتضى و مورد رضايت باشد.

البته بايد توجه داشت كه گرچه عمل در تتميم پيمان دخيل است، ليكن مراد از رضايت در مبحث شفاعت آن است كه اصل دين و اعتقاد كسى مورد پسند خداباشد، نه در تمام عمل؛ زيرا مستفاد از آيات و روايات اين است كه مرتكبان گناه بزرگ نيز ممكن است مشمول شفاعت قرار گيرند و كسى كه داراى گناه بزرگ است قطعا مرتضاى در عمل نخواهد بود؛ زيرا شكّى نيست كه هرگناه بزرگى مكروه و مغضوب خداست، نه مرضىّ او. از اين رو خداى سبحان در سوره اسرأ پس از شمارش برخى گناهان بزرگ چنين مى فرمايد: (كل ذلك كان سيّئه عند ربك مكروها) (675) كه مسلما شمارش اين گناهان از باب تمثيل است، نه تعيين و هرچه سيّئه و گناه است مكروه نزد خداست؛ چنان كه مقصود از كراهت، مبغوض بودن است، نه كراهت فقهى.

اين نكته وقتى ضميمه شود به آيه اى كه مفاد آن اين است: اگر از گناهان بزرگ دورى گزنييد خدواند از گناهان كوچك شما مى گذرد؛ (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) (676) نتيجه اين مى شود كه تنها مرتكبان گناه بزرگ مشمول شفاعتند؛ چنان كه رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در روايتى از شيعه و سنّى نقل شده فرموده است: ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى؛ شفاعت را براى اهل كباير از امّتم ذخيره كرده ام (677). قابل توجه است كه، تعبير من امتى ناظر به همان نكته موحّد بودن و مرضىّ بودن دردين است و تنها همين معيار است وگرنه مى فرمود:...لاهل الكبائر من مؤ منى امّتى و نظير آن.

به هرحال، مقصود از رضايت كه معيار شفاعت واقع شده، رضايت در دين است، نه رضايت در همه اعمال؛ چون اگر همه اعمال كسى مورد رضايت خدا باشد ديگر نيازى به شفاعت ذنبى (در مقابل شفاعت ترفيعى ) ندارد.

براساس آيه (اليوم اكملت لكم دينكم... و رضيت لكم الاسلام دينا) (678) نيز چنين است و هرآنچه در مقابل اسلام است، يعنى همه اعتقادهاى الحادى كه عنوان كفر دارد، مطابق آيه (لايرضى لعباده الكفر) (679) هيچ كدام از آنها مورد رضاى خدا نيست و مقتضاى جمع بين اين نكته (مرضىّ نبودن كفر نزد خدا) و آيه لايشفعون الا لمن ارتضى اين است كه هرگز كافران در قيامت مشمول شفاعت هيچ شفيعى واقع نمى شوند، بلكه تنها كسانى ممكن است مشمول شفاعت واقع شوند كه بادين مرضىّ، يعنى اسلام بميرند، اگر چه گناهان بزرگ نيز داشته باشند.

البته لسان آيه لايشفعون الا لمن ارتضى و مانند آن اين نيست كه هر كس دينش مرضىّ بود و مسلمان مرد به نحو ايجاب كلى، مشمول شفاعت قرار مى گيرد، بلكه بدين معناست كه شفاعت شوندگان كسانى هستند كه داراى دين مرضىّ باشند؛ يعنى كسانى كه داراى دين مرضى نبوده و مرتضى نيستند به نحو سالبه كليّه مشمول شفاعت قرار نمى گيرند. امّااين بدان معنا نيست كه آنان كه مرضىّ هستند به نحو موجبه كليه از شفاعت بهره مند هستند، گرچه امكان شفاعت به نحو ايجاب كلى است. غرض آن كه، وعده ضمنى مستفاد از اين گونه آيات به نحو ايجاب جزئى است، گرچه امكان شفاعت به نحو ايجاب كلى قابل انطباق بر همه است.

دومين گروه از مشمولان شفاعت اصحاب يمين هستند (گرچه اندراج گروه اول تحت عنوان اصحاب يمين بعيد نيست )، چنان كه در سوره مدثّر آمده است: هركسى در گرو كار خويش ‍ است، مگر اصحاب يمين كه فكّ رهن كرده، آزاد شده اند؛ (كل نفس بما كسبت رهينة (38) الّا اصحاب اليمين) (680)، نه اين كه هيچ گاه در رهن نبودند؛ چون آنها كه اساسا در رهن نبوده و مرهون نيستند (چون بدهكار نبودند) مقرّبان اند. اما اصحاب يمين، در رهن (به معناى خاص ) هستند، جز اين كه به بركت شفاعت در مرحله بقا، از رهن استثنا و آزاد مى گردند، برخلاف اصحاب شمال كه براى هميشه در رهن باقى مى مانند.

از آياتى كه پس از اين آمده، به قرينه مقابله، خصوصيات اصحاب يمين به دست مى آيد؛ چون در آيات بعد آمده كه اصحاب يمين، در بهشت، با اِشراف بر مجرمان و اهل جهنّم، از آنان مى پرسند: چه چيزى شما را به جهنّم وارد كرد:ما سلككم فى سقر

و چگونه شما مشمول شفاعت قرار نگرفته، از رهن آزاد نشده ايد؟ آنها در جواب امورى را مطرح مى كنند كه به همان نكته قبلى، يعنى مرتضاى در دين نبودند بازگشت مى كند؛ مى گويند: چون ما تا آخر عمر تارك نماز و اطعام به مسكين بوده و اهل مجالس لهو و خوض در دنيا و نيز منكر روز جزا بوديم. آنگاه درباره اينان در پايان آيه آمده است: شفاعت شافعان به حال آنها سودى نمى بخشد؛ (قالوا لم نك من المصلّين (42)ولم نم نطعم المسكين (43) و كنّا نخوض مع الخائضين(44) و كنا نكذب بيوم الدين (45) حتى اتينا اليقين (46) فما تنفعهم شفاعة الشافعين) (681).

با توجه به اين كه سوره مدّثر از عتايق سور و از سوره هايى است كه در اوايل بعثت در مكّه نازل شده و تا زمان نزول اين سوره، هنوز زكات به شكل فقهى جعل نشده بود، و اصل نماز هم آن چنان شهرت فقهى نداشت و كيفيت آن قبل از معراج معلوم نبود، پس نماز در اين آيات كنايه از خضوع و بندگى در برابر حق و برخوردارى از روح تسليم است و اطعام نيز كنايه از مطلق انفاق و سعى و تلاش براى رفع نيازهاى اقتصادى مردم تهى دست است و معلوم مى شود اساس اسلام چند چيز است: 1- توجه به خدا،2- رسيدگى به مسكينان، 3- عدم خوض در دنيا با اهل باطل، 4- ايمان به قيامت.

نتيجه اين كه، كسانى كه شفاعت مى شوند از اين صفات چهارگانه كه روح و حقيقت دين را تشكيل مى دهد برخوردارند و بازگشت آن اوصاف به اين است كه دين آنها مرتضى و مرضىّ خداست.

از آنچه گذشت به دست مى آيد: اوّلا، مرضىّ عنداللّه بودن به معناى معصوم يا عادل بودن نيست، بلكه به اين معناست كه آن شخص مرضىّ، از دين خداپسندانه، يعنى اسلام و ايمان برخوردار و از اصحاب يمين است (كسانى كه كارشان بر اثر داشتن ديانت و برخى اعمال صالح يا يُمْن و بركت آميخته است و نامه اعمال خويش را در قيامت با دست راست مى گيرند، گرچه محتمل است كه از مؤ منان آلوده به گناه باشد: (خلطوا عملا صالحا و اخر سيّئا) (682) ، نه از اصحاب شمال و مشئمه كه به عذاب دردناك گرفتارند و نه از مقرّبان كه به گناه آلوده نشده، در روح و ريحان به سرمى برند.

ثانيا، شفاعتى كه قرآن براى برخى تبه كاران اثبات مى كند سبب تجرّى انسان ها نمى شود؛ زيرا نه از شخص ‍ يا گروهى كه مشمول شفاعت واقع مى شوند نامى برده شده و نه گناهى كه با شفاعت عفو مى شود تعيين شده است، بلكه تنها با عناوين كلّى چون اصحاب يمين يا من ارتضى وعده اى اميد بخض ‍ داده شده و براثر كلّى و مبهم بودن اصل خوف را از بين نمى برد و غرورى نمى آورد كه در اشاره آينده ضمن پاسخ از شبهات شفاعت، توضيح بيشتر آن خواهد آمد.

به بيان ديگر، كسى نمى تواند ادّعا كند از اصحاب يمين يا از كسانى است كه با دين مرضىّ از دنيا مى رود و نمى تواند مدّعى شود كه تا هنگام مرگ به گناه بزرگى مبتلا نمى شود و اگر گناه كوچكى داشته باشد، براساس (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) (683) بخشوده مى شود و به اين صورت، مغرور گشته، نسبت به گناهان كوچك متجرّى شود. مفاد اين آيه چنين است: اگر كسى در قيامت بدون گناهان بزرگ آمد گناهان كوچك وى را مى بخشيم و هيچ فرد عادى اطمينان ندارد كه تا پايان عمر به گناهان بزرگ مبتلا نمى شود. در نتيجه نمى تواند هم اكنون نسبت به گناهان كوچك جرأت پيدا كند؛ زيرا اين احتمال هست كه تا پايان عمر به گناه بزرگ آلوده شود و با آن گناه وارد محشر شود كه در اين صورت گناه كوچك او بخشوده نخواهد شد. بنابراين، بدون غرور مى تواند به شفاعت اميدوار باشد و چون به نحو موجبه كليّه اين وعده نيز داده نشده كه همه كسانى كه به گناهان بزرگ جز شرك مبتلا شده اند شفاعت مى شوند، بلكه فقط گفته شده شفاعت شوندگان از صاحبان گناهان بزرگند، بدون تعيين نوع گناه و بدون مشخص شدن گنه كاران، چنين وعده اى سبب غرور و تجرّى نمى شود و تنها انسان هاى معصيت كار را اميدوار مى كند كه نااميدنشده، راه نجات را هماره باز بدانند و در پى اصلاح خويش و ملح شدن به كاروان مفلحان و فائزان برآيند.

### 7- شبهات شفاعت

منكران شفاعت، كه گروهى از اهل سنتند، به ويژه پس از ابن تيميّه كه سخنان وافكارش زمينه پيدايش ‍ وهّابيّت شد، با طرح برخى شبهات عقلى، مى گويند: پس از اثبات استحاله عقلى و با توجه به متشابه بودن آيات در اين زمينه، لازم است رواياتى كه دلالت بر شفاعت دارد توجيه شود؛ به بيان ديگر، چون دليل عقلى برخلاف شفاعت قائم شده، لازم است از روايات صرف نظر شده، عملش را به اهلش واگذاشت؛ چنان كه براثر ناهماهنگى آيات با يكديگر و در نهايت، متشابه بودن آن، بايد علم آيات را نيز به اهلش واگذاشت.

از اين رو لازم است براى دفع شبهه اوّلا، آيات را از تشابه ظاهرى خارج ساخت و ثانيا، به شبهات عقلى پاسخ داد. با توجه به كفايت آنچه درباره دلالت آيات و عدم تشابه آن در مباحث تفسيرى گذشت، طرح بخش اوّل از بحث لازم نيست.

در بخش دوم، يعنى پاسخ به شبهات عقلى شفاعت، لازم است ابتدا اصل شفاعت و ماهيت آن روشن گردد و سپس شبهات و اشكالات آن نقل و پاسخ داده شود. پس از دفع شبهات متوهم و اثبات امكان عقلى، براى اثبات وقوع آن لازم است از نقل استمداد كنيم؛ چون شفاعت مانند معاد نيست تا ضرورت وقوع آن نيز با عقل ثابت شود، بلكه از طريق عقل، تنها مى شود امكان آن را ثابت كرد.

ماهيت شفاعت، چنان كه در مباحث تفسيرى گذشت، در حقيقت، تتميم قابليّت قابل است؛ يعنى شفيع كارى مى كند كه قابل از نقص برهد و به كمال نصاب قبول برسد. عقل اقتضا دارد كه اگر موجودى فاقد كمالى بود، بايد آن كمال را از مبدئى كه عين كمال است دريافت كند و اگر نصاب لازم را براى كمال يابى ندارد بايد استمداد از وسايط و وسايلى قابليت خود را به حدّ نصاب برساند و چنين چيزى نه تنها قانونى را نقض ‍ نمى كند، بلكه مقتضاى قوانين عقلى است.به بيان ديگر، شفاعت درباره يك شخص بدين معنا نيست كه در عين حال كه او ناقص و فاقد شرايط قبول است شفاعت درباره او پذيرفته شود يا در شفاعت تشريعى به معناى ابطال قانون مجازات و عدم جريان آن درباره شخص مجرم با بقاى استحقاق او براى مجازات نيست، بلكه شفاعت به معناى ايجاد تغيير و تحوّلى در مجرم است؛ به گونه اى كه استحقاق كيفر را از او سلب كرده، تخصّصا او را از قانون جزا و شمول آن خارج سازد؛ چنان كه توبه انسان گنه كار را از استحقاق كيفر بيرون مى آورد و مستحق عفو خداوند مى كند:لاشفيع انجح من التوبة؛ مثلا پس از نماز استسقأ، چنين نيست كه بدون هيچ تغييرى در جوّ، باران ببارد، بلكه از باب انه تعالى اذا اراد امرا هيا اسبابه) (684) خداى سبحان براثر نماز باران، اسباب ريزش باران را فراهم مى سازد؛ مانند اين كه به باد فرمان مى دهد تا ابر را به سرزمين سوزان برساند: (واللّه الذى ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه الى بلد ميّت) (685) و اگر ابر باشد ولى نياز به متراكم شدن داشته باشد به باد فرمان تراكم و جابه جايى مى دهد: (اللّه الذى يرسل الرياح فتثير سحابا فيبسطه فى السمأ و يجعله كسفا) (686). به هرحال، همان طور كه نماز استسقأ سبب مى شود كه شرايط ريزش باران فراهم شود، توبه و مانند آن از اسباب شفاعت باعث تحوّل حال گنه كار مى شود تا به نصاب قبول عفو يا تخفيف يا ترفيع برسد.

با اين توضيح كوتاه درباره ماهيت شفاعت، به سراغ شبهات آن مى رويم تا پس از پاسخ به آن و اثبات امكان عقلى شفاعت روشن شود كه آنچه را قرآنِ صادقِ مصدَّق و عترت طاهرين عليه‌السلام از آن خبر داده اند حق و ايمان به آن واجب است.

### شبهه يكم

شفاعت سبب رفع عقاب مى شود و مرتفع شدن عقاب يا عدل است يا ظلم؛ اگر عدل باشد پس اصل جعل عقاب از جانب خداى سبحان - معاذاللّه - ظلم است، در حالى كه خدا هرگز به هيچ كس ظلم نمى كند: (ولايظلم ربّك احدا) (687) و اگر ظلم است و وجود عقاب عدل است، پس شفاعت شافعان و اقدام آنان براى رفع عقاب، ظلم است.

پاسخ: قضيه منفصله مزبور مبتنى براين است كه عدل و ظلم نقيض يكديگر باشد تا مانعة الجمع مانعة الخلو به حساب آيد، در حالى كه تقابل عدل و ظلم، ياعدم و ملكه است يا تضاد و رفع هر دو ممكن است؛ يعنى رفع عقاب كه عدل است ممكن است فضل باشد و هيچ يك از دو عنوان ظلم وعدل برآن صدق نكند. به بيان ديگر، شبهه اين است: رفع عقاب ياعدل است يا ظلم، ولى پاسخ اين است كه عقاب عدل است و رفع فضل است كه بالاتر از عدل است، نه ظلم كه پايين تر از آن است.

خداى سبحان براساس عدل خود براى تبه كاران عذاب معين كرده است، اما رفع عقاب بى واسطه غير(از باب آخر من يشفع ارحم الراحمين) (688) يا به واسطه شفاعت ديگر شافعان، فضل و احسان است. خداى سبحان به بندگان خود آموخت كه عادل باشيد، ولى بالاتر از عدالت مرحله احسان بكوشيد به آن برسيد: (ان اللّه يامر بالعدل و الاحسان) (689) و نيز به بندگان خود آموخت كه اگر كسى به شما بدى كرد مى توانيد براساس عدل، به همان اندازه به كيفر دهيد: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) (690)، ولى اگر بر اساس صبرواحسان از او بگذريد بهتر از عدل است: (و ان عاقبتم بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خيرللصابرين) (691).

### شبهه دوم

شفاعت با سنّت الهى سازگار نيست؛ سيره و سنّت خداى سبحان براين است كه قانونى را براى اجرا جعل كند و براى تخلّف از آن نيز جزايى معيّن كند و متخلّفان از قانون را به كيفر برساند. هم اصل قانون گذارى سنّت الهى است و هم كيفر متخلفان از قانون، و چون سنت هاى الهى هرگز تغيير و تبديل نمى پذيرد پس كيفر مجرمان را نمى توان با شفاعت تغيير داد؛ چنان كه آياتى مانندولايحيق المكر السيّى ء الّا باهله فهل ينظرون الا سنّة الاوّلين فلن تجد لسنة اللّه تبديلا و لن تجد لسنّة اللّه تحويلا(692) براين مطلب دلالت دارد.

پاسخ: اين سخن از قبيل تمسّك به عام در شبهه مصداقيه خود عام است. معيار تشخيص سنّت از غيرسنّت عقل نيست و آيه مزبور نيز دلالتى برآن ندارد. مفاد اين آيه آن است كه هرآنچه سنّت خداشد تبديل و تحويل نمى پذيرد، امّا اين كه پذيرش شفاعت به معناى تبديل سنّت و نپذيرفتن هرگونه شفاعت از سنت هاى تحويل ناپذير الهى باشد، و به تعبير ديگر، اين كه همواره براساس عدل رفتار كردن و احسان و فضل نداشتن از سنن الهى به حساب آيد، از آيه مزبور برنمى آيد و با دليل عقلى يا نقلى ديگرى نيز اثبات نشده است، بلكه دليل برخلاف آن وجود دارد؛ زيرا از سنت هاى خداست كه براساس اسماى حسنايش عمل كند و همان گونه كه وصف عادل از اسماى حسناست، اوصافى چون رؤ وف، رحيم، غفّار، محسن، و مفضل نيز از اسماى حسناى اوست. اگر (انا من المجرمين منتقمون) (693) از سنن خداست، (ان اللّه لايغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشأ) (694) نيز از سنت هاى او به حساب مى آيد. اگر (جزأ سيئة سيئة مثلها) (695)، از سنن الهى است، (و يعفورا عن كثير) (696) (و يعفوا عن السيئات) (697) نيز از سنّت هاى تغييرناپذير خداست.

### شبهه سوم

شبهه سوم كه در برخى از تفاسير مانند المنار آمده اين است: شفاعتى كه در عرف رواج دارد به يكى از دوصورت است:

1- حاكمى كه نزد او از مجرمى شفاعت مى شود ظالم است و براساس روابط عمل مى كند نه ضوابط؛ هم مى توان انديشه اش را تغيير داد و هم انگيزه اش را، و باتغيير علم يا ميل او، اراده و تصميمش بر مجازات مجرم را متحوّل ساخت. به بيان ديگر، هم او را به اشتباه در حكمش واقف ساخت و هم به او گفت: گرچه در حكم خود اشتباه نكرده اى اما براثر رابطه دوستانه اى كه بين ما وشما وجود دارد از حكم خويش صرف نظر كن، و اين در صورتى كه حقّ مردم مطرح باشد و جاى عفو نباشد همان است كه از آن به شفاعت سيّئه تعبير مى شود: و من يشفع شفاعة سيّئة...(698) وگرنه مى تواند مصداق شفاعت حسنه باشد.

2- حاكم، عادل است و ازاين رو نمى توان درانگيزه او نفوذ كرد، ليكن مى شود با اقامه برخى ادّله در انديشه او تصرف كرد و برايش ثابت كرد كه حكمى را كه صادب مى كنى، يا صادر كرده اى صواب و حق نيست.

شكّى نيست كه هيچ از اين دو فرض درباره حاكمى كه عادل محض بوده، علمش به جهت شهودى بودن از يك سو و شمول و ازلى بودن از سوى ديگر، خطاناپذير و غيرقابل تغييراست تصوّر ندارد؛ زيرا اراده چنين كسى تابع علم اوست و قهرا در محكمه چنين حاكمى، شفاعت راه ندارد(699).

پاسخ: آنچه شفاعت، باعث تغيير آن مى شود اراده هاى جزئى و فعلى زايد بر ذات خداوند و به تعبير ديگر، معلومات فعلى خداوند است كه علم فعلى از آن مورد انتزاع مى شود، نه علم و اراده ذاتى و ازلى او.

توضيح اين كه، علم خداى سبحان ازلى است، اما معلوم هاى او پيوسته در تغيير اوست؛ او از ازل مى داند كه چگونه معلوم هاى متغيّر را با اراده هاى جزئى حادث و زايد برذات، اراده كند.او مى داند كه در فلان زمان، فردى موجود مى شود و در فلان مقطع زمانى به تكليف مى رسد و در شرايط خاص، با اراده وميل خود اطاعت يا معصيت مى كند، در حالى كه مى توانست و مى تواند خلاف آن را انجام دهد، و نيز مى داند براساس ‍ معصيتى كه كرده، استحقاق كيفر دارد، و نيز مى داند كه مورد لطف وليّى از اولياى الهى قرار مى گيرد و مشمول شفاعت او واقع شده، همه يابعضى از كيفرهاى او بخشوده مى شود. همه اينها را در ازل مى داند و در لايزال آنها را اجرا مى كند.

مثلا خداى سبحان مى داند در زمان خاص، شخصى متولد مى شود و به فراگيرى علم مى پردازد، و در مقطع مشخص امكانات تحصيل علم را براى وى فراهم مى كند و در مقطع بالاتر امكانات درس هاى بالاتر و استاد مناسب و دوستان خوب را نصيبش مى كند. همه اين برنامه ها، كارهايى است جزئى كه به اراده هاى جزئى خداوند مستند بوده، شأن جديد و فيض تازه او به حساب مى آيد: (كل يوم هو فى شأن) (700) و از صفات فعل او محسوب مى شودو آنچه در كتاب و سنت به عنوان اراده خداوند مطرح است غالبا همين اراده فعلى است كه صفت فعل است (نه صفت ذات ) و از مقام فعل او انتزاع مى شود، نه آن كه عين ذات واجب باشد.

درباره شفاعت نيز چنين است؛يعنى از ازل معلوم خداى سبحان است كه فلان شخص در فلان وقت مشمول شفاعت واقع مى شود، بدون آن كه اراده ازلى يا علم ازلى او تغييرى بيابد.

به بيان ديگر: 1- كارهاى جزئى روزانه و شؤ ون و فيض هاى روزانه كل يوم هو فى شأن حادث است و بااراده هاى جزئى زايد بر ذات خداوند حدوث مى يابد. امّا علمى كه نقشه اين اراده هاى جزئى را تنظيم مى كند ازلى است.

2- آنچه در تحليل شفاعت ارائه شد همانند شبهه گذشته ناتمام است؛ زيرا شفاعت نزد خدا نه به معناى تصرف در علم اوست و نه تغيير عدل و داد او، بلكه درخواست ظهور وصف احسان و فضل اوست كه بالاتر از عدل است و تقاضاى تجلّى عفو و صفح و تخفيف است كه والاتر از قسط است.

### شبهه چهارم

شبهه ديگرى كه معمولا در نوشته هاى وهّابيان آمده اين است كه شفاعت باعث نقض غرض است؛ چون هدف آفرينش انسان ها عبادت است: (و ما خلقت الجنّ و الانس الا ليعبدون) (701) و انبيا براى تبشير و انذار و اتمام حجت آمده اند: (ليهلك من هلك عن بيّنة و يحى من حىّ عن بيّنة) (702). پس براى شفاعت نيست؛ زيرا شفاعت سبب جرىّ شدن تبه كاران و هتك حرمت احكام مى شود وغرض مزبور، نقض مى گردد.

پاسخ: جواب اين شبهه ضمن بحث از شرايط و ويژگى هاى شفاعت شوندگان در اشاره ششم (703) گذشت و گفته شد با توجه به اين كه خداى سبحان نه به نحو ايجاب كلّى فرمود هرگناه يا هر گنه كار با شفاعت شافعان بخشوده مى شود و نه خصوصيت گناهى كه با شفاعت بخشوده مى شود معين كرد، بلكه در همه موارد ياد شده به نحو اجمال و ايجاب جزئى سخن گفت، چنين شفاعتى نه تنها سبب تجرّى معصيت كار نيست، بلكه اميد مى آورد و زمينه اصلاح امور و جبران گذشته تلخ را فراهم مى سازد و همواره انسان را بيم خوف و رجا نگاه مى دارد.

مرحوم ابن بابويه و ديگران از اميرالمؤ منين عليه‌السلام نقل كرده اند كه خداى سبحان چند چيز را در چند چيز مخفى كرده است:1- قهر خود را در بين معاصى مستور كرد. ازاين رو برانسان لازم است ازهمه معاصى بپرهيزد و هيچ معصيتى ار كوچك نشمرد؛ چون نمى داند خداوند با كدام معصيت انسان گنه كار را مى گيرد. شايد مورد مؤ اخذه همين گناهى باشد كه او مى خواهد مرتكب شود. 2- مهر خود را در ميان طاعات مخفى كرد؛ يعنى معلوم نيست كدام اطاعت را قبول مى كند. از اين رو چيزى از طاعت هاى او اعم از واجب و مستحب را نبايد حقير شمرد، چه بسا همان موافق قبول و رضايش باشد. 3- ولىّ خود را در بين انسان ها ناشناس قرار داد؛ يعنى معلوم نيست ولىّ او كيست و در چه لباسى به سر مى برد. از اين رو كسى حق ندارد ديگرى را تحقير كند؛ شايد آن كس ولىّ خدا باشد. 4- اجابتش را در بين دعاها مخفى كرد. پس نبايد دعايى را كوچك شمرد. شايد همان باشد كه به اجابت مى رسد(704).

شفاعت با چنين خفايى نه تنها تجرّى نمى آورد، بلكه سبب اميد و حركت بنده صالح و واقع شدن او بين خوف و رجا مى گردد به ويژه وقتى در نظر بگيرد كه خداى رحمان خداى قهّار نيز هست و خداى ارحم الراحمين فى موضع العفو و الرحمة (705) خداى اشد المعاقبين فى موضع النكال و النقمة (706) نيز هست و نيز ملاحظه كند كه همان خدايى كه وعده نجات و شفاعت مى دهد، هشدار هم داده است: كسى كه خود را از مكر و حيله خدا در امان مى بيند و غافل است كه خاسر بوده، سرمايه جان و ايمانش را از دست داده باشد؛ (افامنوا مكراللّه فلا يامن مكراللّه الا القوم الخاسرون) (707). وگرنه انسانى كه سرمايه خود، يعنى عقل و ايمان را حفظ كرده و موحّد و مسلمان است پيوسته بين خوف و رجا قرار دارد؛ هم احساس امان محض نمى كند و هم با توجّه به (لاتياسوا من روح اللّه انه يياس من روح اللّه الا القوم الكافرون) (708) نااميد نمى شود؛ هم يرجو رحمة ربّه؛ (امّن هو قانت انأ الليل ساجدا و قائما يحذر الاخرة و يرجو رحمة ربه قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون) (709) است و هم او مى داند كه اگر چه از آيه (ان اللّه لايغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشأ) (710)برمى آيد كه خداى غفور از غير شرك، بدون توبه مى گذرد (چون اگر غفران در اين آيه مقيّد به توبه باشد استثناى شرك معنا ندارد؛ زيرا گناه شرك نيز با توبه بخشوده مى شود)، ليكن قيد لمن يشأ سبب ابهام مى شود؛زيرا دقيقا معلوم نيست كه از ميان ميلياردها انسان مسلمان و موحّد، چه كسانى مصداق من يشأ هستند.

به بيان ديگر، شفاعت در حدّ درمان است و همانند داروست كه هيچ انسان عاقلى را تشويق به بيمارى نمى كند و نظير قاعده من ادراك در فقه است كه اختصاص به فوات قهرى و سهوى دارد و شامل كسى كه عمدا نمازش را به تأخير بيندازد و وقت را تفويت كند نمى شود، بلكه به تعبير علامه طباطبايى (قدس ) اگر كسى با اعتماد بر شفاعت و توبه و استغفار، تن به گناه داده، اين امور را مجوّز سركشى خود قرار دهد، احيانا گرفتار گناه مضاعف شده است (711)؛ به ويژه با توجه به اين كه گاهى گناهى زمينه براى گناهى ديگر مى شود و بلكه گناهان بزرگ و اصرار بر آن، ارتكاب اكبر كباير(شرك ) را در پى دارد: (ثم كان عاقبة الذين اساؤ ا السّوأى ان كذّبوا بايات اللّه و كانوا بها يستهزؤن) (712). از اين رو قرآن به جامعه بشرى هشدار داده، مى فرمايد: آنها كه اصل مبدأ و معاد و وحى را پذيرفته اند، آيا هنوز وقت آن نرسيده كه بترسند و خاشع شوند و همانند اهل كتاب نباشند كه به تدريج از دستورهاى آسمانى جدا شده به قساوت قلب مبتلا شدند: (الم يان للذين امنوا ان تخشع قلوبهم لذكر اللّه و ما نزل من الحق و لايكونوا كالذين اوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الامد فقست قلوبهم) (713).

حاص اين كه، شفاعت عامل غرور نيست، بلكه راهى است براى اميدوارى مبتلايان به گناه، و همانند داروست كه هيچ انسان عاقلى را به بيمارى تشويق نمى كند. بلكه مبتلايان را درمان مى كند تا به بيمارى صعب العلاج يأس از رحمت خداوند كه كفر است گرفتار نشوند.

### شبهه پنجم

شفاعتى كه از قرآن استفاده مى شود شفاعت معروف و به معناى رفع عقاب اخروى ثابت و لازم برمجرمين نيست، بلكه مستفاد از آيات تنها وساطت انبيا و اوليا به معناى دفع عقاب است. به اين بيان كه آنان وسايط فيض الهى هستند و احكام و وحى را از خداى سبحان دريافت كرده، به مردم مى رسانند و مردم نيز با فراگيرى و عمل به آن از دوزخ مصون مى مانند و به بهشت دست مى يابند. بنابراين، شفاعت به معناى دفع عقاب است، نه رفع آن پس از استحقاق.

پاسخ: گرچه وساطت به اين معنا نيز در عنوان شفاعت مندرج است امّا مستفاد از آيات، بيش از آن است و شامل شفاعت به معناى رفع عقاب نيز مى شود و شاهد آن، شفاعت توبه:لاشفيع انجح من التوبة (714) است؛ زيرا شكّى نيست كه توبه، پس از ثبوت جرمى كه كيفرى برايش مقرّر شده، مطرح مى شود و توبه كيفر مقرّر را مرتفع مى سازد. شاهد ديگر آن، آيه (ان اللّه لايغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشأ) (715) است كه مراد از مغفرت در آن، مغفرت از راه توبه نيست؛ زيرا شك هم گناهى است كه با توبه مشرك و ايمان آوردن وى بخشوده مى شود، بلكه مراد از مغفرت از طريق وساطت و شفاعت اولياى الهى و فرشتگان است و شكّى نيست كه مغفرت و بخشش نتيجه اش رفع عقاب ثابت است، نه دفع آن؛ يعنى اگر تبه كارى استحقاق كيفر دارد؛ اولياى الهى كه وجيه عنداللّه و مقرّب درگاه او و مجارى فيض اويند، به اذن خداوند كارى مى كنند كه فضل الهى، شفع عدالت وى گردد تا حاكم با عدل همراه با احسان و فضل بركرسى قضا بنشيند و از طرف ديگر مسكنت عبد، ضميمه گناه او شود و به تنهايى به محكمه حق نرود تا در نتيجه خداى عادل غفور با عبد مذنب مستكين، از روى فضل و احسان رفتار كند، نه براساس ‍ عدل.

### شبهه ششم

شبهه ديگر كه در تفسير المنار آمده و اجمالا ضمن مباحث قبلى گذشت اين است:آنچه عقل بر آن دلالت دارد تنها امكان شفاعت است، نه تحقق و وقوع آن و از آيات قرآن نيز نمى توان مطلب روشنى را نتيجه گرفت؛ زيرا بعضى از آيات، شفاعت را نفى و بعضى ديگر آن را اثبات مى كند. شمارى از آيات، آن را مقيّد به بعضى قيود كرده و تعدادى ديگر آن را مطلق بيان مى كند. نتيجه اين گونه تهافت و اختلاف، اين است كه آيات مربوط به شفاعت از متشابهات به حساب آيد كه بايد با ايمان اجمالى به آن، علمش را به اهلش ‍ واگذاشت. پس نه دليل عقلى بر وقوع آن اقامه شده و نه دليل نقلى بر امكان آن دلالت دارد.

پاسخ: مفسّر خبير و روشمند بايد متشابهات قرآن را به محكمات آن كه ام الكتاب است ارجاح دهد و فرع را به اصل و كودك را به مادرش (امّ الكتاب ) بسپرد. قرآن نازل نشده تا آياتى متشابه و غير قابل تفسير، به ارائه دهد و نيز نفرموده كه آيات قرآنى بر دو بخش است: بخشى از آن قابل تفسير و بخشى ديگر غير قابل تفسير است، بلكه مى فرمايد: همه آيات قرآنى قابل تفسير و تحليل و استدلال است، برخى بدون واسطه، مانند محكمات و بعضى با واسطه، مانند متشابهات. بايد اولا، تدبّر تام كرد. ثانيا، محكمات و متشابهات را شناسايى كرد. ثالثا، كيفيت ارجاع متشابهات به محكمات را آگاه شد. آنگاه متشابهات را كه به منزله فرع و كودك است به امّ الكتاب كه به مثابه اصل و مادر براى متشابه است ارجاع داد و تفسير كرد. اگر متشابهات به محكمات كه ام الكتاب است باز گردد ابهامى باقى نمى ماند؛ چنان كه از مباحث تفسيرى ولايقبل منها شفاعة به دست آمد كه هيچ تشابه و تهافت و اختلافى بين آيات شفاعت نيست. نتيجه اين كه:

1- شفاعت به معناى معهود و مصطلح و امكان ذاتى و وقوعى آن هم عقلى است و هم نقلى.

2- آيات قرآن كريم در اين باره محكم است، نه متشابه.

3- براين فرض تشابه برخى از آيات با ارجاع آن به محكم، احتمال هرگونه تشابه، ابهام، اجمال و... برطرف مى شود.

8- شفاعت در رفع عيب و جذب كمال

اگر مفهومى صِبغه ايجاد، تأثير، افاضه و فاعليّت داشته باشد، دانى نسبت به عالى مصداق چنان مفهومى نخواهد بود؛ مانند تعليم، تربيت، ارشاد، هدايت و تزكيه و... و اگر مفهومى چنين صبغه اى نداشته باشد تعامل مشترك دانى و عالى در آن محذورى ندارد. شفاعت از آن جهت كه موهم معناى فاعلى و تأثير است دانى نسبت به عالى شفيع نخواهد بود، ليكن اين مطلب موجب اختصاص شفاعت به دفع يا رفع عقاب نمى شود، به طورى كه شامل ترفيع درجه، زيادى ثواب و مانند آن نشود. برخى برآنند كه اگر معناى شفاعت شامل ازدياد منافع شود لازم آن اين است: هنگامى كه يكى از آحاد امّت براى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مزيد كرامت را در خواست مى كند، شفيع او شود و اين خلاف اجماع است (716). درباره اين مطلب لازم است به چند امر عنايت شود: 1- دانى نسبت به عالى هيچ گونه علّيت فاعلى ندارد، چه در رفع عيب و نقص و چه در جذب خيروكمال، ولى عالى نسبت به دانى مى تواند سِمَت عليّت قريب و واسطه در فيض داشته باشد، خواه در رفع عقاب و خواه در جذب ثواب.

2- آنچه آحاد امّت درباره رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يا پيامبران و امامان معصوم عليه‌السلام از خداوند درخواست مى كننند از سنخ وساطت در فيض و عليّت وسطا و مانند آن نيست، بلكه بازگشت چنين نيايشى اولا، به تأدّب در ساحت مقدّس واسطه در فيضند و هرگونه خيروبركتى كه از مبدأ الهى نازل شود از مجراى آنان به آحاد امّت مى رسد، از اين رو همواره فيض تازه اى از طرف خدا بدون دخالت آحاد امّت به آن ذوات مقدّس مى رسد و آحاد امّت از بركت آنان به فيض الهى، اعم از رفع نقص يا جذب كمال، نايل مى گردند.

3- ازدياد فيض براى انسان هاى كامل در قوس صعود كه نشئه حركت، تكامل، تكليف، امتحان و... است، منافى با كمال تام آن ذوات مقدس در قوس نزولى نيست. از آنچه درباره معناى شفاعت و رفع نقص و جذب كمال گفته شد معلوم مى شود، حقيقت شفاعت اختصاصى به هيچ كدام از دو طرف نقص و كمال ندارد؛ يعنى نه مى توان آن را مخصوص رفع نقص و ازاله عقاب دانست و نه مى شود آن را منحصر در جذب كمال و اضافه ثواب و افاضه خيركرد. پس قول اول (اختصاص به رفع نقص ) كه شيخ طوسى رحمة الله عليه آن را به اصحاب ما نسبت داده قابل بررسى است؛ چنان كه قول دوم (اختصاص به جذب كمال ) كه وعيديه و اهل اعتزال برآنند(717) مورد نقد است.

### 9- نفى نظام اعتبارى دنيا

نظام علّى و معلولى و صدور كه عنصر محورى حكمت است و نيز نظام تشأّن و تجلّى و ظهور كه عنصر كليدى عرفان است تعطيل بردار نيست؛ يعنى هم قبل از دنيا و هم در دنيا و هم بعد از دنيا محقّق است، گرچه ممكن است ديدگاه حكيم بعد از مرگ كامل شود و جهان آخرت را از منظر عرفان ببيند و علم حصولى وى به علم حضورى متكامل گردد.

آنچه كه درآيه مورد بحث نفى شد، به معناى نفى نظام اعتبارى دنياست، نه نفى نظام علّى حكمت يا نظام تشأّن عرفانو براى تبيين مطلب، به برخى از آثار معاد به اجمال اشاره مى شود تا معلوم گردد نظام صدور فلسفى يا ظهور عرفانى هرگز از بين نمى رود.

انسان در دنيا مبدأ فاعلى كارهاى جانحه و جارحه خود اسئ. اگر كارهاى وى در راستاى اراده تشريعى خداوند بود در آخرت نيز وارد بهشت مى شود و در آن جا نيز همه كارهاى او برابر اراده وى محقّق مى گردد: (لهم ما يشأون فيها ولدينا مزيد) (718)؛ هرچه بخواهد و هرجا اراده كند براى او حاصل است. البتّه همان طور كه چنين انسانى در دنيا غير از حقّ و صدق طلب نمى كرد در بهشت نيز كه اصلا مجالى براى لغو و تأثيم نيست غيراز خير و صلاح نمى طلبد، واگركارهاى وى در راستاى هواى او بود كه همان را خداى خود اتّخاذ كرد: (افرايت من اتّخذ الهه هويه) (719) در آخرت وارد دوزخ مى گرددو در آن جا همه شؤ ون او را عقيده باطل و اخلاق سوء و اعمال قبيح وى برعهده دارد و او به جاى آن كه مصدر كار باشد مورد عمل قرار مى گيرد و سلطان علّيت فلسفى يا ظهور عرفانى نسبت به وى در اختيار اسماى جلال و قهر الهى است كه عامل ظهور آن اسمأ، عقيده و خُلق و عمل قبيح انسان تبه كار است.

غرض آن كه، هيچ قَدْح و نَقدى برمبانى حكمت يا مبادى عرفان وارد نيست و هيچ مجالى براى تأمّل در نظام صدور يا ظهور نخواهد بود و تفاوت دوزخى و بهشتى در اين سال كه يكى خود را اسير و مرهون نكرده و به ناچار معلول اسارت و رهن قرار مى شود و اگر كارى مقدور اسير مرهون نبود و همان كار يا برتر از آن ميسور امير آزاد بود معلوم مى شود نظام صدور يا ظهور در قيامت در كمال اتقان حاكم است.

مطلب ديگرى كه عنايت به آن در معادشناسى سهم به سزا دارد اين است كه در دنيا امورى مستور است كه در آخرت مشهود خواهد شد. دو نمونه از آن ارائه مى شود: يكى آن كه در نظام علّى و معلولى گرچه اصل وجود علّة العلل محرز است، ليكن حضور او مشهود نيست و ديگر آن كه خداوند در عين آن كه علّة العلل و سرآغاز سلسله علّت هاست، به هر معلولى از علت قريب او نزديك تر است؛ زيرا معناى معيّت قيّومى و احاطه مطلق موجود غيرمتناهى به هرشخص و هرچيز همين است. اين منظر لطيف در ادعيه و مناجات هاى مأثور از اهل بيت عليه‌السلام اين گونه متجلّى است: راحِل به سوى خدا قريب المسافة است و خداوند هرگز محجوب از كسى نيست و تنها عمل ناصواب است كه حاجب بين خدا و بنده اوست؛ وانّ الرّاحل اليك قريب المسافة و انّك لاتحتجب عن خلقك إ لّا ان تحجبهم الاعمال دونك (720) و اين حجاب در معاد برداشته مى شود.

البته تحليل معاد و اين كه نفس تبه كار منشأ اَلَم و عذاب مى گردد، مبادى تصورى آن در نهايت صعوبت است، چه رسد به مبادى تصديقى آن، ولى اجمال مطلب همين است كه به اشارت رفت كه هرگز نظام علّى و صدور فلسفى يا تشأن و ظهور عرفانى از بين رفتنى نيست.

## بحث روايى

### 1- لزوم ايمان به شفاعت

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: (من لم يؤ من بحوضى فلا اورده اللّه حوضى و من لم يؤ من بشفاعتى فلا انا له اللّه شفاعتى) (721)

- عن الصادق عليه‌السلام: من انكر ثلاثة اشيأ فليس من شيعتنا: المعراج و المسألة فى القبر و الشفاعة.(722)

- عن اميرالمؤ م نين عليه‌السلام: من كذب بشفاعة رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم لم تنله.(723)

اشاره الف: امكان ذاتى و وقوعى شفاعت، ثابت شده و ادلّه معتبرى اعم از قرآن و سنّت تحقق آن را وعده داده است و از آن جا كه وعده الهى تخلف پذير نيست، وقوع شفاعت قطعى است.

ب: برخى از مفسران، شفاعت را از اصول دين ندانسته و منكر آن را در صورتى كه به مبدأ و وحى و نبوّت و معاد مؤ من باشد مسلمان دانسته اند (724).

ج: كسى كه مسلّم بودن شفاعت براى وى ثابت شده باشد حقّ انكار آن را ندارد.

د: ممكن است مطلبى براى يك پژوهشگر دينى به حدّ ضرورت رسيده باشد و براى ديگرى به آن حدّ بالغ نشده باشد. هركدام از آنان حكم فقهى خاص خود را دارند.

ه‍: عدّه اى كه محتواى قرآن را نفى شفاعت پنداشتند، ناچار شدند براى اثبات شفاعت سند آن را خبر متواتر بدانند. از اين رو براى اثبات تواتر آن سعى كرده اند، ليكن پيام قرآن كريم اثبات شفاعت است، نه نفى آن و روايات شفاعت اگر به تواتر هم نرسد محذورى ندارد و براى محقق بصير ترديدى در آن نيست.

و: براى اثبات خصوصيتى كه برخى از احاديث برآن دلالت دارد چاره اى جز احراز حجّيت حديث مزبور نيست و از آن جهت كه بعضى از روايات شفاعت خالى از ارسال، قطع، وقف، رفع و بالاخره مصون از ضعف سند نيست، اثبات خصوصيت محتواى چنين احاديثى سهل نيست.

### 2- صفات شفاعت شوندگان

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:... وامّا شفاعتى ففى اصحاب الكبائر ما خلا اهل الشّرك و الظّلم (725)

- عن الصادق عليه‌السلام: واعلموا انّه ليس يغنى عنكم من اللّه احد عن خلقه لاملك مقرّب و لانبىّ مرسل و لا من دون ذلك. فمن سرّه ان تنفعه شفاعة الشافعين عنداللّه فليطلب الى اللّه ان يرضى عنه (726).

- عن ابن ابى عمير عن الكاظم عليه‌السلام:لايخلّد اللّه فى النار الا اهل الكفر والجحود... حدّثنى ابى عن آبائه عن علىّعليه‌السلام قال: سمعت رسول اللّه يقول: انّما شفاعتى لاهل الكبائر من امتى فامّا المحسنون منهم فما عليهم من سبيل. قال ابن ابى عمير: فقلت له: (يابن رسول اللّه فكيف تكون الشفاعة لاهل الكبائر واللّه تعالى يقول: ولايشفعون الّا لمن ارتضى و هم من خشيته مشفقون) (727) و من يرتكب الكبائر لايكون مرتضى؟فقال: يا ابا احمد ما من مؤ من يرتكب ذنبا الا سأه ذلك و ندم عليه، وقد قال النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: كفى بالندم توبة، وقال: من سرّته حسنة و سأته سيّئة فهو مؤ من فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤ من و لم تجب له الشفاعة و كان ظالما و اللّه تعالى يقول: (ما للظالمين من حميم ولاشفيع يطاع) (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 صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم 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 الرضاعليه‌السلام عن اميرالمؤ منين عليه‌السلام عن رسول اللّه، انما شفاعتى لاهل الكبائر من امتى فامّا المحسنون منهم فما عليهم من سبيل قال الحسين بن خالد: فقلت للرضاعليه‌السلام:يابن رسول اللّه فما معنى قول اللّه عزّوجلّ: ولايشفعون الّا لمن ارتضى؟ قال:لايشفعون الّا لمن ارتضى اللّه دينه (730).

- عن ابى عبداللّه عليه‌السلام 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 صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: 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 بينك 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 مالك قال: قال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:لكّل نبىّ شفاعة و انا خبات شفاعتى لاهل الكبائر من امّتى يوم القيامة افترى لااكون منهم (734)

- عن الصادق عليه‌السلام: اصحاب الحدود مسلمون لامؤ منون و لاكافرون فانّ اللّه تبارك و تعالى لايدخل النّار مؤ منا وقد وعده الجنّة و لايخرج من النّار كافرا وقد اوعده النّار والخلود فيها و يغفر ما دون ذلك لمن يشأ فاصحاب الحدود فسّاق، لامؤ منون و لاكافرون ولايخلّدون فى النّار و يخرجون منها يوما، و الشفاعة جائزة لهم وللمستضعفين اذا ارتضى اللّه عزّوجلّ دينهم (735).

- فى تفسير الامام العسكرى عليه‌السلام: قال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم احبّوا موالينا مع حبّكم لآلنا... ان احدا لايدخل الجنّة من سائر امّة محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم الّا بجواز من علىّعليه‌السلام فان اردتم الجواز على الصراط سالمين و دخول الجنان غانمين فاحبوّا بعد حبّ محمد و آله مواليه، ثمّ ان اردتم ان يعظّم محمد و على عليه‌السلام عنداللّه منازلكم فاحبّوا شيعة محمد وعلى، وجدّوا فى قضأ حوائج المؤ منين فانّ اللّه تعالى اذا ادخلكم شيعة محمد وعلى، و جدّوا فى قضأ حوائج المؤ منين فانّ اللّه تعالى اذا ادخلكم معاشر شيعتنا و محبّينا الجنان نادى مناديه فى تلك 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 ارفع من الاخر بمسيرة خمسماة سنة ترابيع قصور و جنان (736).

- عن الصادق عليه‌السلام: اذا كان يوم القيامة نشفع فى المذنب من شيعتنا، فامّا المحسنون فقد نجّاهم اللّه (737).

- عن الصادق عليه‌السلام:انّ المؤ من ليشفع لحميمه الّا ان يكون ناصبا و لو انّ ناصبا شفع له كلّ نبىّ مرسل و ملك مقرّب ما شفّعوا(738). و مثله خبر علىّ الخدمىّ(739).

- فيما كتب الرّضاعليه‌السلام للمأمون من محض الايمان:و مذنبوا اهل التوحيد لايخلّدون فى النّار و يخرجون منها و الشّفاعة جائزة لهم (740).

اشاره: از مجموع اين روايات و مانند آن برمى آيد، اهل كباير اگر مى خواهند مشمول شفاعت در قيامت واقع شوند بايد:

الف: مشرك 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: ولايت اميرمؤ منان على عليه‌السلام و اولادش را پذيرفته باشند. البته مستفاد از روايتى كه ذيل عنوان آخرين شفعيع خواهد آمد و نيز برخى رواياتى كه درباره شفاعت پيامبراكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وارد شده جواز شفاعت براى مطلق اهل توحيد است. آنچه مى تواند تعارض ابتدايى و متوهّم بين آنها را برطرف كند تشكيك حقيقت شفاعت است؛ يعنى برخى از مراتب آن مشروط به اسلام است، از اين رو آن مرتبه شامل غيرمسلمان نمى شود، هرچند موحّد باشد، ولى بعض مراتب ديگر آن مشروط به توحيد است و شامل هر موحّدى مى شود، هرچند مسلمانان به معناى رايج آن نباشد.

ه‍: ذريّه پيامبر(سادات ) را اذيت نكرده باشند.

و: دوستدار شيعيان و مواليان على و اولاد على عليه‌السلام باشند.

از آنچه گذشت، به ويژه از خصوصيّت ندامت از گناه، برمى آيد كه گرچه مرضىّ در عمل بودن شرط شمول شفاعت نيست. ليكن ندامت از گناه شرط است، كه البته آن نيز به مرضىّ بودن در اعتقاد بازمى گردد؛ زيرا چنان كه از برخى روايات استفاده مى شود كسى كه اعتقاد به قيامت و كيفر آن داشته باشد از گناهى كه مرتكب شده پشيمان مى شود.

نكته قابل توجه اين كه، از همان روايت برمى آيد اگر چه ندامت كافى است، ليكن بدين معنا نيست كه نادم نياز به چيز ديگرى ندارد، بلكه مقصود نجات نهايى اوست؛ به اين صورت كه ندامت سبب توبه و توبه، زمينه ساز شفاعت مى شود، بلكه خود توبه شفيع خوبى است: لاشفيع انجح من التوبة (741).

### 3- شفيعان قيامت

الف - رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم

- عن اميرالمؤ منين عليه‌السلام: قالت فاطمة (س ) لرسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: يا ابتاه اين القاك يوم الموقف الاعظم و يوم الاهوال و ويوم الفزع الاكبر؟ قال: يا فاطمة عند باب الجنّة و معى لوأ الحمد و انا الشفيع الامّتى الى ربّى. قالت: يا ابتاه فان لم القك هناك؟ قال: القينى على الحوض... قالت فان لم القك هناك؟ قال: القينى على شفير جهنّم امنع شررها و لهبها عن امّتى. فاستبشرت فاطمة بذلك، صلّى اللّه عليها و على ابيها و بعلها و بنيها(742)

- عن سماعة عن ابى عبداللّه عليه‌السلام 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 ربّك 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 راسك و اشفع تشفّع وسل تعط و ذلك قوله: (عسى ان يبعثك ربّك مقاما محمودا) .(743)

- عن ابى عبداللّه عليه‌السلام قال:قال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: 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 صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: ان اللّه اعطانى مسالة فاخّرت مسالتى لشفاعة المؤ منين من امّتى يوم القيامة ففعل ذلك (745).

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: اعطيت خمسا لم يعطها احد قبلى... و اعطيت الشفاعة (746).

- عن العسكرى عن آبائه عليه‌السلام قال: قال اميرالمؤ منين عليه‌السلام: سمعت النبىّ صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يقول: اذا حشر النّاس يوم القيامة نادانى مناد: يا رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ان اللّه جلّ اسمه قد امكنك من مجازاة محبّيك و محبى اهل بيتك الموالين لهم فيك و المعادين لهم فيك فكافهم بما شئت، فاقول: يا ربّ الجنّة، فابوّؤ هم منها حيث شئت، فذلك المقام المحمود الذى وعدت به (747)

- عن على بن ابى حمزة قال: رجل لابى عبداللّه عليه‌السلام: انّ لنا جارا من الخوارج يقول: انّ محمّدا يوم القيامة همّه نفسه فكيف يشفع؟ فقال ابوعبداللّه عليه‌السلام: ما احد من الاولين و الاخرين الّا و هو يحتاج الى شفاعة محمّد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يوم القيامة (748).

- عن ابى عبداللّه عليه‌السلام: قال:قال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: 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 صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم رجل عن قول رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: انا سيّد ولد آدم ولافخرقال: نعم قال:ياخذ حلقة باب الجنّة فيفتحها فيخرّ ساجدا فيقول اللّه: ارفع راسك اشفع تشفّع، اطلب تعط، فيرفع راسه ثمّ يخرّ ساجدا فيقول اللّه: ارفع راسك اشفع تشفّع، اطلب تعط ثمّ يرفع راسه فيشفع و يطلب فيعطى (750).

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: 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 عليه‌السلام: ايّة آية فى كتاب اللّه ارجى؟ قال:ما يقول فيها قومك؟ قال: قلت: (يقولون يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لاتقنطوا من رحمة اللّه) (752) قال: لكنّا اهل البيت لانقول ذلك قال: قلت: فاىّ شى ء تقولون فيها؟ قال: (ولسوف يعطيك ربّك فترضى) (753) الشفاعة واللّه الشفاعة واللّه الشفاعة (754)

- عن ابى عبداللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: ان اناسا من بنى هاشم اتوا رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فسالوه ان يستعملهم على صدقات المواشى و قالوا: يكون لنا هذا السهم الذى جعله للعاملين عليها فنحن اولى به، فقال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: 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 صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: 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 يعطيك... 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 بقسمك 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).

تذكّر: رأفت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عقلى است، نه عاطفى و چنان كه گذشت، مهم ترين شرط شفاعت مسلمان مجرم آن است كه وى مورد نسيان نبىّ مكرّم قرار نگرفته باشد، و نسيان انسان كامل از برخى گنه كارها مطابق حكمت است، و نسيان مزبور هم نظير نسيان هاى مذموم و ناقص نيست.

ب: اميرمؤ منان عليه‌السلام

- عن على عليه‌السلام: ان للجنّة ثمانية ابواب: باب يدخل منه النّبيّون و الصّدّيقون و باب يدخل منه الشّهدأ و الصّالحون و خمسة ابواب يدخل منها شيعتنا و محبّونا، فلا ازال واقفا على الصراط ادعو و اقول: (ربّ سلّم شيعتى و محبّى و انصارى و من توالانى فى دار الدنيا، فاذا الندأ من بطنان العرش: قد اجيبت دعوتك و شفّعت فى شيعتك...) (761)

- عن النبىّعليه‌السلام قال: انّ حلقة باب الجنّة من ياقوتة حمرأ على صفائح الذهب فاذا دقّت الحلقة على الصفحة طنّت و قالت: يا علىّ(762)

اشاره الف: استاد علامه طباطبايى رحمة الله عليه در درس حديث در بيان سرّ اين كه صداى دقّ الباب بهشت، ياعلى است مى فرمودند: يكى از آداب ورود مهمان بر ميزبان اين است كه در خانه را بكوبد و صاحب خانه را صدا كند و از او اجازه ورود بگيرد. صداى كوبه در بهشت: ياعلى به مثابه صداى مهمان است. گويا مهمان مى گويد: ياعلى. معلوم مى شود ميزبان و صاحب خانه، يعنى صاحب بهشت حضرت على عليه‌السلام است؛ يعنى محور اصلى ورود به بهشت ولايت است و محروم از ولايت از بهشت محروم است.

ب: اثبات شفاعت براى شيعه منافاتى با ثبوت آن براى غيرشيعه ندارد، مگر آن كه محتواى حديث حصر شفاعت براى آنها باشد، كه در اين حال مى توان تعارض را به تعدد مراتب تشكيكى شفاعت حلّ كرد؛ وقتى هر موحّد مى تواند مورد شفاعت واقع شود، مسلمان غيرشيعه نيز مى تواند مشمول برخى از مراتب ضعيف آن قرار گيرد.

ج: محمّد و على عليه‌السلام

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 عليه‌السلام:اذا كانت لك حاجة الى اللّه فقل: اللهمّ انّى اساكل بحقّ محمّد و علىّ فانّ لهما عندك شانا من الشان و قدرا من القدر، فبحقّ ذلك الشان و ذلك القدر ان تصلّى على محمّد وآل محمّد و ان تفعل بى كذا و كذا فانّه اذا كان يوم القيامة لم يبق ملك مقرّب و لانبىّ مرسل و لامؤ من ممتحن الّا و هو يحتاج اليهما فى ذلك اليوم (764).

3- عن الباقرعليه‌السلام فى قوله: وترى كلّ امّة جاثية (765)، قال: ذلك النبىّصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم 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، فذلك 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 صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و حضرت على عليه‌السلام 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 عليه‌السلام

- عن ابى عبداللّه و ابى جعفرعليه‌السلام: واللّه لنشفعنّ فى المذنبين من شيعتنا حتى تقول اعداؤ نا اذا راوا ذلك: (فما لنا من شافعين (100) و لاصديق حميم (102) فلو انّ لنا كرّة فنكون من المؤ منين...) (767).

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: 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 عليه‌السلام عن قول اللّه تبارك و تعالى: (ولايتكلّمون الّا من اذن له الرّحمن و قال صوابا) (769) قال: نحن واللّه المأذون لهم فى ذلك اليوم و القائلون صوابا. قلت: جعلت فداك 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 عليه‌السلام: قوله: (من ذا الذّى يشفع عنده الّا باذنه يعلم ما بين ايديهم) (771) قال: نحن اولئك الشافعون.(772)

- عن ابى عبداللّه عليه‌السلام فى قوله اللّه: (فما لنا من شافعين # ولاصديق حميم) (773) قال: الشافعون الائمة و الصديق من المؤ منين (774).

- عن ابى هريرة: قال النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: الشفعأ خمسة، القرآن و الرحم و الامانة و نبيّكم و اهل بيت نبيّكم.(775)

- عن ابى عبداللّه عليه‌السلام: (و بشّر الذين امنوا انّ لهم قدم صدق عند ربّهم) (776) قال: ولاية اميرالمؤ منين عليه‌السلام و يقال: انّ لهم قدم صدق. قال: (شفاعة النّبى، والّذى جأ بالصدق) (777) شفاعة علىّعليه‌السلام (اولئك هم الصّدّيقون) (778) شفاعة الائمة عليه‌السلام.(779)

- عن الصادق عليه‌السلام: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 عليه‌السلام و الطّيّبون من آلهم، فنرى بعض شيعتنا فى تلك 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 مقّصرى شيعتنا فى اعماله بعد ان صان (قد حاز خ ل ) الولاية و التقيّة و حقوق اخوانه و يوقف بازائه ما بين مائة و اكثر من ذلك الى مائة الف من النصّاب، فيقال له: هؤ لأ فداؤ ك من النّار... (780).

- عن ابى عبداللّه عليه‌السلام قال: اذا كان يوم القيامة و كّلنا اللّه بحساب شيعتنا فما كان اللّه سالنا اللّه ان يهبه لنا فهو لهم و ماكان لا دميّين سالنا اللّه ان يعوّضهم بدله فهو لهم و ما كان لنا فهو لهم، ثمّ قرا: (انّ الينا ايابهم # ثمّ انّ علينا حسابهم).(781)

- عن محمد بن جعفر بن محمّد عن ابينه عن جدّه عليه‌السلام فى آية انّ الينا ايابهم...(782) قال:اذا كان يوم القيامة و كّلنا اللّه بحساب شيعتنا فماكان للّه سالناه ان يهبه لنا فهو لهم و ما كان لمخالفيهم فهو لهم و ما كان لنا فهو لهم ثمّ قال:هم معنا حيث كنّا.(783)

اشاره الف: رسيدگى به حساب بندگان از افعال الهى است كه خارج از ذات خداى سبحان صورت مى پذيرد. از اين رو موجودهاى كامل امكانى مى توانند مظهر چنين نامى باشند.

ب: انسان هاى كامل، مانند اهل بيت عصمت عليه‌السلام همانند ملائكه، همه كارهاى آنان مسبوق به اذن الهى است: (لايسبقونه بالقول و هم بامره يعملون) (784).

ج: استيهاب حقّ خدايا حقّ خلق مسبوق به اذن خدا و همراه با اجابت است.

د: حقوق متقابل دوستانِ ولايت مدار با ترميم و تدارك بخشوده مى شود.

ه‍:هبه حقوق مخالفين بدون ارضاى آنان نخواهد بود. البته روايات طينت مطلبى دارد كه طرح آن خارج از قلمرو بحث كنونى است؛ چنان كه تحليل آن نيازمند به تدبّر تام است.

و:مقصود از معيّت شيعه با ائمّه اطهارعليه‌السلام به معيّت اشرافى و اشراقى آن ذوات مقدس باز مى گردد، نه معيّت همسانى و همتايى دو شى ء متّحد الرّتبه.

ه‍: حضرت فاطمه (س )

- عن محمّد بن مسلم قال: سمعت اباجعفرعليه‌السلام يقول: لفاطمة وفقة على باب جهنّم فاذا كان يوم القيامة كتب بين عينى كلّ رجل مؤ من او كافر، فيؤ مر بمحبّ قد كثرت ذنوبه الى النّار فتقرء بين عينيه محبّاً(محبّنا) فتقول: اليه و سيّدى سمّيتنى فاطمة و فطمت بى من تولّانى و تولّى ذريّتى من النّار و وعدك الحقّ و انت لاتخلف الميعاد، فيقول اللّه عزّوجلّ: صدقت يا فاطمة انّى سمّيتك فاطمة و فطمت بك من احبّك و تولّاك و احبّ ذرّيّتك و تولّاهم من النّار، و وعدى الحقّ و انا لااخلف الميعاد، و انّما امرت بعبدى هذا الى النّار لتشفعى فيه فاشفّعك ليتبيّن لملائكتى و انبيائى و رسلى و اهل الموقف موقفك منّى و مكانتك عندى فمن قرأت بين عينيه مؤ منا فجذبت بيده و ادخلته الجنّة (785).

- عن النّبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قال: كانّى انظر ابنتى فاطمة و قد أقبلت يوم القيامة على نجيب من نور، عن يمينها سبعون الف ملك و عن يسارها سبعون الف ملك و خلفها سبعون الف ملك، تقود مؤ منات امّتى الى الجنّة، فايّما امراة صلّت فى اليوم و الليلة خمس صلوات و صامت شهر رمضان و حجّت بيت اللّه الحرام و زكّت مالها و اطاعت زوجها و والت عليّا بعدى دخلت الجنّة بشفاعة ابنتى فاطمة.

- عن الصادق عليه‌السلام قال:قال جابر لابى جعفرعليه‌السلام: جعلت فداك يابن رسول اللّه! حدّثنى بحديث فى فضل جدّتك فاطمة اذا انا حدّثت به الشيعة فرحوا بذلك. قال ابوجعفرعليه‌السلام: حدّثنى ابى عن جدّى عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قال: اذا كان يوم القيامة... ينادى المنادى و هو جبرئيل عليه‌السلام: اين فاطمة بين محمّد؟... فيقول اللّه: يا بنت حبيبى ارجعى فانظرى من كان فى قلبه حبّ لك او لاحد من ذرّيّتك خذى بيده فادخليه الجنّة. قال ابو جعفرعليه‌السلام: واللّه يا جابر انّها ذلك اليوم لتلتقط شيعتها و محبّيها كما يلتقط الطير الحبّ الجيّد من الحبّ الردى...(786).

- عن ابن عبّاس قال: سمعت اميرالمؤ منين عليه‌السلام يقول:دخل رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ذات يوم على فاطمة و هى حزينة، فقال لها: ما حزنك يا بنيّة؟ قالت: يا ابة ذكرت المحشر...، فقال: يا بنيّة انّه ليوم عظيم ولكن قد اخبرنى جبرئيل عن اللّه عزّوجلّ انّه قال:... ثمّ يقول جبرئيل: يا فاطمة سلى حاجتك، فتقوليم يا ربّ شيعتى، فيقول اللّه قد غفرت هلم، فتقولين يا ربّ شيعة ولدى، فيقول اللّه: قد غفرت لهم، فتقولين: يا ربّ شيعة شيعتى، فيقول اللّه: انطلقى فمن اعتصم بك فهو معك فى الجنّة فعند ذلك تودّ الخلائق انّهم كانوا فاطميّين فتسيرين و معك شيعتك و شيعة ولدك و شيعة اميرالمؤ منين آمنة روعاتهم مستورة عوراتهم، قد ذهبت عنهم الشدائد وسهلت لهم الموارد، يخاف النّاس و هم لايخافون و يظماالنّاس و هم لايظمؤ ون...(787).

اشاره الف: همان طور كه نبوّت و رسالت مقول به تشكيك است ولايت نيز داراى مراتب تشكيكى است و اختصاصى به مرد ندارد؛ زيرا سمت هاى اجرايى جامعه از قبيل جنگ، صلح و مانندآن، جزو وظايف پيامبران است كه مرد هستند و اما مقام شامخ عصمت، ولايت و نظاير آن نه مشروط به ذكورت است و نه ممنوع به انوثت.

ب: حضرت فاطمه (س ) از مقام منيع ولايت الهى برخوردار است كه چنين مقامى مصحّح همسر و كفو بودن آن حضرت بااميرالمؤ منين عليه‌السلام است.

ج: شفاعت آن حضرت مخصوص بانوان نيست، گرچه برخى از نصوص متعرض خصوص بانوان است و درجات شفاعت آن حضرت به درجات تولّى مشفوع له و مراتب تبرّى اوست.

د: تولّى اولياى الهى و تبرّى از دشمنان آنان به مقدار معرفت وابسته است. سرانجام شفاعت آن حضرت عليه‌السلام در مدار ولايت دوستان خدا و عدم شفاعت آن حضرت، از منحرفان از ولايت است.

ه‍:اگر دليل ديگرى دلالت برشفاعت آن حضرت نسبت به منكران ولايت داشت قابل جمع با نصوص ديگر است؛ زيرا مفاد هيچ كدام حصر حقيقى ولايت در مدار قائلان به تولّى و تبرّى مخصوص مكتب تشيع، نيست، گرچه شفاعت خاص كه داراى درجه مخصوص است شامل غيرشيعه نمى شود.

و: همه انبياواوصياعليه‌السلام

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: لكّل نبىّ شفاعة...(788).

- عن النبىّصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:... والشفاعة للانبيأ و الاوصيأ...(789).

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:ثلاثة يشفعون الى اللّه عزّوجلّ فيشفّعون الانبيأ...(790).

اشاره الف:شفاعت انبيا مخصوص امّت هاى خود نيست، بلكه هر پيامبرى به اذن خدا مى تواند از هر مؤ منى كه به رسالت وى معتقد بود شفاعت كند، هرچند آن مشفوع له جزو امّت آن پيامبر نباشد.

ب: شفاعت مقامى است كه در محور ولايت مى گردد؛ هركسى ولىّ خدا بود به اذن اوحقّ شفاعت دارد.

ج: همه تمام انبيا و اوصيا از ولايت الهى سهمى دارند و از اين رو از حقّ شفاعت برخوردارند.

د: عدد خاصى كه در حديث مزبور آمده مفهوم ندارد؛ زيرا در مطاوى بحث روشن شد كه حقّ شفاعت براى بسيارى از مؤ منان راستين ثابت است، گرچه درجات آن متفاوت است؛ چنان كه طبق نصوص آينده، مقام شفاعت براى غيرسه گروه مزبور نيز ثابت است.

ز: فرشتگان

- عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:... والشفاعة للانبيأ والاوصيأ و المؤ منين و الملائكة...(791).

اشاره الف: گاهى شفاعت شفيع مسبوق به استشفاع شفاعت شونده است، نظير آنچه در برخى احاديث گذشته مطرح شد كه تبه كاران از انبياعليه‌السلام درخواست شفاعت مى كنند و سرانجام حضرت ختمى مرتبت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به مرحله كمال آن اقدام مى فرمايد، و زمانى مسبوق به آن نيست؛ مانند شفاعت فرشتگان؛ زيرا بسيارى از مردم صالح گفتمانى با ملائكه ندارند، چه رسد به افراد طالح و گنه كار. البته ممكن است تحت عنوان دعا و درخواست عمومى مساعدت، از آن ذوات نورانى استشفاع شود.

ب: ملائكه كِرامى كه عهده دار تدوين همه اعمال جانحى و جارحى انسانند به همه خصوصيات اعمالى كه ضبط كرده اند واقفند.

ج: حضور آنان در صحنه شفاعت بسيار آگاهانه است و غفلت يا شهوت و غضبى كه انگيزه گناه شد كاملا براى آنان مشهود است و چون همه اقوال و افعال آنها مسبوق به اراده و امضاى الهى است (792) حتما شفاعت آگاهانه آنان مقبول خواهد بود.

د: مناسب است انسان هوشمند هماره به ياد آن ذوات نورانى مانند ياد نورانى انبيا و اولياى الهى باشد تا بيش ‍ از پيش مشمول دعاى خير و شفاعت آنان گردد.

ح: قرآن

- عن النبىّصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:الشفعأ خمسة: القرآن و الرحم و الامانة.... (793)

- عن سعد الخفّاف عن ابى جعفرعليه‌السلام قال:ياسعد! تعلّموا القرآن فانّ القرآن ياتى يوم القيامة فى احسن صورة نظر اليها الخلق - الى ان قال - حتّى ينتهى الى ربّ العزّة فيناديه تبارك و تعالى: يا حجّتى فى الارض و كلامى الصادق الناطق ارفع راسك و سل تعط و اشفع تشفّع، كيف رايت عبادى؟ فيقول: ياربّ منهم من صاننى و حافظ علىّ و لم يضيّع شيئا و منهم من ضيّعنى و استخفّ بحقّى و كذب بى و انا حجّتك على جميع خلقك، فيقول اللّه عزّوجلّ: و عزّتى و جلالى و ارتفاع مكانى لأثيبنّ عليك اليوم احسن الثواب و لاعاقبنّ عليك اليوم اليم العقاب - الى ان قال - فياتى الرجل من شيعتنا فيقول: ما تعرفنى انا القرآن الذى اسهرت ليلك و انصبت عيشك. فينطلق به الى ربّ العزّة فيقول: ياربّ! عبدك 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 ذلك به عرض على القرآن فيقال له: هل رضيت بما صنع بوليّك؟ فيقول: ياربّ انّى استقلّ هذا له فزده مزيد الخير كلّه. فيقول: و عزّتى و جلالى و علوّى و ارتفاع مكان لأنحلنّ له اليوم خمسة اشيأ مع المزيد له و لمن كان بمنزلة؛ (الا انّهم شباب لايهرمون اصحّأ لايسقمون و اغنيأ لايفتقرون و فرحون لايحزنون و احيأ لايموتون ثمّ تلا هذه الا ية لايذوقون فيها الموت الّا الموتة الاولى) (794).

قال: قلت: جعلت فداك 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 لذلك 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! اسمعك كلام القرآن؟ قال سعد: فقلت: بلى صلّى اللّه عليك. 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 عليه‌السلام:يدعى ابن آدم المؤ من للحساب فيتقدّم القرآن امامه فى احسن صورة فيقول: ياربّ انا القرآن و هذا عبدك 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 يمينك. فيملاها من رضوان اللّه، و يملا شماله من رحمة اللّه. ثمّ يقال: هذه الجنّة مباحة لك فاقرأ و اصعد فاذا قرا آية صعد درجة. (796)

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: لايعذّب اللّه قلبا وعى القرآن.(797)

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:انّ هذا القرآن مادبة اللّه فتعلّموا مادبته ما استطعتم. انّ هذاالقرآن حبل اللّه و هو النّور البيّن (المبين ) و الشفأ النافع، عصمة لمن تمسّك به و نجاة لمن تبعه....(798)

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: من قراالقرآن حتّى يستظهره و يحفظه ادخله اللّه الجنّة و شفّعه فى عشرة من اهل بيته كلّهم قد وجبت لهم النّار.(799)

- عن الصادق عليه‌السلام: 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 اكرمك ولاهيننّ من اهانك.(800)

- عن ابى عبداللّه عن آبائه عليه‌السلام:قال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم 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 عليه‌السلام: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: ياربّ انّ كلّ عامل قد اصاب اجر عمله غيرعاملى، فبلّغ به اكرم عطائك، قال: فيكسوه اللّه العزيز الجبّار حلّتين من حلل الجنّة و يوضع على راسه تاج الكرامة، ثمّ يقال له: هل ارضيناك فيه؟ فيقول القرآن: ياربّ 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 ارضيناك؟ فيقول: نعم، قال:ومن قرأه كثيرا و تعاهده بمشقّة من شدّة حفظه اعطاه اللّه عزّوجلّ اجر هذا مرّتين.(802)

- عن ابى عبداللّه عليه‌السلام قال:قال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: تعلّموا القران فانّه يأتى يوم القيامة صاحبه فى صورة شابّ جميل شاحب اللون فيقول له: انا القرآن الذى كنت اسهرت ليلك و اظمات هو اجرك و اجففت ريقك و اسبلت دمعتك - 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 ابى عبداللّه عليه‌السلام:القرأ ثلاثة: قارى ء قرء القرآن ليستدرّ به الملوك و يستطيل به على النّاس ‍ فذاك من اهل النّار، و قارى ء قرأ القرآن فحفظ حروفه وضيّع حدوده فذاك من اهل النّار، و قارى ء قرأ القرآن فاستتر به تحت برنسه فهو يعمل بمحكمه و يؤ من بمتشابهه و يقيم فرائضه و يحلّ حلاله و يحرّم حرامه فهذا ممّن ينقذه اللّه من مضلّات الفتن و هو من اهل الجنّة و يشفع فيمن يشأ.(804)

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:من تعلّم القرآن فلم يعمل به و آثر عليه حبّ الدنيا و زينتها استوجب سخط اللّه... و من تعلّم القرآن و تواضع فى العلم و علّم عباد اللّه و يريد ما عنداللّه لم يكن فى الجنّة اعظم ثوابا منه و لااعظم منزلة منه و لم يكن فى الجنّة منزل و لادرجة رفيعة و لانفيسة الّا و كان له فيها اوفر النصيب و اشرف المنازل (805)

- عن محمد بن بشير عن على بن الحسين عليه‌السلام، وقد روى هذا الحديث عن ابى عبداللّه عليه‌السلام، قال:من استمع حرفا من كتاب اللّه من غير قرأة كتب اللّه له حسنة و محاعنه سيّئة و رفع له درجة و من قرأ نظرا من غير صلاة كتب اللّه له بكلّ حرف حسنة و محا عنه سيئة و رفع له درجة و من تعلّم منه حرفا ظاهرا كتب اللّه له عشر حسنات و محا عنه عشر سيّئات ورفع له عشر درجات. قال: لااقول:بكلّ آية، ولكن بكلّ حرف بأ أو تأ او شبههما. قال: و من قرأ حرفا و هو جالس فى صلاة كتب اللّه له به خمسين حسنة و محاعنه خمسين سيّئة و رفع له خمسين درجة و من قرأ حرفا و هو قائم فى صلاته كتب اللّه له مائة حسنة و محا عنه مائة سيّئة و رفع له مائة درجة و من ختمه كانت له دعوة مستجابة مؤ خّرة او معجّلة قال: قلت: جعلت فداك ختمه كلّه؟ قال: ختمه كلّه.(806)

- عن الصادق عليه‌السلام:عليكم بتلاوة القرآن فانّ درجات الجنّة على عدد ايات القرآن فاذا كان يوم القيامة يقال لقارى القرآن: اقرا وارق، فكلّما قرأ آية يرقى درجة (807)

- عن يعقوب الاحمر قال: قلت لابى عبداللّه عليه‌السلام: جعلت فداك انّى كنت قرأت القرآن فتفلت منّى فادع اللّه عزّوجلّ ان يعلّمنيه. قال: فكأنّه فزع لذلك فقال:علّمك اللّه هو ايّانا جميعا و قال: و نحن نحود من عشرة. ثمّ قال: السورة تكون مع الرجل قد قرأها ثمّ تركها فتأتيه يوم القيامة فى احسن صورة و تسلّم عليه فيقول: من انت؟ فتقول: انا سورة كذا و كذا فلو انّك تمسّكت بى واخذت بى لانزلتك هذه الدرجة. فعليكم بالقرآن.(808)

- عن على بن مغيرة عن ابى الحسن عليه‌السلام قال: قلت له: انّ ابى سأل جدّك عن ختم القرآن فى كلّ ليلة؟ فقال له جدّك:فى كلّ ليلة؟ فقال له: فى شهر فكان ابى يختمه اربعين ختمة فى شهر رمضان ثمّ ختمته بعد ابى فربّما زدت و ربّما نقصت على قدر فراغى و شغلى و نشاطى وكسلى فاذا كان فى يوم الفط جعلت لرسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ختمة، ولعلى عليه‌السلام اخرى، لفاطمة عليه‌السلام اخرى ثمّ للائمة عليه‌السلام حتّى انتهيت اليك فصيّرت لك واحدة منذ صرت فى هذه الحال فأىّ شى ء لى بذلك؟ قال: لك بذلك ان تكون معهم يوم القيامة. قلت: اللّه اكبرفلى بذلك؟ قال: نعم ثلاث مرات.(809)

اشاره الف:آنچه در شفاعت معتبر است اين است كه شفيع، موجود عينى و اهل علم و اطلاع باشد و بدون اذن خدا كار نكند و طبق درجه وجود مشفوع له وبرابر شأن او اقدام كند وساير امورى كه در طىّ مسائل گذشته روشن شد. نيز اگر لازم باشد كه شفيع وجود مثالى داشته باشد، بتواند متمثّل گردد. نيز بايد شفاعت او مرود پذيرش خداوند قرار گيرد، كه اين معنا يعنى قبول شفاعت، لازم حق و صدق بودن آن از يك سو و مأذون بودن آن از سوى ديگر است. اوصاف ياد شده در كمال وضوح براى قرآن كريم ثابت است.

ب: احاديث مزبور برخى براى اثبات شفاعت قرآن است، بعضى براى تمثّل آن وبرخى براى فضيلت قرأت آن. البته آنچه راجع به قرأت قرآن در قيامت و رقىّ قارى مطرح شده ناظر به تمثّل عمل قارى در دنياست و گرنه در معاد مجالى براى انجام دادن عمل صالح نيست.

ج: قرآن حقيقتى دارد كه نه تنها خود شفيع است بلكه خواننده خود را نيز به مقام شفاعت نايل مى كند تا او هم بتواند به اذن خداوند شفيع ديگران گردد. سرّ آن اين است كه هرجا حقيقت قرآن حضور داشت شفاعت، نيز در صحابت اوست؛ زيرا چنين مقامى كه قرآن مدار و وحى است هرجا قرآن باشدبا او خواهد بود. البته عمده، قلب قرآنى داشتن است.

ط: عالمان و شهيدان

عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: ثلاثة الى اللّه عزّوجلّ فيشفّعون: الانبيأ ثمّ العلمأ ثمّ الشهدأ.(810)

اشاره الف: مقصود از شهدا، اصطلاح حديثى و فقهى آن است؛ يعنى كشتگان در ميدان جنگ، نه اصطلاح قرآنى آن كه ناظر به شهادت و گواهى بر اعمال است. در قرآن كريم از شهداى معركه تعبير به مقتول فى سبيل اللّه شده است: (ولاتقولوا لمن يقتل فى سبيل اللّه...) (811).

ب: حصر در اين روايت حصر اضافى است، نه حقيقى. در نتيجه اگر روايتى ديگر گروه چهارمى را بر سه گروه مذكور در اين روايت افزود تعارضى پيش نمى آيد.

ج: مقصود از علما كه رتبه شهيدان بعد از آنان قرار گرفته است، كسانى هستند كه همسان شهدا دين را يارى كرده، با قلم و بيان خود شهيد مى پرورند و روح فداكارى و ايثار را در پيكر جامعه تزريق مى كنند؛ عالمانى كه در قيامت وزن مداد آنان از خود شهيدان وزين تر باشد، و چون واحد سنجش در آن روز حقّ است: (والوزن يومئذ الحقّ) (812)، معلوم مى شود سهم مركّب عالم واقعى از حقّ بودن بيش از سهم خون شهيد از آن است.

ى: حافظان قرآن و عاملان به آن

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:من قرا القرآن حتّى يستظهره و يحفظه ادخله اللّه الجنة و شفّعه فى عشرة من اهل بيته كلّهم قد وجبت لهم النّار(813).

- عن ابى عبداللّه عليه‌السلام:... و قارى قرا القرآن فاستتر به تحت برنسه فهو يعمل بمحكمه و يؤ من بمتشابه و يقيم فرائضه و يحلّ حلاله و يحرّم حرامه فهذا ممّن ينقذه اللّه من مضلّات الفتن و هو من اهل الجنّة و يشفع فيمن يشأ(814).

اشاره الف: همان طور كه قبلا بازگو شد، حقيقت قرآن كه صاحب مقام شامخ شفاعت است قرآن پژوهان را كه از نظر علم و عمل در خدمت قرآن كريمند به مرتبه شفاعت نايل مى كند. پس صرف قرأت قرآن كافى نيست.

ب: قلمرو شفاعت قرآن پژوه به مقدار حشر قرآنى اوست و اختلاف احاديث مزبور ناظر به تفاوت مرتبه قرآن پژوهان است.

ج: چون حقيقت قرآن جداى از حقيقت عترت عليه‌السلام نيست هرگز نمى توان از احاديث شفاعت قرآن و روايات تمثّل آن چنين استظهار كرد كه قرآن به تنهايى قارى، حافظ و ناشر خود را به مقام شفاعت نايل مى كند؛ زيرا در احاديث مزبور، عمل به آن شرط شده است و بهترين راه عمل به قرآن اعتماد به حديث نورانى ثقلين و اعتصام به هر دو حبل است.

ك: محبّ فاطمه (س )

- عن الصادق عليه‌السلام قال:قال جابر لابى جعفرعليه‌السلام: جعلت فداك يابن رسول اللّه! حدثنى بحديث فى فضل جدّتك فاطمة اذا انا حدّثت به الشيعة فرحوا بذلك؟ قال ابوجعفرعليه‌السلام:... فاذا صار شيعتها معها عند باب الجنّة يلقى اللّه فى قلوبهم ان يلتفتوا، فاذا التفتوا يقول اللّه: يا احبّائى ما التفاتكم و قد شفّعت فيكم فاطمة بنت حبيبى؟ فيقولون: ياربّ احببنا ان يعرف قدرنا فى مثل هذا اليوم. فيقول اللّه: يا احبّائى ارجعوا وانظروا من احبّكم لحبّ فاطمة، انظروا من اطعمكم لحبّ فاطمة، انظروا من كساكم لحبّ فاطمة، انظروا من سقاكم شربة فى حبّ فاطمة، انظروا من ردّ عنكم غيبة فى حبّ فاطمة فخذوا بيده وادخلوه الجنّة...(815).

اشاره الف: همان طور كه حقيقت قرآن سبب شفاعت است، و از اين رو هركس داراى قلب قرآنى بود در حدّ خود از مقام شفاعت برخوردار سات، حقيقت ولايت نبوى، علوى، فاطمى، حسنى و حسينى و... نيز مايه شفاعت است. از اين رو هر كسى كه داراى دل وَلَوى بود در مرتبه خود از مقام شفاعت بهره مند است.

همانطور كه درباره شفاعت قرآن بازگو شد كه صرف قرآن بدون عترت چنين كارى را نمى كند در اين جا نيز گفته مى شود كه صرف ولايت بدون قرآن چنين مقامى را فاقد است؛ هيچ كدام از دو ثقل بدون ديگرى نه خود شافعند و نه پيروان خود را به مقام شفاعت نايل مى كنند.

ل: علويان و ذرّيّه پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم

- عن الصادق عليه‌السلام قال:اذا كان يوم القيامة جمع اللّه الاوّلين و الا خرين فى صعيد واحد فتغشاهم ظلمة شديدة فيضجّون الى ربّهم و يقولون: ياربّ اكشف عنّا هذه الظلمة قال: فيقبل قوم يمشى النّور بين ايديهم قد اضاه ارض القيامة فيقول اهل الجمع: هؤ لأ انبيا اللّه. فيجيئهم الندأ من عنداللّه: ماهؤ لأ بانبيأ. فيقول اهل الجمع: فهؤ لأ ملائكة... فيجيئهم النّدأ: يا اهل الجمع: سلوهم من انتم؟ فيقول الجمع: من انتم؟ فيقوللون: نحن العلويّون، نحن ذرّيّة محمّد رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نحن اولاد علىّ ولىّ اللّه، نحن المخصوصون بكرامة اللّه، نحن الا منون المطمئنّون. فيجيئهم الندأ من عنداللّه عزّوجلّ: اشفعوا فى محبّيكم و اهل مودّتكم و شيعتكم. فيشفعون فيشفّعون (816).

اشاره: چون حقّ شفاعت كردن، كمال وجودى است كه از تقّرب الهى حاصل مى شود و تقرّب به خداى سبحان درجاتى دارد، قدرت بر شفاعت مراتبى دارد كه مى توان آنها را طبق روايات مأثور از اهل بيت عليه‌السلام اثبات كرد. هر دليل معتبرى كه شفاعت را براى كسى يا چيزى ثابت كرد تا مفاد آن منافى امكان و نيز مباين با خطوط كلى قرآن و سنّت معصومين عليه‌السلام نباشد كاملا قابل پذيرش است، هرچند درجات آن همسان نيست.

بنابراين، رواياتى كه راجع به حقّ شفاعت عالمانِ دينى، شهيدان، حاميان ولايت، محسنان به عترت و سادات و نظاير آن وارد شده اگر از لحاظ رجال سند از يك سو و از جهت درايه از سوى دوم و ازلحاظ جهت صدور از سوى سوم و از جهت متن و دلالت از سوى چهارم واجد شرايط حجّيت و اعتبار بود، با در نظر گرفتن موقعيّت مسأله كه مطلبى كلامى است نه فقهى مى توان در حدّ هر روايتى، پيام آن را به شارع مقدّس ‍ اسناد داد. بنابراين، مجالى براى انكار و طرد آن احاديث نخواهد بود و بعد ا ز تبيين حقيقت تشكيك پذير شفاعت، شمول بعضى از مراتب آن هرچند ضعيف، نسبت به سادات عادل و ذرّيّه حضرت فاطمه (س ) كه از اوساط ناس محسوب مى گردند، محذورى ندارد.

م: توبه

عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:لاشفيع انجح من التوبة...(817).

اشاره الف: حقيقت توبه چون رجوع به سوى خدا سبحان است، سير باطنى را به همراه دارد و خود تائب مقبول الهى است و چنين انسانى مقبولى خود صلاحيت لقاى خدا را دارد، و بدون ارجاع ديگران رجوع مى كند. از اين رو تأثير توبه از شفاعت ساير شفعيان بيشتر است.

ب: مقصود از ناجح بودن توبه همان تحولى درونى توبه كننده است وگرنه ممكن است جايزه اى كه توسط برخى از شفعيان بهره مشفوع له مى شود معادل يا گاهى بيشتر از بهره تائب باشد.

ج: چون تائب همانند مولود تازه است، معناى آن اين است كه آيينه جان توبه كننده براثر غباروبى و زنگارگيرى شفاف شده است. بعد از آن لازم است كه چهره چنين مرآت شفافى به طرف اسماى حسناى الهى متوجّه باشد تا مجلاى آنها قرار گيرد كه البته چنين كارى، هم شايد و هم بايد وگرنه تخليه بدون تحليه و تجليه چندان كارآيى ندارد.

ن: خواصّ شيعيان

- عن ابى عبداللّه،انّ المؤ من منكم يوم القيامة ليمرّ به الرجل له المعرفة به فى الدنيا و قد امر به الى النّار والملك ينطلق به، قال: فيقول له:يا فلان اغثنى فقد كنت اصنع اليك المعروف فى الدنيا و اسعفك فى الحاجة تطلبها منّى فهل عندك اليوم مكافاة؟ فيقول المؤ من للملك الموكّل به: خلّ سبيله، قال: فيسمع اللّه قول المؤ من فيامر الملك ان يجيز قول المؤ من فيخلّى سبيله (818).

- عن الصادق عليه‌السلام:انّ المؤ من ليشفع لحميمه الّا ان يكون ناصبا، ولو انّ ناصبا شفع له كلّ نبىّ مرسل و ملك مقرّب ما شفّعوا(819).

- عن الصادق عليه‌السلام:انّ الجار يشفع لجاره و الحميم لحميمه، ولو انّ الملائكة المقرّبين و الا نبيأ المرسلين شفعوا فى ناصب ما شفّعوا.(820)

- عن الباقرعليه‌السلام:يا جابر! لاتستعن بعدوّنا فى حاجة و لاتستعطه و لاتسأله شربة مأ، انّه ليمرّ به المؤ من فى النّار فيقول: يا مؤ من الست فعلت بك كذا و كذا؟ فيستحيى منه فيستنقذوه من النّار، فانّما سمّى المؤ من مؤ منا لانّه يؤ من على اللّه فيؤ من (فيجيز) امانه (821).

- عن عبيد بن زرارة قال: سئل ابو عبداللّه عليه‌السلام عن المؤ من: هل له شفاعة؟ قال: نعم، فقال له رجل من القوم: هل يحتاج المؤ من الى شفاعة محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يومئذ؟ قال:نعم انّ للمؤ منين خطايا و ذنوبا و ما من احد الّا يحتاج الى شفاعة محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم....(822)

- عن ابى العباس الفضل بن عبدالملك عن الصادق عليه‌السلام 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 (100) ولاصدق حميم).(823)

- عن النّبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:... و فى المؤ منين من يشفع مثل ربيعة و مضر و اقلّ المؤ منين شفاعة من يشفع لثلاثين انسانا....(824)

- عن ابى عبداللّه عليه‌السلام:لكلّ مؤ من خمس ساعات يوم القيامة يشفع فيها.(825)

- عن ابان بن تغلب قال: سمعت ابا عبداللّه عليه‌السلام 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 عليه‌السلام قال:كان رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يقول: لاتستخفّوا بفقرأ شيعة علىّ و عترته من بعده فانّ الرجل منهم ليشفع ربيعة و مضر.(827)

- عن ابى الحسن الاوّل عليه‌السلام: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 عليه‌السلام قال:نزلت هذه الا ية فينا و فى شيعتنا، قول تعالى: فما لنا من شافعين # و لاصديق حميم و ذلك انّ اللّه تعالى يفضّلنا و يفضّل شيعتنا حتّى انّا لنشفع و يشفعون فاذا راى ذلك من ليس منهم قالوا: (فما لنا من شافعين (100) و لاصديق حميم).(829)

- عن الباقرعليه‌السلام:لاتسالوهم فتكلّفونا قضأ حوائجهم يوم القيامة.(830)

- عن الباقرعليه‌السلام:لاتسالوهم الحوائج فتكونوا لهم الوسيلة الى رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فى القيامة.(831)

- عن الصادق عليه‌السلام: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 عليه‌السلام:قال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم 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 علىّعليه‌السلام: جوزوا على الصرار سالمين....(833)

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: لاتستخفّوا بشيعة علىّ فانّ الرجل منهم ليشفع لعدد ربيعة و مضر.(834)

- عن على عليه‌السلام 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 عليه‌السلام: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 لايحضرها 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 عليه‌السلام:... 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 عليه‌السلام 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 عليه‌السلام:...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 ابى عبداللّه عليه‌السلام:... ثلاث من كنّ فيه استكمل خصال الايمان، من صبر على الظلم و كظم غيظه و احتسب و عفا و غفر،

كان ممّن يدخله اللّه عزّوجلّ الجنّة بغير حساب و يشفّعه فى مثل ربيعة و مضر.(839)

اشاره الف: حقيقت ايمان كه همان معرفت صحيح ثقلين از يك سو و اعتصام عملى به اين وزنه وزين از سوى ديگر است، مقام شفاعت را به همراه دارد.

ب: مؤ من واقعى كسى است كه امان دادن او مورد تنفيذ خداست؛ يعنى هركه را مؤ من راستين امان دهد خداى سبحان آن را امضا مى فرمايد.

ج: تأمين مؤ من واقعى در معاد به صورت شفاعت ظهور مى كند.

د: چون سرمايه اصيل مؤ من واقعى همان قرآن و عترت است، بنابراين شفاعتى كه بهره اوست ظهور شافع بودن حقيقت قرآن و مقام ولايت است كه به وسيله مؤ من راستين اظهار شده است؛ يعنى با ارجاع حيثيت تعليلى به حيثيت تقييدى، بازگشت چنين شفاعتى در حقيقت به شفاعت قرآن و ولايت است.

ه:جريان مشكّك بودن مقام شفاعت دو مطلب را در اين جا حل مى كند: يكى نيل مؤ من به مقام شافع شدن و ديگرى تفاوت مؤ منان از لحاظ قلمرو شفاعت.

س: آخرين شفيع

- عن أميرالمؤ منى عليه‌السلام:اللّه رحيم بعباده، و من رحمته انّه خلق مائة رحمة جعل منها رحمة واحدة فى الخلق كلّهم، فبها يتراحم النّاس، و ترحم الوالدة ولدها، و تحنّن الامّهات من الحيوانات على اولادها، فاذا كان يوم القيامة اضاف هذه الرحمة الواحدة الى تسع و تسعين رحمة فيرحم بها امّة محمّد ثمّ يشفعهم فيمن يحبّون له الشفاعة من اهل الملّة....(840)

- عن حمران قال: سمعت ابا جعفرعليه‌السلام يقول:ان الكفار والمشركين يرون اهل التوحيد فى النّار فيقولون: ما نرى توحيدكم اغنى شيئا و ما انتم و نحن الّا سوأ، قال: فيأنف لهم الربّ عزّوجلّ فيقول للملائكة: اشفعوا فيشفعون لمن شأ اللّه و يقول للمؤ منين مثل ذلك حتى اذا لم يبق احد تبلغه الشفاعة، قال تبارك و تعالى: انا ارحم الراحمين اخرجوا برحمتى فيخرجون كما يخرج الفراش، قال: ثمّ قال ابوجعفرعليه‌السلام: ثمّ مدّت العمد و اعمدت عليهم و كان واللّه الخلود.(841)

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: اذا كان يوم القيامة تجلّى اللّه عزّوجلّ لعبده المؤ من فيوقفه على ذنوبه ذنبا ذنبا، ثمّ يغفراللّه له لايطلع اللّه على ذلك ملكا مقرّبا و لانبيّامرسلا و يستر عليه ما يكره ان يقف عليه احد، ثمّ يقول لسيّئاته: كونى حسنات.(842)

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:يؤ تى بالرجال يوم القيامة فيقال: اعراضوا عليه صغار ذنوبه و نحّوا عنه كبارها فيقال: اعطوه مكان كلّ سيّئة حسنة فيقول: انّ لى ذنوبا ما اراها هيهنا، قال: و لقد رأيت رسول اللّه ضحك حتّى بدت نواجذه.(843)

- عن الصادق عليه‌السلام:اذاكان يوم القيامة نشراللّه تبارك و تعالى رحمته حتى يطمع ابليس فى رحمته.(844)

اشاره الف: گرچه شفاعت براى بسيارى از اشخاص، مانند انبيا، اوليا و شهدا نيز براى بسيارى از حقايق، نظير قرآن، مسجد، حرم و...ثابت شده ولى همه آنها مظهر شفاعت الهى است كه طبق جمله (للّه الشّفاعة جميعا) (845)اصل شفاعت به طور كلى و فراگير در اختيار خداست. بنابراين، همان طور كه خداوند آخرين شفيع است، اولين شفيع نيز خواهد بود.

ب: احاديث مزبور مضامين متنوعى دارد كه بعضى از آنها ناظر به اصل شفاعت، برخى راجع به گستره شفاعت و مقدارى ناظر به نحوه شفاعت و... است.

آنچه در روايت سوم به عنوان تجلّى خداى سبحان آمده، تجلّى ويژه اى است و نشان آن است كه مؤ منى كه مشمول اين لطف ويژه قرار مى گيرد رابطه خاصّى با خدا داشته و مظهر ستاريّت خدا بوده و آبروى كسى را نبرده و همه تلاش او براين بوده كه حيثيت ديگران را حفظ كند. خداى مهربان با چنين كسى اين چنين رفتار مى كند كه گناهانش را قبل از خزى و رسوايى مى بخشد (برخلاف مواردى كه بعد از طرح گناه در ملأ عام و تحمّل رسوايى عفو مى كند)و بلكه حتى هيچ پيامبر و امام و فرشته اى را از گناه او مطلع نمى سازد واين نشان مى دهد كه خداى سبحان با بندگانش ارتباطى ديگر، مستقيم، غيبى و نامرئى نيز با آنان دارد؛ زيرا (و نحن اقرب اليه من حبل الوريد) (846) است و از باب رحمت و فضل، گناهان شخص عاصى را حتى از كرام الكاتبين نيز مخفى مى دارد: (و كنت انت الرقيب علىّ من ورائهم و الشاهد لما خفى عنهم و برحمتك اخفيته و بفضلك سترته) (847) و جالب تر از آن اين است كه مطابق روايت مورد بحث آن را به حسنات تبديل مى كند؛ چنان كه درقرآن كريم نيز آمده است: (فاولئك يبدّل اللّه سيّئاتهم حسنات).(848)

### 4- نخستين لواى شهادت

- عن الصادق عليه‌السلام:ما من نبىّ ولد من آدم الى محمّد صلوات اللّه عليهم الّا وهم تحت لوأ محمّد....(849)

- عن على بن ابى حمزة قال: قال رجل لابى عبداللّه عليه‌السلام: انّ لنا جارا من الخوارج يقول: انّ محمّدا يوم القيامة همّه نفسه فكيف يشفع؟ فقال ابوعبداللّه عليه‌السلام:ما احد من الاوّلين و الا خرين الّا و هو يحتاج الى شفاعة محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يوم القيامة.(850)

- عن عبيد بن زرارة قال:... و ما من احد الّا يحتاج الى شفاعة محمّد يومئذ....

- عن سماعة بن مهران قال: قال ابوالحسن عليه‌السلام:... اذا كان يوم القيامة لم يبق ملك مقرّب و لانبىّ مرسل و لامؤ من ممتحن الّا و هو يحتاج اليهما(851) فى ذلك اليوم.(852)

اشاره الف: شفاعت بالذات و بالأصالة در اختيار خداى سبحان است و ديگران مظاهر خداى شفيعند.

ب: در جهان امكان اولين صادر يا نخستين ظاهر حضرت ختمى مرتبت است و هرچه بعد از آن صادر يا ظاهر گردد، تحت لواى صادر اول يا ظاهر نخست است.

ج: باتوجه به اصل مزبور روشن مى شود كه همگان وام دار حضرت ختمى مرتبت هستند، هم در كمال خود و هم در تكميل ديگران و هم در ارتقاى خويش و هم در ترفيع و ترقيه ديگران.

د: احتياج همگى به صادر اول يا ظاهر نخست اختصاصى به آخرت ندارد، بلكه در همه مقاطع سه گانه قبل از دنيا، دنيا، و آخرت خواهد بود.

ه‍: سرّ اختصاص آخرت در تصريح به احتياج همگان به آن حضرت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اين است كه قيامت ظرف ظهور كامل حقايق و معارف است.

### 5- تفسير لايقبل منها شفاعة

- عن الصادق عليه‌السلام فى قوله: واتّقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا و لايقبل منها شفاعة: وهذا يوم الموت، فانّ الشفاعة و الفدأ لايغنى فيه، فامّا فى يوم القيامة فانّا و اهلنا نجزى عن شيعتنا كلّ جزأ، ليكونن على الاعراف بين الجنّة محمّد و على و فاطمة و الحسن و الحسين عليه‌السلام و الطّيّبون من آلهم، فنرى بعض شيعتنا فى تلك العرصات....(853)

اشاره الف: ظاهريوم در آيه مورد بحث روز آخرت است، و روز مرگ از آن جهت كه طليعه ظهور سلطان آخرت است جزو آخرت محسوب است.

ب: نفى شفاعت به لحاظ زمان مرگ، براى آن است كه تأخير يا انتفاى اصل مرگ هرگز در ظرف فرارسيدن اجل نهايى مقدور و مقدّر نيست.

ج: اين وجه يكى از محامل آيات و روايات متعارض درباره شفاعت است كه نفى آن به لحاظ زمان مرگ است و اثبات آن به لحاظ مواقف معاد؛ چنان كه قبلا بازگو شد.

### 6- مراد ازعدل

- عن الصادق عليه‌السلام:العدل الفريضة.(854)

- عن الصادق عليه‌السلام:العدل فى قول ابى جعفرعليه‌السلام الفدأ.(855)

- قيل لرسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، ما العدل، يارسول اللّه؟قال: الفدية.(856)

اشاره الف: معادل بودن چيزى براى جرم تعبدى بدون تعيين مبدأ وحى نخواهد بود؛ مثلا سلام كردن به مؤ من در نماز جرم محسوب مى شود، در حالى كه عقل عادى رمز گناه بودن آن را نمى فهمد. قهرا تعيين معادل و فديه براى چنين گناهى كه بدون تعبد جرم بودن آن ثابت نمى شود ميسور نيست.

ب: برخى از امور شرعى معادل دارد، مانند كفاره هاى دنيا، و بعضى از امور اصلا معادل ندارد؛ مانند جريان معاد.

## (واذ نجّينكم مّن ءال فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبّحون ابنأكم و يستحيون نسأكم وفى ذلكم بلأ من ربكم عظيم) (49)

## 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 عليه‌السلام 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.

استحياى نسأ، به لحاظ آثار سوء آن، يعنى تحميل ذلت استرقاق و لوازم بندگى و كنيز بودن، از مصاديق تعذيب است وگرنه صرف زنده نگه داشتن زنان و دختران تعذيب نخواهدبود.

همه رخدادها در دنيا آزمون الهى بوده، با تكليف خاص خود همراه است؛ از اين رو هيچ نقمت يا نعمتى بدون تكليف صبر يا شكر نيست و بر همين اساس كه عنوان بلأ هم در محن است و هم در محنت، ممكن است مشاراليه ذلكم نعمت نجات از آل فرعون يا نمقت شكنجه ها و عذاب هاى ذبح و مانند آن يا هردو باشد و در صورتى كه شكنجه ها و فشارهاى آل فرعون را شامل شود جمله ذلكم بلأ من ربكم دلالت دارد كه بعضى از مشكلات و شرور مى تواند از جانب خداوند باشد تا بندگانش را بيازمايد؛ زيرا براساس توحيد، مبدأ شرّ همان مبدأ خير است و شرور نيازمند مبدأ جدا نيست، هرچند شرّ امورى عدمى است و اسناد آن به مبدأ آفرينش به لحاظ جهت وجودى آن است كه خير است.

## تفسير

اذ:اذعطف بر مفعول اذكروا است كه در آيه 47 آمده است ودر موضع نصب قرار دارد؛ يعنى اذكروا نعمتى... واذكروا اذ نجّيناكم.

نجّيناكم:مكان بلندى كه از ساير اجزاى زمين جداست، نجوه و نجات ناميده مى شود، و چون از آسيب سيل و ديگر رخدادهاى تلخ مصون است ناجى خواهد بود، و هركس از خطر رهايى يافت ناجى است. گاهى بين انجأ و تنجيه فرق گذاشته مى شود كه انجأ براى دفع خطر است و تنجيه براى رفع آن؛ امين الاسلام طبرسى (رحمه ) از برخى نقل فرمود كه: انجأ براى خلاص قبل از وقوع در مهلكه است و تنجية براى بعد از وقوع در آن (857).

قرآن كريم رهايى بنى اسرائيل را به هردو صورت واذنجّيناكم، (نجّينا بنى اسرائيل من العذاب المهين) (858)،

(قد انجيناكم من عدوّكم) (859) نقل فرمود. گاهى تنجيه به معناى تفصيل و جداسازى است، خواه بدون عذاب جديد باشد و خواه با عذاب تازه؛ نظير آنچه درباره پيكر بى روح فرعون وارد شده است: (فاليوم ننجّيك ببدنك لتكون لمن خلفك اية) (860)؛ زيرا آل فرعون به وسيله غرق تعذيب شدند و بدن بى روح رنج جديد ندارد، ليكن در معرض تماشاى عده اى و عبرت گروه ديگر قرار گرفتن براى روح ناظر به صحنه كيفرِ تاريخ و سنّت خداى سبحان خزى و رسوايى است. از اين رو اين گونه از تنجيه ها فقط به لحاظ صورت است.

مناجات نيز از آن جهت كه رازگويى با خدا و خلاص از اندوه را به همراه دارد، در حدّ خود به نجوه و مكان مرتفع مصون رسيدن است.

ال:ال نزد بيشتر مفسران به دليل تصغير آن به اهيل در اصل اهل بوده (861) وهأ برخلاف قياس به همزه تبديل شده است. تفاوت آن با اهل نزد بعضى در اين است كه كلمه اهل در مطلق قرابت و خويشاوندى به كار مى رود، خواه تابعيّتى در كار باشد يا نباشد وخواه مضاف اليه آن از صاحبان شأن و منزلت و همچنين از عقلا باشد يا نباشد، در حالى كه آل از هر سه جهت، اخص است. از اين رو گفته مى شود:اهل كوفه و اهل رجل، اما آل كوفه و آل رجل اطلاق نمى گردد(862)، ليكن چنان كه آلوسى گفته ممكن است همه اين خصوصيات، غالبى باشد و صحيح آن است كه آل در مواردى به كار مى رود كه اوّلا، پيروى و تبعيّتى در كار باشد( كه طبعا اين قيد، خصوصيت از عقلا بودن را نيز به همراه دارد) و ثانيا، مضاف اليه، از منزلت اجتماعى يا معنوى خاصّى (همانند انبيا و ملوك ) برخوردار باشد، خواه قرابتى در ميان باشد يا نباشد. با اين بيان آل فرعون به معناى قوم فرعون و پيروان و هم مسلكان اوست.

اين مطلب را جناب قرطبى نيز پذيرفته است و براين اساس نتيجه مى گيرد كه آل رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كسانى هستند كه پيرو آن حضرت باشند، خواه معاصر او باشند يا نباشند و خواه قرابت نَسَبى با اوداشته باشند يا نداشته باشند. از اين رو هركس كه بردين و ملّت حضرت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نباشد، از آل واهلش نيست، گرچه با او قرابتى داشته باشد. سپس مى گويد:رافضة با اين سخن مخالفند؛ زيرا مى گويند: آل رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم تنها فاطمه، حسن و حسين هستند(863)، آنگاه براى اثبات مدعاى خود، دو وجه ذكر مى كند: 1- دو آيه (واغرقنا ال فرعون) (864) (و ادخلوا ال فرعون اشدّ العذاب) (865)؛ چون آل فرعون در اين دو آيه به معناى آل دين فرعون است؛ زيرا پسر، دختر، عمو، برادر و هيچ فاميلى براى فرعون نبود. 2- خلافى در اين نيست كه كسى كه مؤ من و موحّد نباشد از آل محمد نيست، گرچه با پيامبر قرابتى داشته باشد. از اين رو ابوجهل و ابولهب از آل و اهل آن حضرت نيستند و براين اساس، خداوند به حضرت نوح فرمود: (انّه ليس من اهلك انّه عمل غيرصالح) (866). سپس ‍ براى ردّ قول كسانى كه آل محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را ازواج و ذرّيّه او مى دانند (وبراى اثبات آن به روايت ابى حميد الساعدى: قالوا: يا رسول اللّه كيف نصلّى عليك؟ قال: وقولوا: اللّهمّ صلّ على محمد و على ازواجه و ذريّته... استناد مى جويند) به روايت عبداللّه ابى اوفى استدلال مى كند كه مى گويد: انّ رسول اللّه كان اذا اتاه قوم بصدقتهم قال:اللّهمّ صلّ عليهم فاتاه ابى بصدقته قال: اللّهمّ صلّ على آل ابى اوفى (867).

انصاف اين است كه اين گون استدلال، آن هم از مفسّر محقّقى چون قرطبى هيچ منشائى جز تعصّب (868) ندارد؛ زيرا اوّلا، هيچ دليلى نداريم كه آل به معناى مطلق پيرو باشد و بلكه دليلى براخذ خصوصيّت تبعيت نيز نداريم؛ زيرا جوهرى مى گويد: آل الرجل اهله و عياله و آله ايضا اتباعه (869) و ابن فارسى مى نويسد:و آل الرجل اهل بيته (870) و فيّومى مى گويد: والا ل اهل الشخص وهم ذووقرابته و قداطلق على اهل بيته و على الاتباع. (871) پس ممكن است گفته شود كه آل با اهل تفاوتى ندارد، به ويژه اگر ريشه اش اهل باشد؛ چنان كه خود قرطبى از نحاس نقل كرده، والمصباح المنير آن را به عنوان يكى از دو احتمال در مسأله آورده است.

اين احتمال نيز بعيد نيست كه گفته شده:

قدر مسلّم از مفهوم آل، اهل بيت شخص است. سپس از طريق قراين، توسعه يافته برساير خويشاوندان شخص نيز اطلاق شده و بازهم توسعه يافته و برمطلق پيروان اطلاق گرديده است. پس توسعه، به قرينه نياز دارد و با نبود قرينه بر قدر متيقّن حمل مى شود.(872)

اگر در مورد آل فرعون حمل بر اتباع فرعون شده، به لحاظ وجود قرينه است كه همان بى فرزند و فاميل بودن فرعون است. البته ممكن است چنين نقلى صحيح نباشد؛ زيرا مجمع البحرين به مناسبت معناى آل نقل مى كند: سئل الصادق عليه‌السلام من الا ل؟ فقال:ذرّية محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم. فقيل له: من الاهل؟ فقال: الائمهة عليه‌السلام. فقيل له: قوله تعالى ادخلوا آل فرعون اشدّالعذاب قال: واللّه ما عنى الّا ذرّيّته. (873) اين روايت نشان مى دهد كه فرعون نيز ذريّه اى داشت. ازاين رو در برخى تفاسير، پس از نقل كلام ابوحيان اندلسى در البحر المحيط، كه فرعون فرزند و عشيره اى نداشت، آمده است: ولااعرف الدليل الذى اعتمده لقوله هذا.

ثانيا، روايت عبداللّه بن ابى اوفى كه در ذيل كلامشان آورده اند، ارتباطى به بحث ندارد؛ زيرا كلام در اين است كه آل محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم چه كسانى هستند و اگر بخواهيم بر رسول گرامى صلوات بفرستيم به چه نحوى باشد، در حالى كه روايت ابن ابى اوفى، تنها دلالت دارد كه رسول گرامى بر پرداخت كنندگان زكات و برآل ابى اوفى صلوات فرستاد و اين چه دلالتى دارد بر كيفيت فرستادن صلوات بر شخص آن حضرت؟!

تذكّر1- كلمه آل مانند كلمه اهل به ضمير اضافه مى شود و توهم اختصاص اضافه آن به اسم ظاهر مقدوح است.

2- بعضى آل را به جسمانى و معنوى تقسيم كردند و چنين گفتند: صدقه ظاهرى به آل جسمانى پيامبراكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم حرام و صدقه معنوى كه تقليد از ديگران در علوم باشد، بر آل روحانى پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه اولياى كامل و علماى راسخند حرام است.

فرعون: جمهور مفسّران برآنند كه لفظفرعون علم شخصى نيست، يعنى اسم براى شخص ‍ پادشاه معاصر با حضرت موسى عليه‌السلام نيست، بلكه علم جنس است براى هرپادشاهى از پادشاهان عمالقه (نژادى كه در مصر در مقابل بنى اسرائيل قرار داشتند)؛ نظير لفظ كسرا براى پادشاهان ايرانى و قيصر و هرقل براى پادشاهان رومى و نجاشى براى پادشاهان يمن و خاقان براى پادشاهان ترك.

علم شخصى و اسم خاص فرعون زمان موسى عليه‌السلام مطابق نقل آلوسى از محمد بن اسحاق و بيشتر مفسّران،(874) وليد بن مصعب بن ريّان بن ثروان بوده است و طبق فرهنگ مصرى ها ابونيس يا ابيبى بوده گرچه طبق واژه هاى عربى اسامى ديگرى (شايد بدون سند) نقل شده است. بعضى كنيه او را ابوالعباس قبطى گفته اند و اقداح عباسى كه مقامران دارند به وى بازخوانند.

ليكن ظاهر اطلاق فرعون در آيات مختلف قرآن كريم مانند آياتى كه وى را در عرض قارون و هامان مطرح مى كند، مناسب آن است كه اين كلمه علم شخصى براى خصوص جبّار زمان موسى عليه‌السلام است. البته با اين كه لقب عام باشد و برشخض معيّن تطبيق شده باشد منافاتى ندارد.

به هر تقدير، فرعون از كلمات جامد است، ليكن به جهت شدت استكبارى كه در فرعون زمان موسى عليه‌السلام وجود داشته، اين واژه منشأ اشتقاق وصف تفرعن شده است؛ نظير شيطام كه منشأ اشتقاق تشيطن گشته است و فرعنت مانند شيطنت از همين قبيل است.

يسمومونكم:اصل در ماده سوم عرضه كردن چيزى و قرار دادن آن در معرض چيز ديگر است كه از مصاديق آن، عرضه كردن مبيع براى فروش (سام البايع السلعة سوما) يا عرضه كردن ثمن از جانب مشترى براى خريدن است و از مصاديق ديگر آن اين است كه حيوان سائمه، خود را بر چراگاه عرضه كند، در مقابل حيوان معلوفه كه به چراگاه نمى رود و از علف آماده تغذيه مى كند. از ديگر مصاديق آن، عرضه كردن كسى بر بلا عذاب است. براين اساس يسومونكم سوء العذاب به معناى يجعلون بنى اسرائيل فى معرض ‍ سوء العذا است، بلكه مناسب اين است كه گفته شود: يجعلون سوء العذاب فى معرض بنى اسرائيل؛ يعنى ضميركم مفعول دوم و سوء العذاب مفعول اول باشد، چنان كه درسمت فلانا سلعتى سوما چنين است. در اين صورت معنا چنين مى شود: عذاب، دائما در مرأى و منظر بنى اسرائيل بوده است؛ كنايه از اين كه پيوسته در اضطراب و وحشت به سر مى برند و دائما از نزول بدترين عذاب در امان نبودند. البته دوام و استمرار را گذشته از ماده سوم، هيأت فعل مضارع كه مفيد استمرار است افاده مى كند.

اين احتمال نيز وجود دارد كه از قبيل سام الناس خسفا (ذلّت يا ظلم را برآنان تكليف و تحميل كرد) باشد؛ يعنى آل فرعون سوء العذاب را برشما تحميل مى كردند.

اين احتمال واستشهادبه سام الناس... كه در شعر عرب وارد شده، در كشّاف آمده و طبرسى آن را اختيار كرده است.

احتمال سوم آن است كه به معنيا طلب الشى ء باشد كه ابن فارسى آن را اختيار كرده و گروهى از مفسران آن را پذيرفته اند.

مطابق اين احتمال يسومونكم سوء العذاب به معناى يطلبونكم على سوء العذاب يا يريدونكم على سوء العذاب (به تقدير حرف جر در مفعول دوم ) است كه البته با معناى عرضه كردن نيز تناسب دارد؛ زيرا كسى كه متاع خود را عرضه مى كند در واقع طالب آن است كه متاعش به فروش ‍ برسد. بر اين اساس، نظام الدين نيشابورى مى گويد: اصله من سام السعلة اذا طلبها و ابن فارسى مى گويد: السين والواو و الميم اصل يدّل على طلب الشى ء.

مطابق آنچه گذشت كلمه يسومون در آيه محل بحث يا دو مفعولى است (مطابق معناى اول ودوم، يا يك مفعولى است (مطابق معناى سوم ).

ممكن است گفته شود كه اصل اين كلمه الغنم السائمة است ومعناى آيه اين است كه آل فرعون شما را عذاب چر مى كردند، ليكن اين معنا همان طور كه در تبيان از ابن دريد نقل شده، مبنى بر اين است كه معناى سوم متعددى باشد، به نحوى كه گفته شود: سام الرجل ماشيته؛ يعنى مرد رمه دار حيوان خود را چرانيد و آن را به چراگاه برد؛ زيرا سامت الماشية به معناى رعت بنفسها فعل لازم است، در حالى كه يسومون در آيه متعدى است. از اين رو اگر مقصود چرانيدن باشد به باب افعال مى رود، به دليل فيه تسيمون.

طبق معناى منقول از ابن دريد مى توان گفت: آل فرعون شمارا چون دام به چريدن عذاب وامى داشتند. كه بنابراين معنا كلمه سوء العذاب مفعو مطلق نوعى خواهدبود، نه مفعول دوم. شايد به همين لحاظ باشد كه صاحب مقاييس براى اين ماده يك اصل قائل است و پس از آن كه اصل آن را طلب الشى ء (كه متعدى است ) معرفى مى كند، مى گويد: ومن الباب سامت الراعية.

از آنچه گذشت به دست آمد كه آنچه در برخى از تفاسير اختيار شده، كه به يعذّبونكم سوء العذاب (بنابراين كه سوء العذاب مفعول مطلق نوعى باشد) معنا كرده و نيز آنچه در بعضى از ترجمه ها آمده:شما را سخت شكنجه مى كردند، تفسير به برخى از لوازم معناى كلمه است.

يستحيون: در معناى استحيأ دو احتمال است:1- اين كه از ماده حيات و به معناى زنده نگه داشتن باشد؛ چنان كه امين الاسلام اختيار كرده و براى اثبات آن به كلام پيامبراكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم استناد كرده است كه فرمود: اقتلوا شيوخ المشركين و استحيوا شرخهم؛ يعنى استبقوا شبابهم. 2- اين كه از ماده حيأ و به معناى از بين بردن حيا از طريق انجام كارهايى باشد كه سبب زوال شرم مى شود؛ چنان كه علامه طباطبايى رحمة الله عليه احتمال آن را داده است. برخى كه استحيا را به معناى استرقاق دانستند مورد نقد طبرى قرار گرفتند. وى در نقد احتمال مزبور مى گويد: و هو من معنى الاسترقاق بمعزل.

حقّ، وجه اوّل است. اوّلا، به قرينه تقابل؛ چون آنچه در مقابل ذبح و قتل (يذبّحون ) قرار دارد حيات است، نه حيأ. ثانيا، استحيأ از ماده حيأ به معناى شرمسارى و خجل شدن است و آيه ان اللّه لايستحيى ان يضرب مثلا ما بعوضة بدين معناست كه خداوند شرم نمى كند كه به موجود كوچكى مانند پشه مثال بزند. بنابراين، استحيأ به معنيا از بين بردن شرم و حيا نيست. به بيان ديگر، يستحيى يعنى شرمنده مى شود و شرم مى كندنه شرم را از بين مى برد و آن را زايل مى كند.

اما اين كه چرا به صيغه استفعال تعبير شده نه افعال، يعنى يستحيون نه يحيون، شايد اشاره به اين نكته باشد كه محيى، تنها خداست و ديگران تنها مستحيى و طلب كننده حيات و ادامه آن هستند و هيچ قدرت و تسلّطى نسبت به اصل حيات (جزبه اذن و قوه الهى ) ندارند.

بلأ:((بلأ به معنى امتحان و اختبار است و ريشه لغوى آن ناقص واوى است: انا بلوناهم كما بلونا اصحاب الجنّة، و نبلوكم بالشرّ و الخير فتنة، هنالك تبلوا كلّ نفس ما اسلفت؛ و چون در آزمون، فرسودگى و كهنگى است، چنان كه در تعبير عرفى از آزمودن به كهنه كردن ياد مى شود، معناى ناقص يائى را به همراه دارد: هل ادلّك على شجرة الخلد و ملك لايبلى.

راغب مى گويد: بلوته: اختبرته كانّى اخلقته من كثرة اختبارى له.

اندوه را نيز از آن جهت بلأ گويند كه سبب فرسايش جسم است. غرض آن كه، بلأ به معناى آزمودن است و اطلاق آن بر نعمت و منحت و بر نقمت و محنت از آن جهت است كه هركدام مورد آزمون قرار مى گيرد و بلاى به معناى آزمون با بلاى به معناى كهنگى از دوباب است، نه از يك باب و تناسب معنوى بين دو باب موجود است.

### تناسب آيات

به دنبال آنچه در دو آيه قبل مطرح شد، يعنى يادآورى نعمت ها: يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم و برترى يافتن بنى اسرائيل بر عالميان: وانّى فضّلتكم على العالمين، آيه مورد بحث به نعمت آزادى به عنوان اولين مصداق از نعمت هاى الهى عطايى به محرومان بنى اسرائيل، اشاره كرده، مى فرمايد:به ياد آوريد زمانى را كه شما را از آل فرعون رهايى بخشيديم؛ آنان كه پسرانتان را سرمى بريدند و زنانتان را به اسارت مى گرفتند و در پايان، همه اين بلاها و شكنجه ها را آزمايشى بزرگ معرّفى مى كند و مى فرمايد:در آنچه گفته شد امتحان بزرگى از جانب پروردگارتان بود.

### نعمت آزادى و استقلال

در ميان همه نعمت هايى كه در آيات آينده بيان مى شود ابتدابه نعمت رهايى از ستم اشاره مى شود و اين بر اثر نقش مهمى است كه نعمت آزادى و استقلال در سرنوشت ملّت ها دارد؛ زيرا تا ملّتى از استبداد آزاد نشود استعدادهاى مختلف او شكوفا نشده، قابليت پذيرش برنامه هاى متنوع اعتقادى، اخلاقى، رفتارى پيامبران را پيدا نمى كند، بلكه به بيان سرور شهيدان، امام حسين عليه‌السلام مرگ براى چنين ملّتى بهتر از زندگى است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| الموت خير من ركوب العار |  | والعار اولى من دخول النار. |

و به فرموده اميربيان حضرت على عليه‌السلام زندگى بدون آزادى همان مرگ است و مرگ براى قهر و غلبه بر دشمن و كسب آزادى و استقلال، عين حيات است: الموت فى حياتكم مقهورين و الحياة فى موتكم قاهرين.

ممكن است وجه متكلم مع الغير بودن نجّينا نيز همين باشد؛ يعنى اين كه خداى سبحان با آن كه هر جا سخن از يادآورى نعمت بر اسرائيل است تعبير به انعمت به صيغه متكلم وحده مى كند، در عين حال درباره نعمت نجات از آل فرعون، به صورت جمع: نجّينا تعبير كرده، دليل بر اهميت نعمت آزادى ونجات از زير بار ستم است؛ زيرا انعام بزرگ از منعم بزرگوار صادر مى شود و بزرگوارى منعم سبب مى شود كه از وى به عظمت ياد گردد، و يادآورى با تعظيم اقتضاى ادبى دارد و آن اين كه از وى بافعل جمع و ضمير متكلّم مع الغيرو... ياد شود.

ممكن است گفته شود، اين تعبير اختصاصى به نعمت آزادى ندارد؛ زيرا در ساير نعمت ها نيز به صورت جمع تعبير شده است؛ نظير واذ فرقنا بكم البحر و واعدنا و عفونا و....

پاسخ اين است كه، ترسيم نجات و تصور داستان آن، به بازگو كردن كيفيت نجات بنى اسرائيل، يعنى شكافتن دريا و غرق كردن آل فرعون در حضور آنان است. از اين رو از آن فعل ها با صورت جمع ياد شده است؛ چنان كه مواعده با موسى عليه‌السلام و ساير بخش هاى مربوط به آن، تتميم آزادى و استقلال است؛ زيرا صرف فرار از فرعون و بيرون رفتن از مصر بدون تشكيل حكومت مستقل، آرزوى تام و كامل نيست. البته در همه اين موارد فعل مفرد و ضمير متكلم وحده، جاى خاص خود را دارد و براى برخى ابّهت و جلال متكلم وحده بيش زا هيمنه متكلّم مع الغير است.

### مقصود از نجات از آل فرعون

مقصود از نجات ازآل فرعون: نجّيناكم من ال فرعون نجات از ظلم آنان از طريق ريشه كن شدن مسلك و مرامشان است وگرنه رفع ظلم براى مقطعى خاص آن هم با حفظ اصل ظالم در قالب انسانس ‍ ديگر، در واقع نجات محرومان محسوب نمى شود. مهم از بين رفتن جريان ظلم و نظام ستم و كشاندن آن به بوته حديث و احدوثه و جايگزينى نظام عدل به جاى نظام جور است، نه اين كه شخص معينى از ظالمان از بين برود گرچه ظالم ديگرى بيايد. از اين رو همسر مؤ منه فرعون در دعاى خود به خداوند عرضه مى دارد: رب ابن لى عندك بيتا فى الجنّة و نجّنى من فرعون و عمله؛ پروردگارا خانه اى براى من نزد خود در بهشت بنا كن و مرا از فرعون و رفتار او، يعنى از سيره و مرام فرعون و از ظلم و ستمش نجات ده؛ چنان كه حسن بصرى معاصر حجّاج بن يوسف پس از هلاك شدن وى از خدا مى خواهد:اللّهمّ انت قتلته فاقطع سنّته؛ خدايا تو حجّاج را نابود كردى، سنّت و روش ظالمانه وى را نيز نابود كن.

### راز خطاب به يهود عصر نزول

در خطاب نجّيناكم مخاطب يهوديان معاصر رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هستند، در حالى كه نجات از آل فرعون مربوط به اجداد آنان است؛ مصحّح چنين خطابى آن است كه نجات اسلاف آنان سبب نجات خودشان نيز هست؛ چون اگر آن نياكان نجات نمى يافتند، از آن جا كه سنّت فراعنه بركشتن فرزندان پسر بود، قهرا نسل اين قوم منقطع شده، از يهوديان معاصر نزول قرآن اثرى نبود؛ نظير آنچه در قصّه طوفان نوح و نجات آن حضرت و پيروانش در قرآن آمده، كه قرآن به مردم عصر نزول مى فرمايد: انّا لمّا طغى المأ حملناكم فى الجارية. يا آن كه تنها جناب نوح پيامبر و پيروانش در كشتى بودند.

تذكّر:تنجيه از آل فرعون نسبت به بنى اسرائيل عصر موساى كليم عليه‌السلام رفع عذاب و نسبت به يهودى هاى معاصر نزول قرآن دفع عذاب بود؛ زير اگر خطر موجود، از آن نياكان رفع نمى شد دامن گير نسل آنان و از جمله معاصران نزول قرآن هم مى شد.البته اگر نسلى براى گذشتگان باقى مى ماند.

گرامى داشت سالگرد تنجيه كه از دستور وذكّرهم بايّام اللّه برمى آيد براى آن است كه با عنايت الهى از هرگونه ضيم و ظلمى رهايى يافتند. با تحليلى كه از كيفيت خطاب تنجيه ارائه شد، معلوم مى شود كه در ادبيات محاوره، كسى كه تبار او از عذاب رهايى يافته و وى به بركت نجات آنان پديد آمده و از عذاب مصون مانده اين گونه خطاب كردن كه ماتو را نجات داديم، صحيح است و هرگز توهم تناسخ در ذهن خطور نمى كند و به تعبير آلوسى هيچ حجّتى براى قائل به تناسخ در اين آيه نيست.

تنجيه درباره عده اى از پيامبران، مانند هود، صالح و شعيب نيز وارد شده است: ثمّ ننجّى رسلنا.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| آخر به سوى سعادت آيد را هم |  | بيرون جهد از محاق ماهم |

### اسناد ظلم به كارگزاران فرعون

گرچه دستور تعذيب هاى گونه گون از ناحيه فرعون بود و از اين رو عناوين استضعاف، ذبح و استحيا به خود او اسناد داده شده، ولى كارگزاران غشوم وى بدون عذر، به ظلم بنى اسرائيل رضا مى دادند و آن را اجرا مى كردند. از اين رو در دنيا به عنوان مجرم شناخته شدند چنان كه در آيه مورد بحث مظالم مزبور به آنان نسبت داده شده و هرگز به بهانه مأمور معذور است اعتنايى نشده است، بلكه موزور بودن آنها تثبيت شده و در آخرت نيز محكوم به دوزخ خواهند بود؛ چنان كه مى فرمايد: ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشدّ العذاب.

استعمال كلمه آل براى فرعونيان در قيامت، بنابر اختصاص آن به اشراف يا از باب رعايت حال دنياى آنان است (به علاقه ماكان ) يا به عنوان تهكّم و استهزأ؛ چون عويل اين گروه در معاد اين است: هلك عنّى سلطانيه بنابراين، در آن موطن لياقت مضاف اليه شدن كلمه آل را ندارند. محتمل است مخاطبان و مأموران به ادخال آل فرعون در معاد فرشتگان عذاب، يا طبق احتمال برخى اهل اشارات، خود بنى اسرائيل عذاب ديده باشند. البته در همه مواردى كه در قرآن آل فرعون ذكر شده، خود فرعون نيز مشمول است.

### قبح و شدت عذاب

سوء العذاب به معناى قبح عذاب و شدّت آن است؛ زيرا بنى اسرائيل، بردگان، خدمتگزاران، كارگران قبطيان و دار و دسته فرعون به حساب مى آمدند، به طورى كه كارهاى سخت و طاقت فرسايى چون برزگرى و گِل كارى و خشت زنى و حمل بارهاى سنگين وكارهاى به ظاهر مرهون و پستى چون كنّاسى و حفّارى و مانند آن برعهده آنان بود.

البته اين تفسير از سوء العذاب در صورتى درست است كه جمله هاى بعدى آيه، يعنى يذبّحون... يستحيون...، بيانى براى جمله مورد بحث نباشد (چنان كه وجود حرف عطف بعداز يسومونكم سوء العذاب در آيه ششم سوره ابراهيم مؤ يّد آن است ) وگرنه مقصود از سوء العذاب همان ذبح پسران و زنده نگه داشتن و اسير گرفتن زنان است؛ چنان كه بسيارى از مفسّران، از جمله طبرسى رحمة الله عليه به آن اشاره كرده اند.

به هر تقدير، مطابق احتمال دوم دو جمله بعدى آيه توضيحى براى جمله قبل است. گويا مى فرمايد: عرضه كردن عذاب شديد بر شما به اين بود كه پسرانتان را سرمى بريدند و زنا شما را زنده نگه مى داشتند و به اسارت مى گرفتند: يذبّحون ابنأكم و يستحيون نسأكم.

شاهد توضيحى و بيانى بودن اين دو جمله براى يسومونكم سوء العذاب، اين است كه گرچه اين دو جمله با واو، به يكديگر عطف شده، ولى بين آن دو و جمله يسومونكم... حرف عطف قرار نگرفته است.

ممكن است در موردى كه مقصود، تذكر به ارقام متعدد عنايت الهى است، نظير آنچه از جمله وذكّرهم بايّام اللّه برمى آيد، تعدّد نعمت و كثرت عنايت خدا ملحوظ باشد. از اين رو در آن جا با واو عطف كه نشان تعدّد است ذكر شده است و در موردى كه چنين مطلبى مقصود نيست نظير محل بحث بدون حرف عطف ذكر مى شود.

### بارزترين مصداق سوء العذاب

تعذيب بنى اسرائيل سابقه طولانى داشت و اختصاصى به زمان ظهور موساى كليم عليه‌السلام و نهضت اسلامى وى نداشت. از اين رو قوم آن حضرت به وى گفتند... اوذينا من قبل ان تاتينا و من بعد ما جئتنا قال عسى ربّكم ان يهلك عدوّكم و يستخلفكم فى الارض فينظر كيف تعملون؛ ما قبل از آمدن تو و بعد از آن نيز اذيّت شديم. آن حضرت بنى اسرائيل را به پايدارى دعوت و به پيروزى وعده و به آزمون الهى هشدار داد. مهم ترين عذاب بنى اسرائيل همان بردگى مطلق بود كه بدتر از استثمار و پليدتر از استعمار و زشت تر از استبداد است؛ زيرا همه اين مظالم تحت عنوان استعباد مندرج است وحضرت موساى كليم عليه‌السلام صريح ترين اعتراض خود را به تعبيد بنى اسرائيل قرار داد و به فرعون فرمود: و تلك نعمة تمنّها علىّ ان عبّدت بنى اسرائيل. بردگى همان بستگى و بندگى صرف است. كسى كه اراده او بند به اراده ديگرى است و انديشه و انگيزه او بند به انديشه و انگيزه ديگرى است او را بنده مى گويند و هويّت انسان در سيرت علم و سنّت اراده او ظهور دارد.

اگر اين گونه از امور اداركى و تحريكى به جاى ديگر بند و بسته باشد، او هيچ هويتّى از خود و براى خود ندارد. آنگاه از اين شجر خبيث ميوه هاى تلخ ديگرى از قبيل استعمارو... چيده مى شود؛ چيدن ميوه استبداد و مانند آن پس از برچيدن بساط آزادگى و استقلال است. از اين رو حضرت موساى كليم عليه‌السلام براى رهايى از نظام سلطه سعى كرد تا با برچيدن استعباد، بساط حريّت و استقلال را به جاى اصلى خود بچيند؛ زيراديو چو بيرون رود فرشته درآيد، به حكمِ آن كه چو شد اهرمن سروش آمد. از سخنان آغازين حضرت كليم اللّه عليه‌السلام بعد از هدايت به اصول دين دستور آزادى محرومان بود و به آل فرعون چنين فرمود: ان ادّوا الىّ عباداللّه انّى لكم رسول امين؛ يعنى بندگان خدا بند به حكم الهيند و شما آنان را به خيانت ربوده ايد و اينان كه امانت الهيند بايد به رهبرى امين اللّه سپرده شوند و من امانتدار خدايم.

آرى ملّت آزاد مى تواند حكومت دينى تشكيل دهد و سرزمين خود را از نهب، غصب و غارت متطاولان نجات دهد. با اين تحليل معلوم مى شود كه بارزترين مصداق سوء العذاب و سوم العذاب همان تعبيد و برده كردن است كه همه مساوى تلخ را به دنبال دارد.

تذكّر: آن چه به عنوان سوء العذاب بر بنى اسرائيل تحميل مى شد دامن گير خود فرعون گشت: و حاق بال فرعون سوء العذاب.

### سرّ قتل نوزادن پسر

غالب مفسران درباره علّت قتل پسران بنى اسرائيل: يذبّحون ابنأكم گفته اند: فرعون در خواب ديد آتشى از بيت المقدس به سمت مصر حركت كرد و خانه هاى مصر را در برگرفت و قبطيان را سوزاند و به بنى اسرائيل آسيبى نرساند. فرعون با ديدن اين رؤ يا به وحشت افتاد و ساحران، نَسَب شناسان و فال گيران را براى تعبير آن دعوت كرد. آنان در جواب گفتند: پسرى در بنى اسرائيل متولد مى شود كه سلطنت تو را از بين مى برد و مرامت را دگرگون مى سازد و سرانجام تو را نابود مى كند. براين اساس، فرعون دستور داد هر پسرى را كه از بنى اسرائيل متولّد مى شود از بين ببرند.

يكى از مفسران با اشاره به اين قصّه مى نويسد: اگر چه فى نفسه چنين چيزى ممكن است اما دليل قابل اعتمادى ندارد.

فخر رازى نزديك ترين احتمال ها را قول ابن عباس مى داند كه مى گويد:

علت هراس فرعون بشارت ظهور موسى (ع ) و خصوصيات او از جانب پيامبران پيشين بوده است كه باعث شد فرعون در مقام مبارزه و پيش گيرى برآيد.

### استحياى زنان

آنچه در آيه مورد بحث آمده از سنخ عذاب است، خواه بيان و تفصيل سوء العذاب و سوم عذاب سوء باشد و خواه مستقل بوده، در قبال سوم العذاب قرار گرفته باشد. بنابراين، عنوان استحياى نسأ بايد از مصاديق تعذيب باشد وگرنه صرف زنده نگهداشتن زنان و دختران تعذيب نخواهد بود. آنان كه استحيا را به معناى ازاله حيا و شرم گرفته و آن را بعيد ندانسته اند، زيرا در جاهليت اقدم و قديم، اكراه جوارى بر بغى رايج بود و آيه كريمه و لاتكرهوا فتياتكم على البغأ ان اردن تحصّنا براى ردع آن عادت جاهلى نازل شد، به طور وضوح استحيا را مصداق تعذيب مى دانند و كسانى كه آن را به معناى زنده نگه داشتن تفسير كرده اند، توجيهى براى تعذيب بودن آن ارائه كرده اند؛ مانند:

1- به كنيزى بردن. 2- سنگين شدن عائله پدر با داشتن زن و دختر و كشته شدن پسر سنگين شدن. 3- غصه و گريه مداوم زن بر اثر ذبح كودك...

آنچه به ذهن نزديك تر مى آيد همان ذلّت استرقاق و تحميل لوازم بندگى و كنيز بودن است و چنين استحياى يا همسان تذبيح پسران نوزاد است يا بدتر از آن. به هر تقدير، صرف زنده نگه داشتن دختران و زنان تعذيب محسوب نمى شود، مگر به لحاظ آثار تحميلى آن.

تذكّر:برخى، ابنأ را بر رجال حمل كردند به قرينه نسأ به معناى زنان، و بعضى نسأ را بر دختران منطبق دانستند به قرينه ابنأ به معناى پسران. آنچه قصّه حضرت كليم اللّه (ع ) برمى آيد اين است كه نوزاد پسر ذبح مى شد، نه دختر.

### آزمون الهى در نعمت و نقمت

آنچه در قلمرو دنيا رخ مى دهد بدون آزمون الهى نيست و تكليف خاص خود را به همراه دارد. و از آن به عنوان بلا به معناى امتحان ياد مى شود؛ زيرا هيچ نعمت و منحتى بدون تكليف شكر نيست و هيچ نقمت و محنتى بدون دستور صبر نخواهد بود اين مطلب در تبيين مفردات آيه بازگو شد.

آنچه در اين جا مورد عنايت است اين است كه با انقراض منطقه تكليف و تبديل آن به نشئه پاداش محض و كيفر صرف، مجالى براى ابتلا و آزمون نخواهد بود. از اين رو بر نعمت و منحت بهشت عنوان ابلأ حسن اطلاق نشده و بر نقمت و محنت دوزخ نيز عنوان بلأ، بليّه، ابتلا و مانند آن تطبيق نشده است و اين نيست مگر براى اين كه قلمرو آخرت،منطقه آزمون نيست، و كلمه بليّه معناى امتحان را به همراه دارد. اگر در موردى بر عذاب آخرت عنوان بليّه اطلاق شد، حتما از معناى آزمون تجريد مى شود.

برهمين اساس كه عنوان بلأ، هم در محنت است و هم در محنت،ممكن است مشاراليه ذلكم نجات از آل فرعون باشد كه نعمت است يا شكنجه ها وعذاب هاى ذبح و مانند آن كه نقمت است يا هردو؛ چون در هر حال بلأ به معناى امتحان است و امتحان، هم در شرّ جريان دارد و هم در خير: و نبلوكم بالشرّ و الخير فتنة، نه اين كه به معناى خصوص مجازات يا خصوص نعمت باشد؛ زيرا مجازات يا نعمت، از مصاديق بلأ و امتحان و اسباب آن است، نه معناى مطابقى آن.

## لطايف و اشارات

### 1- رابطه تفسير با علم تاريخ

قرآن كريم به منزله قانون اساسى علوم و معارف دينى است و رسالت چنين كتابى افاضه خطوط كلى دين و افازه اصول جامع آن است. اجتهاد در تفريع با استمداد از تحليل هاى عقلى و استدلال هاى روايى و تاريخى برعهده پژوهشگران فنّان است. رشته تاريخ از مهم ترين شعب علوم اسلامى است كه قرآن و سنّت معصومين عليه‌السلام بسيارى از مطالب آن را در بردارد و سير در آفاق و اقطار را براى بررسى علل صعود و سقوط ملل و اقوام لازم مى داند.

در بين ملّت هاى گذشته از بنى اسرائيل زياد سخن به ميان آمده است. اگر تاريخى تحليلى مدوّن و مستند درباره قبطى مصر و بنى اسرائيل مهاجر به مصر در عصر يوسف عليه‌السلام، و از مصر در عصر موسى عليه‌السلام فراصوى محقق بود، معلوم مى شد كه چرا انگيزه خون خوارى آل فرعون به جاى غم خوارى براى محرومان بنى اسرائيل نشست و به تذبيح و تقتيل و تعبيد آنان اقدام شد و نيز معلوم مى شد آيا قسمت مهم اعمال شاقّ ساختن بناهاى عظيم مصر و ابنيه تاريخى آن و حمل احجار از راه دور و نصب توان فرساى ادوات ساختمانى، برگرده مستضعفان بنى اسرائيل بود؟ آيا نبوغ سياسى و بلوغ مبارزاتى آنان به حدّى بود كه درباريان طاغى و غشوم را انديشناك كند يا آن كه همه هراسناكى آل فرعون ازخواب فرعون يا گزارش ‍ منجّمان بود؟

تذكّر:بخش عمده اى از سرگذشت بنى اسرائيل در سوره هاى مكى قرآن كه صبغه ظلم زدايى، نشر توحيد، تشويق به حرّيت و استقلال بيشتر دارد آمده است.

### 2- راز انديشناكى آل فرعون

بنى اسرائيل، توسط حضرت يوسف و پدر بزرگوار آن حضرت عليه‌السلام و برادران و اسره وارد مصر شدند. قبطيان مصر آنان را مهاجر غريب مى شناختند. گذشت قرن هاى متمادى، تحولات نژادى فراوانى را به همراه داشت تا ظهور موساى كليم و رخداد تاريخى غرق آل فرعون و بيرون رفتن بنى اسرائيل از مصر. ناهماهنگى قبطى ها با بنى اسرائيل از لحاظ دين و آيين و بروز ناسازگارى بين آنان رنج هاى فراوانى را بر بنى اسرائيل تحميل كرد. آل فرعون هماره از انتقام جويى و قيام بنى اسرائيل هراسناك بودند؛ چنان كه از آيه ونمكّن لهم فى الارض و نرى فرعون و هامان و جنودهما منهم ما كانوا يحذرون استظهار مى شود. قرآن كريم به طور اجمال آل فرعون را از مستضعفان بنى اسرائيل انديشناك معرفى كرده و تفصيل اين سانحه روانى را تعرّض نفرموده است.

وجوه فراوانى براى اين هراسناكى نقل شده كه جزم به هر كدام آنها صعب است؛ چنان كه نفى هريك از آنها سهل نيست و جمع بين همه آنها ممكن است. وجوه مذكور از جهت تحليل طبتيعى و فراطبيعى يكسان نيست.

امّا وجوه فراطبيعى:

الف: از ابن عباس مأثور است كه وعده خداوند به ابراهيم خليل عليه‌السلام كه ذريّه عادل او را به امامت مى رساند به آل فرعون گزارش شد و آنان به ذبح نوزادان پسر مبادرت كردند. هنگامى كه ديدند سالمندان بنى اسرائيل به تدريج مى ميرند و كودكان آنها ذبح مى شوند و با انقراض نسل بنى اسرائيل كارهاى سخت كشور بدون كارگر مى ماند، بنا گذاشتند قتل نوزادان پسر رادر يك سال در بين قرار دهند و سالى كه بنابر كشتن نبود، هارون عليه‌السلام به دنيا آمد و سالى كه بنابر قتل بود موسى عليه‌السلام به دنيا آمد و نجات يافت. گرچه هراسناكى كافران فرعونى از گزارش وعده ابراهيم عليه‌السلام مستحيل نيست، ليكن اثبات چنين مطلبى با خبر مزبور مستعبد است؛ زيرا اثبات حكم فرعى و فقهى با آن دشوار است؛ چه رسد به مطلب علمى غيرتعبدى.

ب: فرعون در خواب آتشى ديد كه از بيت المقدس سربرآورد و به مصر رسيد و خانه هاى قبطيان را سوزاند وبه بنى اسرائيل آسيبى نرساند... تحقق چنين خواب و تعبير چنان مطلبى از كاهنان مصر كه قبلا بازگو شد، نيازمند به دليل معتبر است كه چيزى جز تاريخ مرسل نه حديث مسند و نه تاريخ متواتر در دست نيست، ليكن دليلى بر بطلان آن هم اقامه نشده است.

ج: گزارش منجّمان و تعيين سال تولّد چنين مولودى كه در آينده قبطيان را تدمير مى كند... اين مطلب ثبوتا ممكن است و اثباتا محتاج به دليل معتبرى است كه مفقود است. برخى از مفسران نقل ابن عباس را بهترين قول دانستند.

اما وجوه طبيعى:

ناهماهنگى دينى، اختلاف فرهنگى، سلطه استعمارى و استعبادى آل فرعون بر بنى اسرائيل و تحميل اعمال شاقّ كارگرى، بيگارى، جزيه و...، علل سياسى و عوامل اقتصادى مستورى بود كه همواره سبب هراسناكى آل فرعون از شورش داخلى محرومان بنى اسرائيل يا همكارى آنان با مخالفان درون يا محاربان بيرون مصر بود.

برخى از مفسران عامل طبيعى را گذشته از آن كه فى نفسه معقول دانستند، آن را معروف بين بنى اسرائيل اعلام داشتند و رؤ ياى فرعون و تعبير كاهنان را بى سند و غيرتاريخى تلقى كردند. البته وجود چنين عامل طبيعى بعيد نيست و تأثير آن در انديشناكى آل فرعون محتمل است، ليكن دليلى بر بطلان وجوه فراطبيعى نخواهد بود؛ چنان كه جمع اين وجوه نه محال است نه بعيد. گرچه اثبات برخى از آنها صعب است.

سرّ صعوبت فتواى نهايى در اين مطلب آن است كه اوّلا، بررسى فنّى رجال و درايه و حديث شناسى درباره احاديث مأثور، به نصاب لازم خود نرسيده و از لحاظ تاريخى وثوق كافى به سلسله رجال تاريخ حاصل نيست؛ ثانيا، برهان عقلى در مسائل جزئى جريان ندارد؛ ثالثا، آيات قرآنى تصريحى در اين زمينه نفرموده است. از اين رو جزم به يك رأى خاص از آراى مطروح در مسأله سخت است.

آنچه بعضى از اهل معرفت فرموده اند كه حكمت قتل فرزندان اين بود كه حيات همه آنان به موسى عليه‌السلام برگردد... و موسى عليه‌السلام مجموع حيات همه كسانى است كه به احتمال تطبيق موسى براو كشته شدند...، نيازمند به تحرير و نقد است كه در فنّ مناسب خود مطرح شده و معناى گفتار برخى كه:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| صدهزاران طفل سر ببريده شد |  | تا كليم اللّه صاحب ديده شد |

مى تواند اين باشد كه خون مظلوم از بين نمى رود و براى ظهور منجى معصوم، فداكارى و پايدارى مجاهدان نستوه لازم است. گرچه از برخى بزرگان فنّ حكمت و تفسير، رضايت ضمنى نسبت به فرموده عرفا ظاهر مى شود، ليكن مجال تأمل در آن فرموده و در اين رضا باقى است؛ چنان كه صدرالمتألهين رحمة الله عليه به توجيه نسبى آن پرداخته است. به طورى كه نه شبهه تجرّم و تجسّم روح پيش آيد و نه محذور تناسخ توهّم شود؛ زيرا روح انسان كامل همچون موساى كليم (ع 9 جامع كمال هاى وجودى ارواح ديگر است، نه مجمع آنها، و بين جامع وجودى بودن و مجمع متفرقات مجتمع شده بودن فرق عظيم است، و مبناى حكمت متعاليه و بنايى كه بر آن استوار شد، مى تواند صحيح باشد.

### 3- مبارزه با دوگانه پرستى

در صورتى كه مشاراليه ذلكم به نحو عموم يا خصوص شكنجه ها و فشارهاى آل فرعون را شامل شود، جمله ذلكم بلأ من ربّكم؛دلالت دارد كه بعضى از مشكلات و شرور مى تواند از جانب خداوند باشد تا بندگانش ‍ را بيازمايد.

توضيح اين كه، قرآن كريم همان طور كه درباره اصل توحيد سخن مى گويد و براى اثبات آن با وثنى ها به جدال احسن مى پردازد، با ثنوى ها (875) نيز احتجاج مى كند و براى ابطال اعتقاد آنها براهين قاطعى ارائه كرده و مى فرمايد: هم نجات از ظلم كه نعمت است، بلأ و آزمون الهى است و هم عذاب ظالم كه نقمت است؛ يعنى آنگاه كه در رنج و عذاب قرار داشتيد مبتلا به بلاى الهى بوديد تا معلوم شود صابريد يا نه، و آنگاه كه از عذاب رهايى يافتيد و از نعمت ها برخوردار شديد بازهم در حال آزمون و ابتلا به سر مى بريد تامعلوم گردد كه شاكر هستيد يا نه.

پس اين كه در سوره اعراف درباره خصوص بنى اسرائيل مى فرمايد: وبلوناهم بالحسنات و السيئات و در سوره انبيأ به طور عموم مى گويد: كلّ نفس ذائقة الموت و نبلوكم بالشرّ والخير فتنة براى آن است كه شبهه دوگانه پرستى را برطرف كرده و اثبات كند كه اگر بلاها و مشكلات، از جانب خداوند بر بنى اسرائيل فرود نمى آمد و اگر آنان از طريق صبر و استقامت در برابر سختى ها آزموده نمى شدند، آن همه نعمت ها به آنها داده نمى شد و شخصيت هايى چون داود و سليمان از ميان آنان مبعوث نمى گرديد؛ يعنى نقمت مانند نعمت ذاتا خير است و شرّ نيست؛ جنبه ناسازگارى آن با رنج ديده ها امرى است كه از آن شرّ انتزاع مى شود و همين جنبه نيز آزمون الهى است. بنابراين، مبدأ شر همان مبدأ خير است، و شرور، محتاج به مبدأ جدا نيست.

### 4- سرانجام حق و فرجام باطل

اين كه قرآن كريم نعمت رهايى بنى اسرائيل از هيمنه و استبداد فرعون را به رخ آنان مى كشد، در واقع مى خواهد اين نكته را القا كند كه بدانيد سرانجام آنچه باقى است حق است و بس، و غير حقّ هرچه باشد احدوثه و خوابى بيش نيست. آنچه مى ماند و اتصال و بقا دارد بيدارى هاست. خواب ها از هم گسيخته است و سپرى مى شود و ظالم مانند خوابيده است و سلسله ظالمان از يكديگر منقطع بوده، همگى به احدوثه شدن كشانده مى شود. فرعون و فرعونيان رفتند و بخت النصر كه پس از او بربنى اسرائيل مسلط شد، نيز در بستر تاريخ محو گرديد و به طور كلى باطل چون كف روى آب زايل مى شود و آنچه ثابت مى ماند و به مقصد مى رسد حق است: امّا الزّبد فيذهب جفأ و امّا ما ينفع الناس فيمكث فى الارض. غلبه نهايى با سنّت الهى است: ليظهره على الدين كلّه و عالم در نهايت به كام اهل حق و تقواست: والعاقبة للمتقّين.

سيل پرخروش حق بخارشدنى نيست، بلكه به دريا مى ريزد، اگر چه خس و خاشاكى نيز برروى خود داشته باشد. قرآن، ستم و ستمكاران را خس و خاشاك سيل رحمت حق مى داند و سنّت قطعى الهى براين است كه براساس للّه ميراث السموات و الارض و انّ الارض للّه يورثها من يشأ و ونريد ان نمنّ على الذين استضعفوا فى الارض و والعاقبة للمتقين همه آنچه غير آب خروشان است، از بين برود وسيل خروشان حق بدون هيچ مانع و رادعى به درياى بى كران هستى جاويد متّصل شود.

از نكات مهمّى كه در نقل قصص انبيا و امم پيشين در قرآن جلب توجه مى كند اين است كه خداى سبحان در ضمن بيان سيره عملى و سنت جارى خود نسبت به ستمكاران، مى فرمايد: كسانى را كه مدتى به عنوان هست مطرح بودند آنهارا به عنوان بود: كان ساختيم، امّا درباره افراد ستم پيشه مى فرمايد آنها را چنان متفرّق كرديم و از روى زمين برداشتيم كه اكنون گفته مى شود: در روم قيصرى بود، نه اين كه هست و در حبشه، نجاشى و در يمن، تبّع و در ميان ترك ها خاقان و درايران شاهنشاهى كسرا بود؛ يعنى به گونه اى محو و نابود شدند كه جز داستان و احدوثه چيزى از آنها باقى نمانده است: فقالوا ربّنا باعد بين اسفارنا و ظلموا انفسهم فجعلناهم احاديث و مزّقناهم كلّ ممزّق.

در جاى ديگر مى فرمايد:رسولان خود را پياپى فرستاديم. هرگاه رسولى براى هدايت قومى آمد، طاغيان او را تكذيب كردند، ولى ما امّت هاى سركش را يكى پس از ديگرى چنان نابود كرديم كه تنها نام و گفتگويى (احاديث ) از آنان باقى ماند: ثم ارسلنا رسلنا تترا كلّ ما جأ امّة رسولها كذّبوه فاتبعنا بعضهم بعضا وجعلنا هم احاديث.

وضيح اين كه، اصل نظام آفرينش توحيد اس، و الحاد، شرك، كفر و نفاق زوايد آن است؛ اصل آن مى ماند و حكومت مى كند و به ثمر مى نشيند و زوايد آن از ميان مى رود. چنين نيست كه گاهى توحيد حكومت كند و گاهى شرك، و هيچ كدام اصل نباشد.

در فرهنگ قرآنى، جوامع انسانى به منزله بوستانى است كه باغبانش خداست: واللّه انبتكم من الارض ‍ نباتا. در اين بوستان علف هاى هرزى نيز مى رويد كه بايد وجين شود و شاخه هاى زايدى رشد مى كند كه بايد هرس شود. از اين رو از يك طرف مى فرمايد: وقطعنا دابر الذين كذّبوا باياتنا يا فقطع دابر الذين ظلموا والحمدللّه ربّ العالمين؛ يعنى ما علف هاى هرز و شاخه هاى زايدى چون سلاطين، اكاسره و قياصره را قطع يا وجين مى كنيم تا مانع ثمردهى شجره طوباىِ حق نشوند. در تعبيرى ديگر مى فرمايد: آنها را همچون تنه هاى پوسيده درختان نخل قرار داديم كه با تندى بادى بر زمين افتاده و چيزى از آن باقى نمانده است: كانّهم اعجاز نخل خاوية # فهل ترى لهم من باقية.

از سوى ديگر مى فرمايد: ولقد وصّلنا لهم القول لعّلهم يتذكّرون؛ ما انبيا را حلقه هاى متّصلى قرار داديم و سخنان اين سخنگويان الهى را در پى درپى و متصلا به امّت ها رسانديم، به گونه اى كه هر حق و فضيلتى در شرق وغرب عالم مطرح است برگرفته از مكتب انبياست. ثمر نهايى بوستان حقيقت نيز در آيه ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون به آن اشارت رفته و بدين معناست كه وقتى انسان از پشت بام عالم هستى با ديد خدايى مجموع نظام هستى را بنگرد،در مى يابد كه از نقشه نيكويى برخوردار بوده، به سوى عاقبت مطلوبى در حركت است؛ يعنى نظام عالم، نظام احسن و عارى از اعوجاج و گناه بود، معصيت و ظلم، امرى عارضى برآن است. از اين رو نبايد گفته شود:چرا اهداف پيامبران محقق نمى شوديا اين همه خون ريزى چرا؟!؛ خون ريزها معدودند و بيشتر انسان ها يا مظلومند يا افراد صالح و شرافتمند. به بيان ديگر، گرچه فساد و هلاكت زياد است و ستم ديدگان

بى شمارند، اما مفسدان كسرايى و قيصرى و خاقانى، نسبت به توده مردم محروم يا متوسط، اندكند.

اگر كسى با اين ديد مثبت به عالم بنگرد، فقط نظم محمود را مى بيند، نه هرج ومرج مذموم را؛ زيرا از اين منظر آمار مظلومان به حساب ظالمان گذارده نمى شود. در سراسر تاريخ خط مستقيم صفوت و راه برگزيدگانى چون آل عمران، آل ابراهيم، آل موسى، آل هارون و آل يعقوب همواره وجود داشته فكر و كتاب و دينشان در زمين باقى و پديدار است و جز آن هر خط ديگرى نابود شدنى است و پيروان آن ريشه كن شده، به حديث و احدُوثه كشانده مى شوند.

سلسله پيامبران چون همديگر را تصديق مى كنند: مصدقا لما بين يديه و با هم متّحدند و در مسير واحد قرار دارند دوام و بقا دارند، ولى ظالمان و جبّاران چون نسبت به يكديگر تكالب، تنازع، تهارش و تطارد دارند و در مسير واحد نيستند، دوامى ندارند واز ريشه كنده مى شوند و زوال و فنا مى يابند؛ نظير علف هرزى كه از ريشه كنده شود كه علف هرز بعدى، محصول آن و ادامه آن نيست. بنابراين، از آن جا كه فساد هر ستمگرى در حدّ خود است و پراكندگى و اختلاف براى هميشه بين ظالمان وجود دارد: وألقينا بينهم العداوه والبغضأ الى يوم القيمة هرآتشى كه از جانب ظالمى روشن مى شود، دوام نمى آورد و خاموش ‍ مى گردد:وكلّما اوقدوا نارا للحرب اطفاها اللّه؛ مانند درختى كه از روى زمين بركنده شده، كه ممكن است چندروزى سرسبز باشد، ولى چون ريشه در دل خاك ندارد ناپايدار است: مثل كلمة خبيهة كشجرة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار، برخلاف حق كه همانند شجره طيبّه ريشه دار و ثابت است: واصلها ثابت و فرعها فى السمأ# تؤ تى اكلها كلّ حين باذن ربّها و خداوند اراده احقاق و اثبات و استمرار آن را دارد: ويريد اللّه يحقّ الحق بكلماته و يقطع دابر الكافرين و چيزى كه خدا اراده ثبات آن را داشته باشد، با هيچ عاملى از ميان نمى رود.

### 5- همه نعمت ها براى امتحان است

در مباحث تفسيرى گذشت كه نجات بنى اسرائيل از آل فرعون بلا و ابتلأ و وسيله امتحان الهى است و لازمه اش آن است كه حتى نجات از زير بار ظلم نيز صرفا به عنوان پاداشى بى مسؤ وليت نباشد، بلكه خداوند سبحان آنان، يعنى مستضعفان را وارث زمين كرده است تا ببيند چه مى كنند و اين مطلبى است كه در آيه ديگر به آن تصريح شده است: قال عسى ربّكم ان يهلك عدوّكم و يستخلفكم فى الارض فينظر كيف تعملون. مهم اين است كه ببيند شما چه مى كنيد؛ چنان كه در هر آزمون، امتحان كننده نگاه دقيق به كيفيّت عمل آزموده دارد.

سرّ اين كه نجات بنى اسرائيل از آل فرعون و نيز ساير نعمت هاى مربوط به گذشتگان را براى معاصران رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بيان مى دارد نيز همين است؛ زيرا قرآن كتاب قصّه و تاريخ و شمارشگر افتخارات قومى يا خانوادگى نيست، بلكه كتاب نور و هدايت و بيانگر قوانين و سنت هاى الهى حاكم بر جهان است و مبيّن اين كه همگان در برابر آن يكسانند؛ پيشينيان در برابر اين سنن مسؤ ول بودند و شما هم نسبت به آن مسؤ وليت داريد. هركس با حق صراع كند و باحقايق عالم درافتد و كشتى بگيرد، شكست مى خورد:من صارع الحق صرعه، خواه آل فرعون باشند يا بنى اسرائيل يا ديگران، و هركس در برابر حق خاضع باشد و راه اطاعت پيشه كند، به سيادت رسيده، از نعمت هاى مادى و معنوى برخوردار مى شود، خواه بنى اسرائيل باشند يا ساير اقوام و ملّت ها.

سنّت ثابت الهى آن است كه هرگز نعمت را كه به گروهى داد تغيير ندهد، مگر اين كه متنعّم، در فضاى اعتقادى و اخلاقى خود تغيير روش بدهد. از اين رو پس از بيان قانون كلى ذلك بانّ اللّه لم يك مغيّرا نعمة انعمها على قوم حتّى يغيّروا ما بانفسهم و انّ اللّه سميع عليم در اثناى قصّه فرعون و موسى، در مقام تطبيق آن مى فرمايد: كداب ال فرعون و الذين من قبلهم كذّبوا بايات ربّهم فاهلكناهم بذنوبهم واغرقنا ال فرعون و كلّ كانوا ظالمين؛ يعنى آنچه آل فرعون را به هلاكت رسانده تكذيب و گناهانشان بود. شما بنى اسرائيل نيز اگر چنان كنيد، چنين خواهيد شد. پس غرض از بيان اين حكايت ها تكريم گروهى و تحقير گروه ديگر نيست، بلكه عبرت گرفتن مخاطبان و عبور كردن همه مكلّفان از خصايص موجود به فضايل برتر است.

براين اساس، قرآن كريم در نقل قصّه ها به بيان تاريخ وقوع داستان و جزئيّات واقعه نمى پردازد، بلكه تنها به روح قضيّه كه روح تاريخ و نور وهدايت است، اشاره مى كند؛ چنان كه درباره زندانى شدن حضرت يوسف عليه‌السلام و حوادثى كه در زندان و پيش از آن رخ داد، روى بيان آن حضرت: ربّ السجن احبّ الى ممّا يدعوننى اليه يا جوابى كه به همراهان زندانيش در مقابل تقاضاى تعبير خواب آنان داده بود: انّى تركت ملّة قوم لايؤ منون باللّه وهم بالاخرة هم كافرون # و اتبعت ملّة ابأى ابراهيم و اسحاق و يعقوب ما كان لنا ان نشرك باللّه من شى ء تكيه مى كند؛ يعنى نقاط حسّاس تاريخ را كه بيانگر سنّت الهى است از يك سو، و منزّه از تزّمن به زمان خاص و تمكّن به مكان مخصوص است از سوى ديگر بازگو مى كند.

### 6- ابتلا و امتحان به وسيله شرّ

در مباحث تفسيرى گذشت كه بلأ در ذيل آيه مورد بحث وفى ذلكم بلأ من ربّكم عظيم به معناى امتحان است و مشاراليه ذلكم، هم مى تواند نعمت نجات بنى اسرائيل از چنگال آل فرعون باشد و هم نقمت عذابى كه آل فرعون درباهرء بنى اسرائيل روا مى داشتند؛ زيرا خداى سبحان انسان ها را هم باخير و هم با شر مى آزمايد: و نبلوكم بالشرّ و الخير فتنة كه مقصود از شرّ بودن چيزى نسبت به چيز ديگر، ناگوارى و ناسازگارى آن است؛ چنان كه امين الاسلام از اميرمؤ منان عليه‌السلام نقل مى كند كه آن حضرت در حال بيمارى در جواب پرستش عيادت كنندگان: كيف حالك؟ فرمودند:على شرّ. عرض كردند: شما هم تعبير به شرّ مى كنيد؟! آن حضرت آيه و نبلوكم بالشّر و الخير فتنة را قرأت و به محتواى آيه استدلال كردند.

از آيه فامّا الانسان اذا ما ابتليه ربّه فاكرمه و نعّمه فيقول ربّ اكرمن # و امّا اذ ما ابتليه فقدر عليه رزقه فيقول ربّى اهانن نيز برمى آيد كه چنان كه انسان بيمار، مبتلاى به بيمارى است، انسان سالم نيز مبتلاى به سلامت است و در عالم چيزى نيست كه بلا و بلوى نباشد. گاهى خداى سبحان انسان را با سلامت امتحان مى كند تا ببيند وى شاكر است واز اين نعمت بهره اى مى گيرد يا نه، و گاهى او را به مرض مى آزمايد، تا ببيند وى صابر است يا نه، و به تعبير ديگر گاهى حسنه و نعمت مى دهد تا انسان با شكر به سوى خدا بازگردد و گاهى سيّئه و رنج مى دهد تا انسان از راه صبر و بردبارى به او رجوع كند: وقطّعناهم فى الارض امما منهم الصّالحون و منهم دون ذلك و بلوناهم بالحسنات و السيّئات لعلّهم يرجعون؛ چنان كه درباره ساير امم مى فرمايد: ما آنها را با فشار گرفتيم، تا مگر آنان تضرّع كنند: واخذنا اهلها بالبأسأ والضرأ لعلّهم يضّرّعون؛ چون انسان اگر به ناله و تضرّع، مسلّح گردد دشمن درون را در جهاد اكبر، خلع سلاح مى كند. اگر كسى بخواهد بر اهرمن درون پيروز شود، بايد مسلّح شود و سلاح انسان در اين پيروزى گريه است: وسلاحه البكأ. كسى كه اهل ضجّه و ناله نباشد مخمور و مغرور است و خدا بين نمى شود، بلكه هميشه خود بين است و انسان خود بين شكست مى خورد.

در آيه مورد بحث مى فرمايد: اين بلاى عظيمى بود كه شما مظلومانه آن را تحمل كرديد و ما موساى كليم را برانگيختيم تا نجاتتان بخشد، اين بلاى عظيم را با شكر به مقصد برسانيد و از عهده امتحان آن بيرون آييد كه نعمتتان افزون شود و گرنه به عذاب شديد دچار مى شويد؛ چنان كه ابراهيم در سوره ابراهيم به زبان موساى كليم صريحا اعلام فرمود: لئن شكرتم لازيدنّكم و لئن كفرتم انّ عذابى لشديد. به ويژه هنگامى كه بلا عظيم باشد كفران آن نيز عظيم است و كفران عظيم، كيفر عظيم را در پى دارد. برهمين اساس، خداى سبحان نسبت به بنى اسرائيل با خشونت سخن مى گويد و مى فرمايد:كسانى برآنها مسلّط مى شودند كه تاروز قيامت هرگز به آنان رحم نمى كنند: و اذ تاذّن ربّك ليبعثنّ عليهم الى يوم القيمة من يسومهم سوء العذاب و در آيه 61 همين سوره نيز خواهد آمد: ضربت عليهم الذّلة و المسكنة.

از اين دو آيه برمى آيد كه اولا نسل بنى اسرائيل تا روز قيامت باقى خواهد ماند و ثانيا، پيوسته در ذلّت به سرمى برند و اين منافاتى با پيشرفت ظاهرى اسرائيل و صهيونيست هاى كنونى ندارد؛ زيرا چه ذلّتى بدتر از اين كه حبل ذلت آمريكا را برگردن دارند.

تذكّر:يهوديان چند گروهند:االف: كسانى كه به حبل الهى اعتصام كردند و موحّدانه به سرمى برند. قرآن از اين گروه به نيكى ياد مى كند: من اهل الكتاب امّة قائمة يتلون ايات اللّه... ب: كسانى كه هرچند از حبل الهى محرومند، ولى حبل مردمى را به گردن دارند. از اين رو عين عزّت نسبى از ذلّت نفسى رنج مى برند. شايد بتوان به عنوان نمونه اين مطلب را ياد كرد كه قوم يهود با داشتن تاريخ كهن امروز در تمام روى زمين دولت مستقلى ندارند.

## بحث روايى

### عامل نجات بنى اسرائيل

- عن العسكرى عليه‌السلام:قال اللّه: و اذكروا يا بنى اسرائيل اذنجيناكم انجينا اسلافكم من ال فرعون و هم الذين كانوا يدنون اليه بقرابته و بدينه و مذهبه يسمومونكم يعذّبونكم سوء العذاب شدة العذاب، كانوان يحملونه عليكم. قال: و كان من عذابهم الشديد انّه كان فرعون يكلّفهم عمل البنأ والطين و يخاف ان يهربوا عن العمل فامر بتقييدهم فكانوان ينقلون ذلك الطين على السلالم الى السطوح فربّما سقط الواحد منهم فمات او زمن و لايحلقون بهم الى ان اوحى اللّه تعالى الى موسى عليه‌السلام: قل لهم لايبتدؤ ن عملا الّا بالصلاة على محمد و آله الطيبين ليخفّ عليهم فكانوان يفعلون ذلك فيخفّ عليهم و امر كلّ من سقط او زمن ممّن نسى الصلاة على محمد و آله بان يقولها على نفسه ان امكنه اى الصلاة على محمد و آله او يقال عليه ان لم يمكنه فانّه يقوم لايضرّه ذلك ففعلوها فسلموا.

يذبحون ابنائكم و ذلك لمّا قيل لفرعون ان يولد فى بنى اسرائيل مولود يكون على يده هلاكك و زوال ملكك فامر بذبح ابنائهم فكانت الواحدة منهنّ تصانع القوابل عن نفسها لئلّا يتمّ عليها حملها حتى تلقى ولدها فى صحرأ و غار جبل او مكان غامض و تقول عليه عشر مرّات الصلاة على محمد و آله الطيبين فيقيض اللّه ملكا يربيه و يدر من اصبع له لبنا يمصه و من اصبع طعاما لينا يتغذاه الى ان نشا بنواسرائيل فكان من سلم منهم و نشا اكثر ممن قتل.

و يستحيون نسائكم يبقونهن و يتخذوهن امأ فضجوا الى موسى و قالوا يفترشون بناتنا و اخواتنا فامراللّه البنات كلما رابهن من ريب من ذلك صلين على محمد و آله الطيبى عليه‌السلام فكان اللّه يردّ عنهن اولئك الرجال امّا بشغل او مرض او زمانة او لطف من الطافه فلم تفرش منهن امراه بل دفع اللّه عزّوجلّ ذلك عنهنّ بصلوتهن على محمد و آله الطيبين.

ثمّ قال عزّوجلّ: و فى ذلكم اى فى ذلك الانجأ الذى انجاكم منه ربّكم بلأ نعمة من ربّكم عظيم كبير. قال اللّه عزّوجل: يا بنى اسرائيل اذكروا اذا كان البلأ يصرف عن اسلافكم و يخفف بالصلاة على محمدو آله الطيبين افلا تعلمون انّكم اذا شاهدتموهم و آمنتهم بهم كانت النعمة عليكم اعظم و افضل و فضل اللّه لديكم اكثر و اجزل.

اشاره الف:اثبات معارف علمى با حديثى كه از آسيب ارسال، قطع، وقف، رفع و... مصون نيست، صعب است.

ب: در مقام ثبوت، هيچ محذورى در تأثير توسل به ذوات نورى اهل بيت عصمت عليه‌السلام نسبت به نجات محرومان از سلطه طاغيان نيست؛ چنان كه در جريان قبول توبه آدم صفىّعليه‌السلام و تلقّى كلمات گذشت.

ج: انگيزه فرعون در تذبيح و تقتيل پسران بنى اسرائيل و زنده نگه داشتن دختران و زنان در مطاوى تفسير و ثناياى لطايف و اشارات بازگو شد.

## (و اذفرقنابكم البحر فانجينكم و اغرقنا ال فرعون و انتم تنظرون) (50)

## گزيده تفسير

خداى سبحان در مقام بيان نعمت ديگرى كه بر بنى اسرائيل ارزانى داشته، يعنى نجات بنى اسرائيل از چنگال آل فرعون و براى آشكار شدن عظمت اين نعمت ونيز تذكّر نعمت عظيم مصون ماندن از غرق در دريا مى فرمايد: به ياد آوريد زمانى را كه دريا را براى شما شكافتيم و در نتيجه شما را نجات داديم و آل فرعون را در منظر شما غرق كرديم.

با شكافته شدن دريا همه بنى اسرائيل كه همراه موساى كليم عليه‌السلام بودند با ورود به آن از تعذيب آل فرعون نجات يافتند و خود از غرق شدن در آن مصون ماندند و آل فرعون از دسترسى به آنها ممنوع شدند و همه آنان كه همراه فرعون بودند در دريا غرق شدند. مشاهده چنين صحنه اى، براى قوم حس گرايى چون بنى اسرائيل، اعجاز الهى را بليغ ‌تر و نعمت را عظيم تر جلوه مى دهد.

## تفسير

فرقنا: اين واژه از ماده فرق در اصل به معناى جدا كردن بين دو چيز است. فرق در شق كردن و شكافتن استعمال مى شود؛ چون لازمه هر شكافتنى جدا شدن دو چيز از يكديگر است. فرق دريا در آيه مورد بحث نيز به معناى شكافتن آن و جداسازى قسمتى از آب دريا از قسمت ديگر آن است. گرچه برخى فرق را در مورد انفصال و فلق را در مورد انشقاق به كار برده اند. فرق جداكردن و فِرق پاره جدا شده است: فكان كلّ فرق كالطّود العظيم.

بكم: حرف بأ در بكم براى سببيّت است؛ يعنى به سبب و غايت شما (سببّيت غائيّه ) دريا را شكافتيم كه در اين صورت، چنان كه آلوسى گفته، بأ به منزله لام است؛ يعنى ما دريا را براى شما شكفاتيم و احتمال دارد براى مصاحبت باشد؛ چنان كه زمخشرى آن را يكى از احتمالات دانسته است، كه در اين صورت بكم يا در موضع حال براى مفعول فرقنا: يعنى كلمه البحر (ازباب تقديم حال بر ذوالحال ) قرار دارد؛ يعنى ما دريا را شكافتيم، در حالى كه دريا مصاحب و همراه با ورود شما بود، يا در موضع حال براى فاعل فرقنا است؛ يعنى دريا را شكافتيم، در حالى كه همراه شما بوديم (كنايه از ناصر و حافظ بودن خداوند است؛ چنان كه در بيان موسى عليه‌السلام در جمله كلّا انّ معى ربّى سيهدين به آن اشاره شده است ).

ظاهر آيه همان احتمال اول است (يعنى به ياد آوريد زمانى را كه دريا را براى شما شكفاتيم )و سياق آيات نيز به آن شهادت مى دهد؛ چون آيات محل بحث، در مقام شمارش نعمت هايى است كه خداوند آنها را بر بنى اسرائيل ارزانى داشت و چنين مقامى با معناى به سبب شما (سبب غايى ) براى شما دريا را شكافتيم سازگارتر است.

البحر: مكان واسع را بحر گويند و كسى كه علم وسيع دارد،متبحّر است.كلمه ال براى عهد خارجى است و مقصود از بحر يا قُلْزم و درياى احمر است يا نيل.

فانجيناكم: اين مسأله نجات، در اين آيه به صيغه افعال: انجينا آمده، در حالى كه در آيه قبل به صيغه تفعيل: نجّينا ذكر شده، شايد به اين لحاظ باشد كه آنچه در اين آيه مطرح است، نجات از غرق شدن از طريق از اخراج از آب به سوى ساحل است (نه مطلق نجات يافتن و خلاص شدن از آل فرعون كه در آيه قبل ذكر شده و نيازى هم به تكرار آن نيست ) و اخراج از باب افعال است. پس انسب اين است كه موضوع نجات دادن نيز به همين صيغه باشد.

چنين مطلبى كه از ظاهر كلام ابى السّعود به دست مى آيد، خالى از مناقشه نيست؛ چون آنچه دلالت دارد كه مقصود از نجات در اين آيه، نجات از غرق شدن است نه مطلق نجات از آل فرعون، قرينه تقابل است؛ يعنى تقابل انجيل و اغرقنا باعث مى شود كه انجيناكم ظهور در انجاى از غرق شدن در آب پيدا كند و چنين تقابلى مقتضى تبديل صيغه تفعيل به افعال نيست. گذشته از آن كه نجات بنى اسرائيل از قهر و تعذيب مستمر فرعون، چنان كه قبلا بازگو شد، هم با تفعيل ذكر شده و هم با اِفعال، نظير: و اذ انجيناكم من ال فرعون يسومونكم سوء العذاب.

### تناسب آيات:

از آن جا كه در آيهئ قبل سخن از نعمت نجات بنى اسرائيل از آل فرعون بود، در اين آيه، به چگونگى آن اشاره مى كند تا هم عظمت اين نعمت بيشتر آشكار شود و هم در ضمن آن، نعمت عظيم ديگرى (مصونيت از غرق شدن در دريا) يادآورى گردد. ابتدا مى فرمايد: و نيز به ياد بياوريد زمانى را كه دريا را براى شما شكافتيم. سپس به نتيجه شكافته شدن دريا اشاره مى كند كه عبارت است از نجات يافتن بنى اسرائيل و غرق شدن آل فرعون، آن هم در مرأى و منظر بنى اسرائيل: نتيجه شكافتن دريا اين شد كه شما را نجات داديم و آل فرعون را غرق كرديم، درحالى كه شما غرق شدن آنان را نظاره مى كرديد.

خلاصه آن كه، شكافتن دريا به امر ملكوتى خداوند دو نتيجه براى شما داشت و دو محروميت براى آل فرعون؛ زيرا شما اولا، با شكافتن دريا و ورود به آن از تعذيب آل فرعون نجات يافتيد و ثانيا، به معجزه الهى از غرق شدن در آن مصون مانديد و آل فرعون اولا، از دسترسى به شما ممنوع و محروم شدند و ثانيا، به كام دريا فرو رفتند و غرق شدند.

### نجات يافتگان و غرق شدگان:

ظاهرانجيناكم و ال فرعون عموم بنى اسرائيل و عموم فرعونيان است؛ يعنى اين آيه ظهور دارد كه همه بنى اسرائيل همراه موسى بدون استثنا نجات يافتند و همه آل فرعون كه همراه فرعون بودند بدون استثنا، غرق شدند و اين معناى ظاهرى است كه در آيات ديگربه آن تصريح شده است. چنان كه مى فرمايد: وانجينا موسى و من معه اجمعين، فاغرقناه و من معه جميعا. البته اگر كسى از بنى اسرائيل يا از آل فرعون در صحنه حاضر نبود تخصصا از حكم خارج است.

### مراد ازآلفرعون

تعبير به ال فرعون همانند تعبير بنى هاشم و بنى آدم و آل موسى و آل هارون است كه مضاف اليه آن (يعنى فرعون، هاشم، آدم، موسى و هارون ) خارج از حكم مضاف نيست؛ يعنى منظور از آل فرعون، شخص فرعون و همه پيروان اوست؛ چنان كه مقصود از بنى آدم در آيه ولقد كرّمنا بنى ادم شخص آدم و همه فرزندان او، و مقصود از آل موسى و آل هارون در آيه... و بقية ممّا تركت ال موسى و ال هارون شخص موسى و هارون و پيروان آنان، و مراد از آل يعقوب در آيه... ويتمّ نعمة عليك و على ال يعقوب شخص يعقوب و فرزندان و پيروان اوست. البته گاهى ممكن است براثر قرينه خاص مقصود از آل موسى و آل هارون در آيه تكرال موسى و...، خصوص موسى و هارون باشد كه از بحث كنونى بيرون است.

### مشاهده نابودى دشمن

جمله وانتم تنظرون به اين معناست:در حالى آل فرعون را غرق كرديم كه شما شاهد غرق شدن آنها بوديد و چنين صحنه اى از نجات شما و غرق آنان، اعجاز را بليغ ‌تر و نعمت را عظيم تر جلوه مى دهد، به ويژه براى قومى چون بنى اسرائيل كه گرفتار حسّ گرايى بوده، از تفكرات عقلى بهره اندكى داشتند و صريحا به موساى كليم مى گفتند: تا خدا راروشن و آشكارا نبينيم به تو ايمان نمى آوريم: لن نؤ من لك حتى نرى اللّه جهرة و پس از مشاهده معجزات فراوان وقتى از دريا گذشته و به قومى بت پرست برخوردند، از موسى درخواست كردند كه تو نيز خداى ديدنى براى ما قرارده: يا موسى اجعل لنا الها كما لهم ءالهة.

هلاكت دشمن نعمتى است عظيم، و مشاهده آن، نعمت عظيم ديگر. برخى مانند فرّأ برآنند كه رخداد هائل، مانع از نگاه بنى اسرائيل بود. بنابراين، مقصود آن است كه حادثه در مرأى و مسمع شما بود، به طورى كه گويا مى ديديد. پس، نظر به معناى علم است، نه نگاه با چشم.

شيخ طوسى (ره ) گفته فرّأ را محتمل و مليح تلقى كرد، گرچه نظر شيخ طوسى همانند انظار ساير مفسران بر نظر حسىّ است، ليكن طمأنينه اى كه براى موسى و همراهان او پديد آمد و مسير رهو و واسع و بى خطر درياى خشك را پشت سرگذاشتند و دريا اجساد بى روح آل فرعون را به روى آب آورد، نگاه با چشم به اين صحنه محذورى ندارد.

## لطايف و اشارات

### 1- تنها كليددار نظام هستى

كليددار نظام آفرينش خداوند است و كليد دوگونه چرخش دارد: با يك چرخش آن، در باز، و باچرخش ‍ ديگر بسته مى شود. خداوند در آيه واذ فرقنا بكم البحر... مى فرمايد: كليد دريا به دست ماست و ما به وسيله موساى كليم اين كليد را به چرخش در آورديم؛ به او دستور داديم تا عصا را به دريا بزند تا بر اثر آن راهى خاكى بلكه راه هاى متعدد در وسط دريا پديدار شود و مشا از آن عبور كنيد و فرعونيان در تعقيب شما به ميانه دريا بيايند. آنگاه كليد دريا را برگردانيم و چهره ديگر آن را ظاهر كرديم و آب ها به هم آمد: فغشيهم من اليمّ ما غشيهم و فرعونيان به قعر دريا فرو رفتند.

به هرحال، كارگاه الهى با نظم ويژه دارد مى شود و كليد دار آن تنها خداست: وعنده مفاتح الغيب، و له مقاليد السموات و الارض. اين مفاتيح و مقاليد تنها براى مؤ منان، مفتاح و گشاينده است، اما براى كافران، همواره مغلاق و قفل كننده است. درياى متّصل براى حفظ دين منفصل مى شود و مؤ منان نجات مى يانبد و درياى منفصل براى محق كفر متّصل مى گردد و كافران غرق مى شوند و چنين است كار خداى سبحان كه باكن فيكون مسائل جهان را حل مى كند و چون كليدها تنها نزد اوست، در رحمتى را كه او باز كرد، ديگرى توان بستن آن را ندارد: ما يفتح اللّه للنّاس من رحمة فلا ممسك لها و ما يمسك فلا مرسل له من بعده؛ چنان كه اگر او در رحمت را برروى گروهى ببندد، كسى توان گشودن آن را ندارد.

اين شكافتن اختصاصى به دريا و نجات بنى اسرائيل ندارد، بلكه نسبت به شكافتن ماه آسمان نيز مى فرمايد: اقتربت الساعة و انشقّ القمر و درباره شكافتن زمين و فرو رفتن قارون در دل آن مى گويد: فخسفنا به و بداره الارض يعنى كليد صحرا و فضا و هوا نيز در دست خداست؛ چنان كه كليد آتش: يا نار كونى بردا و سلاما على ابراهيم و كليد باد: فسخّرنا له الريح تجرى بامره رخأ حيث اصاب نيز در اختيار اوست. چيزى در جهان نيست كه در برابر خداى سبحان مستقل باشد و خود رأيى نشان دهد؛ عصاى موسى عليه‌السلام تنها با خواست خداوند عصاست و اگر او بخواهد عصا به اژدها تبديل مى شود. از اين رو هنگامى كه خداوند از موسى پرسيد، و ما تلك بيمنيك يا موسى و آن حضرت پاسخ داد: و هى عصاى...، خداوند به طور ضمنى فرمود: نگو عصاست، بلكه بگو:تا تو چه بخواهى؛اگر خواستى عصا باشد عصاست و اگر خواستى مار باشد مار است. از اين رو فرمان داد: القها؛ آن را بينداز تا معلوم شود عصاست يا غيرعصا؟

پس از آن كه موسى عليه‌السلام اين حقيقت را ادراك كرد، آرام شد و خوف وخشيت او از غير خدا زايل گرديد و موسايى كه در طليعه نبوت به او گفته شد: نترس؛ لاتخف پس از نبوت و آشنايى با حقيقت مزبور، در جريان نجات بنى اسرائيل به وى خطاب شد:تو نمى ترسى؛لاتخاف دركا ولاتخشى؛ يعنى به مقام امن و اطمينان رسيدى.

از اين رو هنگامى كه اصحاب موسى دريا را روبرو و سپاه فرعون را در پى خود ديدند و گفتند: هم اكنون به ما مى رسند؛ فلمّا ترأا الجمعان قال اصحاب موسى انّا لمدركون موساى كليم با قاطعيت و آرامش كامل فرمود: كلّا؛ هرگز به ما نمى رسند و پس از اين طرد و ردع، با حرف تأكيد و به صورت جمله اسميه فرمود: انّ معى ربّى سيهدين؛ تحقيقا خداى من و كليددار نظام هستى با من است. البته اين معيت ويژه غير از معيّت قيومى مطلق است كه همگانى و هميشگى است. منظور از معيّت در اين جا همراهى عنايت، نصرت و امداد خاص الهى است.

### 2- زمامدارى نظام جمع و فرق

خداى سبحان همان طور كه خالق وصل است خالق فصل نيز هست و چنان كه نظام جمع به دست اوست، زمام فرق نيز تحت قدرت اوست، و اوست شكافنده دريا: و اذ فرقنا بكم البحر، ربّ الفلق: قل اعوذ بربّ الفلق و شكافنده صبح: فالق الاصباح و جعل الّيل سكنا و فالق و شكافنده حبّه و هسته: فالق الحبّ والنوى؛ هسته اى كه به صورت نخل بلند قامت: والنخل باسقات... و حبّه اى كه به صورت خوشه زيبا و پرطراوت ظهور مى كند: ءأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون.

به بيان ديگر، زمام همه اشيا در دست قدرت اوست و هر چيزى آن مى شود كه خدا بخواهد؛ زمينى كه در موقعيت عادى غير قابل كشت و لم يزرع يا، غيرذى زرع، است با شكافتن آن و بيرون آوردن چشمه آب، مزورعى و قابل كشت و برخوردار از آب وعلف گرديده، قلوب مردم را به خود منعطف مى كند و ثمرات و بركات، بدان جا سرازير مى شود: ربّنا انّى اسكنت من ذريّتى بواد غير ذى زرع... فاجعل افئدة من الناس تهوى اليهم و ارزقهم من الثمرات....

ورحمى كه بر اثر عُقم از يك سو و كهن سالى و فرتوتى از سوى ديگر به طور طبيعى آماده پرورش جنين نيست، با خواست و مشيّت او آماده پرورش يحياى پيامبر مى شود: قل ربّ انّى يكون لى غلام و قد بلغنى الكبر و امرائى عاقرٌ قال كذلك اللّه يفعل ما يشأ. و آبى كه مطابق قوانين طبيعى عالم ماده، اجزايش به هم اتصال دارد، از هم شكافته مى شود و كسى كه را كه روزى به جريان چنين آبى در زير كاخش افتخار مى كرد و نداى اليس لى ملك مصر و هذه الانهار تجرى من تحتى سر مى داد، در كام خود فرو مى برد.

وبالاخره، آبى كه مايه حيات است با اراده او سبب مرگ و هلاكت مى شود، به طورى كه گوينده انا ربّكم الاعلى را بر اثر قهر الهى در قعر خويش فرو مى برد. روزى سبب نجات قنداقه موسى مى شود و روز ديگر، با فرق و شكافته شدن سبب رهايى بنى اسرائيل، و با جمع شدن و به هم پيوستن سبب نابودى فرعونيان مى گردد.

### 3- تكرار نعمت نجات از دريا

نعمت نجات از دريا نسبت به حضرت موساى كليم عليه‌السلام كه دامنه بركت آن، نجاتِ بنى اسرائيل را به همراه داشت، مسبوق به چنين نعمتى نيز بوده است؛ چنان كه خداوند به آن حضرت فرمود: ولقد مننّا عليك مرّةً اخرى # اذ اوحينا الى امّك ما يوحى # ان اقذفيه فى التابوت فاقذفيه فى اليمّ فليلقه اليمُّ بالساحل. آنچه در مرحله حدوث براى كليم خدا رخ داد، در مرحله بقا نيز براى وى و امّت او حاصل شد.

در ماجراى مادر موسى عليه‌السلام به دريا امر شد كه امانت الهى رابه سلامت به ساحل برساند و در جريان موساى كليم عليه‌السلام نيز تصريح به دستور انفلاق دريا صادر نشد، ليكن تصريح امر به ضرب دريا به منزله امر كردن به دريا به امتثال و انفلاق است.: فاوحينا الى موسى ان اضرب بعصاك البحر فانفلق.

### 4- ويژگى هاى شكافته شدن دريا

الف: هرگونه فَرق و شكافى كه در دريا پديد آمد، محصول ضرب عصاى موساى كليم بود؛ خواه اصل فرق و شكاف و خواه راه هاى دوازده گانه واقع شد؛ زيرا ظاهر آيه فاوحينا الى موسى ان اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطّود العظيم همين است. احتمال آن كه مقصود از آيه، فرق و فصل بين آب دريا و بين بنى اسرائيل باشد ضعيف است. عمده اصل فرق درياست اولا، وتعدد آن ثانيا، كه هر دو قبل از ورود بنى اسرائيل به دريا به وسيله عصاى كليم خدا حاصل شد.

ب: آب به منزله پرده روى زمين دريا بود كه با ضرب عصا، پرده آبى كنار رفت و زمين خشك هويدا شد؛ زيرا ظاهر آيه... فاضرب لهم طريقا فى البحر يبسا همين است. البته تأثير باد و آفتاب به طور طبيعى مورد انكار نيست، ليكن ظاهر آيه آن است كه خشكى زمين متأثر از ضرب عصاى كليم خدا بود.

ج: خداوند همه مصائب برّ و بحر را برطرف مى كند، ليكن خطر دريا و عبور بى رنج از آن براى بنى اسرائيل طبق عنايت ويژه الهى بود. از اين رو خداوند در عين آن كه هرگونه رهايى از ظلمت هاى برّ و بحر را به خود نسبت مى دهد: قل من ينّجيكم من ظلمات البرّ و البحر... ليكن خصوص نجات بنى اسرائيل را به خود اسناد داده است: و جاوزنا ببنى اسرائيل البحر...؛ يعنى ورود و خروج بنى اسرائيل به رحمت ويژه خداوند وبد، به طورى كه بستر دريا به صورت زمين خشك هموار و مستوى ظهور كرد تا عبور برروى آن ممكن باشد و مراد از واترك البحر رهوا... اين است كه دريا را به همان حالت فرو رفته و آرام رهاكنيد؛ زيرا همين طريق يبس و مسير خشكِ زمين دريا زمينه غرق شدن آل فرعون را فراهم مى كند؛ زيرا آنان به طمع همين فرورفتگى آب و آرامش دريا در آن قدم نهادند.

د: معجزه براى هدايت مردم و صيانت هدف انبيا، از سنخ سنّتهاى الهى است، از اين رو با ساير سنّت هاى عادى منافاتى ندارد و سنّت الهى را نبايد به معناى عادت و منحصر در آن دانست كه اگر چيزى خرق عادت باشد نه خرق عليّت، و محال عادى بود نه ممتنع عقلى، مخالف سنّت خدا تلقى شود.

### 5- اِسراى موسوى و اِسراى محمدى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم

آنچه براى شخص حضرت موساى كليم عليه‌السلام رخ داد، در حدّ خود اِسراى ويژه بود، گرچه معراج را ظاهرا به دنبال نداشت؛ زيرا صرف سير شبانه يا به سرات رفتن و جاى مرتفع را پيمودن اسراى معهود نبوى نيست. از اين رو براى بنى اسرائيل كه چنين رخداد شيرين و ماندنى پديد آمد، هرچند كمال پيروى از انسان كامل را به همراه داشت و صحابت اعجاز را در برداشت، ولى اسرأ محسوب نخواهد شد، اما براى حضرت موسى عليه‌السلام مى تواند در حدّ اسراى نبوى به حساب آيد.التبه با اسراى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرق ممتاز دارد.

سرّ اِسرأ بودن حركت موساى كليم عليه‌السلام اين است كه قبلا به آن حضرت وحى شده: اولا، شبانه حركت كن و بندگان خدا، يعنى بنى اسرائيل را به همرا خود ببر: فأس بعبادى ليلا. ثانيا، آل فرعون شمارا تعقيب مى كنند: انّكم متّبعون. ثالثا، مسير خشك دريا را بدون هراس طىّ كن: ولقد اوحينا الى موسى ان اسر بعبادى فاضرب لهم طريقا فى البحر يبسا لاتخاف دركا و لاتخشى، بنابراين كه دستور زدن عصا همان وقتى كه دستور اسرأ نازل شد فرود آمده باشد. رابعا، آگاهى از غرق شدن آل فرعون: واترك البحر رهوا انّهم جند مغرقون، بنابر نزول هم زمان با دستور اسرأ؛ چنان كه ظاهر سياق ايات چنين است. اين گونه از انديشه هاى غيبى و انگيزه هاى فراطبيعى در آن سير شبانه يا به سرات و مكان فسيح و مرتفع آمدن، دلمايه حضرت كليم اللّه بود. بنابراين، مى توان گفت: سبحان الذى اوحى بعبده الاسرأ من المصر الى البحر و من البحر الى البر سالما عن درك العدوّ و ناجيا عن اليّم، قاهرا على البحر و قادرا على انجأ بنى اسرائيل من الغرق باذن اللّه سبحانه.

فرق اساسى بين اسراى موسوى و اسراى محمّدى از اين جا شروع مى شود كه موساى كليم عليه‌السلام به اذن خداوند اسرأ را آغاز كرد و به پايان برد، ولى حضرت ختمى مرتبت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از آغاز تا انجام آن مهمان الهى بود و خداوند شخصا اسراى او را برعهده گرفت و او را برد، نه آن كه به او فرموده باشد برو: سبحان الذى اسراى بعبده ليلا.... همين طليعه فروق، نشانه تمايزهاى بى شمارى است كه بين دو اسرأ يافت مى شود كه شرح آن از مبحث كنونى خارج است.

### 6- نظر حسّى و نگاه شاهدانه

آنچه در صحنه اسرأ پديد آمد ممكن است براى بنى اسرائيل فى الجمله نه بالجمله معلوم شده باشد؛ چنان كه شكافتن دريا، تعدد مسالك دريايى، عبور آنان به راحتى، غرق آل فرعون و... مورد التفات آنان واقع شد و خداوند نيز در اين باره فرمود: وانتم تنظرون، ليكن نظر حسّى آنها كه محصولى جز علم حصولى نداشت، غير از نگاه شاهدانه و بصيرانه حضرت كليم اللّه بود كه به همه ماجرا از صدر تا ساقه علم شهودى داشت. بنى اسرائيل آثار را با علم حصولى مى فهميدند، ولى حضرت كليم اللّه آثار و مؤ ثر را با علم حضورى مى يافت. آنچه براى بهشتيان در معاد مكشوف مى شود، براى اوليا الهى در دنيا مشهود است. بنابراين، سنخ مشاهده نجات غير از صنف احساس نجات است؛ چنان كه در امور فراوان ديگر نيز از هم متمايزند. موساى كليم عليه‌السلام داراى اعجاز بود و از نفس قُدسى او به اذن خدا همه امور خارق عادت صادر شده است، ولى بنى اسرائيل گوشه اى از آثار پربركت آن را احساس كرده اند.

### 7- هشدار به سركشان و جبّاران

روزى هيود در نهايت ضعف و ذلّت بود و دشمن او در غايت قوّت و عزّت، امّا قضيّه به گونه اى معكوس شد كه آل فرعون به همان سوء العذابى مبتلا شدند كه بر بنى اسرائيل روا مى داشتند، بلكه عذابى بدتر از ذبح پسران؛ زيرا ذبح، مرگى سريعاست و مذبوح را هر چه زودتر خلاصى مى بخشد در حالى غرق شدن، مرگى بطى ء و از سخت ترين نوع مرگ هاست (از اين رو غريق مسلمان در حكم شهيد است ). به گونه اى جريان به عكس شد كه آل فرعون، هم ذلّت غرق شدن در دريا راپذيرا شدند و هم ذلّت نظاره كردن بنى اسرائيل و در مرأى و منظر آنان بودن را.

اين قضيّه، هم اتمام حجّت و هشدارى است براى يهوديان و بنى اسرائيل آن زمان، كه اگر شما همانند فرعونيان با ديگران چنان كنيد، مانيز چنين مى كنيم، و هم هشدارى است براى جبّاران و زورمداران يهود اين زمان كه اگر با مردم فلسطين مانند فراعنه عمل كنيد، بدانيد كه به زودى ورق برمى گردد؛ چنان كه تاريخ اجداد شما با غلبه بخت النصر و روميان برگشت.

نيز زنگ خطر و بيدار باشى براى مؤ منان عصر حاضر است كه اگر شما هم راه طغيان و فساد پيشه كنيد، آن سنّت قطعى استثناپذير نيست و گريبان شما را نيز خواهد گرفت؛ چنان كه پيشينيان شما پس از رحلت پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، با بى وفايى ها و نقض عهدها و پيش گرفتن راه طغيان و فساد، به جبّاران و خون ريزانى چون حاكمان بنى اميه و بنى عباس مبتلا شدند.

به بيان ديگر، در عين حال كه حكايت اين معجزه جليل و عظيم از جانب وحى به وسيله رسول گرامى قلب هاى متزلزل را آرام مى سازد و همه رهروان راه آن حضرت را نويد مى دهد كه اگر به خدا تكيه كنيد، قدرت بى زوال الهى در سخت ترين شرايط، معجزه آسا به فرياد شما مى رسد، در عين حال به آنان هشدار مى دهد كه بيدار باشيد و بدانيد كه گناه چه عاقبت تلخى دارد؛ ما آل فرعون را براثر گناهانشان نابود كرديم: اهلكناهم بذنوبهم و همان سوء العذابى كه بر بنى اسرائيل تحميل مى كردند هم اكنون در عالم برزخ، صبح و شام به صورت سوء العذاب، برآنان عرضه مى شود: وحاق بال فرعون سوء العذاب # النار يعرضون عليها غدوّا و عشيّا و در قيامت نيز به اشدّ العذاب مبدّل مى شود: و يوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشدّ العذاب. اين همان است كه در آيات ديگرى از قرآن آمده كه مكر مكّار به خودش ‍ بازمى گردد و هيچ عملى عامل خود را رها نمى كند و نقشه بد، صاحب خود را در برمى گيرد: ولايحيق المكر السيّى ء الّا باهله.

با اين بيان، احتمالى كه برخى از مفسران ابداع كردند كه: و انتم تنظرون، به معناى تنتظرون باشد، يعنى شما هم اگر به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ايمان نياوريد، منتظر چنان عاقبت تلخ بوده و هستيد، توجيه مى شود؛ زيرا نظر به معناى انتظار در آياتى از قبيل هل ينظرون الّا ان ياتيهم اللّه فى ظلل من الغمام، هل ينظرون الّا تأويله و... به كار رفته است. البته نظر به معناى انتظار در طول معناى رايج خود خواهد بود، نه آن كه آن معنا نفى شود.

### 8- دفع يك توّهم

عدهّاى از منكران معجزات پيامبران، گمان كرده اند كه شكافته شدن دريا از قبيل جزرومدّ است؛ يعنى وقتى موسى و قومش به دريا رسيدند، دريا در حال جزر بود و پس از خارج شدن آنان و وارد شدن آل فرعون دريا به حال مدّ بازگشت.

در پاسخ بايد گفت:

اوّلا، تعبير به فلمّا ترأ الجمعان قال اصحاب موسى انّا لمدركون... (وقتى كه دو گروه، يكديگر را از دور ديدند اصحاب موسى گفتند: هم اكنون ما دستگير مى شويم )، دليل براين است كه دريا در حال جزر نبوده است وگرنه اين گونه تحيّر و وحشت، توجيهى ندارد.

ثانيا، در ادامه همان داستان آمده است كه موسى در پاسخ قوم خود فرمود:كلّا انّ معى ربّى سيهدين كه نشا مى دهد راه طبيعى براى رهايى بسته بود و هدايت الهى و امر خارق عادتى بايد آنان را نجات دهد.

ثالثا، باز هم در ادامه داستان آمده است: ان اضرب بعصاك البحر. اگر دريا در حال جزر بود نيازى به زدن عصا نبود؛ با توجه به اين كه اين عصا همان عصايى است كه اژدها مى شود و معجزه مى كند.

رابعا، در آيه اى ديگر آمده است: فاضرى لهم طريقاً فى البحر يبسا كه دلالت دارد راهى كه در دريا باز شد حتى رطوبت نيز نداشت و دقيقا دريا به خشكى تبديل شد؛ چنان كه در طوفان نوح خشكى به دريا مبدل گشت و تنورى كه جز آتش از آن مشاهده نمى شد، به جوشش آمد و آب از آن فوران كرد: وفار التّنّور.

خامسا، در آيه اى ديگرمى فرمايد: فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم، چون عصا را به دريا زد ديواره هاى آب مانند سدّ و كوه عظيمى شد. شكى نيست كه آب دريا در حال جزر چنين حالتى پيدا نمى كند و در اين حدّ، ارتفاع نمى يابد.

سادسا، راه هاى متعددى در دريا پديد آمد كه هر سبطى از معبر خاص خارج شوند و اصل تعدد آن را از آيه فكان كلّ فرق كالطّود العظيم مى توان استفاده كرد.

## بحث روايى

### 1- دعايى كه با آن دريا شكافته شد

- فى تفسير على بن ابراهيم فى قصّة حنين: ثمّ رفع رسول اللّه يده فقال:اللّهمّ لك الحمد و اليك المشتكى و انت المتسعان؛ فنزل عليه جبرئيل فقال: يا رسول اللّه دعوت بما دعاه به مويس حين فلق اللّه له البحر و نجاه من فرعون.

- عن العسكرى عليه‌السلام:قال اللّه عزّوجلّ لبنى اسرائيل فى عهد محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فاذا كان اللّه تعالى فعل ذلك باسلافكم لكرامة محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و دعأ موسى دعأ يقرب بهم افلا تعقلون انّ عليكم الايمان بمحمّد و آله اذ شاهد تموه الا ن.

اشاره: بااغماض از بحث سندى، متن اين گونه از احاديث كاملا معقول و مقبول است و هيچ محذور عقلى يا نقلى را به همراه ندارد؛ امّا دعاى اول كه محتاج توضيح نيست و اما دعاى دوم همان طور كه در جريان تلقّى آدم از كلمات بازگو شد، انسان هاى كامل مظاهر اسماى حسناى الهى هستند و توسل به آنان و استعانت به آن ذوات مقدس به اذن خداوند بسيارى از مصائب را دفع يا رفع مى كند.

### 2- روزى كه دريا شكافته شد

- عن النبىّصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قال: فلق البحر لبنى اسرائيل يوم عاشورأ.

اشاره الف:قرآن كريم از آن جهت كه كتاب هدايت است، امور جزئى را كه تأثيرى در هدايت ندارد، بازگو نمى كند. از اين رو نام روزى كه جريان شكاف دريا رخ داد نقل نكرده است.

ب: از ابن عباس حكايت شده كه يهود مدينه عاشورا را روزه مى گرفتند و رسول گرامى پس از هجرت از يهوديا پرسيد چرا روزه مى گيريد. گفتند: حضرت موسى به شكرانه نجات در آن روز صائم مى شد و مانيز برآنيم. رسول خدا فرمود: ما به موسى عليه‌السلام از شما سزاوارتريم. پس حضرت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم روز عاشورا را صائم مى شد و ديگران را امر به صيام فرمود.

برخى نقل كردند: قريش در جاهليت عاشورا را صائم مى شد و رسول اكرم در مكّه نيز روز عاشورا روزه مى گرفت و پس از هجرت نيز ديگران را به صيام آن روز امر فرمود و با واجب شدن صيام ماه رمضان آن را ترك كرد؛ هركس خواست روزه بگيرد و نخواست. ترك كند. احتمال اين كه صوم قريش در جاهليت به استناد و فتواى علماى يهود باشد مطرح است.

عمده آن است كه با اغماض از وهن سند اين گونه احاديث، عاشورا در اسلام روز شهادت انسان كامل و خليفه مطلق خدا، مظهر تام اسم اعظم الهى، وارث همه انبياى عظام از اولوالعزم و غيرآن، به ويژه وارث موساى كليم اللّه عليه‌السلام، حضرت حسين بن على بن ابى طالب عليه‌السلام روحى لمضعجه الشريف الفدأ به دست فرعون عصر و وارث همه فراعنه و اكاسراه و قياصره و طغات لئام، نحس ترين جرثومه فساد و پليدترين سبع ضارى، يزيد بن معاويه بن ابى سفيان عليهم لعائن اللّه و الملائكة و الناس است. از اين رو روز اندوه انسانيت است و حكم فقهى آن كراهت روزه گرفتن است.

تذكّر: امويّان عاشورا را كه روز سانحه سنگين قتل سالار شهيدان عليه‌السلام و روز فاجعه الهى و انسانى است يوم مبارك قرار دادند و احاديث فراوانى در بركت آن روز جعل كردند. آنچه در زيارت عاشورا آمد كه هذا يوم تبركت به بنواميّة اشاره به زاويه اى از جنايت هاى اموى است.

## (واذ وعدنا موسى اربعين ليلة ثم اتخدتم العجل من بعده و انتم ظلمون (51) ثم عفونا عنكممن بعد ذلك لعلكم تشكرون) (52)

## گزيده تفسير

از بزرگ ترين نعمت هاى خداوند به بنى اسرائيل و به ويژه شخص موساى كليم عليه‌السلام ضيافت الهى چهل شبه آن حضرت بود كه تحمل يك اربعين رياضت و انقطاع از غير خدا قلب وى را آماده دريافت تورات كرد و خداوند نعمت كتاب، يعنى شريعت و دين را كه نخستين نياز جامعه اى استقلال يافته است به آنان عطا كرد.

خداى سبحان با حضرت موسى وعده كرده كه چهل شب مزبور به پايان رسد و موساى كليم عليه‌السلام هم آن را پذيرفت. اين قرار طرفينى و مواعده، از سنخ اسماى تشبيهى خداست كه تكريم و تشريف حضرت موسى عليه‌السلام را به همراه دارد.

بنى اسرائيل بر اثر شتاب زدگى، قرار ياد شده را تحمل نكردند و با اغواى شيطان، تأخير حضرت موسى عليه‌السلام را، كه خداوند وعده اوّلى سى شبه وى را به چهل شب تحويل و تمديد كرد، دليل بر عدم بازگشت آن حضرت گرفتند و با سوء استفاده سامرى از ضعف فكرى آنان، به گوساله پرستى رو آوردند.

اغواى فرهنگى و مغالطه فكرى اى كه بنى اسرائيل با آن تن به بت پرستى و ارتداد دادند، اين بود كه بر اثر همسان پنداشتند خوار جسد بى روح گوساله با مار شدن عصاى حضرت موسى، آن را معجزه سامرى تلقّى كردند يا بر اثر همتا دانستن بانگ گوساله با نداى انّنى انا اللّه درخت، آن را كلام خداى سبحان انگاشتند.

آنان بعد از ديدن آن همه بيّنات و آيات روشن، شرك را كه بدترين ستم است برخويش تحميل كردند، در حالى كه خود به قبح آن توجّه داشتند. در ايه اخير، براى مشهود شدن اين ظلم و گوشزد كردن شدّت قبح تبديل خداپرستى به گوساله پرستى، اسم اشاره بعيد به كار رفت تا عظمت عفو الهى نيز بيشتر آشكار شود:ثمّ عفونا عنكم من بعد ذلك.

خداى سبحان توده محروم و ناآگاه بنى اسرائيل، و نه سامرى و آل او را با چنان گناه برزگى عفو كرد؛ اگر چه اين عفو و قبول توبه، كه محتمل است منشأ آن حقارت و بى مقدارى بنى اسرائيل بوده باشد، كيفيت و شرايط و مقدماتى داشت و مصداقى از مقدمات آن عفو اين بود كه آنان تا آمدن موساى كليم عليه‌السلام از ميقات، مهلت يافتند تا اين كه حضرت آنها را از كفاره گناهشان آگاه سازد.

بنى اسرائيل شكر نعمت هاى الهى را به جا نياورند، بلكه با گوساله پرستى كفر ورزيدند. خداوند اين ظلم را بخشيد تا شايد آنان نعمت هاى گذشته را شكر گزارده و از اين پس شاكر باشند.

## تفسير

موسى:كلمه موسى در لغت عرب نام ابزار تراشيدن موى سر، و جمع آن، مواسى و مواسيات است، ليكن بى ترديد در آيه به چنين اصلى بازنمى گردد؛ زيرا موسى كه عَلَم شخص آن پيامبر بزرگ است عبرى است، نه عربى وچنين تحليل عربى در لغت قبطى و عجمى اصلا راه ندارد.

برخى برآنند كه اين اسم در لغت عبرى مركب است از دو كلمه مو به معناى آب و سى (كه مطابق آنچه در بسيارى از تفاسير كهن آمده، در اصل شى بوده و در لغت عرب، قلب به سى شده است ) به معناى شجر است و موسى يعنى آبِ درخت. جهت اين كه آن حضرت به اين اسم ناميده شد، اين بوده است كه وقتى مادرش وى را در تابوت نهاد و در درياها رها كرد، امواج آب، تابوت را حركت داد تا اين كه آن را نزديك كاخ فرعون، در ميان درختان قرار داد. كنيزان آسيه، همسرفرعون، كه براى شستشو بدان جا رفته بودند به تابوت دست يافتند كه مشتمل برآب و درخت بود، او را موسى (مأالشجر) نام گذاشتند.

آن حضرت پسر عمران بن يصهر بن فاهت بن لاوى بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليه‌السلام، يعنى نسل پنجم حضرت يعقوب عليه‌السلام است.

اربعين: در اين كه كلمه اربعين ظرف (مفعول فيه ) براى وعدنا است يا مفعول دوم يا چيز ديگر، بين مفسّران، اختلاف است، ليكن ظرف بودن آن بعيد به نظر مى رسد؛ زيرا اعراب، تابع صحّت معناست و معنا ندارد گفته شود: ما موسى را در چهل شب وعده داديم، با توجه به اين كه وعده، در زمانى خاص تحقق يافته است.

بعضى آن را جانشين مفعول مطلق دانستند؛ يعنى واعدنا موسى مواعدة اربعين ليلة؛ ما با موسى قرارداد چهل شبه بستيم و آلوسى احتمال مى دهد كه صفت براى مفعول به محذوف باشد؛ يعنى واعدنا موسى امرا كائنا فى اربعين (كه در اين صورت از قبيل ظرف مستقر خواهد بود) و احتمال مى رود كه مفعول به دوم با حذف مضاف باشد؛ يعنى واعدنا موسى انقضأ اربعين ليلة؛ ما با موسى قرار گذاشتيم چهل شب به پايان برسد.

اين وجه كه مختار وعدّه اى از مفسران است به نظر اولى مى رسد، به قرينه ذيل آيه كه سخن از بى قرارى و شتاب زدگى بنى اسرائيل در جريان گوساله پرستى است. گويا مقصود آن است كه ما براى اعطاى تورات، با موسى عليه‌السلام قرار گذاشتيم كه چهل شب به پايان برسد، اما شما تحمّل نكرديد و با اغواى شيطان، تأخير موسى را دليل بر عدم بازگشت او گرفتيد و به گوساله پرستى رو آورديد.

اتخذتم: درباره معناى اتّخاذ دو احتمال داده شده است: يكى اين كه به معناى صناعت و ساختن باشد؛ نظير اتّخذتُ سيفا، يعنى شمشيرى ساختم، وديگر به معناى قرار دادن وصفى از اوصاف؛ يعنى جارى مجراى جعل باشد. در صورت اول يك مفعولى است و نيازى به تقدير مفعول دوم نيست و در صورت دوم دو مفعول است؛ نظير اتّخذت زيدا صديقا و مفعول دوم آن درآيه بر اثر شناعت و زشتى آن حذف شده است؛ يعنى اتّخذتم العجل الّذى صنعه السامرى الها.

البته آنچه در اين نكته مطرح است تركيب لفظى و معناى ادبى جمله است و گرنه بازگشت احتمال اوّل نيز به گوساله پرستى است (يعنى شما گوساله ساختيد براى اين كه آن را معبود قرار دهيد) نه اين كه مقصود در اين احتمال صرف مجسّمه سازى باشد؛ زيرا اصل مجسمه سازى نزد عدّه اى از علما، از جمله امين الاسلام (ره )، مكروه است، نه حرام. شيخ طوسى آن را مكروه دانست و حديث نبوى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم انّه لعن المصوّرين را چنين معنا كرد: كسى كه خداوند را شبيه خلق او كند يا معتقد باشد كه خداوند صورت جسماين است ملعون است.

ذلك: مشاراليه ذلك اتّخاذ گوساله است و اين كه به جاى من بعده من بعد ذلك آن هم با اسم اشاره بعيد آمده براى برجسته شدن آن است. گويا خداوند مى خواهد ظلم آنان را كه گوساله را به جاى خداوند قرار دادند مشهودشان قرار دهد و شدت قبح آن را به آنان گوشزد كند، تا عظمت عفو خداوندى نيز بيشتر آشكار شود.

### تناسب آيات

پس از رهايى از چنگال طاغوت و به دست آوردن مُلك و سلطنت و استقلال، اولين و مهمترين نياز مردمى استقلال يافته، مجموعه اى از قوانينى است كه با آن كشور دينى آنان اداره شود.

اعطاى چنين نعمتى، يعنى اعطاى كتابى مشتمل بر مجموعه اى از اعتقادات واخلاقيات و احكام و حقوق، مقدمه اى داشت كه عبارت بود از مهمانى چهل شبه حضرت موسى و تحمّل يك اربعين رياضت و عبادت و انقطاع از غيرخدا، تا قلب آن حضرت آماده دريافت تورات گردد.

آنچه در صدر آيه اوّل مطرح است، اشاره به همين مهمانى و رياضت است، ليكن در مقابل چنين نعمت و در طليعه رفع چنين نياز عظيمى، بنى اسرائيل بزرگترين كفران و ناسپاسى را مرتكب شدند؛ يعنى گوساله را خدا پنداشتند و پرستش آن را عبادت دينى تلقى كردند. آنچه در ذيل آيه اوّل مطرح است، اشاره به همين شرك است و آيه دوم كه از بخشش الهى نسبت به چنين گناه بزرگى سخن مى گويد، اشاره به نهايت لطف ورحمت خدا دارد.

### مواعده

واعدنا از باب مفاعله دلالت بر وعده دو جانبه دارد و در توجيه آن در اين آيه گفته شده است: هم خداوند به موسى وعده وحى و اعطاى تورات داده بود و هم موسى به خدا وعده آمدن به ميقات، و مطابق آنچه خواهد آمد، دقيق تر آن است كه گفته شود: هم خداوند به موسى وعده ضيافت چهل شب را داده بود و هم موسى آن را پذيرفت. پس قرار طرفين بر اين بود كه چهل شب به پايان رسد و به بيان ديگر، خداوند وعده كرد و موسى عليه‌السلام آن را پذيرفت و پذيرش وعده به منزله خود وعده است. البته احتمال اين كه واعَدَ به معناى وَعَدَ باشد نيز داده شده است. در اين حال فرقى بين مواعده و وَعْد نيست؛ نظير مسافرت و سفر كه امتيازى با هم ندارد و معناى مفاعله و فَعَلَ در اين گونه موارد يكى است.

اختلاف قرأت مواعده و وعد، وقتى تأثير معنوى دارد كه مفاعليه در اين جا به معناى فَعَلَ نباشد، وگرنه صرف اختلاف لفظ و احتمالا با تفاوت غيرقابل اعتنا، خواهدبود. اگر اختلاف قرائت با اختلاف معنا همراه باشد،يعنى مواعده، طرفينى و وعد، يك جانبه باشد تفاوت اين است كه مواعده از سنخ اسماى تشبيهى خداست كه تشريف موساى كليم عليه‌السلام را به همراه دارد و وعد از اسماى تنزيهى خداست كه چنين تكريمى را در صحابت خود ندارد. رجحان مواعده بر وعد گذشته از جنبه نقلى و شهرت و اعتماد صبغه تشريف يكى از بزرگ ترين انبياى اولوالعزم را به همراه دارد.

البته برخى از امور از سنه وعد و وعيد الهى و از يك طرف است؛ نظير وعد به بهشت و وعيد به دوزخ. اما مكالمه در طور و اعطاى تورات و دريافت آن مى تواند از دو طرف باشد؛ نظير عهدها و قراردادهاى ديگر كه براى اسماى تشبيهى خداى سبحان بين مولا و عبد او برقرار مى شود.

اصل مواعده و نيز وعد از سنخ انشا و گزارش از آن از صنف اخبار است. با اين تحليل، حكم مواعده كه فقط درباره حضرت موساى كليم عليه‌السلام و امّت او واقع شده است معلوم مى شود. البته وعد عبد نسبت به خداوند از سنخ تعهّد و اعتراف است كه از آيه بما اخلفوا اللّه ما وعده برمى آيد.

تذكّر:ظرف زمانى مواعده پس از عبور از دريا و آزادى از سلطه آل فرعون و نجات از خطر غرق بود، اما ظرف مكانى آن معلوم نيست. آنچه گروهى از مفسران گفته اند كه مواعده پس از مراجعت بنى اسرائيل به مصر بود بايد با توضيح همراه مى بود كه عبور آنان از دريا با اعجاز بود، آيا بازگشت آنها از راه دريا بود يا از مسير ديگر. بالاخره كيفيّت رجوع آنان به مصر مجهول است. از اين رو احتمال آن كه مواعده در غير مصر بوده، موجّه است.

### نكاتى درباره اربعين

1- معناى آيه اين نيست كه ما چهل شب با موسى وعده كرديم، تا لازمه اش تعدّد يا تكرار وعده باشد؛ زيرا اين در صورتى است كه مضافى در تقدير نباشد و خود اربعين ظرف باشد، در حالى كه تقدير آيه واذ واعدنا موسى انقضأ اربعين ليلة است، كه اشاره به مجموع دو تعبير از وعده اى دارد كه در آيه وواعدنا موسى ثلاثين ليلة و اتممناها بعشر فتمّ ميقات ربّه اربعين ليلة وارد شده و در اين صورت، وعده يكى است و آن عبارت از پايان يافتن ضيافت چهل شب است.

2- خصوصيت اربعين از آن جهت كه امرى جزئى است، نه با دليل عقلى اثبات پذير است و نه بطلان پذير. دراين باره قول معصوم عليه‌السلام معتبر و حجّت است و در احاديث اهل بيت عليه‌السلام براى عدد چهل اثر خاصى ثابت شده است.

3- تعبير از چهل شبانه روز به چهل شب به استناد جهات متعدد است كه جهت هاى معنوى آن مهم است، و آن اين كه الف: روز كه ظرف سبح طويل است به حكم شب باشد، كه ناشئه ليل پايگاه مستحكمى است. ب: امساك حضرت موساى كليم در شب ها هم ادامه داشت. البته هر امساكى صوم مصطلح فقهى و عبادى نيست؛ چنان كه بر فرض آن كه امساك متصل ليل و نهار كليم اللّه از سنخ صوم فقهى بوده است، تأسّى به آن حضرت در شريعت اسلام نيازمند به امضاست، هرچند به صورت عدم ردع باشد، ليكن چنين چيزى وجود ندارد، بلكه صوم وصال كاملا ممنوع است. بنابراين: اين گونه از تنسّك هاى منسوخ كژراهه است، نه صراط مستقيم. ج: برخى گفته اند: راز تعبير از چهل شبانه روز به چهل شب اين است كه مدار محاسبه در ماه هاى قمرى رؤ يت هلال است كه آغاز آن در شب است.

4- هر اربعينى فيض خاص خود را دارد، ولى آنچه درباره اربعين حضرت موساى كليم عليه‌السلام نقل شده، سى روز از ذى القعده و دهه نخست ذى الحجه بوده است؛ گرچه برخى از آن را سى روز از ذى الحجه و دهه اول محرم دانسته اند؛ چون عدد اربعين مهم است. بنابراين، اگر ذى العقده فاقد سلخ باشد، بايد براى تتميم عدد مزبور يازده روز از ذى الحجه را ضميمه كرد.

5- در اين كه تكليم الهى پس از انقضاى اربعين شروع شد يا در اثناى آن پديد آمد، روشن نيست. ممكن است بحث هاى روايى آيات آتى مقدارى از آن را معلوم كند. البته افاضه علوم و معارف، مصداق تكليم الهى است، هرچند الفاظ مخصوصى آن را همراهى نكند.

6- قرار مهمانى چهل شبه موساى كليم عليه‌السلام، از بهترين نعمت هايى بود كه خداوند به بنى اسرائيل عطا كرد؛زيرا چنين نعمت عظيمى مقدمه و طليعه دريافت تورات بود، زيرا در طى همين چهل شب موسى عليه‌السلام با خدايش سخنانى داشت و چنان به او تقرّب پيدا كرد كه به خود اجازه داد از خداوند تقاضاى رؤ يت و نظر باطنى حسّى نبود. حضرت موسى بالاتر از آن است كه از خداى سبحان بخواهد به گونه اى خود را نشان وى دهد كه او با چشم سر، خدا ببيند. چگونه مى شود چنين چيزى را بخواهد، در حالى كه خود موسى عليه‌السلام بنى اسرائيل را برگفته ربّ ارنى انظراليك؛ زيرا قطعا، مقصود موساى كليم عليه‌السلام تقاضاى نظر حسّى نبود. حضرت موسى بالاتر از آن است كه از خداى سبحان بخواهد به گونه اى خود را نشان وى دهد كه او با چشم سَرْ، خدا را ببيند. چگونه مى شود چنين چيزى را بخواهد، در حالى كه خود موسى عليه‌السلام بنى اسرائيل را برگفته لن نؤ من لك حتى نرى اللّه جهرة تقبيح مى كرد، بلكه آن حضرت عليه‌السلام مقامى از خدا طلبيد كه اميرالمؤ منين على عليه‌السلام از آن برخوردار بود:افا عبد ما لاارى و خدا نيز در پاسخ موسى عليه‌السلام فرمود: اين مقام از آن تو نيست. تو به آنچه به تو داديم اكتفا كن و از شاكران باش: فخذ ما اتيتك وكن من الشاكرين. شرح اين ماجرا و معناى رؤ يت در ارنى و لن ترانى و اين كه آيا به معناى رؤ يت حسّى و با چشم سر است يا به معناى رؤ يت قلبى، در سوره اعراف خواهد آمد.

### گوساله پرستى بنى اسرائيل

در فرصتى كه موساى كليم به مناجات و دريافت تورات براى اداره كشور و رهبرى همه جانبه امّت توحيدى اشغال داشت، سامرى از ضعف فكرى بنى اسرائيل سوء استفاده كرد؛ زيرا آنان پس از شكافته شدن دريا و مشاهده آن همه آيات، و بيّنات، وقتى گروهى از سرگرم بت پرستى ديدند، به موساى كليم گفتند: يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة. سامرى از اين كوته بينى بنى اسرائيل سوء استفاده كرد و بساط گوساله پرستى را براى آنان گسترد: ثمّ اتّخذتم العجل من بعده و انتم ظالمون.

نقش كلمه ثمّ در طليعه اين دو جمله اظهار تعجّب است؛ يعنى با آن كه حضور موسى در ميقات براى دريافت تورات از بزرگترين نعمت هاى الهى و فضيلتى براى بنى اسرائيل و نشانه اى براى علوّ درجه آنان و سبب تتميم و تكميل دين آنان بود، درعين حال، قدر آن را ندانسته، به زشت ترين كفر و جهالت مبتلا شدند و اين بسى جاى تعجّب است (مثل اين كه ولى نعمت به متنّعم خود بگويد: انّنى احسنت اليكم و فعلت كذا و كذا ثمّ انّك تقصدنى بالسوء والاذى. شدّت گناه مزبور در اين است كه گوساله را به جاى پروردگار قرار دادند.

مقصود از عجل گوساله زنده و حقيقى نيست، بلكه جسد و مجسّمه گوساله است كه به دست سامرى ساخته شده بود (كه تفضيل قصه آن خواهد آمد)؛ چنان كه در سوره اعراف به آن تصريح شده، مى فرمايد: جسدى بود كه بانگ مخصوص گاو از آن برمى خاست؛ عجلا جسداله خوار؛ چون خائر (مثل صاهل ) فصل منطقى گاو است. سامرى چنين جسدى را كه داراى خُواربود ساخت و به بنى اسرائيل گفت: همان طور كه خدا، معاذاللّه، در شجر حلول كرد و با موسى سخن گفت، اكنون در اين گوساله حلول كرده، با شما تكلّم مى كند. اين خداى موسى و خداى شماست؛ هذا الهكم و اله موسى.

### بدترين ستم

جمله وانتم ظالمون حال براى ضميراتّخذتم و براى تبيين اين حقيقت است كه شرك و گوساله پرستى به جاى خداپرستى بدترين ظلم است: انّ الشرك الظلم عظيم. به ويژه با ملاحظه آن همه آيات روشن كه به بنى اسرائيل ارائه شد؛ چنان از دريا عبورشان داد كه حتى پاى آنان تر نشد؛ يعنى نه تنها دريا به صورت بستر خاكى در آورد، بلكه همه رطوبت هاى آن را نيز از بين برد تا جاده خاكى پديد آمده، خشك شد: طريق فى البحر يبسا.سپس آل فرعون را در مرأى و منظر آنان (بنى اسرائيل ) غرق كرد. ليكن آنان بعد از چنين بيّنات و آياتى، گوساله پرستى كه بدترين ستم است با دست خود بر خويش تحميل كردند. اين كه ظلم آنان به صورت جمله حاليه بيان شد (يعنى در حالى اتّخاذ عجل كرديد كه ظالم بوديد) ظاهرا اشاره به آن است كه چنين اقدامى حتى در نزد خودتان نيز قبيح بود؛ يعنى در حالى دست به چنين كارى زديد كه به قبح آن توجه داشتيد.

### عفو نبى اسرائيل

با اين كه بنى اسرائيل به گناه بزرگ گوساله پرستى و ظلم عظيم شرك مبتلا شدند، خداوند آنان را عفو كرد، شايد شكر نعمت ها را به جاآورند: ثمّ عفونا عنكم من بعد ذلك لعلّكم تشكرون.

البته سنّت الهى آن است كه پس از چند بار عفو و مهلت، عذاب را نازل مى كند؛ چنان كه درباره آل فرعون نيز چندين بار عذاب الهى در آستانه نزول بود تا به حيات آنها پايان دهد، ولى آنان به موساى كليم متوسّل مى شدند و آن حضرت از خدواند درخواست رفع عذاب مى كرد و عذاب برطرف مى شد، ولى باز هم طغيان مى كردند تا اين كه همه راه هاى نجات را برروى خود بستند. آنگاه عذاب استيصال فرا رسيد: فغشيهم من اليمّ ما غشيهم.

مقصود از عفو در آيه مورد بحث ممكن است اين باشد كه به جاى آن كه شما را نابود كرده، به عذاب استيصال دچار سازيم، تا آمدن موسى از ميقات، به شما مهلت داديم و آن حضرت شما را از كفّاره گناهتان آگاه ساخت. با اين بيان جا براى اين شبهه باقى نمى ماند كه اگر خداوند بنى اسرائيل را عفوكرد، پس چرا در آيه بعد سخن از كيفر آنان از طريق كشتن يكديگر مطرح است.

نيز ممكن است گفته شود مراد از عفو در اين آيه، مطلق بخشش و قبول توبه است و اين منافاتى ندارد با اين كه عفو، مقدماتى نيز داشته باشد و زمينه هايى را طلب كند. به بيان ديگر، محتمل است در اين آيه سخن از اصل عفو و قبول توبه باشد و در آيه بعد، سخن از كيفيّت و شرايط آن.

نكته: عفو از گناه بزرگ بنى اسرائيل نشان امكان عفو از كباير است، گرچه اهل اعتزال از قبول آن استكناف دارند. براى عفو منشأهاى فراوانى است كه يكى از آنها حقارت تبه كار و بى مقدارى اوست. محتمل است عفو از بنى اسرائيل بر اثر بى مقدارى آنها باشد؛ نظيرآنچه درباره همسران رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وارد شده است. پس آنچه رسيده است كه به مقدار مثقال ذره غفلت نمى شود و به حساب مى آيد قابل تخصيص موردى است.

### شكر نعمت

تعبير به لعلّ به معناى شايد در جمله لعلّكم تشكرون با آن كه شكر واجب است و بايد شكر كنند، از اين جهت است كه شكر در عين حال كه تشريعا واجب است، تكوينا اختيارى است؛ يعنى بايد تشريعى با شايد تكوينى آميخته است (همانند ساير بايدها و اوامر تشريعى ). گذشته از آن كه احتمال آن كه لعلّ به معناى كى باشد، كاملا بجاست. بنابراين، معناى آى چنين خواهد بود:... براى اين كه شكر كنيد.

شكر آن است كه انسان به نعمت منعم اعتراف كند؛ اعترافى كه به عنوان تجليل و تعظيم منعم باشد، در مقابل كفران كه در آن، به عوض قدرشناسى از منعم، از نعمت ها چشم پوشى مى شود و مستور و منسىّ قرار مى گيرد. اين نكته، هم از كلمات ارباب لغت استفاده مى شود و هم از آياتى نظير ان اشكر نعمتك التى انعمت علىّ به دست مى آيد. نكات ديگرى در ارتباط با شكر قابل توجه است كه در بحث اشارات خواهد آمد.

گروهى از مفسّران عامّه مراد از شكر در لعلّكم تشكرون را شكر براى نعمت عفو دانسته اند، در حالى كه ظاهر آيه اعم از آن است، بلكه ممكن است از نعمت عفو، منصرف باشد؛ زيرا اين شكر، در مقابل كفران بنى اسرائيل نسبت به نعمت هايى است كه خداوند پيش از گوساله پرستى بر آنان ارزانى داشت. گويا چنين مى فرمايد: تاكنون كه شكر نعمت هاى ما را به جا نياوريد، بلكه با گوساله پرستى كفر ورزيدند و ظلم كرديد، از اين ظلم شما مى گذريم و شما را مى بخشيم، شايد از اين پس، شكر آن نعمت ها را به جا آوريد.

## لطايف و اشارات

### 1- ويژگى عدد اربعين

از بعضى آيات و روايات استفاده مى شود كه عدد چهل خصوصيتى دارد؛ كه در اعداد ديگر نيست، گرچه هر عددى ويژگى خود را دارد، نظير آنچه در جريان آفرينش آدم عليه‌السلام وارد شده كه، تخمير و سرشتن طينت او به دست خداوند به مدت چهل روز ادامه يافت: خمّرت طينة آدم بيدى اربعين صباحا يا پيكر شريف آن حضرت چهل سال باقى مانده، سپس روح در آن دميده شد يا پس از خارج شدن آن حضرت از بهشت، چهل صبح، در حال سجده گريست و نظير آنچه محدّثان شيعه و سنّى درباره تأثير حفظ چهل حديث از رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نقل كرده اند: من حفظ على امّتى اربعين حديثا ينتفعون بها بعثه اللّه القيامة فقيها عالما؛ اگر كسى چهل حديث نافع براى امت، نه براى شخص خود حفظ كند، يا از راه تبيين آن براى مردم يا از راه پياده كردن عملى آن در جامعه آن را حفظ كند، روز قيامت فقيه محشور مى شود.(876)

همچنين نظير حديث معروفى كه از طرق متعددى از رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نقل شده: من اخلص للّه اربعين يوما فجّراللّه ينابيع الحكمة من قبلى على لسانه (877)؛ كسى كه چهل روز با اخلاص به سر ببرد چشمه هاى حكمت از قلبش برزبان (وقلم ) او جارى مى گردد و مقصود از اخلاص در تعبير:من اخلص للّه اربعين... گذشته از اخلاص اعمال روز، زنده داشتن شب است و چنان كه از دو آيه (انّ ناشئة الّيل هى اشدّ وطئا و اقوم قيلا) (878) (و من الّيل فاسجد له و سبّحه ليلا طويلا) (879) استفاده مى شود براى انسان مؤ من شايسته است كه در شب، برنامه دراز مدتى براى تسبيح داشته باشد.

اين گونه احاديثبه ضميمه آيه مورد بحث، دلالت دارد كه تداوم عمل صالح و خالص درچهل روز مستمر داراى آثار و بركات ويژه اى است. البته قابل ذكر است كه اين نكته به اين معنا نيست كه تأثير رياضت و عمل چهل شب يا چهل روز، حالت بسيطى داشته باشد كه فقط در شب يا روز چهلم ظاهر شود، بلكه شكّى نيست كه هر روز يا شبى كه انسان با اخلاص به سرمى برد بخشى از الطاف خاص الهى برايش آشكار مى شود و حجابى از حجاب هاى چهل گانه (880) ظلمانى مرتفع مى گردد و آنچه در شب يا روز چهلم حاصل مى شود، تمام اثر و كمال فيض است.

### 2- فرصتى براى تطهير درون

آنچه در آيه مورد بحث و در آيه (وواعدنا موسى ثلاثين ليلة...) (881) مطرح است مهمانى چهل شب و ميعاد شبانه است؛ زيرا اگر چه كارهاى عادى معمولا در روز انجام مى گيرد؛ ليكن براى تطهير درون و خالص شدن دل فرصتى بهتر از شب نيست؛ چون غبار روبى دل نياز به خلوت و ارامش دارد كه تحصيل آن در روز بر اثر تلاش مستمر و طولانى و مشاغل فراوان آن: (انّ لك فى النهار سبحا طويلا) (882) غالبا دشوار است؛ زيرا فرضا كسى بخواهد در جايى تنها بنشيند و آرام شود ديگران فارغ نيستند و بى دريغ به او مراجعه مى كنند و با توجه به مسؤ وليت پذيرى و غيرمنعزل بودن انسان، فراغت را از وى سلب مى كنند.

نزول قرآن كريم در شب بود: (انا انزلنا فى ليلة مباركة) (883)، (انّا انزلناه فى ليلة القدر) (884). روح، در شب قدرت آن را دارد كه در سايه مناجات و تحصيل قرب معنوى چيزى را از خداوند سبحان تلقّى كند. اسرأ و معراج نيز در شب بود: (سبحان الذى اسرى بعبده ليلا...) (885). كمال و درجاتى كه نصيب بزرگان شده غالبا از بركات شب زنده دارى بوده است.

همچنين القاى قول ثقيل و سنگين (886) بايد در شب تحقق يابد: (قم الّيل الّا قليلا... انّا سنلقى عليك قولا ثقيلا) (887) و اگر رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بخواهد به محمود شفاعت محمود شفاعت دست يابد، بايد شب را به عبادت احيا كند: (و من الّيل فتهجّد به نافلهة لك عسى ان يبعثك ربّك مقاما محمودا) (888). عالمى نيز كه بخواهد از توده مردم امتياز معنوى يابد، بايد در آنأ الليل قانت شود. از اين رو قرآن كريم ابتدا مردم را به عبادت شبانه دعوت مى كند (به جاى آن كه به علم دعوت كند) آنگاه مى فرمايد:عالم و غيرعالم يكسان نيستند: (امّن هو قانت انأ الّيل ساجدا و قائما يحذر الاخرة و يرجو رحمة ربّه قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون) (889) تا اشكال نشود، قرآنى كه معيار ارزش انسان را تقوا مى داند، چگونه در اين جا معيار ارزش او را علم معرفى مى كند؟!

شايان ذكر است كه، هنگام سحر براى مناجات شبانه بهتر است؛ چنان كه قرآن كريم مى فرمايد: (... و المستغفرين بالاسحار) (890)، (وبالاسحار هم يستغفرون) (891). شايسته تر اين است كه به سيره رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عمل شود؛ آن حضرت همچون سنگردارى هشيار خوابى خفيف داشت؛ كمى مى خوابيد و پس از بيدار شدن چهار ركعت نماز مى خواند، باز مقدارى استراحت مى كرد و پس از آن چهار ركعت ديگر به جا مى آورد و به اين ترتيب شب را احيا مى كرد، تا خواب وى نيز در بين نمازها باشد و عمر شريفش را در خواب سپرى نكند(892). آن حضرت مصداق كامل آيه (كانوا قليلا من اليل ما يهجعون) (893) بود.

### 3- اتّخاذ ممدوح و مذموم

اتّخاذ گاهى محمود است و زمانى مذموم. حقّ يابى و اعتماد برحقّ و استناد به آن و عمل براى آن، اتّخاذ محمود است و باطل گرايى و وثوق به آن و توكل برآن و كوشش براى آن، اتّخاذ مذموم است. نمونه قسم اول آيه (ذلك اليوم الحقّ فمن شأ اتّخذ الى ربّه مابا) (894) و آيه (لايملكون الشفاعة الّا من اتّخذ عند الرحمن عهدا) (895) است و محتواى آيه واتّخذ اللّه ابراهيم خليلا(896) مى تواند از قسم محمود باشد، گرچه اخيذ مورد مهر آخذ است، نه برعكس. نمونه قسم دوم آيه (افرايت من اتّخذ الهه هويه) (897) و آيه (اتتّخذ اصناما الهة) (898) است. آيه مورد بحث نيز مشتمل بر اتخاذ مذموم است و منشأ چنين اتّخاذ مذمومى را بت پرستى سامرى (899) از يك سو و حسّگرايى بنى اسرائيل از سوى ديگر مى توان تحليل كرد.

مقصود از اتّخاذ مذموم در قصّه سامرى صرف مجسّمه سازى يا اقتنأ و نگهدارى آن نيست؛ زيرا همان طور كه نگهدارى مجسمه محذورى ندارد، مجسّمه سازى نيز نزد برخى يا بسيارى از فقها محظورى ندارد؛ شيخ طوسى در تبيان، امين الاسلام در مجمع و صدرالمتألهين در تفسيرالقرآن الكريم (900) فتوا به كراهت يا نقل فتواى عدم محظوريت را آورده اند، بلكه منظور از اتّخاذ عجل همان اتّخاذ الوهيت و معبوديت گوساله است؛ نظير آنچه از آيه (و اتّخذوا من دون اللّه الهة...) (901) برمى آيد.

### 4- ريشه گوساله پرستى

قرآن كريم براى مبتلا نشدن توده مردم به دينى كه با زور يا تزوير بر آنان تحميل مى شود، آنان را به تعقّل دعوت مى كند تا از مرحله حسّ فراتر روند و معجزات را به عقل مستند و برهانى كنند، وگرنه مستبدّى چون فرعون، دين باطل را بر جامعه حاكم مى كند كه مى گفت: (انّى اخاف ان يبدّل دينكم...) (902) و حيله گرى چون سامرى گوساله پرستى را دين آسمانى جلوه مى دهد و با گمراه كردن گروهى چنين مى گويد: (هذا الهكم و اله موسى فنسى) (903).

براى برهانى شدن معجزه بايد در مرحله اوّل تفاوت ماهوى معجزه با علوم غريبه اى چون سحر، شعبده و طلسم را فهميد و در مرحله دوم براساس براهين عقلى تشخيص داد كه فلان حادثه يا موجود معين مصداق معجزه است، نه مصداق علمى از علوم غريبه، و در مرتبه سوم تحليل كرد كه چه تلازم عقلى بين معجزه و صدق دعوى نبوت است.

با پيمودن اين سه مرحله برهانى، دين از اتّكاى به حسّ خارج شده و بانگ گوساله با حيله گرى سامرى اثرى نمى بخشد. اگر اين معارف الهى درست تبيين نشود، دين تنها به حسّ متّكى مى شود و در نتيجه انسان حسّگرا روزى به دنبال عصاى موسى حركت مى كند و روز ديگر در پى گوساله سامرى روان مى شود.

تأكيد فراوان دين بر تعقّل و كياست از همين روست؛ چنان كه اميرمؤ منان على عليه‌السلام مى فرمايد:حبّذا نوم الاكياس و افطارهم (904)؛ خوشا به حال عاقلان كه خواب و افطارشان از بيدارى و روزه جاهلانِ متنسّك، برتر است و در بيان نورانى ديگر، جامعه را از جهالت و گرايش هاى جاهلانه برحذر داشته، چنين مى فرمايد:فاعرف الحق تعرف اهله (905)؛اگر خواستيد با اهل حق آشنا شويد، ابتدا خود حق را بشناسيد و به آن معرفت پيدا كنيد وگرنه كسى كه بخواهد پيش از شناخت حق، به سراغ افراد و شخصيت ها برود و سخن آنان را معيار حق و باطل قرار دهد، مطابق فرموده امام صادق عليه‌السلام، امروز با سخن شخصيتى در دين داخل مى شود و فردا با گفته شخصيت ديگر از دين خارج مى شود.(906)

### 5- ارزش نظرى راه هاى معرفت

تلوّن بنى اسرائيل و ارتداد آنان از توحيد به شرك در مدّت كوتاه، برخى از مفسّران ژرف انديش را برآن داشت كه معرفت شناسى و ارزش نظرى راه هاى نيل به واقع را ارزيابى كنند.(907) آنچه به اجمال در اين جا مى توان گفت اين است:

1- لازم است نسبت به اصول اعتقادى مكتب يقين حاصل شود.

2- يقين گاهى روانى است و زمانى منطقى.

3- يقين روان شناختى از محور بحث كنونى بيرون است.

4- يقين منطقى، يا از دليل نقلى حاصل مى شود، مانند خبر متواتر و خبر واحد محفوف به قراين قطعى، يا از دليل غيرنقلى. دليل غيرنقلى، يا حسّى و تجربى است يا برهان عقلى است يا كشف و شهود عرفانى.

5- راه هاى معرفت افراد عادى وغيرمعصوم كه از وحى الهى برخوردار نيستند، همين است كه بيان شد.

6- بازگشت همه راه هاى ياد شده، يعنى غير از معرفت معصومانه انسان كامل از راه وحى، به استعانت از برهان عقلى است.

اما رجوع دليل نقلى به برهان عقلى براى آن است كه، اعتبار خبر متواتر كه مهم ترين روش نقلى است به پشتوانه عقل است؛ چنان كه اصل حجّتيت و اعتبار منقول عنه نيز به اعتماد بر عقل و استناد به آن است؛ يعنى دليل سند بودن رأى كسى براى ديگرى قيام برهان عقلى بر لزوم پيروى از آن مرجع دينى است.

امّا رجوع دليل حسّى و تجربى به برهان عقلى براى آن است كه اعتبار حسّ به قياس خفىّ و مذخور است كه مرز تجربه را از استقراى ناقص و غيرمفيد يقين جدا مى كند.

امّا رجوع كشف و شهود عرفانى به برهان عقلى براى آن است كه، گرچه عارف در حين مشاهده، احتمال خلاف نمى دهد و در چنين حالى موظف به توزين مطلب با ميزان قسط و عدل نيست، ليكن بعد از زوال شهود و بازگشت به حال متعارف احتمال خلاف در ذهن انسان غيرمعصوم منقدح مى شود. در چنين وضعى يا بايد به دليل نقلى معتبر رجوع كرد كه مرجع آن نيز عقل است؛ چنان كه قبلا اشاره شد، يا به دليل معتبر عقلى كه ضرورت آن مطلب مشهود و منكشف عرفانى را اثبات يا اصل امكان آن را تثبيت كند.

بنابراين، مهم ترين عنصر محورى شناخت براى غيرمعصوم همانا برهان عقلى است. از اين رو اهل معرفت براهين فلسفى را براى عرفان همانند قضاياى منطقى براى حكمت مى دانند؛ يعنى برهان عقلى براى ارزيابى صحّت شهود غيرمعصوم، صبغه مقدّمى دارد. قبلا بيان شد كه يقين روانىِ عارف يا قطع او در حال كشف و شهود خارج از بحث است.

7- بنى اسرائيل به هيچ كدام از راه هاى يقين منطقى مراجعه نكردند؛ زيرا نقل قطعى از معصوم گذشته را درباره رسالت حضرت موساى كليم عليه‌السلام در دست نداشتند، اهل كشف و شهود عرفانى نبودند و مشاهده حسّى آنان درباره عصاى موساى كليم و يدبيضاى آن حضرت عليه‌السلام، به تحليل عقلى اعتماد نمى كرد تا به استناد برهان عقلى، اصل هويّت اعجاز و تمايز آن با ساير رشته ها و فنون غريب روشن شود. از اين رو صرف نگرش حسّى و تحسين برانگير عصاى موسى عليه‌السلام باعث ايمان آنان شد؛ چنان كه صرف نگاه اعجاب آميز كار سامرى سبب ارتداد آنها گرديد.

8- براى پرهيز از خطر حسّ گرايى چاره اى جز اعتماد بر برهان عقلى و ارجاع محسوسات به معقول و تحويل حسّ به عقل و تكميل احساس به تعقّل نيست و گرنه خطر تلوّن در عقيده و تلوّث به ارتداد در كمين است. آنچه سبب آسيب پذيرى بنى اسرائيل شد، ادراك حسّى تحوّل عصا به مار بدون تحليل عقلى اعجاز آن بود وگرنه چيزى را كه خداوند آن را نه تنها آيت خود مى داند، بلكه از آن به عنوان آيتِ بيّن ياد مى كند، اگر درست شناخته مى شد، هرگز اجازه نمى داد كه سامرى با فتنه گوساله گرى دم از يدبيضا بزند؛ چنان كه ساحران سحّار مصر پس از مشاهده اعجاز عصا و بطلان سحر خود و ظهور آيت الهى نه تنها توبه كرده ايمان آوردند، بلكه شهادت در راه خدا را به صعب ترين وضع استقبال كردند و نداى فاقض ما انت قاض ‍(انّما تقضى هذه الحيوة الدنيا...) (908) هماره از كوى آن شاهدان و اصل به سمع مجاهدان نستوه ديار توحيد مى رسد و چنان قيام و چنين اقدامى نه تنها از افراد مؤ من عادى ساخته نيست، بلكه از بسيارى از تحليل گران مفهومى صرفِ علوم عقلى هم برنمى آيد.

همان طور كه صمصامه عمرو بن معدى كرب بدون ساعد سلحشور شجاع كارآمد نبود، ديدن عصاى موساى كليم عليه‌السلام بدون عقل عقيل برخى از سحّاران مقتدر مصر كه آيت خدا را از سحر تميز داده و آيت بيّن را از آيت غير بيّن تشخيص مى دادند نافع نخواهد بود.

9- يكى از عناصر محورى مقام منيع رسالت، عصمت رسول است؛ يعنى پيامبر بايد در همه شؤ ون مربوط به دين معصوم باشد؛ مثلا در تلقّى همه آنچه به وحى مى شود، در حفظ و نگهدارى همه آنچه را با وحى يافته است، و در ابلاغ و املا و اجراى همه آنچه از وحى براو لازم شده است، معصوم محض باشد و نه تنها عصيان بلكه سهو و نسيان هم در حرم امن وحى الهى به هيچ وجه راه پيدا نكند و اين معنا بايد در عمود تاريخِ رسالتِ او مستمر باشد. كشف چنين ملكه فائقى، يا از راه شهود معصومانه است، مانند آنچه على بن ابى طالب عليه‌السلام از حالت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم دريافت، يا با نصّ قطعى معصوم قبلى است، مانند آنچه پيامبر خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درباره اميرالمؤ منين عليه‌السلام فرمود، يا با شناخت هويّت اعجاز و تطبيق آن بر معجزه خارجى و تمييز آن از هرگونه نوآورى هاى علوم غريب و بررسى تلازم عقلى و ضرورى بين اعجاز و صدق دعوى و صحت دعوت و... نظير آنچه براى كارشناسان ماهر مصر حاصل شد، وگرنه صرف برهان عقلى بر صحّت مطالبِ يك مدّعى، با احتمال تحول او در آينده يا دور، دليل بر اعتصام مطلق وى از هرگونه خطاى علمى و از هر خطيئه عملى نخواهد بود.

گاهى براى ترجيح برهان عقلى بر دليل نقلى از يك و سو بر معجزه از سوى ديگر مثالى ارائه مى شود كه انطباق آن با ممثل ضعيف است و آن مثال اين است: اگر سه نفر ادعاى حفظ قرآن داشتند و دليل يكى آن بود كه استاد قاريان، مانند كسايى، تصريح به حافظ بودن او كرده است و دليل ديگرى آن بود كه من عصا را به صورت مار منقلب مى كنم و دليل سومى اين بود كه من بدون قرآن آيات آن را مى خوانم، ترديدى نيست كه با مشاهده تنصيص استاد كه دليل اولى بود و تقليب عصا به صورت مار كه برهان دومى بود و قرأت قرآن بدون مصحف، كه دليل سومى است، ايمان به ادعاى سومى در نهايت اتقان و ايقان خواهد بود.(909)

سرّ ضعف اين مثال آن است كه مدعى رسالت داعيه عصمت خود را به همراه دارد، ولى مدّعى حفظ قرآن چنين دعوايى را ندارد. عصمت نيز ملكه مستورى است كه براى افراد عادى مكشوف نمى شود. اگر متن دعوى وى مشتمل بر علم غيب باشد و از راه برهان عقلى صحّت آن دعوى ثابت گردد، مى توان از اين اعجاز علمى به صدق ادعاى او واقف شد.

بابررسى آنچه ارائه شد، مى توان به صحّت و سقم گفتار حكيم متأله صدرالمتألهين شيرازى (910) آگاه شد؛ چنان كه مى توان به اتقان برهان عقلى و تبيين اهميّت معجزه به استدلال عقل منطقى و لزوم پرهيز از تقليد در اصول دين پى برد، وگرنه مغالطه گوساله سامرى و عصاى موساى كليم (ع ) يا مغالطه عِجل سامرى و شجر موساى كليم (ع ) رخ مى دهد؛ زيرا بنى اسرائيل بدون اغواى فرهنگى و مغالطه فكرى تن به بت پرستى و ارتداد ندادند، بلكه بر اثر همسان پنداشتن خوارِ جَسَد بى روح گوساله با مار شدن عصاى موسى (ع ) آن را معجزه سامرى تلقى كردند و يا بر اثر همتا دانستن بانگ گوساله با نداى (انّنى انااللّه) (911) درخت، آن را كلام خداى سبحان انگاشتند و چنان مغالطه عامل چنين ارتداد شد.

### 6- گوساله سامرى

كيفيت اقتدار سامرى بر تعبيه گوساله خائر روشن نيست و آنچه از آيه فقبضت فبضة من اثر الرسول (912) برمى آيد به موطن خاص خود موكول مى شود و آنچه برخى نقل كردند كه سامرى دوران نوزادى خود را با دشوارى پشت سرگذاشت و با كمك جبرئيل اغتذا مى كرد...(913) بر فرض صحّت آن تبيين نشده كه چگونه در نوزادى جبرئيل را شناخت تا در دوران ميان سالى هنگام مشاهده مركب او كه براى احتيال ورود مركب فرعون به دريا آمد او را باز شناسايى كرده و از زير پاى آن مركب خاكى گرفته باشد؟

در اين كه گوساله داراى گوشت و خون (914) يا جسد محض بود دو قول است كه قول دوم ظاهرتر است؛ زيرا از كلمه (عجلا جسدا له خوار) (915) برمى آيد كه عجل خائر نبود، بلكه جسد عِجل خائر بود. آنچه بعضى يابد كرده اند كه برخى از پيروان مارد سامرى پشت ديوار قرار گرفته بودند و... تكلّم مى كردند، در بنى اسرائيل آن را از گوساله مى پنداشتند(916) قابل اعتماد نيست.

### 7- عجل مداران امامت ستيز سقيفه

برخى از مفسّران در ترجيح امّت اسلامى بربنى اسرائيل چنين گفتند:

موسى (ع ) از ميان امّت خويش چهل روز بيرون شد و امّت وى گوساله پرست شد و اينك امّت محمد(ص ) پانصد واند سال گذشت تا مصطفى (ص ) از ميان ايشان بيرون شده و دين و شريعت او هر روزه تازه تر.... (917)

نبوغ اسلام و بلوغ فرهنگى مسلمين، گذشته از صيانت اسلام باعث شد اديان آسمانى ديگر از تحريفى زايد بر آنچه قبل از اسلام پيش آمده بود سالم و مصون بماند.

مفسر مزبور مطلب ديگرى را نقل كرده كه مورد نقد است:

موسى (ع ) كه به ميعاد حق پيوست هارون را خليفه خود ساخت و امّت را به وى سپرد و گفت: (اخلفنى فى قومى) (918)، لاجرم در فتنه افتادند و سامرى ايشان را از حق برگردانيد... بلال مؤ ذّن، در سرّ به مصطفى (ص ) گفت: هلّا استخلفت علينا، قال: اللّه خليفتى فيكم؛ حضرت رسول (ص ) امّت خود به احديث سپرد....(919)

مصلحت نيست كه از پرده برون افتد راز)(920) و گرنه تسمّر سامرى هاى سقيفه و تعجّل عجل مداران ولايت گريز و امامت ستيز، نه مغفول است و نه مغفور، چنان كه تصريح و تنصيص نبوى (ص ) به خلافت علوى (ع ) نه مستور است و نه منسىّ و تنزيل على بن ابى طالب (ع ) به منزله هارون در حديث منزلت، نه مبهم است و نه مجهول. بارى بگذاريم مكتب ها و مذهب ها، تجلّى كند و امّت اسلامى را به محور وحدت آشنا و به مدار اتّحاد فراخواند و جامعه بشرى به صوب صواب متمايل گردد و از ثواب الهى طرفى بندد.

### 8- حرمان سران كفر از عفو الهى

جمله عفونا عنكم عام است و ظاهرش اين است كه همه مبتلايان به گوساله پرستى با شرايط خاص بخشيده شدند، ولى از مجموعه آيات قصه سامرى برمى آيد كه عفو خداوند تنها شامل توده محروم و ناآگاه مى شود، ولى سران شرك وكسانى كه با زور يا نيرنگ، دينى را بر مردم تحميل مى كنند از اين عنايت الهى، محروم بوده، به شديدترين عذاب مبتلا مى شوند و هرگز مشمول عفو قرار نمى گيرد.

از اين رو چنان كه فرعونِ مدّعى الوهيت كه مى گفت: (انا ربّكم الاعلى) (921) (و ما علمت لكم من اله غيرى) (922) در دريا غرق مى شود و آل و پيروان و سربازان او نيز به وى ملحق مى شوند: (فاخذناه وجنوده فتبذناهم فى اليمّ) (923) همچنين سامرى و پيروان و همراهان او در گوساله پرستى، كه هماهنگ با او مى گفتند: (هذا الهكم و اله موسى) (924) همه به اشدّ عذاب مبتلا مى گردند(925)، از اين رو هم گوساله ساخته شده و بت صامت سوزانده مى شود (لنحرّقنّه ثم لننسفنّه فى اليمّ نسفا) (926) و همانند بت ناطق، يعنى فرعون در دريا غرق مى گردد: (فاخذناه و جنود فنبذناهم فى اليمّ) (927) و هم سامرى به بدترين وضع در دنيا كيفر مى شود: (قال فاذهب فانّ لك فى الحيوة ان تقول لامساس) (928) و هم آل سامرى دچار ذلّت و مسكنت مى شوند: (انّ الذنى اتّخذوا العجل سينالهم غضب من ربّهم و ذلّة...) (929) و هم در قيامت همچون همه سران شرك، وقود النار و ماده آتش زاى جهنّم هستند. براين اساس، در سوره آل عمران پس از انّ الذين كفروا... و اولئك هم وقود النار مى فرمايد: (كداب ال فرعون و الذين من قبلهم كذّبوا باياتنا فاخذهم اللّه بذنوبهم...) (930) اين آيه دلالت دارد كه مروّجان شرك و كفر كه زمينه گسترش و شيوع شرك را فراهمى مى كنند، در قيامت هم خودشان مى سوزند و هم وسيله سوختن ديگران و آتش گيره آتش جهنم مى شوند.

### 9- شكر و كمال آن

كمال شكر در اظهار عجز از آن است؛ چنان كه داود پيامبر وقتى در جواب خطاب خداوند: (واعلموا ال داود شكرا) (931) پرسيد: چگونه شكر تو را به جاى آورم، در حالى كه شكر نيز، نعمت ديگرى از جانب توست: كيف اشكرك يا ربّ، والشكر نعمة منك! پاسخ آمد: هم اكنون نبه من معرفت يافتى و شكرم را به جاى آوردى؛ زيرا دانستى شكر نيز نعمتى از جانب من است؛ (الا ن قد عرفتنى و شكرتنى، اذ قد عرفت ان الشكر منّى نعمة) (932) و آنگاه كه موساى كليم عرضه داشت: چگون شكرت را به جاآورم، در حالى كه همه اعمال من جواب گوى كوچك ترين نعمتى كه در اختيارم گذاشته اى نيست؟! خطاب آمد: (يا موسى الا ن شكرتنى).(933)

كسى مى تواند به حقيقت شكر برسد كه

اوّلا، به فقر و عجز و ضعف خود التفات پيدا كند.

ثانيا، متوجه انواع نعمت ها و فيض هايى باشد كه از جانب پروردگارش به او افاضه شده است؛ مانند اصل هستى و كمال هاى بعد از آن، مانند گوشى كه با آن صدا را مى شنود و چشمى كه با آن صورت را مى بيند و قلبى كه با آن مطلب را ادراك مى كند: (و جعل لكم السمع و الابصار و الافئدة لعلّكم تشكرون) (934) و نيز تأييدها و نصرت هاى خاصّ پروردگار در حوادث و ناملايمات مختلف زندگى، و ارزاق و طيّباتى كه در همه عمر، نصيبش مى شود: (وايّدكم بنصره و رزقكم من الطيّبات لعلّكم تشكرون) (935)، (كلوا من رزق ربّكم و اشكروا له).(936)

ثالثا، نعمت هاى الهى را در راه فلاح و سعادت خود به كار گيرد ته به نقمت و شرّ و عقوبت تبديل نشود و بداند كه هدايت تكوينى الهى، عام و سفره نعمت هاى او براى همگان گسترده است. اين انسان است كه با نوع موضع گيرى خود يا قدردان و شاكر است يا ناسپاس و كفور: (انّا هديناه السبيل امّا شاكرا و امّا كفورا).(937)

رابعا، در مقام لفظ و با زبان نيز از خداوند قدردانى و تجليل كند كه سبب مزيد نعمت و رحمت، و موجب جلب لطف و مرحمت مى شود: (واذ تاذّن ربّكم لئن شكرتم لازيدنّكم) (938) و حق عبوديت، ادا مى گردد: (بل اللّه فاعبد و كن من الشاكرين).(939) گرچه معرفت قلبى و خضوع درونى و خشوع جوارحى و صَرف فعلىِ نعمت در مسير رضاى خداوند شكر محسوب مى شود، ولى دستور اين است كه از اظهار لفظى دريغ نشود. نمودارى مختصر از بهترين و جامع ترين تعبيرها براى اظهار شكر را مى توان چنين ارائه كرد:

الف: جمله الحمداللّه؛ با توجه به اين كه شكر همان حمد است و تفاوت آن دو گاهى به اين است كه حمد در مقابل مطلق زيبايى هاى اختيارى اعم از نعمت و غيرنعمت و اعم از نعمت در حقّ شخص حامد و نعمت است كه به شخص شاكر داده شده است.

حمّاد بن عثمان مى گويد: امام صادق (ع ) از مسجد خارج شدند و مركب آن حضرت گم شده بود. حضرت فرمودند: اگر خداوند آن را به من بازگرداند حق شكر و سپاس او را به جا مى آورم. طولى نكشيد كه مركب پيدا شد. حضرت فرمود:الحمدللّه. شخصى به حضرت عرض كرد: گفتيد: حق شكر خدا را به جا مى آورم؟! امام (ع ) فرمودند: آيا نشيندى كه گفتم الحمدللّه؛ خرج ابوعبداللّه (ع ) من المسجد و قد ضاعت دابّته. فقال: لئن ردّها اللّه علىّ لاشكرن اللّه حق شكره، قال: فما لبثت ان اتى بها، فقال: الحمدللّه، فقال قائل له: جعلت فداك قلت:لاشكرن اللّه حق شكره، فقال ابوعبداللّه:الم تسمعنى قلت: الحمدللّه (940)

البته ادراك تمام حمد و احضار آنها در ذهن و اختصاص همه آنهابه خداى سبحان معرفت كامل مى طلبد.

ب: مطابق نقل محدث قمى (ره ) جمله شكراللّه بعد از نماز واجب در حال سجده، شكرِ توفيق اداى فريضه است و سبب تدارك نقايصى از نماز مى شود كه بانوافل تدارك نشده است.(941)

ج: دو جمله بسم اللّه و الحمدللّه كه در روايت رسول گرامى (ص ) معيار عبد شكور بودن حضرت نوح (ع ) شمرده شده است و آن حضرت هيچ چيز كوچك يا بزرگى را برنمى داشت مگر اين كه اين دو جمله را برزبان جارى مى ساخت: كان نوح (ع ) لايحمل شيئا صغيرا و لاكبيرا الّا قال: بسم اللّه و (الحمدللّه فسماه اللّه عبدا شكورا) (942). البته با توجه به حصر و استيعاب همه افراد و احاطه علمى به آنها، چنان كه قبلا اشاره شد.

د: عبارت اللّهمّ انّى اشهدك انّه ما امسى و اصبح بى من نعمة او عافية فى دين او دنيا فمنك وحدك لاشريك لك، لك الحمد و لك الشكر بها علىّ حتى ترضى و بعد الرضا.

چند نكته ديگر نيز درباره شكر قابل تذكّر است:

1- چنان كه سابقا اشاره شد شكر اختصاص به نعمت هاى ظاهرى و مادى ندارد، بلكه هم شامل نعمت هاى ظاهرى مى شود، مانند اعضا و جوارح و حواس بدنى: (وجعل لكم السمع و الابصار والافئدة لعلّكم تشكرون) (943) و مانند كواكب و هوا و آب و جمادات و نباتات وحيوان و ميوه ها و غيرآن: (كلوا من طيّبات ما رزقناكم و اشكرواللّه) (944)، (ولتجرى الفلك بامره و لتبتغوا من فضله و لعلّكم تشكرون) (945) و هم شامل نعمت هاى باطنى و معنوى، مانند عقل و روح و قوا و حواس باطنى كه تحت عنوان افئده در آيه (وجعل لكم السمع و الابصار و الافئدة لعلكم تشكرون) (946) گنجانده مى شود، و نظير هدايت، توفيق الهى، بعثت انبيا و انزال كتب و معرفت و حكمت و افاضات روحانى: (ولقد اتينا لقمان الحكمة ان اشكراللّه) (947)، (ولكن يريد ليطهركم و ليتمّ نعمة عليكم لعلّكم تشكرون).(948)

2- شكر نيز مانند ايمان و بعضى از موضوعات ديگر دينى و اعتقادى، مراتبى سه گانه دارد:شكرقولى، يعنى تجليل از نعمت هاى الهى با زبان، شكرقلبى و خضوع درونى در مقابل منعم، و ممنون و شرمنده بودن در برابر او به خاطر نعمت هايى كه ارزانى داشت، وشكرعملى، يعنى صرف نعمت هاى الهى در راه طاعت و بندگى و مهمان نكردن دشمن بر سر سفره دوست.

3- بازگشت شكر و آثار آن به نفس خود انسان است: (و من شكر فانّما يشكر لنفسه و من كفر فانّ ربّى غنىّ كريم) (949)، (و لقد اتينا لقمان الحكمة ان اشكرللّه و من يشكر فانّما يشكر لنفسه و من كفر فانّ اللّه غينى حميد) (950)؛ هم روح انسان شاكر رشد و وسعت مى يابد، از اين رو قرآن كريم به جاى آن كه بفرمايد:لئن شكرتم لازيدنّ نعمكم مى فرمايد: (لئن شكرتم لازيدنّكم) (951)، يعنى خودتان را افزايش مى دهم و سعه وجوديتان را بالا مى برم (چون شكر ملازم با خضوع و خشوع است و بالاترين مرتبه كمال انسان چيزى جز بالاترين مرتبه خضوع و عبوديت او در ساحت الهى نيست ) و هم نعمت هاى او افزون مى شود: (مثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل اللّه كمثل حبّة انبتت سبع سنابل فى كلّ سنبلة ماة حبّة واللّه يضاعف لمن يشأ واللّه واسع عليم) (952) خلاصه آن كه، جمله لازيدنّكم، هم مى تواند بدون حذف تميز، معنا شود و هم با حذف تميز تفسير گردد.

4- شكرعبد، شكرمولا را به همراه دارد؛ يعنى وقتى عبد، عملى را خالصانه انجام مى دهد و به نيّت تجليل و بزرگداشت و به عنوان خدمت و عبوديت، عملى را به پيشگاه مولا هديه مى كند، مولا هديه او را مى پذيرد و در مقابل اين عمل صالح، صلاح و مصلحت او را كفايت مى كند؛ چنان كه حضرت صدّيقه طاهره، فاطمه زهرا(س ) مى فرمايد: من اصعد الى اللّه خالص عبادته اهبط اللّه عزّوجلّ اليه افضل مصلحته.(953)

از اين رو يكى از اسماى حسناى الهى شاكر است: (و من تطوّع خيرا فانّ اللّه شاكر عليم) (954)، (ومن يقترف حسنة نزد له فيها حسنا انّ اللّه غفور شكور) (955)، (ليوفّيهم اجورهم و يزيدهم من فضله انّه غفور شكور).(956)

5- ميزان فضيلت و كرامت انسان، به داده ها و نعمت هايى كه در حق او ارزانى شده نيست، بلكه همه نعمت هاى معنوى، نظير مستجاب الدعوة بودن و برباد و جنّ و ملك و طيور سيطره يافتن و آنها را تحت فرمان خود در آوردن و كشف وشهود عالم ملكوت و رفع حجاب هاى عالم ملك، صرفا براى ابتلأ و امتحان و سنجيدن ميزان شكر است و به هيچ وجه نمى تواند مايه فخر و معيار برترى باشد؛ چنان كه ندارى ها نيز دليل بر تنزّل مقام و عقب ماندگى نيست، بلكه صرفا براى آن است كه ميزان استقامت و پايدارى انسان سنجيده شود.

انسان برتر كسى است كه داده هاى الهى او را مغرور نسازد، بلكه خضوع و تشكّر او در برابر منعم معطى، برتر و بالاتر شود. از اين رو سليمانِ پيامبر در مقابل آن همه شكوه و جلال و عظمت اظهار مى كند: (هذا من فضل ربّى ليبلونى أشكر ام اكفر) (957)؛ همه اين ملك و سلطنت تنها فضلى از جانب پرودگار من است تا شكر و كفر مرا بيازمايد. در بحث بلا و ابتلا گذشت كه همه نعمت هاى دنيا ضمن آن كه ممكن است نشان تكريم و اعزاز الهى باشد، محور اصلى آنها آزمون خداست و فقط نعمت هاى بهشت جنبه تكريمِ محض دارد.

6- شكر به معناى ظهور است و شكر نعمت، اظهار آن در مسير صحيح. سروز متنّعم گاهى به رسيدن به نعمت است و گاهى به انعام منعم و زمانى به ذات منعم. شكر گاهى در معرفت ظهور دارد و زمانى درحالت و گاهى در عمل. شكر جامع آن است كه واجد همه مراحل ياد شده باشد. گاهى شكر را به لحاظ اشخاص ‍ تفسير مى كنند، به طورى كه شكر نسبت به شخص بالاتر به اطاعت است و نسبت به همتا و برابر به مكافات و همسان عمل كردن و نسبت به مادون به احسان و تفضّل.(958)

7- نكته مهم در مسأله شكر اين است كه آيا شكر مخلوق در برابر احسان آنان رواست يا نه. محققان برآنند كه تأدّب به ادب خدا و رسول خدا اقتضاى تصحيح و تجويز شكر مخلوق نيكوكار را دارد؛ زيرا موحّد مبتدى با مشاهده حقّ از شهود خلق محجوب است، ولى موحّد كامل نه محجوب از حقّ است بر اثر غرق در كثرت، و نه محجوب از خلق است براثر غرق در وحدت. احاديث مأثور از اهل بيت عصمت (ع ) شكر مخلوق محسن را به عنوان مجراى فيض خدا و مظهر احسان الهى روا مى داند و آن را ترغيب مى كند.(959)

8- برخى در فرق بين حمد و شكر گفتند: حمد شبيه تسبيح و تهليل، از اذكار است و شكر از قبيل اخلاق، مانند صبر و رضا(960)، ليكن براى حمد نيز مراتبى است كه قبلا بازگو شد؛ چنان كه شكر نيز مراحلى دارد.

## بحث روايى

### 1 تبديل ثلاثين به اربعين و پيام آن

عن الباقر عليه‌السلام فى قوله: و اذا واعدنا موسى أربعين ليلة قال: كان ذلك فى العلم و التقدير ثلاثين ليلةً ثمّ بد اللّه فزاد عشرا فتمّ ميقات ربّه للأوّل و الآخر أربعين ليلةً(961).

عن فضيل بن يسار قال: قلت لابى جعفرعليه‌السلام جعلت فداك وقّت لنا وقتا فيهم؟ فقال:ان اللّه خالف علمه علم الموقّتين، أما سمعت اللّه يقول: و واعدنا موسى ثلاثين ليلةً... أربعين ليلة (962) و أما ان موسى لم يكن يعلم بتلك العشر ولا بنو اسرائيل فلمّا حدثهم قالوا: كذب موسى، واخلفنا موسى، فان حدثتم به فقولوا: صدق اللّه و رسوله تؤ جروا مرّتين.(963)

عن فضيل بن يسار أيضا عن أبى جعفرعليه‌السلام قال: قلت: لهذا الامر وقت؟ فقال عليه‌السلام: كذب الوقّاتون، كذب الوقّاتون، كذب الوقاتون؛ ان موسى لمّا خرج وفدا الى ربّه واعدهم ثلاثين يوما زاده اللّه على الثلثين عشرا قال قومه: قد اخلفنا موسى، فصنعوا ما صنعوا. فاذا حدثناكم الحديث فجائكم على ما حدثناكم به فقولوا: صدق اللّه و اذا حدثناكم الحديث فجأ على خلاف ما حدثناكم به فقولوا: صدق اللّه تؤ جروا مرتين.(964)

اشاره: تفصيل بحث درباره جمع بين ثلاثين و عشره و تتميم آن به اربعين در سوره اعراف مطرح است، ليكن اجمالى از مطالب روايى آن در اين جا ارائه مى شود:

الف: بدأ حق است، ليكن علم بدايى تحت احاطه علم ذاتى و ازلى خداوند است. بنابراين، خداى سبحان از لحاظ علم ازلى به لحاظ جمع بندى نهايى به آنچه واقع مى شود عالم است و از آن سخن به ميان مى آورد، به طورى كه اعلام اربعين با در نظر گرفتن جمع بندى نهايى آن است.

ب: انسان كامل كه صادر يا ظاهر اول است، فوق مساله بداست. از اين رو از آن جهت كه مظهر اسم اعظم است و همه افعال و آثار خارجى، ما دون مرتبه صدور يا ظهور اوست به مرحله بدا آگاه است.

ج: مصلحت كتمان موارد بدأ و نيز مستور نگه داشتن وقت ظهور بقية اللّه (ارواح من سوأ فداه ) غير از اصل اطلاع انسان كامل از زمان ظهور است.

د:بنابر آنچه گذشت ممكن است انسان كامل كه به نحو استيعاب همه مراحل امكانى را به اذن خدا احاطه دارد، گاهى از نتيجه علم ازلى كه ظاهر مى شود سخن بگويد و زمانى از صحنه علم بدايى سخن به ميان آوردو

### 2 اثر گوساله پرستى

عن الرضا عن أميرالمؤ منين عليه‌السلام... و سأله عن الثور ما باله غاض طرفه لا يرفع رأسه الى السمأ؟ قال: حيأً من اللّه تعالى لمّا عبد قوم موسى العجل نكس رأسه.(965)

اشاره الف: با اغماض از وهن سند و با صرف نظر از اين كه مسائل علمى و معارف غير فرعى را نمى توان با خبر واحد ثابت كرد، اسناد ظنّى آن بعد از احراز حجيّت به شارع مقدس بى محذور است.

ب: آنچه به متن حديث مزبور باز مى گردد اين است كه گاوهاى قبل از خلقت سامرى و پيش از پديده تلخ گوساله پرستى همانند گاوهاى پس از آن چنين بوده اند.

ج: گوسفندى كه در عصر خليل الرحمن افتخار ذبيح شدن را پيدا كرد همانند گاو آفريده شده است؛ يعنى نه افتخار ذبيح شدن سبب شد كه گوسفند بتواند به صورت صاف و مستوى القامه، سر به طرف آسمان قرار دهد و نه انزجار معبود بودن باعث شد كه گاو از چنين كارى عاجز شود.

### 3 سبب خذلان گوساله پرستان و پيام آن

عن العسكرى عليه‌السلام:... فاذا كان اللّه تعالى انما خذل عبدة العجل لتهاونهم بالصلاة على محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و وصيّه على عليه‌السلام فما تخافون من الخذلان الاكبر فى معاندتكم لمحمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و على عليه‌السلام و قد شاهدتموهما و تبيّنتم آياتهما ودلائلهما.(966)

اشاره: با صرف نظر از جهات عديده اى كه به جنبه رجال و درايه اين گونه از احاديث باز مى گردد و با غمض ‍ نظر از عدم امكان اثبات مطالب غير فقهى به وسيله اين گونه از احاديث، اصل محتوى حديث مزبور را نمى توان نفى كرد؛ زيرا ولايت انسانهاى كامل شرط تماميّت اعتقاد توحيدى است؛ چنان كه امام رضاعليه‌السلام فرمود:بشروطها و انا من شروطها.(967) كسى كه پس از عرضه ولايت معصومين صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بر او از قبول و اعتقاد به آن تمرد كند در حقيقت توحيد كامل را تحصيل نكرده است؛ چون موحد كامل در همه شؤ ون اعتقادى، اخلاقى، فقهى و حقوقى تابع دستور خداى سبحان است.

از اين رو مستبعد نيست خذلان بنى اسرائيل بر اثر تمرّد آنان از ولايت الهى به هر وضعى كه براى آنها ظهور يافت و حجت شد باشد. آنگاه خطر مهم تر، سامرى هاى عصر قرآن و عترت را تهديد مى كند.

### 4 سبب عفو خداوند

عن العسكرى عليه‌السلام: قال اللّه عزوجل: (ثمّ عفونا...) أى عفونا عن أولئكم عبادتهم العجل (لعلكم ) يا ايّها الكائنون فى عصر محمد من بنى اسرائيل (تشكرون ) تلك النعمة على أسلافكم و عليكم بعدهم. ثم قال: و انما عفى اللّه عزّوجلّ لانّهم دعوا اللّه بمحمد و آله الطيبين وجدژدوا على انفسهم الولاية لمحمد و على و آلهما الطاهرين فعد ذلك رحمهم اللّه وعفا عنهم. (968)

اشاره الف: عفو از نياكان ظالم، نعمتى است بر دودمان آنان و گرنه خلف پديد نمى آمد.

ب: شكر نعمت همان طور كه بر تبار آنان لازم بود، بر خود آنها هم لازم است.

ج: وساطت انسانهاى كامل و معصوم كه مظاهر اسماى حسناى الهى هستند كه كاملا معقول و مقبول است.

## (و اذْ ءَاتَيْنا موسى الْكِتَبَ و الْفُرْقان لَعَلَّكُمْ تَهْتَدونَ) (53)

## گزيده تفسير

كتاب و فرقان، نعمت ديگرى است كه خداى سبحان براى هدايت بنى اسرائيل به آنان عا كرد.

كتاب مذكور در اين آيه تورات است. فرقان كه از مواهب الهى است از سنخ فرق محمود و داراى معنايى جامع است و اختصاص به كتاب آسمانى ندارد، بلكه مطلق است و معجزات، براهين عقلى، تجارب حسى و شواهد تام تاريخى نيز مى تواند مصداق آن باشد.

توراتى كه از مصاديق فرقان مذكور در اين آيه است، همانا تورات اصيل و غير محرّف است؛ زيرا آن كتاب اصيل الهى معصوم و مصون از دسّ و وضع و تحريف مى تواند فارق بين حق و باطل نظرى و حسن و قبيح عملى و منشأ هدايت باشد.

بر اين اساس، چنانچه مخاطب آيه، يهوديان معاصر نزول قرآن باشند، اتصاف تورات به فرقان و نيز اهتداى متمسكان به آن، ناظر به بخش مصون مانده از دسّ و تحريف آن است و با توجه به بشارت هاى اين بخش از تورات درباره دين صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اهتداى يهوديان معاصر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به وسيله تورات در گرو ايمان به آن حضرت است. اين ايمان در حقيقت به دستور تورات است.

## تفسير

### تناسب آيات

در ادامه يادآورى نعمت هايى كه بر بنى اسرائيل ارزانى شده، مانند نعمت آزادى از ستم آل فرعون، شكافته شدن دريا، مواعده و مهمانى چهل شبه و عفو از گناه شرك، آيه مورد بحث نعمتى ديگر را به بنى اسرائيل يادآور مى شود كه نعمت اعطاى كتاب است؛ كتابى كه عامل نجات بنى اسرائيل از كوته نظرى هاست و آموختن آن و عمل به آن، مى تواند ضعف ها و خطاهاى گذشته را جبران كند؛ زيرا با تلاوت آن پى مى برند كه خداوند قابل رؤ يت نيست و آنچه قابل رؤ يت است نمى تواند معبود باشد.

بنابراين، نه فرعون مى تواند قابل پرستش باشد و نه گوساله سامرى؛ چنان كه با تلاوت اين كتاب كه نور و فرقان و جدا كننده حق از باطل است به حق رهنمون شده، ادراك مى كنند كه نه به فرعون مى توان اعتماد كرد و نه به سامرى مى توان استناد كرد.

آنان كه نتوانستند از طريق معجزه و آيت بيّن الهى، بين حق و باطل فرق بگذارند، بايد تدريجا از طريق كتاب و براهين عقلى آن، اين استعداد را پيدا كنند كه حق را از باطل جدا سازند و معبود حقيقى را از دروغين آن تشخيص دهند و بفهمند كه اگر معجزه آيينه اى است حق نما، به استناد تفكّر عقلى است. بر اين اساس، اهل معنا در برابر معجزات علمى و قولى همانند قرآن كريم خاضع ترند تا معجزات عملى و حسّى، و به همين جهت است كه با رشد انسانها چهره معجزه دگرگون مى شود و عصا و يد بيضا، به قرآن فصيح و بليغ ارتقا مى يابد.

بر همين اساس در اين آيه مى فرمايد: به ياد آوريد زمانى را كه به موسى كتاب و فرقان داديم تا شايد هدايت شويد.

### مراد از كتاب و فرقان

مقصود از كتاب همان تورات معهود است؛ نظير مراد از كتاب در آيه (ذلك الكتاب لاريب فيه) (969) كه همين قرآن معهود است و مقصود از فرقان چيزى است كه عامل هدايت است؛ زيرا عنوان اهتدا كه در پايان آيه به صورت حكمت چنين انعامى ياد شده نشان مى دهد كه فرقان معهود اثر راهنمايى دارد. خواه مقصود از فرقان همان تورات باشد يا بخشى كه در درون آن است يا چيزى كه بيرون آن است. در هر سه فرض بايد مايه هدايت باشد.

فرقان كه از مواهب الهى است از سنخ فرق محمود است، نه مذموم؛ زيرا جدا كردن امّت واحد اسلامى، تفكيك بين انبيا، تجزيه آيات قرآن به قبول بعضى و نكول برخى و تفريق بين زن و شوهر و... مواردى است كه عقل و نقل در مذمت چنين فرقانى هماهنگ است.

آنچه به عنوان عطاى الهى مطرح است فرق ميان حقّ و باطل، صدق و كذب، حجت و شبهه و مانند آن در حكمت نظرى و تفكيك بين حسن و قبيح، عدل و ظلم، وفا و جفا و... در حكمت عملى است و چنين معناى جامعى اختصاص به كتاب آسمانى ندارد.

معجزات و براهين عقلى و تجارب حسى و شواهد تام تاريخى نيز مى تواند در حد خود مصداق آن باشد، از اين رو درباره هارون عليه‌السلام نيز ايتاى فرقان مطرح شده است: (لقد اتينا موسى و هارون الفرقان...) (970) و اگر تقوا زمينه جعل فرقان را فراهم مى كند: (ان تتّقوا اللّه يجعل لكم فرقانا) (971) براى آن است كه فرقان نور انديشه و انگيزه است و از اين رو در هر دو بخش سبب تمايز صدق و كذب نظرى و حسن و قبح عملى خواهد بود.

آنچه در اين باره نقل شده: (استفتِ نفسك) (972)؛ (اتّقوا فراسة لمؤ من فانه ينظر بنور اللّه) (973)؛ (المؤ من ينظر بنور اللّه...) (974) ناظر به همين است.(975)

در بيان مصداق فرقان اقوال متعددى است كه ابوحيان اندلسى دوازده قول را نقل كرده است.(976) طبرى از ابن عباس آورده كه فرقان جامع تورات، انجيل، زبور و قرآن است.(977)

مختار جمعى از مفسران است كه مراد از فرقان همان كتاب است. بر اين مبنا عطف الفرقان به الكتاب از قبيل عطف صفت بر موصوف و از باب اهمييتى كه وصف دارد؛ نظير آنچه در آيه (و لقد (978) اتينا موسى و هارون الفرقان و ضيأ و ذكراللمتقين) (979) آمده است كه ضيأ و ذكرا دو وصف براى الفرقان يعنى تورات است و اگر عطف وصف بر موصوف روا نباشد، از قبيل عطف صفت بر صفت است؛ زيرا هر دو يعنى كتاب و فرقان وصف تورات است.

به بيان ديگر، تورات متصف به كتاب شده است؛ زيرا مجموعه اى از قوانين، معارف، اخلاق و احكام فقهى و حقوقى است و به لحاظ اين كه جدا كننده بين حق و باطل است، موصوف به فرقان شده است. كتاب ناظر به جامعيت تورات است و فرقان اشاره بودن آن بين حق و باطل، صدق و كذب... و به بيان سوم، عطف صفات به يكديگر براى برجسته شدن هر صفتى در ذهن مخاطب است؛ نظير رأيت الغيث و اليث؛ باران و شير را ديدم. كنايه از اين مردى ديدم كهع در سخاوت چون باران و در شجاعت چون شير است. از اين رو بين آنها جمع كرده است.

احتمال هاى ديگرى نيز ذكر شده نظير اين كه مراد از فرقان، معجزاتى چون عصا و يد بيضاست كه فارق بين كفر و ايمان است،(980) ليكن تطبيق فرقان بر تورات در برخى آيات، چنان كه گذشت، دليل انحصار نيست. پس در آيه (ثم اتينا موسى الكتاب تماما على الذى احسن و تفصيلا لكل شى ء) (981) گر چه فرقان به معناى تفصيل حلال و حرام... است، ليكن دليل بر حصر فرقان به اين معنا نيست.

### ناسازگارى فرقان با جعل و تحريف

مقصود از فرقان در صورت بر تورات، خواه به نحو عموم يا خصوص، همانا تورات اصيل و غير محرف است كه بر موساى كليم عليه‌السلام نازل شد؛ زيرا آن كتاب اصلى الهى معصوم و مصون از دسّ، وضع و تحريف مى تواند فارق بين حق و باطل نظرى و حسن و قبيح عملى باشد و چنين كتابى شايسته اعتصام است تا از آن به عنوان منشأ هدايت استفده شود، و گرنه كتاب مدسوس و محرف نه فرقان است و نه سبب اهتداى ديگران. بنابراين، اگر مخاطب اصلى آيه مورد بحث يهودى هاى عصر حضرت كليم اللّه باشند، امر به اهتدا رواست؛ چنان كه وصف آن كتاب نازل به فرقان بجاست، و اگر مخاطب آيه يهوديان معاصر نزول قرآن كريم باشند، هر دو مطلب مذبور، يعنى اتصاف تورات به فرقان و اهتداى متمسكان به آن ناظر به آن بخش مصون از دسّ و تحريف است كه از آن قسم در قرآن كريم چنين ياد شده است: (فأتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين).(982)

اما قرآن كريم كه از آن نيز به عنوان فرقان ياد شده است: تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا(983) براى هميشه معصوم و مصون است. از اين رو هم فاروق بودن آن و هم اهتداى متمسكان به آن هماره محفوظ است. حضرت على بن ابى طالب امير المؤ منين عليه‌السلام در اين باره چنين فرموده است: (انزل عليه الكتاب نورا... و فرقانا لا يخمد برهانه) (984) سر عدم خمود، ركود، جمود و خاموشى برهان قرآن و دليل آن، خاتميت مطلق ايم وديعه الهى و صيانت آن از هر دسّ و وضع و نزاهت آن از هر تحريف و جعل است.

### عامل هدايت

جمله لهلكم تهتدون در ذيل آيه، با توجه به اين كه مخاطب آن، يهود عصر پيامبرند ممكن است اشاره به اين باشد كه اعطاى كتاب و فرقان صرفا براى هدايت شدن و رشد يافتن است، رشدى كه باعث شود شما در دامن وثنيت قرار نگيريد و با توجه به بشارت هاى تورات نسبت به دين محمد بفهميد كه ايمان شما به آن حضرت، در حقيقت، در حقيقت، بازگشت شما به تورات موسى و سبب رجوع شما به اصلى است كه آن جدا شديد و بر سر آن به نزاع پرداختيد.

## لطايف و اشارات

### 1 اوصاف و اسامى كتب آسمانى

علوم الهى كه براى تعليم و تزكيه نفوس نازل مى شود و به صورت صحيفه و كتاب در مى آيد و گاهى به عنوان تكيم خدا با بنده خاص نام مى گيرد، اوصاف متعددى دارد كه با در نظر گرفتن آنها اسامى گوناگون براى آنها انتخاب مى شود. عنوانهاى فرقان، قرآن، كلام و كتاب از اين قبيل است. تبيين اوصاف وحى خدا و تحليل اسماى آن در برابر اوصاف خاص و تمايز عناوين ياد شده از يكديگر، بر عهده علوم قرآن است و گوشه اى از آن در برخى تفاسير آمده است.(985)

### 2 آثار و بركات نعمت كتاب

ذكر نعمت كتاب در آيه اى جداگانه به سبب آثار و بركات فراوان مادى و معنوى دنيوى و اخروى آن است.

كتاب هاى آسمانى، هم به عنوان فرقان، وسيله شناسايى حق از باطل است: (و لقد اتينا موسى و هرون الفرقان...) (986)، (تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا) (987) و هم با عنوان ضيأ، هدايت و نور، وسيله روشن شدن راه حركت به سوى مقصد نهايى است: (و لقد اتينا موسى و هارون الفرقان و ضيأ) (988)، (انزلنا اليكم نورا مبينا) (989)، (انا انزلنا التوريه فيها هدى و نور يحكم بها النبيون...) (990)، (وقفّينا على اثارهم بعيسى ابن مريم مصدّقا لما يديه من التورية و اتيناه الانجيل فيه هدى و نور).(991)

همچنين كتى آسمانى ذكر است كه انسان را بيدار مى كند و از غفلت و بى خبرى مى رهاند: (... و ضيأ و ذكرا للمتقين) (992)، (قد انزل اللّه اليكم ذكرا).(993)

تعبيرهاى فراوان ديگرى مانند شفأ و رحمت و... در قرآن آمده كه بيانگر بركات معنوى كتاب هاى آسمانى است.

از سوى ديگر، عمل به كتاب و اقامه احكام آن در جامعه انسانى، مقدمه و زمينه نازل شدن بركات مادى و معنوى آسمانى و رويش خيرات زمينى معرفى شده است: (و لو انهم أقاموا التورية و الانجيل و ما انزل اليهم من ربّهم لأكلوا من فوقهم و من تحت أرجلهم...) (994)

جمله لأكلوا من فوقهم و من تحت أرجلهم شامل ارزاق معنوى چون علم و معرفت نيز خواهد شد؛ چنان كه در ذيل آيه (فلينظر الانسان الى طعامه) (995) از امام صادق عليه‌السلام نقل شده كه مقصود از طعام علم است و انسان بايد بنگرد كه علم را از چه كسى آن را فرا مى گيرد.(996)

قرآن همان طور كه عمل به كتاب را منشأ بركات مادى و معنوى مى داند سرپيچى از دستورهاى آن را نيز منشأ محروميت از آن بركات و عامل سقوط از انسانيت معرفى مى كند، يعنى هم تبشير و وعده دارد و هم انذار و وعيد؛ چنان كه مى فرمايد: گروهى به جاى حمل تورات و عمل به آن و بهره مندى از نعمت هاى مادى و معنوى آن چونان حمارى باركش ديگرانند: (مثل الذين حمّلوا التورية ثمّ لم يحملوها كمثل الحمار أسفارا) (997). البته اين وعيد مختص يهود تارك تورات نيست، بلكه شامل ترسايان تارك انجيل، و مسلمانان تارك قرآن نيز مى شود؛ به ويژه از اين جهت كه در قسمت وعده و بشارت، هر سه كتاب و هر سه قوم در كنار هم قرار گرفته اند؛ زيرا پس از آيه مربوط به انجيل كه ذكر آن گذشت: وقفّينا على اثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا.... مى فرمايد: (و انزلنا اليك الكتاب بالحقّ مصدّقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه...) (998).و اين قرينه اى است بر اين كه در قسمت وعيد و انذار نيز هر سه كتاب و هر سه ملت، يك حكم دارند.

## بحث روايى

### مراد از فرقان

عن العسكرى عليه‌السلام: انه لمّا أكرمهم اللّه بالكتاب و الايمان به ولانقياد له أوحى اللّه بعد ذلك الى موسى: يا موسى هذا الكتاب قد أقرّوا به وقد بقى الفرقان فرق ما بين المومنين و الكافرين و المحقّين و المبطلين، فجدّد عليهم العهد به فانى آليتُ على نفسى قسما حقّا لا أقبل من أحد ايمانا ولا عملا الّا مع الايمان به. فقال موسى عليه‌السلام ما هو يا ربّ؟ قال اللّه عزوجلّ: يا موسى تأخذ على بنى اسرائيل ان محمّدا خير البشر و سيّد المرسلين و ان أخاه و وصيّه خير الوصيّين و ان أوليأه الذين يقيمهم سادة الخلق و ان شيعته المنقادين له المسلّمين له ولاوامره و نواهيه و لخلفائه نجوم الفردوسى الاعلى و ملوك جنان عدن.

قال:فأخذ عليهم موسى عليه‌السلام ذلك فمنهم من اعتقده حقّا و منهم من أعطاه بلسانه دون قلبه فكان المعتقد منهم حقّا يلوح على جبينه نور مبين و من أعطاه بلسانه دون قلبه ليس له ذلك النّور فذلك الفرقان... ثمّ قال اللّه (عزّوجلّ) (لعلكم تهتدون ) أى لعلّكم تعلمون ان الذى يشرف به العبد عند اللّه (عزّوجلّ) هو اعتقاد الولاية كما تشرف به أسلافكم.(999)

اشاره: با اغماض از سند مى توان محتواى حديث مزبور را توجيه كرد؛ زيرا تولى و تبرّى كه از عناصر محورى مكتب اسلام است بدون معرفت علمى و عقل عملى حاصل نمى شود؛ چون دوستى كسى يا دشمنى شخصى، مرهون معرفت به اوست و شخص يا چيزى كه مجهول است ممكن است به جاى دوستى مورد دشمنى قرار بگيرد.

حضرت اميرالمؤ منين على بن ابى طالب عليه‌السلام چنين فرمود:الناس أعدأ ما جهلوا(1000)؛ توده مردم، دشمن شخص يا چيزى هستند كه آن را نمى دانند. منشأ عداوت برخى نسبت به خداوند، فرشتگان، انبيأ و اوليا: (من كان عدوّا للّه و ملئكته و رسله و جبريل و ميكال فان اللّه عدوٌ للكافرين) (1001) و نيز نسبت به معارف و اخلاق همان جهل علمى يا جهالت عملى آنان است، بلكه عده اى از مردم بر اثر نشناختن هويت اصيل خويش با خود قهرند و به جاى مهر با خود، نسبت به خويشتن جفا روا مى دارند: (ولكن انفسهم يظلمون) (1002). بنابراين، شناخت انسانهاى كاملى كه حق مدار و قرآن محورند، باعث مى شود كه به استناد سيرت علمى آنان كه فاروق بين حقّ و باطل است و سنت عملى آنان كه فرقان بين حَسَن و قبيح است، تولّى و تبرّى جامعه در مجراى صحيح قرار گيرد و اشخاص، گروه ها، اشياو... هر كدام در جايگاه خاص خود قرار گيرند و بين ايمان و كفر، محقّ و مُبْطِل... اشتباه نشود.

## (و اذ قَالَ مُوسى لِقَوْمِهِ يقَوْمِ انكُمْ ظَلَمْتُمْ انفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتوبُوا الَىبارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا انفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُم انهُ هُوَ التَّوَّابُالرَّحيمُ).

## گزيده تفسير

اين آيه كه بيانگر كيفيت عفو مذكور در دو آيه قبل است، از آن رو كه راه توبه و تطهير از گناه عظيم ارتداد و شرك بنى اسرائيل را به آنان مى آموزد و آنان را از گرفتار آمدن به عذاب ابدى مصون مى دارد، يادآور يكى از بزرگ ترين نعمت هاى معنوى بر آنهاست.

گوساله پرستى بنى اسرائيل پس از مشاهده آن همه معجزات و بيّنات توحيدى بزرگ ترين انحراف از مهم ترين اصل و ركن اعتقادى است. از اين رو شرايط و مقدّمات عفو و قبول توبه از آن نيز بايد بسيار سخت و بى سابقه باشد، تا اين اصل كه عصاره همه اديان آسمانى است آسيب نبيند و آن انحراف، سنت سيّئه اى براى نسل هاى بعدى نگردد.

براى اثبات ظلم بودن گوساله و تقبيح و ابطال آن و نيز اثبات لزوم توبه و تحسين امتثال دستور قتل، در اين آيه دو بار اسم بارى ء ذكر شده است؛ اين اسم مبارك، بيانگر خلقت حكيمانه و آفرينش هدفمند و نظام مند است؛ به اين بيان كه: خداوند، بارى و فاصل انسانها از عدم به وجود و از نقص و كمال است.

او انسانها را به احسن تقويم و احسن تصوير درآورد و لازم چنين نظام احسن برأت از تفاوت، نقص، عيب و مانند آن است. او خالق انسانهاست و آنان به اين لحاظ كه خوب نظام يافته و هدفمند خلق شده اند، از نقص و عيب برى هستند. بر اساس اين وجوه سه گانه متفاوت، گوساله كودن را جايگزين خداى حكيم كردن و تبديل چنان معبود الهى به گوساله و تبرّى از چنان معبود ربوبى و تولّى عجل سامرى، ظلم فاحش و بزرگ است. چنين خدايى كه بارى ء انسان هاست و به آنها محبّت دارد: (بارئكم ) شايسته است همه به سوى او بازگردند و فرمان او را امتثال كنند كه او به يقين خواهان خير و سعادت آنهاست.

خداى سبحان كشتار و قتل يكديگر بنى اسرائيل را متمّم توبه آنان قرار داد. اين حكم اگر چه به ظاهر سخت و خشن است، ليكن نسبت به تطهير جامعه آلوده بنى اسرائيل، رحمت و به مثابه دفاع از اصلى ترين ركن همه اديان آسمانى، يعنى توحيد، و مبارزه با بدترين جرثومه فكرى، يعنى شرك است.

دستور قتل نفس در اين آيه به معناى انتحار و خودكشى نيست، بلكه مراد از انفس، نفوس اقربا و ارحام و همه كسانى است كه از بنى اسرائيل محسوبند و به واسطه يا وسايطى از طريق قرابت و رحم با يكديگر پيوند دارند.

كشتن يكديگر، به ويژه خويشان و دوستان، اگر چه هم براى قاتل و هم براى مقتول سخت و جانكاه بود، ليكن براى همگان خير است؛ زيرا اين عذاب محدود و موقت دنيايى با اثر تطهير از آلودگى شرك، سبب مصون ماندن بنى اسرائيل از عذاب جاويدان اخروى و نيل به فوز و بهجت سرمدى است.

همچنين ياد آورى خاطره تلخ آن، فرزندان و خلف اين سلف را از فكر روآوردن به بت پرستى باز مى دارد. البته مقتول در معركه دفاع از حريم توحيد، كه نائب و راضى به اعدام خود شد و آن را براى دفاع از حريم توحيد تحمّل كرد، موجودى است زنده و قتل وى به سود اوست و او نيز به سود خود نايل مى شود. اين خير، نزد خداست و آن مقتول به نزد خدا راه دارد و خير خود را نزد خداوند دريافت مى كند. بر اين اساس، (وزان ذلكم خير لكم عند بارئكم وزان أحيأ عند ربّهم يرزقون) (1003) است و براى تثبيت شهادت مقتولان بنى اسرائيل سند خوبى است.

توبه بنى اسرائيل با همه قيود دخيل در آن، كه قتل به صورت اعدام ظاهرى بوده است، حتما حاصل شد؛ گواه مطلب، گذشته از پذيرفته شدن توبه آنان: (فتاب عليكم )، اين كه هم قتل ظهورى در حد صراحت در ازهاق روح دارد، و هيچ گاه در قرآن به معناى تهذيب نفس نيامده است، و هم عفو ظهور در رفع يد از مجازات در همين دنيا دارد. البته كافى است كه شمار قابل توجهى از بنى اسرائيل به فرمان قتل گردن نهاده باشند و پس از كشته شدن عده اى وپس از تضرّع و توسل موسى و هارون عليه‌السلام، عفو خداوندى صادر و دستور قتل متوقّف شده باشد.

بنابراين، دستور قتل نسبت به قتل جميع نظير امر به ذبح اسماعيل عليه‌السلام بود، نه نسبت به اصل قتل؛ يعنى اصل قتل حتما واقع شد، هر چند در مرحله بقا عفو حاصل شده است.

علت قبول توبه بنى اسرائيل و رجوع فيض خداى سبحان به سوى آنان، توّاب و رحيم بودن خداست.

## تفسير

قوم: قوم گاهى در برابر نسأ استعمال مى شود، كه به قرينه تقابل بر اراده معناى رجال دلالت دارد، مانند: (يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قومٌ من قوم...ولا نسأٌ من نسأ...) (1004).و گاهى به نحود مطلق استعمال مى شود كه مقصود از آن در موارد اطلاق، همه افراد جامعه، اعم از رجال و نسأ است، مانند: (ان فى ذلك لايةً لقوم يعقلون(77) لقوم يتفكرون(78).. لقوم يؤ منون).(1005)

استعمال كلمه قوم در قرآن غالبا به نحو اطلاق است و مقصود از آن نيز عموم افراد جامعه است و تا قرينه اى بر اختصاص قوم به رجال اقامه نشود همان معناى جامع و مطلق از آن اراده مى شود.

به هر تقدير، واژه قوم در آيه مورد بحث شامل همه يهوديان اعم از رجال و نسأ مى شود. مؤ يد اين نكته آن كه، در جريان ساخت و ساز گوساله سامرى، زيورهايى كه بنى اسرائيل از قبطيان به عاريت گرفته بودند، به كار رفت و اين زيورها در اختيار زنان يهود بود و طبق اين تاريخ، گرچه اعتماد بر آن آسان نيست، همه آن آلات تزيين را از زنان گرفتند و در حال اهراق آنها فتنه سامرى ظهور كرد.

بارى ء: بارى ء به معناى آفريدگار حسابگر و اندازه گير است. از اين رو بعد از اسم خالق قرار گرفته و پيش از مصوّر واقع مى شود: (الخالق البارى ء المصوّر) (1006) و چون هندسه آفرينش در آن ملحوظ است، مخلوق خداوند، برى ء از نقص است؛ يعنى خوب نظام يافته و هدفمند خلق شده و همه نيازهاى درونى براى ادامه هستى در نهان آن تعبيه شده و همه راه هايى كه با پيمودن آنها به مقصد نايل مى شود درباره آن در نظر گرفته شده است تا صورتى كه بعدا به آن اضافه مى كند، در خور استعداد قبلى آن شى ء از يك سو و سزاوار رسيدن آن به مقصود از سوى ديگر باشد. چنين سمتى در اختيار مبدأ حكيم است. اعراض از پرستش ‍ چنين مبدأ خبير و اقبال به عبادت حيوانى كه ضرب المثل كودنى و غباوت است:أبلد من ثور، يعنى كودن تر از گاو، بسيار نارواست.

درباره ريشه اين واژه و معناهاى متفاوت آن بر اثر تفاوت ماده يا هيئت بايد گفت: گرچه براى كلمات بارى ء، برى ء، بُرء، بَرء و... معانى مختلف ياد شده ولى اصل باب، همان تبرّى چيزى از چيزى است؛ يعنى انفصال شى ء از شى ء، خواه اين تبرّى و انفصال لازم باشد و خواه متعدى كه با تبرئه و فصل پديد مى آيد.

بنابراين، معناى اصلى اين واژه جامع بين لازم و متعدى است. اين جامعيت يا از راه وضع لفظ براى جامع انتزاعى است يا به صورت اشتراك يا به صورت حقيقت و مجاز، به طورى كه اول براى نوع خاص از انفصال وضع شده باشد، سپس آنچه به منزله معناى جامع جنسى است از آن انتزاع شده باشد يا به انحاى ديگر.

اين مطلب با عبارت هاى متوع و مختلف كه ظهور بعضى از آنها كم و ظهور برخى از آنها زياد است در متون تفسيرى مفسران يا لغت شناسان قرن پنجم تا قرن يازدهم مشهود است. به عنوان نمونه، شيخ طوسى (رحمه اللّه ) متوفاى 460 ه. ق چنين فرمود:

اصل الباب تبرّى الشى ء من الشى ء و هو انفصاله منه، و برأ اللّه الخلق أى فطرهم فانهم انفصلوا من العدم الى الوجود... (1007).

از تعميم در تمثيل بر مى آيد كه منفصل و مفصول هر دو برىّ هستند، و بارى ء يعنى فاصل وجود از عدم يا فاصل وجود از عدم يا فاصل انسان از برى (خاك ). راغب اصفهانى متوفاى 503 مى گويد:

اصل البُرء و البَرأ و التبرىّ التفصّى مما يُكْرَه مجاورته... البريّة الخلق... و سميّت بريّة لكونها بريّة عن البَرى أى التراب بدلالة قوله تعالى:خلقكم من تراب...(1008).

زمخشرى متوفاى 538 ه.ق مى گويد:

البارى هو الذى خلق الخلق بريئا من التفاوت: ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت و متميزا بعضه من بعض... (1009).

همين تفسير مورد پذيرش همراه با تحسين مفسران بعد از وى مانند فخر رازى در تفسير كبير و ابوحيان اندلسى در البحر المحيط(1010) قرار گرفته، امين الاسلام طبرسى رحمة الله عليه متوفاى 548 ه.ق همان راه شيخ طوسى رحمة الله عليه را پيموده و به وى ائتسا كرده است. ابوعبداللّه قرطبى متوفاى 671ه.ق چنين گفت:

أصل برأ من تبرى الشى ء و هو انفصاله منه، فالخلق قد فصلوا من العدم الى الوجود، و منه برأت من المرض برءً (بالفتح ) كذا يقول أهل الحجاز و غيرهم يقول برئت من المرض برءً (بالضم ) و برئت منك و من الديون و العيوب برأئةً و منه المباراة للمرأة....(1011)

صدر المتأهلين رحمة الله عليه متوفاى 1050 ه.ق چنين فرمود:

اصل التركيب فى اللغة لخلوص الشى ء عن غيره اما على سبيل التفصّى كقولكم: برى ء المريض من مرضه، و المديون من دينه أو على سبيل الانشأ كقول: برء اللّه آدم من الطين.(1012) همين تعبير در تفسير منهج الصادقين مولى فتح اللّه كاشانى رحمة الله عليه آمده است (1013). از اين جا مى توان حدس زد كه برء به معناى فصل در عهد ابو جعفر طبرى متوفاى 310 ه.ق سابقه داشته است؛ زيرا وى گرچه بَرَءَ را به معناى خَلَقَ و بارى را همان خالق دانسته، ليكن از برخى چنين نقل كرده است:

ان البريّة فعلية من البرى، و البرى: التراب، فكان تأويله على قوله من تأوّله كذلك: انه مخلوق من التراب....(1014)

با توجه به آنچه نقل شد مى توان به سداد و صواب گفته استاد علامه طباطبايى رحمة الله عليه متوفاى 1360 ه.ش واقف شد كه مى فرمايد:

البارى... من برءَ يَبرْءُ بَرائا اذا فَصَلَ لانه يفصل الخلق من العدم أو الانسان من الارض.(1015)

فاقتلوا: عده اى از مفسران فأ در (فاقتلوا) را تعقيبيّه گرفته اند، از باب اين كه اعدام يكديگر تكميل و تتميمى براى توبه واقع در جمله ما قبل آن است، بر خلاف فأ در (فتوبوا) كه گفته اند سببيه است؛ زيرا ظلم به خودشان كه در جمله ما قبل آمده، سبب توبه شده است.(1016) مقصود از تسبيب، سببيّت موضوع براى حكم است نه مبدأيت فاعل براى فعل؛ زيرا ارتداد سبب قابلى وجوب توبه است و سبب فاعلى آن اراده الهى است كه مبدأ هر گونه حكم شرعى اعم از عقلى و نقلى و اعم از تكليفى و وضعى است و منظور از تعقيب همان ترتيب خاصى است كه بين توبه به معناى رجوع روانى و ندامت بر غابر و ارادت بر قادم بين اعدام يكديگر ملحوظ است، به نحوى كه اگر كسى قبل از توبه در اعدام شركت كرد و كشته شد، ممكن است برخى از پى آمدهاى تلخ گوساله پرستى در معاد نسبت به او كاهش يابد، ليكن برخوردارى وى از فيض شهادت و فوز لقاى الهى بسيار بعيد است.

مطابق قولى كه بارء را به معناى جدا كننده از عيب و نقص گرفته است سببيّت فأ اين گونه توجيه مى شود: خدايى كه شما را برى ء از نقص آفريد و جانتان را از طريق الهام فجور و تقوا، تسويه و تعديل كرد و شما را با نور فطرت به حقايق جهان آشنا ساخت (به گونه اى كه مى توانيد بيگانه را از آشنا جدا سازيد و از پرستش بيگانه بپرهيزيد) از چنين خدايى صرف نظر كرديد، و به گوساله آورى روى آورديد و جان سالم و فطرت زلالتان را معيب و ناقص ساختيد. پس خودتان را بكشيد تا چنان كه با بارئيت خداوند بى نقص آفريده شديد با توبه از طريق قتل، بى نقص به او باز گرديد.

فتاب: تعبير(فتاب عليكم ) از خداوند است، نه موساى كليم و عطف بر محذوف است؛ يعنى ((فتبتم، فتاب عليكم ))،مانند (فانفلق ) در آيه فأوحينا الى موسى ان اضرب بعصاك البحر فانفلق...؛ يعنى (ضَرَبَ فانفلق) (1017) كه فعل ضَرَبَ به قرينه انفلاق محذوف است.

### تناسب آيات

در پى يادآورى نعمت هايى كه بر بنى اسرائيل ارزانى شد، از آن جا كه آگاه ساختن به عظمت گناه شرك و سپس آگاه ساختن به طريقه پاك شدن از اين گناه عظيم، از بزرگ ترين نعمت هاى معنوى است، زيرا سبب ايمنى آنان از عذاب ابدى مى گردد، از اين جهت ممكن است آنچه در اين آيه مطرح شده نعمت ششم بر بنى اسرائيل به حساب آيد؛ چنان كه ظاهرا اين آيه تتمه اى براى آيه 52 اين سوره محسوب مى شود كه نعمت عفو از بنى اسرائيل را يادآورى مى كند؛ زيرا اين آيه، تفسيرى براى بيان كيفيت عفو است.

البته وجه تأخر اين موضوع (كه افزون بر بيان نعمتى از نعمت هاى پروردگار، ظلم و انحراف و ناسپاسى بنى اسرائيل را نيز گوشزد مى كند؛ همانند ساير موضوعاتى كه در آيات آينده مطرح مى شود) از موضوعات و نعمت هاى قبلى، اين است كه قرآن كتاب بليغ و حكيمى است و از مؤ ثرترين شيوه ها براى انعطاف روحى مخاطبان خود بهره مى گيرد. از اين رو در ابتدا نعمت فضيلت و برترى بنى اسرائيل بر عالميان را مطرح مى سازد كه هم اجمالى است از همه نعمت هايى كه بعدا به طور تفصيل ذكر مى شود و هم سبب خشنودى و ابتهاج يهود مخاطب مى گردد (زيرا ياد آورى افتخارات اجداد و پدران يك قوم و بيان فضايل و مناقب آنان، از شيرين ترين و پر جاذبه ترين قصه ها براى آن قوم است ).

سپس براى تفصيل آن اجمال، به نعمت آزادى و نجات از ستم فرعونى اشاره مى كند كه از جهتى، عظيم ترين نعمت به حساب مى آيد و به همراه آن، ظلم استعباد و استبداد آل فرعون را بيان مى كند كه بزرگ ترين و زشت ترين ظلم آنان است، ظلمى كه حميّت و عصبيّت يهود را تحريك و تهييج مى كند؛ در عين حال كه ناخودآگاه، نفوس متكبّر آنان را سركوب مى كند و اين پندار كه: هيچ قومى نمى تواند بر قوم يهود سيادت كند را تضعيف مى كند.

آنگاه نعمت شكافته شدن دريا و نجات بنى اسرائيل و غرق شدن فرعونيان را مطرح مى سازد كه قطعا براى آنان بسيار نشاطانگيز است. سپس به نعمت ميعاد حضرت كليم اللّه اشاره اى دارد و پس از همه اينها كه طبعا نفوس آنان انعطافى خاص مى يابد و آماده شنيدن هر خبر ديگرى از اسلافشان مى شود، بزرگ ترين سيّئه پدارانشان را در حد يك اشاره به ياد آنان مى آورد: (ثم اتّخذتم العجلَ من بعده و انتم ظالمون) (1018) و بلافاصله دو نعمت عفو، اعطاى تورات را گوشزد مى كند كه قهرا سبب انعطاف روحى مجدد آنان مى شود و آمادگى لازم براى شنيدن عظمت گناه گوساله پرستى و منجر شدن آن به توبه عظيم و بى سابقه كشتار يكديگر به وجود مى آيد كه آيه مورد بحث به آن مى پردازد.

روشن است كه اين گونه قضايا و حوادث را كنار هم چيدن و نفوس متكبر سركش بنى اسرائيل را به انواع زشتى ها و ناسپاسى ها آگاه كردن، بيانى است برخوردار از بلاغت خاص كلام.

از آن جا كه گوساله پرستى آن هم پس از مشاهده آن همه معجزات و بيّنات توحيدى، بزرگ ترين انحراف اعتقادى به حساب مى آيد، شرايط و مقدمات عفو و قبول توبه از آن نيز بايد بسيار سخت و بى سابقه باشد، تا مهم ترين اصل اعتقادى كه از جهتى مى توان آن را عصاره همه اديان آسمانى دانست به سادگى آسيب نبيند، و انحراف بنى اسرائيل از چنين اصلى، سنّت سيّئه اى براى نسل هاى آينده نگردد.

بر اين اساس، نخست بايد با براهين تام و آيات بيّن به بطلان آن پرداخت، سپس با كسى كه با داشتن براهين وافر و بيّنات فراوان عمدا كژ راهه مى رود، به گونه اى مقابله شود كه هرگز چنين انحراف عمدى رخ ندهد.(1019)

### تعبير عاطفه انگيز

خداى سبحان در ابتداى آيه مى فرمايد: و به ياد آوريد زمانى را كه موساى كليم عليه‌السلام به قوم خود گفت: اى قوم من، شما با گوساله پرستى به خود ستم كرديد؛و اذ قال موسى يا قوم انكم ظلمتم انفسكم باتّخاذكم العجل.

تعبير به (يا قومِ)اى قوم من، يعنى اضافه قوم به ياى متكلم، تعبيرى عاطفه انگيز است و نشان مى دهد حكمى كه صادر شد از روى رحمت است، گرچه بر حسب ظاهر خشونت و سختى دارد. علت رحمت بودن آن حكم اين است كه سبب تطهير آنان از گناه شرك، و رهايى آنها از عذاب جاويدان است.

تذكر: مرز ايمان و كفر در قيامت جداست: (وامتازوا اليوم ايّها المجرمون) (1020) و هيچ اشتراكى در معاد بين مؤ منان و كافران نيست، ليكن در دنيا افراد يك نژاد و قوم در كنار هم به سر مى برند و از همه آنها به عنوان قوم معين ياد مى شود و عنوان قوميت و همچنين اخوّت نژادى و قومى بين آنان محفوظ است. از اين رو خداوند گاهى پيامبران خود را به عنوان برادر امت و ملت آنان و گاهى از ملت آنان به عنوان قوم آنها تعبير مى كند: (و الى عادٍ أخاهم هودا) (1021)، (و الى ثمودٍ أخاهم صالحا) (1022)، (لقد أرسلنا نوحا الى قومه) (1023)، (و لوطا اذ قال لقومه) (1024)، (و ابراهيم اذ قال لقومه) (1025).

### ظلم به خويش

تعبير به (ظلمتم انفسكم ) و اين كه ستم آنان به خودشان باز گشته است نه به خداوند و نيز به اين لحاظ است كه خداوند سبحان نه ظالم است و نه مظلوم؛ ظالم نيست چون ظلم قبيح است و عمل قبيح از خداوند صادر نمى شود: (ولا يظلم ربّك أحدا) (1026) و مظلوم نيست؛ زيرا او قادر مطلق است و هيچ كس سلطه اى بر او ندارد، بلكه: (و هو القاهر فوق عباده) (1027) (و اللّه غالبٌ على أمره) (1028) (و كتب اللّه لاغلبنّ انا ورسلى) (1029) و موجود غالب محض هرگز مظلوم واقع نمى شود و كسى كه سراسر عالم ستاد و سپاه منظم اويند: (واللّه جنود السموات و الارض) (1030)مورد ستم هيچ كس قرار نمى گيرد.

### پرستش بارى ء يا گوساله پرستى

حضرت موساى كليم عليه‌السلام به قوم خود فرمود: اكنون توبه كنيد و به سوى بارى ء خود بازگرديد؛ فتوبوا الى بارئكم.

گزينش اسم بارى ء از ميان اسمهاى حسناى الهى، و ذكر آن در آيه مورد بحث، اشاره به اين دارد كه خداوند عليم و قدير و حكيم كه مخلوقات را بر اساس نقشه و نظام خاص اندازه گرفت و تقدير كرد و وجود هر كدام را با مصالح و مقاصد مخصوص به آن هماهنگ ساخت، براى پرستش شايسته تر است تا گاو و گوساله اى كه ضرب المثل كودنى و جهالت است. از اين رو نفرمود فتوبوا الى اللّه و مانند آن.

همان طور كه اركان كتاب تكوينى، يعنى جهان عينى را اسماى حسناى خداى سبحان تأمين مى كند:و بأسمائك التى ملات اركان كلّ شى ء (1031) عناصر محورى كتاب تدوينى، يعنى معارف قرآن كريم را نيز اسماى حسناى الهى اداره مى كند، به طورى كه سراسر مآثر قرآنى شرح اسماى الهى است؛ چنان كه صدور و ساقه نظام عينى، تجلّى اسماى خداست. براى تنبّه به ارتباط محتواى آيه قرآنى با اسم خاص الهى، گاهى اسم ويژه در طليعه آيه و گاهى در اثناى آيه و زمانى، كه غالبا اين چنين است، در پايان آيه مطرح مى شود كه معناى آن اسم خاص ضامن مضمون آيه و علت يا علامت و سبب يا اثر آن اسم خواهد بود. از اين رو پى بردن به مقصود آيه بدون تدبّر تام در معناى اسم خاص كه مأخوذ در آن است، ميسور نيست.

يكى از اسماى حسناى الهى كه فقط در آيه مورد بحث به عنوان تضمين محتواى آيه و در اثناى آن نه در آغاز و نه در انجام واقع شده، اسم مبارك بارى ء است، كه اين اسم در رديف برخى از اسماى حسناى خدا در سوره حشر به اين صورت آمده است: (هو اللّه الخالق البارى ء المصوّر له الاسمأ الحسنى...) (1032).

گرچه اسم مبارك خالق براى ابطال شرك و عدم صلاحيت وَثَن و صَنَم براى عبادت كافى است، چنان كه در بعض آيات مانند (أيشركون مالا يخلق شيئا و هم يُخلقون) (1033) (وأفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكّرون) (1034)به آن استناد شده است، ليكن خصيصه مقام اقتضا داشت از اسم مبارك بارى ء براى ابطال گوساله پرستى استفاده مى شود؛ زيرا دركات آلودگى شرك يكسان نيست؛ چنان كه درجات طهارت توحيد همسان نيست؛ كسى كه قائل به الوهيت مسيح يا فرشته مى شود و غائله تثليث يا توليد را با ان اللّه ثالث ثلاثة... (1035) (و با اتّخذ اللّه ولدا) (1036) طرح مى كند با كسى كه قائل به الوهيت جسد عجل مى شود و فتنه سامرى را (باهذا الهكم و اله موسى) (1037) دامن مى زند فرق دارد.

كسى كه گوساله را به جاى خداى حكيم قرار مى دهد بايد، غريزه او را احيأ و فطرت او را بيدار و فطانت مستور او را مشهور كرد تا شايد متّعظ گردد و اسم مبارك بارى ء اين رسالت را ايفا مى كند كه خلقت حكيمانه آفرينش هدفمند را در اذهان ترسيم مى كند و چون خداوند اول مواد خام را ابداع مى كند، انشاى آن مواد خام از شى ء نيست؛ چنان كه لا شى ء هم نيست؛ زيرا در فرض اول قِدَم آن شى ء لازم مى آيد و در فرض دوم، مبدأيت قابلى لا شى ء، در حالى كه هم قِدَم غير خدا محال است و هم مبدئيت قابلى عدم و نقيض من شى ء،من لا شى ء نيست، بلكه لا من شى ء است.

خداى سبحان بعد از ابداع مواد خام، به جمع و تلفيق آنها مى پردازد كه چنين كارى پس از انشا به عنوان خلقت است. آنگاه به هَندسه و اندازه گيرى و نظام مند كردن و تنظيم رابط درون و بيرون و هماهنگ كردن ساختار جهاز درون با هدف بيرون و تسهيل راه وصول به آن مى پردازد كه از آن به عنوان برء ياد مى شود و خداى سبحان با اين كار به اسم مبارك بارى ء مسمّاست.

گرچه در قرآن كريم كلمه، بريّه بيش از دو بار و اسم مبارك بارى ء بيش از سه بار، ذكر نشده، ليكن در احاديث معصومين عليه‌السلام اين واژه با مشتقات متنوع آن رايج است، در نهج البلاغه عنوان برء النسمة مورد اعتماد حضرت على بن ابيطالب اميرالمؤ منين عليه‌السلام قرار گرفته (1038) و در وصف خداى سبحان چنين فرموده است:فسبحان البارى ء لكل شى ء على غير مثال خلا من غيره (1039)؛ يعنى همان طور كه خلق خدا برابر الگوى قبلى نبوده، برء الهى نيز مسبوق به مثال و نمونه پيشين نيست؛ نه اصل مواد خام و نه نظام مند شدن آنها هيچ كدام مسبوق به كار غير خدا نيست؛ چنان كه تصويرى كه بعد از برء و نظام مند كردن ساختار داخلى اشيا حاصل شده و مى شود، برابر نقشه قبلى نبوده است.

بنابراين، همه كارهاى خداوند حكيمانه و مبتكرانه است. با اين بيان، طرح اسم مبارك بارى ء به منزله تعليق حكم بر وصف است كه عهده دار تعليل آن حكم خواهد بود.

با عنايت به بارى ء بودن خداوند، سبب ظلم بودن پرستش گوساله و علت لزوم توبه و رجوع به سوى بارى ء و خير بودن چنين توبه اى براى تائب ئ مرجع چنين خيرى كه همان بارى ء است، معلوم مى گردد....

از اين جا سرّ تكرار اسم بارى ء و عدم اكتفاى به ضمير دربار دوم روشن مى شود؛ زيرا بارى ء، اول براى اثبات ظلم بودن اتّخاذ عجل و تقبيح آن و بارى ء دوم براى اثبات لزوم توبه و تحسين امتثال حكم قتل است.

با استمداد از آنچه در بحث از مفردات گذشت، مى توان سرّ تعليق حكيم به لزوم توبه بر وصف بارى ء بودن خداوند را در چند جهت تبيين كرد:

1 خداوند بارى ء انسانها و فاصل آنها از عدم به وجود، از نقص به كمال، از عيب به سلامت، از هرج و مرج به نظم و... است و عجل كودن را جانشين خداى حكيم كردن ظلم فاحش است.

2 خداوند انسانها را به احسن تقويم و به احسن تصوير در آورد و لازم اين نظام احسن، برائت از تفاوت، نقص، عيب و... است، تبديل چنين معبودى به گوساله كودن ستم بزرگ است.

3 خداوند خالق انسانهاست و آنان به اين لحاظ كه خوب نظام يافته و هدفمند خلق شده اند، از نقص و عيب برى ء هستند. تبرى از چنين معبود و تولّى عجل سامرى جفاى آشكار است.

تفاوت عمده سه گانه در اين است كه طبق وجه اول خصوصيت تبرئه از عيب و نقص، و هرج و مرج در مفهوم بارى ء اشراب شده است؛ زيرا فصل به معناى جامع آن در اين مفهوم اخذ شده است و طبق وجه دوم ويژگى برائت در آن مفهوم مأخوذ نيست، ليكن لازم وجود خارجى نظام احسن و تنسيق در ترتيب، نزلهت از نقص و تبرّى از عيب است و طبق وجه سوم از سنخ وصف به حال متعلق موصوف است؛ چنان كه در تفسير اسم لطيف كه از اسماى حسناى الهى است و در آيه (لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير) (1040) قرار گرفته چنين گفته شد: لطيف التدبير(1041)، نه اين كه خداوند خود لطيف يعنى ظريف، ريز، نازك و رقيق فيزيكى باشد. در اين جا وقتى گفته مى شود: خداوند بارى ء است؛ يعنى خالق چيزى است كه آن مخلوق، بارى ء و برى ء از تفاوت و بى نظمى است. غرض آن كه، تفسير زمخشرى از بارى ء كه مورد پذيرش بسيارى از مفسران بعد از وى واقع شده طبق جهاتى قابل تبيين است.

تذكر: اضافه بارى ء به ضميركم در (بارئكم ) اول و دوم ممكن است اشعار به اختصاص ‍ داشته، براى برانگيختن محبت باشد؛ يعنى چنين خدايى كه بارى ء شماست و به شما محبت دارد، شايسته است كه به سوى او بازگرديد و هر گونه كه او فرمان داده است، عمل كنيد كه او قطعا خير و سعادت شما را مى خواهد.

### راه تحقيق توبه

در ادامه آيه، درباره راه تحقق توبه مى فرمايد: اگر مى خواهيد صادقانه توبه كنيد و گناه شرك را محو كنيد، پس ‍ خودتان را به قتل برسانيد؛ فاقتلوا انفسكم. (1042)

مقصود از (انفسكم ) و اين كه خودتان را بكشيد اين نيست كه هر انسانى دست به خودكشى بزند و خودش را از بين ببرد گرچه احتمال چنين انتحارى در برخى از تفاسير مطرح شده است (1043)، بلكه مراد، نفوس اقربا و ارحام و همه كسانى است كه از فرزندان اسرائيل به حساب مى آيند و به واسطه يا وسايطى از طريق قرابت و رحم به هم ارتباط دارند(1044). البته شكى نيست كه برادركشى نيز همانند خودكشى سخت و جانكاه است.(1045)

به بيان ديگر، اين جمله از قبيل (فاذا دخلتم بيوتا فسلّموا على انفسكم) (1046) (ولا تلمزوا انفسكم) (1047)، (لا تسفكون دمائكم) (1048)، (ثمّ انتم هؤ لا تقتلون انفسكم) (1049) (و ظنّ المؤ منون و المؤ منات بانفسهم خيرا....) (1050)

است كه در اولى، مراد سلام برخى مومنان نسبت به بعض ديگر، و در دومى غيبت نكردن بعضى از آنان نسبت به بعض ديگر است و همچنين در نظاير آن.(1051)

### ويژگى هاى قتل بنى اسرائيل

درباره كيفيت قتل مزبور و جزئيات آن، مانند تعداد مقتولان و زمان و مكان قتل، آراى مختلفى با تكيه بر تاريخ و حديث نقل شده كه استناد به آنها و اعتماد بر آنها دشوار است. در تفسير صافى از تفسير قمى چنين نقل شده است:

وقتى موساى كليم عليه‌السلام از ميقات بازگشت پس از غضبناك شدن و عتاب به بنى اسرائيل فرمود: به سوى آفريدگارتان توبه كنيد و براى تحقق آن، يكديگر را بكشيد. گفتند چگونه؟ فرمود: هر كدامتان شمشير يا چاقويى بر داريد و وارد بيت المقدس شود، وقتى من بر منبر رفتم صورت هايتان را بپوشانيد تا كسى شناخته نشود. سپس يكديگر را بكشيد. به دنبال اين دستور حضرت موسى عليه‌السلام گوساله پرستان كه هفتاد هزار نفر بودند در بيت المقدس اجتماع كردند و پس از آن كه حضرت موسى عليه‌السلام با آنان نماز اقامه كرد و بر منبر قرار گرفت، به كشتن يكديگر روى آوردند تا اين كه وحى آمد كه به قتال خاتمه دهيد كه خداوند توبه شما را پذيرفت. در اين حادثه ده هزار نفر به قتل رسيدند.(1052)

در همين تفسير به نقل از تفسير منسوب به امام حسن عسكرى عليه‌السلام داستان به گونه اى ديگر نقل شده است. امين الاسلام طبرسى مى نويسد:

روايت شده است كه حضرت موسى عليه‌السلام آنان را امر كرد كه در دو وصف قرار گيرند. آنان غسل كردند و كفن پوشيدند و در دو وصف قرار گرفتند. سپس هارون با دوازده هزار نفر از كسانى كه در پى گوساله پرستى نرفته بودند، در حالى كه خنجرهاى تيزى در دست داشتند به آنها حمله كردند و هنگامى كه شمار كشته ها به هفتاد هزار تن رسيد خداوند بقيه را بخشيد و به كشته شدگان اجر شهيد عطا كرد.(1053)

از طريق اهل سنّت نيز صور مختلفى نقل شده كه طبرسى در مجمع البيان و فخر رازى در تفسير كبير به برخى از آنها اشاره كرده اند.

هيچ يك از اين نقل ها سند معتبرى ندارد و عدم نقل اين جزئيات در روايات معتبر و نيز عدم تعرّض آيات قرآن نسبت به آن، گواه بر اين است كه عبرت آموزى كه در نقل قصه ها منظور است و هدايت و پيامى كه از حكايت هاى تاريخى استفاده مى شود، بر روشن شدن چنين جزئياتى توقف ندارد. از اين رو تعرض آن ها لازم نيست؛ زيرا نه منقول عنه نفع قابل اعتنا دارد و نه نقل قابل اعتماد است.

### راز خير بودن قتل بنى اسرائيل

خداوند در پايان آيه محل بحث مى فرمايد: اين كار(كشتن يكديگر) براى شما در پيشگاه بارئتان بهتر است. پس خداوند توبه شما را پذيرفت كه او توّاب رحيم است؛ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم انه هو التوّاب الرّحيم.

وجه خير بودن در جمله (خير لكم ) اين است كه چنين عملى گرچه سخت و جانكاه بود، چه براى مقتولان كه با چاقو يا خنجر يا شمشير برّان، مواجه مى شدند و جان مى سپردند و چه براى قاتلان كه برادران و دوستان و خويشان خود را از لبه تيغ تيز مى گذرانند، ليكن د عين حال براى همگان خير است، زيرا سبب تطهير از آلودگى شرك مى شود و حيات ابدى و بهجت سرمدى را در پى دارد. به بيان ديگر، چنين عذاب محدود و موقّت دنيايى، سبب رهايى بنى اسرائيل از عذاب جاويدان اخروى مى گردد، و به بيان سوم، خواسته يا ناخواسته، پيك اجل فرا مى رسد. پس چه بهتر رخداد قطعى به گونه اى پديد آيد كه نتيجه اش رهايى از كيفر هميشگى و رسيدن به فوز جاويدان باشد.

افزون بر اين كه چنين اقدام خونينى براى مجموعه امت يهود، چه نسل موجود در زمان حادثه و چه نسل هاى آينده تا قيامت نيز، خير است؛ جهت خير بودن آنها نسبت به سلف بيان شد و وجه خير بودن آن نسبت به خلف براى آن است كه خاطره تلخ آن، براى هميشه نقل مى شود و عظمت حادثه در بستر قرون و اعصار، دل هاى همه فرزندان اسرائيل را چنان تسخير مى كند كه ديگر احدى از آنان به فكر بت پرستى نمى افتد.

از آيه (ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم ولو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم و أشدّ تثبيتا) (1054). بر مى آيد كه، اقدام به چنين كارى و انجام چنين وظيفه اى سبب تثبيت وقعيت خودشان مى شود: أشدّ تثبيتا؛ چنان كه اساسا انسان با هر عمل خيرى كه انجام مى دهد هويت و موقعيت خود را ثابت تر و استوارتر مى كند و از لغزان و لرزان بودن فاصله مى گيرد و نتيجه اين مى شود كه شيطان (كه كارش لغزاندن است و از لغزنده بودن موقعيت و جايگاه انسانها سوء استفاده مى كند)در او نفوذ نكند.

تذكر1 تكرار كلمه بارى ء در جمله عند بارئكم هم ممكن است اشاره دوباره اى باشد به آنچه در ذيل بارى اول اين آيه گذشت و هم اشاره به علت خير بودن قتل مزبور. گويا مقصود اين است: جان عده اى از انسانهاى پست و نادان كه پس از مشاهده آن همه بينات، تن به گوساله پرستى دادند در كنار حمايت از توحيد خداوندى كه بارى ء و خالق است و در راستاى ريشه كن ساختن شرك به خدايى اين چنين و در جهت كسب رضوان او و رجوع افاضه او به سوى شما ارزشى ندارد. رمز و راز اين تكرار در مبحث اشارات روشن مى شود.

2 جمله انه هو التوّاب الرّحيم تعليلى است براى قبول توبه از جانب خداوند و اين كه علت قبول توبه شما و به عبارت ديگر و علت رجوع فيض خداوند به سوى شما اين است كه او تواب و رحيم است و گرنه صرف گناه بزرگ شرك، و جايگزينى گوساله به جاى خداوند سبحان براى هلاكت شما كافى است، هر چند از ساير گناهان و جرايم متعدد شما اغماض شود.

### عصاره معارف آيه

مراد از قتل، همان طور كه در بحث تفسيرى گذشت، قتل ظاهرى، يعنى اعدام است. اين قتل به نحو خصوصى رايج در محاكم قضايى و به عنوان حد مرتد مطرح نبوده، بلكه به نحو كشتار دسته جمعى است؛ گرچه مى تواند نسبت به اشخاص مرتد شبيه حد ارتداد باشد. قتل مزبور نسبت به تطهير جامعه آلوده بنى اسرائيل به مثابه دفاع از اصلى ترين ركن همه اديان آسمانى، يعنى توحيد و مبارزه با بدترين جرثومه فكرى، يعنى شرك بود. چنين دفاع عمومى كه از وحى الهى رسيده است، آثار روحانى فراوانى دارد كه بارزترين آن اين است كه مدافعان حريم دين با خداوند سبحان بيعت كرده و جان و مال خود را به او بيع كرده و ثمن دريافتى آنان بهشت است، خواه رقيب را بكشند و خواه كشته شوند. گذشته از آن كه مقتول در معركه دفاع دينى شهيد خواهد بود و پاداش خاص شهادت در ديوان جان او تثبيت مى شود. بنابراين، عصاره آيه مزبور در مطلب كنونى عبارت است از:

1 مقصود از قتل عدام ظاهرى و كشتن است.

2 قتل در توبه بنى اسرائيل دخيل بوده است، به نحوى كه بدون كشتن يكديگر توبه حاصل نمى شد.

3 توبه آنان با همه قيود معتبر كه قتل مزبور يكى از آنها بوده است حتما حاصل شد. به دليل اين كه خداوند توبه آنها را پذيرفت: فتاب عليكم.اگر آنان توبه نكرده بودند يا توبه ناقص و فاقد شرط تكميلى آن، يعنى قتل كرده بودند هرگز خداوند نمى فرمود: فتاب عليكم؛ يعنى خدا توبه آنها را قبول كرد.

4 همان طور كه اصل توبه براى آنان خير بود، قتل يكديگر نيز كه متمم آن است براى آنها خير بود.

5 خير بودن قتل كه قدر متقين از ذلكم خير لكم است، نزد خدايى است كه بارى ء همگان است.

6 مقتولى كه تائب شد و به اعدام خود راضى شد و آن را براى دفاع از حريم توحيد تحمل كرد، پس از قتل زنده خواهد بود؛ زيرا اگر كسى بميرد و كاملا از بين برود و هيچ گونه حياتى براى او بعد از مردن بدن و مرگ دنيايى ثابت نباشد، هرگز چيزى براى او خير و صلاح نخواهد بود؛ چون معدوم محض صلاح و طلاح، خير و شر، و نفع و ضرر ندارد. پس مقتول در معركه دفاع از حريم توحيد موجودى است زنده و قتل وى به سود اوست و او نيز به سود خود نايل مى شود؛ زيرا اگرچيزى براى موجودى خير باشد ولى آن موجود به اين چيز نرسد هرگز اين چيز براى او خير محسوب نمى شود.

7 خير مزبور نزد خداست، يعنى مقتول در معركه دفاع از توحيد به نزد خدا راه دارد و خير خود را نزد خداوند دريافت مى كند، چون اگر چنين مقتولى به نزد خداوند راه نداشته باشد به خيرى كه نزد اوست، نخواهد رسيد.

نتيجه اين امور هفت گانه به انضمام برخى از مبادى مطوى، براى اثبات شهادت مقتول در معركه دفاع از توحيد كافى است، هر چند تاريخ يا حديث مأثور در اين باره چندان واجد شرايط اعتماد نباشد. البته روايات يا تاريخ منقول در حد تأييد محتواى قرآن و تقويت مطلب استنباط شده از آن سودمند است.

از اين تحليل بر مى آيد كه اوزان ذلكم خيرٌ لكم عند بارئكم در آيه مورد بحث، (وزان بل أحيأٌ عند ربهم يرزقون) (1055)است و براى تثبيت شهادت مقتولان بنى اسرائيل سند خوبى است (1056). سرّ تكرار بارئكم و تصريح به اسم ظاهر و عدم اكتفا به ضمير، مى تواند همين مطلب مهمى باشد كه ارائه شد. البته اگر كسى اولا، توبه نكرده باشد و ثانيا، براى امتثال حكم قتل يكديگر مبادرت نكرده باشد، مشمول فيض مزبور نخواهد بود.

## لطايف و اشارات

### 1 منشأ ستم و عدالت

ظلم كه تجاوز به حقوق ديگران است ناشى از جهل علمى يا جهالت عملى است. بازگشت هر گونه تجاوز به غير، به تعدى به خويشتن است: (و ان أسائتم فلها) (1057). اسائه هماره اختصاص به جان مسى ء دارد؛ چنان كه احسان از جان محسن جدا نمى شود: (ان أحسنتم أحسنتم لانفُسكُم) (1058).

آنچه به ديگران سرايت مى كند، ظلّ ظلم است نه خود آن. حتى اعدام غير، ظلمى است كه اصل آغ ن به جان قاتل مى رسد و سايه آن به مقتول مى رسد؛ زيرا از مقتول چيزى جز حيات محدود و زودگذر دنيا گرفته نمى شود، ولى قاتل به عذاب توان فرساى برزخ و دوزخ گرفتار مى گردد. اين كه در تقسيم ظلم به سه قسم، ظلم به خود در برابر ظلم به غير قرار مى گيرد، راجع به حكم فقهى و حقوقى است نه انسانشناسى، و گرنه با بررسى اصول معرفت نفس همه مظالم علمى و عملى انسان به ظلم خود باز مى گردد؛ يعنى در مظالم فكرى، حسّ و وهم و خيال بر عقل نظرى ستم روا مى دارند و در ستم هاى عملى شهوت و غضب بر عقل عملى ظلم مى كنند. تفصيل رجوع همه مظالم حتى شرك كه ظلم عظيم ناميده شده به ظلم به نفس، از رسالت كنونى اين كتاب خارج است.

اما اين كه منشأ هرگونه ظلم جهل علمى يا جهالت عملى است، محتاج به بحث مستوفا نيست؛ زيرا اگر چيزى يا شخصى كه بايد مورد تكريم قرار گيرد، توهين شود و حق او ادا نگردد براى اين است كه مقام او به جهل علمى مجهول يا به جهالت عملى مغضوب است و اگر چيزى يا شخصى بايد تعيير و توبيخ شود، اهانت به آن يا سرزنش وى ظلم نيست. پس بازگشت همه ستم ها به جهل علمى يا جهالت عملى است و چون طبق تحليل گذشته همه مظالم به ظلم به خود باز مى گردد و مطابق بيان كنونى منشأ همه ستم ها جهل يا جهالت است، بنابراين، سبب همه مظالم جهل به هويت اصيل خود است؛ چنان كه همه معدلت ها ناشى از معرفت نفس است.

اگر نامداران فنّ تهذيب و نام آوران صنعت تزكيه، معرفت نفس را امّ الفصايل و مفتاح علوم حقيقى دانستند(1059)، براى آن است كه جهل به نفس سبب دشمنى با اوست؛ چنان كه سنت اهل بيت وحى و عصمت عليه‌السلام اين است كه الناس أعدأ ما جهلوا(1060)و اگر قرآن به تعريف انسان همّت مى گمارد و او را از نسيان خود كه باعث عصيان خدا مى شود تحذير مى كند، براى اين است كه تا جهل به خويشتن به خودشناسى مبدل نشود، عداوت با خود به محبت با خويشتن تبديل نمى شود و در نتيجه عصيان كه به صورت مظالم گونه گون ظهور دارد، به اطاعت متحول نخواهد شد.

ظلم بنى اسرائيل در ارتداد گروهى و در مداهنه و مواهنه عده ديگر بود كه عمدا فريضه امر به معروف و نهى از منكر را ترك كردند و حضرت هارون عليه‌السلام را تنها گذاشتند و گرنه آن حضرت با حمايت موحدان و وفاداران به دين حضرت موساى كليم عليه‌السلام مى توانست جلو تبليغ سوء سامرى را بگيرد؛ يعنى جهل به هويت خويش عامل گوساله پرستى بنى اسرائيل شد.

### 2 توبه نصوح و خالص

توبه، از فضايل اخلاقى و نعمت ويژه اى است كه خداوند آن را فراسوى سالكان نصب كرده است. برخى بر اين باورند كه توبه اولين منزل در منازل سايران كوى حق است. البته در اولين مرحله بودن توبه تأمل است، ولى مى توان آن را از منازل ابتدايى سير و سلوك به شمار آورد. اصل توبه به معناى رجوع به سوى خداوند همان سير صعودى بنده به سمت اوست و نشان گناه تائب نيست. از اين رو حضرت رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: توبوا الى اللّه فانى أتوب الى اللّه كل يوم مأة مرّة (1061)؛ به طرف خدا توبه كنيد، من روزى يك صد بار به سوى خدا توبه مى كنم. براى توبه به معناى رجوع و صعود به سوى خداوند درجاتى است كه برخى آن درجات را چهار قسم ياد كرده اند:

الف: توبه عوام كه ترك گناه و قضاى فوائت و پرداخت حقوق و ندامت بر ذشته و عزم نسبت به آينده است.

ب: انابه خواص از مؤ منان.

ج: اوبه خواص از اوليا.

د: جذبه انبيا.

براى هر كدام از اين درجات چهارگونه حكم خاص و اثر مخصوص است.(1062)

آنچه در آيه مورد بحث مطرح است همان توبه عوام است كه بنى اسرائيل بايد از شرك به توحيد و از عبادت عجل به پرستش بارى ء متحول مى شدند. براى چنين تحولى صرف تصميم قلبى كافى نبود، بلكه بايد يكديگر را مى كشتند تا توبه آنان مقبول شود. اين حكم صعب جزو اغلال و آصارى بود كه بنى اسرائيل به آن محكوم بودند و قرآن كريم دستور نهادن آنها و آزادى بنى اسرائيل از اين حكم دشوار را به حضرت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم داده و در اين باره چنين فرموده است: (... و يضع عنهم اصرهم و الاغلال التى كانت عليهم).(1063)

معناى رجوع به طرف بارى ء، بسنده كردن به صرف توحيد و رهايى از شرك نيست، بلكه ممكن است موحد تائب، منيب گردد و آنگاه اوّاب و سپس مجذوب گردد؛ زيرا اگر سالك مقدارى از راه را با اختيار خود پيمود، بقيه آن را با جذبه الهى مى رود.

آنچه از آيه مورد بحث استفاده مى شود لزوم توبه نصوح و خالص است، زيرا قيد الى بارئكم نشان حصر مرجع و مآب براى راجع آئب و تائب است، به طورى كه در اين رجوع كمترين شائبه غير الهى راه نيابد.

### 3 سازگارى فرمان قتل با عفو

درباره صدور فرمان قتل براى تحقق توبه اين اشكال مطرح مى شود كه اگر مقصود از فقتلوا انفسكم اين است كه همه شما يكديگر را بكشيد، چنين فرمان ثقيل و سنگينى چگونه عفو تلقى مى شود؟! و به بيان ديگر، اگر خداوند توبه گنه كار را بدون قتل عمومى قبول نكند، گرچه دستور چنين قتلى توجيه پذير است، ولى لازم آن اين است كه خداوند تواب نباشد و گنه كار را امر به توبه نكند و اگر تواب و توبه پذير است، امر به قتل عمومى چه جايگاهى دارد؟!(1064)

افزون بر اشكال فوق، چنين فرمانى با آنچه در سوره نسأ آمده، كه مى فرمايد: اگر به آنان دستور مى داديم يكديگر را به قتل برسانيد يا از وطن و خانه خود بيرون رويد، تنها عده كمى از آنها عمل مى كردند (1065)، چگونه جمع مى شود؟ چون دلالت دارد كه مسلمانان زمينه پذيرش چنين فرمانى را نداشتند. با توجه به اين كه يهود از امت اسلامى عنودتر بودند، پس به طريق اولى نبايد اين تكليف براى آنها جعل شود.

اين چه عفوى است در حالى كه اعضاى خانواده يا قبيله را گشتن، سنگين ترين عذاب است؟! اگر عفو نمى شدند چه مى شد؟! لازمه عفو، تخفيف است و در كشته شدن و كشتن همه اقارب و بستگان چه تخفيفى وجود دارد؟!

پاسخ ‌هاى مختلفى ارائه شده كه برخى از آنها تام و بعضى نا تمام است:

1 مراد از قتل در اين جا تهذيب نفس است؛ از قبيل موتوا قبل ان تموتوا(1066)،يعنى فرمان فاقتلوا انفسكم به معناى فاقتلوا أهوائكم يافاقتلوا شهواتكم است. چنين قتلى مناسب با توبه، ندامت، عزم بر ترك در آينده است.

2 مقصود از قتل همان كشتن ظاهرى است، ليكن مراد از عفو در ثمّ عفونا عنكم (1067) اين است كه بدا حاصل شده و حكم انشايى يا امتحانى به فعليت نرسيده است؛ نظير آنچه درباره ابراهيم و ذبح اسماعيل عليه‌السلام آمده است.

3 مراد از آن، قتل ظاهرى است و مقصود از عفو اين است كه پس از آن كه گروه اندكى كشته شدند، حكم قتل از بقيه افراد برداشته شده، عفو شدند و گروه مقتول نيز از عذاب اخروى رهايى يافتند.

4 مقصود از آن، قتل ظاهرى است و مراد از عفو اين است كه پس از آن كه بيشتر قوم، كشته شدند و گروه اندكى باقى ماندند، حكم قتل برداشته شده، باقى مانده ها مورد عفو قرار گرفتند و كشته شدگان نيز از عذاب آخرت نجات يافتند.

در توضيح دو احتمال اخير لازم است گفته شود: مرتد، حكمى كلامى دارد و آن قبولى توبه او بين خود و خداست و حكمى فقهى دارد كه اعدام و كشته شدن مرتد فطرى است. مراد از عفو، همان حكم كلامى است كه عده اى از محققان بر اين باورند كه توبه مرتد، خواه فطرى و خواه ملى قبول شده، سبب نجات وى از عذاب ابدى مى شود و پذيرش توبه او منتى است از جانب خداوند، گرچه بعضى قبول توبه را مخصوص ‍ مرتد ملى مى دانند و مقصود از قتل، اجراى حكم فقهى است؛ چون ارتداد احكام فقهى خاصّى نظير نامحرم شدن همسر و وجوب رعايت عده وفات دارد. قتل نيز يكى از آن احكام است.

در هر حال، مبعد احتمال اول اين است كه خلاف ظاهر قتل نفس در مجموع آيات قرآنى است؛ زيرا در قرآن آيه اى نيست كه در آن، قتل به معناى تهذيب نفس و قتل اهوأ و شهوت ها آمده باشد. البته اين احتمال كه مقصود از قتل تهذيب باشد، با ظاهر كلمه عفو سازگار است؛ زيرا ظاهر عفونا عنكم (1068) عفو فعلى است، نه عفو پس از مرگ، چنان كه اگر درباره متهمى كه بالفعل مستحق عذاب است گفته شود:عذاب از او برداشته و عفو شد ظهور در اين دارد كه فعلا مجازات نمى شود.

مبعد احتمال سوم و چهارم (قتل ظاهرى تنجيزى ) نيز اين است كه قوم بنى اسرائيل هم از نظر بينش دينى سفيه بودند و هم از نظر گرايش عملى فاسق؛ آنان انسانهاى متعهد و آگاهى نبودند كه فورا به دستور موساى كليم دست به شمشير برند و هفتاد هزار نفر(مطابق يك روايت ) يا ده هزار نفر (مطابق روايت ديگر) را بكشند و بعد مورد عفو قرار گيرند. چنين امرى نسبت به چنان قومى از قبيل تكليف بما لايطاق است.

براى توضيح سفه و فسق و عدم تعهد آنان لازم است توجه شود كه اولا، چه تعداد از بنى اسرائيل به حضرت موسى عليه‌السلام ايمان آوردند و ثانيا، نحوه ايمان و تعبّد آنان در طول مدت رهبرى حضرت موسى عليه‌السلام چگونه بود؟

قرآن درباره شمار ايمان آورندگان به حضرت موسى عليه‌السلام مى فرمايد: جز گروه اندكى از ذريه قوم او، كسى به موساى كليم ايمان نياورد:فما امن لموسى الا ذرية من قومه على خوف من فرعون و ملايهم ان يفتنهم و ان فرعون لعالٍ فى الارض و انه لمن المسرفين (1069).

درباره نحوه ايمان و ميزان تعبّد آنان نيز از آيات قرآن كريم بر مى آيد كه بنى اسرائيل از ايمان مستحكمى برخوردار نبودند؛ زيرا آنان كسانى هستند كه پس از صدور فرمان ذبح بقره، به موسى گفتند: آيا ما را به تمسخر گرفته اى؛ (أتتّخذنا هزوا) (1070)، و با وجود علم به پيامبرى آن حضرت، از اذيت او دريغ نكردند تا جايى كه آن حضرت با لسانى گله آميز به بنى اسرائيل مى گويد: (يا قوم لم تؤ ذوننى و قد تعلمون انى رسول اللّه اليكم) (1071)، خصوصا با توجه به ذيل اين آيه كه دلالت دارد موعظه آن حضرت در آنان اثرى نگذاشت و به جاى هدايت و تنبّه، گرفتار زيغ و انحراف قلب شدند: (فلمّا زاغوا أزاغ اللّه قلوبهم واللّه لا يهدى القوم الفاسقين) (1072).

بنى اسرائيل كسانى هستند كه وقتى حضرت موسى عليه‌السلام به آنان فرمان ورود به سرزمين فلسطين و دورى جستن از بازگشت به جاهليت داد و فرمود: (يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التى كتب اللّه لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين) (1073) تمرد كردند و نرفتند و چنين گفتند: در آن سرزمين انسانهاى جبارى زندگى مى كنند و ما هرگز به آن وارد نمى شويم: (يا موسى ان فيها قوما جبارين و انا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون) (1074)، و هنگامى كه دو نفر از نيكان آنان به آنها گفتند: برويد و دروازه شهر را فتح كنيد، وقتى وارد شهر شديد بر طاغيان پيروزيد؛ (قال رجلان من الذين يخافون انعم اللّه عليهما ادخلوا عليهم الباب فاذا دخلتموه فانكم غالبون) (1075) با بى اعتنايى آنان را ساكت كرده، به حضرت موسى عليه‌السلام گفتند: (يا موسى انا لن ندخلها أبدا ماداموا فيها فاذهب انت و ربّك فقاتلا انا هيهنا قاعدون)؛(1076) تا هنگامى كه طاغيان در اين سرزمين هستند، ما هرگز وارد آن نخواهيم شد. تو و خدايت برويد و بجنگيد، ما اين جا نشسته ايم.

در توضيح كوته نظرى و ضعف معرفت آنان لازم است توجه شود كه بنى اسرائيل قومى حس گرا و عملا ملتزم به اصالة الحس بودند. اين نكته هم از تعبير فاذهب انت و ربّك به دست مى آيد و هم از تعبيرى كه پس ‍ از نجات از دريا و مشاهده آن همه آيات و بيّنات داشتند كه خطاب به حضرت موسى عليه‌السلام گفتند: (اجعل لنا الها كما لهم الهة) (1077) و هم از تاثيرى كه جوّ حاكم بر جامعه مى تواند بر آن مردم بگذارد، و مسلم است كه جوّى كه بر جامعه فرعونى مصر حاكم بود گرايش به اصالت ماده و معرفت حسّى بود؛ زيرا حاكم جبّار آن، چنين تفكرى را پيوسته تزريق مى كرد و با آن كه خودش مانند بت پرستان ديگر معبودى داشت و آن را مى پرستيد (چنان كه از تعبير به (يذرك و الهتك) (1078) به دست مى آيد) خطاب به مردم مى گفت: (انا ربّكم الاعلى) (1079) (و ما علمت لكم من اله غيرى) (1080) و به هامان دستور داده بود تا قصر يا رصد خانه اى بسازد تا شايد بتواند خداى حضرت موسى عليه‌السلام را در آسمانها بيابد: (فأوقد لى يا هامان على الطين فاجعل لى صرحا لعلّى إطّلع الى اله موسى) (1081).

به هر حال، جهل علمى و جهالت عملى بنى اسرائيل به جايى رسيده بود كه حضرت موسى عليه‌السلام در نيايش خود گفت: خدايا از من كارى ساخته نيست؛ زيرا بنى اسرائيل جاهل و لجوج و فاسق هستند: (ربّ انى لا أملك الا نفسى و أخى فافرق بيننا و بين القوم الفاسقين) (1082)و به اين صورت از آنان به عنوان فاسق (كه صفت مشبهه است و دلالت بر دوام و ثبات صفت فسق دارد) ياد مى كند و جدايى از آنان را از خداوند طلب مى كند و خداوند نيز، هم فسق بنى اسرائيل را تأييد مى كند و هم به تقاضاى جدايى موساى كليم پاسخ مثبت مى دهد و به مدت چهل سال آنان رادر بيابان، حيران و سرگردان مى سازد: (فانها محرّمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الارض فلا تأس على القوم الفاسقين) (1083)و نيز در جريان ميقات و تقاضاى جاهلانه آنان درباره ديدن خدا و سپس نزول صاعقه و هلاكت آنان، از آنان به سفهأ تعبير مى كند: (أتهلكنا بما فعل السفهأ منّا...) (1084).

برخى، از اين توضيح مبسوط استنباط كردند كه بنى اسرائيل طاقت امر تنجيزى قتل را نداشتند و اين نكته، قرينه لبيّه اى است كه به ضميمه قراين لفظى ديگر(1085) سبب رفع يد از ظهور قتل مى شود. در نتيجه يا بايد گفت مقصود از قتل، تهذيب نفس است، يا گفته شود امر به قتل در حد امرى امتحانى همانند امر به ذبح اسماعيل عليه‌السلام است. البته اگر روايت معتبرى ظاهر قتل را تاييد مى كرد پذيرفته مى شد، ليكن چنين روايتى در دست نيست. تنها دو روايت غير قابل اعتماد، يكى از تفسير منسوب به امام حسن عسكرى عليه‌السلام و ديگرى از تفسير قمى، در اين رابطه نقل شده كه در مباحث تفسيرى گذشت.

در پاسخ گفت: ماده قتل با مشتقّات مختلف آن، بيش از 170 بار در قرآن به كار رفته، و در هيچ موردى، به معناى تهذيب نفس نيامده، بلكه در قتل مادى به معناى ازهاق روح به كار رفته است و اين سبب مى شود كه ظهور جمله فاقتلوا در امر به كشتن مادى، در حد يك ظهور معمولى نباشد، بلكه ظهورى مانند صراحت باشد(1086). از اين رو با توجه به اين ظهور بسيار قوىّ در حد صراحت، با اطمينان مى توان گفت كه هيچ يك از قراين سه گانه گذشته، تاب مقاومت در برابر چنين ظهورى ندارد. افزون بر اين كه همه آنها مجرد استبعاد و قابل جواب است:

1 اما قرينه لبيّه جهالت و فسق بنى اسرائيل و در نتيجه عدم انقياد آنان: پس از بازگشت موسى از ميقات و رسوا كردن سامرى و سوزاندن جسد گوساله و ريختن آن به دريا، آن هم با آن شدت و عصبانيت، كه لحيه برادر را گرفت و الواح آسمانى تورات را بر زمين افكند و فرياد برآورد: (بئسما خلفتمونى من بعدى أعجلتم أمر ربّكم) (1087)، و نيز پس از جزئيات ديگرى كه براى ما مجهول است و مى تواند زمينه بسيار مساعدى براى تحول و ندامت اكثريت يك قوم به وجود آورد، به ويژه آن كه حضرت موسى از كوه طور بازگشته بود و نورانيت حاصل از مهمانى چهل شبه ميقات مى توانست نفوذ كلام ويژه اى به او بدهد، چه بعدى دارد كه دست كم شمار قابل توجهى كه انقلاب و انقياد آنها مى تواند مصحّح صدور چنين دستور سختى گردد، منقلب شده، آماده قتل يكديگر گردند؟

با توجه به اين كه براى تصحيح صدور چنين فرمانى، نياز به آماده شدن همه بنب اسرائيل نيست و آيه نيز نمى گويد پس از صدور فرمان قتل، همه آنها دست به شمشير بوده، آماده مرگ شدند. شايد عده اى تمّرد كردند و از چنين باب توبه اى كه برايشان مفتوح شد بهره نگرفتند و همچنان مغضوب و مطرود از رحمت حق باقى ماندند. ممكن است آيه (ان الذين اتّخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم و ذلّة فى الحيوة الدنيا) (1088) ناظر به اين گونه افراد باشد.

2. اما قرينه لفظى منفصل، يعنى آيه 66 سوره انسأ: نه تنها قرينه بر خلاف نيست، بلكه قرينه بر وفاق است؛ زيرا اين آيه مربوط به امت حضرت موسى عليه‌السلام نيست، بلكه درباره اصحاب رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و ادامه داستان حكميت رسول اكرم درباره مشاجره وارد در آيه 65 است: فلا و ربّك لا يؤ منون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثمّ لا يجدوا فى انفسهم حرجا ممّا قضيت و يسلّموا تسليما. يكى از مهاجران و فردى از انصار، بر سر آبيارى نخلستانهاى خود اختلاف كردند، و براى فصل خصومت خدمت پيامبر اكرم رسيدند و آن حضرت حق را به مهاجر داد. انصارى ناراحت شد و پيامبر را متهم كرد كه چون زبير بن عوام عمه زاده توست به نفع وى حكم كردى.آن حضرت بسيار متأثر شد. در اين حال آيه نازل شد: (( به پروردگارت سوگند، آنها مومن نخواهند بود مگر اين كه تو را به داورى بطلبند و از حكمى كه مى كنى هيچ گونه احساس ناراحتى نكنند و تسليم محض باشند)).

پيام آيه 66 كه بى ترديد با آيه 65 ارتباط و پيوند دارد (چه شان نزول مزبور سند معتبرى داشته باشد يا نه ) اين است كه پذيرفتن داورى پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم تكليف دشوارى نيست. تكليف دشوار، حكم به كشتن يكديگر يا كوچ كردن از وطن است كه نسبت به بعضى از امت هاى پيشين (مانند يهود در جريان گوساله پرستى ) صادر شد. با اين روحيه عدم تسليمى كه در برابر داورى پيامبر از خود نشان داديد معلوم مى شود كه اگر چنان فرمانى به شما داده شود تنها عده كمى از شما به آن گردن مى نهد.

بنابراين، آيه مذبور دقيقا بر وفق مراد سخن مى گويد. جالب توجه است كه ذيل آيه مورد بحث، يعنى جمله ذلكم خير لكم عند بارئكم در آيه 66 سوره نسأ نيز با جمله و لو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم و أشّد تثبيتا آمده است كه مؤ يّد وحدت موضوع در دو جريان است؛ يعنى آنچه در آيه 66 سوره نسأ از قتل و موعظه وجود دارد همان قتل و موعظه اى است كه در آيه مورد بحث وارد شده است و اگر قتل در اين آيه به معناى تهذيب نفس نيست، در آن آيه نيز همين گونه است.

3. اما قرينه لفظى و متصل، يعنى ظهور عفو در رفع عذاب دنيايى، در صورتى مى تواند ظاهر در سقوط مجازات باشد كه آيه 52 از سوره بقره، يعنى ثمّ عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون را جداى از آيه مورد بحث (آيه 54) لحاظ كنيم. اما اگر گفتيم ((للمتكلّم ان يلحق بكلامه ما شأ)) و همان متكلمى كه گفت: ثمّ عفونا... فرموده است: فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا... و مفروض گرفتيم كه هر دو جمله مربوط به يك حادثه است و بلكه جمله ثمّ عفونا... متأخر از جمله فتوبوا... است (اگر چه به جهت آن نكته بلاغى كه در مباحث تفسيرى گذشت در ترتيب و چنيش آيات، مقدم باشد) در اين صورت ديگر جمله عفونا چنان ظهورى ندارد، بلكه مجموع دو آيه، ظاهر در اين است كه حكم قتل، بقائا مرتفع شده است، يعنى بعد از آنكه به شما فرمان توبه داديم و براى تحقق توبه فرمان قتل داديم، با آن كه مستحق آن بوديد كه همه شما كشته شويد و از بين برويد، پس از آنكه ده هزار، يا هفتاد هزار از ميان ششصد هزار نفر شما كشته شدند، توبه شما پذيرفته شد و مورد عفو قرار گرفتيد و حكم قتل برداشته شد.

يا اين كه مقصود از عفو اين است كه شما با گوساله پرستى پس از آن همه بيانات، مستحق عذابى از قبيل عذاب استيصال شديد، ولى ما شما را عفو كرديم و چنين عذابى را نفرستاديم، بلكه راه تطهير از چنان گناه عظيمى را به شما نشان داديم تا مقتولان با كشته شدن و ملحق شدن به شهيدان پاك شوند و قاتلان با صبر بر كشتن بستگان و آشنايان و تحمل فقدان آنان، تطهير گردند و ضمنا عبرتى باشد براى همه نسل هاى آينده يهود.

ممكن است گفته شود، آنچه درباره اين جريان از طريق نقل معتبر (قرآن كريم ) حكايت شده فقط اين است كه پس از گوساله پرستى فرمان قتلى داده شد و سپس بخششى نيز تحقق يافت، در حالى كه هم قتل، ظهورى در حد صراحت در ازهاق روح دارد و هم عفو، ظهور در رفع يد از مجازات در همين دنيا دارد. براى عدم رفع يد از هر دو ظهور كافى است كه شمار قابل توجهى از بنى اسرائيل به اين فرمان، گردن نهاده باشند و پس كشته شدن عده اى و پس از تضرع و توسل موسى و هارون براى عفو خداوند و متوقف ساختن حكم قتل (چنان كه از روايت مجمع البيان بر مى آيد) عفو خداوندى صادر شده، دستور قتل متوقف شده باشد، يا دست كم پس از آن كه به اين قتل گردن نهادند و كفن پوشيده، دست به شمشير بردند با ضجه زنان و كودكان و مردان آماده قتال و با تضرع و دعاى موسى و هارون، قتل برداشته شده، عفو تحقق يافته باشد (كه البته اين احتمال بعيد به نظر مى رسد؛ چون اولا، همه اهل تفسير اتفاق بر وقوع قتل دارند و روايات غير معتبرى كه وارد شده نيز آن را تأئيد مى كند، و ثانيا بعضى از آثار و بركاتى كه براى كشته شدن بيان شد، مثل عبرت گرفتن نسل هاى آينده و ريشه كن شدن بت پرستى، بر چنين احتمالى مترتب نمى شود).

وقتى اصل صدور فرمان قتل، مدلول ظاهر در حد صراحت قرآن باشد اولا، و ظاهر آيه دخالت قتل در تحقق توبه باشد ثانيا، و نيز ظاهر آن وقوع توبه باشد ثالثا، هر چند جزئيات و خصوصيات آن در نقل معتبرى نيامده باشد و از طرفى پذيرش چنين ظاهرى نه محذور عقلى داشته باشد و نه نقل معتبرى بر خلاف آن وارد ده باشد، وجهى ندارد كه از چنين ظاهرى رفع يد شود و آن را به معناى تهذيب نفس و قتل شهوات بدانيم. غرض آن كه، ظاهر فتاب عليكم اين است كه خداوند توبه بنى اسرائيل را قبول كرد و قتل هم در توبه آنان دخيل بود. پس حتما اصل قتل واقع شد، هر چند در مرحله بقا عفو حاصل شده است.

از آنچه گذشت برترى احتمال سوم و چهارم بر احتمال دوم (از قبيل ذبح اسماعيل بودن ) نيز روشن شد، به ويژه آن كه احتمال دوم مشكل قرينه لبّيّه ذكر شده را حل نمى كند، زيرا چنان كه امر تنجيزى بما لا يطاق يا به چيزى كه مكلف در برابر آن انقيادى ندارد قبيح است، امر امتحانى به چنين چيزى نيز مستحسن نيست.

### 4 تفسير انفسى آيه

درباره تفسير انفسى آيه در قبال تفسير آفاقى ياد شده مى توان گفت:

1 همه الفاظ مأخوذ در آيه به همان معناى ظاهرى خود حمل شود؛ يعنى مقصود از قتل، اعدام ظاهرى است و منظور از عجل بت ظاهرى است. و... به طورى كه هيچ خلاف ظاهرى ارتكاب نمى شود.

2 كسى كه هوس مدار و مشمول آيه (أفرأيت من اتخذ الهه هويه) (1089) است از لحاظ ملاك به خود ستم كرده است؛ زيرا عجل هوا، يا عجل جاه... نظير ريا و سمعه هرگز با توحيد سازگار نيست.

3 شخص ديگرى در صحنه نفس مدار، جاه پرست و مرائى حضور ندارد.

4 تنها راه علاج بيمارى هوا پرستى، مجاهدت نفس است: جاهدوا أهوأكم كما تجاهدون أعدأكم (1090).

5 مقصود از قتل نفس در اين جهد اكبر همان تهذيب روح و تزكيه جان و تنجيه آن از اهريمن هوا، جاه خواهى و... است.

بنابراين، معناى تفسير انفسى، تهى كردن الفاظ متون دينى از مفاهيم عرفى آنها نيست، بلكه با حفظ همه ظواهر، عنايت به معارف استنباطى فرا لفظى كه با ساير اصول و مبانى و مبادى هماهنگ است خواهد بود؛ چنان كه حمل آيه مورد بحث بر معناى ظاهرى آن، يعنى اعدام، هيچ محذورى ندارد تا برخى از بزرگان فن حكمت و تفسير صرف آيه از ظاهر خود را لازم بداند.(1091)

تبصره: آيه مورد بحث با همه معارفى كه به همراه دارد، برخى آن را بى نياز از شرح دانسته و تفسير آن را نوعى از فضول پنداشته اند.(1092)

## بحث روايى

### 1 چگونگى و جزئيات قصه قتل در روايات

عن على عليه‌السلام قال: ((قالوا لموسى ما توبتنا؟ قال: يقتل بعظكم بعضا، فأخذوا السكاكين فجعل الرجل يقتل أخاه و أباه وابنه واللّه لا يبالى من قتل حتّى قتل منهم بعون أالفا، فأوحى الى موسى: موهم فليرفعوا أيديهم و قد غفر لمن قتل، و تيب على من بقى )).(1093)

((ان موسى لما خرج الى ميقات و رجع الى قومه و قد عبدوا العجل قال لهم موسى عليه‌السلام: يا قوم انكم ظلمتم انفسكم باتّخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فقالوا له: كيف نقتل انفسنا؟ فقال لهم موسى عليه‌السلام: أغدوا كل واحد منكم الى بيت المقدس و معه سكين أو حديدة أو سيف فاذا صعدت انا منبر بنى اسرائيل فكونوا انتم متلمثسن لا يعرف أحد صاحبه فاقتلوا بعظكم بعضا. فاجتمعوا سبعين الف رجل ممّن كانوا عبدوا العجل الى بيت المقدس. فلمّا صلّى بهم موسى و صعد المنبر أقبل بعضهم يقتل بعضا حتى جبرئيل فقال: قل لهم يا موسى عليه‌السلام: ارفعوا القتل فقد تاب اللّه عليكم فقتل عشرة آلاف و انزل اللّه: ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم انه هو التّاب الرحيم.(1094)

روى ان موسى أمرهم ان يقوموا صفين فاغتسلوا و لبسوا أكفانهم فجأ هارون باثنى عشر ألفا ممّن لم يعبدوا العجل و معهم الشفار المرهفة و كانوا يقتلونهم فلمّا قتلوا سبعين ألفا تاب اللّه على الباقين و جعل الماضين شهادة لهم.(1095)

عن العسكرى عليه‌السلام: ((قال اللّه عز و جل: فاقتلوا انفسكم بقتل بعظكم بعضا، يقتل من لم يعبد العجل من عبده... انه هو التواب الرحيم قال: و ذلك ان موسى لما أبطل اللّه تعالى على يديه أمر العجل فانطقه بالخبر عن تمويه السامرى و أمر موسى ان يقتل من لم يعبده من عبده، تبّرء أكثرهم و قالوا: لم نعبده، فقال اللّه عز و جل لموسى: أبرد هذا العجل الذهب، بالحديد بردا، ثم ذره فى ابحر فمن شرب مائه اسود شفتاه و انفه و بان ففعل فبان العابدين و أمر اللّه تعالى الاثنى عشر ألفا ان يخرجوا على الباقين شاهرين 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 بذلك لانهم ما اعتزلوهم لمّا عبدوا العجل و لم يهجروهم و لم يعادوهم الى ذلك قل لهم من دعا اللّه بمحمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ان يسهّل عليه قتل المستحقين للقتل بذنوبهم فقالوها فسهل اللّه عليهم ذلك و لم يجدوا لقتلهم لهم ألما)).(1096)

عن العسكرى عليه‌السلام: ((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 كذلك 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.

فذاك حين نودى موسى عليه‌السلام 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 بترك 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 عليه‌السلام.

ب: همان طور كه در بحث تفسيرى و لطافت و اشارات گذشت، ظاهر آيه مورد بحث قتل مادى و اعدام است و چنين قتلى در توبه بنى اسرائيل دخيل بود و توبه آنان واقع شده و خداوند نيز آن را پذيرفت.

ج: حصول عفو در مقام بقا و صدور دستور ترك قتل منافى با ظاهر آيه نيست، يعنى نسبت به قتل جميع نظير امر به ذبح اسماعيل عليه‌السلام بود، نه نسبت به اصل قتل.

د: دريا همان طور كه مدعى الوهيت، يعنى فرعون را كه مى گفت: (علمتُ لكم من اله غيرى) (1099)به كام خود فرو برد، گوساله سامرى را كه درباره وى گفته شد: (هذا الهكم و اله موسى) (1100)، نيز در نهان خود محو كرد: (ثم لننسفنّه فى اليمّ نسفا).(1101)

ه: تضرع بنى اسرائيل به ويژه زنان و كودكان همانند دعاى موسى و هارون عليه‌السلام موثر شد، هر چند درجات تاثير متفاوت بوده است.

## (و اذ قُلتُمْ يموسى لَنْ نّومنَ لَكَ حتّى نَرَى اللّه جَهْرَةً فَأخذَتْكُمُ الصّعقَةُ و انتُمْتَنْظُرونَ(55)ثمّ بَعَثنَكُمْ مّن بَعْدِ مَوتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشكرونَ)(56)

## گزيده تفسير

در شمار نعمت هاى خداوند بر بنى اسرائيل، نعمت حيات آنان پس از هلاكتى است كه در پى تقاضاى جاهلانه رؤ يت خداى سبحان و بر اثر فرود آمدن صاعقه بدان گرفتار آمدند. ز برخى آيات استظهار مى شود كه اين واقعه پيش از ارتداد و گوساله پرستى، يا هم زمان با آن بوده است.

متقاضيان رؤ يت خدا، اندك (حداكثر هفتاد نفر) بوده اند، ليكن به سبب تشابه قلبى و اتحاد فكرى نسل هاى مختلف اسرائيلى و نيز رابطه قومى و نژادى و تراضى امت يهود به درخواست آن گروه منتخب، همه يهوديان به ويژه معاصران نزول قرآن مخاطب آياتند.

گروه متقاضى رويت كه از برگزيدگان بنى اسرائيل و از مؤ منان بودند، ايمان و اقرار خود به تورات را مشروط به مشاهده حسّى خداوند كردند و ادعاى حضرت موسى عليه‌السلام را، كه تورات از جانب خداست، براى اعتراف و اقرار به آن كافى نمى دانستند.

اصرار پيشنهاد دهندگان حس گرا، لدود، كنود، لجوج و بهانه جو اين بود كه حتما خداوند را با چشم ظاهر و به صورت رؤ يت جهرى ببينند و كلام او را با گوش ظاهر و سماع جهرى بشنوند تا صريحا دعوى موساى كليم را تصديق كنند و گرنه ادعاى آن حضرت را مردود و غير قابل پذيرش مى دانستند.

خداى سبحان در برابر تقاضاى مشاهده حسى، صاعقه اى فرو فرستاد تا بفهماند كسى كه تاب تحمل موجودى، محدود و مخلوق را ندارد، هرگز نمى تولاند نور مجرد محض و نامتناهى خالق همه اشيا را رؤ يت كند؛ موجود مجرد محض هرگز براى موجود مادى، قابل رؤ يت مادى نيست.

آنان كه بر اثر جهل علمى و جهالت عملى، تقاضاى ديدن جهرى داشتند گرفتار صاعقه جهرى شده، همچون گوساله پرستان به كيفر مرگ محكوم شدند. حضرت كليم اللّه عليه‌السلام مشمول اين صاعقه مرگ بار و تعذيبى نبود، هر چند صعقه و مدهوشى خاص خود را داشت.

صاعقه مزبور كه از آن به رجفه و تجلى پروردگار نيز تعبير شده، آتشى آسمانى بود كه همه هفتاد نفر همراه حضرت موسى را فرا گرفت و سوزاند و اينان خود ناظر بر صاعقه بوده و آمدن آن و مبادى مرگ را به عيان مشاهده مى كردند.

حضرت موسى عليه‌السلام از مشاهده مرگ بر گزيدگان بنى اسرائيل، كه مى توانست سبب بروز مشكلاتى جديد در ميان بنى اسرائيل شود، اندوهناك شد و از خداى سبحان آمرزش آنان را خواست و خداوند با اجابت دعاى وى آنها را زنده كرد. با اين موت و بعث، حجّت الهى بر بنى اسرائيل تمام شد.

مراد از موت در اين جا همان مفارقت روح از جسد و مرگ است، نه غشيه، بى هوشى، سقوط، جهل و نادانى و مانند آن. مراد از بعث نيز زنده كردن است، نه برانگيختن از ضيقى شبيه مرگ و نه بازگشتى چونان بازگشت اصحاب كهف و نه زياد كردن فرزندان و نسل بنى اسرائيل.

نعمت بعث پس از مرگ، از آيات انفسى است كه به آيات آفاقى، مانند شكافته شدن درياافزوده شد و بنى اسرائيل بايد شكر هر دو نعمت را به جا آورند؛ چنان كه ديگران بايد از آن پند گيرند و به بيراهه نروند. متعلّق شكر مذكور در ذيل آيه اخير، يا مطلق نعمت هاى اعطا شده به بنى اسرائيل، و از جمله اين احياست، يا خصوص نعمت هايى است كه قبل از صاعقه و مرگ به آن كفر ورزيدند.

## تفسير

لك: ايمان گاهى باحرف بأ و زمانى با حرف لام استعمال مى شود، كه توضيح آن خواهد آمد.

جهرة: جهر در لغت، به معناى ظهور است و ظهور هر چيزى مناسب با همان چيز هست؛ چنان كه اگر چاهى را گل بگيرد، آنگاه كه بعد از تنقيه آب آن ظاهر شود مى گويند: جهرت الركية؛ چاه ظاهر شد.(1102)

جهر گاهى در مسموع است، مانند (ان تجهر بالقول فانه يعلم السّر و أخفى) (1103) و جهر در قرائت در قبال اخفاف آن است، و گاهى در مبصر كه از آن به معاينه ياد مى شود.(1104) و در قبال ستر و حجت و مانند آن است.

فرق جهر و معاينه آن است كه جهر وصف مدرك و معاينه وصف مدرك است. نصب آن نيز به اين لحاظ كه مفعول وطلق نوعى براى فعل رؤ يت است؛ مانند نصب قرفصأ (نوعى از نشستن ) در جمله ((جلست قرفصأ)) و ممكن است به لحاظ حال بودن براى قول و سوال باشد؛ يعنى شما آشكارا گفتيد: ما براى تو ايمان نمى آوريم. البته اين احتمال به سبب تكلف تقديم و تأخير، ضعيف است.

## تناسب آيات

در ادامه يادآورى نعمت هاى خداوند به بنى اسرائيل، در اين دو آيه نيز به هفتمين نعمت اشاره مى شود؛ نعمت هايى كه بيان آنها به منزله شرحى براى جمله (يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم) (1105) است. اين نعمت، حيات بعد از مرگى است كه پس از فرود آمدن صاعقه تحقق يافت. در آيه اول به قصه تقاضاى غير عاقلانه بنى اسرائيل و فرود آمدن صاعقه و هلاكت آنها اشاره مى كند و در آيه دوم به نعمت حيات پس از هلاكت.

### ترتيب دو پديده

بر اساس ظاهر آنچه در سوره ((اعراف )) آمده، درخواست رويت پس از گوساله پرستى بوده است، زيرا از جهت ترتيب آيه و اختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا... بعد از نقل جريان گوساله پرستى و غضبناك شدن حضرت موسى عليه‌السلام و انداختن الواح تورات ذكر شده است، ليكن در آيه (...فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا اللّه جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثمّ اتّخذوا العجل من بعد ما جأتهم البينات...) (1106) تعبير ثمّ اتّخذوا العجل بعد از فقالوا أرنا اللّه جهرة...، ظهور در ترتيب زمانى دارد و مقتضايش اين است كه گوساله پرستى پس از تقاضاى مشاهده يا هم زمان با آن واقع شده است؛ چنان كه امين الاسلام نيز مى گويد: صحيح اين است كه اين جريان مربوط به ميعاد اول است و جبادى و ابومسلم و جماعتى از مفسران نيز همين را مى گويند و روايت على بن ابراهيم نيز چنين مى گويد.(1107)

روشن است كه ظهور ثمّ در تأخّر گوساله پرستى از صاعقه، بيش از ظهور ذكر آيات صاعقه بهد از آيات گوساله پزستى است. پس قول دوم بهتر است. افزون بر اين كه صاحبان قول اول مى گويند: اين هفتاد نفر، از كسانى هستند كه به نمايندگى از قوم بنى اسرائيل براى توبه و عذرخواهى از گوساله پرستى به ميقات رفته اند، و اين از دو جهت مخدوش است؛ زيرا اولا، بعيد است خداوند عده اى را كه به نمايندگى از تبه كاران براى توبه به پيشگاه او مى روند نابود كند و ثانيا، با توجه به اين كه توبه آنان از طريق قتل يكديگر بوده است، ديگر وجهى ندارد كه بار ديگر براى توبه به ميقات بيايند.

تذكر: پيشنهاد نا صواب بنى اسرائيل مربوط به سلف طالع يهودى هاى معاصر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بود، نه خود آنها و تعيين قائلان چنين قول باطلى لازم نبود. از اين رو در قرآن كريم راجع به اين كه چه گروهى گفتند و آيا اين تقاضا قبل از واقعه قتل يكديگر به عنوان توبه ارتداد و گوساله پرستى بود يا بعد از آن واقعه، تصريحى نشده است،(1108) ليكن به استناد تفسير منسوب به امام حسن عسكرى عليه‌السلام مى توان گفت: اين پيشنهاد پس از وقوع قتل يكديگر بوده و گويندگان از اين قول كسانى بودند كه گوساله را نپرستيدند و در جريان قتل يكديگر گوساله پرستان را كشتند.(1109)

البته اثبات چنين مطلب غير فرعى با روايت واحد كه اتقان آن احراز نشده صعب است. شواهدى قرآنى در تقديم و تأخير رخدادهاى عصر حضرت موساى كليم عليه‌السلام يافت مى شود كه برخى از آنها در ثناياى تفسير و بعضى از آنها در اثناى اشارت ارائه شده و مى شود.

### منشأ اشتراك در خطاب

مخاطب در خطاب قلتم و همچنين خطاب هاى بعدى: فأخذتكم الصاعقة و بعثناكم و تنظرون يهود زمان پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هستند، در حالى كه داستان تقاضاى رؤ يت و فرود آمدن صاعقه اولا، مربوط به يهود زمان موسى است و ثانيا، مربوط به گروه خاصى از آنان است كه به ميقات زفتند. وجه اين نحو خطاب، وجود (تشابهى قلبى تشابهت قلوبهم) (1110) و اتحاد فكرى بين كسانى كه به ميقات رفتند و آنها كه نرفتند و همچنين بين يهود زمان حضرت موسى عليه‌السلام و نسل و فرزندان آنها در عصر پيامبر است كه در مبحث لطايف و اشارات تفصيل آن خواهد آمد.(1111)

### نحوه تعبير بنى اسرائيل از موسى عليه‌السلام

تعبير بنى اسرائيل از حضرت موساى كليم عليه‌السلام نظير تعبير امت هاى طالح سلف از انبياى عظام خود است؛ همان طور كه قوم حضرت نوح عليه‌السلام به ذات مقدس وى خطاب به نبوت يا رسالت نداشتند و نمى گفتند: يا نبى اللّه و يا رسول اللّه، بلكه مى گفتند: (يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا...) (1112) بنى اسرائيل نيز با اين كه ظاهرا به اصل نبوت آن حضرت ايمان داشتند، در محاوره با آن حضرت نمى گفتند: يا نبى اللّه... بلكه مى گفتند: يا موسى.(1113)

چنان كه آل فرعون از حضرت كليم اللّه به موسى ياد مى كردند و در حوار با آن حضرت مى گفتند: (يا موسى اما ان تلقى و اما ان نكون أول من ألقى).(1114)

البته مشابه اين جريان در زمان رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم رخ داده بود، ليكن خداى سبحان با فرستادن آياتى از سوره حجرات آنان را تأديب كرد.

### ايمان مشروط

مفسرانت درباره اين كه مراد از لن نؤ من لك... در تقاضاى گروهى از برگزيدگان بنى اسرائيل چيست و نان ايمان به چيزى را مشروط به رؤ يت خدا كردند، احتمال هاى متعددى را بيان داشته اند: 1 ايمان به تورات. از اين رو تعبير به لك به جاى بك شده است؛ نظير آيه (و ما انت بمؤ من لنا) (1115)، كه به معناى و ما انت بمصدق لنا است. 2 ايمان به معناى اقرار است و در لن نؤ من معناى اقرار، تضمين شده است (از اين رو با لام متعددى شده، چون اقرار با لام متعددى مى شود) و مقصود اين است كه ما براى تو اعتراف نمى كنيم كه تورات از جانب خداست 3 لام در لك علت (لام اجل ) باشد، يعنى ما با كلام تو به تورات ايمان نمى آوريم، بلكه تنها مشاهده حسى خداوند سبب ايمان آوردن ما مى شود.(1116)

پيشنهاد دهندگان رؤ يت جهرى يا اصلا دعوى موساى كليم را درباره تورات را باور نكردند، يا اصل آن را به طور اجمال باور داشتند و به نحو تفصيل قبول نداشتند، يا حدوثا باور داشتند، ولى بقائا خطر ارتداد آنان را تهديد مى كرد يا مرحله ايمان آنها به تورات ضعيف بود و با درخواست رؤ يت جهرى و تصديق صريح خداوند، مرحله كامل ايمان بهره آنان مى شد. به هر تقدير، پيشنهاد مزبور براى دفع نقص و نيز براى دفع يا رفع خطر احتمالى ارائه شد و گرنه كسى كه اعتقاد او درباره تورات كامل، مفصل، مبرهن و مصون از نقص و عيب و هرگونه خطر احتمالى باشد، هرگز به چنين پيشنهاد نا معقولى مبادرت نمى كند.

### جهر و اخفاف مبصر

جهر و اخفاف گاهى به مسموعات نسبت داده مى شود و گاهى به مبصرات. جهر و اخفاف مسموع روشن است، ولى جهر و اخفاف مبصر در رؤ يت و رأى است؛ يعنى ديدن شى ء مبصر و با چشم، رويت جهرى است و ادراك آن با بصيرت دل، رؤ يت اخفاتى (1117)، بلكه مى توان ادراك قلبى را اخفاف ناميد، هر چند آن معلوم و مدرك قابل ادراك بصرى نباشد. عمده آن است كه اگر بحث، از رهن لفظ به درآمد و در گرو عرف قرار نگرفت، آنگاه معلوم مى شود كه شهود قلبى جهر است و ادراك حسى اخفاف؛ زيرا در شهود قلبى، مشهود با همه احكام و آثار خود معلوم مى شود، ولى در ادراك بصرى فقط سطح ظاهر و برخى از لوازم ابتدايى آن شى ء معلوم مى گردد.

اصرار پيشنهاد دهندگان حس گرا و لدود اين بود كه حتما خداوند را با چشم ظاهر ببينند و كلام او را با گوش ‍ ظاهر بشنوند تا صريحا دعوى موساى كليم عليه‌السلام را تصديق كنند، به طورى كه اگر خداوند را با چشم ظاهر به طور شفاف نبينند، يعنى رؤ يت جهرى حاصل نشود، هر چند ادراك مفهومى و معنوى عقلى حاصل شده باشد، ادعاى موساى كليم عليه‌السلام را مردود مى دانند؛

چنان كه اگر خداوند را به طور رؤ يت جهرى، يعنى ديدن روشن با چشم ظاهرى ببيند ولى كلام او را نشنوند و با گوش ظاهرى تصديق خداوند را نسبت به ادعاى حضرت موسى عليه‌السلام ادراك نكنند و سماع جهرى حاصل نشود، دعوى آن حضرت را قابل قبول نمى دانند.

تذكر: در اين آيه شمار متقاضيان رؤ يت خدا ذكر نشده، ليكن از سوره اعراف بر مى آيد كه آنان از جمله (يا همه ) هفتاد نفرى بودند كه حضرت موسى عليه‌السلام آنان را براى رفتن به ميقات برگزيد: (و اختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلمّا أخذتهم الرجفة...) (1118)

### گرفتار شدگان به صاعقه

خطاب فأخذتكم شامل حضرت موسى عليه‌السلام نمى شود؛ زيرا درباره او به أفاق تعبير شده است: (فلمّا أفاق قال سبحانك تبت اليك) (1119) و افاقه به معناى به هوش آمدن بعد از بى هوشى يا مدهوشى است و عنوان بعث به معناى احياى بعد از مردن است كه در بعضى از روايات (1120) به اين مطلب تصريح شده است. از اين رو طبرسى بعد از آن كه اين معنا را از عده اى از مفسران نقل مى كند، قول مخالف (و اين كه به معناى حيات بعد از موت باشد) را تنها به صورت ((قيل )) به برخى نسبت مى دهد.(1121)

بلكه ممكن است گفته شود اين حكم، شامل كسانى كه چنين تقاضايى نكردند نشده است؛ چنان كه برخى مفسران با اين نكته تصريح كرده اند،(1122) ليكن ظاهر آنچه در تاريخ و بعضى از روايات آمده، اين است كه همه هفتاد نفرى كه به همراه حضرت موسى عليه‌السلام آمده بودند، مبتلا به صاعقه و مرگ شدند و حضرت موسى عليه‌السلام تنها باقى ماند،(1123) افزون بر اين كه ظاهر (فلمّا أخذتهم الرجفة) (1124) نيز اين است كه ضمير ((هم )) به هفتاد نفر باز مى گردد.

### صاعقه مرگ بار

گر چه صاعقه داراى معناى جامع است، ليكن مصاديق متعددى از آن در قرآن بازگ شده است؛ مانند صاعقه مرگ در آيه (و نفخ فى الصور فصعق من فى السموات و من فى الارض) (1125)، صاعقه عذاب كه ممكن است مردن را نيز به همراه داشته باشد مانند: (فان أعرضوا فقل انذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد و ثمود) (1126)، صاعقه آتش كه طبق عللل تكوينى خاص به اراده الهى پديد مى آيد همانند: (و يرسل الصواعق فيصيب بها من يشأ....) (1127)

آنچه دامن گير پيشنهاد دهندگان ديدن خداوند شد، صاعقه مرگ بود و كيفيت آن نيز به نحو جهر و آشكار بود. اينان همانند گوساله پرستان حسّ گرا و لجوج به كيفر مرگ محكوم شدند. اينان كه تقاضاى ديدن جهرى داشتند گرفتار صاعقه جهرى شدند؛ زيرا تعبيرفأخذتكم الصاعقة و انتم تنظرون ناظر به همين مرگ آشكار است. شاهد مرگبار بودن صاعقه آنان و نشان مردن آنها تعبيرثم بعثناكم من بعد موتكم...در آيه مورد بحث است؛ زيرا اگر چه عنوان بعث در مورد بيدار كردن از خواب يا افاقه از غشيه به كار مى رود: (يتوفكم بالّيل و يعلم ما جرحتم بالنّهار ثمّ يبعثكم...) (1128)، ليكن ظاهر عنوان بعث بعد از موت، همان احياى مجدد است، گرچه خود كلمه موت، در غير مردن حقيقى نيز گاهى به كار مى رود.

آنچه از ظاهر آيه مورد بحث بر مى آيد همان است كه جمهور مفسران برآنند و آن مرگ جهرى پيشنهاد دهندگان رؤ يت جهرى خداوند است؛ چنان كه حضرت كليم اللّه مشمول اين صاعقه مرگ بار و تعذيبى نبود، هر چند صعقه و مدهوشى خاص خود را در جريان مربوط به خويش داشت، و ضمير فأخذتكم الصاعقة شامل آن حضرت نخواهد شد.(1129)

بعضى از مفسران (1130)صاعقة راصوت شديد دانسته و عده اى ديگر گفته اند: مراد از صاعقه يا آتشى است كه از آسمان نازل شد و آنان را فرا گرفت، يا صيحه اى آسمانى يا لشكرى آسمانى كه همهمه و صداى هولناكى را در بر داشت.(1131)

ليكن مطابق روايت امام رضاعليه‌السلام احتمال دوم (آتشى كه از آسمان نازل شد و آنها را سوزاند) قابل تأييد است؛ چون در اين روايت آمده است: (فأخذتهم الصاعقة واحترقوا عن آخرهم...) (1132). البته با توجه به اين كه از همين صاعقه در سوره اعراف تعبير به رجفه (لرزه ) شده است: (فلمّا أخذتهم الرجفة...) (1133) و با توجه به يكى بودن ميقات و وحدت حادثه، مى توان نتيجه گرفت كه اين صاعقه، در عين حال كه آتشى آسمانى بود، لرزه و زلزله شديدى را نيز در بر داشت؛ نظير اين كه گاهى در صاعقه هاى طبيعى پس از برخورد الكتريسيته مثبت ابر با الكتريسيته منفى زمين، هم جرقه عظيمى به وجود مى آيد كه صاعقه نام دارد و هم لرزشى در كوه ها يا زمين ايجاد مى شود كه در بعضى از موارد باعث متلاشى شدن كوه يا نابودى حيوان و انسان مى گردد.

در قرآن كريم از اين پديده آسمانى به صاعقه، رجفه و تجلى پروردگار تعبير شده است، كه وقتى به كوه اصابت كرد آن را متلاشى ساخت: (فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دّكا وخرّ موسى صعقا) (1134).البته همه اينها مبتنى بر اين است كه صاعقه اى كه در آيه محل بحث و آيه 153سوره نسأ وارد شده، با رجفه اى كه در آيه 155 سوره اعراف آمده، و با تجلى ربّ كه در آيه 143 سوره اعراف وارد شده، يكى باشد؛ چنان كه مشهور بين محقّقان همين است.

لازم است به اين مطلب عنايت شود كه صاعقه يا برخورد هلاكت بار آن از سنخ امور ديدنى بوده است؛ زيرا ظاهر و انتم تنظرون اين است كه خود صاعقه يا اخذ آن را مى ديديد.

### راز نزولصاعقه

سرّ فرو فرستادن صاعقه در برابر تقاضاى مشاهده حسّى ممكن است اين باشد كه خداى سبحان از اين طريق مى خواست بفهماند، ديده اى كه تاب مشاهده يكى از مخلوق هاى خدا، يعنى نورى مادى و محدود را ندارد، چگونه مى تواند ذات او را كه آفريننده همه مخلوق هاست رؤ يت كند. افزون بر اين كه موجود مجرد محض اساسا براى موجود مادّى قابل رؤ يت نيست و به بيان ديگر، سبب رؤ يت اجسام با چشم سر، رنگ آن است و رنگ از صفات ذاتى و اولى اشيا نيست، بلكه از صفات نسبى و ثانوى آن است؛ زيرا رنگ، در واقع چيزى جز امواج نورى خاصّى كه بين چشم انسان و شى ء مرئى در حال تردد است و آن دو را تحت تاثير خويش در مى آورد نيست (لذا اگر چشمى نباشد مفهوم رنگ انتزاع نمى شود؛ چنان كه صوت، امواج خاصى است كه پرده گوش انسان را متأثر مى كند و بدون گوش، مفهوم صوت انتزاع نمى شود و همين طور است طعم كه بدون ذائقه معنا ندارد) و شكى نيست كه خداوند نورالانوار و خالق نور و از احكام فيزيكى منزه است.

### نگاه يا انتظار؟

بعضى از مفسران جمله و انتم تنظرون را چنين معنا كرده اند كه كسانى كه تقاضاى رؤ يت حسّى كردند، در مرئى و منظر ديگران كه چنين خواسته اى نداشتند، با صاعقه نابود شدند.(1135)

بلاغى رحمة الله عليه گويانظر در اين جمله را به معناى انتظار گرفته، مى نويسد: در حالى كه اميد رؤ يت خداوند را داشتيد و مى پنداشتيد كه خدا را مى توان ديد، صاعقه شما را گرفت (1136). البته قبل از ايشان ابو حيان اندلسى اين احتمال را وجيه دانسته و گفته است:

اين معنا از قول عرب: نظرت الرجل است كه به معناى انتظرته است... در عين حال كه جمله مورد بحث لفظا تحمل اين وجه را دارد، ولى از آن جا كه تا كنون كسى آن را مطرح نكرده، جرأت اختيار آن را ندارم.(1137)

فاضل ميبدى؛ انتم تنظرون محل بحث را همسان تمنون (الموت من قبل ان تلقوه لقد رأيتموه و انتم تنظرون) (1138)، به معناى اوايل موت، دانسته است.(1139) حق اين است كه اين جمله به معناى نگاه كردن است، اما نه آن گونه كه در احتمال اول مطرح گرديد، زيرا، چنان كه گذشت، ظاهر آنچه در سوره اعراف آمده، اين است كه همه هفتاد نفر از همراهان حضرت موسى به صاعقه مبتلا شدند. پس ‍ آيه بدين معناست: در حالى كه خود شما ناظر بر صاعقه بوديد و آمدن آن و مبادى مرگ را مشاهده مى كرديد، شما را فرا گرفت. مؤ يد اين معنا پنجاهمين آيه سوره بقره است كه عين همين جمله و انتم تنظرون در آن جا نيز آمده و همه مفسران (از جمله بلاغى و ابوحيان اندلسى ) آن را به معناى نگاه كردن گرفته اند. گرچه برخى گفتند: گويا نگاه مى كرديد، زيرا آن صحنه رعب آور و دهشت زا مانع ديدن مى شد.

### زندگى نوين

حضرت موسى عليه‌السلام با مشاهده ماجراى مرگ همراهان خود بسيار اندوهگين شد؛ چون آنان از برگزيدگان و نيكان بنى اسرائيل بودند و نابودى آنان مى توانست سبب بروز مشكلات جديدى در ميان بنى اسرائيل شود. از اين رو به خداوند عرض كرد:((پروردگار! اگر مى خواستى مى توانستى آنها و مرا پيش از اين نيز نابود كنى!... تو ولىّ مايى. پس ما را بيامرز و بر ما رحكم كن و تو بهترين آمرزندگانى! قال (ربّ لو شئت أهلكتم من قبل و ايّاى أتهلكنا بما فعل السفهأ منّا ان هى الا فتنتك... فاغفر لنا وارحمنا و انت خير الغافرين) (1140). خداوند دعاى او را مستجاب و آنان را زنده كرد و از اين رو در آيه دوم از آيات مورد بحث، بعث آنان را به عنوان نعمت ديگرى به ياد بنى اسرائيل آورده، مى فرمايد: سپس شما را بعد از مرگتان برانگيختيم، شايد شايد شكر نعمت خدا را به جاى آوريد؛ ثمّ بعثناكم من بعد موتكم لعلّكم تشكرون.

با اين مردن و دوباره زنده شدن، حجت الهى بر بنى اسرائيل تمام شد؛ زيرا بعث بعد از موت، از قبيل آيات انفسى است كه به آيات آفاقى نظير شكافته شدن دريا افزوده شده است و بنى اسرائيل مى بايست شكر اين هردو را به جا آورند، چنان كه بنى اسرائيل عصر نزول قرآن نيز كه اين حوادث از طريق اخبار متواتر و قطعى تاريخى به دست آنان رسيد، بايد از آن پند گيرند و به بيراهه نروند.

مقصود از بعث در جمله بعثناكم، رجعت و برگشت دادن است (از اين رو اين آيه از ادله امكان رجعت محسوب مى شود) نه زياد كردن نسل و افزودن فرزندان بنى اسرائيل، چنان كه در برخى تفاسير آمده است (1141)؛ زيرا مادامى كه اعتماد به معناى ظاهر كلمه محذور عقلى نداشته باشد و دليل معتبر نقلى بر خلاف آن نباشد وجهى ندارد كه از معناى ظاهر كلمه رفع يد شود، و شكى نيست كه برگشت دادن ميّت به حيات دنيايى نه محذور عقلى دارد و نه محذور نقلى، بلكه در آياتى نظير (فأماته اللّه مأة عام ثمّ بعثه) (1142) در قصه عزير و آيه فقال (لهم اللّه موتوا ثمّ أحياهم) (1143) در قصه قوم حزقيل به وقوع آن تصريح شده است.

### مراد از موت

موت در آيه من بعد موتكم مفارقت روح از جسد است و تققيد بعث به آن، براى آغ ن است كه گمان نشود بازگشت اصحاب حضرت موسى از قبيل بازگشت اصحاب كهف بود؛ يعنى موت در اين جا به معناى بيهوشى نيست، چنان كه از بعضى نقل شده (1144)، و به معناى جهل و نادانى نظير آنچه در آيه (و من كان ميتا فأحييناه) (1145) آمده نيز نيست، چنان كه از بعضى ديگر نقل گرديده است (1146)؛ زيرا همان طور كه گذشت تا محذور عقلى يا نقلى در حفظ معناى ظاهر پيش نيايد و قرينه اى بر خلاف ظاهر در كلام نباشد، اعتماد به معناى ظاهر كلام لازم است.

بعضى از مفسران (1147) احتمال داده اند كه بعد از تقاضاى رؤ يت، حالتى شبيه غشيه و سقوط، قوم حضرت موسى عليه‌السلام را فرا گرفت و با چشم دل جمال خدا را نگاه مى كردند و آنگاه خداوند به دعاى حضرت موسى عليه‌السلام آنها را از اين ضيق شبيه مرگ برانگيخت و واژه موت و مانند آن بر اين حالت نيز اطلاق شده است؛ نظير: (هو الذى يتوفاكم بالّيل) (1148)، (انى متوفيك و رافعك الىّ) (1149) و نيز واژه بعث ب مقابل اين معنا هم اطلاق شده نظير: (ثمّ يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمّى) (1150)، (ثمّ بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا).(1151)

بايد توجه داشت كه اين گونه شواهد مانع ظهور موت در مرگ حقيقى نيست. در نتيجه بعث هم به معناى احياى مجدّد خواهد بود.

صاحب كشف الاسرار اين آيه را دليل عليه كسانى گرفته كه معاد را تنها روحانى مى دانند. وى مى گويد:

اين آيت، حجت است بر قومى (فلاسفه ) كه گفتند: بعث و نشور، ارواح راست نه اجساد و اعيان را، و معلوم است كه رب العالمين اينان را كه بعث كرد اجساد و اعيان ايشان كرد و امثال اين فراوان است در قرآن كريم كه حجت است بريشان... (1152).

لازم است بين دو مطلب جداى از هم تفكيك شود: مطلب اول اين كه آيا حشر در معاد منحصرا روحانى است، يا جسمانى هم خواهد بود. مطلب دوم اين كه بعد از اثبات حشر جسمانى آيا جسم و بدن معاد، دنيايى است يا اخروى؛ يعنى نظام حاكم بر جسم و بدن آخرت عين نظام حاكم بر جسم و بدن دنياست يا تفاوت دارد. آنچه بين صاحب نظران عقلى مطرح است بررسى مطلب دوم است، نه اول؛ زيرا در اين كه انسان اخروى داراى بدن است ترديدى نزد محققان حكمت و كلام نيست.

### امكان و تحقق رجعت

آيه مورد بحث يكى از شواهد تحقق رجعت است. از اين رو تناسب دارد چند نكته درباره آن يادآورى شود:

1 احياى مرده در دنيا و رجوع مجدد او به اين نشئه عقلا محذورى ندارد و نقلا منع نشده است. بنابراين، اصل رجعت فرد يا گروه به دنيا نه ممتنع است و نه ممنوع.

2 راجع به وقوع رجعت و تحقّق آن در گذشته، عقل (يعنى دليل عقلى ) هيچ گونه راهى براى اثبات يا منع آن ندارد؛ زيرا رجوع معين، قضيه شخصى است و امور جزئى خارجى از قلمرو فتواى ايجاب يا سلب عقل بيرون است. نقل (يعنى دليل نقلى ) ظاهر در وقوع آن است و آيه مورد بحث گذشته از ادله نقلى ديگر، اعم از آيه يا روايت يا تاريخ، شاهد تحقق آن است. پس اصل امكان رجعت و تحقق عينى آن را دليل نقلى بر عهده دارد و وقوع آن دليل قطعى بر امكان آن خواهد بود.

3 در مورد وقوع حتمى آن در آينده هيچ گونه دليل عقلى اقامه نشده است؛ زيرا صرف تحقق حادثه اى در گذشته، دليل حتمى بودن وقوع آن در آينده نخواهد بود. همان طور كه شيخ طوسى رحمة الله عليه فرمود: احياى گروهى در وقتى، دليل بر حتمى بودن احياى قوم ديگر در وقت آخر نيست.(1153)

4 درباره امتناع وقوع آن در آينده هيچ دليل عقلى يا نقلى اقامه نشده است. هر چند برخى مانند بلخى و ديگران هر كدام به بهانه اى وقوع آن را در آينده جايز ندانستند و سند واهى چنين پندارى عبارت است از:

الف: رجعت، معجزه است و دلالت بر نبوّت پيامبر دارد و چنين كارى فقط در عصر رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم جايز است و در زمانى كه پيامبر رحلت كرد و بعد از او پيامبر ديگرى نيست، مجالى براى چنين معجزه اى نخواهد بود.

پاسخ اين پندار آن است كه دليل، اخص از مدعاست؛ زيرا در عصر ارتحال رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم امامن معصوم عليه‌السلام حضور دارند و معجزه الهى همان طور كه دليل نبوّت پيامبر است، آيت امامت امام معصوم عليه‌السلام خواهد بود و تحقق رجعت به عنوان معجزه امام معصوم، بدون محذور است.

ب: بلخى گفته است: رجوع به دنيا با اعلام به رجعت، جايز نيست؛ زيرا كسى كه بداند بار ديگر به دنيا باز مى گردد ممكن است اغرا شود و تن به تباهى دهد و به اتكال بر توبه بعد از رجوع مجدد، مصرانه گناه كند.

پاسخ اين باور ناصواب اين است كه دليل، اخص از مدعاست، زيرا طبق همين پندار، رجوع شخص به دنيا بدون اعلام جايز است. گذشته از آن كه رجعت مانند معاد، همگانى نيست. از اين رو گنه كار در عين اطمينان به رجوع بعضى (فى الجمله ) علم به رجوع خود(بالجمله ) ندارد. پس هيچ اغرايى لازم نمى آيد.(1154)

### متعلّق شكر

بلاغى رحمة الله عليه متعلق شكر در جمله لعلّكم تشكرون را نعمت احياى بعد از موت گرفته (1155)، در حالى كه ظاهر سياق اين است كه شكر، يا به همان چيزى تعلق گرفته كه آنان، قبل از موت نسبت به آن كفر ورزيدند(1156)؛ يعنى همه نعمت هايى كه پيش از مرگ مزبور به آنها اعطا شد و همه آيات و بيّناتى كه به ايشان ارائه گرديد، يا مطلق نعمت هايى كه يكى از آنها باز گردانيدن حيات آنان بود.

## لطايف و اشارات

### 1 اتحاد فكرى و تشابه قلبى

درباره آيات مربوط به بنى اسرائيل اين پرسش مطرح است كه چگونه مخاطب در اين آيات، بنى اسرائيل و يهود زمان پيامبر و عصر نزول قرآن هستند با آن كه بين ايشان و يهود زمان رخداد اين وقايع، قرن ها فاصله شده است؟ آيا معيار، وحدت قومى است يا وحدت فكرى؟

قرآن از اين پرده برداشته و به اين سوال چنين پاسخ مى دهد: اينان با گذشتگان خود وحدت فكرى داشته، منطق و طرز تفكرشان يكى بود. قرآن مى گويد: اهل كتاب از تو مى خواهند كتابى محسوس براى آنان بياورى (چون قرآن، تدريجا در طول چند سال بر قلب پيامبر نازل شد و مجموع آن مانند الواح تورات حضرت موسى عليه‌السلام كتابى نبود كه خداى سبحان آن را توسط جبرئيل به دست پيامبر برساند) هر چند ممكن بود اگر هم كتابى از كاغذ بر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نازل شود به صورتى كه آنها با دست هاى خود آن را لمس كنند مانند مشركان كه مى گفتند اين سحرى آشكار است باز آن را رد كنند: و لو نزّلنا عليك كتابا فى قرطاس فلسموه بايديهم لقال الذين كفروا ان هذا الاّ سحرمبين.

نيز مى فرمايد: آنها اگر از تو كتاب دينى مى خواهند، از حضرت موسى خداى ديدنى خواستند. بر فرض، كتاب نازل بر رسول اكرم قبل از تدوين بشرى، قابل لمس باشد خداى سبحان كه قابل حس و لمس نيست. از اين رو شعار ديدن خدا از شهار ديدن كتاب بزرگ تر و سنگين تر است و يهوديان معاصر رسول گرامى گرفتار ديد و بينش مادى بودند و حس گرايانه پيشنهاد مى دادند: يسئلك أهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السمأ فقد سألوا موسى اكبر من ذلك...

و در همين سوره بقره مى فرمايد: جاهلان منكر وحى و رسالت مى گويند: اگر خدا با تو سخن مى گويد چرا با من سخن نمى گويد (و با آن همه معجزاتى كه پيامبر آورد خصوصا قرآن كريم كه بزرگ ترين معجزات است مى گويند چرا براى ما معجزاتى نمى آورى: و قال الذين لا يعلمون لو لا يكلمنا اللّه او تأتينا اية. سپس ‍ مى فرمايد: آنان مثل گذشتگان خود سخن مى گويند و سرش اين است كه قلب هايشان شبيه هم و طرز تفكر آنان يكسان است. كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم.

از اين گونه آيات بر مى آيد كه مصحح چنين خطابى تشابه در فكر و حس گرايى و بينش مادى است، نه صرف پيوستگى قومى و نژادى كه وحدتى اعتبارى است، هر چند رعايت آن در گفتمان و محاوره ملحوظ است؛ زيرا اگر چه در حسنات و اعمال صالح، بين پدران و فرزندان تاثير متقابل وجود دارد (از اين رو خضر و موسى، ديوار متعلق به يتيمان را ترميم مى كنند به جهت اين كه پدر آنان صالح بوده است: كان أبوهما صالحا و بلكه مطابق برخى روايات، آن پدر، جد هفتادم آنها بود و نيز آمده است: ألحقنا بهم ذرّيتهم و ما ألتناهم من عملهم من شى ء اما در سيئات، چنين تاثير متقابلى ثابت نيست و خداوند خلف را بر اثر بدى سلف بد، گرفتار نمى كند و چنان كه نسبت به قيامت مى فرمايد: و لا تزر وازرة وزر اخرى در دنيا نيز رحمت او بر آنچه در فرهنگ محاوره رايج است كه تاريخ تلخ گذشتگان را به رخ معاصران مى كشند، يا براى دفع خطر است يا براى رفع آن و اگر تاريخ شيرين پيشينيان بازگو مى شود براى ترغيب فرزندان و نوادگان و نبيرگان آن به تحصيل چنان مفاخر است. هرگز گناه نياكان را در ديوان عمل نبيرگان آنان نمى نويسند و اگر گفته است: با ايتام ديگران بد رفتارى نكنيد كه بعد از شما با ايتام شما بد رفتارى مى شود: (وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذريه ضعافا خافوا عليهم فليتقوا اللّه و ليقولوا قولا سديدا) (1157) به اين لحاظ است كه در حقيقت بازتاب چنين سيئه اى به خود شخص بد رفتار مى رسد؛ زيرا كسى كه مرد پس از مرگ بر فرزندان و اهل بيت خود اشراف دارد و چنان كه درروايات آمده، از خوبى ها و شادى مشروع آنان لذت مى برند و از رنج و زحمت آنها رنج مى برد، مگر اين كه خداى سبحان از باب لطف و رحمت نگذارد كه آنان از رنج بازماندگان با خبر شوند.

ممكن است گفته شود، بازگشت آثار بد گناه پس از مرگ به انسان ظالم منافاتى با تاثير ظلم او نسبت به فرزندانش ندارد، بلكه ملازم با آن است؛ زيرا ظلم ظالم در حق ايتام ديگران باعث مظلوم واقع شدن فرزندان ظالم پس از مرگش مى شود و در نتيجه اسباب رنج و زحمت فرزندان فراهم مى گردد و چنين بازتابى نسبت به روح آن ظالم به وجود مى آيد.

پاسخ اين است كه اولا، هر گناهى سبب عقوبت بازماندگان نمى شود، زيرا سيئات شخصى و گناهان فردى از محدوده هستى گنه كار تجاوز نمى كند و اگر سخن از تعقيب نوادگان گنه كار مطرح مى شود راجع به خصوص ‍ سيئه ظلم و مانند آن است؛ چنان كه آيه ياد شده نيز در همين راستاست و ثانيا، هر اندازه كه به آثار وضعى و تكوينى باز مى گردد، مورد قبول است. نياى ظالم نيز از دو جهت بعد از مرگ در رنج قرار مى گيرد: يكى آن كه اثر ظلم و گناه ماندنى او اين است كه به نواده او ظلم مى شود و از اين رو او هم در ستم كردن به نواده بى پناه خود شريك جرم محسوب شده و بر اساس (و نكتب ما قدّموا و اقارهم) (1158) در ديوان عمل او نوشته مى شود و ديگر اين كه محروميت نسل او و ستم ديدگى وى مايه تألّم و رنجورى او خواهد شد، ليكن از نظر تشريع هرگز گناه كسى در ديوان ديگرى ثبت نمى شود.

مصحّح مهم و اساسى اين گونه خطاب ها، صرفا تشابه فكرى متقدمان و متأخران است. شاهد آن اين است كه برابر آنچه گذشت متقاضيان مشاهده حسى تنها همان هفتاد نفرى بودند كه با حضرت موسى عليه‌السلام به ميقات رفته بودند، در عين حال خطاب و اذ قلتم در آيه مورد بحث، همانند خطاب (و اذ نجيّناكم) (1159) و خطاب هاى ديگر، شامل همه بنى اسرائيل آن زمان مى شود، با آن كه قطعا رابطه آن هفتاد نفر با بقيه، رابطه پدرى و فرزندى نبود. البته رابطه قومى و نژادى و تراضى امت يهود به گفتار و رفتار منتخبان قوم مصحح ديگرى خواهد بود.

پس آنچه در اين گونه خطاب ها، نقش مهم و كليدى دارد اتحاد در بينش ها و خاست هاى قلبى است؛ چنان كه در روايات زيادى به آن اشاره شده، و در روايت معروف جابر بن عبداللّه انصارى از رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آمده است: من أحبّ قوما حشرَ معهم. من أحبّ عمل قوم أشرك فى عملهم.(1160)

آنچه سبب پيوستگى يك امت مى شود، به گونه اى كه سعادت عده اى يا نسلى از آن امت، سعادت عده ديگر يا نسل هاى آينده را به دنبال آورد و به عكس شقاوت و بدبختى آن عده يا آن نسل، سبب سقوط يا تنزل بقيه شود و همه افراد امت (چه ظالمان و چه غير ظالمان ) را در كام فتنه و عذاب فرو برد: (واتقوا فتنة لا تصبينّ الذين ظلموا منكم خاصّة) (1161)، وحدت قلبى و اتحاد فكرى است، نه صرف اتحاد نژادى و قبيله اى، گرچه وحدت قومى زمينه قابلى را فراهم مى كند و تعصب نژادى وسيله گرايش يا گريز را تأمين خواهد كرد، به طورى كه ممكن است بستر مناسبى براى وحدت سنخى انديشه و اتحاد صنفى انگيزه گردد.

### 2 تعبيرهاى بنى اسرائيل درباره مسائل دينى

گرچه در بين امت يهود مردان بزرگ و رجال الهى وجود داشتند و خداى سبحان از آنان به نيكى ياد كرده و مى فرمايد: (من أهل الكتاب أمةٌ قائمة يتلون ايات اللّه...) (1162)، ليكن توده آنان مصون از عناد و لجاج نبودند. تعبير آنان درباره اصل توحيد خدا، وحى و نبوت عام، رسالت حضرت كليم اللّه... شايسته مبادى دينى و مبانى اخلاقى نبود. نمودارى از تعبيرهاى آنان درباره مسائل اعتقادى چنين است:

الف: (اجعل لنا الها كما لهم الهة).(1163)

ب: (قالوا هذا الهكم و اله موسى).(1164)

ج: (لن نؤ من لك حتى نرى اللّه جهرةً).(1165)

د: (أرنا اللّه جهرة).(1166)

ه: (اذهب انت و ربّك فقاتلا انا ههنا قاعدون).(1167)

البته آنچه در تاريخ و روايت نقل شده بيش از مقدارى است كه در قرآن كريم آمده؛ زيرا مشروح جريان مجروح آنان در تاريخ مدون است. لازم است عنايت شود كه تعبيرهاى ياد شده يكسان نيست؛ زيرا طعم تلخ عبارت اجعل لنا الها كما لهم الهة، و بوى بد عبارت أرنا اللّه جهرة، بيش از آثار گزنده عبارت هاى ديگر است، هر چند تعبير توهين آميز گروه خاص از آنان كه صاعقه سامرى آنان را گرفت و جزو آل او محسوب شدند و عجل را خداى موساى كليم عليه‌السلام پنداشتند و گفتند: (هذا الهكم و اله موسى) (1168)، حكم مخصوص خود را دارد.

### 3 توحيد موسوى و توهم شرك آلود اسرائيلى

گرچه پيشنهاد حضرت موسى عليه‌السلام در موطن خاص خود مطرح مى گردد، ليكن صيانت و نزاهت آن تقاضا و قداست آن پيشنهاد و طرح، و صدور آن از صدر مشروح توحيد موسوى و از زبان مطهر كليمى و از قلب تابناك نبوى و ولوى امتياز آن بنيان مرصوص را در نظام هاى فاعلى و غايى و داخلى از بيت العنكبوت اسرائيلى تبيين مى كند؛ زيرا بيتُ الحمد كجا و بيت الصنم كجا، توحيد موسوى كجا و توهم شرك آلود اسرائيلى كجا! يكى ديدن جهرى باصره را براى نجات از ارتداد احتمالى مى خواهد و ديگرى شهود قلبى را براى شهد نظر و حلو فَنا مى طلبد.

يكى مى گويد: تا با چشم نبينم باور نمى كنم، ديگرى مى گويد: من از فروغ تو فارغم، ولى خود را بنما تا بنگرم، نه باور كنم: (أرنى انظر اليك) (1169)، نه أرنى حتى أومن بك أولك. به هر تقدير، تفصيل آن بر عهده تحرير آيه متكفل آن است.

### 4 راه ورودى خانه خدا شناسى

بررسى مطالب مربوط به ديدن خداوند بدون مراجعه به محكمات برهانى، اعم از عقلى و نقلى، خام و بى نتيجه و گاهى همراه با اثر سوء است؛ چنان كه دامنگير اشاعره، مجسمه، حلوليه، اتحاديه و... شده است. ديدن، آمدن و... گاهى با ابراز مادى است و زمانى به معناى مطلق ادراك، ظهور، و... خواهد بود.

فتواى برهان عقلى و نقلى اين است كه ذات خداوند منّزه از هر گونه وصف و فعل مادى با ابزار است. بنابراين، هرگز نمى توان بدون رجوع به محكمات قرآنى و عقلى به ظاهر برخى از آيات براى اثبات امكان يا امتناع ديدن خداوند با چشم استدلال كرد؛ چنان كه بدون مراجعه به سنت قطعى اهل بيت عصمت و طهارت نيز نمى شود به ظاهر برخى از احاديث براى امكان يا امتناع آن استدلال كرد. از اين رو هم در جانب اثبات و هم در جانب نفى بايد از باب برهان قاطع عقلى و نقلى وارد خانه خداشناسى شد نه از سطح و پشت ديوار: (و أتوا البيوت من أبوابها...) (1170) و گرنه نظر، سطحى يا بيرونى خواهد بود و از نظر سطحى، اثر ژرف انديشى متوقع نيست و از نگاه بيرونى، بركت نگرش درونى ساخته نخواهد بود.

گاهى براى امتناع رويت خداوند با چشم مادى به آيه... فأخذتكم الصاعقة... و زمانى به آيه (يسئلك أهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السّمأ فقد سئلوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا اللّه جهرة) (1171) و گاهى به آيه و قال الذين لا يرجون لقائنا لو لا؟ (نزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوّا كبيرا) (1172) تمسك مى شود.

تقريب استدلال به آيات مذكور چنين است: اگر ديدن خداوند با چشم مادى ممكن بود، پيشنهاد دهندگان آن، استحاق صاعقه، توبيخ، محكوم شدن به وصف استكبار و عتوّ نداشتند و چون مستحق چنان تعذيب و تحقيرى شدند معلوم مى شود كه ديدن مزبور ممتنع است، نه ممكن.

در استدلال فوق، مجال اين نقد هست كه هيچ تلازمى بيم مقدم و تالى مذكور نيست؛ چون ممكن است لوازم مزبور مترتب بر ممنوع بودن مقدم باشد نه ممتنع بودن آن؛ يعنى چيزى كه ذاتا و تكوينا ممكن و تشريعا ممنوع است سبب استحاق عذاب يا توهين و تحقير شود.

متقتبلا گاهى براى امكان رويت خداوند با چشم ظاهرى به برخى آيات استشهاد مى شود؛ مانند آيه... (لو لا انزل علينا الملائكة أو نرى ربّنا...) (1173) كه قائل به امتناع رويت نيز به آن استدلال كرده است. تقرير و دلالت آن بر امكان رويت اين است كه رويت خداوند همسالان نزول فرشتگان قرار گرفت. معلوم مى شود، همان طور كه نزول ملائكه ذاتا ممكن است رويت خداوند نيز ذاتا ممكن خواهد بود.

گاهى نيز به آيه (...فان استقرّ مكانه فسوف ترانى...) (1174)استدلال مى شود؛ زيرا رؤ يت خدا معلّق بر استقرار كوه شد و چون معلق عليه، يعنى استقرار كوه ممكن است نه ممتنع: پس معلّق يعمى رؤ يت خداوند ممكن خواهد بود نه ممتنع.

نقد وارد بر اين استدلال نيز اين است كه جمع بين ممتنع بالذات و ممتنع بالغير در صورتى كه هدف متكلم بيان جامع بين دو ممتنع باشد، محذورى ندارد. مقصود در اين دو آيه بازگو كردن امتناع دو چيز است كه يكى ممتنع بالذت است و آن رؤ يت خداوند با چشم مادى و ديگرى ممتنع بالغير است و آن نزول ملائكه و كتاب آسمانى بر مشرك و ملحد و استقرار كوه در حال تجلى، و هر كدام از اين دو چيز، ممتنع بالغير است.

غرض آن كه، تحليل مسأله رؤ يت خداى سبحان بدون تامل تام در براهين قاطع عقلى از يك سو و تدبير تام در محكمات دليل نقلى، اعم از كتاب و سنت، از سوى ديگر ممكن نيست و اجمال آنچه از عقل و نقل بر مى آيد اين است كه خداوند از لوث ماده، جهت، مكان، جرم و حجم، سطح و خط... منزه است و چيزى كه مجرد محض است و از همه قيود مادى مبرّاست هرگز محكوم حسّ، اعم از ديدن، شنيدن و... نخواهد شد و همه اين امور از اوصاف سلبى آن ذات اقدس است.

خداى سبحان چون از لحاظ تقسيم وجودى فوق تمام است، نه تنها در دنيا بلكه در هيچ نشئه وجودى خواه قبل از دنيا و خواه بعد از آن، يعنى برزخ و قيامت محكوم به احكام عالم مثال هم نيست؛ يعنى همان طور كه خداى سبحان از طبيعت سبّوح است، از عالم مثال نيز قدّوس خواهد بود و هرگز صورت مثالى ندارد تا در مثال متصل يا منفصل با ادراك مثالى معلوم گردد، چه در خواب و چه در بيدارى. البته مظاهر و آيات الهى در صورت هاى خاص متمثل مى گردد، ليكن آنچه در اين تمثيل مشهود مى شود، صورت مثالى آيتى از آيات خدا و مظهرى از مظاهر اوست، نه خود او؛ چنان كه هر مرتبه اى از ادراك كه به اكتناه منتهى گردد، حتما آن معلوم هرچند عقلى باشد، مظهرى از مظاهر برتر آن حضرت است.

تحرير زايد بر اين مقدار، به بحث از درخواست رؤ يت خداوند از ناحيه حضرت كليم اللّه موكول است و در آن جا روشن مى شود كه رؤ يت مادى به طور كلى درباره خدا منتفى است؛ نه او به طور مادى چيزى مى بيند، چه خود و چه ديگران را و نه ديگران مى توانند او را به طور مادى ببينند.

### 5 حس گرايى بنى اسرائيل

آنچه باعث شد بنى اسرائيل تقاضاى رؤ يت حسّى خدا را بكنند حس گرايى آنان بود كه گاهى به صورت پيشنهاد قرار دادن خدايى ديدنى، بروز مى كرد: (و جاوزنا ببنى اسرائيل البحر فأتوا على قومٍ يعكفون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة) (1175) و گاهى به شكل درخواست ديدن بالعيان همان خدايى كه تا كنون به همراه حضرت موسى او را پرستش مى كردند، آشكار مى گشت كه آيه مورد بحث متعرّض آن است. گويا خواستند بگويند اكنون كه خدايى ديدنى همانند خداى بت پرستان براى ما قرار نمى دهى، ما به آورده تو ايمان نمى آوريم، مگر آن كه خدا را به طور آشكار ببينيم؛ زيرا چيزى كه قابل رويت نيست، سهمى از هستى ندارد و ما تا چيزى را نبينيم و احساس نكنيم هرگز به آن ايمان نمى آوريم: (لن نؤ من لك حتّى نرى اللّه جهرة) (1176) و دقيقا با سوء استفاده از همين نقطه ضعف بود كه سامرى توانست جسدى شبيه گوساله را خداى آنان معرفى كند و بگويد: شما كه از حضرت موسى خدايى مانند معبود محسوس بت پرستان مى خواستيد، اين گوساله هم خداى شما و خداى موسى است؛ (فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقالوا هذا الهكم و اله موسى).(1177)

البته از روايت امام رضاعليه‌السلام به دست مى آيد كه منشأ تقاضاى رؤ يت حسّى خداوند، تنها حاكميت اصالة الحسن نبوده، بلكه لجاجت و بهانه جويى اين قوم نيز در طرح چنين پيشنهادهاى بى منطقى، نقش داشت؛ زيرا در اين روايت آمده است:در آغاز بنى اسرائيل به حضرت موسى گفتند: هرگز نمى پذيريم كه تو فرستاده خدا و هم سخن او باشى، مگر اين كه ما نيز كلام خداوند را بشنويم. از اين رو موساى كليم عليه‌السلام هفتاد نفر از آنان را برگزيد و به ميقات برد، ولى پس از شنيدن كلام خدا از همه جهت هاى شش گانه، مجددا گفتند: هرگز ايمان نمى آوريم كه اين كلام خداست مگر اين كه آشكارا او را ببينيم. اين جا بود كه صاعقه آنان را فرا گرفت و جان سپردند.(1178) بر همين اساس شيخ طوسى رحمة الله عليه نيز بر اين باور است كه، منشأ سؤ ال بنى اسرائيل شك و حيرت آنان در خداشناسى بود و اگر هم عارف مى بودند از راه عناد و لجاج خواهان رويت حسّى بودند.(1179)

بنابراين، مى توان گفت عامل اصلى سؤ ال بنى اسرائيل جهل و علمى و جهالت عملى بود كه اولى به انديشه ناقص باز مى گردد و دومى به انگيزه فاسد.

در برخى تفاسير در ذيل آيه مورد بحث آمده است:نمى دانم آيا كسانى كه امروز منكر وجود خدا هستند و هيچ دليلى براى انكار خدا ندارد جز اين كه نمى توانند او را آشكارا ببينند، آيا به يهود اقتدا كرده اند و در كفر و عناد خويش به انكار بنى اسرائيل در آن زمان استناد مى جويند؟! بنگريد چگونه تاريخ تكرار مى شود و عناد و مكابره در برابر حق، در هر نسلى رخ مى نماياند؛ يك روز، يهود در برابر حضرت موسى ايستادند و گفتند: (لن نؤ من لك حتى نرى اللّه جهرة) (1180)؛ و امروز ملحدان و منكران خدا مى گويند: موجودى نيست مگر آن كه با چشم مشاهده و با دست لمس مى كنيم و با شامّه آن را مى بوييم و با ذائقه آن را مى چشيم و با سامعه آهنگ آن را مى شنويم.(1181)

### 6 صاعقه و صعقه، بى هوشى و مدهوشى

آنچه در ميقات و در پى طرح پيشنهاد رؤ يت حسى، پديدار شد نسبت به قوم موساى كليم رجفه و صاعقه اى بود كه مرگ و هلاكت آنان را در پى داشت، ليكن آنچه نسبت به حضرت موسى عليه‌السلام پس از تقاضاى رؤ يت پيش آمد تجلى ربّ كه باعث صعقه و مدهوشى (نه بى هوشى ) آن حضرت گرديد. از اين رو خداى سبحان وقتى اين جريان را نسبت به بنى اسرائيل مطرح مى كند تعبير به فلمّا أخذتهم الرجفة...(1182) يافأخذتكم الصاعقة مى كند، ليكن وقتى نظير همين مسأله (1183) را نسبت به رسول بزرگوار خود، حضرت موسى عليه‌السلام نقل مى كند مى فرمايد:فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكّا و خرّ موسى صعقا.(1184)

توضيح اين كه، گاهى صاعقه اى انسان را از بين مى برد و گاهى صعقه اى او را مدهوش مى كند و اين مدهوشى عبارت از بيهوشى همراه با فقدان تعقل نيست، بلكه مدهوشى ويژه، از هر هوشمندى و ادراكى بالاتر است؛ زيرا وقتى عقل بى هوش مى شود، تحت سلطه وهم و خيال و حسن قرار مى گيرد، ولى وقتى مدهوش ‍ مى شود تحت الشعاع ما فوق عقل قرار مى گيرد، نه اين كه نورش را از دست بدهد و تاريك شود.

به بيان ديگر، عقل همانند ماه سه حالت دارد: يكى حالت عادى كه بر اثر نورى كه از آفتاب مى گيرد روشن است و همگان آن را مى بينند و از نور نسبى آن استفاده مى كنند. ديگر، حالت خسوف كه بر اثر فاصله شدن زمين بين آن و خورشيد در سايه زمين اقع مى شود در اين حال، نورى ندارد و ظلمانى است. سوم، حالتى كه در وسط روز براى آن به وجود مى آيد كه چون نور آفتاب محو است و تحت الشعاع آن قرار گرفته، ديده نمى شود. عقل نيز داراى سه حالت است: يك حالت عادى دارد، و اين همان است كه در بيشتر اوقات براى غالب مردم وجود دارد و حالتى ديگر كه بر اثر مكسوف يا مخسوف هواى نفس شدن، تاريك مى شود و نورى ندارد(چنان كه در اين گفتار معروف آمده: انارة العقل مكسوف (يا مخسوف ) بطوع الهوى و در روايتى از امام هفتم عليه‌السلام وارد شده: كه چند چيز مانع نور عقل مى شود(1185)) در اين صورت عقل بى هوش است؛ زيرا در اسارت هواست و به منزله غنيمتى در چنگ شهوت يا غضب قرار گرفته است: و كم من عقل أسير تحت هوى أمير (1186) و اگر دنيا پرستان، صاحب چنين عقلى را برخوردار از هوش مى دانند، شارع مقدس كه عقل آفرين است او را ديوانه يا مغمى عليه مى شمرد: (الذين يأكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المسّ).(1187)

حالت سوم عقل آن است كه گر چه نورش مشهود نيست، اما نه براى آنكه واقع شده، بلكه چون در برابر خود قرار گرفته و مدهوش او گرديده است، و اين همان است كه گفته مى شود: عقل تحت الشعاع محبت صادق وار شده، بدين معنا كه وقتى انسان، مجذوب محبت ذات اقدس خداوند و حبيب و محبوب او شود ديگر رسوم فرزانگى و خردمندى متعارف از او مشهود نيست و چيزهايى از او سر مى زند كه عقل عادى قدرت ادراك آن را ندارد؛ نظير ايثار عاشقانه و نثار عارفانه و تضيحه حبيبانه اى كه از سالار شهيدان حضرت حسين بن على عليه‌السلام واقع شد. چنين حالتى جز (تحت الشعاع نور السموات و الأرض) (1188) قرار گرفتن عقل راقى تحت روأ و بهأ و سناى عشق الهى نيست كه عقل عادى را در آن، نظرى نيست و اين همان مدهوش در برابر بى هوشى است:((رموز عشق مكن فاش پيش اهل عقول )).

آنچه دامنگير بنى اسرائيل شد شامل خود موساى كليم نشد و آنچه براى حضرت موسى عليه‌السلام پيش ‍ آمد جز مدهوشى نبود و حالتى فوق عقل بود، نه دون عقل. حالتى كه در آن، تورات به او عطا شد و خطاب آمد: (فخذ ما اتيك و كن من الشاكرين) (1189) هرگز دستگير قوم او نشد.

ممكن است گفته شود: اگر وحدت ميقات و اتحاد قضيه تقاضاى رويت معقول موسى و رويت غير معقول بنى اسرائيل پذيرفته شود، صعقه به معناى از هوش رفتن است؛ يعنى صاعقه اى كه پس از آن تقاضا فرود آمد، كوه را ريز ريز و نمايندگان بنى اسرئيل را نابود كرد و تنها حضرت موسى بود كه بر اثر قدرت روحى از پا در نيامد بلكه فقط بى هوش شد.

حتى اگر اتحاد قضيه حضرت موسى و قوم او را نپذيريم، باز هم چاره اى نيست كه صعق حضرت موسى را به معناى بى هوش شدن معنا كنيم و اين مطلب با چند قرينه تاييد مى شود: اولا، به قرينه جعله دكا (1190)؛ زيرا اين جمله نشان مى دهد كه تجلى پروردگار براى گوه، با زلزله شديدى همراه بود كه سبب خرد شدن كوه گرديد و مناسب چنين مقامى است كه حضرت موسى نيز از هوش برود؛ يعنى آيتى كه باعث شد با رعشه اى كه بر اندام كوه وارد ساخت، آن را ريز ريز كند، با رعشه اى كه بر اندام حضرت موسى وارد كرد، سبب بى هوش شدن او شود.

ثانيا، به قرينه كلمه أفاق (1191) است؛ زيرا لغويان و مفسران قرآن آن را به معناى به هونش آمدن گرفته اند.

ثالثا، به قرينه جمله تبت اليك (1192) است؛ زيرا مدهوش شدن و در عالم فوق عقل و ملكوت سير كردن (كه طبعا در چنين حالتى، انسان مدهوش، از تقرب خاصى برخوردار است و محو جمال حق شده است ) توبه و انابه و ندامت و پشيمانى ندارد، بلكه چنين مقامى شايسته حمد و شكر و ثناست؛ (نظير اخر ئعويهم ان الحمد للّه رب العالمين) (1193) (و الحمد للّه الذى هدينا لهذا و ما كنّا لنهتدى لو لا ان هدينا اللّه) (1194)، نه توبه سبحانك تبت اليك.(1195)

پاسخ اين است كه اولا، انسان كامل معصوم هماره از آسيب اغما، سهو، نسيان و هر عامل ديگرى كه سبب زوال عقل يا سباب آن گردد محفوظ است.

ثانيا، سلسله جبال كه رواسى و اوتاد زمين است به امامت انسان كامل معصوم به سر مى برد و بر همين روال خداى سبحان را عبادت مى كند و پيشوايى داود و سليمان نسبت به كوهها از اين قبيل است: (انا سخّرنا الجبال معه) (1196)؛ (... يا جبال أوبّى معه) (1197) بنابراين، آنچه براى كوه طور رخ داد، به بركت ولايت انيان كامل معصوم، يعنى حضرت موساى كليم عليه‌السلام بود نه به عكس؛ يعنى جبل از وساطت انسان كامل مستفيض شد نه به عكس.

ثالثا، دريافت تورات كه استماع كلام خداست در حالت بى هوشى نخواهد بود، بلكه در حال مدهوسى است؛ نظير غشيه اى كه در برخى از مواقع وحى يابى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بهره آن حضرت مى شد.رابعا، حالت هاى اعجازى انبيا و اولياى نمادى از ويژگيهاى قيامت است؛ همان طور كه در معاد، حادثه معيّن دو چهره دارد، ظاهر آن صاعقه عذاب و باطن آن تجلى رحمت است: (فضرب بينهم بسورٍ له بابٌ باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب).(1198)

ممكن است تجلى خداى سبحان واقعه خاص بوده كه باطن آن براى حضرت كليم اللّه رحمت نزول تورات را به همراه داشته و ظاهر آن براى قوم حسّ گرا و لدود كنود اسرائيلى عذاب مرگ بار بوده است. البته اگر تجلى، جداى از اخذ صعقه و رجفه باشد، نيازى به توجيه مزبور نيست.

### 7 هشدار و تسليت

آنچه در آيه مورد بحث و نظير آن مطرح مى شود، گذشته از تحليل تاريخى آن، فوايدى را به همراه دارد:

الف: هشدارى است به اهل كتاب و بلكه به همه مشركان و منكران حقانيت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه به هوش باشيد، اگر به معجزات عظيمى چون قرآن كريم قناعت نورزيد و به آن استناد و بر آن اعتماد نكنيد، عاقبت تلخى شما را تهديد مى كند.

ب: تنبهى است براى يهوديان كه آگاه باشيد، انكار و ايمان نياوردن شما نه به اين جهت است كه اين همه آيات و بيّنات كافى نيست، بلكه براى اين است كه شما نيز مانند اسلافتان لجاجت مى ورزيد و چون آنها بهانه جو هستيد.

ج: مايه تسلّى براى شخص رسول و تثبيت قلب شريف آن حضرت است كه بدان! تنها تو نيستى كه با مردم نادان و لجوجى روبه رو هستى، بلكه پيامبران بزرگ خدا در مسير دعوتشان با چنين بهانه جويانى مواجه بودند كه به آن همه آيات و معجزات قناعت نمى ورزيدند و پيشنهاد امورى غير ممكن چون مشاهده حسّى خدا مى كردند. همه انبيا در برابر چنين نابخردانى صبر و پايدارى كردند و شما هم صبر كنيد و استقامت ورزيد: (فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل).(1199)

## بحث روايى

### 1 امكان رجعت

عن أميرالمؤ منين فى كلامه لابن كوّأ قال له:اسئل عمّا بدالك، فقال: نعم ان اناسا من أصحابك يزعمون انهم يردّون بعد الموت. فقال أميرالمؤ منين: نعم، تكلم بما سمعت ولا تزد فى الكلام ممّا قلت. قال: فقلت: لا أؤ من بشى ءٍ ممّا قلتم، فقال له أميرالمؤ منين: ويللك ان اللّه عزّوجلّ ابتلى قوما بما كان من ذنوبهم فأماتهم قبل آجالهم الّتى سمّيت لهم ثمّ ردّهم الى الدنيا يستوفوا رزقهم ثمّ أماتهم بعد ذلك. قال: فكبر على ابن الكوّأ ولم يهتد له. فقال له أميرالمؤ منين: ويللك تعلم ان اللّه عزّوجلّ قال فى كتابه: (واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا) (1200) فانطلق بهم ليشهدوا له اذا رجعوا عند الملأ من بنى اسرائيل ان ربّى قد كلّمنى لو انهم سلّموا ذلك له و صدقوه لكان خيرا لهم ولكنّهم قالوا لموسى:لن نؤ من لك حتى نرى اللّه جهرةً قال اللّه عزّوجلّ: (فأخذتهم الصاعقة) (1201) يعنى الموت.(1202)

اشاره الف: بحث درباره اجَل مقضىّ و اجَل مسمّا و تفاوت آنها با يكديگر از مطلب كنونى خارج است و به موطن مناسب خود ارجاع مى شود.

ب: براى تعلق روح به بدن طبيعى استعداد خاص لازم است و هرگز ماده غير مستعد يا مستعد براى غير روح منظور، مورد تعلق آن روح قرار نمى گيرد.چ

ج: بدن كسى كه به تازگى مرده است، نه اصل استعداد تعلق روح را به طور كلى از دست داده و نه مستعد دريافت روح ديگر است. از اين رو تعلق روح قبلى به او نه با محذور فقدان اصل استعداد روبروست و نه با محذور تناسخ همسوست.(1203) زيرا هم اصل استعداد روح يابى را از دست نداده و هم استعداد ويژه روح معين را فاقد نشده است. از اين رو هر گونه احياى مجدد كه طبق اراده الهى نقل شده كاملا معقول و مقبول است. البته بحث محتوايى و تصحيح متن حديث ضامن اصلاح سند آن نيست.

### 2 تعيين امام به دست بشر نيست

عن سعد بن عبداللّه القمى عن الحجة عليه‌السلام:... قلت: فأخبرنى يا مولاى عن العلّة التى تمنع القوم من اختيار امام لانفسهم: قال: مصلح أو مفسد؟ قلت: مصلح. قال: فهل يجوز ان تقع خيرتهم على المفسد بعد ان لا يعلم أحدبما يخطر ببال غيره من صلاح أو فساد؟! قلت: بلى. قال: فهى العلة أوردها لك ببرهان يثق به عقلك. أخبرنى عن الرّسل الذين اصطفاهم اللّه و انزل الكتب عليهم و أيّدهم بالوحى و العصمة اذ هم أعلام الامم و أهدى الى الاختيار منهم مثل موسى و عيسى هل يجوز مع وفور عقلهما و كمال علمهما اذا همّا بالاختيار ان تقع خيرتهما على المنافق و هما يظنّان انه مؤ من؟ قلت: لا. فقال: هذا موسى كليم اللّه مع وفور عقله و كمال علمه، و نزول الوحى عليه، اختار من أعيان قومه ووجوه عسكره لميقات ربّه سبعين رجلا ممّن لا يشكّ فى ايمانهم و اخلاصهم، فوقعت خيرته على المنافقين؛ قال اللّه عزّوجلّ: (واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا) (1204) (الى قوله لن نؤ من لك حتى نرى اللّه جهرةً) (1205)،(فأخذتهم الصاعقة بظلمهم).(1206) فلمّا وجدنا اختيار من قد اصطفاه اللّه للنبوّة واقعا على الافسد دون الاصلح و هو يظنّ انه الاصلح دون الافسد علمنا ان لا اختيار الا لمن يعلم ما تخفى الصدور و تكنّ الضّمائر و يتصرّف عليه السّرائر و ان لاخطر لاختيار المهاجرين و لانصار بعد وقوع خيرة الانبيأ على ذوى الفساد لمّا أرادوا أهل الصّلاح.(1207)

اشاره الف: بحث درباره حديث مزبور با غمض نظر از سند و با صرف نظر از اين كه گويندگان آن قول غير معقول همين هفتاد نفر منتخب بودند يا ديگران، انجام مى پذيرد.

ب: انتخاب انبيا و ائمه معصوم عليه‌السلام نسبت به چيزى گاهى به وحى الهى و دستور ويژه خداست كه در آن جا هيچ راهى براى خطا نيست؛ زيرا بازگشت چنين انتخابى به اصطفاى الهى است كه كاملا مطابق با واقع خواهد بود و گاهى بدون دخالت وحى الهس است اثباتا و نفيا. اگر چنين كارى در حوزه رسالت يكى از انبيا واقع شود، نشان مى دهد كه انتخاب معهود، از حيثيت نبوت و رسالت آن انسان كامل معصوم نبوده، بلكه از جنبه عادى و بشرى او صورت پذيرفته است.

ج: هر كارى كه از غير معصوم پديد مى آيد محتمل است معيب يا ناقص باشد و نيز هر كارى كه از انسان معصوم از غير جنبه مأموريت الهى او صادر شود، مثلا كسى را بر اثر مشورت براى انجام كارى برگزيند، ممكن است منتخب او مصون از نقص نباشد، ليكن نقص مزبور حتما به عصمت آن معصوم باز نمى گردد و به آن آسيب نمى رساند.

### 3 عصمت پيامبران

عن على بن محمد بن الجهم قال:حضرت مجلس المأمون و عنده الرضا على بن موسى عليه‌السلام.فقال له المأمون يابن رسول اللّه أليس من قولك ان الانبيأ معصومون؟ فقال: بلى، فسئله عن آيات من القرآن فكان فيما سأله ان قال: (فما معنى قوله عزّوجلّ: و لمّا جأ موسى لميقاتنا و كلّمه ربّه قال ربّ أرنى انظر اليك قال لن ترانى...) (1208)، كيف يجوز ان يكون كليم اللّه موسى بن عمران لا يعلم ان اللّه تعالى ذكره، لا يجوز عليه الرؤ ية حتى يسئله هذا السوال؟

فقال الرضا:ان كليم اللّه موسى بن عمران علم ان اللّه عزّوجلّ أجلّ عن ان يرى بالابصار و لكنّه لمّا كلمّه اللّه عزّوجلّ و قرّبه نجيّا رجع الى قومه فأخبرهم ان اللّه كلّمه و قرّبه و ناجاه، فقالوالن نؤ من لك حتى نسمع كلامه كما سمعت و كان القوم سبعمائة ألفٍ فختار منهم سبعين ألفا ثمّ اختار منهم سبعمائة ثمّ اختار منهم سبعين رجلا لميقات ربّه فخرج بهم الى طور سينأ فأقامهم فى سفح الجبل و صعد موسى الى الطور فسئل اللّه تبارك و تعالى ان يكلّمهم و يسمعهم كلامه. فكلّمه اللّه تعالى ذكره و سمعوا كلامه من فوق و أسفل و يمين و شمال وورأ و أمام... فقالوا: لن نؤ من لك بان الّذى سمعناه كلام اللّه حتى نرى اللّه جهرةً. فلمّا قالوا هذا القول العظيم و استكبروا وعتوا بعث اللّه عليهم صاعقة فأخذتهم بظلمهم فماتوا...فأحياهم اللّه... فقالوا لن نؤ من لك حتى تسئله فقال موسى: يا ربّ انك سمعت مقالة بنى اسرائيل و انت أعلم بصلاحهم فأوحى اللّه عزّوجلّ اليه يا موسى سلنى سألوك فلن آخذك بجهلهم. فعند ذلك قال موسى: ربّ أرنى انظر اليك قال لن ترينى ولكن انظر الى الجبل فان استقرّ مكانه و هو يهوى فسوف ترينى....(1209)

اشاره: با غمض نظر از سند و با صرف نظر از تعارض اين حديث با ساير احاديث باب و با اغماض از ناهماهنگى بخشى از آن با ظاهر آيه مورد بحث (زيرا ظاهر آيه اين است كه بعد از صاعقه مردند و خداوند آنها را زنده كرد تا شاكر باشند)، آنچه به عنوان دستور صادر شد مطابق با تقاضاى قوم حضرت موسى نبود؛ زيرا آنان خواهان رؤ يت خودشان بودند، ولى حضرت كليم اللّه نظر خود را مطرح كرد؛ يعنى به خداوند عرض كرد: خودت را به من بنمايان تا من به سوى تو نظر كنم و اگر خواسته حضرت كليم اللّه انجام مى شد، تقاضاى قوم او، همچنان به جاى خود محفوظ مى ماند؛ زيرا اگر خداوند خود را به حضرت موسى ارائه مى كرد و كليم خدا به سوى ذات الهى نگاه مى كرد، مشكل قوم آن حضرت را حل نمى كرد و اگر سؤ ال حضرت موسى براى قوم آن حضرت بود مناسب بود به خدا عرض كند:ربّ أرهم ينظروا اليك.تحرير نهايى بحث به موطن مناسب خود ارجاع مى شود.

### 4 مشهود بنى اسرائيل پس از هلاكت كيفرى

عن العسكرى عليه‌السلام فى قوله عزّوجلّ:و اذ قلتم يا موسى لن نؤ من لك حتى نرى اللّه جهرةً عيانا يخبرنا بذلك فأخذتهم الصاعقة معاينةً و هم ينظرون الى الصاعقة تنزل عليهم... فدعا اللّه عزّوجلّ لهم موسى و أحياهم اللّه عزّوجلّ، فقال موسى عليه‌السلام: سلوهم لماذا أصابهم؟ فسألوهم فقالوا:...قد رأينا انفذ أمرا فى جميع تلك الممالك ولا أعظم سلطانا من محمد و على و فاطمة و الحسن و الحسين و انا لمّا متنا بهذه الصاعقة ذهب بنا الى النيران فناداهم محمد و على: كفّوا عن هولأ عذابكم فهولأ يحيون بمسألة سائل يسأل ربّنا عزّوجلّ بنا و بآلنا الطيبين الطاهرين....

فقال اللّه عزّوجلّ لاهل عصر محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: فاذا كان بالدّعأ بمحمدٍ و آله الطيّبين نشر ظلمة أسلافكم المصعوقين بظلمهم انما يجب عليكم ان لا تتعرّضوا الى مثل ما هلكوا به الى ان أحياهم اللّه عزّوجلّ.(1210)

اشاره الف: با اغماض از سند و اين كه اثبات معارف علمى كه جنبه تعبد و عمل در آنها نيست با خبر واحد صعب است، محتواى آن كاملا در مقام ثبوت ممكن است و هيچ محذور عقلى يا نقلى ندارد.

ب: نشئه برزخ هم اكنون موجود است و وسعت آن چندين برابر دنياست و نمودارى از آن را مى توان از آياتى مانند (...جنّةٍ عرضها السموات و الارض...) (1211) (و جنّة عرضها كعرض السمأ و الارض...) (1212)استظهار كرد.

ج: انسان كامل به ويژه حضرت ختمى مرتبت كه صادر اول يا ظاهر اول است نسبت به همه مراتب مادون خود وساطت و شفاعت دارد و چنين وساطت و شفاعتى اختصاص به نشئه دنيا يا برزخ ندارد؛ زيرا همه موجودهاى جهان امكان اعم از دنيايى و برزخى و...تحت احاطه وجودى مظهر اسم اعظم، يعنى انسان كامل است. بنابراين، اساس مطلب را مى توان با خطوط كلى مسأله صدور فيض و نظم و نضد آن اثبات كرد.

### 5 برخى از درجات بارز شكر

عن العسكرى عليه‌السلام فى قوله عزّوجلّ:لعلكم تشكرون: (أى لعلّ أسلافكم يشكرون الحياة التى فيها يتوبون و يقلعون و الى ربّهم ينيبون لم يدم عليهم ذلك الموت فيكون الى النار مصيرهم و هم فيها خالدون).(1213)

اشاره الف: اطلاق شكر از يك سو شامل همه مراحل آن و از سوى ديگر همه نعمت هاى الهى مى شود.

ب: در اين حديث برخى درجات بارز شكر و بعضى از نعمت هاى آشكار خدا مطرح شده، و هرگز در صدد بيان حصر نيست.

ج: مرگ مستمر و دائم كه در صاعقه عاد و ثمود دامن گير قوام گذشته شد براى بنى اسرائيل حاصل نشد و گرنه صيرورت آنان مانند اقوام كافر پيشين، دوزخ و خلود در آن بود.

## (و ظَللَّنا عَلَيكُمْ الغَمامَ و انزَلنا عَلَيكُمْ الْمَنَّ و السَّلوى كُلُوا من طَيّبتِ ما رَزَقنكُم و مَاظَلَمونا ولكن كانوا انفُسَهُمْ يَظْلِمونَ)(57).

## گزيده تفسير

كفران و معصيت بنى اسرائيل و نيز سر پيچى آنان از نبرد با عمالقه براى ورود به بيت المقدس، سبب سرگردانى چهل ساله آنان در صحراى باز و سوزان سينا و سپس محروميت آنان از نعمت هايى شد كه در آن موقعيت بر ايشان نازل مى شد. خدايى كه وسيله عبور از دريا را بدون امكان مادى فراهم كرد، راه مرور دشت باز را بدون راه بندهاى عادى بست.

با شكايت بنى اسرائيل از گرماى شديد و تقاضاى حضرت موسى عليه‌السلام خداى منان ابرى را سايبان آنان قرار داد كه از آن نسيم خنكى مى ورزيد، و در پى شكواى از گرسنگى، منژ و سلوى را بر آنان فرو فرستاد.

غمام و ابر مزبور، مانع حرارت بود اما مانع نور و روشنايى آفتاب نبود؛ چنان كه براى تأمين خنكى، حامل نم و رطوبت معتدل بود اما حامل باران نبود، و چنين سايه بان دادنى مى تواند همتاى ساير نعمت هاى مبذول بر بنى اسرائيل مايه امتنان باشد.

آنچه از مخزن غيب يا از فضاى بالا بر بنى اسرائيل نازل مى شد غذاهاى متنوع يا اعم از مادى و معنوى نبوده است، بلكه من و سلوى، به دلالت لفظ اكل (كُلُوا) برخوردن مادى، دو مأكول و نعمت مادى بوده است.

منّ، چيزى شبيه ترنجبين و به شيرينى عسل بوده كه خداوند بدون رنج و زراعت به بنى اسرائيل ارزانى مى كرده است. اين ماده چونان شبنم بر روى سنگ ها و برگ هاى درختان مى نشست و منجمد مى شد و بنى اسرائيل آن را جمع مى كردند. سلوى نيز كه طعامى بسيار لذيذ و بنابر معروف، پرنده اى شبيه كبوتر و اندكى خردتر از آن بود، نعمتى خاص محسوب مى شد، آن سان كه شايسته يادآورى جداگانه است.

امر اباحى و ترخيصى كُلُوا و جمله كلوا من طيّبات ما رزقناكم به نهى وارد درباره ذخيره سازى منّ و سلوى اشاره دارد. مراد اين است كه با ذخيره كردن روزى طيب و غذاى حلال و پاكيزه و لذيذ، آن را به خبيث و حرام مبدل نكنيد. همچنين منْ در عبارت ياد شده اگر مفيد بعض باشد، مشعر به قلّت اكل است؛ كم خورى مادام كه به زيان دستگاه گوارش منتهى نگردد در تزكيه روح سهم بسزايى دارد. البته بنى اسرائيل نافرمانى كرده، در اخذ آن اسراف و از آن ذخيره كردند.

خداى سبحان در پايان آيه با مخاطب قرار دادن رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يا مومنان معاصر نزول قرآن، مى فرمايد: تبه كاران اسرائيلى كه عصيان كردند و با شكر و سپاس با نعمت هاى ما روبه رو نشدند مى پنداشتند با تخلف هايشان به ما ستم كردند، غافل از اين كه تنها در حق خود ستم روا داشتند و ظلم همان گونه كه صدور آن از خداوند قبيح و ممتنع است، وقوع آن بر خداوند نيز محال است.

عدول از خطاب به غيبت در اين بخش از آيه، اعلام عدم شايستگى بنى اسرائيل براى خطاب بر اثر استمرار آنان در ظلم و نا سپاسى: كانوا... يظلمون و نيز مشتمل بر نوعى افشاگرى نسبت به آنهاست.

ساحت قدس الهى از آسيب ستم مصون است، ليكن چون مظاهر الهى در معرض نصرت دوستان و ظلم دشمنان واقع مى شوند، اگر به پيامبر يا امام هر عصر كه از مظاهر الهى و عهده دار نشر مأثر الهى و آثار دينى است، ظلم شود به منزله آن است كه به خداوند ستم شده است. گذشته از اين، مصحح كاربرد ضمير جمع و متكلم مع الغير درباره خداى يگانه و يكتا: و ما ظلمونا، بزرگ داشت مقام ربوبى يا لحاظ فرشتگان مدبرات امور است.

انسان مالك حقيقى همه شؤ ون خود نيست، بلكه امين خدا بر وديعه الهى نفس است؛ از اين رو تعطيل و تبديل احكام علمى و حِكَم عملى نفس، خيانت در امانت، و تحكيم و تأمير حسّ و خيال و وهم و شهوت و غضب بر عقل، ظلم به مهم ترين شان حياتى نفس است.

راز حصر بازگشت اين ظلم به خود ظالمان نيز آن است كه هر معصيتى انسان عاصى را با نظام قانون مند منسجم و هماهنگ هستى و با فطرتى كه جزئى از پيكره آن نظام است درگير مى كند، كه نتيجه اى جز شكست و سقوط و انزواى انسان از اين مجموعه ندارد.

## تفسير

ظللّنا: تظليل، يعنى سايبان قرار دادن. صيغه تفعيل، كثرت، مبالغه و شدت آن را مى فهماند؛ يعنى سايبان گسترده و مستمر براى حراست شما قرار داديم. واژه ظلّ گاهى در مورد ساتر محمود به كار مى رود، مانند: (ولا الظلّ ولا الحرور) (1214)، (دانية عليهم ظللها) (1215)،و زمانى در مورد ساتر مذموم استعمال مى شود؛ نظير: (و ظلّ من يحموم) (1216)، (الى ظلّ ذى ثلاث شعب....) (1217)

الغمام: جمع غمامه (مثل سحاب جمع سحابه ) به معناى سحاب (ابر) است. تنها تفاوت آن دو، مطابق نظر بعضى (1218) در اين است كه غمام به ابر رقيق و نازك گفته مى شود و مقصود از ابر سفيد كه از بعضى (1219) نقل شده، ظاهرا همين است.

اصل غمام از غم به معناى پوشانيدن است و به ابر، از اين جهت غمام گفته مى شود كه آسمان يا نور خورشيد را مى پوشاند و به اندوه نيز، از اين رو غم اطلاق مى شود كه باعث پوشش قلب انسان و سبب ستر و سرور و شادى دل مى گردد.

تذكر: آنچه در فضا پديد مى آيد به لحاظ لوازم، آثار و مقارنات ويژه اى كه دارد به نام هاى متعدد ناميده مى شود؛ مانند غمام، سحاب، ضباب، قتام و... كه توضيح هر يك و تمايز آنها ا هم بر عهده فقه اللغه است.

المنّ: براى منّ معانى مختلفى ذكر شده و قرطبى شش معنا براى آن ذكر كرده است:

1 ترنجبين (ترشحات و شيرابه اى برگ و ساقه هاى گياه خار شتر)(1220) كه مختار بيشتر مفسران است. 2 صمغ و شيره اى شيرين. 3 عسل. 4 نوشيدنى شيرين. 5 نان شيرين نرم و برآمده (رقاق ). 6 هر آنچه خداوند بدون رنج و زراعت، به بنده اش ارزانى مى كند و از همين قبيل است روايت نبوى كه مى گويد: كُمأ(قارچ ) از مصاديق منّ است كه خداوند بر بنى اسرائيل نازل كرد و آب آن شفاى چشم است.(1221)

تذكر: معناى اخيرمنّبا معناى لغوى آن هماهنگ است؛ زيرا منّ، يعنى احسان، و اگر بر يك روييدنى خاص، مانند قارچ، منّ گفته مى شود براى آن است كه بدون رنج كاشت و زحمت داشت، سودبرداشت حاصل مى شود.

وى سپس مى گويد:

روايت شده است كه منّ چيزى همانند برف بوده كه از طلوع فجر تا طلوع آفتاب (1222) بر آنان نازل مى شد و هر كس به مقدار قوت روزانه اش از آن بر مى گرفت و اگر چيزى از آن را ذخيره مى كرد فاسد مى شد، مگر آنچه در روز جمعه براى روز شنبه ذخيره مى شد؛ زيرا شنبه روز عبادت آنان بود و در آن روز از آسمان چيزى فرود نمى آمد.(1223)

بعضى نيز آن را به معناى انجير گرفته اند و از بعضى ديگر نقل شده كه:

منّ ميوه درختى بود، همچون صمغ صافى و پاكيزه، مانند شهيد مصفاى خوش طعم.(1224)

در سفر خروج تورات نيز چنين آمده:

منّ مايعى بود كه همچون شبنم از آسمان فرود مى آمد و بر سنگ و برگ و درخت مى نشست... و مانند تخم گشنيز، سفيد و طعمش مانند قرص هاى عسلى بود.(1225)

بلاغى رحمة الله عليه مى نويسد:

در تورات عبرى رايج نيز همين اسم (منّ) آمده است... بعضى از مفسران آن را به معناى ترنجبين گرفته اند، در حالى كه مستند قابل اعتمادى ندارد.(1226)

از مجموع آنچه گذشت به دست مى آيد كه منّ چيزى شبيه ترنجبين بوده است، نه خود آن، و مراد مفسرانى كه آن را به اين معنا گرفته اند، شايد همين باشد.

السلوى: براى كلمه سلوى نيز چند معنا نقل شده است؛ صاحب منهج الصادقين (1227) آن را به معناى مرغ سمانى (مرغى كه در زبان تركى بلدرچين و اهل خراسان آن را كرك مى نامند) گرفته و از اكثر مفسران نقل مى كند كه سلوى پرنده اى است از گنجشك بزرگ تر و از كبوتر خردتر، به شكل سمانى،نه خود سمانى؛ چنان كه درباره منّ نيز گفته شد: چيزى شبيه ترنجبين است، نه خود آن. معناى سومى نيز از بعضى نقل شده كه سلوى به معناى عسل است (1228) و در سفر خروج تورات نيز چنين آمده:

سلوى مرغانى شبيه كبوتر هستند كه گروهى پرواز مى كنند و چون بر روى زمين مى نشينند، سطح زمين را مى پوشانند.(1229)

در قاموس كتاب مقدس نيز آمده است:

سلوى از آفريقا به صورت گروهى حركت مى كنند و به شمال مى روند... اين مرغ ها از راه درياى قلزم مى آيند و خليج عقبه و سوئز را قطع مى كنند و وارد شبه جزيره سينا مى شوند و از شدت خستگى راه به آسانى با دست گرفته مى شوند و چون پرواز كنند غالبا نزديك زمين باشند.(1230)

تذكر: در اين كه سلوى جمع است يا مفرد، سه قول نقل شده است: قول خليل كه مى گويد: جمع است و مفردش سلواة است، و قول كسايى كه مى گويد: مفرد است و جمعش سلاوى است و قول اخفش كه مى گويد: جمعى است كه مفردى ندارد يا جمع و مفردش يكى است؛ همانند خير و شرّ.(1231)

اگرچه قول اخفش را فيّومى نيز در مصباح اللغة اختيار كرده، ليكن قول خليل اولى است؛ زيرا مؤ يّد به بيتى از اشعار عرب است كه خليل به آن استشهاد كرده و از اين رو آلوسى در روح المعانى قول خليل را ترجيح داده است.

كلوا: جمله كُلُوا در تقديرقلنا كلوااست (يعنى به آنان گفتيم بخوريد...)، ليكن براى اختصار و دلالت ظاهر كلام، حذف گرديده است.امر در كلوا براى ترخيص و اباحه است. البته گاهى خوردن براى سدّ رمق و حفظ اصل حيات واجب مى شود، ليكن چنان وجوب عارضى خارج از حيطه اصل تجويز و اباحه است. كلمه من در (من طيبات) (1232) اگر براى تبعيض باشد، مشعر به قلّت اكل است كه كم خورى، اگر به زيان دستگاه گوارش منتهى نگردد، در تزكيه روح سهم بسزايى دارد.

طيّبات: طيّبات جمع طيّب است و طيّب به غذايى گفته مى شود كه هم لذيذ باشد و هم حلال؛ چنان كه بعضى از مفسران (1233) به آن تصريح كرده اند.

### تناسب آيات

اين آيه نيز همانند آيات گذشته بعضى از نعمت هايى را كه خداى سبحان بر بنى اسرائيل ارزانى داشته، يادآورى مى كند كه هشتمين و نهمين آنهاست و در سوره اعراف آيه 160 نيز با همين تعبيرها(جز عليكم كه در آن آيه به عليهم تبديل شده ) تكرار شده است.

پس از آن كه بنى اسرائيل از دريا نجات پيدا كردند و از مصر بيرون آمدند موسى عليه‌السلام به آنان امر كرد كه وارد بيت المقدس شويد و با عمالقه بجنگيد.

آنان در جواب گفتند: (اذهب انت و ربّك فقاتلا انا هيهنا قاعدون) (1234)،تو و خدايت برويد و با آنان بجنگيد كه ما همين جا باقى مى مانيم و خارج نمى شويم. از اين رو خدا بر آنان غضب كرد و چنين مقدر شد كه چهل سال در همان بيابان سرگردان بمانند و از ورود به بيت المقدس محروم باشند: (فانها محرّمة عليهم اربعين سنة يتيهون فى الارض) (1235). از اين رو آنان در بيابانى مسطح و هموار كه نه كوهى داشت و نه خيمه و سايبانى تا آنها را از گرماى شديد آفتاب ايمن سازد، حركت مى كردند و پس از استراحت شب، صبحگاهان خود را در جايگاه اول مى ديدند. از گرما نزد حضرت موسى شكايت بردند و از او خواستند تا از خدا حلّ مشكل آنان را درخواست كند. با تقاضاى موساى كليم، خداى منّان ابرى را سايبان آنان قرار داد كه از آن نسيم خنكى مى وزيد. گفتند از گرما رهايى يافتيم، اما طعامى نداريم تا سدّ رمق كنيم. خداوند منّ و سلوى را بر آنان فرو فرستاد.(1236) آيه مورد بحث به اين دو نعمت و به ناشكرى بنى اسرائيل در برابر آن اشاره مى كند.

### ويژگى هاى سايبان بنى اسرائيل

غمام مزبور براى حراست از تابش آفتاب در صحراى باز سينا ايجاد شد. از اين رو چنين بر مى آيد كه داراى ويژگى هاى متعدد بوده است:

1 مانع حرارت بوده است.

2 مانع نفوذ نور و روشن كردن نبوده است.

3 حامل باران نبوده و به تعبير ديگر نظير سحاب ثقال (1237) نبوده است.

4 حامل نم و رطوبت معتدل بوده تا خنكى را تأمين كند؛ چنان كه برخى از آن به ميغ نم دار، ياد كرده اند.(1238) چنين تظليلى مى تواند همتاى ساير نعمت هاى مبذول بر بنى اسرائيل مايه امتنان قرار گيرد و گرنه ابر عادى كه روزانه در مناطق گونه گون به وفور يافت مى شود، مورد منت نخواهد بود.

### نكاتى درباره منّ و سلوى

1 مقصود از نزول در انزلنا هم مى تواند نزول از مخزن غيب باشد، به جهت اين كه اين نعمت ها از خزانه الهى فرو فرستاده مى شود؛ نظير (...و انزل لكم من الانعام ثمانية أزواج) (1239)، (و انزلنا الحديد) (1240)و هم ممكن است نزول از فضاى بالا باشد، چون يكى از معانى كه براى منّ بيان مى شود اين است كه اين كلمه ماده شيرينى همچون عسل بود كه چون شبنمى از آسمان فرود مى آمد و بر روى سنگ ها و برگ هاى درختان مى نشست و منجمد مى شد و بنى اسرائيل آن را جمع مى كردند، و معناى معروف سلوى نيز پرنده اى است كه از آسمان فرود مى آمد.

تذكر: گرچه انزال گاهى به معناى اضافه يعنى پذيرايى ضَيف و مهمان است، ليكن در آن جا گفته مى شود:انزلت فلانا أى أضفته و امّا انزال المنّ و مانند آن به همين معنايى است كه بيان شد.

2 ششمين معنا كه براى منّ از قرطبى (1241) نقل شد(هر آنچه خداوند بدون رنج و زراعت، بر بنده اش منت بگذارد) لازمه اش عدم انحصارمنّ در مصداق خاصى از نعمت هاى مادى است. پس شامل هر نعمتى كه خداوند در آن بيابان بر بنى اسرائيل ارزانى داشت مى شود كه از جمله آن سلوى است. مطابق اين معنا، كه روايت نبوى الكماة من المنّ...(1242) و جمع آوردن كلمه طيّبات مؤ يّد آن است، ذكر سلوى بعد از منّ از قبيل ذكر خاص بعد از عام و از جهت اهميت ويژه اى است كه آن خاص دارد و روشن است كه سلوى چه به معناى عسل باشد يا مرغ سمانى يا پرنده اى ديگر، طعامى بسيار لذيذ و نعمتى خاص به حساب مى آيد و شايسته ياد آورى جداگانه است.

اين معنا اگر چه با حديث نبوى مزبور تأييد مى شود و بعضى (1243) از ارباب لغت نيز صريحا آن را اختيار كرده اند و سبب رفع اختلاف بين معناى مختلفى است كه براى منّ ذكر شده است (زيرا هر كدام اشاره به مصداقى از مصاديق دارد)، ليكن خلاف ظاهر آيه 61 همين سوره است كه از قول بنى اسرائيل مى فرمايد: لن نصبر على طعام واحد، چون ظاهرش اين است كه آنچه بر بنى اسرائيل نازل مى شد غذاى متنوّعى نبوده است.

3 اگر چه در معناى من و سلوى اختلاف شده است، ولى غالب لغويان، مفسران و مورخان اتفاق دارند كه مراد از اين دو واژه، نعمت هاى مادى است كه خداوند بر بنى اسرائيل نازل مى كرد. پس اين كه برخى سلوى را به معناى مطلق چيزى كه باعث طيب خاطر و تسكين نفس مى شود گرفته، اعم از اين كه از ماديات باشد يا از معنويات، بلكه ظهور سلوى را در معنويات دانسته (1244)، مناسب سياق آيه نيست؛ زيرا در ادامه آيه مورد بحث چنين آمده است:كُلُوا من طيّبات ما رزقناكم و روشن است كه اكل، ظهور در اكل مادى دارد و سبب ظهور منّ و سلوى، در دو مأكول مادى مى شود، گرچه تباينى با معناى سلوت و تسلّى و آرامش دل ندارد.

تذكر: جمله (كُلُوا من طيّبات ما رزقناكم) (1245) ممكن است اشاره به نهيى باشد كه نسبت به ذخيره كردن منّ و سلوى صادر شد و در توضيح واژه منّ گذشت؛ يعنى ما به آنان گفتيم تنها از طيّبات و روزى حلال و پاكيزه بخوريد و با ذخيره كردن آن، به حرام و فاسد مبدّلش ‍ نسازيد، ولى آنان با ظلم و معصيت، طيّب را به خبيث تبديل كردند و از اين طريق بر خود ستم كردند، نه اين كه بر ما ستمى روا داشته باشند.

### التفات از خطاب به غيبت

عدول از خطاب به غيبت و ما ظلمونا (و اين كه با چند تعبير مشافهه اى با آنان رو در رو سخن گفت، اما در جمله ظلمونا به طور غايبانه درباره آنها سخن مى گويد) هم براى اعلام اين نكته است كه جنايات و معاصى شما مخاطبان اقتضا دارد كه شايسته خطاب باشيد و هم مشتمل بر نوعى افشاگرى نسبت به آنان است

(1246)؛ يعنى با مخاطب قرار دادن پيامبر يا مومنان در عصر نزول قرآن مى فرمايد: تبه كاران اسرائيلى با اين تخلف هايشان مى پنداشتند كه به ما ستم مى كردند، غافل از اين كه تنها در حق خود ستم روا داشتند؛ نه طاعتشان نفعى به خدا مى رساند و نه معصيتشان ضرورى؛ زيرا خدا غنى حميد است: (واللّه غنّى حميد).(1247)

### بازگشت ظلم به ظالم

جمله و ما ظلمونا اگر ناظر به ستم و عصيان در ارتباط با خصوص امر كلوا من طيبات باشد، تقديرش چنين است: (( فعصوا و لم يقابلوا النعم بالشكر و ما ظلمونا))؛ يعنى ما به آنان گفتيم از طيبات بخوريد، ولى آنان عصيان كردند و با شكر و سپاس با نعمت هاى ما رو به رو نشدند، ولى بداننند كه ظلم آنان به خودشان مى رسد و اگر اشاره به ظلم هاى سابق آنها (نظير گوساله پرستى و درخواست رويت حسى خداوند )باشد، تقديرى لازم نمى آيد.(1248)

تذكر 1 حصر بازگشت ظلم به خود ظالمان، صرف نظر از اين كه از مجموع نفى و اثبات در و ما ظلمونا به دست مى آيد، از تقديم مفعول انفسهم بر فعل يظلمون نيز استفاده مى شود.

2 مجموع بين ماضى كانوا و مضارع يظلمون دليل بر استمرار آنان در ظلم و ناسپاسى است.

## لطايف و اشارات

### 1 عبور از دريا، تحيّر در صحرا!

سراسر گيتى ستاد الهى است؛ زيرا (للّه جنود السموات و الارض) (1249)؛ (و ما يعلم جنود ربك الّا هو) (1250). گاهى پيك مهر خدا وسيله عبور از دريا را بدون امكان مادى فراهم مى كند و زمانى راه مرور دشت باز را بدون راه بندى عادى مى بندد. از اين رو بنى اسرائيل از دريا به سرعت گذشتند، ولى در صحرا سرگردان شدند و تفصيل اين تفاوت در طى تحرير آيه (تيه (1251)) خواهد آمد.

از مجموع اين داستان بر مى آيد كه همه وسايل زندگى بنى اسرائيل در طى چهل سال در بيابان تحيّر تامين شده است، هر چند اثبات كيفيت آن، محتاج تاريخ قابل اعتماد يا حديث معتبر است. تامين آب آنان را مى توان از نمونه ضرب عصا به حجر به دست آورد، ولى تامين پوشاك زنده ها، كفن مرده ها... با كيفيتى كه در جوامع تفسيرى آمده است، نيازمند پژوهش ديگر است، ليكن حاجتى به چنين تحقيق نيست.

2 بشير رحمت و نذير نقمت

تظليل غمام گاهى بشير رحمت است، نظير آيه مورد بحث و زمانى نذير نقمت است؛ مانند: (عذاب يوم الظلة) (1252)؛ (ان ياتيهم اللّه فى ظل من الغمام).(1253)

طبرى نزول ملائكه بدر را همان غمام رحمت دانسته است.(1254) راغب بهد از نقل روايتى كه مفاد آن سايه نداشتن حضرت ختمى مرتبت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در حال راه رفتن است، گفت: براى تاويلى است كه در غير اين موضوع بيان مى شود.(1255)

برخى از بزرگان فنّ حكمت چنين تاويل كردند:

الف: رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به نحو استوأ مظهر همه صفات الهى است.

ب: مظهريت مستوى مانند تابش در خط استوأ است.

ج: چيزى كه در مركز استواى هستى است، هنگام تابش نور سموات و ارض سايه ندارد.

د: چون هيچ ظلّى در جلو، دنبال و پهلوى مظهر تام و مستوى هستى نيست، همه محيط اطراف او روشن است.

ه: اگر هيچ ظل و حجابى درهيچ طرف نباشد امكان شهود و ديدن همه جوانب مطرح است. از اين رو حضرت رسول و همچنين حضرت وصى پشت خود را مانند جلو مى ديدند.(1256)

گر چه ظاهر آيه كه بيش از ترتيب ذكرى را به همراه ندارد، اين است كه تظليل بعد از بعث و احياى قوم حضرت موساى كليم بود، ليكن مقدار بعديت و فصل طولانى را نمى توان از آيه استحضار كرد. آنچه از تاريخ و حديث بر مى آيد اين است كه فاصل طولانى بين آن دو حادثه وجود داشت؛ يكى در فضاى طور هنگام مكالمه و ديگرى در وادى تيه، يعنى صحراى سوزان سينا بود.

### 3 هر ستمى ستم در حق خويش است

آنان كه به جاى شكر و سپاس، با گناه و ستم با روزى هاى طيب خداوند رو به رو مى شوند، به خويش ستم كرده اند و سبب خسران و زيان خويشتن مى شوند؛ زيرا هر معصيتى انسان عاصى را با نظام قانونمند، منجسم هماهنگ هستى درگير مى سازد و او را در جهتى خلاف جهت مستقيم فطريش سوق مى دهد و بدون ترديد درگيرى با نظام هستى به اين وسعت و قدرت، و با فطرتى كه جزئى از پيكره آن نظام است، نتيجه اى جز شكست ندارد و سبب سقوط و انزواى انسان از اين مجموعه متّحد و هماهنگ مى شوند؛ زيرا حركت در خلاف جهت قوانين و سنت هاى حاكم بر اين نظام. حركتى بر خلاف موج و شكننده و خرد كننده و اعلام درگيرى و جنگ با صاحب اين نظام است:

(فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من اللّه و رسوله) (1257) كه بر هر چيزى قادر است. افزون بر اين كه آياتى (ظهر الفساد فى البر و البحر بما كسبت أيدى الناس) (1258)، (و ما أصابكم من معصيبة فبما كسبت ايديكم) (1259)، (و لو ان اهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السمأ و لارض و لكن كذّبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون) (1260) (و ان اللّه لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم) (1261) كاملا دلالت دارد مه انسان جزئى از پيكره و بدنه متحد و مرتبط الاجزاى عالم امكان است و مظالم و گناهان او فساد در برّ و بحر را پى دارد (چنان كه محاسن و اطاعت ها و صلاح او بركات سمأ و ارض رادر پى دارد)؛ فسادى به طور طبيعى، آتش آن هم دامن خود انسان تبه كار را مى گيرد و هم موجودات ديگر خشكى و دريا را. امام صادق مى فرمايد:حياة دواب البحر بالمطر فاذا كفّ المطر ظهر الفساد فى البحر و البر، ذلك اذا كثرت الذنوب و المعاصى.(1262)

يكى از مصاديق بارز اين سنت قطعى الهى، رفتار يهود بود. كفران و معصيت بنى اسرائيل سبب سرگردانى چهل ساله آنان دربيابان سينا و سپس محروميت آنان از نعمت هايى شد كه در آن موقعيت برايشان نازل مى گرديد و اين حقيقى است كه هم در كتاب هاى تارخى و تفسيرى و هم در تورات فعلى به آن اشاره شده است. در برخى تفاسير آمده است:

حق تعالى با ايشان شرط كرده بود كه زياده از مقدار كفايت، از منّو سلوى بردارند. مگر روز جمعه كه براى روز شنبه بردارند و اگر خلاف اين كنند و زياده از قدر كفالت بردارند و ذخيره كنند آن را برايشان منقطع گرداند. اينان به شرط مذبور وفا نكرده، در اخذ آن اسراف كردند و از آن ذخيره ساختند. حق تعالى آن نعمت از ايشان باز گرفت و آنچه ذخيره نهاده بودند تباه گردانيد و در حديث آمده كه اگر بنى اسرائيل معصيت نكردندى و ذخيره ننهادندى هرگز هيچ طعامى فاسد نشدى.(1263)

در سفر خروج تورات نيز آمده است:

خداوند فرمود: هر كس به قدر به خوراك خود از اين غذا برگيرد... و موسى بدينشان گفت: زنهار، كسى چيزى از اين تا صبح نگاه دارند، ليكن به موسى گوش ندادند، بلكه بعضى مقدارى از آن غذا را تا صبح نگاه داشتند و غذاهايى را نگاه داشته بودند كرم خورد و متعفن شد و مسى از دست آنها عصبانى گشت.(1264)

هر آنچه از طرف خداوند به بنده امر مى شود، براى منفعت خود اوست و هر آنچه از آن نهى مى شود مقصود، دفع ضرر از اوست؛ نه نفعى از اطاعت بنده به خدا مى رسد و نه ضررى از معصيت وى به خداوند خواهد رسيد و اين حقيقت، همان است كه در آيه لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت (1265) به آن اشاره گرديده و هم آيه ان احسنتم أحسنتم لانفسكم و ان أساتم فلها...(1266) و هم حديث قدسى فكلّ عمل ابن آدم له أو عليه (1267) به آن ناطق است.

### 4 معناى ظلم به خود

سبب ظلم، جهل علمى يا جهالت عملى است. همان طور كه قبلا بازگو شد، معرفت نفس و محبت نفس ‍ مطمئنه مانع هر گونه گژ راهه رفتن است و كژ راهه رفتن چيزى جز ظلم به نفس نخواهد بود. معناى ظلم به نفس اين است كه انفس ملك خداست و انسان، امين اللّه است و بايد اين وديعه الهى را به طور سالم به مالك اصلى آن برساند و هيچ كس مالك خود نيست: لا يملك لنفسه نفعا و لا ضرّا و لا موتا و لا حياتا و لا نشورا(1268)، (أمّن يملك السمع و الابصار....) (1269)

نفس كه وديعه الهى است احكام علمى و حِكَم عملى دارد كه تعليم و تحصيل آنها رعايت امانت خداست و تعطيل و تبديل آنها خيانت در امانت محسوب مى شود.

تحكيم حسّ و خيال و وهم بر عقل نظرى در بخش انديشه و تأمير شهوات و غضب بر عقل عملى در بخش ‍ انگيزه، ظلم به مهمترين شان حياتى نفس است. از اين رو عاصيان اولين ستمى كه روا مى دارند بر هويت اصيل خويش است كه خليفه خداست، ليكن هر بار تبه كار مى تواند توبه كند و مشمول عنايت خداى غفار شود. سرگذشت عبرت آموز بنى اسرائيل سند گويايى در اين باره است:

اناس عصوا دهرا فعادوا بخجلةٍ

فقلنا لهم أهلا و سهلا و مرحبا(1270)

### 5 نكته نفى ظلم از خداوند

با توجه به اين كه نفى وصف يا هر چيزى از چيز ديگر، در صورتى صحيح است كه اثبات آن نيز صحيح باشد يا توهم صحت آن بشود(از اين رو درباره ديوار گفته نمى شود: نمى بيند يا ظلم نمى كند) پس چگونه خداوند، ظلم آنان را نسبت به خودش نفى كرده است، با آن كه اساسا اثبات ظلم به خداوند تصور نمى شود؟!

استاد علامه طباطبايى رحمة الله عليه در بحث روايى، پاسخ اين شبهه را روايت امام موسى بن جعفرعليه‌السلام در ذيل آيه مورد بحث مى داند كه مى فرمايد: ان اللّه أعزّ و أمنع من ان يظلم أو ينسب نفسه الى الظلم ولكنّه خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه و ولايتنا ولايته، ثمّ انزل اللّه بذلك قرآنا على نبيّه فقال:و ما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون. قال الرواى: قلت: هذا تنزيل؟ قال: نعم (1271)؛ زيرا مقصود از جمله خلطنا بنفسه اين است كه انبيا و اوصيا و ائمه را با خودش جمع بسته و سپس ظلم را از اين جمع نفى كرده است و اين است نكته نفى ظلم از خداوند در جمله و ما ظلمونا. سپس مى گويد: چنان كه بزرگان و اعاظم نيز از جانب خدمت گزاران و معاونان خود سخن مى گويند و چيزى را نفى يا اثبات مى كنند.(1272)

تحقيق مطلب چنين است:

الف: اوصاف و افعال ثبوتى يا سلبى كه درباره خداى سبحان مطرح است بخشى به حكمت نظرى، يعنى بود و نبود و بخشى به حكمت عملى، يعنى بايد و نبايدارتباط دارد.

ب: آنچه به حكمت نظرى باز مى گردد اگر حقيقت هستى يا كمال هستى باشد و هيچ نقص ‍ مفهومى، ماهوى، امكان ذاتى يا فقرى نداشته باشد براى خداوند ثابت است و هر چه به عدم يا عدمى باز گردد و با يكى از نقص هاى ياد شده همراه باشد از خداوند مسلوب است. بنابراين، معيار اسماى ثبوتى و صفات اثباتى مشخص شد و ميزان اسماى سلبى و اوصاف منتفى معلوم گشت.

ج: آنچه به حكمت عملى باز مى گردد، اگر حسن باشد و حسن آن با برهان عقلى يا دليل قاطع و معتبر نقلى ثابت شود، از خداوند صادر مى شود و اگر قبيح باشد و قبح آن با دليل كافى اعم از عقلى و نقلى اثبات شده باشد، از خداوند صادر نمى گردد.

د: ويژگى ظلم اين است كه صدور آن از خداوند قبيح و وقوع آن بر خداوندمحال است. هر چند بازگشت قبح صدور ظلم به امتناع صدور است، ليكن در همه موارد اين اصل محفوظ است كه اگر صدور چيزى واجب شد، مراد واجب از خداست، نه بر خدا و اگر صدور چيزى ممتنع باشد، مراد امتناع از خدا است نه بر خدا.البته صدور ظلم طبق تحليل نهايى به امتناع از اوباز مى گردد، ولى وقوع ظلم براو امتناع روشن و مستقيم دارد؛ يعنى هيچ ممكن نيست چيزى يا كسى ستمى را بر خداوند كه هستى محض و حقيقت صرف است، تحميل كند.

ه: همان طور كه در حكمت نظرى برخى از اسما و اوصاف طبق پندار ملحدان و مشركان به خداوند اسناد داده مى شود و قرآن كريم ذات مقدس الهى را از لوث همه آنها طاهر مى داند، نظير شريك داشتن، در حكمت عملى نيز چنين است؛ عده اى بر اثر خلط مقام ذات و مقام فعل، برخى از كارها را به مقام ذات الهى اسناد داده و آنها را واقع بر ذات خداوند مى پنداشتند و قرآن كريم ساحت قدس الهى را از آسيب آن كارها مصون مى داند؛ مانند ظلم كه گروهى مى پنداشتند مى توانند به خداوند آسيبى برسانند و بر او ستم كنند. قرآن كاملا ذات مقدس خداوند را محفوظ مى داند؛ چنان كه سود اطاعت مطيعان به خدا نمى رسد، ضرر عصيان نيز به خدا نمى رسد.

و: مظاهر الهى مانند دين خدا و انبيا و اولياى او در معرض نصرت دوستان و ظلم دشمنان واقع مى شوند و آياتى از قبيل (ان تنصروا اللّه ينصركم) (1273) (و من ذا الذى يقرض اللّه قرضا حسنا...) (1274).شاهد آن است كه كار مربوط به مظاهر الهى، به خداوند اسناد داده مى شود. آنچه درباره آيه (فلمّا اسفونا انتقمنا منهم) (1275) وارد شده كه خداوند منزه از تأسف و مبراى از تأثر است و تأسف و تأثر اولياى الهى به خداوند اسناد داده شده (1276)، از همين باب است.

ز: رواياتى كه بر اهل بيت عصمت و طهارت عليه‌السلام تطبيق شده از قبيل تمثيل است، نه تعيين. بنابراين، مقصود از خَلَطَنا بنفسه اين است كه پيامبر يا امام هر عصر كه عهده دار نشر مآثر الهى و آثار دينى است، اگر مورد ظلم قرار گيرد به منزله آن است كه به خداوند سبحان ستم شده است. اين مطلب جامع كه حكم مظاهر الهى به خداوند اسناد داده مى شود در عصر حضرت موساى كليم و هارون عليه‌السلام بر آن ذوات مقدس تطبيق مى شود و در اعصار ديگر بر رهبران معصوم ديگر و هيچ اختصاصى به معصوم معين ندارد. البته قضاياى شخصى كه راجع به معصوم هاى معين است، خارج از بحث خواهد بود.

يكى از وجوه تصحيح ضمير جمع و متكلم مع الغير درباره خداى سبحان كه يگانه و يكتاست همين است كه مدبّرات امور، يعنى فرشتگان مخصوص در اسناد مزبور لحاظ مى شوند.

## بحث روايى

### 1 تطبيق آيه بر ولايت اهل بيت عليه‌السلام

عن العسكرى عليه‌السلام: قال اللّه عزّوجلّ: واذكروا يا بنى اسرائيل اذظلّلنا عليكم الغمام لمّا كنتم فى التّيه يصيبكم (تقيكم (1277)) حرّ الشمس و برد القمر...كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا نعمتى و عظّموا من عظّمته و وقّروا من وقّرته ممّن أخذت عليكم العهود و المواثيق لهم محمد و آله الطيبين.

ثم قال عليه‌السلام: قال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: عباد اللّه عليكم باعتقاد ولايتنا أهل البيت و ان لاتفرقوا بيننا و انظروا كيف وسّع اللّه عليكم حيث أوضح لكم الحجة ليسهّل عليكم معرفة الحقّ ثمّ وسّع لكم فى التقيّة لتسلموا من شرور الخلق ثمّ ان بدّلتم و غيّرتم عرض عليكم التوبة و قبلها منكم و كونوا لنعلم اللّه شاكرين (1278).

اشاره الف: با صرف نظر از سند، انسان كامل از آن جهت كه مظهر اسم اعظم الهى است هماره مجراى فيض خاص خداست، هر چند ممكن است وجود عنصرى او زمانا متأخر باشد، ليكن وجود ملكوتى و نورانى او از علل وسطيّه محسوب مى شود. مخصوصا با عنايت به اين كه برخى از انسانهاى كامل صادر اول يا ظاهر اولند.

ب: آنچه از حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم رسيده، مطابق اصول كلى و خطوط جامع اسلام است كه در هر شريعتى ظهور خاص پيدا مى كند و نعمت هاى الهى كه در ذيل حديث به آنها اشاره شده، قابل ستايش و سپاس است.

### 2 برترى آنچه بر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمنازل شد

عن الحسين بن على عليه‌السلام قال:ان يهوديّا من يهود الشام و أحبارهم قال لاميرالمومنين عليه‌السلام فى أثنأ كلام طويل: فان موسى بن عمران قد أعطى المنّ و السلوى فهل فعل بمحمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نظير هذا؟ قال له على عليه‌السلام: لقد كان كذلك و محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم أعطى ما هو أفضل من هذا، ان اللّه عزّوجلّ أحلّ له الغنائم ولامّته ولم تحل لاحد غيره قبله. فهذا أفضل من المنّ و السلوى. قال له اليهودى فان موسى عليه‌السلام قد ظلّل عليه الغمام؟ قال له على عليه‌السلام لقد كان كذلك و قد فعل ذلك لموسى فى التّيه و أعطى محمداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم أفضل من هذا؛ ان الغمامة كانت لمحمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم تظلّه من يوم ولد الى يوم قبض فى حضره و أسفاره. فهذا أفضل ممّا أعطى موسى عليه‌السلام.(1279)

اشاره الف: با اغماض از سند لازم است عنايت شود كه تشريع از تكوين جداست؛ آنچه براى قوم حضرت موساى كليم به بركت دعاى آن حضرت عليه‌السلام پديد آمد نعمت تكوينى بود و آنچه در شريعت خاتم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به عنوان غنايم تحليل شد حكمى تشريعى است.

ب: حضرت ختمى مرتبت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مظهر اسم اعظم الهى است و همان طور كه كتاب او، يعنى قرآن كريم، مهيمن بر همه كتاب هاى آسمانى است خود آن حضرت نيز بر همه انبيا و اولياى الهى عليه‌السلام هيمنه و سيطره و نفوذ دارد؛ هر چه بر آنان نازل شد بر حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در صورت لزوم نازل شدنى بود. گذشته از آن كه در جريان مأموريت غمام در مدينه و ساختن مسجدى به همين نام (1280) در برخى از تواريخ آمده است.

### 3 برخى از مصاديق منّ و سلوى

عن العسكرى عليه‌السلام:و انزلنا عليكم (المنّ) الترنجبين كان يسقط على شجرهم فيتناولوه (والسلوى ) السمائى طيرٌ أطيب طيرٍ لحما يسترسل لهم فيصطادونه (1281).

عن الصادق عليه‌السلام قال:قال رسول اللّه الكماة من المنّ و المنّ من الجنّة و مائها شفأ العين (1282).

عن على بن أبى طالب عليه‌السلام قال:قال رسول اللّه: الكماة من المنّ الذى نزل على بنى اسرائيل وهى شفأ للعين و العجوة التى من البرنى من الجنّة و هى شفأ من السمّ(1283).

اشاره الف: آنچه در حديث اول به عنوان معناى منّ ذكر شد مى تواند مصداق آن باشد؛ يعنى اگر واژه منّ مصداق ديگرى مانند قارچ داشته باشد منافى با تطبيق آن بر ترنجبين نيست؛ زيرا ممكن است منّ عنوان جامعى باشد، كه مصاديق زيادى تحت آن مندرج است.

ب: آنچه از حديث دوم و سوم بر مى آيد اين است كه قارچ از مصاديق منّ است، بدون اشعار به حصير يا تفسير، و اين كه برخى از نعمت ها از بهشت است بعد از تنبه به معناى جامع بهشت مى تواند ناظر به بركات ويژه اى باشد كه بر آنها مترتب است.

### 4 زمان نزول منّ و سلوى

عن الصادق عليه‌السلام:نومة الغداة مشومة تطرد الرزق و تصفر اللون و تقبحه و تغيّره ان اللّه يقسم الارزاق ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس. و ايّاكم و تلك النّومة و كان المنّ و السلوى ينزل على بنى اسرائيل ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس. فمن نام تلك الساعة لم ينزل نصيبه و كان اذا انبته فلا يرى نصيبه احتاج الى السؤ ال و الطلب (1284).

اشاره الف: گرچه روزى هر كس مقدّر است و رازق همگان خداى سبحان است، ليكن آنچه در قلمرو طبيعت و منطقه حركت، يعنى دنيا تنظيم مى شود، تغييرپذير و قابل اشتراط است. از اين رو ممكن است برخى از مكانها يا زمانها شرط خاص و تأثير مخصوص براى دريافت رزق حلال و كامل داشته باشد.

ب: همان طور كه احياى ليلة القدر سهم مؤ ثرى در تحصيل رزق حلال و كامل مادّى و معنوى دارد، ممكن است احياى بين الطلوعين و اشتغال به نماز، دعا، مطالعه، تدبّر، تحقيق و پژوهش مآثر و آثار دينى، سهم به سزايى در نيل به رزق مبسوط و حلال مادى و معنوى داشته باشد؛ يعنى بين الطلوعين هر روز به مثابه ليلة القدر يا يوم القدر همان روز است. بنابراين، محتواى اين گونه احاديث محذور ثبوتى ندارند، عمده اثبات آن است كه نيازمند فحص بالغ درباره رجال و درايه احاديث مزبور است.

### 5 ضمير جمع در ما ظلمونا و مراد از ظلم به انفس

عن على عليه‌السلام:... و أمّا قوله و ما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون فهو تبارك اسمه أجلّ و أعظم من ان يظلم ولكنّه قرن أمنأه على خلقه بنفسه و عرّف الخليفة 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 أبى 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، يعنى الائمة منّا(1286).

عن العسكرى عليه‌السلام:و ما ظلمونا لمّا بدّلوا و قالوا غير ما به أمروا و لم يفوا بما عليه عوهدوا لانّ كفر الكافر لا يقدح فى سلطاننا و ممالكنا كما ان ايمان المومن لا يزيد فى سلطانناولكن كانوا انفسهم يظلمون يضرّون بها لكفرهم و تبديلهم (1287).

اشاره الف: سلب محمول از موضوع گاهى به نحو سلب و ايجاب، يعنى تناقض است و زمانى به نحو عدم و ملكه. آنچه از خداوند سلب شد اگر ثبوت آن مستلزم نقص اصل ذات و صفات ذاتى او باشد، به نحو سلب در مقابل ايجاب، يعنى تقابل تناقض، مسلوب است وگرنه به نحو عدم و ملكه.

ب: گاهى عدم و ملكه بودن به لحاظ توهم ملحدان و تخيّل مشركان و مانند آن است كه نفى مظلوميّت از خداوند سبحان مى تواند از برخى جهات به لحاظ توهم امكان آن باشد. از اين رو از سنخ عدم و ملكه محسوب مى 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 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).

## گزيده تفسير

با سپرى شدن دوران چهل ساله تحيّر كيفرى بنى اسراديل در صحراى سوزان سينا، فرمان رسيد كه به سرزمين كه چهل سال ورود به آن برايشان حرام شده بود وارد و در آن ساكن شوند. اين قريه به قرينه با بركت بودن و فراوانى نعمت و فراهم بودن عيش گوارا در آن و نيز قداست و شرافت آن، بخشى از آن سرزمين مقدس و شهرى خاص، جز بيت المقدس، بوده است؛ زيرا شهر بيت المقدس پس از موساى كليم و به دستور حضرت سليمان بنا نهاده شد، مگر اين كه گفته شود: آن فرمان كه به حضرت موسى عليه‌السلام نازل گرديد، ناظر به فرزندان و نسل هاى بعدى بنى اسرائيل بوده، يا از فرمان هايى است كه در طول تاريخ بنى اسرائيل و در زمان پيامبران ديگر آنان نازل شده است؛ چنان گه گفته شد: فرمان ادخلوا را خود موساى كليم عليه‌السلام ابلاغ كرد، ليكن به هنگام اجراى آن از دنيا رفته بود.

بنى اسرائيل مى بايست به شكرانه نعمت هاى الهى، به ويژه نجات از سرزمين تيه، از در مخصوص آن آبادى، يا در خيمه و قبه منصوب براى عبادت، يا درى خاص از بيت المقدس، با خضوع و خشوع وارد شوند.

گفته شده: آنان به هنگام ورود به اين در، متعبد به تلفظ عين لفظ حطّه شدند. اگر چه تلفظ به اين لفظ خاص، نشانه اعتراف به گناه و نيازمند روح تعبد و قلب خاشع است، ليكن اثبات چنين تعبدى جز با روايت معتبر آسان نيست، به ويژه آن كه لغت نبطيان، عبرى يا سريانى و مانند آن بوده، نه عربى، حال اين حطّه واژه اى عربى است. بنابراين، ظاهرا مقصود، استغفار و درخواست حطّ و ريزش گناهان است.

كسانى كه سه فرمان ورود به قريه، ورود باب در حال خضوع، و گفتن حطّه و طلب آمرزش را نيكو به جا آوردند، افزون بر مغفرت و بخششش گناهانشان از رحمت و ثواب الهى نيز برخوردارند، و اگر محسنان كسانى باشند كه آزمون چهل ساله تيه را به دور از هرآلودگى و لغزشى سپرى كردند، انجام دستورهاى سه گانه مزبور سبب افزايش حسنات آنهاست. تعبير سنز يد المحسنين به جاى و نزد المحسنين مانند: نغفر اشاره است به اين كه انسان محسن حتما اوامر ياد شده را امتثال مى كند.

از بزرگ ترين ظلم هاو ناسپاسى هاى بنى اسرائيل رفتار ناروايى بود كه در مورد ورود به سرزمين مقدس از خود نشان دادند. برخى اسرائيليان لجوج و عنود، فرمان سوم را كه نيازمند خضوع و خشوع و نشان بندگى و استغفار بود امتثال نكردند و با مخالفت عملى و جايگزين كردن شيوه و قولى ديگر، از تواضع و استغفار سر بار زدند. فسق مستمر و تبه كارى مستدام بنى اسرائيل، زمينه نزول عذاب را فراهم كرد و سرانجام با اين مخالفت شديد و ظلم خاص، آن گروه متمرد از بنى اسرائيل مستحق عذاب شده و خداوند بر آنان رجزى آسمانى فرو فرستاد، رجزى كه قابل دفاع و دفع نبود.

## تفسير

القرية: قرية بر شهر نيز اطلاق مى شود؛ زيرا اصل اين واژه به معناى اجتماع است و قريت المأ فى الحوض بدين معناست كه آب را در حوض جمع كردم. پس اين كه صاحب تفسير منهج الصادقين،(1288) قاطعانه واژه قريه در اين آيه را به معناى ده گرفته ناصواب است، به ويژه با ملاحظه 56 مورد استعمال اين كلمه در قرآن.

از بررسى كلمات لغويان و موارد كاربرد واژه قريه در قرآن كريم (بيش پنجاه مورد) اطمينان حاصل شود كه آنچه در واژه قريه ملحوظ است مطلق عمران و آبادى ظاهرى و مادى است، اعم از اين كه شهر باشد يا روستا و امّ القرى باشد يا بنت القرى و آنچه در مقابل قريه قرار دارد واژه مدينه نيست؛ بلكه مقابل آن واژه بدو و باديه است كه بر بيابان يا منطقه محروم از عمران اطلاق شود. از اين رو حتى اگر منطقه اى از آبادانى نسبى برخوردار باشد ولى در مقايسه با منطقه اى آبادتر، عدم آبادى آن لحاظ شود به آن بدو اطلاق مى شود و اين همان است كه احتمال آن دراين آيه (و جأكم من البدو بعد ان...) (1289) قابل طرح است؛ يعنى اطلاق بدو بر شهر كنعان در كلام حضرت يوسف، به سبب محروميت آن از آبادى در مقايسه با شهر بزرگ مصر است، يعنى كنعان در مقايسه با مصر، باديه به حساب مى آيد.

نكته: آنچه از عنوان مدينه فهميده مى شود، از عنوان قريه استهضار نمى شود. از اين رو تعبير انا مدينة العلم و علّى بابها (1290) گوياتر از انا قرية العلم... است.

حطّة: واژه حطّة كه به معناى ريزش گناهان و لازمه آن بخشوده شدن و از بين رفتن آن است،(1291) اسم مصدر حطّ يحطّ حطّا يعنى مسألتنا حطّه؛ درخواست ما ريزش گناهان ماست، نظير مسألتنا عفوك بر خلاف صورت نصب كه مفعول أطلب قرار مى گيرد: أطلب حطّة يااطلب عفوك يا به تعبير ديگر:(1292) سجودنا و عبادتنا حطّة لذنوبنا. بنابراين كه جمله خيريه اى باشد كه از آن دعا اراده شود؛ يعنى اجعل سجودنا و عبادتنا سيبا لحطّ ذنوبنا عنّا.

در تفسير منهج الصادقين آمده است:

و اين در اصل منصوب است؛ يعنى حطّ عنا ذنوبنا حطّة و ابدال آن رفع، براى افده معناى بقاست، مثل قول خداوند: (فصبر جميل) (1293) كه در اصل أصبر صبرا جميلا بوده. پس معنا و مراد آن است كه ما ثابت و مستمريم در گفتن كلمه حطّة كه موضوع است براى طلب مغفرت.(1294)

فبدّل: عنوان تبديل در بسيارى از خصوصيات مفهومى، با عنوان تغيير هماهنگ است، ليكن تفاوتهايى نيز با هم دارد. برخى از مفسران در مغايرت بين آن دو چنين گفتند:

تغيير غالبا در دگرگونى احوال به كار مى رود و تبديل در دگرگونى اشخاص و زاهدان را از اين جهت ابداع گويند كه عده اى مى روند و ديگران به جاى ديگر جاى آنان مى نشينند؛ يا از آن جهت كه آنها احوال بهيمى را به احوال فرشتگى تبديل مى كنند؛(1295) فاذا اردت مقام الابدال، فعليك به تبديل الاحوال.(1296)

رجزا: با ملاحظه موارد استعمال واژه رجز در قرآن كريم به دست مى آيد كه اين هم واژه به معناى عذاب مى آيد، نظير (انا منزلون على أهل هذه القرية رجزا من السمأ) (1297) و هم به معناى رجس و آلودگى و پليدى؛ نظير: (و ينزّل عليكم من السمأ مأ ليطرّكم به ويذهب عنكم رجز الشيطان) (1298)؛ چنان كه واژه رجس هم به معناى پليدى و آلودگى مى آيد: (انما يريد اللّه ليذهب عنكم الرجس و أهل البيت).(1299) و هم به معناى عذاب: (قال قد وقع عليكم من ربكم رجس و غضب).(1300)با اين تفوت كه واژه رجز غالبا به معناى عذاب است، در حالى كه كلمه رجس غالبا به معناى آلودگى مى آيد. از اين رو نمى شود نتيجه گرفت كه اين دو واژه مترادف است.

اما آنچه جاى بحث دارد اين است كه آيا به هر نوع عذابى رجز گفته مى شود يا به نوع خاصى از عذاب اطلاق مى شود كه طاعون از مصاديق آن است؟

ابن فارس رجز را در اصل به معناى اضطراب مى داند(1301) و راغب نيز با او موافق است.(1302) مطابق اين معنا به عذابى رجز گفته مى شود كه اضطراب و لرزه و تشويشى را به وجود بياورد؛ نظير زلزله يا مرض ‍ طاعون كه گفته مى شود مبتلايان به آن دچار اضطرابند كه چنين بى تابى در بيماران عادى پديد نمى آيد. نتيجه اين كه رجز نوعى عذاب است كه طاعون از مصاديق آن به حساب مى آيد.

تذكر: عنوان رجز عذاب را مى فهماند و عنوان رجز پليدى را: (و الرجز فاهجر).(1303) رجز مخلوق قابل دفاع و دفع است، ولى رجز خالق قابل دفاع و دفع نيست.

## تناسب آيات

اين دو آيه، يادآور دهمين نعمتى است كه جانب پروردگار به بنى اسرائيل افاضه شد و نيز، ناسپاسى ديگرى از ناسپاسى هاى آنان را گوشزد مى كند؛ نعمت به پايان رسيدن سرگردانى در بيابان و وارد شدن به سرزمينى كه ورود به آن چهل سال بر آنان حرام شده بود و ناسپاسى تبديل فرمان خدا؛ يعنى به ياد آوريد زمانى را كه به بنى اسرائيل گفتيم وارد اين قريه شويد و هر گونه كه خواستيد فراوان و گوارا، از نعمت هاى آن بخوريد و از آن در مخصوص با خضوع و خشوع وارد گرديد و در هنگام ورود بگوييد: حطة؛ يعنى خدا گناهان ما را بريز. اگر چنين كنيد گناهان و خطاهايتان را مى بخشيم و به نيكوكاران پاداش افزونترى نيز مى دهيم. اما ستمگران قول الهى حطة را به گفتار ديگرى تبديل كردند و نتيجه اين شد كه ما نيز بر ستمگران، بر اثر فسق و ستم پيوسته آنان، از آسمان عذابى فرستاديم.

### مراد از القرية

واژه قريه در آيه مورد بحث از دو جهت، بررسى شده: نخست اين كه آيا مراد از قريه، سرزمين بيت المقدس است يااريحا، از شهرهاى شام، يا مصر، يا يكى از روستاهاى ميان راه يا محله اى از محله هاى باديه كه بنى اسرائيل براى مدتى محدود و پيش از هبوط در شهر(كه در سه آيه بعد مطرح مى شود) در آن، سكونت گزيدند؟

جهت ديگر اين كه در هر صورت آيا قريه اى كه آنان مأمور شدند به آن درآيند در حد ده بوده يا در حد شهر. در صورت دوم بايد به اين پرسش پاسخ داده شود كه چرا ادخلوا هذه المدينة گفته نشده است؟

اما جهت اول، مهم ترين دليلى كه براى بيت المقدس بودن آن اقامه شده، آيه اى از سوره مائده است كه مى گويد: اى قوم من! به سرزمين مقدسى كه خداوند براى شما مقرر داشته است درآييد! و به عقب باز نگرديد كه زيانكار خواهيد شد؛ (يا قوم ادخلوا الارض المقدّسة الّتى كتب اللّه لكم ولا ترتدّوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين) (1304)، ولى اين استدلال نا تمام است؛ زيرا آيه سوره مائده مربوط به دوران پيش از سرگردانى در بيابان است و آيه مورد بحث مربوط به بعد از آن و شاهدش اين است كه مجازاتى كه بر تمرّد بنى اسرائيل بعد از اين آيه بيان شده، نفس سرگردانى در بيابان است: (قال فانها محرّمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الارض...) (1305) با آن كه مجازاتى كه بر عصيان از فرمان وارد در آيه مورد بحث، مترتب شده، نزول رجز از آسمان و نابودى گروه ظالمان و فاسقان بنى اسرائيل است:فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السّمأ بما كانوا يفسقون.

البته دو چيز قرينه مى شود كه مقصود از قريه همان سرزمين مقدس است (اگر چه فرمان در اين آيه غير از فرمان در آيه 21 سوره مائده باشد؛ يعنى اين آيه مربوط به پايان سرگردانى در بيابان و آن آيه مربوط به پيش از سرگردانى باشد)، يكى تعبير به فكُلوا منها حيث شئتم رغدا، زيرا اين تعبير دليل بر فراوانى نعمت در آن قريه و با بركت بودن آن است. در نتيجه نظير تعبير باركنا حوله (1306) مى شود كه درباره سرزمين مقدس در شمارى از آيات وارد شده است كه اگر اختصاص به بركات مادى نداشته باشد و كنايه از فراوانى خصوص نعمت هاى ظاهرى نباشد، حتما آن را نيز شامل مى شود.

ديگر امر به سجده و استغفار در هنگام ورود است:وادخلوا الباب سجّدا و قولوا حطّة؛ زيرا اين گونه تعبير دليل بر قداست ويژه اين مكان است و اين كه مى توان از طريق شرافت آن به خدا تقرب جست و از گناهان گذشته استغفار كرد.

البته اين دو قرينه، تنها مى تواند در حد احتمال مسأله را به اثبات برساند، آن هم به اين صورت كه قريه در اين آيه بخشى از الارض المقدّسة است، نه همه آن؛ زيرا اولا، علت عدم ورود بنى اسرائيل در ابتداى امر، وجود عمالقه جبّار و عدم شهامت و جرأت بنى اسرائيل براى جنگيدن با آنان بود و در صورت بقاى عمالقه در سرزمين مقدس، ترس بنى اسرائيل نيز بايد به حال خود باقى باشد(زيرا از گناه تبديل آنها: فبدّل الذين ظلموا...به دست مى آيد كه روحيه بهانه جويى و تمرد آنها از بين نرفته بود) و در اين صورت اگر اين قريه همان سرزمين مقدس باشد، مى بايست همان بهانه ها تكرار شود.

ثانيا، ظاهر مجموع آيات اين است كه همه اين قضايا مربوط به زمان حيات حضرت موسى عليه‌السلام بوده و مطابق گفته شمارى از مفسّران و آنچه در تورات كنونى (1307) آمده، بنى اسرائيل درزمان حيات آن حضرت وارد سرزمين مقدس نشدند، بلكه پس از رحلت آن حضرت به فرماندهى وصى او يوشع وارد اريحا(از بلاد شام كنونى و در واقع بخشى از سرزمين مقدس ) شدند. از اين رو فيض كاشانى با استناد به تفسير منسوب به امام حسن عسكرى عليه‌السلام قريه را بر اريحا تطبيق مى دهد.(1308)

ثالثا: مقصود از الارض المقدّسة در سوره مائده، مجموعه اراضى مقدسه، يعنى منطقه شامات است كه به گواهى تاريخ، مهد پيامبران الهى و سرزمين ظهور اديان بزرگ است و از چنين منطقه وسيعى تعبير به هذه القرية نمى شود. ظاهر اين تعبير، شهر يا روستاى خاصى است كه بايد طبق دو قرينه مزبور هم مكان مقدس باشد و هم از نعمت هاى فراوان برخوردار باشد.

پس يا بايد مراد از قريه را خصوص شهر اريحا دانست، كه يكى از شهرهاى فلسطين امروز و بخشى از مجموعه سرزمين مقدس است و در اين صورت فرمان ادخلوا در زمان حضرت موساى كليم عليه‌السلام و به وسيله خود آن حضرت ابلاغ گرديد، اگر چه هنگام اجراى آن، حضرت موسى عليه‌السلام از دنيا رفت و پس از فتح قدس به دست يوشع، بنى اسرائيل از طريق اريحا وارد اين سرزمين شدند.(1309) يا مقصود از قريه، شهر بيت المقدس كنونى است. البته با اين قيد كه اين فرمان مربوط به زمان حضرت موسى عليه‌السلام و يوشع نيست، بلكه يكى از فرمان هايى است كه در طول تاريخ بنى اسرائيل، در زمان پيامبران ديگر آنان نازل شده، يا اگر در زمان حضرت موسى عليه‌السلام نازل گرديده، از جمله احكامى است كه ناظر به فرزندان بعدى بنى اسرائيل در زمانهاى آينده است و حضرت موسى عليه‌السلام آن را براى بنى اسرائيل قرائت مى كرد. شاهد اين سخن آن كه طبق تحقيق بلاغى رحمة الله عليه قريه اى به نام بيت المقدس در زمان موسى وجود نداشته است. او مى نويسد:

بيت المقدس قريه اى بود كه حضرت سليمان (از احفاد حضرت موسى ) آن را بنا نهاد... تورات رايج مى گويد: حضرت موسى عليه‌السلام از طريق وحى، احكام آمدن بنى اسرائيل به مكان موعود(مكانى كه خداوند بعد از خيمه مخصوص عبادت، براى آنان اختيار كرد) را برايشان بيان مى كرد؛ چنان كه در سفر تثنيه از باب 12 تا31، به طور متفرق آمده است.(1310)

بنابراين، تعيين قطعى قريه مزبور با استفاده از قرآن كريم ميسور نيست و اگر علم به آن ضرورى بود، حتما در قرآن مطرح مى شد. عمده تحليل عبرت آموز داستان بنى اسرائيل در اين باره است.

اما جهت دوم، شواهدى وجود دارد كه مراد از قريه در آيه مورد بحث شهر است، نه روستا. اين شواهد عبارت است از:

1 فرمان حضرت موسى عليه‌السلام به همه آنها كه وارد آن قريه شوند؛ زيرا يك روستا گنجايش آن همه جمعيت (مطابق بعضى از نقل ها شش صد هزار نفر(1311)) را ندارد.

2 فراوانى نعمت و اين كه هر چه مى خواستند فراوان در آن جا يافت مى شد: فكُلُوا منها حيث شئتم رغدا.

تذكر 1 برخى از بزرگان اهل معرفت از تعيين قريه كه بيت المقدس است يا اريحا بر اثر عدم ثبوت خوددارى كردند، ليكن از مزار حضرت موساى كليم عليه‌السلام كه در نزديك اريحا در سرزمين بريصا با مشخصات خاص اقليمى است، خبر داده اند.(1312)

2 جمله فكُلوا منها حيث شئتم رغدا(1313) دليل بر اين است كه مقصود از ورود به قريه، يعنى مراد از ادخلوا هذه القرية سكنا گزيدن در قريه است؛ زيرا عيش گوارا و اكل واسع و طيّب غالبا در سايه اسكان و اقامت و استيطان تحقق مى يابد. بر اين اساس، در سوره اعراف، تعبير به (اسكنوا هذه القرية) (1314) شده است، و مقصود از، اكل در اين آيه، همانند آيه (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) (1315) مطلق تصرف است نه خصوص خوردن.

### مقصود از الباب

مقصود ازالباب يا درِ مخصوص آبادى اريحاست، بنابراين كه مراد از قريه، آبادى اريحا باشد كه مطابق روايتى، بنى اسرائيل در زمان حضرت موسى عليه‌السلام وارد اين قريه شدند(1316) يا مقصود، باب قبّه اى است كه آن حضرت در بيابان، آن را براى عبادت بر پا كرد و مقدس شمرد(1317)، يا مراد يكى از درهاى بيت المقدس (باب الحطّه ) است (1318)، بنابراين كه آيه مزبور در مقام حكايت از ورود بنى اسرائيل به بيت المقدس پس از رحلت موسى عليه‌السلام باشد؛ زيرا مطابق تصريح برخى مفسران (1319) بنى اسرائيل در زمان حيات حضرت موسى عليه‌السلام وارد بيت المقدس نشدند.

تذكر: مقصود ازباب هر كدام از ابواب ياد شده باشد، درى است كه به باب الحطّه معروف شده است.

باب حطّه كه همان درِ انحطاط، تواضع و فروتنى است، هماره به روى سالكان كوى حقّ گشوده است و طالبان آن اندك و واردان آن واصلند. از جيلانى كه نزد گروهى از حرمت خاص برخوردار است نقل شده: به تمام درها رفتم همه را پر از ازدحام يافتم، به درِ تذلل و افتقار آمدم آن را خالى يافتم، پس وارد آن در شدم و گفتم: بياييد.(1320)

### ورود خاضعانه و شاكرانه

سجّدا جمع ساجد و حال براى ضمير فاعل ادخلوا است؛ يعنى با حال خضوع و خشوع يا در حال انحنا وارد شويد(1321) يا مراد از سجده اين است كه نفس ورود شما براى سجده و عبادت و استغفار است (1322)، و نيز گفته شده: مراد از سجده، قرار دادن پيشانى بر زمين نيست؛ زيرا چنين سجده اى با حركت و ورود به قريه سازگار نيست، بلكه مراد از آن در اين جا روح سجده است كه عبارت از خضوع و خشوع در برابر اوامر الهى است، با در نظر گرفتن عظمت و جلال خداوندى و ملاحظه نعمت هايى كه ارزانى داشت. خضوع و خشوع و توجهى كه مى تواند به منزله سجده شكرى باشد براى نجات از سرگردانى چهل ساله در بيابان، يا توفيق ورود به بيت المقدس، در حالى كه درزمان حيات حضرت موسى عليه‌السلام ازورود به آن محروم بودند(1323)، هر چند بعيد نيست كه ظاهر آيه، به ويژه با توجه به ساير موارد كاربرد واژه سجده در قرآن، همان سجده معروف باشد و مراد اين باشد كه وقتى به در قريه رسيديد، ابتدا سجده كنيد و پيشانى بر خاك بگذاريد و سپس وارد شويد؛ چنان كه اگر گفته شوددر حال سجده داخل باب حرم شويد؛ يعنى وقتى به درگاه حرم رسيديد، ابتدا سجده كنيد و سپس وارد شويد و هيچ منافاتى با ورود و حركت عرفى ندارد، ليكن احتمال اراده خضوع و شكر از واژه سجده قوى است.

تذكر: درباره سجده مزبور آرايى ارائه شده كه جامع آنها حالت تذلّل، خضوع و مانند آن است، ليكن برخى از متأخران احتمال داده اند، منظور حالت انخفاض جاسوسى و خميدگى كارآگاهانه و خبر چينى باشد؛ زيرا سجده شكر در قبال نعمت است و يهودى ها كه از هراس عمالقه جرأت ورود به چنان قريه اى را نداشتند، نعمت غنيمت و بركت پيروزى نصيب آنان نشده بود تا شاكرانه وارد شوند(1324)، ليكن شهادت سياق از يك سو و گواهى آيات مشابه از سوى ديگر و تأييد احاديث از سوى سوم نشان مى دهد كه سجود ياد شده صبغه جاسوسى و خبر چينى نداشت، بلكه به شكرانه برخى از نعمت هاى الهى بوده است كه نجات از تيه يكى از آنهاست.

### درخواست ريزش گناهان

اثبات تعبد به لفظ خاص حطة و استفاده آن از ظاهر آيه آسانى نيست، مگر اين كه روايات معتبر عهده دار چنين اثباتى باشد. رواياتى كه از تفسير امام حسن عسكرى عليه‌السلام (1325) و از طريق عامه (1326) از رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درباره جمله بعدى آيه فبدّل الذين... نقل شده، مويد اين مطلب است؛ زيرا مطابق اين روايات آنان به جاى لفظ حطة كلمه اى شبيه آن را بر زبان جارى مى ساختند.

تلفظ به لفظ خاص كه نشانه اعتراف به گناه و نيازمند روح تعبد و قلب خاشع است، براى انسانهاى متكبر و متمرد، كار آسانى نيست تا صاحب المنار بگويد:آنها مكلف به تلفظ نشدند؛ از باب اين كه چيزى براى انسان آسانتر از تلفظ نيست (1327). با توجه به اين كه در لسان شرع نيز موارد فراوانى نيز يافت مى شود كه مكلفان را مامور به تلفظ به لفظ خاص مى كند. نظير آنچه در باب نماز و تلبيه احرام عمره و حج و رد اسلام و اداى شهادت مشاهده مى شود، بلكه اساسا در شريعت اسلامى هر عملى كه بيانگر خضوع و خشوع و تذلل در مقابل پروردگار است (نظير ركوع و سجود) غالبا با لفظى كه نشانه عظمت پروردگار يا ذلّت و طاعت عبد باشد همراه است؛ نظير ذكر سبحان ربّى العظيم و بحمده در حال ركوع و سبحان ربّى اعلى و بحمده در حال سجده.

حاصل اينكه بنى اسرائيل براى بخشوده شدن خطايا و گناهانشان به سه چيز مكلّف شدند:

1 وارد شدن از در مخصوص قريه (كه مطابق آنچه در برخى از تفاسير(1328) آمده، درى كم ارتفاع و داخل شدن از آن، مستلزم خم شدن بود و روشن است كه ورود از چنين درى، غرور آدمى را مى شكند و انسان متكبر را به خضوع وا مى دارد). البته مقصود از سجده در اين حال، ركوع و انحنا نيست؛ زيرا لازم طبيعى ورود از در كوتاه، انحنا و خم شدن است.

2 وارد شدن در حال سجده با معانى متعددى كه بيان شد(كه مطابق بعضى از آنها، امر ديگرى غير از داخل شدن از در مخصوص و مطابق بعضى، عين همان است ).

3 گفتن كلمه حطة در حال ورود. ظاهر روايات اين است كه تلفظ به خصوص واژه حطه نيز جزو فرمان بوده است. مگر آن كه احراز شود مقصود استغفار و درخواست حطّ و ريزش گناهان است، نه تلفظ به لفظ خاص.

### معناى جامع احسان

مراد از احسان در و سنزيد المحسنين نيكوكارى و نيكو به جا آوردن عمل است. بر اين اساس، مقصود آيه اين است: كسانى كه سه فرمان مزبور(1 ورود به قريه؛ 2 ورود باب در حال خضوع؛3 گفتن حطه ) را نيكو به جا آورن افزون بر مغفرت و بخشش گناهانشان، به آنان رحمت ثواب نيز مى دهيم؛ اولا، با وصف غفار آنان را مى آمرزيم و ثانيا، با صفت رحيم از رحمت خاص برخوردارشان مى كنيم؛ يعنى ابتدا با بخشش ‍ گناه، گردگيرى و غبارروبى كرده سپس رنگ آميزى به صبغه الهى صورت مى پذيرد.

لازم اين معنا آن است كه عنوان محسن در معناى لغوى خود، يعنى مطلق نيكو به جا آوردن عمل به كار رفته باشد؛ چنان كه در روايت عمر بن يزيد از امام صادق عليه‌السلام نقل شده است: اذا أحسن المؤ من عمله ضاعف اللّه عمله بكلّ حسنةٍ سبعماة؛ اگر مومن عملش را نيكو كند خداوند در برابر هر حسنه اى هفتصد حسنه مى نويسد. راوى در ادامه حديث، معناى احسان را از آن حضرت مى پرسد (فقلت له: و ما الاحسان ) حضرت صادق عليه‌السلام مى فرمايد:((احسان آن است كه در نماز ركوع و سجود آن را نيكو به جا آورى و در روزه همه عوامل فاسد كننده آن را ترك كنى... و هر عملى كه براى خدا انجام مى دهى از آلودگى ها پاك باشد، اذا صلّيت فأحسن ركوعك و سجودك و اذا صمت فتوقّ كل ما فيه فساد صومك... و كلّ عمل تعمله اللّه فليكن نقيّا من الدّنس (1329).

ليكن از مجموع آيات و برخى روايات وارده درباره محسنان بر مى آيد كه وصف محسن بيانگر كمالى برتر است. محسن، تنها كسى نيست كه كار خود را نيكو انجام دهد، بلكه كسى است كه از معرفت و يقين نيكويى به خداوند نيز بهره مند باشد و به تعبير رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم احسان آن است كه آن گونه خدا را عبادت كنى كه گويا او را مى بينى و اگر تو او را نمى بينى دست كم، بدانى كه او تو را مى بيند: ان تعبداللّه كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك. (1330)

ممكن است گفته شود اين معنا لازم خوب به جا آوردن عمل است؛ يعنى كسى مى تواند اعمالش را نيكو انجام دهد كه از چنان پشتوانه قلبى و اعتقادى برخوردار باشد، نه اين كه معناى لغوى احسان تغيير يافته باشد، ليكن در عين حال مى شود گفت كه از مجموع آيات در اين زمينه بر مى آيد كه محسن به صورت يك مصطلح عبادى و اخلاقى درآمده و مفهوم جديدى يافته كه در بخش لطايف و اشارات آيات آن خواهد آمد.

به همين لحاظ و چون آنچه در آيه مورد بحث آمده، عنوان محسن به شكل اسم فاعل است (كه ظاهرا معناى صفت مشبهه را مى فهماند)، بعضى از مفسران (1331) مقصود از محسن در آيه را، نيكو انجام دادن فرمانهاى سه گانه فوق نگرفتند، بلكه مى گويند: آنان كسانى هستند كه تا كنون به خطايى آلوده نشدند و ثابت و استوار و به دور از هر آلودگى مسير پر فراز و نشيب چهل ساله بيابان را پيمودند. از اين رو جمله نغفر لكم خطاياكم شامل آنان نمى شود، بلكه شايسته است درباره آنان گفته شود: انجام دستورهاى سه گانه مزبور سبب افزايش حسناتشان مى شود(يعنى امتثال اوامر مزبور نسبت به گنه كار توبه به حساب مى آيد، اما نسبت به نيكوكاران سبب مزيد حسنات مى شود).

نكته: براى احسان دو معنا ياد شده: يكى كار نيك كردن و ديگرى نسبت به غير نيكى كردن، و نسبت بين اين دو معنا عموم و خصوص مطلق است؛ يعنى هر جا نيكى نسبت به ديگرى است انجام كار نيك صادق است، و برخى از موارد، انجام كار نيك صادق است و عنوان نيكى نسبت به ديگرى صادق نيست مانند:

1 تهذيب نفس و تزكيه روح و ساير مسائل اخلاقى كه هر كدام از آنها در حد خود، مصداق احسان به معناى انجام كار نيك است، ولى مصداق احسان به معناى نيكى نسبت به ديگرى نيست.

2 تنبيه متجاوز و اجراى حد شرعى بر ظالم، كه چنين كارى در حد خود احسان به معناى انجام كار نيك است، ولى نسبت به آن ظالم احسان به معناى نيكى نسبت به او نيست، هر چند حكم عدل و اجراى حد الهى نسبت به همگان خير و نيكى است.

### افزايش ثواب و احسان محسنان

اين كه جمله سنزيد المحسنين از صورت جواب به صورت وعده در آمده، يعنى نفرموده است: م نَزدِالمحسنين، تا در نتيجه ادامه اى باشد براى نغفر لكم و مفهوم جمله اين چنين شود: اگر محسنين، به اوامر مزبور عمل كنند ما بر احسانشان مى افزاييم يا افزون بر مغفرت گناهان، به آنان ثواب نيز مى دهيم، بلكه پس از اتمام جواب، به طور مستقل فرمود: ما بر ثواب و احسان محسنان مى افزاييم، شايد اشاره به اين باشد كه انسان محسن، حتما اوامر ياد شده را امتثال مى كند و در صدد آن است و كلمه اگر كه نشان ترديد است نسبت به او شايسته او نيست.(1332)

### دشوارى تعبد بر ستمگران متمرّد

در آيه دوم درباره تمرد ظالمان سخن به ميان آمده است؛ فرمان اخير را كه انجام آن نيازمند خضوع و بندگى و استغفار بود، امتثال نكردند، بلكه آن را به كلمه اى استهزاآميز تبديل كردند. از اين رو بر ستمگران عذابى از آسمان فرو فرستاديم:فبدّل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السمأ بما كانوا يفسقون.

برخى مفسران مراد از تبديل در فبدّل را مخالفت عملى دانسته اند(1333)؛ نظير(يريدون ان يبدّلوا كلام اللّه) (1334) يعنى فبدّل بدين معناست كه آنان عملا استغفار نكردند و تواضع نشان ندادند، نه اين كه لفظ مورد دستور را به لفظ ديگر تبديل كردند، ليكن ظاهر كلمه تبديل همان است كه جمهور مفسران برآنند و روايات نيز آن را تأييد مى كند؛ يعنى به جاى گفتن كلمه حطّة بدلى براى آن ساختند و واژه بديل را به جاى اصيل بر زبان جارى كردند. به همين دليل است كه عده اى خواسته اند از اين آيه لزوم محافظت بر الفاظ مأثوره و روا نبودن تغيير لفظى آن را استفاده كنند.(1335)

اگر چه ممكن است جواب داده شود كه ظاهر سياق، تبديل قول مورد دستور به قولى است كه از سر لجاجت و مخالفت گفته شود و معناى متضادّ داشته باشد و چنين تبديلى شامل نقل به معنا نمى شود؛ زيرا لفظ آيينه معناست، اگر معنا كه مقصود اصلى است محفوظ بماند، تبديل جامه زيانى وارد نمى كند.

در اين كه قول ديگرى كه آن را جايگزين حطّه ساختند چه بود، تعبيرهاى مختلفى نقل شده است؛ مرحوم بلاغى با استفاده از تورات جديد مى نويسد: شايد قول جايگزين شده اين شده باشد كه آنان گفتند: خداوند به آنها امر فرمود كه زكواتشان را بفروشند و با آن شراب و گاو و گوسفند بخرند و در بيت المقدس انفاق كنند و در پاورقى مى نويسند:كلمه اى كه به لغت عبرانى به جاى لفظ شراب، در تورات (فصل چهارم، سفر تثنيه ) آمده، صريح در معناى شراب است و قابل تأويل نيست!(1336). تفسير صافى از تفسير منسوب به امام حسن عسكرى عليه‌السلام نقل مى كند: مخالفت و تبديل آنان اين بود كه وقتى به قريه رسيدند آن را درى مرتفع كه نيازى به خم شدن براى ورود در آن نيست يافتند. از اين رو گفتند: تا كى موسى و وصيّش يوشع ما را مسخره مى كنند... و با جسارت و لجاجت، به جاى آنكه از رو وارد قريه شوند از پشت داخل آن شدند و به جاى كلمه حطّه كلمه ديگرى به كار بردند كه معناى گندم سرخ (حنطة حمرأ) است (1337) و مطابق روايتى كه در صحيح مسلم از رسول مكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نقل شده؛ آنان از عقب، كشان كشان داخل باب شدند و حبّة فى شَعَرة (گندمى كه در پوسته زرين خود است؛ گندم سرخ ) گفتند: فدخلوا الباب يزحفون على أستاههم و قالوا حبّة فى شَعرة (1338). در صورت صحت تاريخ و حديث مزبور ممكن است اختلاف آن مستند به تعدد گويندگان و تبديل كنندگان باشد كه هر كدام به گونه خاصى تبديل كردند.

علت تبديل كلمه حطّه اين است كه گفتن اين كلمه گر چه بر زبان آسان است، اما چون دليل بر تعبّد است، ير روح كسانى كه ديو درون را رام نكردند و در جهاد اكبر پيروز نشدند سنگينى مى كند؛ نظير نماز كه خواند آن با اين كه زحمتى ظاهرى و جسمانى ندارد در عين حال براى كسى كه نمى تواند نفس‍ خويش را بشكند و در برابر خداوند خضوع كند، بسيار سنگين است؛ (و انها لكبيرة الا على الخاشعين).(1339)

و نظير گفتن لا اله الا اللّه كه گرچه بر زبان آسان است خفيفة على اللسان (1340)، براى مشركان صدر اسلام سنگين بود؛ چون لازمه اش كنار گذاشتن بت پرستى و پذيرفتن الوهيت و ربوبيت راستين ذات اقدس خداوند بود و اين تبديل عقيده كار آسانى نبوده است.

### تبديل ظالمانه سخن حق

قيد ظلموا در جمله فبدّل الذين ظلموا دليل بر اين است كه كسانى كه قول مورد دستور را تغيير دادند و با آن مخالفت كردند همه بنى اسرائيل نبودند و تكرار آن در جمله فانزلنا على الذين ظلموا نيز، هم مى تواند براى اخراج غير ظالمان، از استحقاق كيفر رجز آسمانى باشد؛ يعنى تنها بر آنان كه كلام خدا را تغيير دادند، عذاب فرستاديم و هم مى تواند اشاره به سبب نزول عذاب باشد و اين كه سبب نزول رجز ظلم آنان بود. در عين حال كه قبح ظلم آنان را نيز، تثبيت و تشديد مى كند و نيز اشاره دارد به اين كه حكم الهى درباره همه ظالمان يكسان جارى مى شود، خواه از آل فرعون باشند يا از بنى اسرائيل و اين كه اگر بر آل فرعون عذاب فرستاده شد نه بدان جهت بود كه آنها آل فرعون بودند، بلكه چون با مشاهده آيات الهى، دست از لجاجت بر نمى داشتند و ظلم مى كردند. بنى اسرائيل لجوج و عنود نيز از اين جهت تفاوتى با آل فرعون ندارند.

تذكر: نكته تعبير به غير الذى قيل لهم و عدم تعبير به مثل:فبدّل الذين ظلموا القول بغيره خصوصا با توجه به اين كه اساسا تبديل، بدون مغايرت نخواهد بود، ممكن است اين باشد كه تعبير مزبور دليل بر مخالفت شديد آنها با دستور الهى و اشاره به اين است كه مغايرت لفظ بدلى با اصلى، همه جانبه و از هر جهت بود، به گونه اى كه به هيچ وجه قابل توجيه نبود. گويا آنان از آغاز مأمور به گفتن مبدّل اليه بودند.(1341)

### مصداق رجز نازل شده بر بنى اسرائيل

فسق مستمر و تبه كارى مستدام بنى اسرائيل زمينه نزول عذاب را فراهم كرد و سرانجام متمردان از بنى اسرائيل رجزى آسمانى بر آنان فرو فرستاده شد.(1342)

طبق روايت رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درباره طاعون كه فرمود: انه رجز عذّب به بعض الامم قبلكم (1343) مى توان احتمال داد رجزى كه بر بنى اسرائيل نازل شد طاعون بوده است؛ چنان كه برخى تفاسير عامه نيز آن را بر طاعون تطبيق داده اند(1344) كه بر اثر آن بيست و چهار هزار نفر نابود شدند(1345) و مطابق روايتى هفتاد هزار نفر از بزرگان و شيوخ آنان از بين رفتند.(1346)

برخى مفسران مى گويند:

خداوند از بيان نوع عذاب و حقيقت آن سكوت اختيار كرده و روشن نكرده كه آيا طاعون بوده (چنان كه بعضى گفته اند) يا برف بوده است (چنان كه عده اى ديگر گفته اند) و همچنين از بيان تعداد كسانى كه با اين عذاب نابود شدند، كه آيا هفتاد هزار نفر يا بيشتر يا كمتر بوده اند و هم چنين از مدت زمان نزول اين عذاب كه آيا در يك لحظه و يك ساعت بوده يا در طول يك روز. از همه اينها نيز سكوت اختيار كرده است. ا اين رو ما نيز ساكت مى شويم و براى بيان آن به تكلف نمى افتيم، چنان كه ديگران با اعتماد بر قولى ضعيف يا روايتى متروك به تكلف افتاده اند.(1347)

البته اگر حديث معتبرى در صدد تعيين آن بر آمد كاملا مورد عنايت و حمايت خواهد بود، زيراروايت صحيح در هدايت تائهان تفسيرى سهم موثرى دارد.

نكته: تنوين رجزا براى بيان عظمت و هولناك بودن عذاب است (1348). استنباط اين گونه از نكات گاهى از بررسى سياق آيه، و زمانى از شواهد لبّى و لفظى آيه ديگر است.

### هشدارى به فاسقان

تعبير به بما كانوا يفسقون با توجه به اين كه فعل ماضى كانوا بر سر مضارع در آمده دلالت بر استمرار آنان در فسق دارد و پيامش اين است:

1 آنچه سبب نزول رجز آسمانى شد اصرار آنان بر گناه و استمرارشان در معصيت و خوددارى از توبه است.

2 هشدارى است براى هر شخص و ملّتى كه به گناه آلوده است و بر آن اصرار مى ورزد و عادت به آن كرده است كه به هوش باشيد عذاب الهى فرا مى رسد. به بيان ديگر، اگر اين تعبير نبود با توجه به على الذين ظلموا و با توجه به فأ ترتيب در فانزلنا گمان مى شد كه سبب نزول عذاب، ظلم خاص آنان در ارتباط با ورود به قريه، و خوددارى آنان از توبه در اين مورد بود، اما جمله بما كانوا يفسقون مى رساند كه نزول رجز، مرتبط به مجموعه قبايحى است كه آنها مرتكب شدند، نه خصوص اين ظلم در اين مورد خاص؛ يلكه ظلم آنان در تمرّد از ورود به قريه، مزيد بر علت شد وگرنه فسق و تبه كارى مستدام آنان زمينه نزول رجز را فراهم كرده است.

بعضى خواسته اند نفس تعبير به فسق، يفسقون بعد از تعبير به ظلم، الذين ظلموا را و به بيان ديگر تعليل نزول رجز به فسق را با آن كه على الذين ظلموا اشعار به اين داشت كه علت نزول رجز، ظلم آنان است خصوصا با توجه به فأ ترتيب در فانزلنا دليل بر غلوّ آنان در ظلم و اشاره به شدت ظلم آنها بگيرند و اين كه ظلم آنها به حد فسق و خروج از طاعت و بندگى خداوند رسيده بود(1349). شايد به اين لحاظ كه فسق در اصل به معناى خروج از پوسته اصلى و فطرى است و فَسَقَت الرطبة عن قشرها، يعنى خرما از پوست خود بيرون جست.

ليكن اين بيان مشروط به اين است كه واژه فسق منفى تر از واژه ظلم باشد وگرنه ممكن است از قبيل تفنّن در تعبير باشد و بما كانوا يفسقون همان معنايى را افاده كند كه بما كانوا يظلمون مفيد آن است؛ به ويژه با توجه به اين كه در سوره اعراف در مورد مخصوص همين قضيه تعبير به يظلمون شده است: (فبدّل الذين ظلموا منهم قولا غير الذى قيل لهم فأرسلنا عليهم رجزا من السمأ بما كانوا يظلمون) (1350). پس ‍ نكته اى كه در جمله بما كانوا يفسقون قابل ذكر است، همان است كه گذشت.

## لطايف و اشارات

### 1 سرزمين فلسطين و ناسپاسى هاى بنى اسرائيل

يكى از بزرگترين ظلم ها و ناسپاسى هاى بنى اسرائيل، رفتار ناروايى بود كه در مورد ورود به سرزمين مقدس ‍ و پر بركت بيت المقدس، از خود نشان دادند.

قرآن كريم از منطقه بيت المقدس گاهى به قريه تعبير مى كند، نظير آيه مورد بحث (بنابراين كه مراد از قريه در اين آيه و همچنين آيه 161 سوره اعراف، سرزمين بيت المقدس باشد كه بحث آن در بخش ‍ تفسير گذشت ) و گاهى به سرزمين مقدّس و گاهى نيز تعبير به سرزمين با بركت مى كند؛ زيرا اين منطقه هم از لحاظ معنوى متنعم و با بركت است، چون انبياى فراوانى از آن جا برخاستند و معبد آن به دست مبارك حضرت سليمان بنا شده است و هم از جهت ظاهرى منطقه حاصل خيز و پر بركتى است.

از اين رو از زمان حضرت ابراهيم خليل، از اين سرزمين با وصف مكان مبارك و مقدس ياد مى شود. در جريان حضرت ابراهيم عليه‌السلام چنين آمد: (و نجّيناه و لوطا الى الارض التى باركنا فيها للعالمين) (1351) و پس از او در جريان حضرت موساى كليم عليه‌السلام نيز چنين آمده است:يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التى كتب اللّه لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين (1352) و پس از او وقتى نوبت به سليمان نبّى و داود پيامبرعليه‌السلام مى رسد چنين آمده است: (و لسليمان الريح عاصفة تجرى بأمره الى الارض التى باركنا فيها) (1353). پس از آنان در زمان عيساى مسيح عليه‌السلام و سپس در زمان پيامبر خاتم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز از امكان با وصف سرزمين مبارك ياد مى شود؛ چنان كه درباره معراج رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذى باركنا حوله) (1354).

در بعضى از آيات نيز از اين سرزمين به مسكن صدق تعبير شده: (ولقد بوّانا بنى اسرائيل مبوّأ صدق) (1355) و سرزمين صادق سرزمينى است كه همه لوازم و امكانات را داراست و هيچ كذبى در آن نيست. مسكن صدق همانند وعد صدق، لسان صدق، قدم صدق و جايگاه صدق (1356) با جامعه بشرى راست مى گويد، هم در نعمت هاى معنوى و هم در نعمت هاى مادى.(1357)

بنى اسرائيل پس از خارج شدن از مصر و نجات از دريا، مأمور مى شوند تا به چنين سرزمين مبارك و مقدسى وارد شوند، اما اين قوم بهانه گير و ناسپاس در جواب فرستاده خدا گفتند: (ان فيها قوما جبّارين و انا لن ندخلها حتى يخرجوا منها...) (1358) (وفاذهب انت و ربّك فقاتلا انا هيهنا قاعدون) (1359)، و آنگاه پس از چهل سال سرگردانى و آوارگى در صحراى سوزان سينا، دوباره مأمور به ورود به آن مى شوند(بنابراين كه قريه در آيه مورد بحث و آيه 161 سوره اعراف اشاره به بيت المقدس باشد) اما باز هم اين قوم ناسپاس تحريفگر(قومى كه هم احبار و رهبانشان دست به تحريف تورات زدند و هم توده كم فكر و ضعيف الايمان آنها كلام الهى را تبديل كردند) به شرايط ورود به اين مكان پاك (استغفار از گناهان سابق و اظهار خشوع و تواضع و بر زبان جارى ساختن كلمه حطّه عمل نكردند و كلام خدا را تبديل و تحريف كردند و در نتيجه به عذاب الهى دچار شدند.

تذكر: اثبات قداست بيت المقدس مستلزم ترجيح احتمال اراده آن از كلمه القريه نيست، بلكه چون يكى از محتملات آن است در اين جا مطرح شد.

### 2 رفاه گرايى بنى اسرائيل

اوامرى كه در آيه مورد بحث آمده الزامى است، مگر امر فكلوا كه براى اباحه و ترخيص است. يهوديان عصر حضرت موسى عليه‌السلام اوامر الزامى را ترك يا تبديل كردند، ولى امر ترخيصى را كه همراه رفاه و آسايش بود پذيرفتند. اما اوامر سه گانه را چنين طرد كردند كه درباره اصل دخول قريه صريحا با حضرت كليم اللّه به مجادله سيّئه پرداختند و درباره دخول ساجدانه و متواضعانه، تمرّد كرده متعنتاته و مختالانه وارد شدند و درباره قول حطّه و طلب مغفرت يا گفتن كلمه توحيد همراه با قبول ولايت... مستكبرانه و مستنكرانه برخورد كردند. اما درباره امر ترخيصى تصرف رفيهانه و آسودمندانه هيچ دريغى نورزيدند.

تبديل كه گاهى ترك بدون عوض است و زمانى با تعويض همراه است، توسط يهوديان عصر حضرت كليم اللّه نسبت به اوامر سه گانه معهود صورت پذيرفت.

### 3 اوصاف محسنان در قرآن كريم

چنان كه در مباحث تفسيرى گذشت، از مجموع آيات و برخى روايات بر مى آيد كه عنوان محسن و محسنين محتوايى بيش از خوب به جا آوردن عمل دارد و در آن تقواى ويژه نيز مطرح است.((محسن در فرهنگ قرآنى از مقوله احسانى است كه ويژگى آن در روايت نبوى تبيين شده و در بحث تفسيرى گذشت. ان تعبد اللّه كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك. (1360)

آياتى كه عنوان محسن را تفسير مى كند، شجره طيبه اى را به تصوير مى كشد كه هم از جهت عقيده، ريشه در اعماق زمينه هاى اعتقادى و مايه هاى ايمانى دارد و هم از جهت عمل و شاخ و برگ و فروع، سر به آسمان برافراشته و سينه ملكوت را شكافته، ميوه ها و اعمال صالح درخشانى به بار آورده است:مثلا (كلمة طيّبة كشجرة طيّبة أصلها ثابت و فرعها فى السمأ(24) تؤ تى أكلها كل حين باذن ربّها).(1361)

بعضى از صفاتى كه آيات قرآن براى محسنان ذكر مى كند، عبارت از:

1 تا 3 كمى از شب را مى خوابند و در سحر گاهان استغفار مى كنند، مقدارى از اموالشان را(غير از حقوق واجب مالى ) به نيازمندان مى دهند:

(...انهم كانوا قبل ذلك محسنين(16) كانوا قليلا من اليل ما يهجعون (17) وبالاحسار هم يستغفرون (18) و فى أموالهم حقُّ للسائل و المحروم) (1362). البته اين كرايم اخلاق لازم تقواى ويژه اى است كه در محسنان يافت مى شود.

4 از زينت هاى دنيا چشم مى پوشند و رو به جانب آخرت دارند؛ از دار غرور، پهلو تهى مى كنند و به سوى دار خلود، شتابان در حركتند و در آن جا پهلو مى گيرند: (يا أيّها النّبى قل لازواجك ان كنتنّ تردن الحيوة الدّنيا و زينتها فتعالين أمتّعكنّ و أسرّحكنّ سراحا جميلا (28) و ان كنتنّ تردن اللّه و رسوله و الدار الاخرة فان اللّه أعدّ للمحسنات منكنّ أجرا عظيما).(1363)

5 منادى عامل و معتقدى براى دين هستند، هم به حق معتقدند و به آن عمل مى كنند و هم حق مى گويند و آن را نشر مى دهند: (و الذى جأ بالصّدق و صدّق به أولئك هم المتّقون (33) لهم ما يشأؤون عند ربّهم و ذلك جزأ المحسنين).(1364)

6 تا 8 نماز به پا مى دارند، زكات مى دهند و به آخرت يقين دارند: (تلك ايات الكتاب الحكيم (2) هدىً و رحمةً للمحسنين (3) الذين يقيمون الصلوة و يؤ تون الزكوة و هم بالاخرة هم يوقنون).(1365)

9 مجاهدانى مخلص و فداكارانى از خود گذشته در راه خدا هستند و از معيّت ويژه الهى برخوردارند: (و الذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا و ان اللّه لمع المحسنين) (1366)، در احياى مآثر دينى از هيچ ايثار و نثارى دريغ ندارند و از اجر مخصوص خدا بهره مندند: (ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة فى سبيل اللّه... ان اللّه لا يضيع أجر المحسنين).(1367)

10 در راه خدا صبور و پايدار و با استقامتند: (انه من يتّق و يصبر فان اللّه لا يضيع أجر المحسنين).(1368)

11 اهل كرامت و گذشتند: (قالوا يا ايّها العزيز ان به أبا شيخا كبيرا فخذ أحدنا مكانه انا نريك من المحسنين) (1369)، (فاعف عنهم واصفح ان اللّه يحبّ المحسنين) (1370)، (و متّعوهنّ على الموسع قدره و على المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين).(1371)

12 در حال خوف و رجا به سر مى برند و با بيم و اميد خدا را مى خوانند و رحمت خاص الهى به آنان نزديك است: (ولا تفسدوا فى الارض بعد اصلاحها وادعوه خوفا و طمعا ان رحمت اللّه قريب من المحسنين).(1372)

13 تا 16 در پذيرش حق استكبار نمى ورزند، حقيقت را دريافته اند و در پى آن نسبت به آيات الهى، عشق و شوق از خود نشان مى دهند و پيوسته ملحق شدن و رسيدن به صالحان را از خدا طلب مى كنند:... (انهم لا يستكبرون # و اذا سمعوا ما انزل الى الرّسول ترى أعينهم تفيض من الدمع ممّا عرفوا من الحقّ يقولون ربّنا امنّا فاكتبنا مع الشاهدين # و ما لنا لا نؤ من باللّه و ما جأنا من الحق و نطمع ان يدخلنا ربّنا مع القوم الصالحين # فأثابهم اللّه... و ذلك جزأ المحسنين).(1373)

17 با همه پايمردى ها و استقامت ها در راه خدا، پيوسته از گناهان خود اظهار عجز و شرمسارى مى كنند و از خداوند،

آمرزش گناهان، ثبات قدم و نصرت بر كافران را مى طلبند: (و كأيّن من نبىّ قاتل معه ربيّون كثير...(146) و ما كان قولهم الا ان قالوا ربّنا اغفرلنا ذنوبنا و اسرافنا فى أمرنا و ثبّت أقدامنا و انصرنا على القوم الكافرين (147) فاتاهم اللّه ثواب الدنيا و حسن ثواب الاخرة واللّه يحبّ المحسنين).(1374)

18 و 19 حتى در حال تنگ دستى نيز اهل انفاقند و خشم خويش را فرو مى برند. از اين رو از محبوبان ويژه خدا هستند: (الّذين ينفقون فى السّرّأ و الضّرّأ و الكاظمين الغيظ... واللّه يحبّ المحسنين).(1375)

از مجموع صفات مزبور، اجمالا بر مى آيد كه محسن تنها به معناى نيكو به جا آورنده عمل يا نيكوكار نيست، بلكه احسان، مقامى است كه براى تحديد حدود و لوازم و آثار آن، تدبّر بيشترى لازم است.

## بحث روايى

### 1 تطبيق آيه بر ولايت محمد و آل محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم

عن العسگرى:.. و ادخلوا الباب باب القرية سجّدا مثّل اللّه عز و جلّ على الباب مثال محمد و علىّ و أمرهم ان يسجدوا تعظيما لذلك المثال و يجددوا على انفسهم بيعتهما و ذكر موالاتهما و ليذكروا العهد و الميثاق المأخوذين عليهم لهما و قولوا حطّة أى قولوا: ان سجودنا للّه تعالى تعظيما لمثا محمد و على و اعتقادنا لو لا يتهما حطّة لذنوبنا و محو لسيئاتنا.

قال للّه تعالى: نغفر لكم بهذا الفعل خطاياكم السالفة و نزيل عنكم آثامكم الماضية و سنزيد المحسنين من كان منكم لم يقارف الذنوب التى قارفها من خالف الولاية و ثبت على ما أعطى اللّه من نفسه من عهد الولاية فانا نزيد هم بهذا الفعل زيادة درجات و مثوبات و ذلك قوله تعالى: و سنزيد المحسنين.(1376)

عن الباقر فى قولهم باب اللّه:معناه ان اللّه احتجب عن خلقه بنيّنه و لاوصيأ من بعده و فوض اليهم من العلم ما علم احتياج الخلق اليه. و لمّا استوفى النبى على علىّ العلوم و الحكمة قال: انا مدينة 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 بذلك خطاياكم و ذنوبكم و ليزداد المحسنون منكم، و باب حطّتكم أفضل من باب حطّتهم؛ لانّ ذلك 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: مثلك فى امتّى مثل باب حطّة فى بنى اسرائيل؛ فمن دخل فى ولايتك 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 مى گردد، امرى است قطعى و كاملا ثابت شده و نيازى به بازگو كردن ندارد.

ب: تنظير باب ولايت در اسلام به باب حطّه بنى اسرائيل بى محذور است؛ چنان كه ترجيح باب ولايت بر باب حطّه از لحاظ معنوى بودن باب ولايت و مادى بودن باب حطّه كاملا مورد اذعان است و نيازمند تحليل نيست.

ج: مهم ترين مطلب اين گونه احاديث تمثّل مقام ولوى اهل بيت عصمت براى نجات يافتگان بنى اسرائيل است. آنچه از مجموع روايات متفّرق راجع به امم و اقوام و ناظر به انبيأ و اوليا از آدم و بعد از آن وارد شده اين است كه انسانهاى كامل و برين و ممتاز كه واجد قدر اول خلافت الهى هستند، كلمات تّام خدايند و حضرت آدم آنها را تلقّى كرد و ديگران نيز از آنها تنعّم يافتند. بنى اسرائيل نيز در هنگام ورود به باب حطّه در پيشگاه آنان تعظيم كردند.

### 2 مراد از قرية، باب و حطّة

عن العسكرى:...ادخلوا هذه القرية و هى أريحا من بلاد شام و ذلك حين خرجوا من التيه فكلوا منها من القرية حيث شئتم رغدا واسعا بلا تعب و لا نصب....(1387)

عن أبّى اسحق عمّن ذكره و قولوا حطّة مغفرة حطّ عنّا أى اغفر لنا.(1388)

عن الباقر: و ادخلوا الباب سجدا ان ذلك حين فصل موسى من أرض التيه فدخلوا العمران و كان بنو اسرائيل أخطؤ وا خطيئة فأحبّ اللّه ان ينقذهم كنها ان تابوا فقال لهم: اذا انتهيتم الى باب القرية فاسجدوا و قولوا: حطّة تنحطّ عنكم خطاياكم فأمّا المحسنون ففعلوا ما أمروا به، و امّا الذين ظلموا فزعموا حنطة حمرأ فبّدلوا فانزل اللّه تعالى رجزا.(1389)

عن ابن عباس وادخلوا الباب قال: باب ضيق سجّدا قال: ركعّا.(1390)

اشاره الف: با صرف نظر از سند و اعتراف به صعوبت اثبات مطالب علمى و غير تعبّدى با اين گونه اخبار مشابه تاريخ، اعتماد به محتواى خبرى كه قريه مزبور را اريحا مى داند آسان نيست؛ زيرا مضون آن با شواهد ديگرى كه قريه ياد شده را بيت المقدس معرفى مى كند هماهنگ نيست.

ب: انفصال حضرت موسى از سرزمين تيه معقول و. مقبول است؛ زيرا سرگردانى و تحيّر در آن وادى يك نوع تنبيه الهى بوده است و چنين توبيخى مناسب شان حضرت كليم نبوده است و تفصيل آن در ضمن آيه (يتيهون فى الارض) (1391) خواهد آمد.

ج: اين كه معناى حطّه، درخواست مغفرت و ريزش گناه باشد كاملا با بحث تفسيرى هماهنگ است و اما اين كه معناى سجود، همان ركوع و انحناى طبيعى باشد كه به كوتاهى در ورودى استناد داشته باشد، مطابق با ظاهر آيه و مناسب با مطالب گذشته نيست.

### 3 مراد از تبديل و رجز

عن الباقر:نزل جبرئيل بهذه الاية على محمد هكذا:فبدّل الذين ظلموا آل محمد حقّهم قولا غير اذى قبل لهم فانزلنا على الذين ظلموا آل محمد حقّهم رجزا من السمأ بما كانوا يفسقون.(1392)

عن العسكرى:.. لم يسجدوا كما أمروا و لا قالوا ما أمروا و ظلموا ولكن دخلوها مستقبلها بأستاههم و قالوا:هطا سمقانا يعنى حنطة ء حمرأ نتقوتها أحبّ الينا من هذا الفعل و هذا القول. قال اللّه تعالى: فانزلنا على الذين ظلمونا و غيّروا و بدّلوا ما قيل لهم و لم ينقادوا لو لاية اللّه و ولاية محمد و على و آلهما الطيبين الطاهرين رجزا من السمأ بما كانوا يفسقون يخرجون من أمر اللّه و طاعته. و الرجز اذى أصابهم انه مات منهم بالطاعون فى بعض يوم مائة و عشرون ألفا و هم من علم اللّه انهم لا يومنون و لا يتوبون، و لا ينزل هذا الّجز على من علم اللّه انه يتوب او يخرج من صلبه ذرية طيبة توّحد اللّه و تومن بمحمد و تعرف مولاة على وصيّة و أخيه.(1393)

عن الحسن بن على بن ابى طالب:... ثّم أقبل رسول اللّه على اليهود و قال: احذروا ان ينالكم بخلاف أمر اللّه و خلاف كتاب اللّه ما أصاب أوائلكم الذين قال اللّه فيهم: فبدّل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم و أمروا بان يقولوه. قال اللّه تعالى: فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السمأ عذابا من السمأ طاعونا نزل بهم فمات منهم مائة وعشرون ألفا ثّم أخذهم بعد ذلك فمات منهم مائة وعشرون ألفا أيضا و كان خلافهم انهم لمّا ان بلغوا الباب رأوا بابا مرتفعا فقالوا: ما بالنا نحتاج ان نركع عند الدخول ههنا ظننّا انه باب متطامن لا بّد من الركوع فيه و هذا باب مرتفع الى متى يسخر بنأ هؤ لأ يعنون موسى و يوشع بن نون و يسجدونا فى الأباطيل، و جعلوا استاهم نحو الباب و قالوا بدل قولهم: حطّة الذى امروا به: همطاسمقانا، يعنون حنطّة حمرأ، فذلك تبديلهم.(1394)

عن رسول اللّه: ان هذا الطاعون رجز و بقية عذاب به اناس من قبلكم، فاذا كان بارض و انتم بها فلا تخرجوا منها و اذا بلغكم انه بأرض فلا تدخلوها.(1395)

اشاره الف: چون قرآن و همانند آفتاب و ماه در طول تاريخ مى تابد و هماره مواضع، اماكن، اشيا و اشخاص را روشن و معرفى كرده و آن را محمود يا مذموم مى داند، عناوين مأخوذ در آيه مورد بحث از قبيل تبديل حقّ به باطل، تغيير حَسَن به قبيح، تحويل معروف به منكر و مانند آن طبق آنچه در اين گونه احاديث آمده است، انطباق يافت و گرنه مضامين روايات مزبور از سنخ تفسير مفهومى آيه مورد بحث نيست.

ب: لغت نبطى هاى اسرائيلى، عبرى، سريانى و... بوده است؛ آنان هرگز به عربى تكلم نمى كردند و آنچه به عنوان قصه يهودى ها در قرآن و نيز در اين بخش وارد شده از سنخ نقل به معناست؛ يعنى تمام گفتمان حضرت كليم اللّه و هارون و يوشع عليه‌السلام با بنى اسرائيل و همه قبول و نكول آنان به لغت عبرى تأديه مى شد؛ كلمه حطّه كه مورد امر قرار گرفت و واژه حنطه كه محور تبديل واقع شد، همگى از قبيل ترجمه گفته هاى عبرى يهود است، نه متن گفته هاى آنان.

ج: بيمارى طاعون مى تواند از مصاديق رجز به معناى عقوبت الهى باشد و اصل پديد آمدن آن نيز درباره برخى از اقوام گذشته محتمل است و در صورت صحت خبر مزبور مورد وثوق خواهد بود، ليكن تطبيق آن بر جريان يهودى هاى مبتلا به گناه تبديل، نيازمند دليل خاص است كه در حديث فوق به آن اشاره نشده است.

د: حكم دخول و خروج سرزمين طاعون زده از مدار بحث كنونى بيرون است.

## (و اذ اسْتَسْقى موسى لِقومِهِ فَقُلنا اضرِبْ بِّعصَاكَ الحَجَرَ فَانفَجَرَت منهُ اثْتَتاعَشْرَةَ عَينا قَدْ عَلِمَ كُلُّ اناسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا و اشْرَبوا مِنْ رزقِ اللّه ولا تَعْثَوا فىالارضِ مُفْسِدينَ) (60)

## گزيده تفسير

بنى اسرائيل در مسير حركت در سرزمين تيه و بيابان سينا، مأمور شدند در قريه و مكانى خاص استقرار يافته و مدتى در آن جا سكنا گزينند. از آن جا كه آب محدود يك آبادى براى تأمين نيازهاى مختلف جمعيت كثير كافى نبود، بنى اسرائيل به كم آبى دچار شدند و به حضرت موسى عليه‌السلام شكايت بردند. در خواست سيراب كردن، از سوى بنى اسرائيل به كليم اللّه ارائه شد و آنگاه از طرف آن حضرت به حضور خداى سبحان معروض شد و چون استسقاى وى جنبه عبادى داشت و همراه با كرامت بود خداوند آن را فقط به او اسناد داد و دعاى موسى كليم با نزول وحى الهى مستجاب شد.

گواه اين كه استسقاى بنى اسرائيل و شكافته شدن سنگ با زدن عصا، در بيابان و پيش از ورود به قريه معهود بوده اين است كه اولا، آن قريه آباد بوده و از آب آشاميدنى برخوردار بوده است و ثانيا، امر كلوا در ادامه آيه، كه در كنار و اشربوا آمده، ناظر به منّ و سلوى است كه در بيابان نصيب بنى اسرائيل مى شد.

به سبب حس گرايى بنى اسرائيل و نيز براى بستن همه راه هاى بهانه و تمام كردن حجت بر آنان، از ميان راه هاى معنوى نيل به آب، راه معجزه، يعنى زدن عصا به سنگ انتخاب شد كه تاثير آن بيش از علل و عوامل ديگر است.

شكافتن سنگ آن هم از طريق زدن عصا و خارج ساختن دوازده چشمه از آن، امرى عظيم و شگفت انگيز و از بزرگ ترين نشانه هاى قدرت خداى سبحان و صدق دعوى نبوت حضرت موسى عليه‌السلام و يكى از نعمت هاى خداوند بر بنى اسرائيل است.

سنگ مزبور كوچك و قابل حمل نبوده بلكه تخته سنگى معين و منصوب در مكانى خاص بوده است كه ظرفيت به وجود آمدن دوازده آبشخور جدا از هم را داشت. اين سنگ با همان عصاى معروف كه به اژدها نقل تبديل مى شد و موساى كليم با آن دريا را شكافت، شكافته شد و آب از آن جوشيد. آنگاه دوازده آبشخور جدا از هم به وجود آمد كه هر كدام در جهتى خاص و داراى نشانه اى ويژه بود، به گونه اى كه هر يك از گروههاى دوازده گانه جايگاه مخصوص خود را مى شناخت و هر مشربى به اندازه اى وسعت داشت كه مى توانست جمعيت زياد اسباط (شش صد هزار نفر) را به راحتى سيراب كند.

بنى اسرائيل در اين حال، هم از منّ و سلوى برخوردار بودند، هم استقرار نسبى يافتند. با جوشيدن دوازده چشمه نيز، مشكل بى آبى يا كم آبى آنها حل شده و هم با تقسيم بندى چشمه ها به عدد اسباط بهانه اى براى تنازع و اختلاف نداشتند؛ از اين رو خطاب شد كه از زرق خدا، يعنى منّ و سلوى و آب چشمه ها، بخوريد و بياشاميد و با هم درگير نشويد و در زمين فساد نكنيد و نعمت الهى مايه طغيان شما نشود. اين خطاب، تصويرى از عيش رفيه قوم يهود و ترسيم كننده تحول خاصى است كه پس از نعمت براى آنان پديد آمد.

خداى سبحان يهود را، كه از نهايت رحمت، نعمت و وسعت عيش بهره مند شدند از هر گونه فساد، كه بارزترين مصداق آن، اختلافات و درگيرى هاى فردى يا قومى و قبيله اى است، بر حذر داشت و آنان را از تبديل شكر نعمت به كفران ان نهى فرمود. شكر اين نعمت وسيع آن است كه هرگز فساد نكنيد و الگوى ديگران در فساد نشده، فساد را در زمين نشر ندهيد.

## تفسير

الحجر: برخى مفسران الف و لام درالحجر را براى عهد و برخى جنس دانسته اند. شيخ طوسى (1396) و به تبع او طبرسى (1397) عهد بودن آن را اختيار كردند كه قول ابن عباس است و با دو روايت از امام باقرعليه‌السلام كه فرموده است: نزلت ثلاثة أحجار من الجنة: حجر مقام ابراهيم و حجر بنى اسرائيل و الحجر الاسود(1398)،اذا خرج القائم من مكّة ينادى مناديه ألا لايحملنّ أحد طعاما ولا شربا و حمل معه حجر موسى بن عمران و هو وقر بعير ولا ينزل منزلا الا انفجرت عنه عيون فمن كان جائعا شبع و من كان ظمآنا روى و رويت دوابّهم حتى ينزلوا النجف من ظهر الكوفة (1399) مطابقت دارد؛ چون اين دو روايت نشان مى دهد كه سنگ مزبور حجر خاص و معهودى بوده است.

البته اين دو روايت با آنچه از سياق آيه مورد بحث استظهار مى شود، منافات دارد؛ زيرا ظاهر سياق آيه اين است كه جوشش اب مربوط به تخته سنگ معيّنى بوده كه در مكان خاصّى نصب شده بود و مكان مزبور ظرفيّت به وجود آمدن دوازده آبشخور جدا از هم را داشت.

ممكن است در ظهور آيه در عهد به معناى سنگ بهشتى تأمل كرد. معهود بودن گاهى با تعبيرى مشابه تعبير هذه القرية به دست مى آيد و زمانى بين متكلم و مخاطب مورد محاوره قبلى بوده است، و مانند آن. سنگى كه منشأ جوشش چشمه ها شد، حَجَر معيّن خارجى است كه بعدا معهود شد و اگر در روايات مربوط به عصر ظهور ولى عصر(عج ) امده باشد، دليل معهوديّت بعد از وقوع است، نه قبل از آن.

در صورت قبول معهود بودن حجر، اثبات ساير خصوصياتى كه براى آن نقل شده، دليل معتبرى مى طلبد. برخى از آن ويژگى ها عبارت است از:

1 سنگى بود مربع شكل به بزرگى سر آدمى.(1400)

2 حضرت موسى هنگام شستشوى بدن، جامه خويش را بر آن مى نهاد.

3 حضرت موسى در بين راه آن را ديد و سنگ با او به سخن درآمد كه: مرا بردار كه براى تو و اصحاب تو بسيار مفيد هستم.(1401)

انفجرت: در آيه مورد بحث از جوشش آب به انفجرت و در سوره اعراف به انبجست تعبير شده است (1402). از اين رو فرق بين انفجار و انبجاس چنين تبيين شده است:

1 انبجاس جريان خفيف و ملايم آب است و انفجار جريان شديد آن. در نتيجه انبجاس، ناظر به مرحله ابتدايى جوشش چشمه آب پس از ضرب با عصاست كه مجرا باريك و جوشش آب كم بود و انفجار ناظر به مرحله نهايى جوشش آب است كه مجرا وسيع و خروش آب زياد شد؛ چنان كه جريان طبيعى چشمه سار چنين است.(1403)

اين بيان اولا، با گفتار بعضى از كتاب هاى لغت نظير صحاح اللغة منافات دارد، زيرا انفجار و انبجاس را يكى دانسته و فرقى بين اين دو ذكر نكرده است.ثانيا، با ظاهر آيه مورد بحث تنافى دارد؛ چون تعبير آيه مورد بحث اين است: اضرب بعصاك الحجر فانجرت...؛ يعنى آنچه در پى زدن عصا، بدون فاصله پديد آمد انفجار بود. أبى السعود در اين باره سخن لطيفى دارد:

قاعده اين بود كه گفته شود: اضرب بعصاك الحجر فضرب فانفجرت... اما جمله فضرب حذف شد تا سرعت تحقق انفجار و ترتب سريع آن بر ضرب را برساند.(1404)

2 انفجار عبارت از انشقاق است، خواه مجرا و منفذ باريك باشد و خواه وسيع و انبجاس براى خصوص ‍ انشقاق باريك است، يعنى انفجار عام و انبجاس خاص و جمع هر دو ممكن است.

3 انبجاس در زمان نياز كم است و انفجار در زمان حاجت زياد؛ يعنى هر وقت احتياج آنان به آب زياد بود، مانند حالت تشنگى و نياز به شستشو، جوشيدن آب به صورت انفجار بود و هرگاه نياز كم مى شد، جوشش ‍ آب به صورت انبجاس و كم مى شد....(1405)

لا تعثوا: در معناى عثىّ دو احتمال است:

1 به معناى مطلق تعدّى از حد باشد كه هم با فساد مى سازد و هم با صلاح، نظير كشتن غلام و معيوب ساختن كشتى در داستان حضرت خضر، كه نوعى تعدّى مصلحت آميز بود. در اين صورت، كلمه مفسدين تكرار يا تأكيد نيست تا اشكال شود كه حال تأكيدى بعد از جمله فعليه قرار نمى گيرد، بلكه قيد احترازى است كه تعدّى مصلحت آميز را خارج مى كند و در نتيجه لا تعثوا فى الارض مفسدين معادل لا تطغوا فى الارض مفسدين (1406) يا لا تسعوا فى الارض فسادا(1407) يالا تعتدوا فى الارض ‍ مفسدين خواهد بود.

2 به معناى شدت فساد باشد؛ چنان كه برخى مانند قرطبى اختيار كرده اند.(1408) در اين صورت كلمه مفسدين حال مؤ كّد است و سؤ ال مزبور را كه مطابق گفته آلوسى،(1409) مذهب جمهور است بايد پاسخ داد.

تذكر: در كلمات بسيارى از مفسران، ضمن توضيح معناى عثى به واژه عيث نيز اشاره و چنين گفته شده: عثا و عاث به يك معناست، جز اين كه عيث بيشتر در امور محسوس به كار مى رود و عثى مطلق است؛ مثلا شيخ طوسى رحمة الله عليه مى گويد:عثا يعثأ(1410) لغت اهل حجاز است، اما بنوتميم عاث يعيث عيثا و عيوثا و عيثانا را به جاى آن به كار مى برند(1411). راغب نيز مى گويد: عيث و عثّى متقارب است (مانند جذب و جبذ) و تنها تفاوت آنها در اين است كه عيث غالبا در فساد محسوس به كار مى رود و عثّى در فساد غير حسّى.(1412)

برخى مفسران چنين ياد كرده اند كه حشره معروف، يعنى ارضه و موريانه را كه مايه فساد لباس كتاب مى شود و آن را مى خورد، عوث گويند(1413)؛ چنان كه طبق لغت، شخص مفسد تباهى پيشه را عيّوث و عيّاث خوانند. و چون عيش رفيه زمينه تباهى را فراهم مى كند، خداوند عيش هنيى ء يهود را با نهى از تباهى مقرون كرد.

## تناسب آيات

اين آيه يكى ديگر از نعمت هاى اعطايى خداوند به بنى اسرائيل را (يازدهمين نعمت ) تذكر مى دهد و به ياد يهوديان زمان پيامبر مى آورد؛ نعمتى كه از بزرگ ترين نشانه هاى قدرت و عظمت پروردگار و صدق دعوى نبوت حضرت موسى است؛ زيرا شكافتن سنگ آن هم از طريق زدن عصا، و خارج ساختن دوازده چشمه از آن، امرى عظيم و شگفت انگيز است. خداوند مى فرمايد: و به ياد آوريد زمانى را كه حضرت موسى قومش در پى آب بر آمد. گفتيم: با عصايت بر آن سنگ بزن. پس دوازده چشمه آب از آن جوشيد؛ به گونه اى كه هر گروهى از بنى اسرائيل آبشخور خود را مى شناخت. سپس به آنان مى گفتيم: از روزى خداوند بخوريد و بياشاميد و دست به فساد و طغيان در زمين نزنيد؛ يعنيس نعمت الهى مايه طغيان شما نشود.

### انفجار صخره و جوشش چشمه ها

در اين كه استسقا و شكافته شدن سنگ با زدن عصا، مربوط به همان بيابان سيناست يا پس از ورود بنى اسرائيل به قريه معهود (كه در آيه 58 مطرح شده بود) تحقق يافته، بين مفسران اختلاف است. قراينى وجه اول را تاييد مى كند كه جريان مزبور در وادى تيه بوده است:

1 اگر آنان وارد قريه معهود شده بودند آن قريه (كه مطابق آنچه گذشت به معناى آبادى است ) از آب آشاميدنى برخوردار بوده است.

2 قرينه ديگر جمله كلوا واشربوا من رزق اللّه در ادامه آيه است؛ زيرا چنان كه خواهد آمد، جمله كلوا ناظر به منّ و سلوى است كه در بيابان نصيب بنى اسرائيل مى شد. پس بايد جمله اشربوا نيز مربوط به همان منطقه باشد.

3 قرينه ديگر تعبيرهاى تورات جديد است كه مى گويد:

تمامى جماعت بنى اسرائيل، به حكم خداوند طىّ منازل كرده، از صحراى سينا كوچ كردند و در رفيديم اردو زدند و آب نوشيدن براى قوم نبود و قوم با موسى منازعه كرده، گفتند: مارا آب بدهيد تا بنوشيم.... خداوند به موسى گفت: پيش روى قوم برو و عصاى خود را كه بدان نهر را زدى، به دست خود گرفته... و صخره را خواهى زد تا آب از آن بيرون آيد...(1414)

اين عبارات نشان مى دهد كه شكافته شدن سنگ و جوشش آب، در بيابان واقع شده بود.

تذكر: از ترتيب اين آيه و آيات قبل كه ابتدا سخن از ورود به قريه دارد و سپس استسقا را به ميان آورده، نمى توان پاسخ اين پرسش را يافت؛ زيرا با ظاهر ترتيب در آيات سوره اعراف (1415) كه ورود به قريه را پس از استسقا ذكر كرده، معارض است و ترجيح يكى بر ديگرى بدون مرجّح زايد دشوار است.

اما قرينه اى كه وجه دوم (تاخر استسقا از سرگردانى در تيه ) را تاييد مى كند ظاهر سياق خود آيه مورد بحث است؛ زيرا ظاهر سياق اين است كه تخته سنگ مزبور در مكان خاصى نصب شده بود(1416)، مكانى وسيع و مناسب كه وقتى سنگ شكافته شد و آب جوشيد دوازده آبشخور جدا از هم به وجود آمد كه هر كدام در جهتى خاص و داراى نشانه اى ويژه بود؛ به گونه اى كه هر يك از گروههاى دوازده گانه، جايگاه مخصوص ‍ خود را مى شناخت و هر مشرب به اندازه اى وسعت داشت كه طبق برخى نقل ها مى توانست جمعيت زياد اسباط را(1417) بدون زحمت و به راحتى سيراب كند.

به بيان ديگر، مقتضاى ظاهر سياق فقلنا اضرب بعصاك الحجر.. قد علم كلّ اناس مشربهم اين است كه جريان ياد شده مربوط به واقعه خاصى بود كه يك بار و در يك جا اتفاق افتاد و مكان واقعه، از وسعت و تناسبى برخوردار بود كه مى توانست دوازده آبشخور هر كدام حدود پنجاه هزار نفرى (1418) را در خود جاى دهد، نه اين كه سنگى بود به اندازه سر آدمى كه حضرت موسى آن را با خود حمل مى كرد.

لازم چنين تصويرى از سنگ و محلّ آن اين است كه اين قضيه در حين حركت و توقف هاى اثناى راه، وه وجود نيامده باشد، بلكه پس از اتستقرار در مكانى خاص اتفاق افتاده باشد؛ مثل اين كه مامور شده باشند در يك روستا و آبادى مخصوصى استقرار يابند و قرار بر اين باشد كه مدتى در آن جا سكنى گزينند و آب محدود آن قريه براى تامين نياز جمعيت زياد كافى نباشد؛ زيرا در صورت اسكان و استقرار، نيازمندى به آب، تنها در شرب ساكنان محدود نمى شود، بلكه طبعا نيازهاى ديگرى از قبيل آب كشاورزى ودامدارى و ساختمانى و... نيز مطرح مى گردد، بلكه شايد آب يك آبادى، حتى براى خصوص نوشيدن چنين جمعيتى نيز كافى نباشد؛به ويژه اگر آبى كه براى شرب حيوانت و شستشوى بدن و لباس مصرف مى شود نيز در نظر گرفته شود.پس داستان را مى توان اين گونه ترسيم كرد كه وقتى بنى اسرائيل وارد قريه شدند (كه شايد همان رفيديم ياد شده در تورات باشد به كم آبى دچار شدند و به حضرت موسى شكايت بردند. آن حضرت از خداوند آب طلب كرد و با زدن عصا بر تخته سگى كه داخل آن قريه يا در حوالى آن بود و مطابق نقل، در منظقه اى موسم به حوريب قرار داشت، دوازده چشمه جوشيد.

در چنين حالى بنى اسائيلى هم از منّ و سلوى برخوردارند( بر اين فرض كه قريه اى بود در بيابان سينا و در مسير ركت بنى اسرائيل ) و هم با ورود به قريه،استقرار نسبى يافته اندو هم با جوشيدن ذوازده چشمه مشكل بى آبى يا كم آبى آنها برطرف شده و هم با تقسيم بندى چشمه ها به عدد اسباط، بهانه اى براى تنازع و اختلاف باقى نمانده است. از اين رو جا دارد به آنان خطاب شود: كلوا واشربوا من رزق اللّه و لا تعثوا فى الارض مفسدين، از من و سلوى بخوريد و از آب چشمه ها بياشاميد و با هم درگير نشويد و در زمين فساد نكنيد. اما آنان بهانه جديد متنوع نبودن غذايشان را مطرح ساختند. از اين رو به آنان خطاب شد:اگر امكانات و غذاى محدود روستا، شما را قانع نمى سازد وارد شهرى شويد... كه در آيه بعد خواهد آمد.

از آنچه گذشت اولا، به دست مى آيد كه مقصود از قريه در آيه قبل، خصوص شهر بيت المقدس نيست و التزام به چنين نتيجه اى هيچ محذورى ندارد؛ به ويژه با توجه به اين احتمال كه آنان در زمان حيات حضرت موسى وارد اين شهر نشدند و ديگر اين كه سياق مجموع آيات قصه حكم مى كند كه همه اين حوادث در زمان حيات حضرت موسى وارد اين شهر نشدند و ديگر اين كه سياق مجموع قصه حمك مى كند كه همه اين حوادث ئر زمان حيات آن حضرت به وقوع پيوسته باشد.

ثانيا؛ نقد قراين سه گانهاى كه براى ترجيح وجه اول (تقدم استسقا بر ورود به قريه ) ياد شد معلوم مى شد.

نقد قرينه اول اين كه، محدوده يك روستا، براى تامين آب آشاميدنى جمعيت زياد مثلا شش صد هزار نفر كفايت نمى كند، تا چه رسد به ساير نيازهاى آنان، آن هم براى مدتى طولانى.

نقد قرينه دوم اين كه استقرار در يك آبادى واقع در وسط يا حاشيه بيابان تيه منافاتى با بهره مندى از نعمت هاى بيابان ندارد.

نقد قرينه سوم اين كه در خود تورات و در ضمن عباراتى كه نقل شده، آمده است كه بنى اسرائيل در رفيديم اردو زدند و شكافته شدن سنگ نيز پس از استقرار در اين منطقه، روى داد و بعيد نيست كه رفيديم نام يكى از آبادى هاى واقع در آن بيابان باشد.

بيشتر مفسران، ماجراى شكافته شدن سنگ را با ورود قريه قابل جمع نمى دانستند. از اين رو قائل شدند كه اين جريان مربوط به قبل از ورود به قريه بوده است. تنها فخر رازى از ابو مسلم نقل كرده كه اين جريان، مربوط به بعد از ورود به قريه است (1419)، اما با بيابانى كه گذشت ثابت شد كه اين دو مطلب، قابل جمع است.

تذكر1 در پاسخ اين پرسش كه چرا در سوره اعراف (1420) ترتيب رعايت نشده، بايد گفت چنان كه گذشت، قرآن كتاب و قصه و تاريخ نيست تا همانند نوشتارى تاريخى قصص و قضاياى خارجى را بنگارد، بلكه كتاب حكمت و هدايت است و هر بخشى از تاريخ را هدايتگر و حكمت آموز و هماهنگ با غرض ‍ بخش مخصوصى از آيات يا سوره خاص باشد، نقل مى كند، بدون اين كه ترتيب زمانى قضايا را رعايت كند، مگر بعضى از قصص (مانند قصه يوسف ) كه رعايت ترتيب زمانى قضاياى آن، با حكمت و هدف اصلى قرآن منافاتى نداشته، بلكه مقتضاى آن بوده است، نيز ممكن است گفته شود فايده عدم رعايت زمانى داستان معهود اين است كه به هر مقطعى مستقلا نگاه مى شود و هر يك جداگانه، وسيله تذكر و تدبر، قرار مى گيرد، در حالى كه اگر ترتيب زمانى رعايت شود همه مقاطع و قضايا يك امر به حساب مى آيد و روشن است كه منهج اول براى تعليم كتاب و حكمت و تزكيه نفوس مناسب تر است.(1421)

2 ظاهر آيه مورد بحث اين است كه مراد از عصا همان عصاى معروف حضرت موسى عليه‌السلام است كه به اژده ها تبديل مى شد و حضرت موسى عليه‌السلام با آن عصا، دريا را شكافت، ليكن بعضى از تفاسير خصوصيات ديگرى نيز براى اين عصا بيان كرده اند(1422)، اما سند معتبرى براى اين ادعا و آن خصوصيات ذكر نكرده اند.

3 عصاى معروف موسوى عليه‌السلام كه چوبى مخصوص بود، سبب انفجار و انبجاس مى شد. گاهى نيز فجور، سبب انشقاق عصا(به معناى اتفاق و اجتماع ) مى شود. آنچه به عنوان شقّ عصاى مسلمين شهرت يافته، عبارت از فتنه اى است كه جامعه اسلامى را متفرق مى كند و از اين تفريق مذموم به شقّ عصاى جامعه ياد مى شود. فخر رازى به نحو اجمال در اين درباره سخن گفته است.(1423)

### نمونه اى از ايجاز قرآن

در ادامه آيه، براى ترسيم تحول خاصى كه پس از اعطاى نعمت براى قوم يهود پديد آمد و تصوير عيش رفيه آنان مى فرمايد: (پس از اعطاى اين نعمت ) به آنان گفتيم: از رزق خدا بخوريد و بياشاميد و در زمين ظغيان و فساد نكنيد: كلوا واشربوا من رزق اللّه ولا تعثوا فى الارض مفسدين.

التفات از صورت ماضى و حكايت، به صورت امر و فرمان (و اين كه در صدر آيه به صورت ماضى غايب از بنى اسرائيل ياد كرده و در اين بخش از آيه، بدون تكرار كلمه قلنا گويا هم اكنون آنان را مخاطب قرار داده، و به آنها فرمان مى دهد) براى جلب توجه مخاطبان عصر نزول و يهوديان زمان پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و احضار وضع خاص گذشتگان آنها در ذهن مخاطبان است كه گويا در عصر نزول حضور دارند و خطاب فعلى خداوند متوجه آنان است. اين گونه سخن گفتن از فنون ايجاز و گزيده گويى قرآن حكيم است.(1424)

### مراد از رزق اللّه

مقصود از رزق اللّه ممكن است همه نعمت هايى باشد كه خداوند نصيب بنى اسرائيل فرمود، اعم از منّ و سلوى و آب، و تعبير به كلوا به اعتبار اطعمه اى چون منّ و سلوى است كه در آيات قبل بيان شده و تعبير به اشربوا به اعتبار آب چشمه اى كه در اين آيه مطرح شده است.

اين بيان، مختار جمهور مفسران است. امين الاسلام اين احتمال را نيز به برخى اسناد مى دهد كه مقصود از رزق آب باشد و همه نعمت هايى كه از آب مى رويد و به دست مى آيد. به اين لحاظ، كلوا واشربوا من رزق اللّه يعنى از آب بياشاميد و از محصولات كشاورزى و باغ دارى كه با آب به دست مى آيد بخوريد.

اين احتمال با ظاهر سياق آيه مورد بحث مخالفت دارد؛ چون ظاهر اين است كه مأكول و مشروبى كه بهره بردارى از آنها اباحه شد، نعمت هاى آماده در هنگام اباحه و ترخيص بوده است، نه نعمت هايى كه بعدا به دست مى آيد(1425). به ويژه با توجه به اين كه رزق به چيزى كه انسان مرزوق مى تواند از آن نفع ببرد و كسى نمى تواند مانع آن گردد تعريف شده است (1426) و چنين تعريفى تنها شامل رزق بالفعل مى شود و رزق بالقوه مشمول بالقوه تعريف ياد شده است.

### التفات از متكلم به غايب

التفات از متكلم به غايب در من رزق اللّه، با آن كه مقتضاى سياق من رزقنا است، برخى از مفسران را بدين راى گرايش داده كه جمله كُلوا و اشربوا... تا آخر آيه، گفتار حضرت موسى عليه‌السلام است، نه قول بى واسطه خداوند؛ زيرا اگر همانند صدر آيه، خطاب مستقيمى از جانب خداوند بود، چنان كه فرمود:فقلنا... مى بايست بفرمايد:كلوا و اشربوا من رزقنا(1427). محتمل است نكته ديگرى كه صبغه تاديبى دارد، در التفات مزبور ملحوظ شده باشد؛ چنان كه همين نكته در تغيير اسلوب از خطاب لكم به غيبت قومه مورد لحاظ بوده است.

نهى تحريمى و تحذيرى در جمله لا تعثوا فى الارض مفسدين در برابر امر ترخيصى در جمله كلوا، ناظر به اين است كه در فساد زمين طغيان نداشته باشيد و از تمرد و تعدى بپرهيزيد؛ يعنى اكنون كه شما را در نهايت رحمت و نعمت قرار داديم (كه لازم تعبير به كُلُوا و اشربوا من رزق اللّه است ) با چنين وسعت و عيش، به فساد و ظلم ادامه ندهيد و شكر نعمت را به كفران آن تبديل نكنيد. اين بيان مبتنى بر آن است كه عثىّ به معناى مطلق تعدى از حد باشد، اما اگر به معناى شدت فساد باشد، كلمه مفسدين تأكيدى بر مفاد لا تعثوا خواهد بود.

### مصداق فساد و طغيان در آيه

درباره فساد و طغيان، در آيه سه احتمال مطرح است:

1 خصوص طغيان در اكل و شرب.

2 خصوص طغيان در بهره بردارى از آب؛ يعنى تنازعى كه عادتا هنگام شدت يافتن نياز به آب، بين آب جويان پيش مى آيد.

3 مطلق فساد.

برخى مفسران احتمال دوم را برگزيده اند.(1428) احتمال مزبور در صورتى قابل پذيرش است كه به جاى لا تعثوا فى الارض جمله لا تعثوا فيه به كار مى رفت؛ نظير آنچه در سوره ((طه )) درباره خصوص ‍ خوردن منّ و سلوى آمده است: ونزّلنا عليكم المنّ و السلوى كلوا من طيّبات ما رزقناكم ولا تطغوا فيه (1429)، اگر چه حتى در اين صورت نيز، مطابق آنچه در تفسير رزق گذشت، بايد احتمال اول را اختيار كرد، نه احتمال دوم را.

اما با توجه به تعبير فى الارض جمله ظهور در عموم دارد نه در اختصاص؛ زيرا پيام آيه اين است: شما شكر گذار اين نعمت و وسعت باشيد و شكر آن اين است كه هيچ گاه فساد نكنيد. به ويژه اگر ظاهر فى الارض اين باشد كه فساد را از زمين نشر ندهيد و اسوه و الگوى ديگران در فساد نباشيد و سنت سيئه به وجود نياوريد؛ چنان كه برخى از مفسران مجموع جمله لا تعثوا فى الارض مفسدين را به معناى لا تشعروا فسادكم فى الارض گرفته اند(1430) كه ظاهرا در مقام بيام معناى لازم جمله مزبور بودند، نه به معناى لغوى و مطابقى آن.

## لطايف و اشارات

### 1 استقساى بنى اسرائيل و موسى عليه‌السلام

استقسا درخواست سقى و سيراب كردن است. اين پيشنهاد متقاضيانه اولا، از طرف بنى اسرائيل به حضرت موساى كليم عليه‌السلام ارائه شد و ثانيا، از طرف موساى كليم به حضور خداى سبحان معروض شد. آنچه در سوره اعراف آمده، ناظر به درخواست يهود از حضرت موسى است؛ (و أوحينا الى موسى اذا استقساه قومه ان اضرب بعصاك الحجر...) (1431) و آنچه در آيه مورد بحث مطرح است، درخواست حضرت موسى از ذات اقدس الهى است، هر چند از خداوند صريحا نام برده نشده: و اذا استقسى موسى لقومه.

استقسا به سه عنصر محورى وابسته است: يكى سائل مستقسى و ديگرى مسوول و سومى مسوول عنه. آنچه در آيه مورد بحث ياد شده خصوص سائل، يعنى حضرت موسى است كه صريحا نام او ياد شده و مورد سووال، يعنى آب است كه ضمن عنوان استقسا مطرح شده؛ زيرا معناى استقسا خصوصيت مورد سووال، يعنى آب رامى فهماند. اما مسوول، يعنى خداى سبحان صريحا معين نشده، ئلى ضمنا معلوم است، زيرا حضرت موساى كليم از غير خداى سبحان چنين تقاضايى ندارد.

استقساى يهود از حضرت كليم اللّه صبغه نيايش نداشته، ليكن استقساى حضرت موسى از ذات اقدس ‍ خداوند جنبه عبادى داشت؛ چنان كه در اسلام براى چنين درخواستى نماز مخصوص تشريع شده و بزرگان اهل حكمت به حمايت از اين اصل كعه پيوند بين نظام تشريعى و نظام تكوينى را بر عهده دارد، مطالبى ايراد فرموده اند.(1432)

آنچه از آيه سوره اعراف برمى آيد اين است كه قوم موسى استقسا كردند، نه خود آن حضرت و آنچه از آيه مورد بحث مى توان استظهار كرد اين است كه استقساى حضرت موسى از خداوند براى قوم خود بود، نه براى خود و سر عدم استقساى آن حضرت براى خود شايد از باب يطعمنى يسقين (1433)، يا از باب قدرت تحمل و صبر كامل آن صبار شكو بوده است.

تذكر: از اين كه خداوند فرمود: حضرت موسى براى قوم خود استقسا كرد، شايد بتوان استنباط كرد كه در ماجراى درخواست ارائه، مطلوب نگاه خودش بود، نه نگاه قوم او، زيرا خداوند در قصه درخواست ارائه نفرمود: موسى براى قوم خود درخواست ارائه كرد تا آنان نظر كنند. البته همان طور كه برخى از مطالب رويت قبلا بازگو شد و بعضى از معارف آن بعدا در ذيل آيه (ربّ أرنى انظر اليك) (1434) خواهد آمد، مقصود حضرت موسى از نظر، نظر فرا طبيعى شهودى بود، نه نظر طبيعى و حصولى و حسى.

استقساى قوم همراه با كرامت نبود و از اين رو خداوند آن را در سوره اعراف به همه همراهان حضرت موسى اسناد كرد و فرمود: قوم موسى از آن حضرت استقسا كردند، اما استقساى حضرت موسى از خداوند سبحان همراه با كرامت بود.

بر اين اساس، خداوند آن را فقط به حضرت موساى كليم اللّه شركت نداشت، بلكه تنها حضرت موسى درخواست كرد و دعاى آن حضرت با نزول وحى الهى مستجاب شد.

### 2 اظهار فقر در پيشگاه خدا

گر چه اظهار شجاعت، شهامت، غنا و توانگرى در برابر بيگانه محمود و ممدوح است، ليكن آنچه در ساحت قدس خداوند مقبول و در نزد صحابه خرد محمود و ممدوح است، اظهار نياز، عجز، ضعف و فقر است. از اين رو عارفان هماره از دعا كه در آن حاجت داعى به پيشگاه بارى مطرح است، به نيكى ياد مى كنند، هر چند مورد حاجت مختلف و مراتب نياز به مدارج معرفت و معارج محبت و معالى خلوص وابسته است:

و يحسن اظهار التجلّد للعدى

و يقبح غير العجز عند الاحبّة (1435)

بنابراين آنچه از حضرت موساى كليم نسبت به ساحت قدس خداوندى طرح شد، جز عبادت چيز ديگرى نبود؛ چنان كه برخى از مومنان صدر اسلام به محضر رسول گرامى معروض مى داشتند: زرع و ضرع، يعنى كشاورزى و دامدارى ما بر اثر كمبود آب آسيب ديده است. شما از ذات اقدس الهى آب طلب كنيد. آن حضرت نيز از خداى سبحان در خواست باران مى كرد.(1436)

### 3 احكام جزمى در آيات ناظر به تكوين

گر چه احكام ناظر به نظام با ترجّى و تمنّى همراه است و آيات راجع به آن با كلمه ليت و لعلّ آميخته است، ليكن احكام ناظر به نظام تكوين منزه از هر گونه مفهوم احتمال و ابهام و شك است. به عنوان نمونه مى توان آيه (... كتبت عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقّون).(1437) و آيه مورد بحث را ارائه كرد، زيرا در آيه صيام كه ناظر به تشريع است، عنوان ترجى طرح شده و در آيه مورد بحث، احكام ياد شده به طور جزم بر موضوعات قبلى خود مترتب است و هيچ گونه مججالى براى ترجى در آن نيست. البته براى تصحيح ترجّى در احكام تشريعى مطلبى است كه در مجال خود طرح شده است.(1438)

عمده آن است كه نه در تلقى حضرت موسى كمترين ترديدى راه داشت و نه در دستور الهى به لزوم ضرب عصا و نه در امتثال تكوينى حجر راجع به انبجاس و انفجار، شكّى رخنه كرده و نه در انشعاب آن به دوازده چشمه به عدد دوازده سبط، كم ترين ابهامى راه يافته است. همان طور كه در مقام ثبوت درنگ نبود، در مقام اثبات به صورت حملييه بتيّه بيان شد، نه شرطيه و نه مشروطه. پس آنچه از كشاف استشمام مى شود كه زمينه شرط در آن جريان مطرح است (1439) و ناصواب خواهد بود.

### 4- پرهيز از احساس فراغت

قدرت نامحدود خداوند توان هر گونه كار خارق عادت را دارد و محتاج به شركت كسى نيست، مانند نزول منّ و سلوى كه نمودار مهر الهى و نظير خسف قارون كه نشان قهر خداست، ليكن گاهى براى حضور انسان در صحنه كوشش و پرهيز وى از احساس فراغت و عدم مسؤ وليت، دستور الهى به اشتراك انسان صادر مى شود؛ نظير آنچه در ماجراى ضرب عصا به دريا كه انفاق آن را به همراه داشت و ضرب عصا به حجر كه انفجار آن را در پى داشت، مطرح شد، زيرا هم انفاق دريا و هم انفجار سنگ بدون زدن عصا مقدور خداوند بود، ليكن براى حضور موساى كليم در صحنه عمل، دستور ضرب عصا داده شد تا حضور آن حضرت الگوى همه معتقدان به مقام منيع كليم خدا باشد و هيچ كس خود را فارغ از انجام وظيفه هر چند ساده و كم زحمت نبيند.

شايد دستور به حضرت مريم به اهتزاز شاخه درخت خرما: (و هزّى اليك بجذع النّخلة تساقط عليك رطبا جنيّا) (1440) نيز از سنخ لزوم حضور در صحنه كار باشد. هر چند معجزه يا كرامت قبل از آن پديد آمد و درخت خشك كه به صورت جذع بالى درآمده بود سر سبز و با ثمر شد و نيازى به اهتزاز حضرت مريم براى ريزش ميوه نبود، ولى فرمان خدا ناظر به لزوم كار هر چند ساده است.

### 5 زمينه پذيرش معجزه

آنچه به صورت معجزه و كرامت نقل مى شود، اگر انسان معصوم مانند رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اهل بيت عليه‌السلام يا در كتاب معصوم نظير قرآن كريم باشد و برهان عقلى نيز بر خلاف آن نباشد، باور و پذيرش آن لازم است، و از اين موارد است استسقاى حضرت موسى و شكافته شدن سنگ و جوشش آب از آن؛ زيرا هم ناقل اين قصه قرآن معصوم و صادق است و هم تحقيق آن محذور عقلى ندارد؛ زيرا در جهان طبيعت هر يك از عناصر مى تواند به عنصر ديگرى تبديل شود؛ چنان كه صدرالمتألّهين رحمة الله عليه در اين باره چنين فرمود:

فلانّ مادّة العناصر قابلة لان يتكون منها الصّور الغير المتناهية على التعاقب، فيجوز ان يستحيل بعض أجزأ الحجر مأً؛(1441) هر يك از عناصر طبيعت مى تواند به عنصر ديگر تبديل شود و مصحح اين تبديل نيز جهت مشترك بين همه آنهاست كه از آن به ماده اولى تعبير مى شود.

تبديل مزبور هم چنان كه در دراز مدت و به صورت طبيعى ممكن است تحقق يابد، در كوتاه مدت و به صورت اعجاز نيز امرى ميسّر است؛ همانند تبديل عصا به حيوان كه هم به صورت طبيعى ممكن است؛ چنان كه عصا پس از مدتى به صورت خاك درآمده، در كنار بوته گياهى قرار گيرد و موجب رشد آن گياه شود و گياه رشد يافته را، مارى بخورد و بخشى از آن غذا به صورت نطفه درآيد و در نهايت به مارى مبدل گردد و هم مى شود همه اين مراحل در كوتاه مدت و بر خلاف عادت و طبيعت، تحقق يابد و عنوان معجزه و خارق عادت بر آن اطلاق شود. البته تبديل سنگ به آب در صورتى مطرح است كه مراد سنگ مخصوصى باشد كه مطابق روايات گذشته از بهشت آمده بود و حضرت موسى عليه‌السلام آن را با خود حمل مى كرد.

در اين صورت هم تبديل سنگ به آب، معجزه به حساب مى آيد(1442) و هم تحقق اين تبديل با زدن عصا. اما اگر صخره اى در دامنه كوهى بوده، آنچه معجزه محسوب مى شود صرف شكافتن صخره با عصاست؛ يعنى با ضرب عصا صخره شكافته شد و آبى كه در دل كوه بود و خداوند آن را به صورت ينبوع و چشمه در نهاد زمين ذخيره كرده بود: (فسلكه ينابيع فى الارض) (1443) بيرون جهيد، نه اين كه سنگ تبديل به آب شد. حاصل اين كه در صورت دوم معجزه يكى و در صورت اول، دوتاست.

شايان ذكر است كه كسى مى تواند چنين پديده اى را باور كند كه مبدأ جهان و قدرت بى انتهايى او و اين كه همه امور امكانى در برابر قدرت او خاضع است و با قدرت او ذوب مى شود و هر سببى، سببيت خويش را از او گرفته است: ذلّت لقدرتك الصّعاب و تسبّبب بلطفك الاسباب، (1444) ايمان داشته باشد و بداند كه شكافتن دريا و توقف آب روان به صورت كوهى بزرگ، فرود آمدن منّ و سلوى از آسمان، برد و سلام شدن آتش براى ابراهيم، ولايت عيسى بدون پدر و زنده كردن مردگان و آفرينش پرنده از گل به دست آن حضرت، همه با اراده خداوند و به محض گفتن كُن تحقق مى يابد و يكون مى شود وگرنه از كسى كه منكر اصول مزبور است، نمى توان توقع ايمان به فروع آنها را داشت.(1445)

### 6 راه هاى دست يابى به آب و حس گرايى بنى اسرائيل

نزول باران از بالا يا دست يابى به آب از زمين از چند طريق ممكن است كه در همه آنها، نازل كننده يا توليد كننده اصلى خداست. اكنون به راه هاى معروف آن اشاره مى شود:

الف: راه طبيعى و علمى، مانند كندو كاو در زمين، در صورت آماده بودن موقعيت ويژه جغرافيايى و جوّى. در اين حال اگر چه به ظاهر، بر اساس علل و عوامل طبيعى، انسان به آب مى رسد، اما بى ترديد دهنده حقيقى آب خداست؛ اوست كه راه هاى زيرزمينى را مقرر كرده و آب ها را پس از توليد به آن راه ها رهنمون شده است: (فسلكه ينابيع فى الارض).(1446) از اين رو زمزمه انسان موحد (هو يطعمنى و يسقين) (1447) است، گرچه غير موحد، تنها علل طبيعى و اسباب عادى آن را مى بيند و از مبدأ اصلى غافل است.

ب: راه فرا طبيعى و معنوى عام، مانند استقامت در راه خدا و پيشه كردن تقواى الهى؛ اگر ملتى مستقيم گردد و مواظب احكام تكليفى و وضعى خدا از قبيل حليّت و حرمت و صحت و فساد باشد، آب فراوان و به موقع بر او فرود مى آيد: (و ان لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم مأً غدقا) (1448) و درهاى بركات آسمان و زمين اعم از آب و غير آن بر روى او گشوده مى شود: (ولو ان أهل القرى امنوا و اتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السمأ و الارض).(1449)

در توجيه چنين تاثيرى مى توان گفت: شكّى نيست كه انسان، جداى از جهان طبيعى نيست؛ چنان كه جهان، گسيخته از انسان نيست؛ همان طور كه حوادث جهان در انسان موثر است، انسان و اعمال او نيز در رخدادهاى جهان اثر دارد. انسان مهره اى از مهره هاى عالم طبيعى است كه با نيكى و تقوا پيشگى او عالم نيز خوب مى شود و با بدى و عصيان او عالم طبيعى نيز دگرگون مى گردد: (ظهر الفساد فى البر و البحر بما كسبت أيدى الناس).(1450)

ج: راه معنوى خاص، مانند خواندن نماز استسقا با خضوع و خشوع تضرع و درخواست نزول باران.

د: راه معنوى اخصّ، مانند معجزه؛ نظير زدن عصا به سنگ و شكافتن سنگ و جوشش آب از آن.

انتخاب اين راه در قصه بنى اسرائيل (با آن كه حضرت موسى مى توانست نماز استسقا بخواند يا از آنان بخواهد تا نماز استسقا بخوانند) شايد به خاطر حسّ گرايى آنان از يك سو و بستن همه راه هاى بهانه و تمام كردن حجت بر آنان از سوى ديگر بود؛ چنان كه ممكن است شرايط نماز باران فراهم نبوده و تاثير عصا زدن نيز همان طور كه اشاره شد بيش از علل و عوامل ديگر است.

تذكر: جامع مشترك راه هاى سه گانه اخير، مدد گرفتن از عنايت فرا طبيعى است، هر چند درجات آنها يكسان نيست.

### 7 بركات اعجاز موساى كليم

اعجاز يا كرامتى كه براى انبيا يا اولياى الهى حاصل مى شود، گاهى فقط عامل تغذيه علمى است و زمانى افزون بر صبغه حجّت و استدلال، عامل تغذيه تغذيه مادى نيز هست؛ چنان كه اژدها شدن عصاى موساى كليم عليه‌السلام فقط جهت برهان و اعجاز داشت، ولى تاثير همان عصا بعد از زدن به سنگ، گذشته از كرامت خاص معنوى، عامل تغذيه مادى يهوديان نيز بوده است. همچنين نظير نزول منّ و سلوى با دعاى موساى كليم كه داراى دو جهت مادى و معنوى بوده است.

آنچه مى تواند همراه با اعجاز، بهره پيروان صاحب مقام كرامت شود، گذشته از انتفاع معنوى و استدلال علمى، اختصاصى به تغذيه و ترويه ندارد، بلكه گاهى منافع ديگرى غير از خوراكى و نوشيدنى، مانند نجات از خطر غرق و رهايى از سلطه دشمن همراه با معجزه حاصل مى شود، داستان عبور بنى اسرائيل از دريا به بركت اعجاز موساى كليم عليه‌السلام از اين قبيل است. انتفاع و تنعّم گاهى به اين است كه بحر مايع به صورت بستر يا بس درآيد: فاضرب لهم طريقا فى البحر يبسا(1451) و زمانى به اين است كه حجر جامد و يابس مصدر چشمه هاى مايع شود. چشمه سنگ همانند چشم سر منشأ ريزش آب است و شايد نام گذارى چشمه در فارسى و عين در تازى بدين نام ها محصول شباهت آن با چشم باشد. به هر تقدير، گاهى مقبوض مبسوط مى شود و زمانى مبسوط مقبوض ‍ مى گردد و رمز آن اين است كه تكوّن هر چيزى مرهون اراده خداوندى است كه بر اساس حكمت باكن، يكون را متحقق مى فرمايد.

تذكر: اعجاز و كرامت خواه با بركت ديگر همراه باشد يا نباشد، گاهى با تحليل دقيق عقلى به چند معجزه منحل مى شود و از اين رو از چنين معجزه قابل تحليلى مى توان به صورت جمع و تعبيربيّنات ياد كرد؛ مانند معجزه جوشش دوازده چشمه از سنگ؛ زيرا ظهور آب از سنگ، خروج آب عظيم از جسم كوچك، خروج آب به قدر نياز، خروج آب با ضرب عصا و انقطاع آب در حالت بى نيازى از آن، بيّنات و معجزاتى است كه همه از تحليل معجزه جوشش چشمه ها از سنگ حاصل مى شود.

### 8 اختلاف بعد از علم و قبل از علم

جمله ولا تعثوا فى الارض مفسدين، بر اساس آنچه در بحث تفسيرى گذشت، هرگونه فساد در روى زمين را شامل مى شود كه بارزترين مصداق آن اختلاف و نزاع و درگيرى ها و كشمكش هاى فردى يا قومى و قبيله اى است. چنين اختلافى از قبيل اختلاف بعد از علم است كه قرآن در آيات فراوانى آن را مذمّت مى كند و درباره خصوص بنى اسرائيل چنين مى فرمايد: ما بنى اسرائيل را در جايگاه صدق (بيت المقدس ) سكنا داديم و روزى آنان را از طيّبات قرار داديم، اما آنان به اختلاف و نزاع پرداختند و با يكديگر اختلاف نكردند مگر بعد از آن كه علم و آگاهى بهره آنها شد...؛ (ولقد بوّانا بنى اسرائيل مبوّأ صدق ورزقناهم من الطيّبات فما اختلفوا حتى جأهم العلم....) (1452)

قرآن كريم دو گونه اختلاف را تبيين مى كند: يكى اختلاف قبل از علم به حق و واقع، براى نيل به آن و ديگرى اختلاف بعد از علم به آن.

اختلاف قبل از علم به حق كه براى نيل خالصانه به آن رخ مى دهد، اختلاف ممدوحى است؛ زيرا روشن شدن حق و رشد و شكوفايى انديشه، از طريق تضارب و تبادل افكار است. البته مقصود، اختلاف صاحب نظران است، نه اختلاف گروهى كه اهل نظر نيستند و دخالت آنان در مسائل فكرى نه تنها زمينه نيل به حق نيست، بلكه وسيله مشاغبه، مشاجره و مثالبه باطل خواهد شد. اين قسم از اختلاف در آياتى نظير آيه 213 سوره بقره مطرح شده است: كان النّاس أمة واحدة فبعث اللّه النّبيّين مبشّرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم ين النّاس فيما اختلفوا فيه؛ يعنى ما انبيا را فرستاديم تا با روشنگرى ها و تبيين حق، به اختلافات مردم در زمينه پيدا كردن حق خاتمه دهيم و اختلاف آنان را به وفاق محمود تبديل كنيم.

اما اختلاف بعد از علم، اختلافى است مذموم كه طاغيان و ستمگران پس از روشن شدن حق، به آن دامن مى زنند و همان است كه در ادامه آيه مزبور، به آن اشاره شده است: و ما اختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ما جأتهم البينات بغيا بينهم؛ يعنى پس از انزال كتاب آسمانى، كسانى در آن اختلاف كردند كه كتاب و حق را دريافت كرده بودند و نشانه هاى روشن به آنان رسيده بود. منشأ چنين اختلاف مذمومى، انحراف از حق و ستم پيشگى بود. اختلاف مزبور كيفر اخروى در پى دارد و سبب محروميت از هدايت ويژه در دنيا مى شود؛ چنان كه، آنها كه داورى حق و كتاب آسمانى را پذيرفتند، يعنى به هدايت تشريعى و عمومى الهى تن دادند، از فيض هدايت خاص نيز بهره مند مى شوند، كه در ادامه همين آيه به آن اشاره شده است:فهدى اللّه الذين امنوا لما اختلفوا من الحق باذنه و اللّه يهدى من يشأ الى صراط مستقيم.

بنى اسرائيل همواره در طول تاريخ به اختلافات پس از علم دامن مى زند و پس از نزول آيات و بيّنات الهى و روشن شدن حقّ، طغيان و فساد مى كردند. خداوند، هم در آيه مورد بحث آنان را از چنين فساد و اختلافى منع مى كند:ولا تعثوا فى الارض مفسدين و هم در سوره يونس به اختلاف بعد از علم آنان اشاره مى كند: (فما اختلفوا حتى جأهم العلم...) (1453) و هم در سوره طه آنها را از چنين طغيانى نهى مى كند: (كلوا من طيّبات ما رزقناكم ولاتطغوا فيه) (1454)، بلكه در ادامه آن به عاقبت چنين طغيانى نيز اشاره مى كند و به صورت شكل اول قياس منطقى مى فرمايد: كسى كه طاغى شد، غضب الهى بر او حلال مى شود و هر كه غضب من بر او حلال شد، سقوط مى كند. پس طاغى سقوط مى كند و نتيجه طغيان سقوط و نابودى است؛...ولا تطغوا فيه فيحلّ عليكم غضبى و من يحلل عليه غضبى فقد هوى.

نيز در سوره جاثيه درباره داورى خداوند در قيامت در زمينه اختلاف آنان مى فرمايد: (ولقد اتينا بنى اسرائيل الكتاب و الحكم و النبوّة ورزقناهم من الطيّبات و و فضّلنا هم على العالمين (16) و اتيناهم بيّنات من الامر فما اختلفوا الا من بعد ما جأهم العلم بغيا بينهم ان ربّك يقضى بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون).(1455)

اين گونه آيات هشدارى است براى همه جوامع علمى و به ويژه به طالبان علوم دينى كه مراقب باشند به اختلاف بعد از علم مبتلا نشوند و بدانند اگر كسى در دوران تحصيل، مراقب خويش نباشد و در مباحثات و مذاكرات علمى روزانه، پس از فهميدن حق نسبت به آن تمكين نكند و از اعتراف به حقانيت گفته رقيب، سرباز زند پس از فراغت از تحصيل و خارج شدن از مراكز تعليم و گرفتن مسؤ وليت هاى اجتماعى، به صورت بزرگ ترين مصيبت براى اسلام و مسلمانان در مى آيد؛ زيرا كسى كه خود را نساخته و به تسليم و خضوع در برابر حق، عادت نكرده، مى تواند منشأ اختلاف مذموم و تنازع وهن آور در جامعه شود.

### 9 نفى سرمايه دارى و اشتراكيّت

خداى سبحان در پايان آيه مورد بحث پس از امركُلُوا و اشربوا من رزق اللّه، از فساد و اختلاف و تنازع نهى مى كند. همچنين از آيات ديگر بر مى آيد كه بنى اسرائيل پس از اعطاى نعمت ها و بيّنات فراوان، باز هم فساد و اختلاف پيشه كردند. بنابراين، آنچه جامعه را اداره مى كند و آن را آرام مى سازد تنها بر طرف شدن نيازهاى اقتصادى نيست، بلكه خضوع افراد در برابر خدا و برخوردار شدن آنان از تعبّد و روح بندگى سبب آرامش مى شود. كسى كه بنده خدا نيست به جاى احترام به قسط ديگران، به سهم آنان تعدّى مى كند؛ به ويژه به سهم كسى كه به مشاهده ستم عادت كرده و تدريجا به موجودى ستم پذير تبديل شده باشد.

غرض آن كه، فرد يا جامعه خود سر و طاغى كه فاقد روح انقياد در برابر حق است، هرگاه قدرت يافت ظالم مى شود و ستم مى كند تا جايى كه انبيا را نيز به قتل مى رساند: (يقتلون النّبيّين بغير حق).(1456)

به بيان ديگر، منشأ اصلى فساد و اختلاف مذموم در ميان مردم، تنها اين نيست كه به طور عادلانه از ابزار تحصيل ثروت و امكانات برخوردار نيستند يا ثروت هاى ملّى و عمومى به دست آمده، عادلانه بين آنان توزيع نمى شود، بلكه ممكن است ملّتى، چون بنى اسرائيل، به طور مساوى از امكانات مادى برخوردار باشند و طعم تلخ تبعيض را در حكومت دينى نچشيده باشند و در عين حال با هم درگير باشند؛ چنان كه بر همه بنى اسرائيل منّ و سلوى نازل مى شد، همه در برابر حرارت آفتاب سايبان داشتند، همه اسباط و قبايل به طور مساوى از آب چشمه بهره مند مى شدند و همه آنها به قدر كافى، خوراك و پوشاك داشتند(1457)، نه مشكل تبعيض در ابزار توليد داشتند و نه مشكل تبعيض در توزيع، در عين حال همواره در حال جنگ و درگيرى و نزاع و كشمكش هاى فردى يا قبيله اى بودند و با مشاهده قسط و عدل در لواى حكومت دينى همچنان بر خوى خود خواهى اصرار داشتند.

براين اساس، منشأ اختلاف را بايد در جاى ديگر جستجو كرد كه همان غرايز متضادّ و گرايش هاى پيچيده و پست مادى و حيوانى و خصلت افزون طلبى و برترى خواهى در نهاد آدمى است. شكى نيست آنچه اين غرايز سركش را رام مى كند و آتش زياده خواهى و خروش هَلْ منْ مزيدْ را فرو مى نشاند ايمان به مبدأ و معاد و متعبّد شدن به دينى است كه پيوسته انسان را به كفاف و عفاف و قناعت و متانت دعوت مى كند و در مقابل گذشت ها و انفاق ها، بشارت حور و قصور بهشتى و رضوان الهى و بهجت و سرور ابدى مى دهد.

به بيان ديگر، از قصه يهود بنى اسرائيل، استفاده مى شود كه نه صرف سرمايه دارى و برخوردارى از امكانات مختلف مادى، براى بشر آرامش مى آورد(اگر چه فقر و نبود امكانات لازم، زمينه ساز ارتكاب فسق و گناه و آلوده شدن به رذايل اخلاقى است، تا حدى كه به بيان امام صادق عليه‌السلام:كاد الفقر ان يكون كفرا(1458) و نه اشتراكيت و توزيع يكسان ثروت، بلكه تنها ايمان به خدا و اعتقاد به كرامت هاى انسانى مهم ترين عامل امن و اطمينان است.

### 10 تربيت نسلى نو براى زندگى و حكومتى نو

گرچه سرگردانى چهل ساله بنى اسرائيل در بيابان سينا، كيفر سركشى و تمرّد آنان در برابر فرمان (ادخلوا الارض المقدّسة التى كتب اللّه لكم) (1459) بود كه گفته بودند: (و انا لن ندخلها حتى يخرجوا منها...) (1460)، ليكن مجازات هاى خداوند در عين حال كه عنوان تعقيب و تنبيه دارد، از مصالح و ملاحظات تربيتى نيز برخوردار است. از اين رو سرگردانى چهل ساله بنى اسرائيل ممكن است داراى چنين حكمتى نيز باشد كه نسل قبلى منقرض شود؛ نسلى كه عقايد و ثنيّت و خوى بت پرستى در دل هايشان اشراب شده بود: (أشربوا فى قلوبهم العجل) (1461) تا حدى كه پس از نجات از چنگال فرعون و شكافته شدن دريا و رهايى از امواج آن، از حضرت موسى درخواست قرار دادن خدايى چون خدايان بت پرستان كردند: (يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة) ،(1462) نسلى كه استكبار و استضعاف فرعونى به گونه اى غيرت و مردانگى را از آنان ربوده بود كه در برابر پيشنهاد حضرت موسى، يعنى ورود شجاعانه به قريه آن هم پس از آن كه دو تن از ياران با وفا و با ايمان آن حضرت (يوشع و كاليب ) راه غلبه و پيروزى را به آنان نشان دادند، با كمال جسارت و بى ادبى گفتند: (يا موسى انا لن ندخلها أبدا ماداموا فيها فاذهب انت و ربّك فقاتلا انا هيهنا قاعدون) (1463)، يعنى هم با آوردن دو كلمه لن وأبدا مخالفت صريح و جسورانه خود را با درخواست آن حضرت عليه‌السلام ابراز داشتند و هم با اين جمله كه تو و پروردگارت برويد و بجنگيد، ما در اين جا نشسته ايم در واقع حضرت موسى و وعده هاى الهى او را به تمسخر گرفتند.

اين نسل كه از لحاظ اعتقادى، اليف شعار مشؤ وم بت پرستى گرديد و از جهت اجتماعى و حيثيّت ملى انيس ‍ خوارى و ذلّت گشت و گروهى از آنان به كشتن انبياى خدا آلوده شدند، و بالاخره نسلى كه نه مغز و قلب سالمى داشت و نه علاج آن ممكن بود، بايد از بين برود و نسل جديدى با عقايد صحيح و مكارم بلند چون شهامت و مردانگى پرورش يابد تا لياقت سرزمين مقدس و مباركى چون فلسطين را پيدا كند.(1464)

بر همين اساس، بنى اسرائيل چهل سال آواره بيابان شدند تا نسل هدايت ناپذير پيشين منقرض شد و نسلى جديد و انقلابى از فرزندان آنان به تدريج تربيت شدند، به طورى كه توانستند روى پاى خويش بايستند و اساس حكومت الهى را براى پيامبران بعدى پى ريزى كنند.

## بحث روايى

### 1 برترى معجزه پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم

عن الحسين بن على عليه‌السلام قال:ان يهوديا من يهود الشام و أحبارهم قال الاميرالمؤ منين عليه‌السلام فى أثنأ كلام طويل: فان موسى عليه‌السلام قد أعطى الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عينا؟ قال له على عليه‌السلام: لقد كان كذلك و محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم لما نزل الحديبية و حاصره أهل مكة قد أعطى ما هو أفضل من ذلك و ذلك ان أصحابه شكوا اليه الظمأ و أصابهم ذلك حتى التقت خواصر الخيل فذكروا له عليه‌السلام ذلك فدعا بركوة يمانية، ثمّ نصب يده المباركة فيها فتفجرت من بين أصابه عيون المأ فصدرنا و صدرت الخيل روأا و ملأ ناكل مزادة و سقأ و لقد كنا معه بالحديبية و اذا ثمّ قليب جافة، فأخرج صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم سهما من كنانته، فناوله البرأ بن عازب فقال له: اذهب بهذا السهم الى تلك القليب الجافة، فأغرسه فيها، ففعل ذلك 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، پديد آمدن آب از هر موجود طبيعى كه ارتباط نزديك يا دور با عناصر طبيعى دارد عقلا ممكن است، هر چند عادةً بعيد است و با معجزه چيزى كه امتناع عقلى ندارد گرچه منع عادى دارد پديد مى آيد؛ زيرا ظهور آب و جريان آب توسط انگشتان مبارك رسول گرامى يا چوب تير و مانند آن هيچ محذور عقلى ندارد.

### 2 چگونگى سنگى كه شكافته 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 اين گونه از معارف علمى و غير تعبدى و عملى با خبر واحد كه واجد همه شرايط اعتبار و حجيّت نيست، پذيرش محتواى آن محذور عقلى ندارد. آنچه مسلم است اصل وجود سنگ و زدن عصا به آن و جوشش دوازده چشمه آب از آن است.

### 3 تطبيق آيه بر ولايت اهل بيت عليه‌السلام

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 الازكيأ لما سقيت عبادك هولأ. فأوحى اللّه تعالى اليه: يا موسى اضرب بعصاك 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 تلك 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 نفسك على احتمال المكاره فى موالاة محمد و آله الطيبين فقد جعل اللّه اليك و مكنك 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 لك و مكنّاك 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 بعصاك 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 ذلك جأ المؤ منون الى جدّى رسول اللّه 9 قالوا: يا رسول اللّه تعرّفنا من الائمة بعدك. فقال: و ساق الحديث الى قوله: فانك اذا زوّجت عليا من فاطمة خلقت منها أحد عشر اماما من صلب على، يكونون مع على اثنى عشر اماما، كلهم هداة لامتك، يهتدون بها كل أمّة بامام منها، و يعلمون كما علم قوم موسى مشربهم.(1471)

اشاره الف: همان طور كه در مبحث تلقى حضرت آدم نسبت به كلمات پروردگار و نيز برخى از مياحث گذشته بازگو شد، انسانهاى كامل مظاهر اسماى حسناى الهى هستند و به عنوان بهترين مجارى فيض خداوند منشأ بركتند. از اين رو توسل و استشفاع به آنان براى همگان سودمند است.

ب: تولى ولايت اهل بيت عصمت و طهارت عليه‌السلام كه مهم ترين مزد رسالت رسول گرامى است، زمينه استحقاق چشيدن بلكه نوشيدن جام محبت از كوثر الهى را فراهم مى كند.

ج: كسى كه در دنيا وسيله هدايت ديگران را تأمين كند در آخرت وسيله رهايى آنان از دوزخ و نيل به بهشت را در اختيار دارد؛ از اين رو سالكان كوى حقّ را از راهيان كژ راهه جدا مى كنند و به مقصد مطلوب مى رسانند.

## (و اذْ قُلْتُم يموسى لَن نَّصبرَ عَلَى طَعامٍ واحد فادعُ لَنا ربِّكَ يُخرجْ لَنا مِمّا تُنْبِتُالارضُ من بقلِها و قِثّآئها و فومها و عَدَسِها و بَصَلِها قالَ أتسْتَبدِلونَ الّذى هُوَ أدنىبالَّذى هُوَ خَيرٌ اهْبِطوا مصرا فان لَكُم مّا سَألتُم و ضُرِبَت عَلَيهم الذّلّة و الْمَسْكَنَةُ وبآءُ و بغضبٍ مّنَ اللّه ذلك بانهم كانوا يَكْفرونَ بايتِ اللّه و يقتِلونَ النّبينَ بغيرِ الحَقِّذلكَ بِما عَصَوا وَّ كانوا يَعتَدونَ)(61)

## گزيده تفسير

يك نواخت بودن طعام (منّ و سلوى ) بهانه جديد قوم يهود بود تا از سر لجاجت و همراه با تحقير و استهزا، نه خواهش و مسألت، برخى محصول هاى روييدنى از زمين، يعنى سبزى، خيار، سير، عدس و پياز را پيشنهاد دهند.

تنوع طلبى و تلون خواهى مذموم قوم يهود كه شاكله آنان تبديل حسن به قبيح و مغفرت به غذاب و تقدير الهى به تدبير بشرى و تغذيه ملكوتى به تغذيه ملكى است در استبدال اعلا، يعنى منّ و سلوى، به ادنى، يعنى سير و پياز سرايت كرد، آن سان كه با لجاجت و جسارت و در كمال مقاومت اعلان بى صبرى كرده، به صورت نفى صريح و اكيد به موساى كليم عليه‌السلام اعلام داشتند: بر آنچه خداوند از آسمان نازل كرده صبر نمى كنيم، پس از خدايت بخواه تا همان گونه كه تا كنون بدون رنج و زحمت ما از آسمان منّ و سلوى نازل مى كرد، اكنون از زمين نعمت هاى پيشنهادى ما را بدون كار ما بيرون آورد. مقصود آنان از اين طرح، تبديل تام نعمت آسمانى به نعمت زمينى بود، نه تكميل و تتميم آن.

اين بهانه جويى و لجاجت از آن رو كه نعمت آزادى و استقلال به دست آمده را فداى تنوع طلبى و شهوت شكم مى كند، با قهر و غضب با آن مقابله شد و حضرت موسى عليه‌السلام با زبان تعجيز يا توبيخ به آن پاسخ داد و از آنان همان چيزى را خواست كه به آن حساس بودند؛ يعنى وارد شدن به شهرى كه لازم آن درگيرى و جنگ با عمالقه يا ديگر جباران و ظالمان بود. البته تقدير الهى و تدبير موساى كليم اين بود كه بنى اسرائيل به سرزمين مقدس كه مدينه فاضله و داراى امكانات فراوان كشاورزى و مانند آن بود وارد شوند و بين زندگى شهرى و اصول اجتماعى، حقوقى، سياسى همراه با اخلاق و فضايل ارزشى جمع كنند.

دستور توبيخى يا تعجيزى به هبوط، اشاره است به سقوط و نزول. اين هبوط از بهشت امنيت و آزلادى و استقلال و عزّت به سرزمين عداوت ها، نزاع ها و شهوات مادى، تمثّل و تجسمى از هبوط حضرت آدم عليه‌السلام است.

فرجام قومى كه با ناديده گرفتن رفعت و عظمت آزادى و استقلال و طرح تقاضاهاى پست و ذلّت بار، بهانه جويى، لجبازى و شكم بارگى مى كنند، اين شد كه بر آنها عذاب دنيايى ذلّت و خوارى ثبت شده، خيمه ذلّت و مسكنت و تيره روزى بر سرشان نصب گشته، بر آنها احاطه يابد و سكه ذلّت و مسكنت به نام آنان ضرب و اين مهر بر پيشانى آنها زده شود و براى هميشه ملازم و دامن گير آنان گردد و در نهايت بر اثر ناسپاسى هاى فراوان به عذاب اخروى و غضب متراكم و قهر فعلى الهى كه مايه سقوط به دركات است، گرفتار آيند.

علت اين سوء عاقبت آن است كه كفر ورزى و كشتن انبياى الهى عليه‌السلام و عصيان در برابر احكام الهى و تجاوز از حدود الهى به صورت ملكه و سنت سيئه اى عادت مستمر بنى اسرائيل شد.

قتل انبيأ به وسيله بنى اسرائيل تنها از طريق اعتدا و معصيت افشاى اسرار پيامبران نزد حكام و جباران زمان نبود، بلكه آنان انبيا را با شمشيرهاى خود و بدون واسطه مى كشتند. همچنين كشتن پيامبران كه كفر عملى است، از روى اشتباه و خطاى در تطبيق و اعتقاد به حقانيت اين اقدام نبود، بلكه آنان به قبح اين عمل آگاه بودند و آنچه آنها را آگاهانه و از روى عمد به اين كار وادار مى كرد، روحيه عصيان گرى و اعتدا و حبّ دنيا و پيروى از هوا بوده است.

انبيا حق مدار و عدل محورند و پيامبر كشى حتما ناحق است. براى بنى اسرائيل حق بودن پيامبران عليه‌السلام ثبوتا و اثباتا مسلم بود و آنان در قتل پيامبران نه مجوز الهى داشتند و نه مصحح مردمى.

## تفسير

طعام: در فرق بين طعام و طُعم و طَعم چنين گفته شده كه طعام به معناى خواركى و طُعم به معناى خوردن طَعم به معناى مزه است.

بقلهاو...:((بَقل )) به معناى سبزى و ((قثّأ)) به معناى خيار(خيار چنبر) و ((عدس )) به معناى معروف آن و ((بصل )) به معناى پياز است. اما در معناى ((فوم )) اختلاف شده است؛ طبرس رحمة الله عليه از امام باقرعليه‌السلام (1472) و طبرى از ابن عباس (1473) نقل كرده اند كه فوم به معناى گندم است، و در همين رابطه به بعضى از اشعار عرب نيز استدلال شده و مختار لسان العرب نيز همين است، بلكه از زجّاج نقل كرده كه اهل لغت در آن اختلافى ندارند، در حالى كه صاحب مقاييس به جماعتى نسبت مى دهد كه آن را به معناى سير گرفته اند و صاحب التحقيق نيز همين را اختيار كرده، مى گويد: فوم در زبان عبرى شوم است (شوم به معناى سير) و در عربى شين به ثأ و ثأ نيز به فأ تبديل شده است (با توجه به اشتراك اين سه حرف در صفات متعدد)(1474). محقق نيشابورى (نظام الدين ) نيز همين را اختيار كرده و براى آن دو دليل ذكر مى كند: نخست اين كه عبداللّه بن مسعود آن راثومها قرائت كرده است و ديگر مناسبت سير با عدس و پياز كه از تناسب با گندم بيشتر است.(1475)

أستبدلون: واژه تبديل و استبدال گاهى بدون حرف جر ذكر مى شود؛ مانند: (يستبدل قوما غيركم ثمّ لا يكونوا أمثالكم) (1476) (و فبدّل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم) (1477)، و گاهى با حرف جرّ به كار مى رود، ولى حرف جر به سر مبدل، يعنى چيزى كه تبديل به چيز ديگر مى شود و انسان آن را از دست مى دهد در مى آيد؛ مانند: (و من يتبدّل الكفر بالايمان) (1478) درباره كسى كه ايمان را از دست مى دهد و كفر را مى گيرد و از همين قبيل است آيه مورد بحث كه بأ حرف جر بر سر الذى هو خير در آمده: أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير، چون آنان با رسيدن به متاع پست، خير را از دست مى دادند.

بر اين اساس و با توجه به فصاحت قرآن و معيار بودن آن براى سنجش صحّت و سقم يا فصيح و افصح بودن استعمال هاى ادبى، مى توان نتيجه گرفت: آنچه در استعمال عرب مرسوم است كه بأ تعديه را بر سر مبدل اليه در مى آورند و مثلا مى گويند: لا تبدل الذّهب بالنحاس؛ طلا را به مس عوض نكن استعمال نادرست يا غير فصيح است.

تبديل گاهى به صورت تغيير صورت يا هويت است، نظير تبديل آسمان و زمين دنيا به آسمان و زمين ديگر در معاد: (يوم تبدّل الارض غير الارض و السموات) (1479) و مانند تبديل سيئات به حسنات (...يبدل اللّه سيئاتهم حسناتٍ) (1480) و زمانى به صورت بذل يكى و اخذ ديگرى، رها كردن يكى و گرفتن ديگرى است كه آيه مورد بحث از اين قبيل است؛ نظير تبديل خبيث به طيب و كفر ايمان.

ظاهرا استبدال در صورتى كه با قرينه همراه نباشد، تعويض است، نه تركيب و تلفيق.

عليهم: تعديه ضربت با كلمه على مفيد سلطه و احاطه ذلّت و مسكنت بر بنى اسرائيل است و در نتيجه مجموع جمله ضربت عليهم الذلة و المسكنة دلالت دارد كه سكه ذلّت به نام بنى اسرائيل (بر اثر قدر ناشناسى و ناسپاسى آنها) زده شد و خيمه ذلّت بر سر آنان نصب گرديد؛ خلاصه آن كه يا از باب ضرب الخيمة و نصب الخيمة است، بدين معنا كه خيمه ذلّت و مسكنت بر سر يهود نصب شده، بر آنها احاطه يافت، يا از باب ضرب الدرهم ياضرب الخاتم على المكتوب، بدين معنا كه مهر ذلّت و مسكنت بر پيشانى قوم يهود زده شد و براى هميشه ملازم و دامن گير آنان گشت.

الذلّة: ذلّت نرمش آميخته با خوارى است و ذليل موجود ستم پذيرى است كه هر سلطه اى را قبول مى كند؛ در مقابل عزيز كه سرسخت و نفوذناپذير است. أرض ذلول زمين سستى است كه مى توان به آسانى در آن كندو كاو كرد، در مقابل أرض عزاز كه به زمينى گفته مى شود كه نمى توان در آن به آسانى نفوذ كرد. انسان ذليل در مقابل ظالم خاضع است و در برابر ستم نرمش نشان مى دهد:لا يمنع الضّيم الذليل (1481) و هميشه محكوم و مغلوب است، بر خلاف مومن عزيز كه بر اثر نفوذ ناپذيرش همواره غالب و پيروز است.

در تفاوت بين ذلّت و مسكنت گفته شده: اگر چه هر كدام از ذلّت و مسكنت ضدّ صعوبت و سرسختى است و خلق خبيث و زشتى است كه با عزّت و مناعت طبع انسان كريم تضاد دارد و كسى كه مبتلا به هر كدام از آن دو است از پذيرش هيچ ستمى ابايى ندارد و حاضر است به سود هر ستمگرى كوشش كند، جز اين كه ذلّت عبارت از سستى و خفتى است در درون جان انسان ذليل، كه اين وهن غالبا درظاهر اعضاى بدن وى ظهور و بروزى ندارد (از اين رو برخى از انسانهاى ذليل به ظاهر عزيز جلوه مى كنند)، اما مسكنت گونه اى از سستى و خوارى است كه در ظاهر بدن نمايان مى شود(براى اين كه دست قاهرى را احساس مى كند و سايه ظالمى را بر سرش لمس مى كند) و باعث مى شود كه سكون و سكوت خفّت بارى بر اعضا و جوارح چنين فردى مستولى شود و آثار خشوع در قول و عمل او ظاهر گردد. بر اين اساس، به تهى دستى كه آثار فقر و ندارى در حركات و سكناتش آشكار شود، يعنى بر اثر شدت فقر تحرك ظاهريش به سكون مبدّل شود و نشاطش از بين برود مسكين گفته مى شود.

بأُو: اين واژه به معناى رجعوا است؛ يعنى به غضب خدا بازگشتند و در نهايت، مغضوب خداوند قرار گرفتند و به سخط الهى دچار شدند، مثل اين كه گفته مى شود:رجع بصفة المغبون، يعنى مغبون بازگشت و تجارت وى به غبن منتهى شد.

بغير الحقّ: اگر الف و لام در كلمه الحق براى جنس باشد، محتواى آن بابغير حق يكى است. بحث درباره الف و لام و نيز در موردبغير الحق وقتى لازم است كه مقصود از غير حق ناحق باشد، ولى اگر براى بيان سبب باشد و مراد آن باشد كه قتل پيامبران به سبب غرضى، يعنى به سبب باطل بود، هيچ گونه بحثى لازم نخواهد بود.

## تناسب آيات

اين آيه بيانگر يكى ديگر از بهانه جويى ها و ناسپاسى هاى بنس اسرائيل است؛ بهانه جويى و لجاجتى كه در آن نعمت آزادى و استقلال به دست آمده، فداى تنوع طلبى و شهوت شكم مى شود. خواسته اى كه همانند تقاضاى رؤ يت حسى خداوند، از سر خضوع و خشوع نيست، بلكه با لجاجت و جسارت همراه است و از اين رو با قهر و غضب با آن مقابله مى شود و با تعجيز يا توبيخ پاسخ آنان داده مى شود.

### عنصر محورى و پيام آيه

عنصر محورى آيه مورد بحث را تذكره نعمت خدا و كفران قوم يهود تشكيل مى دهد؛ زيرا آنان در كمال مقاومت اعلان بى صبرى كرده و به صورت نفى صريح و اكيد علام داشتند كه بر آن چه خداوند از آسمان نازل كرده، صبر نمى كنيم، بلكه بايد از زمين نعمت هاى پيشنهادى ما را بيرون آورد. مقصود آنان از اين طرح، تبديل تامّ نعمت آسمانى به نعمت زمينى بود، نه تكميل و تتميم آن؛ زيراظاهر استبدال در صورتى كه با قرينه همراه نباشد، تعويض است، نه تركيب و تلفيق. از اين دو جهت كه يكى اعلام بى صبرى و نكول بود و ديگرى تبديل تام و تعويض محض نه تتميم و ضميمه كردن نعمت زمينى به نعمت آسمانى، بر مى آيد كه پيام آيه نقد عمل قبيح آنان است، نه نقل پيشنهاد مباح آنها.

از مجموع آنچه در اعلام نفى صبر و كيفيت پاسخ الهى توسط حضرت موساى كليم بر مى آيد اين است كه پيشنهاد بنى اسرائيل معقول و مقبول نبوده است و گرايش فخر رازى به توجيه سوال و تبرير آن (1482) وجيه نخواهد بود.

### بى صبرى و تنوع طلبى بنى اسرائيل

خداوند در بخش اول آيه مورد بحث به يهوديان مى فرمايد:و به ياد آوريد زمانى را كه به موسى گفتيد: ما تحمل يك نوع غذا را نداريم (1483). تو از پروردگارت بخواه كه از محصول هاى زمينى و آنچه زمين آن را مى روياند، از سبزى ها، خيار، سير (يا گندم )، عدس و پيازش براى ما فراهم سازد.

اين خواسته يهود اگر امرى طبيعى بود، ممكن بود خدا به آنان لطف كند و همانند خواسته من و سلوى يا خواسته آب آشاميدنى، پاسخ مثبتى به آن بدهد، اما تعبير به لن نصبر همانند تعبير به لن نومن لك...، دليل بر اين است كه پيشنهاد بنى اسرائيل از سر لجاجت بود نه خواهش و مسألت. گويا مى خواستند بگويند: تو ما را از مصر بيرون آوردى و وعده دادى كه همه امكانات را در اختيار ما بگذارى و به وعده هايت وفا نكردى. در حالى كه حضرت موسى به آنان وعده داده بود كه آنان را از بردگى آل فرعون نجات دهد و نجات هم داد و آنان آزاد شدند، نه اين كه همه امكانات رفاهى را برايشان فراهم كند، بلكه آنان را به صبر و استقامت و نيز استعانت از خداوند دعوت كرده و فرموده بود: (استعينوا باللّه واصبروا) (1484)؛ شما هدفى بالاتر در پيش داريد. پس به خدا استعانت كنيد و از او مدد بگيريد. شما كه با صبر و استقامت بر بزرگ ترين دشمن پيروز شديد، چگونه مى گوئيد: چون پياز و عدس... نداريم صبر نمى كنيم. با اين هدف كه بركندن ريشه ستم از منطقه بود، چگونه در حالى كه تنها مصر فتح شده و هنوز در شهرهاى ششام و فلسطين خوى فذاعنه باقى است، و در سرزمين مقدسى كه خداى سبحان براى شما مقرر ساخته، جبارانى چون عماله زندگى مى كنند (و شما حاضر نيستيد با آنها بجنگيد و از آن جا بيرون كنيد)، سخن از لن نصبر على طعام واحد داريد؟

بنى اسرائيل دقيقا همان چيزى را كه حضرت موسى سفارش كرده بود (صبر و استقامت ) نفى كردند و گفتند ما صبر نمى كنيم. آن ها با نفى اكيد، يعنى كلمه لن كه دليل بر خيره سرى و لجاجت آنان است، همانند (لن نومن لك) (1485) درباره رويت و با خطابى چون يا موسى به جاى يا رسول اللّه و يا نبى اللّه و با تعبيرى چون فادع لنا ربّك خدايت را بخوان كه با تحقير و استهزأ همراه است. گويا خداى موسى، خداى آنان نبود؛ نظير سخن اهل دوزخ هنگام سوختن در جهنم: (يا مالك ليقض علينا ربّك).(1486) يعنى اى مالك دوزخ! پروردگار تو به حيات ما پيان دهد. از اين رو خدا بر بنى اسرائيل عضب كرد و به خواسته آنان پاسخ مثبت ندادند،چنان كه در ماجراى رويت نيز با خشم خداوند روبرو گشتند: (فأخذتهم الصّاعقة). (1487)

نظير اين خواسته بنى اسرائيل خواسته مشركان حجاز است كه به پيامبر اسلام مى گفتند: اى پيامبر! دستور ده اين كوهها از هم فاصله بگيرند تا ما در اين جا كشاورزى كنيم. آنان مى پنداشتند پيامبر بايد هر روز معجزه اى ارائه كند و مثلا دره ها

و كوهها را به صورت زمين هموار در آورد يا ميان كوهها فاصله افكند(گر چه در صورت بروز چنين معجزاتى باز هم ايمان نمى آوردند). آرى خواسته يهود پاسخ مثبت داده نشد، بلكه حضرت موسى با زبان توبيخ يا تعجيز، دقيقا برهمان چيزى انگشت گذاشت كه نسبت به آن حساس بودند؛ يعنى وارد شدن به شهر كه لازم آن درگيرى و جنگ با عمالقه يا ديگر جباران و ظالمان بود.

از اين رو خداوند در بخش دوم آيه مورد بحث مى فرمايد: آيا غذاى بهتر را به غذاى پست تر تبديل مى كنيد؟ اكنون كه چنين است از بيابان در آييد و به شهرى فرود آييد كه در آن جا به همه خواسته هاى نازل خود مى رسيد: قال أستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير اهبطوا مصرا لكم ما سألتم.

آيا مى خواهيد غذاى برتر، يعنى من و سلوى را از دست بدهيد و پياز و سبزى به دست آوريد؟ شما كه لجوجانه مى گوييد: ما صبر نمى كنيم، خداوند نيز بركت را در اختيار شما قرار نمى دهد. اگر مى خواهيد كشاورزى كنيد به يكى از شهرها در آييد و از اوج عزّت به چاه ذلّت در افتيد.

تذكر 1 بايد توجه داشت كه در صحراى تيه و حيرت چاره اى جز تامين مواد غذايى از راههاى غير عادى نيست. از اين رو بنى اسرائيل به حضرت موسى عليه‌السلام پيشنهاد نكردند به شهر يا منطقه حاصل خيزى وارد شوند تا از راه كار و كشاورزى به غذاهاى مطلوب برسند، بلكه درخواست كردند تا حضرت موسى عليه‌السلام با صرف دعا خواسته آنان را تامين كند: فادع لنا.

2 مجزوم بودن فعل، يخرج يا نشان دادن جزم علمى آنان به تاثير دعاى حضرت موسى بود يا علامت دُگم و توقع قاطع و مصّرانه آنها بوده است.

3 اسناد انبات به زمين كه مبدأ قابلى است نه مصدر فاعلى از گروهى كه در حصن توحيد ناب نبوده و نيستند مستعبد نيست، ولى مصصّح چنين اسنادى همانا اسناد اخراج به خداوندى است كه روياننده واقعى است:

(أنتم تزرعونه أم نحن الزّارعون) (1488)

4 پيشنهاد دهنده اگر از توحيد خالص طرفى بسته باشد، تنوع طلبى براى او از سنخ تكثر گرايى در اسماى حسناى الهى است كه همه آنها مجالى واحد حقيقى است، و اگر از آن نعمت بزرگ محروم باشد، تلّون خواهى است و گاهى جامه ضلال در بر كردن و زمانى لباس هدايت پوشيدن را به همراه دارد.

استبدال اعلا به ادنى از قومى كه گاهى محكوم (فبّدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم) (1489) و زمانى مبتلا به (و من يتبّدل الكفر بالايمان) (1490) هستند بعيد نيست؛ زيرا شاكله چنين ملتى تبديل حسن به قبيح و مغفرت به عذاب و تقدير الهى به تدبير بشرى و تغذيه ملكوتى به تغذيه ملكى است. اين تلوّن مذموم استبدال من و سلوى به سير و پياز سرايت كرده است.

5 از ترتيب ذكرى نعمت هاى پيشنهادى نمى توان مراتب سودمندى و برترى آنها را نسبت به يكديگر استهضار كرد. هر چند براى سير و پياز خواص فراوانى نقل شده و تجربه طبّى آنها را نفى نكرده است، ولى غذايى كه فضاى دهن را بدبو كند، مناسب شان رهبران الهى نيست. از اين رو از حضرت رسول اكرم نقل شده كه از تناول چنين گياهى خوددارى و فرمودند:... فانى اناجى من لا تناجى (1491)؛ يعنى... من با فرشتگان مناجات و گفتگو دارم و شما آن را نداريد، از اين رو دهان من بايد از رايحه غير طيب مصون باشد.

6 خير گاهى در مقابل شر است، مانند: (و نبلوكم بالشر و الخير فتنة) (1492) و زمانى در برابر دنّى و پست هر چند شر نباشد. از تقابل عنوان خير و ادنى، بر مى آيد كه محور تبديل گر چه عالى و كامل نبود، ليكن مصون از شر بوده است. البته محروميت از خير در حد خود مى تواند شر نسبى تلقى گردد.

### تصويرى از تبديل خير به ادنى

در تصوير چگونگى خير ادنى چهار احتمال مطرح است:

1 نخست اين كه هر كدام از من و سلوى، نسبت به آنچه آنها مى خواستند اولا، لذيذتر و مطبوع تر بوده است؛ زيرا اگر مثصود از منّ عسل باشد كه روشن است و اگر ترنجبين باشد، از شيرينى خاصى برخوردار و براى اغلب طبايع بشرى مطلوب است.

سلوى نيز پرنده اى است صحرايى و گوشت چنين پرنده اى از لذيذترين گوشت هاست. ثانيا، نيرو بخش تر بوده است. زيرا پر انرژى بودن موارد قندى چون عسل يا ترنجبين صحرايى و گوشت جاى بحث نيست و برترى منّ و سلوى از اين جهت بر مطلوب هاى جايگزين نيز مستقيم و مهمى كه رعايت آن در سلامت دستگاه گوارش دارد، از اهميت ويژه اى برخوردار بوده است و آن سهل الهضم بودن منّ و سلوى است نسبت به آنچه آنان مى خواستند، به ويژه جبوبات.

2 دو واژه خير و ادنى ناظر به پستى و بلندى معنوى است يا مجموع مادى و معنوى را در نظر دارد و مى گويد: شما چيزهايى را درخواست مى كنيد كه لازمه اش شهر نشينى و كوچ كردن از صحرا و آغوش ‍ طبيعت و نيز رفع يد از آزادى و استقلال است. شهر نشينى سبب رو آوردن به دنيا و غوطه ور شدن در تجملات و ناز و نعمت، و مبتلا شدن به اسراف و اتراف و رفاه طلبى است.

انسان شهر نشين، روز به روز به غذاهاى رنگارنگ و وسايل تجملى دل بستگى پيدا مى كند و با رسيدن به هر مرحله اى

از رفاه و تجمل، هوس مرحله بالاتر را پيدا مى كند، تن آسا و ناز پرورده مى شود، از شجاعت و دلاورى فاصله مى گيرد و در نهايت، دچار ذلّت و مسكنت و نياز و وابستگى مى شود و به اين صورت ممكن است ملت متمدنى از پا در آيد و اين همان حقيقتى است كه قرآن كريم در سوره اسرأ به آن اشاره دارد كه اتراف و اسراف شهوت رانى ها ممكن است سقوط و هلاكت ملتى را در پى داشته باشد: (و اذا اردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمّرناها تدميرا).(1493)

ولى زندگى در آغوش صحرا و فضاى آزاد طبيعت، و همراه با قناعت به ضروريات زندگى و غذاى سالم و ساده و داشتن تماس با آيات خداوند، هم از جهت جسمى عامل سلامتى و نيرومندى و هم از جهت روانى منشأ غيرت و دلاورى و سرسختى مى شود و هم از جهت معنوى انسان را به خير و نيكى، صفا و صميميت و گذشت نزديك تر مى سازد.

3 من و سلوى نقد و بالفعل حاصل بود و بدون رنج به دست مى آمد، در حالى كه آنچه را آنها مى خواستند، بالقوه بود و مبتنى بر زراعت و تجارت و تحمل رنج و زحمت.

4 آنچه را آنها داشتند با فراوانى و عزّت و استقلال همراه بود، در حالى كه آنچه مى خواستند از راه عادى مانند كشاورزى و بازرگانى به دست مى آمد و زراعت و تجارت عادى، صحنه رقابت هاو درگيرى ها و احيانا تن دادن به اسارت و ذلّت بود و سبب مى شد كه اصول ارزشى، فداى امور مادى شود.(1494)

احتمال اول بر سه احتمال ديگر ترجيح دارد، بلكه سه احتمال اخير قابل مناقشه است؛ زيرا مبتنى بر اين است كه پيشنهاد آنان ورود به شهر يا پرداختن به تجارت و زراعت باشد، در حالى كه آنها گفته بودند: فادع لنا ربّك يخرج لنا ممّا تنبت الارض و سابقا گذشت كه اين جمله ظاهر در اين است كه شما از خدايت بخواه تا همان گونه كه تا كنون بدون رنج و زحمت، از آسمان، منّو سلوى نازل كرد، اكنون براى ما از زمين سبزى ها و خيار و سير و عدس و پياز بيرون آورد.

در اين تقاضا هيچ اثرى از ورود به شهر يا پرداختن به زراعت و تجارت و صنعت نيست. اگر از تاريخ غير معتبر يا تورات محرف نيز در اين مورد چيزى به دست نمى آيد نمى توان آن را به حساب تفسير آيه گذاشت. گذشته از اين بود كه تقدير الهى از يك سو و رهبرى و تدبير حضرت كليم اللّه از سوى ديگر اين بود كه بنى اسرائيل به سرزمين مقدس كه مدينه فاضله و داراى امكانات فراوان كشاورزى و مانند آن بود وارد شوند و بين زندگى شهرى و اصول اجتماعى، حقوقى، سياسى همراه با اخلاق و فضايل ارزشى جمع كنند.

### فرمان هبوط

تعبير به هبوط در جمله اهبطوا اشاره به سقوط و نزول است، در برابر تعال كه دعوى به صعود و ارتقاست. رسالت انبياى الهى تعالى و صعود جوامع بشرى بود و بر اين اساس پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمود: (تعالوا الى كلمة سوأ بيننا و بينكم) .(1495) گويا موساى كليم نيز با استخدام اين تعبيرى فهماند كه شما عزيز بوديد. پس براى امور مادى،

نظير پياز و عدس و مانند آن، ذليل نشويد. با اين بيان، امر به هبوط از قبيل امر توبيخى است.

نيز ممكن است از قبيل امر تعجيزى باشد؛ نظير: (قل كونوا حجارة أو حديدا) (1496) يعنى خواى سبحان مقرر كرده كه ساليان متمادى (چهل سال ) در اين صحرا سرگردان باشيد و شما از رفتن به جاى ديگر، يعنى از شكستن آنچه خدا مقدر كرده، عاجز هستيد. اگر مى توانيد، به يكى از شهرهاى مجاور برويد و از راه كشاورزى به همه خواسته هاى مادى خود برسيد؛ چون در آن صورت، ديگر چيزى به طور رايگان و از طريق معجزه به دست نمى آيد.

به هر تقدير، اين هبوط (يعنى هبوط از بهشت امنيت و آزادى و استقلال و عزّت به سرزمين عداوت ها و نزاع ها و منطقه تاريك شهوات مادى ) تمثل و تجسمى از هبوط جدّ اعلاى بنى اسرائيل و همه انسانها حضرت آدم عليه‌السلام است كه بر اثر نزديك شدن به درخت ممنوع از بهشت قرب و رضوان تنزل يافت و به جايگاه فساد و ضلال و نزاع و خون ريزى، يعنى قلمرو ماده و طبيعت فرود آمد.

بعضى توبيخى بودن امر به هبوط را پذيرفته اند، ولى در تقدير آن گفته اند:

گويا پيام آيه اين است: نچه شما در پى آن هستيد پست و كم ارزش است و استحاق دعا كردن ندارد؛ چيزى است كه در هر شهرى پيدا مى شود. اگر چنين چيز نازلى را مى خواهيد به يكى از شهرها در آييد تا به آسانى به همه خواسته هايتان برسيد.(1497)

به بيان ديگر، لازم آنچه شما مى خواهيد شهر نشينى و كوچ كردن از صحراست و شهر نشينى زمانى سبب تمدن و تكامل است كه از مبادى ايمانى و اخلاقى نشات بگيرد، اما اكر براى تامين لذات و شهوات باشد، عامل هبوط و سقوط است.

لازم اين بيان اين است كه مقصود از مصر، شهرى از شهرها ياشد، نه كشور مصر. سپس بنابراين كه مراد از مصر، كشور مصر باشد، باز هم توبيخى بودن امر اهبطوا را مى پذيرد و در تبيين آن مى نويسد:

گويا آيه مى گويد اگر پياز و عدس و... مى خواهيد به همان مصرى كه از آن خارج شديد و به آن زندگى پست و نكبت بارى كه از آن نجات يافتيد باز گرديد. در آن سرزمين به همه خواسته ها يتان مى رسيد اما اگر از عزّت و شرف و حريت خبرى نيست.(1498)

آنگاه بيان دوم را ترجيح مى دهند و لازم ترجيح مزبور اين است كه مقصود كشور مصر باشد. جمله ضربت عليهم الذلة و المسكنة نيز كه يادآور ذلّت و مسكنت يهود در مصر است مويد اين ترجيح است. بنابراين محتواى آيه اين است: اين گونه خواسته ها نتيجه خو گرفتن و انس يافتن با ذلّت و خوارى است و شما كه خوان لذتيد لازم نبود از مصر خارج شويد، به همان جا بازگرديد تا به همه خواسته هاى مادى خود برسيد، بى آنكه ديگر از آزادى و شرف و عزّت خبرى باشد.(1499)

لازم اين بيان چنان كه اشاره شد، اين است كه مقصود از مصر كشور مصر باشد كه با توجه به آنچه در بحث بعد خواهد آمد بعدى ندارد.

### مراد از مصر

درباره مصر، آراى فراوانى ارائه شده است كه برخى از مفسران به چهار مورد اشاره كرده اند:

1 بر اساس تنوين كه قرأت دارج است هر چند نكره باشد، ولى مقصود مصر معين است (نه مصر معهود)؛ يعنى به شهر بيت المقدس كه براى شما نوشته شد، فرود آييد.

2 شهر نامعلومى، اعم از شام و غير آن است.

3 شهر نامعلومى از شهرهاى شام است.

4 مصر معهود فرعون مراد است.(1500)

البته جزم به هيچ كدام ممكن نيست چنان كه اثر مهمى هم بر آن مترتب نيست. طبرى مى گويد: دليل معتبرى از قرآن يا حديث بر تعيين معناى آن نيست.(1501)

بيشتر مفسران گفته اند: مراد، شهرى از شهرهاست، نه كشور مصر زيرا كلمه مصر غير منصرف است و تنوين نمى پذيرد. از اين رو در پنج مورد ديگر استعمال اين كلمه در قرآن كه قطعا كشور مصر از آن اراده شده بدون تنوين آمده است.

ليكن با توجه به سه حرفى و ساكن الوسط بودن كلمه مصر، حتى در صورت معرفه بودن آن تنوين مى پذيرد، چنان كه اهل ادب در كلماتى نظير نوح، لوط و هند گفته اند. نيز برخى احتمال داده اند منوّن شدن كلمه مصر از قبيل تنوين پذيرى كلمه قوارير در آيه (كانت قواريرا) (1502) باشد كه تناسب سياق و مانند آن مصحّح تنوين پذيرى كلمه غير منصرف است (1503). غرض آن است كه تنوين گرفتن اين كلمه ملازمه اى با نكره بودن آن ندارد.

از اين رو غير از صاحب فى ظلال القرآن (كه قبلا اشاره شد) مفسر محققى چون بلاغى و اديبانى چون نظام الدين نيشابورى و ابولفتح رازى، نيز احتمال اين كه مقصود همان مصر معهود باشد را داده و گفته اند: در كلماتى نظير هند، لوط، نوح و رعد، هر دو وجه جايز است.(1504)

حاصل اين تنوين پذير بودن كلمه مصر دليل بر اين نيست كه اين شهر غير از مصر معهود فرعونى است چنان كه از تعبير به الارض المقدسة در آيه (ادخلوا الارض المقدسة التى كتب اللّه لكم) (1505) نمى توان نتيجه گرفت كه مراد سرزمين مقدس فلسطين است زيرا اين برداشت با ظاهر آنچه در آيات 57 59 سوره شعرأ آمده، كه بلافاصله پس ازفأخرجنا هم من جنات و عيون# و كنوز و مقام كريم مى فرمايد: كذلك و أورثناها بنى اسرائيل، منافات دارد زيرا ظاهرش اين است كه همان شهر فرعونى بلافاصله پس از اخراج آل فرعون و غرق شدن آنان، به دست بنى اسرائيل افتاد.

### فرجام ذلّت بار

خداى سبحان در بخش سوم آيه مورد بحث به فرجام ذلّت بار بهانه جويى، لجبازى و شكم بارگى آنها اشاره مى كند و چنين مى فرمايد: بر چنين قومى كه اين گونه تقاضاهاى پست و ذلّت بارى را مطرح مى سازند و اين گونه بهانه مى گيرند و لجاجت مى ورزند و رفعت و آزادى و استقلال را نمى سنجند، ذلّت و خوارى نوشته شده و خيمه مسكنت و تيره روزى آنان را احاطه كرده و در نهايت به غضب الهى گرفتار شده اند: و ضربت عليهم الذلة و المسكنة و بأُو بغضب من اللّه.

چون ضرب مسكنت مايه زمين گيرى است. ملت محكوم به چنين ضربى همتاى حيوان، بلكه جماد زندگى مى كند زيرا توان حركت انسانى را از دست داده است. از اين رو عالمان كژراهه رونده آنان همچون (بلعم باعور مضروب فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث) (1506) هستند و ساير مسوولان حمل تورات و شانه خالى كنان از چنين مسؤ وليت دينى منكوب (كمثل الحمار يحمل أسفارا) (1507) خواهند بود.

در وجه تغيير سياق آيه از خطاب قلتم... به حال غيبت و اخبار ضُربت... گفته شده است: چنان كه آنها از دستورهاى ما روى گرداندند و به سوى شهوت هاى پست روى آوردند، ما نيز چهره خطاب كريمانه و عنايت مدار خود را از آنها باز مى گردانيم و با اخبار از طريق ماضى محقق الوقوع، داستان ذلّت و مسكنت و غضب بر آنها را به صفحات تاريخ مى سپاريم.(1508)

پاسخ اين است كه غايب بودن فعل ضربت براى اشاره به اين است كه ذلّت و مسكنت دامن گير همه يهوديان است و اختصاص به مخاطبان در ما سألتم ندارد. پس اساسا از قبيل التفات نيست تا وجهى براى آن بيان شود.(1509)

### ذلّت پذيرى بنى اسرائيل

با آن كه ذلّت و مسكنت پس از رحلت حضرت موسى عليه‌السلام و گذشت چند نسل، بر بنى اسرائيل وارد شد(1510) چگونه قرآن كريم پس از ماجراى تقاضاى استبدال نعمت ذلّت آنها را مطرح مى كند؟

پاسخ اين است كه ضمير عليهم چنان كه اشاره شد به نژاد اسرائيلى باز مى گردد، نه به خصوص متقاضيان عدس و پياز و در واقع پيام آيه اين است: طرح چنين پيشنهاد پست و خفت آميزى از اين روست كه اساسا قوم بنى اسرائيل و امت يهود ذلّت پذيرند و گرنه هيچ ملت شريف و اصيلى حاضر نيست پس از رهايى از بند اسارت و برخوردارى از روح آزاد و خوراك طيب و لذيذى چون من و سلوى، دلش براى سير و پياز و سبزى آغشته با پستى و خوارى بتپد.

نيز ممكن است جمله و ضربت عليهم... تا پايان آيه تتمه اى باشد براى مجموعه ناسپاسى هايى كه در آيات پيشين، درباره بنى اسرائيل بيان شد (چون موضوع شمارش نعمت ها و كفرانها، در اين آيه پايان مى پذيرد و آيه بعدى وارد فصل جديدى مى شود)، نه اين كه صرفا تتمه اى براى خصوص تقاضاى استبدال باشد.

### غضب متراكم الهى

بنى اسرائيل به ميدان دنيا و چهار سوق تجارت آمدند، اما دستاوردشان تنها غضب الهى بود و جز خشم خداوندى چيزى نصيب آنان نشد. دنيا بازارى است كه بعضى در آن سود مى برند و برخى در آن سرمايه را مى بازند؛ الدنيا سوق ربح فيها قوم و خسر فيها آخرون (1511) و بنى اسرائيل از كسانى هستند كه غضب الهى را خريدند. اگر چه ذلّت و مسكنت هم مصداقى از غضب الهى است و مى تواند مانند غضب خداوند شامل عذاب اخروى هم بشود ولى جمله ضربت عليهم الذلة و المسكنة ناظر به عذاب دنياى آنهاست و جمله بأو بغضب من اللّه به عذاب آخرتشان مظر دارد.

كسى كه محاط به خطاست: (أحاطت به خطيئته) (1512) محكوم به ضرب ذلّت و مسكنت خواهد بود؛ زيرا خطاى محيط نسبت به كسى كه مهبط نعمت را به محط نقمت دگرگون كرد، به صورت ذلّت فراگير و مسكنت گسترده و سايه افكن ظهور مى كند و به حالت غضب جامع الهى در مى ايد زيرا اگر چه در آيه مورد بحث به صورت بأو بغضب من اللّه بيان شد ولى در آيه به صورت (فبأو بغضب على غضب) (1513). بازگو شد و چنين غضب متراكم همان ذلّت مضروب و نشان احاطه خطيئه است. البته معلوم است كه غضب خدا حالت نفسانى نيست بلكه همان قهر فعلى خداست. غضب الهى مايه سقوط است: (و من يحلل عليه غضبى فقد هوى) (1514) و اگر غضب متراكم باشد، مراتب سقوط بيشتر و به دركات اسفل نزديك تر خواهد بود. چون عصيان، بريد و پيك كفر است اگر از آن پرهيز نشود، خطر ابتلاى به كفر تبه كار را تهديد و قتل پيامبران او را تهويل مى كند.

### راز ذلّت اسرائيليان

بخش پايانى آيه مورد بحث، ذلّت و مسكنت و مغفرت شدن بنى اسرائيل و يهوديان را تعطيل مى كند و مى فرمايد: اين سوءعاقبت بر اثر اين بود كه آنها پيوسته به آيات الهى كفر مى ورزيدند(1515) و انبياى الهى را به ناحق مى كشتند و سر آن اين بود كه همواره از احكام الهى سر بار مى دند و از حدود و قوانين آسمانى تجاوز مى كردند: ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات اللّه و يقتلون النبين بغير الحق ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون.

آوردن فعل ماضى كان بر سر مضارع: كانوا يكفرون دليل بر استمرار كفر ورزى آنان است و نشان مى دهد كه كفر و قتل و اعتدا براى بنى اسرائيل عادت مستمر و هميشگى بوده، به صورت ملكه سيئه اى در آمده بود. گويا كار آنان اين بود كه با مشاهده هر آيه و معجزه اى، به آن كفر بورزند و پيامبران بزرگى چون شعيب، زكريا و يحيى را به شهادت برسانند. بلكه الف و لام را در النبيّين و در الانبيأ در سوره آل عمران )(1516) دلالت دارد كه انبياى فراوانى را به شهادت رساندند. و روشن است كه هر چه علت شديدتر و قوى تر باشد، معلول كه ذلّت است خيمه اش فرا گيرتر و سكه آن پايدارتر خواهد بود.

### مشار اليه ذلك

در آيه مورد بحث دو بار اسم اشاره ذلك به كار رفته و درباره تكرار آن و تعيين مشار اليه چهار احتمال مطرح است:

1 ظاهر سياق خاص آيه اين است كه مشار اليه در ذلك در هر دو مورد، ذلّت و مسكنت و مغضوب شدن باشد؛ يعنى سر ذلّت و مسكنت و مغضوب شدن بمى اسرائيل در درجه اول كفر و قتل پيامبران است و در درجه دوم معصيت و اعتداى آنان.

به بيان ديگر اين از موارد ذكر عام بعد از خاص است چون بى ترديد كفر و قتل انبيأ از مصاديق بارز و مهم عصيان و اعتداست كه به اين لحاظ جداگانه ذكر شده است.

2 ذلك دوم علت كفر و قتل انبيا را بيان مى كند. از اين رو كه اگر گناه تكار شود و ظلم و تعدى به حد ملكه و اعتياد برسد موجب كفر و ارتكاب گناه عظيمى چون قتل پيامبران مى شود.

3 ذلك دوم اشاره به خصوص قتل باشد؛ يعنى قتل انبيا با شمشير و بى واسطه نبوده بلكه از طريق افشاى اسرار، يعنى كشتن با واسطه بوده چنان كه امام صادق عليه‌السلام فرمودند: ولكن سمعوا أحاديثهم فأذاعوها فأخذوا عليها فقتلوا فصار قتلا باعتدأ و معصية (1517)، و شايد به سبب همين روايت تفسيرى باشد كه بعضى مفسران اين احتمال را قريب دانسته اند.(1518)

4 ذلك به خصوص قتل باز گردد، اما به بيان كه گمان نشود كه آنان از روى سهو و اشتباه دست به چنين كارى زشتى زدند بلكه به قبح عمل آگاه بودند و آنچه آنها را به قتل وادار مى كرد روحيه عصيانگرى و اعتدا و به بيان ديگر حب دنيا و پيروى از هوا بوده است. مطابق اين احتمال جمله ذلك بما... توضيح كلمه بغير الحق است.

### سنّت منحوس پيامبر كشى

در دين يهود قتل يك فرد عادى به مثابه قتل همه انسان هاست: (...من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الارض فكانما قتل الناس جميعا) (1519) بنابراين، قتل انسانهاى معصوم كه نه گناه الهى دارند و نه گناه مردمى نه حق خدا بر عهده آنهاستا و نه حق مردم بر ذمه آنان به هيچ وجه قابل بخشش نبوده، مجالى براى اعتذار بنى اسرائيل نيست.

ظاهر آيه مورد بحث اين است كه يقتلون عطف بر يكفرون است. در نتيجه كانوا بر سر يقتلون نيز تكرار مى شود و اين دلالت دارد كه پيغمبر كشى به صورت عادت زشت و سنت شينه درميان بنى اسرائيل درآمده بود. از اين رو در همين سوره بقره آمده است: (و اذا قيل لهم امنوا بما انزل اللّه قالوا نؤ من بما انزل علينا و يكفرون بما ورأه و... قل فلم تقتلون انبيأ اللّه) (1520) وقتى به آنها گفنه مى شود: به آنچه خداوند نازل فرموده ايمان بياورديد مى گويند: ما به چيزى ايمان مى آوريم كه بر خود ما نازل شده است و به غير آن كافر مى شدند... بگو اگر راست مى گوييد و به آياتى كه بر خودتان نازل شده ايمان داريد پس چرا پيامبران خدا را مى كشيد. پيامبر كشى براى آنها چنان ملكه شده و به صورت يك خصلت زشت لازم در آمده بود به پيامبر اسلام مأمور شدند، در مقام احتجاج با يهود عصر نزول قرآن و براى نقض ادعايشان از آنها بپرسد: پس چرا پيامبران را كشتيد آن هم به صورت خطاب به يهود آن عصر و استناد قتل به خود آنان كه بر اساس تشابهت قلوبهم (1521) بدين معناست كه اين خصلت، براى قاطبه بنى اسرائيل خصلت لازمى بود.

بر اين اساس ممكن است گفته شود اگر يهوديان معاصر رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هم قدرت بر قتل پيامبر داشتند چنين مى كردند و حتى اگر بار ديگر موساى كليم به دنيا باز مى گشت آنها نه تنها به آن حضرت ايمان نمى آوردند بلكه ممكن بود او را نيز به قتل برسانند چنان كه اجدادشان مى خواستند هارون برادر حضرت موسى را به قتل برسانند: (و كادوا يقتلوننى).(1522)

تذكر 1 قتل انبيا با وجود وعده نصرت الهى به آنان: (انا لننصر رسلنا) (1523)، (و ان جندنا لهم الغالبون) (1524)، (كتب اللّه الاغلبن انا و رسلى...) (1525) شايد متعلق به پيامبرانى بوده است كه مامور جهاد نبوده اند چنان كه شهادت برخى از آنان در صحنه جهاد زمينه نصرت دين الهى را فراهم كرده است.

2 قتل انبيا كفر عملى است و انكار قلبى آيات الهى كفر اعتقادى. از اين رو آنچه مربوط به كفر اعتقادى است جداگانه و قبلا ذكر شد و قتل انبيا بعدا ياد شد.

### قتل با واسطه و بى واسطه

مراد از قتل در جمله يقتلون هم ممكن است كشتن بى واسطه باشد، چنان كه گفته شد نزديك بود بنى اسرائيل هارون را به قتل برسانند، و هم كشتن با واسطه از طريق تقيه نكردن و انتشار اخبار و افشاى اسرار انبيا باشد چنان كه امام صادق عليه‌السلام پس از تلاوت آيه مزبور فرمود:واللّه ما ضربوهم بايديهم ولا قتلوهم بأسيافهم ولكن سمعوا أحاديثهم فأاذاعوها فاخذوا عليها فقتلوا فصار قتلا باعتدأ و معصية (1526)، به خدا سوگند بنى اسرائيل انبيا را با دست ها و شمشيرهاى خود نكشتند بلكه اخبار و احاديث آنان را شنيدند و افشا ساختند و حكام و جباران زمان بر اساس آن اخبار، ايشان را گرفته مى كشتند. پس قتل انبيا به وسيله بنى اسرائيل به صورت كشتن از طريق اعتدا و معصيت افشاى اسرار بود(نه قتل با شمشير بدون واسطه ).

البته جمله: واللّه ما ضربوهم بايديهم ولا قتلوهم باسيافهم كه قتل بى واسطه را صريحا نفى مى كند بايد توجيه شود؛ زيرا ظاهر آيه مورد بحث و آياتى مانند: (يقتلون الانبيأ بغير حق) (1527)، (فبما نقضهم ميثاقهم و كفرهم بايات اللّه و قتلهم الانبيأ بغير حق وقولهم قلوبنا غلف) (1528)، (و ارسلنا اليهم رسلا كلما جأهم رسئل بما لا تهوى انفسهم فريقا كذبوا و فريقا يقتلون) (1529) قتل بى واسطه است بلكه در سوره نسأ اعتراف به قتل عيسى عليه‌السلام از خود آنان نقل شده است: (انا قتلنا المسيح عيسى بن مريم) (1530)، كه دلالت بر بى باكى و قساوت آنان مى كند اگر چه موفق به قتل شخص حضرت مسيح عليه‌السلام نشدند.

به هر حال ظاهر اين آيات قتل بى واسطه انبياست و آنچه در روايت مزبور آمده ممكن است صرفا براى بيان اهميت لزوم حفظ اسرار و تقيه باشد و اگر قتل بى واسطه را صريحا نفى مى كند در واقع براى نفس توهم حصر مصداق قتل در قتل بى واسطه است، چنان كه ممكن است از لحاظ توسعه دادن در مصداق قتل با واسطه را مشمول آيه بدانند؛ يعنى غرض نفى قتل بى واسطه نيست بلكه مقصود اثبات و اندراج قتل با واسطه است. و اين كه افشاى اسرار به منزله قتل بى واسطه است.

### جنايت بى توجيه اسرائيلى ها

حق بودن قتل پيامبر العياذ باللّه اساسا تصور نمى شود يعنى ظالمانه و غير حق بودن آن امرى واضح و آشكار است. بنابراين بايد بررسى شود قيد بغير الحق در آيه چه پيامى دارد؟

در جواب گفته شده: اين قيد از قبيل وصف لا برهان له به در آيه (و من يدع مع اللّه الها اخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربّه) (1531) است زيرا جزاى كلمه من در اين آيه، جمله فانما حسابه عند ربه است. پس ‍ جمله لا برهان له به وصفى است براى كسى كه دعوى اله ديگرى جزاللّه دارد يعنى وصف لازمى كه همواره با او همراه است. اظهار چنين وصفى سبب تاكيد بى برهان مدعا در آن آيه و تثبيت ناحق بودن كشتن انبيا ذز آيه مورد بحث مى شود.

مطابق اين بيان قيد بغير الحق بدين معناست كه لازم پيغمبر كشى ناحق بودن است و بنى اسرائيل هيچ توجهى براى كار خود نداشتند زيرا هم ثبوتا مقام پيامبران مسلم بوده و هم اثباتا سمت آنها.

نيز گفته شده: ذكر قيد مزبور براى تقبيح بنى اسرائيل و بيان اين نكته است كه چنين نبود كه آنها از روى خطا و اشتباه دست به چنين عمل قبيحى زده باشند بلكه قتل آنان آگاهانه و از روى عمد بوده است. بر اين اساس ‍ اگر فرزندان آنان در عصر پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به آن حضرت جفا كردند پديده نوظهورى نيست چون از همان اصل و ريشه اند.(1532)

مويد اين بيان ممكن است جمله بعد باشد كه صريحا مى فرمايد:ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون كشتن پيامبران از روس سهو و اعتقاد به حقانيت اين اقدام نبود بلكه آنچه آنها را به اين عمل وادار كرد دنيا دوستى و پيروى از هوا و غلو در عصيان و اعتدا بوده است (1533) و اين نكته همان احتمال چهارمى است كه در توضيح كشار اليه ذلك دوم گذشت.

خلاصه آن كه انبيا حق مدار و عدل محورند و حق بودن آنان براى بنى اسرائيل ثابت شده است و آنان هيچ توجهى در قتل پيامبران نداشتند زيرا نه فسادى از آن ذوات نورانى مشاهده مى شد و نه ناامنى و فتنه گرى. پس نه مجوز الهى داشتند و نه مصحح مردمى و انسانى. از اين رو از چنين پديده زشتى تعبير به بغير الحق شده است.

### لطايف و اشارات

## 1 عزّت و ذلّت از ديدگاه قرآم كريم

از آيه مورد بحث بر مى آيد كه ذلّت و مسكنت همانند خيمه اى فراگير و نشان سكه اى زوال ناپذير بر بنى اسرائيل زده شد. از همين روست كه همواره با ذلّت و مسكنت دست به گريبان بوده و هستند.

بى ترديد ضارب اين ذلّت و تقدير كننده آن مسكنت خداست و نيز ترديدى نيست كه آنچه باعث چنين ضرب و تقديرى شده عمل قبيح و كردار ناپسند حود بنى اسرائيل است چنان كه ذيل آيه مورد بحث نيز به آن تصريح كرده است. گرچه مطابق آيه مباركه (قل اللهم مالك الملك توتى الملك من تشأ و تنزع الملك ممن تشأ و تعزّ من تشأ و تذل من تشأ) (1534) گاهى عزّت و ذلّت در مقابل دادن و ستادن ملك قرار مى گيرد و از سنخ ذلّت و عزّت خاصى نيست كه با عصيان يا اطاعت حاصل مى شود. و از اين رو چنين عزّت و ذلّتى مى تواند زير پوشش بيدك الخير (1535) باشد ليكن به قرينه ذيل آيه مورد بحث و شهادت سياق آن ذلّت و مسكنت مزبور آميخته با مغضوب شدن است كه مبدأ قابلى همه اينها طغيان و تباهى و هوامدارى يهود بوده است. تحليل برخى از مطالب را مى توان در ذيل يافت:

قرآن كريم اولا، عزّت و ذلّت را مانند ساير امور جهان امكان در دست خدا مى داند.تعز من تشأ و تذل من تشأ.(1536)

ثانيا، خداوند عمل عزّت بخشى و ذلّت بخشى خودش را خير و حق مى داند و از اين رو در ذيل همين آيه مى فرمايد: بيدك الخير يعنى آنچه در دست و دستگاه خداست خير است اگر براى كسى يا گروهى ذلّت مى خواهد نيز خير است.(1537)

جمله پايانى آيه: انك على كل شى ء قدير نيز بدين معناست كه نه تنها خير در دست خداست بلكه توان و قدرت بر عمل خير هم در دست اوست و تنها اوست كه قادر است خير عزّت و خير ذلّت را در اختيار هر كس كه بخواهد قرار دهد.

ثالثا، راه عزيز شدن و ذليل شدن را نشان مى دهد و مى فرمايد: (ان الذين يحادون اللّه و رسوله اولئك فى الاذلين) (1538)كسى كه از مرز اطاعت تجاوز كند و در مقابل حد خدا براى خود حدى قائل شود از حد بندگى بيرون رفته، با خدا محادة داردو چنين كسى در دفتر ذليلان ثبت نام مى كند و در مقابل هر كه طالب عزّت است بداند كه عزّت تنها از آن خداست: (من كان يريد العزة فلله العزة جميعا) (1539) و راه تحصيل آن برخوردارى از كلمه طيبه (عقيده پاك ) و عمل صالح است زيرا: اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه (1540) يعنى عقيده پاك پيشتاز و عمل صالح تابع عقيده است و آن را از پشت سر كمك مى كند يعنى عمل فرع معرفت و ايمان است.

هر كس عزّت مى خواهد بداند كه مركز عزّت خداست و عزّت اولياى عزيز در طول عزّت اوست نه در عرض آن چنان كه مركز ذلّت شيطان است و هر كس به شيطان نزديك شود ذليل است.

رابعا: عزيزان و ذليلان تاريخ را معرفى مى كند چنان كه در سوره منافقون افرادى كه به عزّت رسيدند را نشان مى دهد و مى فرمايد: منافقان گمان مى كنند خود عزيزند و شما (مومنان ) ذليليد: (يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجنّ الاعز منها الاذلّ) (1541) اما بايد بدانند كه تنها رسول خدا و مومنان عزيزند، چون راه عزّت (عقيده پاك و عمل صالح ) را پيموده اند: (وللّه العزّة و لرسوله و للمومنين) (1542) البته گاه ذلّت صورى براى مومن كمال يا زمينه فراهم آمدن كمال مى گردد مانند ذلّت اسارت اهل بيت عليه‌السلام يا زندانى شدن و احيانا شكنجه آنان ليكن در حقيقت چنين ذلّتى مشحون از عزّت است.

در مقابل در آياتى مانند آيه مورد بحث، بنى اسرائيل را انسانهاى ذليل معرفى مى كند: ضربت عليهم الذلّة و المسكنة و در سوره اعراف نيز مى فرمايد: (ان الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم و ذلة فى الحيوة الدنيا) (1543) براى اين كه آنان گوساله پرست شدند و كفر ورزيدند و انبيا را كشتند و عصيان و اعتدا ملكه آنان شده بود يعنى مطابق معيارى كه براى ذلّت بيان شد در مقابل خدا ايستادند و حدى براى خود جز حد عبوديت قائل شدند: (ان الذين يحادون و رسوله أولئك فى الاذلّين) (1544) و غير از معبود حقيقى معبودى ديگر براى خود انتخاب كردند. غافل از اين كه براى عزّت انسان همين بس كه بنده خدا باشد و براى فخر او همين بس كه خدا ربّ و پروردگار او گردد: الهى كفى بى عزا ان أكون لك عبدا و كفى بى فخرا ان تكون لى ربّا انت كما أحب فاجعلنى كما تحبّ.(1545)

در پايان اين بحث اشاره به چند نكته ديگر در زمينه عزّت و ذلّت (كه از برخى آيات مربوط آن استفاده مى شود) سودمند است:

الف: گناه گرچه ظاهرش لذيذ و گواراست، اما باطن ذلّت آورى دارد و سبب خوارى شخص گنه كار مى شود و در مقابل اطاعت حق گرچه ظاهرش رنج آور است و سبب سستى اعضاى ظاهرى مى گردد، اما درونش ‍ عزّت است چنان كه در روايت آمده: اگر بخواهى بدون مال و عشيره و قبيله عزيز شوى از ذلّت گناه خدا به عزّت طاعت او بيون آى: فاخرج من ذلّ معصية اللّه الى عزّ طاعة اللّه عزّ و جلّ (1546) و در قرآن كريم درباره مطلق جرم و گناه آمده است كه هر مجرمى ذليل و صغير مى شود: (سيصيب الذين أجرموا صغار عند اللّه و عذاب شديد).(1547)

ب: در ميان مصاديق مختلف گناه، برخى از آنها مانند تكبر، بيش از ساير گناهان باعث ذلّت مى شود و ريشه اصلى آنهابه حساب مى آيد. بر اين اساس قرآن كريم راز ذلّت شيطان را(كه رئيس و فرمانده همه گناهكاران ذليل است ) تكبر معرفى مى كند: (قال فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصّاغرين).(1548)

كافران و اهل كتاب، صاغرين معرفى شدند (قاتلوا الذّين لا يومنون باللّه و لا يوم لاخر و لا يحرمون ما حرم للّه و رسوله و لا يدينون دين الحق من الذين اوتّوا الكتاب حتّى يعطوا الجزية عن و هم صاغرون) (1549) و ماموران جمع آورى جزيه در حكومت اسلامى وظيفه ندارند جزيه با احترام از آنان بگيرند، بلكه جزيه بايد با تحقير و تذليل از آنان گرفته شود. اين بدان جهت است كه آنان نسبت به ساير تبه كاران به اين ريشه فساد نزديك ترند يا بر اثر اين كه آنها مجرمند و مطابق آنچه گذشت هر مجرميس صغير و صاغر است: سيصيب الذين أجرموا صغار عنداللّه و عذاب شديد.

ج: از آنچه در نكته قبلى گذشت به دست مى آيد مه ممكن است كسانى چون اهل كتاى به حسب ظاهر عزيز باشد، ولى عزّتشان كاذب باشد و به حسب واقع و در باطن حقير بوده، ذلّتشان صادق باشد. از اين رو در سوره بقره آمده است: وقتى آنان امر به تقوا مى شوند به استناد عزّت كاذب كه همان تكبر بى جا و فخر فروشى نارواست، تن به تباهى و گناه مى دهد، چنان كه به اعتماد هر پندارباطل توقع دارند بر اثر گناه عزيز گردند و جمله (أخذته العزة بالاثم) (1550) مى تواند به هر دو معنا تفسير شود:

1 عزّت كاذب و مباهات به تباهى او را به گناه مى گيرد.

2 به توّم تحصيل عزّت از راه گناه به معصيت مبادرت مى ورزد. البته جمع هر دو وجه به طور تناوب ممكن است.

هر چند چنين گروهى در خيال آفل خود عزيز هستند، ولى در واقع راه ذلّت را طى مى كنند؛ نظير انسانى كه مى خواهد از طريق مواد مخّدر، نشاط خود را تامين كند، در حالى كه نشاط پديد آمده از تخدير اعضا سرور كاذب است و نشاط كاذب با غم صادق همراه خواهد بود و زمانى كه نشاط كاذب رخت بر بست اندوه صادق ظهور مى كند.

بر اين اساس قرآن كريم در پايان آيه مذبور مى فرمايد، روزى فرا مى رسد كه ذلّت واقعى آنان ظاهر مى شود و به عذاب دوزخ دچار مى گردد (فحسبه جهنم و لبئس المهاد) (1551) همان طور كه آنان به خيال خودشان فرعون را عزيز مى پنداشتند و. به عزّت دروغين او قسم ياد مى كردند: (و قالوا بعزة فرعون انا لنحن الغالبون) (1552) و در سايه عزّت كاذب فرعون خود را عزيز و پيروز مى دانستند خداوند ذلّت صادق آنها را آشكار كرد و همه آنها را در دريا افكند: (فنبذناهم فى اليّم).(1553)

### 2 مسكنت ممدوح و مذموم

مسكنت نيز مانند ذلّت به دو قسم ممدوح و مذموم تقسيم مى شود: سكون و مسكنت ممدوح آن است كه انسان سالك صالح در آستان الهى، كمال توقف و سكون را حفظ كند و هيچ حركتى اعم از قلبى و قالبى بدون اجازه معبود راستين نداشته باشد. در چنين حالتى خداى سبحان عبد محض خود را مى پذيرد و مسكنت بندگى او را به سكينه ساطنتى تبديل مى كند تا وى سلطان ملك وجود گردد و شهريار ديار شهود شود و بر هر اهريمن درون و برون فاتح گردد و معناى عزّت واقعى او متبلور شود.

چنين سكينه اى كه محصول آن مسكنت محمود در پيشگاه خداست، همان موهبت ويژه اى است كه بر پيامبر و مومخنان در ميدان جنگ نازل مى شود: (ثم انزل سكينة على رسوله و على المومنين) (1554) و نتيجه دعاى پيامبر اكرم در برخورد با مونان به هنگام دريافت زكات است: (وصلّ عليهم ان صلوتك سكن لهم).(1555)

اما سكون و مسكنت مذموم به سكون و دفاع نكردن در برابر حمله دشمن گفته مى شود و مسكين اقتصادى از همين قسم از سكون مشتق مى گردد.

مسكين، زمين گيرى است كه نتواند برخيزد. از اين رو گاهى عنوان مسكين با زمين گير بودن آميخته شود (و مسكينا ذا متربة) (1556) يعنى مسكينى كه به تراب چسبيده و زمين گير شده، قدرت قيام ندارد چنان كه فقير به كسى گفته مى شود كه مهره هاى ستون فقراتش شكسته و قدرت قيام ندارد.

البته چنان كه گذشت، همين زمين گير شدن و ضعف از قيام در آستان خداى سبحان ممدوح است و مون در عين حال كه از اظهار ضعف و زبونى و زمين گيرى در برابر ديگران ممنوع شده: (و لا تهنوا و لا تحزنوا و انتم الاعلون) (1557). به زمين گير شدن در پيشگاه خداوند مامور گرديده است؛ چنان كه در برخى از ادعيه آمده: الهى عبيدك بفناك (1558)، مسكينك بفنائك (1559)؛ يعنى خدايا عبد كوچك و مسكين تو بر آستان تو سر مى سايد.

در هر حال سكينه و طمانينه چه در جنگ و غير جنگ، در جهاد اكبر و جهاد اصغر از بركات الهى است، اما مسكنت به معناى ضعف و زبونى بنى اسرائيل به صورت سكه زده شد و براى آنها ثبت گرديد، از همين قسم دوم ايت و اگر امروزه، مسلمانان نمى توانند يهود ذليل را از بين ببرند، به اين جهت است كه به عزّت خويش پى نبرده اند و راه پيروزى بر دشمن را نشناخته اند و گر نه ممكن نيست مسلمانان عزيز باشند، ولى نتواند شر اسرائيل را ازمنطقه اسلامى ريشه كن كنند.

غرض آن كه اگر امت اسلامى مسكنت محمود خود را فراهم مى كمرد. ملتى كه از سكينه الهى برخوردارباشد، يهودى هاى محكوم به ذلّت و مسكنت را از سرزمين قدس و فلسطين اشغالى بيرون مى راند و عزّت از دست رفته خود را استرداد مى كند.

تذكر: هر چند نعمت غنا قابل ستايش است و نقمت فقر و مسكنت قابل انكار نيست، ليكن پيام آيه مورد بحث ترجيح پويايى و تكامل بر مسكنت است؛ نه تقديم غنى بر فقير و ترجيح توانگر بر تهى دست؛ زيرا درباره افراد، معيار رجحان همان تقواى الهى است كه نيازى به توضيح ندارد.

### 3 ناسازگارى عزّت با رفاه همه جانبه

ملتى كه بخواهد عزيز باشد و استقلال و آزديش را حفظ كند لازم است از برخى امكانات رفاهى چشم پوشد و بعضى از محروميت ها را از جان و دل بپذيرد چنان كه حضرت على عليه‌السلام فرمود: لا تجتمع عزيمة و وليمة (1560) لا تجتمع الفطنة و البطنة. (1561)

بر همين اساس موساى كليم به بنى اسرائيل فرمود: اگر سبزى و پياز و گندم (وسايل رفاهى ) مى خواهيد به شهر هبوط كنيد و با طاغيان و عياشان مبارزه و رنج جهاد با متفرعنان را تحمل كنيد تا در ظل بركات معنوى و نعمت هاى مدى ياد شده برسيد.

البته خداوند اگر بخواهد مى تواند به تنهايى ريشه ظالمان را بر كند: ولى او مى خواهد شما را بيازمايد و از اين راه كامل كند: (لو يشأ اللّه لا تنصر منهم ولكن ليبلوا بعضكم ببعض) (1562) او مى خواهد مجاهد فى سبيل اللّه و شهيد در رهح حق بسازد. البته جهاد و مبارزه هم كار آسانى نيست وگرنه اين همه فضيلت و پاداش براى آن قرار داده نمى شد.

شما اگر مى خواهيد لجاجت بورزيد و هر روز ميوه اى طلب كنيد و بنده شكم باشيد بايد از عزّت بنده خدا بودن به ذلّت بنده ديگران بودن تن درهيد و اگر مى خواهيد عزيز و آزاد بمانيد بايد با دشمن درون و بيرون مبارزه كنيد و سرزمين شام و فلسطين را فتح كنيد و بدانيد كه ساكنان غاصب آن از فرعونيان قوى تر نيستند. خدايى كه آل عمران را به كام دريا فرستاد، در اين جا نيز ناصر شما خواهد بود.و

### 4 عزّت خيالى يا ناپايدار

ذلّت و مسكنت بر پيشانى هويت يهود نوشته شد و اين چنين كتابى دلالت بر خوارى پيوسته و مستمر آنان در طول تاريخ تا روز قيامت دارد. پس چگونه در عصر حاضر از قدرت و حكومت برخوردارند، آيا لازم حاكميت آنان، عزّت نيست؟!

در پاسخ ممكن است گفته شود:

اولا: توده يهود هم اكنون نيز ذليل است ذليل حزب يا گروه يا دستگاه حاكمى به نام صهيونيسم، زيرا از خود اختيارى ندارد و از آزادى و استقلال برخوردار نيست و اجير طاغى و اسير دستگاه حاكم است زيرا آنها بايد حكم كنند كه فلان خانواده يهودى در كدام شهرك سكنا گزيند و چگونه زندگى كند.

افزون بر رعب و وحشتى كه از جانب رزمندگان فلسطينى بر دل آنان سايه افكنده كه هر لحظه خويشتن را در معرض خطر مى بينند و احساس امنيت نمى كنند و افزون بر عذاب وجدانى كه از جهت غصب سرزمين فلسطين بر آنان حاكم است. البته هر جمع و مليت وابسته به غير حبل خدا يا مردم، محكوم به ذلّت است و اختصاص به يهود ندارد.

ثانيا: اگر بپذيريم كه عزّتى دارند، چنين عزّتى يكى از همان دو مورد استثنايى است كه در سوره آل عمران مطرح شده آن جا كه مى فرمايد:ضربت عليهم الذّلّة أين ما ثقفوا الا بحبل من اللّه وحبل من الناس هر كجا يافته شوند مهر ذلّت بر آنان خورده است مگر با ارتباط با خدا و تجديد نظر در روش ناپسند خود يا با ارتباط با مردم و وابستگى به مركز اقتدار ملى.(1563)

شكى نيست كه يهود امروز اگر از ذلّت و مسكنت نجات يافته باشد از قبيل قسم دوم از مستثنا در اين آيه، يعنى از قبيل حبل من الناس يعنى وابستگى به جبارانى چون صهيونيست ها و آمريكاى مستكبر است و بدون ترديد چنين عزّتى ناپايدار و متزلزل و زود گذر بوده وابسته به تأمين منافع دستگاه حاكم و استكبار جهانى است.

البته تحليل نهايى قضاياى شخصى محتاج به فحص كامل است و هرگز امور شخصى بدون مطالعه جامع الاطراف نمى تواند به عنوان نقد و نقض ظاهر قرآن مطرح گردد. در جريان متجاوزان به فلسطين به محض ‍ آنكه مستكبران جهانى احساس كنند مقاصد شوم آنان از طريق حمايت از يهود تامين نمى شود قطعا دست از حمايت خويش بر مى دارند و به اين طريق و پس از باز پس گيرى سرزمين هاى اشغالى توسط صاحبان اصلى آن دوباره پراكندگى و آوارگى در نقاط مختلف دنيا به يهود روى مى آورد و دامن گير آنان مى شود.

عزّت واقعى زمانى نصيب آنان مى شود كه چنان كه در مستثناى اول: الا بحبل من اللّه آمده به ريسمان محكم آسمانى و عروه وثقاى الهى چنگ بزنند و از شرارت ها و لجاجت ها و روحيه شيطانى و پليد خود دست بر دارند.

خلاصه آن كه:

الف: وحى الهى كه صادق تر از ان كبلامى نيست عزّت را بالاصاله متعلق به خداوند و بالتبع براى رسول گرامى و مومنان ثابت مى كند.

ب: آنچه درباره برخى از امت ها و ملت ها مانند صهيونيست ها نقل مى شود مطلب محسوس و بديهى نيست تا نياز به نظريه پردازى نداشته باشد؛ زيرا اسرار پشت پرده در اين گونه مسائل سياسى به قدرى پنهان است كه آگاهى از آن بسيار دشوار است. از اين رو نمى توان صرف شكوه ظاهرى يك گروه عيّوث و مفسد را ناقض ‍ كلام الهى تلقى كرد.

### 5 عاقبت اصرار بر گناه و استمرار آن

آنچه در ذيل آيه مورد بحث آمده ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون بنابراين كه مرجع ذلك كفر به آيات خدا و كشتن پيامبران باشد همان چيزى است كه در مباحث اخلاقى آمده، كه تمرين كنيد تا سراغ مكروهات نرويد و از مشتبهات بپرهيزيد كه قرقگاه گناهان صغير و كبير است و گناهان صغير بپرهيزيد كه ارتكاب آنها سبب ورود به گناه كبير و در نهايت سبب ورود به اكبر معاصى، يعنى شرك و كفر مى شود.

در سوره روم چنين آمده است: (ثمّ كان عاقبة الذين أسأوا و السّوى ان كذّبوا بايات اللّه و كانوا بها يستهزؤون) (1564) و غالب مفسران آن را به اين گونه تفسير مى كنند كه پايان و عاقبت كسانى كه معصيت مى كنند تكذيب آيات الهى است يعنى ان كذّبوا... را اسم، كان، و موخر و عاقبة... را خبر آن و مقدم مى گيرند كان تكذيب آيات اللّه عاقبة الذين....

اعتبار روانى و نفسانى نيز با چنين تفسيرى مساعد است زيرا تجربه نشان داده است كه انسان معصيت كار گام به گام به خطر مهم نزديك مى شود و تدريجا سر از كفر در مى آورد، يعنى پس از ارتكاب مكرر گناه عادى، حريم شريعت در نظر او شكسته مى شود و اصل دين الهى و حدود آن در دل و جان او از هيبت مى افتد و از سلطنت و حاكميت بر روان او عزل مى شود تا حدى كه گويا اصلا شريعتى در كار نيست و خبرى از آسمان نيامده و وحيى نازل نشده است.

ممكن است از تعبير به و كانوا يعتدون در آيه مورد بحث استفاده شود كه معصيتى انسان را به چنين عاقبت شوم مبتلا مى كند كه با اعتدا يعنى تعدى و هتك حرمت همراه باشد به ويژه هتك حرمت به رهبر دينى و آسمانى نظير اين كه به پيامبر بگويد: سخن شما را مى شنوم ولى گوش نمى دهم، (سمعنا و عصينا) (1565) چنين اعتدايى زمينه كفر يا عين كفر است.

رسول گرامى مى فرمايد: اى بندگان خدا از غور در گناهان و از كوچك شمردن آن بپرهيزيد زيرا گناه سبب چيرگى ذلّت (سستى و ضعف در اراده ) بر انسان گنه كار مى شود، تا اين كه او را در گناهى بزرگ تر وارد مى سازد و پيوسته ايت ذلّت

و سستى در اراده و ارتكاب گناهان بزرگ، ادامه يابد، تا اين كه سر از ردّ ولايت وصى عليه‌السلام و دفع نبوت نبىّ صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بر مى آورد و هم چنان ادامه مى يابد تا به بزرگ ترين گناه، يعنى انكار توحيد و الحاد در دين خدا منجر مى شود.(1566)

## بحث روايى

### 1 برخى مصاديق استبدال خير به دانى

كتب الحسن البصرى الى الحسن بن على: اما بعد فانتم اهل بيت النبوة و معدن الحكمة و ان اللّه جعلكم الفلك الجارية فى الجج الغامرة، يلجى اليكم الاجّى، و يعتصم بحبلكم الغالى، من اقتدى بكم اهتدى و نجى و من تخلف عنكم هلك و غوى، و انى كتبت عند الحيرة و اختلاف الامّة فى القدر فتفضى الينا ما أفضاه اللّه اليكم اهل البيت فنأخذ به.

فكتب اليه الحسن بن على: اما بعد فانه اهل بيت كما ذكرت عند اللّه و عند اوليائه فامّا عندك و عند اصحاب فلو كنّا ذكرت ما تقدّمتمونا و لا استبدلتم بنا غيرنا، و لعمرى لقد ضرب اللّه مثلكم فى كتابه حيث يقول:

أتسبدلون الذى هو ادنى بالذى هو خير هذا لاوليائك فيما سألوا و لكم فيما بشى ء مما نحن عليه، و لئن وصل كتابى اليك لتجّدن الحجة عليك و على اصحابك موكّدة: حيث يقول اللّه عز و وجل: (أفمن يهدى الى الحق أحقّ يتبّع أمنّ لا يهدى الاّ ان يهدى فما لكم كيف تحكمون) (1567) فاتبّع ما كتبت اليك فى القدر فانه من لم يومن بالقدر خيره و شره فقد كفر، و من حمل المعاصى على اللّه فقد فجر، ان اللّه عز و وجل لا يطاع باكره، و لا يعصى بغلبة، و لا يهمل العباد من الملكة: و لكنة المالك لما ملّكم، و القادر على ما أقدرهم، فان ائتمروا بالصاعة لن يكون عنها صادا متبطا، و ان ائتمروا بالمعصية فشأ ان يحول بينهم و بين ما ائتمروا به فعل، و ان لم يفعل فليس هو حملهم عليها و لا كلفّهم ايّاها جبرا، بل تمكينه اياهم و اغداره اليهم طرقّهم و مكّنهم فجعل لهم السبيل أخذ ما امرهم به وترك ما نهاهم عنه، و وضع التكليف عن اهل النقصان و الزماة و السلام.(1568)

اشاره: اين حديث معارف فراوانى را به همراه دارد كه طرح برخى از آنها از بحث كنونى خارج است و مقدارى كه مى توان به آن عنايت كرد عبارت است از:

الف: آنچه راجع به استبدال نفيس به خسيس و عالى به دانى است اين است كه محتواى حديث مزبور با صرف نظر از سند آن تطبيق تقديم معصوم بر معصوم و ترجيح مفضول بر فاضل و افضل است اگر غير معصوم به منزله سير و پياز باشد كه از زمين مى رويد معصوم عليه‌السلام همسان منّ و سلوى است كه از آسمان ولايت و كرامت نازل مى شود.

ب: امام معصوم عليه‌السلام همچون نگار مكتب نرفته است كه بدون هدايت هادى خود مهتدى است و بدون تعليم آموزگار، خود ساخته علمى است؛ زيرا مظهر تام خداوندى است كه آن ذات ربوبى بالاصاله چنين است.

2 - عن الصادق عليه‌السلام: و تلا هذه الاية: ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات اللّه و يقتلون النبيّين بغير الحق ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون قال: واللّه ما قتلوهم بايديهم و لا ضربوهم باسيافهم، و لكنّهم سمعوا احاديثهم فأذاعوها فأخذوا عليها، فقلوا فصار قتلا و اعتذأا و معصية.(1569)

اشاره الف: همان طور كه در اثناى تفسير بازگو شد قتل گاهى تسبيبى است و زمانى مباشرتى و قتل تسبيبى گاهى تاثير مهمى دارد.

ب: شهادت پيامبران الهى گاهى به شمشير مهاجم خون ريز و زمانى به توطئه و تحريك و افشاى راز و تبييت و مسامره و شب نشست هاى رمز آلود بوده است. بنابراين هر دو قسم مندرج در آيه است و حصر آن در خصوص قسم دوم يعنى قتل به واسطه افشاى اسرار يا از جهت اهميت آن است و يا براى شمول گروهى كه هر چند در قتل مباشرتى سهم نداشته اند ليكن در قتل تسبيبى سهيم بوده اند.

### 2 معناى فوم

عن باقر عليه‌السلام الفوم الحنطة

عن ابن عباس فى قوله: و فومها قال: الخبز، و فى لفظٍ: البر، و فى لفظ: الحنطة بلسان بنى هاشم.

عن ابن عباس أيضا قال: الفوم الثوم.

اشاره الف: ممكن است كلمه فوم در لغت برخى از قبايل عرب به معناى گندم و در بعضى از قبايل ديگر عرب به معناى سير باشد و تعارض ظاهرى احاديث با اين وجه قابل رفع است، يعنى هيچ كدام از اين دو حديث در صدد حصر و نفى محتواى ديگرى نيست، چنان كه برخى از ارباب لغت هر دو معنا را كنار هم براى فوم ذكر كرده اند.

ب: مناسب با پياز كه در سياق فوم قرار دارد، همان سير است.

ج: آنچه در روايت اول آمده با اسلوب كتاب هاى عادى هماهنگ تر است تا متن حديث.

### 3 زمينه ساز قتل انبيا

عن النبىّصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:يا عباد اللّه! فاحذروا الانهماك فى المعاصى و التهارون بها فان المعاصى يستولى بها الخذلان على صاحبها حتى توقعه فيما هو اعظم منها فلا يزال يعصى و يتهاون و يوقع فيما هو اعظم مما جنى حتى توقعه فى ردّ ولاية وصىّ رسول اللّه و دفع نبوة نبى اللّه و لا يزال أيضا بذلك حتى توقعه فى دفع توحيد اللّه و الالحاد فى دين اللّه.(1570)

اشاره الف: هر گناهى هر چند كوچك از دو سو با گريز از مبادى شريعت همراه است از يك سو هر معصيتى از انحراف از علاقه به حكم خدا اگر چه انحراف اندك، نشأت مى گيرد و از سوى ديگر هر گناهى مايه افزايش گريز از شريعت و انحراف از مبادى دين مى شود؛ چنان كه هر طاعت نيز از دو سو با گرايش به شريعت همراه است.

ب: انحراف زايد سبب گناه بزرگ مى شود به طورى كه تدريجا زمينه بزرگ ترين معصيت كه همان شرك به خداست پديد مى آيد.

### 4 راضى بودن به رضاى خدا

عن العسكرى:قال رسول اللّه: الا فلا تفعلوا كما فعلت بنو اسرائيل و لا تسخطوا لنعم اللّه تعالى و لا تقتر حوا على اللّه تعالى اذا ابتلى احدكم فى رزقه أو معشية بما لا يحبّ فلا يجزيّن شيئا يسئله لعل فى دلك حتفه و هلاكه و لكن ليقل الاّهم بجاه محمد و آله الطيبين ان كان ما كرهته من امرى خيرا و أفضل فى دينى فصبّرنى عليه و قوّنى على احتماله و نشّطنى على النهوض بثقل أعبائه و ان كان خلاف ذلك خيرا علّى به ورضّنى بقضائك على كل حال فلك الحمد. فانك اذا قلت ذلك قدّر اللّه و يسّر لك ما هو خير.(1571)

اشاره الف: سنت دير پاى الهى اختصاص به قوم معين ندارد، بلكه براى همه اقوام و ملل قابل استفاده و تطبيق است، مگر در موارد استثنايى كه دليل خاص سبب انحصار آن شده است.

ب: از ظاهر اين حديث بر مى آيد كه پيشنهاد بنى اسرائيل صرف تنوع طلبى مباح نبوده است.

ج: بهترين وظيفه انسان متعبد رضا به قضاى خدا و سپاس در همه حال است.

پاورقی ها

1- تفسير برهان ، ج 1، ص 90؛ جامع البيان ، ج 1، ص 197؛ تفسير تبيان ، ج 10، ص 180 ؛ مجمع البيان ، ج 1، ص 206.

2-سوره نمل ، آيه 76؛ سوره جاثيه ، آيه 16.

3-سوره صف ، آيه 6.

4-سوره صف ، آيه 14.

5-سوره فاطر آيه 3.

6-سوره يوسف ، آيه 68.

7-سوره حج ، آيه 78

8-بحار، ج 23، ص 259.

9-سوره انبياء، آيه 23.

10-سوره مائده آيه 1.

11-سوره اسراء آيه 34.

12-سوره توبه ، آيه 111.

13-سوره احزاب آيه 23.

14-ج 1، ص 183.

15-ج 1، ص 208.

16-سوره ابراهيم ، آيه 7.

17-سوره توبه ، آيه 111.

18-سوره انعام آيه 54.

19-تفسير ابن عربى ، ج 1، ص 124-126 با تحرير.

20-غرائب القرآن ، ج 1-2، ص 272.

21-سوره حجر، آيات 49-50.

22-سوره ق ، آيه 33.

23-سوره اعراف ، آيه 154.

24-سوره فاطر، آيه 28.

25-سوره بينه ، آيه 8.

26-تفسير صدرالمتاءلهين ، ج 2، ص 205-206.

27-سوره فاطر، آيه 34.

28-سوره بقره ، آيه 38.

29-سوره اعراف ، آيه 69.

30-سوره اعراف ، آيه 74.

31-سوره مائده ، آيه 20.

32-سوره فجر، آيه 15.

33-سوره اسراء، آيه 83. برخلاف فطرت انسان كه به سمت توحيد است : (فطرت اللّه التى فطرالناس عليها) (سوره روم ، آى ه 30). اگر انسان تنها از بعد الهى كه در آياتى مانند (ثمّ اءنشاءناه خلقا اخر) (سوره مؤ منون ، آيه 14) و (ونفخت فيه من روحى ) (سوره حجر، آيه 29) مطرح شده برخورداربود، خداخواه محض بود، اما بعد ديگر او كه در آياتى مانند (انّى خالق بشرا من طين ) (سوره ص ، آيه 71) به آن اشاره شده او را به خودخواهى مى كشاند و اگر تذكر انبياى الهى نباشد آن خوى سركش بر او مسلط مى شود؛ بر خلاف فرشتگان كه فقط بعد الهى دارند و هيچ گاه معصيت نمى كنند: (لايعصون اللّه ما اءمرهم ) (سوره تحريم ، آيه 6).

34-سوره انفال ، آيه 53.

35-سوره هود، آيه 56.

36-سوره فاطر، آيه 43.

37-سوره فاطر، آيه 2.

38-سوره نحل ، آيه 114.

39-سوره ضحى ، آيه 11.

40-سوره انفال ، آيه 53.

41-سوره انفال ، آيه 54.

42-سوره مائده ، آيه 3.

43-الميزان ، ج 5، ص 184.

44-سوره تكاثر، آيه 8.

45-بحار، ج 24، ص 52.

46-سوره مائده ، آيه 11.

47-سوره احزاب ، آيه 9.

48-سوره آل عمران ، آيه 103.

49-نهج البلاغه ، خطبه 29.

50-سوره انفال ، آيه 26.

51-سوره توبه ، آيه 55.

52-نهج البلاغه ، خطبه 199.

53-سوره آل عمران ، آيه 178.

54-سوره انعام ، آيه 44.

55-سوره قصص ، آيه 78.

56-سوره الرحمن ، آيات 1-4.

57-بحار، ج 63، ص 376.

58-وسائل الشيعه ، ج 7، ص 6.

59-بحار، ج 91، ص 146؛ (... و شكرى اياك يفتقر الى شكر فكلما قلت لك الحمد وجب علىّ لذلك اءن اءقول لك الحمد.)

60-سوره نحل ، آيه 53.

61-سوره ابراهيم آيه 7.

62-سوره بقره ، آيه 152.

63-تفسير صدرالمتاءلهين ، ج 3، ص 189.

64-سوره احزاب ، آيه 41.

65-سوره نور، آيه 37.

66-سوره انفال ، آيه 45.

67-سوره غافر، آيه 16.

68-تفسير صدرالمتاءلهين ، ج 3، ص 190؛ بيان السعاده ، ج 1، ص 155، با تحرير وتلخيص .

69-تفسير ابن عربى ، ج 1، ص 125.

70-سوره بقره ، آيه 83.

71-سوره مائده ، آيه 12.

72-سوره بقره ، آيه 84.

73-سوره نساء، آيات 154-155. 74-سوره مائده ، آيه 70.

75-سوره مائده ، آيه 13.

76-سوره آل عمران ، آيه 187.

77-سوره اعراف ، آيه 169.

78-سوره اعراف آيه 169.

79-خطبه 192.

80-سوره آل عمران ، آيه 93.

81-سوره بقره ، آيه 27.

82-سوره رعد آيه 25.

83-سوره طه ، آيات 123-124.

84-سوره بقره ، آيات 38-39.

85-سوره نمل ، آيه 89.

86-سوره انعام ، آيه 160.

87-سوره بقره ، آيه 261.

88-سوره شورى ، آيه 40.

89-مفاتيح الجنان ، دعاى افتتاح .

90-همان ، مناجات شعبانيه .

91-سوره نباء، آيه 26.

92-سوره شورى ، آيه 40.

93-سوره نحل ، آيه 90.

94-سوره بقره ، آيه 178.

95-سوره شورى ، آيه 25.

96-سوره آل عمران ، آيه 9 و 25. 97-مفاتيح الجنان ، دعاى افتتاح . چنين منزلتى كه مصداق كامل قرآن صاعد است هرگز براى اوساط اهل نجوا نيست ، چه رسد به مبتديان اهل ندا.

98-همان ، مناجات شعبانيه .

99-بحار، ج 11، ص 256، بيان .

100-ديوان حافظ، غزل 208.

101-همان ، غزل 363.

102-نهج البلاغه ، خطبه 3.

103-مانند رساله عهد شيخ رئيس ، ابن سينا.

104-سوره نور، آيه 37.

105-سوره انفال ، آيه 2؛ سوره حج ، آيه 35.

106-سوره انبيا، آيه 90.

107-سوره فاطر، آيه 28.

108-سوره مؤ منون ، آيه 57.

109-سوره آل عمران ، آيات 28 و 30.

110-كشف الاسرار، ج 1، ص 177.

111-نورالثقلين ، ج 1، ص 71.

112-تفسير برهان ، ج 1، ص 90.

113-تفسير برهان ، ج 1، ص 90.

114-الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 330؛ كشف الاسرار، ج 1، ص 165-167، باتفاوت اندك .

115-تفسير برهان ، ج 1، ص 90 ؛ قمى ، ج 1، ص 46؛ نورالثقلين ، ج 1، ص 73.

116-صحيفه سجاديه ، دعاى 45.

117-همان ، دعاى 12.

118-سوره غافر، آيه 60.

119-سوره بقره ، آيه 186.

120-مفاتيح الجنان ، دعاى كميل .

121-نورالثقلين ، ج 1، ص 72. 122-نورالثقلين ، ج 1، ص 73؛ خفره : نقض عهده و غدر به .

123-بحار، ج 36، ص 97؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 90؛ تفسير عياشى ، ج 1، ص ‍ 42.

124-درّالمنثور، ج 1، ص 154.

125-سوره بقره آيه 124.

126-جشمه و اءجشمه الامر، كلفه ايه (بحار، ج 9، ص 178).

127-بحار، ج 9، ص 178؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 90.

128-سوره آل عمران ، آيه 164.

129-سوره غافر، آيه 5.

130-ر.ك تفسير اءبى السعود، ج 1، ص 118؛ البحر المحيط، ج 1، ص 335.

131-سوره بقره ، آيه 79.

132-تفسير اءبى السعود، ج 1، ص 118.

133-كشف الاسرار، ج 1، ص 169.

134-سوره مائده ، آيه 48.

135-سوره نساء، آيه 47.

136-مفردات راغب ، (ن ز ل ).

137-ر.ك المنار، ج 1، ص 291.

138-ر.ك غرائب القرآن ، ج 1، ص 272.

139-سوره آل عمران ، آيه 93.

140-سوره مائده ، آيه 43.

141-به نظر مرحوم بلاغى در آلاء الرحمن (ص 89) تورات ، پيش از ظهور اسلام نيزمحرف بود و برهمين اساس مراد از (ما معكم ) را كه قرآن مصدق آن است بشارتى مى داند كه حتى درتورات محرف نيز وجود داشته و آن اين است كه خداوند كلامش را در دهان پيامبرآخرالزمان مى گذارد يا مراد، معارف تحريف نشده چون اصل توحيد و لزوم ايمان به خدا ونبوت عام و رسالت حضرت موسى و نظير آن است .

142-سوره مائده ، آيه 48.

143-سوره صف ، آيه 6.

144-كشف الغطاء، ص 391.

145-سوره آل عمران ، آيه 19.

146-ر.ك روح المعانى ، ج 1، ص 387.

147-سوره بقره ، آيه 91.

148-سوره نساء، آيه 47.

149-سوره بقره ، آيه 97 ؛ سوره آل عمران ، آيات 3 و 50؛ سوره مائده ، آيه 46.

150-سوره بقره ، آيه 146.

151-سوره شعراء، آيه 196.

152-جامع البيان ، ج 1، ص 289-295.

153-سوره بقره ، آيه 146؛ سوره انعام ، آيه 20.

154-سوره اعراف ، آيه 157.

155-سوره هود، آيه 98.

156-نورالثقلين ، ج 1، ص 73.

157-سوره توبه ، آيه 13.

158-سوره قلم ، آيه 10.

159-ر.ك تفسير اءبى السعود، ج 1، ص 18؛ روح المعانى ، ج 1، ص 389.

160-سوره يوسف ، آيه 20.

161-تفسير تبيان ، ج 1، ص 188.

162-اين وجه را طبرسى (جوامع الجامع ، ج 1، ص 47) و نيشابورى (غرائب القرآن ، ج 1، ص 273)ورشيد رضا (المنار، ج 1، ص 292) اختيار كرده اند.

163-سوره نساء، آيه 77.

164-سوره آل عمران ، آيه 21.

165-سره مؤ منون ، آيه 117.

166-سوره يوسف ، آيه 20.

167-سوره بقره ، آيه 40.

168-از اين رو برخى گفته اند: خطاب اول شامل عالم و مقلد هر دو مى شود و خطاب دوم اختصاص به اهل علم دارد كه از مقدمات سلوك گذشته اند. (ر.ك روح المعانى ، ج 1،ص 390).

169-سوره مائده ، آيه 13.

170-سوره توبه ، آيه 102.

171-ر.ك المنار، ج 1، ص 292.

172-تفسير برهان ، ج 1، ص 91.

173-ر.ك تفسير اءبى مسعود، ج 1، ص 118؛ البحر المحيط، ج 1، ص 335-336.

174-سوره نمل ، آيه 14.

175-سوره بقره ، آيه 89.

176-سوره بقره ، آيه 146؛ سوره انعام ، آيه 20.

177-از امام باقرعليه السلام در ذيل (ولاتشتروا باياتى ثمنا قليلا) وارد شده كه گروهى از بزرگان يهود، مانند حىّ بن اخطب و كعب ابن اشرف ، سالانه از يهوديان ، طعمه ومستمرى مى گرفتند:لهم ماءكلة على اليهود فى كل سنة و چون ترسيدند كه با ايمان به رسول اكرم صلى الله عليه و آله مستمرى آنان قطع شود آيات مشتمل بر صفت رسول اكرم صلى الله عليه و آله در تورات را تحريف كردند و اين است مراد از ثمن در آيه (نورالثقلين ، ج 1، ص 73).

178-بحار، ج 71، ص 204.

179-سوره آل عمران ، آيه 187.

180-سوره انشقاق ، آيه 10.

181-بحار، ج 70، ص 132.

182-سوره بقره ، آيه 286.

183-سوره صف ، آيه 10.

184-سوره فاطر، آيه 29.

185-سوره بقره ، آيه 16.

186-سوره انعام ، آيات 12 و 20 ؛ سوره اعراف ، آيه 9؛ سوره هود، آيه 21.

187-سوره بقره ، آيه 207.

188-سوره توبه ، آيه 111.

189-الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 41.

190-نهج البلاغه ، نامه 74.

191-سوره لقمان ، آيه 24.

192-سوره زمر، آيه 8.

193-سوره قصص ، آيه 76.

194-سوره قصص ، ايه 78.

195-سوره سباء، آيه 45.

196-سوره نساء ،آيه 142.

197-سوره توبه ، آيه 9-11.

198-سوره انشقاق ، آيه 6.

199-سوره بقره ، آيه 197.

200-سوره فصلت ، آيه 40.

201-سوره شعرا، آيه 136.

202-سوره بقره ، آيه 6.

203-سوره آل عمران ، آيات 75-77.

204-سوره بقره ، ايه 89.

205-سوره آل عمران ، آيه 78.

206-سوره بقره ، آيه 75.

207-سوره بقره ، آيه 79.

208- سوره بقره ، آيه 90.

209-سوره جن ، آيه 15.

210-سوره همزه ، آيات 6-7.

211- سوره بقره ، آيه 207.

212-سوره بقره ، آيه 146.

213- سوره بقره ، آيه 159.

214- سوره بقره ، آيه 174.

215- سوره نساء، آيه 10.

216- سوره بقره ، آيه 174.

217- در آيه اى ديگر نگاه تشريفى خداوند نيز به همراه تكلّم ، از آنان نفى مى شود: إ نّ الذين يشترون بعهداللّه و أ يمانهم ثمناً قليلاً أُولئك لاخلاق لهم فى الاخرة و لايكلّمهم اللّه و لاينظر إ ليهم يوم القيمة (سوره آل عمران ، آيه 77). با توجه به اين كه خداوند لايعزب عنه مثقال ذرّة (سوره سبأ ، آيه 3) و او بكلّ شى ءٍ شهيد (سوره فصّلت ، آيه 53) و على كلّ شى ء محيط (سوره فصّلت ، آيه 54) است روشن است كه مراد از نظر، نگاه تشريفى و محبّت آميز است .

218- سوره بقره ، آيه 174.

219- سوره بقره ،آيه 174.

220- سوره بقره ، آيه 175.

221- سوره مائده ، آيه 44.

222- سوره مائده ، آيه 45.

223- سوره مائده ، آيه 47.

224- سوره بقره ، آيه 283.

225- سوره ق ، آيه 37.

226- نورالثقلين ، ج 1، ص 73.

227- مفاتيح الجنان ، زيارت مطلقه اميرالمؤ منين عليه السلام ، زيارت دوم .

228- بحار، ج 9، ص 64؛ نورالثقلين ، ج 1، ص 73.

229- بحار، ج 9، ص 308؛ تفسيربرهان ، ج 1، ص 91.

230- تفسير تبيان ، ج 1، ص 191.

231- سوره حج ، ص 41.

232- سوره بقره ، آيه 49.

233- نهج الفصاحه ، ج 2، ص 396؛ نهج البلاغه ، نامه 47.

234- نهج الفصاحه ، ج 2، ص 582.

235- من لايحضر، ج 1، ص 203.

236- نهج الفصاحه ، خطبه 199، از رسول اكرم صلى الله عليه و آله .

237- سوره مريم ، آيه 59.

238- سوره مائده ، آيه 68.

239- سوره مائده ، آيه 66.

240- سوره بقره ، آيه 43.

241- سوره نساء، آيه 162.

242- سوره ابراهيم ، آيه 40.

243- سوره توبه ، آيه 5.

244- سوره نساء، آيه 142.

245- مفردات راغب ، ق و م با اندك تصرف .

246- روح المعانى ، ج 1، ص 391-392.

247- تفسيراءبى السعود، ج 1، ص 118.

248- روح المعانى ، ج 1، ص 391-392؛ غرائب القرآن ، ج 1، ص 275؛ منهج الصادقين ، ج 1، ص 256.

249- المنار، ج 1، ص 256.

250- ر.ك منهج الصادقين ، ج 1، ص 256.

251- برخلاف آياتى كه در مكّه نازل شده كه مراد از زكات در آنها يا زكات مستحب است يا تزكيه نفس ؛ زيرا از ميان فروع دين تنها نماز، در مكّه واجب شد و فروعى مانند زكات و روزه ، در مدينه واجب شد.

252- پيامبراكرم صلى الله عليه و آله فرمود:الخلق كلّهم عيال اللّه فأ حبّهم إ لى اللّه عزّوجلّ أ نفقهم لعياله (بحار، ج 93، ص 118).

253- نهج الفصاحه ، ج 1، ص 437.

254- سوره لقمان ،آيه 20.

255- تفسير صدرالمتاءلهين ، ج 3، ص 249؛ قوت القلوب ، ج 2، ص 100؛ عوارف المعارف ، ص 160.

256- سوره بقره ، آيه 43.

257- سوره بقره ، آيه 238.

258- سوره شعراء، آيه 219.

259- سوره اسراء، آيه 78.

260- سوره حج ، آيه 77.

261- سوره فتح ، آيه 29.

262- وسائل الشيعه ، ج 8، ص 293، ح 9.

263- ر.ك غرائب القرآن ، ج 1، ص 275، تفسير أ بى السعود، ج 1، ص 118.

264- ر.ك روح المعانى ، ج 1، ص 392.

265- سوره حج ، آيات 39-41.

266- سوره مريم ، آيه 31.

267- سوره مريم ، آيه 55.

268- سوره انبياء،آيه 73.

269- سوره مائده ، آيه 12.

270- سوره محمدصلى الله عليه و آله ، آيه 4.

271- سوره توبه ، آيه 103.

272- سوره بقره ، آيه 276. 273- نورالثقلين ، ج 1، ص 74.

274- سوره اءعلى ، آيات 14-15.

275- سوره فتح ، آيه 29. سيمااز سَمْهَ و سَمْهَ به معناى نشانه است ، نه به معناى چهره .

276- سوره فتح ، آيه 29. سيمااز سَمْهَ و سَمْهَ به معناى نشانه است ، نه به معناى چهره .

277- ملحقات الا حقاق ، ج 14، ص 276.

278- بحار، ج 68، ص 344؛ تهذيب ، ج 2، ص 313.

279- بحار، ج 24، ص 395.

280- نورالثقلين ، ج 1، ص 74.

281- بحار، ج 68، ص 216.

282- نهج الفصاحه ، ج 2، ص 396. 283- همان ، ص 624.

284- نورالثقلين ، ج 1، ص 74.

285- همان ، ص 567.

286- سوره آل عمران ،آيه 186.

287- نورالثقلين ، ج 1، ص 74.

288- سوره مائده ، آيه 63.

289- سوره نساء، آيه 161.

290- بحار، ج 51، ص 258.

291- تفسير صدرالمتاءلهين ، ج 3، ص 251.

292- تفسير برهان ، ج 1، ص 92؛ نورالثقلين ، ج 1، ص 73.

293- تفسيرعياشى ، ج 1، ص 42؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 92.

294- تفسيرعياشى ، ج 1، ص 42؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 92.

295- تفسير عياشى ، ج 1، ص 43؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 92.

296- تفسير عياشى ، ج 1، ص 43؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 92.

297- سوره نحل ، آيه 44.

298- سوره حشر، آيه 7.

299- درّالمنثور، ج 1،ص 155.

300- الجامع لاءحكام القرآن ، ج 1، ص 323.

301- الجامع لاءحكام القرآن ، ج 1، ص 338.

302- بحار، ج 35، ص 347.

303- سوره انعام ، آيه 163.

304- نهج البلاغه ، خطبه 13.

305- الجامع لاءحاكم القرآن ، ج 1، ص 346.

306- ر.ك مواهب الرّحمن ، ج 1، ص 232.

307- جامع البيان 7 ج 1، ص 296-297.

308- تفسير تبيان ، ج 1، ص 197-200.

309- جوامع الجامع ، ج 1، ص 48.

310- مجمع البيان ، ج 1-2، ص 215.

311- تفسير صافى ، ج 1، ص 110.

312- ر.ك جوامع البيان ، ج 1، ص 48؛ غرائب القرآن ، ج 1، ص 275؛ تفسيرأ بى السّعود، ج 1، ص 119؛ روح المعانى ، ج 1، ص 393.

313- سوره بقره ، آيه 132.

314- وسائل الشيعه ، 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- ديوان حافظ، غزل 230.

320- نهج البلاغه ، خ 129، بند 8.

321- ديوان حافظ، غزل 226.

322- نهج الفصاحه ، ج 1، ص 195.

323- اصول كافى ، ج 1، ص 11؛ بحار، ج 1، ص 116.

324- سوره بقره ، آيه 130.

325- بحار7 ج 1، ص 117.

326- نهج البلاغه ، حكمت 274؛ بحار، ج 2، ص 36.

327- نهج الفصاحه ، ج 1، ص 222.

328- نهج البلاغه ، حكمت 107.

329- سوره فرقان ، آيه 44.

330- سوره ملك ، آيه 10.

331- سوره انبياء، آيه 67.

332- سوره يونس ، آيه 16.

333- سوره اعراف ، آيه 169.

334- نهج البلاغه ، حكمت 211.

335- تفسير صدرالمتاءلهين ، ج 3، ص 272.

336- سوره قصص ، آيه 5.

337- سوره حج ، آيه 41.

338- ديوان ابوالعتاهية .

339- سوره آل عمران ، آيه 154.

340- سوره فرقاه ، آيه 44.

341- سوره مسد، آيه 1.

342- سوره انعام ، آيه 108.

343- سوره حشر، آيه 19.

344- بحار، ج 2، ص 32.

345- در عكس مستوى ، محمول به جاى موضوع و موضوع به جاى محمول مى نشيند.

346- سوره يس ، آيه 78.

347- سوره عنكبوت ، آيه 43.

348- مفاتيح الجنان ، تعقيبات نماز عصر.

349- سوره يوسف ،آيه 53.

350- وسائل الشيعه ، ج 16، ص 151.

351- وسائل الشيعه ، ج 16، ص 152.

352-سوره صف ، آيات 2-3.

353- نهج البلاغه ، خطبه 105.

354- نورالثقلين ، ج 1، ص 75.

355- الميزان ، ج 19، ص 259.

356- سوره صف ، آيه 4.

357- سوره صفّ، آيات 2-3.

358- سوره هود، آيه 88، كشف الاسرار، ج 1، ص 171.

359- الجامع لاءحكام القرآن ، ج 1، ص 367.

360- نهج البلاغه ، خطبه 175.

361- تفسير صدرالمتاءلهين ، ج 3، ص 267.

362- ديوان شمس تبريزى ، ص 728.

363- بيان السعاده ، ج 1، ص 90-91.

364- سوره اعراف ، آيه 159.

365- تفسيرصدرالمتاءلهين ، ج 3، ص 262.

366- اشاره به شعر حافظ:

محتسب خُم شكست و من سراو

سِنُّ بالسنِّ والجُرُوح قصاص

367- نهج البلاغه ، خطبه 129، بند 7-8؛ وسائل الشيعه ، ج 16، ص 151.

368- وسائل الشيعه ، ج 16، ص 151.

369- وسائل الشيعه ، ج 16، ص 151.

370- نهج الفصاحه ، ج 1، ص 195.

371- درّ المنثور، ج 1، ص 156؛ نورالثقلين ، ج 1،ص 74.

372- تفسير برهان ، ج 1، ص 94، ح 4؛ تفسير قمى ، ج 1، ص 46.

373- نورالثقلين ، 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- مستدرك 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.ك 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- تفسيراءبى السّعود، ج 1،ص 120؛ غرائب القرآن ، ج 1، ص 277.

404- التحريروالتنوير، ج 1،ص 463.

405- سوره جمعه ، آيه 11.

406- سوره توبه ، آيه 34.

407- سوره توبه ، آيه 62.

408- سوره شورى ، آيه 13.

409- سوره انفال ، آيه 60.

410- بحار، ج 90، ص 294.

411- مفاتيح الجنان ، دعاى كميل .

412- مفاتيح الجنان ، دعاى كميل .

413- سوره فصلت ، آيه 30.

414- بحار، ج 79، ص 193.

415- سوره بقره ،آيه 143.

416- تفسير صافى ، ج 1، ص 111.

417- سوره مزّمل ، آيه 17.

418- سوره قمر، آيه 46.

419- مفردات راغب ، ظ ن ن .

420- سوره كهف ، آيه 110.

421- جوامع الجامع ، ج 1، ص 48. در تفسيرالمنار، ج 1، ص 301 نيز چنين آمده است :أ ى الذين يتوقّعون لقاء اللّه تعالى يوم الحساب و الجزاء وأ نّهم إ ليه راجعون .

422- تفسيرصافى ، ج 1،ص 111.

423- چنان كه اميرمؤ منان عليه السلام فرمودند:اللقاء البعث و الظن هيهنا اليقين (تفسير صافى ، ج 1،ص 111).

424- بحار، ج 6، ص 176.

425- سوره بقره ، آيه 249.

426- سوره اعراف ، آيه 51.

427- سوره مؤ منون ، آيه 33.

428- تفسيرتبيان ، ج 1، ص 206.

429- سوره انشقاق ، آيه 6.

430- سوره نساء، آيه 28.

431- سوره بقره ، آيه 165.

432- سوره اعراف ، آيه 128.

433- سوره يوسف ، آيه 18.

434- سوره اعراف ، آيه 128.

435- تفسير صافى ، ج 1، ص 111.

436- تفسير صافى ، ج 1،ص 111.

437- تفسير صافى ، ج 1، ص 111.

438- سوره شورى ، آيه 28.

439- سوره بقره ، آيه 107.

440- سوره توبه ، آيه 14.

441- سوره انفال ، آيه 17.

442- سوره انفال ، آيه 17.

443- نهج الفصاحه ، ج 2، ص 494.

444- همان ، ص 632.

445- سوره اعراف ، آيه 34.

446- نهج الفصاحه ، ج 1، ص 40.

447- سوره طه ، آيه 130.

448- نهج الفصاحه ، ج 2، ص 536.

449- سوره طه ، آيه 132.

450- سوره مريم ، آيه 65.

451- سوره بقره ، آيه 153.

452- سوره عصر،آيه 3.

453- سوره نحل ، آيه 127.

454- تفسير تبيان ، ج 1، ص 202.

455- مفاتيح الجنان ، دعاى كميل .

456- سوره عنكوبت ، آيه 45.

457- سوره معارج ،آيه 19-21.

458- سوره معارج ، آيه 22.

459- سوره معارج ، آيه 23.

460- سوره آل عمران ، آيه 191.

461- وسائل الشيعه ، ج 7، ص 150.

462- نورالثقلين ، ج 5، ص 419.

463- همان ، ص 416.

464- سوره معارج ، آيات 24-25.

465- سوره بقره ، آيه 273.

466- سوره معارج ، آيات 26-27.

467- مستدرك الوسائل ، ج 4، باب 44، ص 351.

468- سوره الرحمن ، آيه 43-44.

469- سوره معارج ، آيه 29.

470- سوره معارج ، آيه 32.

471- سوره معارج ، آيه 33.

472- سوره معارج ، آيه 34.

473- نورالثقلين ، ج 5،ص 419.

474- نورالثقلين ، ج 5،ص 419.

475- كشّاف ، ج 1، ص 134.

476- تفسير برهان ، ج 1، س 94؛ تفسيرعياشى ، ج 1، ص 42؛ تفسيرقمى ، ص 46؛ نورالثقلين ، ج 1، ص 76.

477- درّالمنثور، ج 1،ص 159.

478- تفسيربرهان ، 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- تفسير برهان ، ج 1،ص 94.

488- تفسير برهان ، ج 1،ص 94.

489- تفسير برهان ، ج 1،ص 94.

490- درّالمنثور، ج 1،ص 163.

491- سوره اعراف ، آيه 128.

492- جامع البيان ، ج 1،ص 299.

493- تفسير برهان ، ج 1،ص 94.

494- درّ المنثور، ج 1، ص 164.

495- بحار، ج 26، ص 2.

496- تفسير برهان ، ج 1، ص 94؛ نورالثقلين ، ج 1،ص 76.

497- تفسير عياشى ، ج 1،ص 44.

498- جامع البيان ، ج 1،ص 299-298.

499- سوره نساء، آيه 157.

500- سوره انعام ، آيه 116. 501- سوره يونس ، آيه 36.

502- سوره مطفّفين ، آيات 4-5.

503- سوره بقره ، آيه 249.

504- تفسيربرهان ، ج 1، ص 94.

505- سوره قصص ، آيه 61.

506- سوره توبه ، آيه 77.

507- سوره ابراهيم ، آيه 7.

508- سوره بقره ، آيه 61.

509- سوره مجادله ، آيه 14.

510- سوره مائده ، آيه 64.

511- سوره آل عمران ، آيه 110.

512- سوره دخان ، آيه 32.

513- سوره اعراف ، آيه 179. 514- سوره مائده ، آيه 60.

515- سوره مائده ، آيه 78.

516- سوره كهف ، آيه 35.

517- سوره كهف ، آيه 36.

518- سوره كهف ، آيه 42.

519- سوره كهف ، آيه 43.

520- سوره كهف ، آيه 44.

521- سوره بقره ، آيه 80.

522- سوره صافات ، آيات 24-25.

523- ر.ك جوامع الجامع ، ج 1،ص 49؛ المنار، ج 1،ص 305؛ روح المعانى ، ج 1، ص 398.

524- بحار، ج 6، ص 19.

525- بحار، ج 46، ص 75.

526- همان ، ج 83،ص 333.

527- سوره ملك ، آيه 1.

528- سوره نساء، آيه 85.

529- نهج الفصاحه ، ج 1،ص 513.

530- همان ، ص 514.

531- همان ، ص 513.

532- تفصيل بحث از شفاعت فقهى در ذيل آيه 58 سوره نساء خواهد آمد.

533- سوره شعراء، آيات 79-80.

534- سوره زخرف ، آيه 23.

535- سوره يونس ، آيه 18.

536- سوره اعراف ، آيه 195.

537- سوره حج ، آيه 73.

538- سوره انعام ، آيه 164.

539- سوره بقره ، آيه 85.

540- سوره واقعه ، آيه 85.

541- سوره ق ، آيه 16.

542- سوره انفال ، آيه 24.

543- بحار، ج 78: ص 213.

544- سوره انبياء، آيه 27.

545- سوره نساء، آيه 48.

546- سوره مائده ، آيه 38.

547- سوره نساء، آيه 10.

548- سوره يونس ، آيه 18.

549- سوره بقره ، آيه 254.

550- سوره بقره ، آيه 255.

551- سوره مائده ، آيه 95.

552- سوره بقره ، آيه 178.

553- سوره آل عمران ، آيه 91.

554- ر.ك المنار، ج 1، ص 306.

555- سوره ممتحنه ، آيه 3.

556- سوره عبس ، آيات 34-35.

557- سوره زخرف ، آيه 67.

558- سوره نساء، آيه 56.

559- سوره همزه ، آيات 6-7.

560- سوره يونس ، آيه 58.

561- سوره شعراء، آيه 22.

562- سوره دخان ، آيه 27.

563- تفسير كبير، ج 3-4، ص 56.

564- سوره مائده ، آيه 36.

565- سوره انعام ، آيه 44.

566- سوره انعام ، آيه 70.

567- سوره يونس ، آيه 54.

568- سوره رعد، آيه 18.

569- سوره زمر، آيه 47.

570- سوره فرقان ، آيه 19.

571- سوره غافر، آيه 49. آنها كه كفر در درونشان رسوخ كرده ، حتى در قيامت نيز به زبان توحيد سخن نمى گويند و به طور مستقيم و براساس باور با خدا سخن نمى گويند، بلكه به خازنان دوزخ مى گويند:شما خدا را بخوانيد و به ادعوا ربّكم يابه يا مالك ليقض علينا ربّك (سوره زخرف ، آيه 77) به جاى ربّنا تعبير مى كنند.

572- سوره غافر، آيه 50.

573- سوره بقره ، آيات 86.

574- سوره معارج ، آيه 10. به دوستى كه در محبت او خلاء وخللى نباشد صميم گفته مى شود؛ چنان كه برسنگى كه سنگين و پُر باشدصخره صمّاء اطلاق مى گردد و به دوستى كه در گرمى دوستى او هيچ سردى راه پيدا نمى كندحميم گويند.

575- سوره معارج ، آيات 11-12.

576- سوره حديد، آيه 13.

577- سوره معارج ، آيه 11.

578- كفالت ، فديه قرار دادن شخص است ، برخلاف ضمانت كه فديه قرار دادن مال است و آيات متعدد گذشته ناظر به نفى آن در قيامت است .

579- سوره معارج ، آيات 11-15.

580- سوره قيامت ، آيات 10-12.

581- سوره فاطر، آيه 18.

582- سوره عنكبوت ، آيه 13.

583- سوره عبس ، آيات 33-36.

584- سوره عبس ، آيه 37.

585- سوره عبس ، آيات 38-39.

586- سوره عبس ، آيات 40-41.

587- سوره هود، آيه 105.

588- سوره هود، آيه 37.

589- سوره انفطار، آيات 17-19.

590- سوره بقره ، آيه 254.

591- سوره بقره ، آيه 166.

592- سوره مؤ منون ، آيه 101.

593- سوره انعام ، آيه 158، در صورتى كه ناظربه قيامت باشد.

594- سوره شعراء، آيه 88.

595- سوره شعراء، آيه 89.

596- سوره لقمان ، آيه 33.

597- سوره دخان ، آيه 41.

598- سوره دخان ، آيه 42.

599- سوره نحل ، آيه 111.

600- سوره ابراهيم ، آيه 31.

601- سوره مزّمل ، آيه 17.

602- سوره مزّمل ، آيه 17.

603- سوره فجر، آيات 25-26.

604- سوره بقره ، آيه 254.

605- سوره مدّثر، آيات 42-48.

606- سوره بقره ، آيه 255.

607- سوره يونس ، آيه 3.

608- سوره انبياء، آيه 28.

609- سوره اعلى ، آيات 6-7.

610- سوره هود، آيه 108.

611- سوره انبياء،آيه 28.

612- سوره طه ، آيه 109.

613- سوره شورى ، آيه 5.

614- سوره انبياء، آيات 26-27.

615- سوره نساء، آيات 48-116.

616- سوره انبياء، آيه 28.

617- سوره غافر، آيه 7.

618- بحار، ج 89، ص 200.

619- سوره مائده ، آيه 118.

620- سوره ابراهيم ، آيه 36.

621- سوره يوسف ، آيه 97.

622- سوره يوسف ، آيه 98.

623- سوره نساء، آيه 64.

624- سوره نساء، آيات 48 و 116.

625- سوره توبه ، آيه 80.

626- سوره شعراء، آيه 136.

627- سوره بقره ، آيه 6.

628- سوره توبه ، آيه 113.

629- سوره توبه ، آيه 80.

630- نهج البلاغه ، حكمت 371.

631- سوره زمر، آيه 53.

632- سوره زمر، آيه 54.

633- بحار، ج 81، ص 316؛ مستدرك الوسائل ، ج 7، ص 449.

634- سوره نساء، آيه 18.

635- بحار، ج 74، ص 423.

636- سوره حشر، آيه 10.

637- سوره مائده ، آيه 16.

638- نهج البلاغه ، خطبه 176.

639- سوره حديد، آيه 28، الميزان ، ج 1، ص 172.

640- سوره انفال ، آيه 29.

641- سوره زمر، آيه 10.

642- سوره آل عمران ، آيه 31.

643- سوره تغابن ، آيه 17.

644- سوره احزاب ، آيات 70-71.

645- سوره صف ، آيات 10-12.

646- سوره نوح ، آيات 2-4.

647- بحار، ج 79، ص 209.

648- همان ، ج 97، ص 394.

649- سوره غافر، آيات 7-9.

650- سوره غافر، آيه 10.

651- سوره شورى ، آيه 40.

652- سوره اعراف ، آيات 48-49.

653- سوره هود، آيه 105.

654- نهج البلاغه ، خطبه 176.

655- وافى ، ج 5، ص 1694، ح 8956 و به همين مضمون است چند حديث ديگر اين باب .

656- سوره مائده ، آيه 48.

657- فى ظلال نهج البلاغة ، ج 2،ص 530.

658- سوره زخرف ، آيه 86.

659- سوره حديد، آيه 19.

660- سوره زخرف ، آيه 86.

661- سوره انبياء، آيات 26 و 28.

662- الميزان ، ج 1، ص 172.

663- سوره اسراء، آيه 79.

664- سوره ضحى ، آيه 5.

665- بحار، ج 8، ص 57.

666- سوره انبياء، آيه 107.

667- سوره توبه ، آيه 128.

668- ج 1، ص 178، بحث روايى .

669- نورالثقلين ، ج 5، آيه 484.

670- ر.ك بحار، ج 8، ص 361.

671- سوره نساء، آيات 48 و 116.

672- سوره بقره ، آيه 80.

673- سوره آل عمران ، آيه 24.

674- سوره انبياء، آيه 28.

675- سوره اسراء، آيه 38.

676- سوره نساء، آيه 31.

677- بحار، ج 8، ص 62. نووى در شرح صحيح مسلم از قاضى عياض نقل مى كند كه اخبار متواتر رسيده است كه شفاعت در آخرت براى مؤ منان گنه كار صحيح است و اجماع قدما و متاءخران اهل سنت بر آن قرار گرفته است (ر.ك بحار، ج 7، ص 62)

678- سوره مائده ، آيه 3.

679- سوره زمر، آيه 7.

680- سوره مدّثر، آيات 38-39.

681- سوره مدّثر، آيات 42-48.

682- سوره توبه ، آيه 102.

683- سوره نساء، آيه 31.

684- بحار، ج 58، ص 154.

685- سوره فاطر، آيه 9.

686- سوره روم ، آيه 48.

687- سوره كهف ، آيه 49.

688- ر.ك بحار، ج 8، ص 361.

689- سوره نحل ، آيه 90.

690- سوره بقره ، آيه 194.

691- سوره نحل ، آيه 126. اين آيه مربوط به گذشت مسلمانا از يكديگر است وگرنه نسبت به منافقان و مشركان بايد اشداء على الكفار (سوره فتح ، آيه 29) بود؛ زيرا عفو در مورد ضرورت انتقام ، مصداق احسان نيست ؛ چنان كه اميرالمؤ منين على بن ابى طالب عليه السلام فرمود: ردوا الحجر حيث جاء فانّ الشر لايدفعه الا الشر(نهج البلاغه ، حكمت 314).

692- سوره فاطر، آيه 43.

693- سوره سجده ، آيه 22.

694- سوره نساء، آيات 48 و 116.

695- سوره شورى ، آيه 40.

696- سوره مائده ، آيه 15؛ سوره شورى ، آيه 30.

697- سوره شورى ، آيه 25.

698- سوره نساء، آيه 85.

699- المنار، ج 1، ص 307.

700- سوره الرّحمن ، آيه 29. 701- سوره ذاريات ، آيه 56.

702- سوره انفال ، آيه 42.

703- ص 259.

704- معانى الاءخبار، ص 112؛ بحار، ج 68، ص 176.

705- بحار، ج 94، ص 337.

706- بحار، ج 94،ص 337.

707- سوره اعراف ، آيه 99.

708- سوره يوسف ، آيه 87.

709- سوره زمر، آيه 9. 710- سوره نساء، آيه 48.

711- الميزان ، ج 1،ص 166.

712- سوره روم ، آيه 10.

713- سوره حديد، آيه 16.

714- بحار، ج 8، ص 58.

715- سوره نساء، آيه 48.

716- تفسير تبيان ، ج 1،ص 215.

717- تفسيرتبيان ، ج 1، ص 210-217.

718- سوره ق ، آيه 35.

719- سوره جاثيه ، آيه 23.

720- مفاتيح الجنان ، دعاى ابوحمزه ثمالى .

721- بحار، ج 8، ص 34.

722- همان ، ص 37.

723- همان ، ص 40-41.

724- الكاشف ، ج 1،ص 97.

725- بحار، ج 8، ص 38.

726- كافى ، ج 8، ص 11.

727- سوره انبياء، آيه 28.

728- سوره غافر، آيه 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- عيون اخبارالرضاعليه 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، آيه 79، بحار، ج 8، ص 45، ح 46 و ص 48، ح 48 وص 48، ح 52، با برخى 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، آيه 53.

753- سوره ضحى ، آيه 5.

754- بحار، ج 8، ص 57.

755- همان ، ص 47.

756- همان ، ص 34.

757- مفاتيح الجنان ، دعاى كميل .

758- سوره انبياء، آيه 107.

759- سوره توبه ، آيه 128.

760- الميزان ، 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 جاثيه ، آيه 28.

766- بحار، ج 8، ص 43.

767- سوره شعراء، آيات 100-102؛ بحار، ج 8، ص 37؛ نيز ر.ك ص 43.

768- همان ، ص 40؛ نيز ر.ك ص 50 و 57.

769- سوره نباء، آيه 38.

770- بحار، ج 8، ص 41، ح 28؛ نيز ر.ك ح 29.

771- سوره بقره ، آيه 255.

772- بحار، ج 8، ص 41.

773- سوره شعراء، آيات 100-101.

774- بحار، ج 8، ص 42.

775- بحار، ج 8، ص 43.

776- سوره يونس ، آيه 2.

777- سوره زمر، آيه 33.

778- سوره زمر، آيه 33.

779- بحار، ج 8، ص 43.

780- بحار، ج 8، ص 44.

781- سوره غاشيه ، آيات 25-26، بحار، ج 8، ص 50.

782- سوره غاشيه ، آيه 25.

783- بحار، ج 8، ص 50؛ ح 55؛ ر.ك ح 56.

784- سوره انبياء، آيه 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 انبياء، آيه 27.

793- بحار، ج 8، ص 43.

794- سوره دخان ، آيه 56.

795-اصول كافى ، ج 2، ص 597، ح 1.

796- وسائل ، ج 6، ص 166،ابواب قراءة القرآن ، باب 1، ح 3؛ نيزر.ك 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؛ نيز ر.ك 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 ، آيه 154.

812- سوره اعراف ، آيه 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، آيات 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؛ نيز ر.ك ح 67.

827- همان ، ص 59، ح 80.

828- همان ، ص 59، ح 79.

829- سوره شعراء،آيات 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 ، آيه 177، بحار، ج 8، ص 55.

837- بحار، ج 8، ص 44، ح 45. بخش هاى ديگرى از اين روايت ، ذيل عنوان همه امامان معصوم عليه السلام در همين بحث روايى نقل شد(ص 292).

838- همان ، ص 44، ح 44.

839- بحار، ج 64، ص 364.

840- بحار، ج 8، ص 44. تتمه اين حديث 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، آيه 44.

846- سوره ق ، آيه 16.

847- مفاتيح الجنان ، دعاى كميل .

848- سوره فرقان ، آيه 70.

849- بحار، ج 8، ص 45، ح 46.

850- همان ، ص 42، ح 31.

851- پيامبراكرم صلى الله عليه و آله واميرمؤ منان عليه السلام .

852- بحار، ج 8؛ ص 59، ح 81.

853- بحار، ج 8، ص 44.

854- نورالثقلين ، ج 1، ص 77، ح 188.

855- همان ، ح 189.

856- تفسيربرهان ، ج 1، ص 96.

857- مجمع البيان ، ج 1، ص 225.

858- سوره دخان ، آيه 30.

859- سوره طه ، آيه 80.

860- سوره يونس ، آيه 92.

861- نظام الدين نيشابورى مى گويد:و عند الكسائى اصله اول بدليل تصغيره على اويل كانّهم يؤ لون الى اصل . قلبت الواو الفا على القياس (غرائب القرآن ، ج 1، ص 282).

862- ر.ك روح المعانى ، ج 1، ص 401.

863-الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 359.

864- سوره بقره ، آيه 50.

865- سوره غافر، آيه 46.

866- سوره هود، آيه 46.

867- الجامع لاءحكام القرآن ، ج 1، ص 359-360.

868-

اگر چشم محبّت متّهم بى

بود چشم عدوات متّهم تر .

869- صحاح اللغة ، آل .

870- معجم مقاييس اللغة ، ج 1، ص 160.

871- مصباح المنيرآل .

872-التحقيق فى كلمات القرآن ، ج 1، اول .

873- مجمع البحرين ، ج 1، اءول .

874- روح المعانى ، ج 1، ص 401.

875-كسانى كه تدبير نظام عالم را به ارباب متفرّق ارجاع داده وبراى هر بخشى از عالم ، مانند زمين ، آسمان ، دريا، كوه ها و... ربّ جداگانه قائل بودند و خدا را ربّ الارباب مى دانستند در عين حال كارها را به ربّ النوع ها واگذاشته ، ارتباط مستقيم ميان ربّالاءرباب با انسان را قطع شده مى پنداشتند.

876- از اين روايت استفاده مى شود كه مهم آن است كه انسان در قيامت فقيه محشور شود؛ يعنى كارى كند كه ملكه علمى خويش را چنان راسخ نگه دارد كه با فشار مرگ و رنج قبر و برزخ از او زايل نگردد، آن گونه كه بعضى از فشارها و بيمارى ها نظير حصبه عامل فراموشى بسيارى از معلومات مى شود. آنگاه كسى كه فقيه محشور شده ، حق شفاعت تبه كار را پيدا مى كند، و آنچه سبب بقاى احاديث محفوظ مى شود همان عمل به محتواى آنهاست .

ممكن است كثرت تدريس يك علم ، سبب ملكه شدن آن شود، اما چون به آن عمل نشده ، با فشار مرگ ، به كلىّ از ياد انسان برود. برهمين اساس ، قرآن معيار پاداش مضاعف حسنه را آوردن آن در معاد معرفى مى كند: من جاء بالحسنة فله عشر امثالها (سوره انعام ، آيه 160). البته اين در صورتى است كه آيه شامل ظرف قيامت باشد كه به قرينه وهم لايظلمون كه در ذيل وارد شده ، بعيد نيست .

877- بحار، ج 67، ص 249.

878- سوره مزّمل ، آيه 6.

879- سوره دهر، آيه 26.

880- در مباحث سيروسلوك ، حجاب ها و موانع را به چهل قسم تقسيم كرده اند كه آن نيز چيزى جز عمل طالح نيست ؛ چنان كه در دعاى ابوحمزه ثمالى آمده است :انّك لاتحتجب عن خلقك الّا ان تحجبهم الاعمال دونك (مفاتيح الجنان ).

881- سوره اعراف ، آيه 142.

882- سوره مزّمل ، آيه 7.

883- سوره دخان ، آيه 3.

884- سوره قدر، آيه 1.

885- سوره اسراء، آيه 1.

886- قرآن به سبب هماهنگى با فطرت آسان است : ولقد يسّرنا القران للذّكر (سوره قمر، آيات 17 و 22 و 32 و 40.) و به سبب مبرهن بودن ثقيل ، يعنى وزين است و سستى در آن راه ندارد.

887- سوره مزّمل ، آيات 2-5.

888- سوره اسراء، آيه 79.

889- سوره زمر، آيه 9.

890- سوره آل عمران ، آيه 17.

891- سوره ذاريات ، ص 226.

892- بحار، ج 84، ص 226.

893- سوره ذاريات ، آيه 17.

894- سوره نباء، آيه 39.

895- سوره مريم ، آيه 87.

896- سوره نساء، آيه 125.

897- سوره جاثيه ، آيه 23.

898- سوره انعام ، آيه 74.

899- جامع البيان ، ج 1، ص 320؛ تبيان ، ج 1،ص 335.

900- تبيان ، ج 1، ص 236، مجمع البيان ، ج 2-1، تفسيرالقرآن الكريم ، ج 3، ص 373.

901- سوره يس ، آيه 74.

902- سوره غافر، آيه 26.

903- سوره طه ، آيه 88.

904- نهج البلاغه ، حكمت ، 145.

905- وسائل ، ج 27، ص 135، ح 32.

906- بحار، ج 2، ص 105، ح 67.

907- تفسيرصدرالمتاءلهين ، ج 3، ص 376-378.

908- سوره طه ، آيه 72.

909- همان ، ص 376-378.

910- همان ، ص 376-378.

911- سوره طه ، آيه 14. 912- سوره طه ، آيه 96.

913- كشف الاسرار، ج 1، ص 186-196.

914- روح المعانى ، ج 1،ص 135.

915- سوره طه ، آيه 88.

916- بيان السعاده ، ج 1، ص 94.

917- كشف الاسرار ج 1، ص 195.

918- سوره اعراف ، آيه 142.

919- كشف الاسرار، ج 1، ص 195.

920- ديوان حافظ، غزل 67.

921- سوره نازعات ، آيه 24.

922- سوره قصص ، آيه 38.

923- سوره قصص ، آيه 40.

924- سوره طهر، آيه 88.

925- زيرا اگر چه ظاهر اطلاق عفونا عنكم اين است كه همه گوساله پرستان مشمول عفو قرار گرفتند(به استثناى شخص سامرى كه از آيات ديگر، اين استثنا به دست مى آيد)، ليكن لازمه آيه انّ الذين اتّخذوا العجل سينالهم غضب من ربّهم وذلّة فى الحيوة الدنيا (سوره اعراف ، آيه 152) اين است كه آل سامرى از سفره گسترده عفو الهى استفاده نكردند؛ زيرا دل هايشان با محبّت گوساله آميخته شده بود: واشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم (سوره بقره ، آيه 93).

926- سوره طه ، آيه 97.

927- سوره ذاريات ، آيه 40.

928- سوره طه ، آيه 97.

929- سوره اعراف ، آيه 152.

930- آيات 10-11.

931- سوره سباء، آيه 13.

932- الجامع لاءحكام القرآن ، ج 1، ص 374.

933- همان .

934- سوره نحل ، آيه 78.

935- سوره انفال ، آيه 26.

936- سوره سباء، آيه 26.

937- سوره دهر، آيه 3.

938- سوره ابراهيم ، آيه 7.

939- سوره زمر، آيه 66.

940- بحار، ج 68، ص 33.

941- ر.ك الباقيات الصالحات در حاشيه مفاتيح الجنان ، مبحث سجده شكر.

942- سوره اسراء، آيه 3: انّه كان عبدا شكورا.

943- سوره نحل ، آيه 78.

944- سوره بقره ، آيه 172.

945- سوره روم ، آيه 46.

946- سوره نحل ،آيه 78. 947- سوره لقمان ، آيه 12.

948- سوره مائده ، آيه 6.

949- سوره نمل ، آيه 40.

950- سوره لقمان ، آيه 12.

951- سوره ابراهيم ، آيه 7.

952- سوره بقره ، آيه 261.

953- بحار، ج 67، ص 249.

954- سوره بقره ، آيه 158.

955- سوره شورى ، آيه 23.

956- سوره فاطر، آيه 30.

957- سوره نمل ، آيه 40.

958- الجامع لاءحكام القرآن ، ج 1، ص 393.

959- تفسيرصدرالمتاءلهين ، ج 3، ص 391.

960- همان ، ص 383.

961- بحار، ج 13، ص 226.

962- سوره اعراف ، آيه 142.

963- بحار، ج 13، ص 228.

964- نور الثقلين ، ج 1، ص 80.

965- نور الثقلين ، ج 1، ص 81.

966- تفسير 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.ك 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 ، آيه 24.

996- تفسير برهان ، ج 4، ص 429.

997-سوره جمعه ، آيه 5.

998-سوره مائده ، آيه 48.

999-تفسير برهان ، ج 1، ص 98.

1000-نهج البلاغه ، حكمت 172 و 438.

1001-سوره بقره ، آيه 98.

1002-سوره آل عمران ، آيه 117.

1003-سوره آل عمران ، آيه 169.

1004-سوره حجرات ، آيه 11.

1005-سوره نحل ، آيات 67،69،79.

1006-سوره حشر،آيه 24.

1007-تفسير تبيان ،ج 1،ص 244.

1008-مفردات ،ب ر ء.

1009-كشاف ، ج 1،ص 281.

1010-البحر المحيط، ج 1،ص 366.

1011-الجامع لاحكام القرآن ، ج 1،ص 403.

1012-تفسير صدر المتاءهلين ج 3،ص 399.

1013-منهج الصادقين ، ج 1،ص 272.

1014-جامع البيان ،ج 1،ص 328.

1015-الميزان ، ج 1،ص 190.

1016-ر.ك تفسير كبير، ج 1، ص 86؛ تفسير بلاغى ، ص 93.

1017-سوره شعرا، آيه 63.

1018-سوره بقره ، آيه 51.

1019-خداوند، نفس قتل و كشتار را، متمم توبه بنى اسرائيل قرار داد؛ يعنى توبه تحقق نمى يابد مگرباكشتن خودتان و چنين حكم دشوارى در اسلام نيز فى الجمله نمونه دارد؛ مانندكيفر ارتدادفطرى كه گذشته از لزوم توبه درونى براى نجات از عذاب معاد، كشتن مرتد فطرى به عنوان حدالهى جارى مى شود تا سبب طهارت او گردد. گرچه اين حكم به صعوبت حكم بنى اسرائيل نخواهد بود.

1020-سوره يس ،آيه 59.

1021-سوره اعراف ،آيه 65.

1022-سوره اعراف ، آيه 73.

1023-سوره اعراف ، آيه 59.

1024-سوره نمل ، آيه 54.

1025-سوره عنكبوت ، آيه 16.

1026-سوره كهف ،آيه 49.

1027-سوره انعام ، آيه 61.

1028-سوره يوسف ،آيه 21.

1029-سوره مجادله ،آيه 21.

1030-سوره فتح ، آيه 7.

1031-مفاتيح الجنان ، دعاى كميل .

1032-سوره حشر، آيه 24.

1033-سوره اعراف ، آيه 191.

1034-سوره نحل ،آيه 17.

1035-سوره مائده ،آيه 73.

1036-سوره يونس ،آيه 68.

1037-سوره طه ،آيه 88.

1038-نهج البلاغه ، خطبه 101،بند3؛خطبه 3،بند16 و خطبه 186،بند32.

1039-نهج البلاغه ، خطبه 155.

1040-سوره انعام ، آيه 103.

1041-مجمع البيان ، ج 4،ص 141.

1042-اين كه مراد از قتل در جمله (فاقتلوا) كشتن يكديگر از طريق خون ريزى است ،چنان كه مستفادازروايات و مشهور بين مفسّران است ، يا مقصود، قتل انانيّت و شهوات نفسانى است درمبحث اشارات خواهد آمد.

1043-المنار،ذيل آيه 54.

1044-آلاء الرحمن ،ص 93.

1045-المنار،ج 1،ص 319.

1046-سوره نور،آيه 61.

1047-حجرات ،آيه 11.

1048-سوره بقره ،آيه 84.

1049-سوره بقره ،آيه 85.

1050-سوره نور،آيه 12.

1051-در برخى تفاسير بعض قاتل را بر كسانى كه مرتد نشدند تطبيق داده ، و بعض مقتول را به مرتدين و گوساله پرستان (الكاشف ، ج 1،ص 104)، در حالى كه چنين تطبيقى ، شاهدمعتبرى ندارد.تنها در تفسير صافى به نقل از تفسير منسوب به امام حسن عسكرى (ع ) اين معناآمده است .چنين تطبيقى با سيره عملى مفسر مزبور كه عدم اتكاى به تاريخ يا حديث غيرمعتبر است نيزسازگار نيست .

1052-تفسير صافى ، ج 1،ص 118.

1053-مجمع البيان ،ج 1،ص 238.

1054-سوره نساء،آيه 66.

1055-سوره آل عمران ،آيه 169.

1056-تفسير محى الدين ، ج 1،ص 137136.

1057-سوره اسراء،آيه 7.

1058-سوره اسراء، آيه 7.

1059-تفسير صدر المتاءلهين ،ج 3،ص 385.

1060-نهج البلاغه ، حكمت 172 و438.

1061-نهج البلاغه ، ج 1،ص 170.

1062-روح البيان ، ج 1،ص 138.

1063-سوره اعراف ،آيه 157.

1064-اين اشكال را آلوسى از قاضى عبدالجبار اين گونه نقل كرده است : چنين امرى عقلا جايزنيست ؛ زيرا امر الهى مصالح مكلفان است و پس از كشته شدن همه تبه كاران ، كسى باقى نمى ماند تا به مصلحتش برسد! (روح المعانى ، ج 1،ص 412). سپس خودآلوسى جواب ميدهد كه ايشان (قاضى عبدالجبار) غافل شدند از اين كه براى نفوس ما خالقى است كه بقا وزوال نفوس به دست اوست و براى اين نفوس ، بعد از زندگانى دنيا(كه جز لعب و لهوچيزى نيست )حيات سرمدى و بهجت ابدى در انتظار است و حيات حقيقى مربوط به دار آخرت است :و ان الدار الاخرة لهى الحيوان (سوره عنكبوت ، آيه 64).اگر كسى فرمان خالق خودرا اطاعت كند به حياتى برتر از حيات دنيا مى رسد.

1065-سوره نساء،آيه 66.

1066-بحار، ج 69،ص 59.

1067-سوره بقره ،آيه 52.

1068-سوره بقره ،آيه 52.

1069-سوره يونس ، آيه 83. ممكن است گفته شود:اين آيه مربوط به ابتداى بعثت موساى كليم ،يعنى زمان استعباد و استبداد و اختناق فرعونى است و شاهدى براى محل بحث نيست .

1070-سوره بقره ،آيه 67.

1071-سوره صف ،آيه 5.

1072-سوره صف ،آيه 5.

1073-سوره مائده ،آيه 21.

1074-سوره مائده ،آيه 22.

1075-سوره مائده ، آيه 23.

1076-سوره مائده ، آيه 24.

1077-سوره اعراف ،آيه 138.

1078-سوره اعراف ،آيه 127.

1079-سوره نازعات ، آيه 24.

1080-سوره قصص ،آيه 38.

1081-سوره قصص ،آيه 38.

1082-سوره مائده ، آيه 25.

1083-سوره مائده ،آيه 26.

1084-سوره اعراف ، آيه 155.

1085-قرينه لفظى متصل ، ظهور (عفونا) در اسقاط مجازات دنيايى است و قرينه لفظى منفصل آيه 66سوره نساء كه بيان آن گذشت .

1086-قانون اطراد اگر چه در نظر عده اى از محققان از اصوليين دليل بر حقيقت در مقابل مجازنيست وحق نيز همين است ؛ زيرا شيوع استعمال هاى مجازى با حفظ مجازيت آن ، دست كمى از استعمال هاى حقيقى ندارد، ليكن شكى نيست كه قانون اطراد در محدوده استعمالات يك متكلم و مولف خاصى كه از مجموعه اى از تاليفات و خطابات برخورداراست مى تواند كاشف خوبى براى به دست آوردن مراد آن متكلم يامولف باشد وهمين كفايت مى كند.

1087-سوره اعراف ، آيه ، 150.

1088- سوره اعراف ، آيه 152.

1089- سوره جاثيه ، آيه 23.

1090- بحار، ج 68، ص 370.

1091- تفسير صدر لاتاهلين ، ج 3، ص 400.

1092- الكاشف ، ج 1، ص 104.

1093- درّالمنثور، ج 1، ص 169.

1094- تفسير قمى ، ج 1، ص 47.

1095- نور الثقلين ، ج 1، ص 81.

1096- تفسير برهان ، ج 1، ص 99.

1097- تفسير برهان ، ج 1، ص 99.

1098- نور الثقلين ، ج 1، ص 81.

1099- سوره قصص ، آيه 38.

1100- سوره طه ، آيه 88.

1101- سوره طه ، آيه 97.

1102- جامع البيان ، ج 1، ص 328.

1103- سوره طه ، آيه 7.

1104- تفسير تبييان ، ج 1، ص 249.

1105- سوره بقره ، آيه 40.

1106- سوره نساء، آيه 153.

1107- مجمع البيان ، ج 3 4، ص 745.

1108- تفسير كبير، ج 1، ص 531.

1109- تفسير صدر التالهين ، ج 3، ص 406.

1110- سوره بقره آيه 118.

1111- ص 500.

1112- سوره هود، آيه 32.

1113- سوره بقره ، آيه 55؛ سوره مائده ، آيات 22و 24؛ سوره اعراف ، آيه 134 و 138.

1114- سوره طه ، آيه 65.

1115- سوره يوسف ، آيه 17.

1116- ر.ك البحر المحيط، ج 1، ص 370.

1117- كشاف ، ج 1، ص 141، با تغيير اندك .

1118- سوره اعراف ، آيه 155.

1119- سوره اعراف ، آيه 143.

1120- ر. ك نور الثقلين ، ج 2، ص 76.

1121- مجمع البيان ، ج 3 4، ص 732، سوره اعراف ، آيه 143.

1122- ر. ك الكاشف ، ج 1، ص 106.

1123- ر. ك نور الثقلين ، ج 1، ص 76.

1124- سوره عراف ، آيه 155.

1125- سوره زمر، آيه 68.

1126- سوره فصلت ، آيه 13.

1127- سوره رعد، آيه 13.

1128-سوره انعام ، آيه 60.

1129-مساءله رؤ يت خدا از دشوارترين مسائل اصول دين تلقى شده و شيخ طوسى رحمة الله عليه كتاب بزرگى در اين باره نوشته است .(البحر المحيط، ج 1،ص 210).

1130-بلاغى رحمة الله عليه در آلاء الرحمن ،ص 94.

1131-ر.ك تفسير اءبى السعود، ج 1،ص 126؛روح المعانى ،ج 1،ص 415.

1132-نورالثقلين ، ج 2،ص 76،به نقل از توحيد صدوق .

1133-سوره اعراف ، آيه 155.

1134-سوره اعراف ، آيه 143.

1135-ر.ك الكاشف ، ج 1،ص 104.

1136-ر. ك آلاء الرحمن ، ص 94.

1137-ر. ك البحر المحيط، ج 1،ص 372.

1138-سوره آل عمران ، آيه 143.

1139-كشف الاسرار، ج 1،ص 191192.

1140-سوره اعراف ، آيه 155.

1141-المنار،ج 1،ص 322.

1142-سوره بقره ،آيه 259.

1143-سوره بقره ،آيه 243.

1144-ر.ك روح المعانى ، ج 1،ص 416.

1145-سوره انعام ، آيه 122.

1146-ر. ك روح المعانى ، ج 1،ص 416.

1147-تفسير صدر المتاءلهين ، ج 3،ص 416.

1148-سوره انعام ، آيه 60.

1149-سوره آل عمران ، آيه 55.

1150-سوره انعام ،آيه 60.

1151-سوره كهف ، آيه 12.

1152-كشف الاسرار، ج 1،ص 193.

1153-تفسير تبيان ،ج 1،ص 254.

1154-تفسير تبيان ،ج 1،ص 255؛ مجمع البيان ، ج 21 ،ص 242.

1155-آلاء الرحمن ،ص 94.

1156-ر.ك جوامع الجامع ، ج 1،ص 52.

1157- سوره نساء، آيه 9.

1158- سوره يس ، آيه 12.

1159- سوره بقره ، آيه 49.

1160- بحار، ج 65، ص 131.

1161- سوره انفال ، آيه 25.

1162- سوره آل عمران ، آيه 113.

1163- سوره اعراف ، آيه 138.

1164- سوره طه ، آيه 88.

1165- سوره بقره ، آيه 55.

1166- سوره نساء، آيه 153.

1167- سوره مائده ، آيه 24.

1168- سوره طه ، آيه 88.

1169- سوره اعراف ، آيه 143.

1170- سوره بقره ، آيه 189.

1171- سوره نساء، آيه 153.

1172- سوره فرقان ، آيه 21.

1173- سوره فرقان ، آيه 21.

1174- سوره اعراف ، آيه 143.

1175- اعراف ، آيه 138.

1176- سوره بقره ، آيه 55.

1177- سوره طه ، آيه 88.

1178- آلاء الرحمن ، ص 94.

1179- تفسير تبيان ، ج 1، ص 250.

1180- سوره بقره ، آيه 55.

1181- الكاشف ، ج 1، ص 105.

1182- اعراف ، آيه 155.

1183- زيرا سابقا گذشت كه آنچه به عنوان ميقات و تقاضاى رويت اتفاق داد، چه ازجانب حضرت موسى و چه از جانب بنى اسرائيل ، بيش از يك حادثه نبود.

1184- اعراف ، آيه 143.

1185- اصول كافى ، ج 1، ص 17.

1186- نهج البلاغه ، حكمت 211.

1187- سوره بقره ، آيه 275.

1188- سوره نور، آيه 35.

1189- سوره اعراف ، آيه 144.

1190- سوره اعراف ، آيه 143. 1191- سوره اعراف ، آيه 143.

1192- سوره اعراف ، آيه 143.

1193- سوره يونس ، آيه 10.

1194- سوره اعراف ، آيه 43.

1195- سوره اعراف ، آيه 143.

1196- سوره ص ، آيه 18.

1197- سوره سباء، آيه 10.

1198- سوره حديد، آيه 13.

1199- سوره احقاف ، آيه 35.

1200- سوره اعراف ، آيه 155.

1201- سوره نساء، آيه 153.

1202- تفسير برهان ، ج 1، ص 100101. 1203- تفسير صدر المتالهين ، ج 3، ص 416.

1204- سوره اعراف ، آيه 155.

1205- سوره بقره ، آيه 55.

1206- سوره نساء، آيه 153.

1207- بحار، ج 52، ص 84.

1208- سوره اعراف ، آيه 143.

1209- تفسير برهان ، ج 1، ص 100.

1210- تفسير برهان ، ج 1، ص 99 100.

1211- سوره آل عمران ، آيه 133.

1212- سوره حديد، آيه 21.

1213- بحار، ج 13، ص 236.

1214- سوره فاطر، آيه 21.

1215- سوره انسان ، آيه 14.

1216- سوره واقعه ، آيه 43.

1217- سوره مرسلات ، آيه 30.

1218- كشاف ، ج 1، ص 142.

1219- قرطبى درالجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 380 از سدّى نقل كرده است .

1220- فرهنگ معين .

1221- الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 381.

1222- نزول من در مابين الطلوعين در نقلى از امام صادق نيز با اضافه لطيفى آمده است .آن حضرت فرمودند: منّ بعد از فجر تا طلوع آفتاب بر بنى اسرائيل نازل مى شد و كسى كه درآن هنگام مى خوابيد نصيبى از آن نداشت . از اين رو خوابيدن در اين زمان كراهت دارد (نورالثقلين ، ج 1،ص 82).

1223- الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 382.

1224- منهج الصادقين ، ج 1، ص 277.

1225- كتاب مقدس ، سفر خروج ، باب 16، ص 109، بند 14، و ص 11، بند 30.

1226- آلاء الرحمن ، ص 94.

1227- منهج الصادقين ، ج 1، ص 276.

1228- ر. ك الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 381.

1229- كتاب مقدس ، سفر خروج ، باب 16، ص 109.

1230- قاموس كتاب مقدس ، ماده سلوى ، ص 483

1231- ر. ك الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 383.

1232- سوره بقره ، آيه 57.

1233- الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 383.

1234- سوره مائده ، آيه 24.

1235- سوره مائده ، آيه 26.

1236- ر. ك مجمع البيان ، ج 3 4، ص 281؛ الجامع لاحكام القرآن ، ج 3، ص ‍ 86؛منهج الصادقين ،ج 3،ص 207.

1237- سوره رعد، آيه 12.

1238-1238كشف الاسرار، ج 1، ص 201209.

1239- سوره زمر، آيه 6.

1240- سوره حديد، آيه 25.

1241- الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 381.

1242- نور الثقلين ، ج 1، ص 92.

1243- صاحب التحقيق ، ذيل ماده (م ن ن ) و (س ل و).

1244- التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، (س ل و).

1245- سوره بقره ، آيه 57.

1246- ر. ك تفسير اءبى السعود، ج 1، ص 127.

1247- سوره تغابن ، آيه 6.

1248- ر. ك روح المعانى ، ج 1، ص 419.

1249- سوره فتح ، آيه 4 و 7.

1250- سوره مدثّر، آيه 31.

1251- سوره مائده ، آيه 26.

1252- سوره شعرا، آيه 189.

1253- سوره بقره ، آيه 210.

1254- تفسير طبرى ، ج 1، ص 333.

1255- مفردات ، (ظ ل ل ).

1256- المظاهر الالهية ، ص 86، پايان مظهر 4، با تحرير اندك .

1257- سوره بقره ، آيه 279.

1258- سوره روم ، آيه 41.

1259- سوره شورى ، آيه 30.

1260- سوره اعراف ، آيه 96.

1261- سوره رعد، آيه 11.

1262- نور الثقلين ، ج 4، ص 190.

1263- منهج الصادقين ، ج 1، ص 276277؛ روح البيان ،ج 1، ص 142؛ روح المعانى ،ج 1، ص 418.

1264- كت آب م ق ة س ، س فِ خ ‌ِوج ،، ب آب 16، ص 109.

1265- س وِه ب قِه ، اى ه 286.

1266- س وِه آسِآئ، اى ه 7.

1267- آل م ن آِ، ج 1، ص 323.

1268- مفاتيح الجنان ، تعقيبات نماز عصر.

1269- سوره يونس ، آيه 31.

1270-كشف الاسرار، ج 1، ص 209.

1271-كافى ، ج 1، ص 435.

1272-الميزان ، ج 1، ص 192.

1273-سوره محمد(ص )،آيه 7.

1274-سوره بقره ، آيه 245.

1275-سوره زخرف ، آيه 55.

1276-نورالثقلين ، ج 4،ص 608.

1277-بحار، ج 13،ص 182.

1278-تفسير برهان ، ج 1،ص 101.

1279-نورالثقلين ، ج 1،ص 82.

1280-راز نام گذارى مسجد غمامه در مدينه ، به اين نام آن است كه روزى رسول خدا(ص ) براى برگزارى نماز عيد يا غير آن از شهر خارج شدند و چون هوا خيلى گرم بود غمام وابرى به فرمان خداوند بر سر آن حضرت و ساير نمازگزاران سايه افكند. به احترام اين كرامت واعجاز، درآن مكان مسجدى به همين نام بنا گرديد(ر.ك مقاييس اللغه ، ج 4، ص 377، مصباح المنير،ص 454غ م م ).

1281-

1282-

1283-2 تا4 .تفسير برهان ، ج 1،ص 101.

1284-تفسير برهان ، ج 1، ص 101.

1285-بحار، ج 90، ص 121.

1286-تفسير برهان ،ج 1،ص 102.

1287-بحار،ج 13،ص 182.

1288- ج 1، ص 277.

1289- سوره يوسف ، آيه 100.

1290- بحار، ج 10، ص 120.

1291- چنان كه گفته مى شود: حطّ الحمل من الدّابه ؛ يعنى بار را از روى مركب برداشت .

1292- آلاء الرحمن ، ص 95.

1293- سوره يوسف ، آيه 93.

1294- منهج الصادقين ، ج 1، ص 278.

1295- كشف الاسرار، ج 1، ص 204.

1296- راز بانى ، شرح رساله اسرار الوحى ، ص 94.

1297- سوره عنكبوت ، آيه 34.

1298- سوره انفال ، آيه 11.

1299- سوره احزاب ، آيه 33.

1300- سوره اعراف ، آيه 71.

1301-معجم مقاييس اللغه رج ز.

1302-مفردات ر ج ز.

1303-سوره مدّثر، آيه 5.

1304-سوره مائده ، آيه 21.

1305-سوره مائده ، آيه 26.

1306-سوره اسراء، آيه 1.

1307-سفر تثنيه ، باب 34.

1308-تفسير صافى ، ج 1، ص 120.

1309-ر. ك تورات ، سفر تثنيه ، باب 32 و 33؛ صحيفه يوشع ، باب اول .

1310-آلاء الرحمن ، ص 95.

1311-مجمع البيان ، ج 1 2، ص 250؛ الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 394.

1312-تفسير ابن عربى ، ج 1، ص 138، هامش .

1313-بحث از مفردات اين آيه در تسنيم ، ج 3، ص 326 327 گذشت .

1314-سوره اعراف ، آيه 161.

1315-سوره بقره ، آيه 188.

1316-تفسير اءبى السعود، ج 1، ص 127.

1317-اصل نصب چنين خيمه اى از جانب حضرت موسى (ع ) از تفسير آلاءالرحمن ،ص 95.

1318-البحر المحيط، ج 1، ص 383.

1319-تفسير آلاء الحمن ، ص 95؛اءبى السعود، ج 1، ص 127.

1320-البحر المديد، ج 1، ص 111.

1321-الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 383.

1322-آلاء الرحمن ، ص 95.

1323-ر. ك المنار، ج 1، ص 324، و اءبى السعود، ج 1، ص 127.

1324-التحرير و التنوير، ج 1، ص 514.

1325-ر. ك تفسير صافى ، ج 1، ص 121.

1326-ر. ك الجامع الاحكام القرآن ، ج 1، ص 385.

1327-المنار، ج 1، ص 324.

1328-ر. ك الجامع الاحكام القرآن ، ج 1، ص 386.

1329-نورالثقلين ، ج 1، ص 181.

1330-مجمع البيان ، ج 3 4، ص 178. ممكن است ذيل حديث به منزله تعطيل باشد،يعنى اين كه گفتم : خدا را به گونه اى عبادت كن كه گويا او را مى بينى ، بدين علت است كه اگر چه تو او رانمى بينى او تو را مى بيند و تو در محضر ذات اقدس ‍ خدا هستى . پس بايد به گونه اى او را عبادت كنى كه گويا او را مى بينى ؛ چون براى عبادت خالصانه و با حضور قلب لازم نيست حتما؛معبود ديده شود، بلكه كافى است كه عابد بداند در مشهد و محضر معبود است .

1331-ر. ك تفسير اءبى السعود، ج 1، ص 127 ؛ الجامع الاحكام القران ، ج 1، ص ‍ 389،تفسير صافى ،ج 1، ص 120؛جوامع الجامع ، ج 1،

ص 53.

1332-ر. ك منهج الصادقين ، ج 1، ص 279.

1333-ابو مسلم مطابق نقل فخر رازى .

1334-سوره فتح ، آيه 15.

1335-تفسير كبير، ج 1، ص 98.

1336-آلاء الرحمن ، ص 95.

1337-تفسير صافى ، ج 1، ص 121.

1338-الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 385.

1339-سوره بقره ، آيه 45.

1340-بحار، ج 91، ص 48.

1341-ر. ك المنار، ج 1، ص 324 ؛ اءبى السعود، ج 1، ص 128.

1342-از فرو فرستادن رجز بر بنى اسرائيل در آيه مورد بحث به فانزلنا و در سوره اعراف به فاءرسناتعبير شده است . بين عنوان انزال و ارسال تفاوت است . انزال چيزى مستلزم مدرك بودن آن شى ء نازل نيست ، هر چند منافى آن هم نخواهد بود، ولى ارسال مستلزم مدرك بودن رسول است .درباره اشيا به نزول و درباره اشخاص ‍ به رسول ياد مى شود. اگر درباره برخى از اشيابه عنوان رسول عبير شد، براى آن است كه صبغه ادراكى آنها ملحوظ بوده است ورعايت همين تفاوت ايجاب مى كند كه گاهى از تعذيب بنى اسرائيل طاغى و غاشم به انزال رجزياد شود،مانند آيه موردبحث و زمانى از آن به ارسال رجز تعبير شود؛ مانند:(فبدّل الذين ظلموا منهم قولاغير الذى قيل لهم فاءرسلنا عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون ) (سوره اعراف ، آيه 162).

تفاوت ديگر بين آيه مورد بحث و آيه سوره اعراف اين است كه در آيه مورد بحث به اسم ظاهرعنايت شده و در آن آيه به ضمير. درباره آيه مورد بحث چنين گذشت كه اگر به ضميربسنده مى شد، احتمال رجوع آن به همه بنى اسرائيل مطرح مى شد، در حالى كه محسنان ازيهوددر خور چنين تعذيبى نبودند، ولى در آيه (اعراف ) اولا، ظالمان از ديگران تفكيك شده اند و باكلمه تبعيض در،(منهم )، اين انفصال صورت پذيرفت و ثانيا، به ضمير اكتفا شد؛ زيرادر اين حال ازخطر اشتباه مصون خواهد بود.

فخر رازى (متوفاى 604) تفاوت هاى ده گانه آيه مورد بحث و آيه سوره (اعراف ) را طى سوال وجواب مطرح كرده و برخى مفسران متاءخر از وى همان پرسش ها و پاسخ را بدون افزايش و كاهش تحليلى و نقدى ياد كرده اند، مانند ابوحيان (متوفاى 745) (البحر المحيط، ج 1،ص 387 388) و بعضى آن را مبسوطا با نقد و تحليل نقل كرده اند؛ مانند شهاب الدين آلوسى (متوفاى 1270)(تفسير آلوسى ، ج 1، ص ‍ 244)، ليكن صدر المتالهين همان طور كه كطالب مباحث مشرقيه فخر رازى را گاهى بدون جرح و تعديل و زمانى با نقد و تحليل ياد مى كند،مطالب تفسير كبير او را نيز گاهى بدون نقد و زمانى با جرح ياد مى كند. آنچه درباره مطالب ده گانه آيه مورد بحث رخ داد، از قبيل نقل بدون نقد و تحليل است ، هر چندمطلب دهم رااصلا نقل نكرده است (تفسير صدر المتالهين ، ج 3، ص 430 432).

1343-مجمع البيان ، ج 1 2، ص 248.

1344-ر. ك المنار، ج 1، ص 325، به نقل از عده اى از مفسران .

1345-تفسير اءبى السعود، ج 1، ص 128.

1346-منهج الصادقين ، ج 1، ص 279.

1347-الكاشف ، ج 1، ص 110.

1348-ر. ك اءبى السعود، ج 1، ص 128.

1349-ر. ك اءبى السعود، ج 1، ص 128.

1350-سوره اعراف ، آيه 162.

1351-سوره انبياء، آيه 71.

1352-سوره مائده ، آيه 21.

1353-سوره انبياء، آيه 81.

1354-سوره اسراء، آيه 1.

1355-سوره يونس ، آيه 93.

1356-وعد صدق آن است كه به آن وفا شود. لسان صدق كه ابراهيم خليل (ع ) از خدا آن را طلب مى كرد.(واجعل لى لسان صدق فى الاخرين ) (سوره شعراء، آيه 84) به حق سخن گفتن است ؛يعنى ابراهيم (ع ) از خداوند خواسته بود كه مردم درباره او به حقيقت و صداقت سخن بگويند،وقدم صدق آن است كه در پيشگاه خدا نلرزد:(ان لهم قدم صدق عندربّهم )(سوره يونس ، آيه 2) و جايگاه صدق (مقعد صدق ) آن است كه از نعمت هاى بهشتى برخوردار است :(ان المتّقين فى جنّات و نهر فى مقعد صدقٍ عند مليكٍمقتدر).(سوره قمر، آيه 54 55) كسى كه از قدم صدق برخوردار است طبعاجايگاه صادقانه اى نيز در نزد پروردگار خواهد داشت .

1357-(مبوّاء صدق ) به معناى مسكن صدق است و بى ترديد مراد از مسكن ، مسكن مادى است .پس آنچه در ابتدا از (مبّوا صدق ) به نظر مى رسد، برخوردارى از امكانات مادى است و شمول آن نسبت به نعمت هاى معنوى قرينه و شاهد مى خواهد، نه اين كه شمول اين عنوان نسبت به نعمت هاى معنوى متقين باشد و براى شمول آن نسبت به نعمت هاى مادى وظاهرى ، نياز به استشهاد به ادامه آيه (ورزقناهم من الطيّبات ) داشته باشيم .

(مبوّا) و مسكنى موصوف به وصف (صدق ) مى شود كه همه آنچه را انسان از مسكن وسكنا گزينى انتظار دارد، مانند آب و هواى مناسب و فراوانى نعمت ها، سر سبزى و طراوت وحاصل خيزى ووجود گياهان و ميوه هاى مختلف ، در آن جا حاصل باشد، كه با اين بيان جمله (ورزقناهم من الطيبات ) به منزله شرح و تفسيرى براى (مبوّا صدق ) خواهد بود.البته براى انسان موحد، مسكنى وسيله سكون و آرامش ‍ است كه از نعمت هاى معنوى نيزبرخوردار باشدومعبد صدق و مشهد صدق و مزار صدق و نظير آن نيز باشد.

1358-سوره مائده ، آيه 22.

1359-سوره مائده ، آيه 24.

1360-مجمع البيان ، ج 3 - 4، ص 178.

1361-سوره ابراهيم ، آيات 24-25.

1362-سوره ذاريات ، آيات 16- 19.

1363-سوره احزاب ، آيات 28- 29.

1364-سوره زمر، آيات 33- 34.

1365-سوره لقمان ، آيات 2 - 4.

1366-سوره عنكبوت ، آيه 69.

1367-سوره توبه ، آيه 120.

1368-سوره يوسف ، آيه 90.

1369-سوره يوسف ، آيه 78.

1370-سوره مائده ، آيه 13.

1371-سوره بقره ، آيه 236.

1372-سوره اعراف ، آيه 56.

1373-سوره مائده ، آيات 82 85.

1374-سوره آل عمران ، آيات 146- 148.

1375-سوره آل عمران ، آيه 134.

1376-تفسير برهان ، ج 1، ص 103.

1377-بحار، ج 24، ص 202 - 203.

1378-سوره بقره ، آيه 189.

1379-بحار، ج 40، ص 205.

1380-بحار، ج 23، ص 122 123.

1381-نورالثقلين ، ج 1، ص 82.

1382-همان ، ص 82 83.

1383-4 تا6. همان ، ص 83.

1384-

1385-

1386-بحار، ج 77، ص 75.

1387-تفسير 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 ، آيه 26.

1392-اصول كافى ، ج 1، ص 423.

1393-تفسير برهان ، ج 1، ص 103.

1394-بحار، ج 9، ص 185.

1395-درّ المنثور، ج 1، ص 175.

1396-تفسير تبيان ، ج 1، ص 270.

1397-مجمع البيان ، ج 1 2، ص 250.

1398-ر. ك تفسير صافى ، ج 1، ص 121.

1399-ر. ك تفسير صافى ، ج 1، ص 122.

1400-ر.ك مجمع البيان ، ج 1 2؛ ص 25.

1401-گفتنى است ، منهج الصادقين دو خصوصيت اخير را نيز به دو روايت نسبت مى دهد(ج 1، ص 280) كه ممكن است از اين نقل استفاده شود كه منابع روايى ديگرى در اختياركاشانى مولف اين تفسير ارزشمند بوده و به دست ما نرسيده است ؛ زيرا اين دو روايت در جوامع روايى تفسيرى موجود نيامده است .

1402-سوره اعراف ، آيه 160.

1403-ر. ك تبيان ، ج 1، ص 269؛ تفسير كبير،ج 4 3، ص 96.

1404-تفسير ابى السعود، ج 1، ص 129.

1405-تفسير كبير، ج 43، ص 96، با تحرير اندك .

1406-آلاء الرحمن ، ص 96.

1407-مجمع البيان ، ج 2 1، ص 251.

1408-الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 394.

1409-روح المعانى ، ج 1، ص 431.

1410-آنچه در صحاح اللغه و مفردات راغب و مجمع البيان ذكر شده :عثا يعثو بروزن نَصَرينصر و عثى يعثى بر وزن علم يعلم است ، نه عثا يعثا بر وزن منع يمنع .

1411-تفسير تبيان ، ج 1، ص 271.

1412-مفردات ، ع ث ى .

1413-تفسير ابن عربى ، ج 1، ص 139، هامش .

1414-تورات جديد، سفر خروج ، باب هفدهم .

1415-آيات 160 161.

1416-و آنچه در بعضى از كلمات آمده ، كه سنگ محدود و كوچكى بود كه حضرت موسى آن را باخود حمل مى كرد و هر جا فرود مى آمدند عصايش را بر آن مى زد و دوازده چشمه ازآن مى جوشيدوهنگام حركت قافله ، آب آن از جوشش ‍ مى ايستاد، و اين قضيه در هرمنزلى تكرارمى شد، دليل معتبرى ندارد و با ظاهر آنچه از تورات نقل شد نيز مخالف است . ازاين رو درعبارتى كه از تورات نقل شد به صخره تعبير شده است .

1417-مجمع البيان ، ج 1 2، ص 250؛ الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 394.

1418-زيرا ششصد هزار نفر به دوازده گروه پنجاه هزار نفرى تقسيم مى شوند.

1419-تفسير كبير، ج 3 4، ص 95.

1420-آيات 160 161.

1421-ر. ك اءبى السعود، ج 1، ص 128، با تحرير اندك .

1422-مجمع البيان ، ج 1 2، ص 250؛ منهج الصادقين ، ج 1، ص 280.

1423-تفسير كبير، ج 4 - 3، ص 96.

1424-ر. ك المنار، ج 1، ص 327.

1425-ر.ك اءبى السعود، ج 1، ص 129.

1426-مجمع البيان ، ج 1 - 2، ص 251.

1427-ر.ك اءبى السعود، ج 1، ص 129.

1428-فخر رازى در تفسير كبير، ج 3 - 4، ص 98.

1429-آيات 80 - 81.

1430- المناز، ج 1، ص 327.

1431- سوره اعراف ، آيه 160.

1432- الهيات شفا، ص 439.

1433- سوره شعرا، آيه 79.

1434- سوره اعراف ، آيه 143.

1435- قصيده تائيه ابن فارض ، مشارق الداراى ، ص 113.

1436- بحار، ج 18، ص 51.

1437- سوره بقره ، آيه 183.

1438- تسنيم ، ج 2، ص 355389.

1439- كشاف ، ج 1، ص 144.

1440-سوره مريم ، آيه 25.

1441-تفسير صدر المتاءلهين ، ج 3، ص 438.

1442-نظير آنچه در بعضى از روايات در ذيل آيه (فاءرسلنا عليهم الطوفان و الجراد...والدم ...)(سوره اعراف ، آيه 133) وارد شده كه آب نيل به خون تبديل مى شد؛ يعنى همان آبى كه بنى اسرائيل از نيل بر مى داشتند و به صورت آب آن را مصرف مى كردند در دست آل فرعون به خون مبدّل مى گشت (نور الثقلين ، ج 2، ص 59).

1443-سوره زمر، آيه 21.

1444-صحيفه سجاديه ، دعاى هفتم .

1445-براى توضيح بيشتر ر. ك تبيان ، ج 1، ص 270؛ مجمع البيان ، ج 1 2، ص 251؛ج 34، ص 96.

1446-سوره زمر، آيه 21.

1447-سوره شعراء، آيه 79.

1448-سوره جن ، آيه 16.

1449-سوره اعراف ، آيه 96.

1450-سوره روم ،آيه 41.

1451-سوره طه ، آيه 77.

1452-سوره يونس ، آيه 93.

1453-آيه 93.

1454-سوره طه ، آيه 81.

1455-سوره جاثيه ، آيات 16- 17.

1456-سوره آل عمران ، آيه 21.

1457-امين الاسلام از برخى تفاسير نقل مى كند كه وقتى مولودى در ميان بنى اسرائيل متولد مى شدلباسى ب تن داشت كه همانند پوست بدن آن مولود، به همراه رشد قدّ او، طول وعرض آن افزايش مى يافت (مجمع البيان ، ج 2 1، ص 244) و در تفسير قرطبى ، نقل شده است : لباس آنان چركين و كهنه نمى شد و همراه نموّ صبيان ، رشد مى يافت (ج 1، ص 381).

1458-بحار، ج 69، ص 29.

1459-سوره مائده ،آيه 21.

1460-سوره مائده ، آيه 22.

1461-سوره بقره ، آيه 93.

1462-سوره اعراف ، آيه 138.

1463-سوره مائده ، آيه 24.

1464-

1465-نور الثقلين ، ج 1، 83.

1466-1 تا 3 نورالثقلين ، ج 1، 84.

1467-

1468-

1469-مجمع البيان ، ج 1 2، ص 250.

1470-بحار، ج 91، ص 8؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 103.

1471-بحار، ج 36، ص 265.

1472-مجمع البيان ، ج 1 2، ص 252.

1473-جامع البيان ، ج 1، ص 246.

1474-التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 9، ص 161.

1475-غرائب القرآن ، ج 1 2، ص 300.

1476-سوره محمد(ص )، آيه 38.

1477-سوره بقره ، آيه 59.

1478-سوره بقره ، آيه 108.

1479-سوره ابراهيم ، آيه 48.

1480-سوره فرقان ، آيه 70.

1481-نهج البلاغه ، خطبه 29، بند 3.

1482-تفسير كبير، ج 3 4، ص 98. 1483-مراد از واحد بودن طعام (با آن كه منّ و سلوى دو چيز بود) وحدت عددى نيست ،بلكه وحدت سنخى و يك نواخت بودن طعام است ، يا آن كه مجموع من و سلوى به منزله نان ونان خورشت محسوب مى شده و از اين رو د حكم طعام واحد بوده است .

1484- سوره اعراف ، آيه 128.

1485- سوره بقره ، آيه 55.

1486- سوره زخرف ، آيه 77.

1487- سوره نساء، آيه 153.

1488- سوره واقعه ، آيه 64.

1489- سوره بقره ، آيه 59.

1490- سوره بقره ، آيه 108.

1491- الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 426.

1492- سوره انبياء، آيه 35.

1493- سوره اسراء، آيه 16.

1494- مجموع اين چهار احتمال در تفاسير قرطبى ، ج 1، ص 400، المنار،ج 1،ص 331.الكاشف ،ج 1،ص 115، و كاشف ، ج 1، ص 99 مطرح است .

1495- سوره آل عمران ، آيه 64.

1496- سوره اسراء، آيه 50.

1497- فى ضلال القرآن ، ج 1، ص 74.

1498-فى ظلال القرآن ، ج 1، ص 74.

1499-همان ، ص 75.

1500-البحر المحيط، ج 1، 235.

1501-جامع البيان ، ج 1، ص 349.

1502-سوره انسان ، آيه 15.

1503-تفسير تبيان ، ج 1، ص 277.

1504-ر. ك آلاء الحمن ، ص 97؛ غرائب القرآن ، ج 1، ص 300؛ تفسير ابولفتوح ، ج 1،ص 131.

1505-سوره مائده ، آيه 21.

1506-سوره اعراف ، آيه 176.

1507-سوره جمعه ، آيه 5.

1508-پرتوى از قرآن ، ص 178.

1509-ر.ك روح المعانى ، ج 1، ص 436.

1510-بلاغى مى گويد: اين مساله به روشنى از بررسى تاريخ آنها و انحلال حكومتشان در سامره و به اسارت رفتنشان در بابل به دست مى آيد(آلاء الرحمن ، ص 97).

1511-بحار، ج 75 ص 366.

1512-سوره بقره ، آيه 81.

1513-سوره بقره ، آيه 90.

1514-سوره طه ، آيه 81.

1515-اسناد آيات به اسم ظاهر، يعنى كلمه اللّه نشان اهتمام به آن است .

1516-سوره آل عمران ، آيه 112.

1517-تفسير صافى ، ج 1، ص 123.

1518-آلاء الرحمن ، ص 97.

1519-سوره مائده ، آيه 32.

1520-سوره بقره ، آيه 91.

1521-سوره بقره ، آيه 118.

1522-سوره اعراف ، آيه 150.

1523-سوره غافر، آيه 51.

1524-سوره صافات ، آيه 173.

1525-سوره مجادله ، آيه 21.

1526-تفسير صافى ، ج 1، ص 123.

1527-سوره آل عمران ، آيه 112.

1528-سوره نساء، آيه 155.

1529-سوره مائده ، آيه 70.

1530-آيه 157.

1531-سوره مومنون ، آيه 117.

1532-ر. ك الكاشف ، ج 1، ص 116.

1533-ر.ك ابى السعود، ج 1، ص 131.

1534-1 تا 3 سوره آل عمران ، آيه 26.

1535-

1536-

1537-ممكن است اشكال شود كه (بيدك الخير) بدين معناست كه آنچه او مى دهد حتى ذلّت خيراست . ذلّت براى فرد ذليل خير نيست زيرا خير و شر دو مفهوم است درباره كسى كه چيزى به اوداده مى شود. چيزى كه به انسان داده مى شود اگر برايش ‍ نافع باشد و سبب رشد وكمال وى شودبه آن خير اطلاق مى گردد و اگر مايه ملال او باشد نه سبب كمال وى نسبت به وى شر محسوب مى شود. البته حق و عدل بر ذلّت اطلاق مى شود يعنى ذلّتى كه خدا مى هدعدل است وحق ولى روشن است كه مفهوم خير از دو مفهوم عدل و حق است . بنابراين معناى آيه مزبورنمى تواند اين باشد كه هر چه تو مى دهى خير است بلكه بدين معناست كه آنچه خير است دردست توست و بدون ترديد فرق است بين اين كه گفته شود: (آنچه در دست توست خيراست )و گفته شود: آنچه خير است در دست توست ) و مسلما جمله دوم معناى آيه است و اين مفهوم تنها بر عزّت صادق است و محتواى آيه اين است : شما كه طالب خيرهايى چون ملك وعزّت هستيد بدانيد كه اين دو تنها نزد خداست . پس تنها از او بخواهيد و بر او تكيه كنيد و نيزبدانيدكه كسى نمى تواند ملك و عزّتى را كه او داده از شما سلب كند چون نزع ملك وعزّت تنها داختيار خداست .

در پاسخ مى توان گفت : همان طور كه اشيا در نزد بشر محكوم به زوال است و نزدخداوند محكوم به بقا:(ما عندكم ينفد و ما عند اللّه باق ) (سوره نحل ، آيه 96) اشيا نزد بشر گاهى خير است وگاهى شر و از همين منظر نازل شده اسا:(ونبلوكم بالشر و الخير فتنة ) (سوره انبياء، آيه 35) و همه آنهااز آن لحاظ كه از ناحيه خداى حكيم است جز خير نخواهد بود. يعنى خداوندهماره كار خيرمى كند كه چنين خيرى با حق و عدل همراه است نظير آنچه درباره معناى احسان گذشت كه احسان گاهى به معناى كار نيك كردن و زمانى به معناى به ديگرى نيكى كردن است .طبق معناى اول تنبيه متجاوز و تاديب معتدى احسان است هر چند نسبت به كسى كه تعقيب شد احسان نباشد. بنابراين مى توان گفت : تمام خير نزد خداست و همه آنچه نزد خداست خير است زيرامجالى براى شر در موجود عند اللّهى نيست چنان كه هر آنچه نزد خداست و از اوظهور مى كندحق و عدل است هر چند نسبت به كسى كه ملك از او نزع و ذليل شده تلخ وناگوار باشد.

1538-سوره مجادله ، آيه 20.

1539-1 و 2 سوره فاطر، آيه 10.

1540-

1541-3 و 4. سوره منافقون ، آيه 8.

1542- 1543-سوره اعراف ، آيه 152.

1544-سوره مجادله ، آيه 20.

1545-بحار، ج 74، ص 400.

1546-همان ، ج 44، ص 138.

1547-سوره انعام ، آيه 124.

1548-سوره اعراف ، آيه 13.

1549-سوره توبه ، آيه 29.

1550-سوره بقره ، آيه 206.

1551-سوره بقره ، آيه 206.

1552-سوره شعراء، آيه 44.

1553-سوره هاى قصص و ذاريات ، آيه 40.

1554-سوره توبه ، آيه 26.

1555-سوره توبه ، آيه 103.

1556-سوره بلد، آيه 16.

1557-سوره آل عمران ، آيه 139.

1558-فناء يعنى آستان و درگاه به آستانه خانه فناء الدار گفته مى شود. ومعناى (و على الارواح التى حلت بفنائك ) اين است : سلام بر آن ارواحى كه بر آستان تو سرساييدند. اين واژه به كسر فاء تلفظ مى شود. و يا فناء به فتح فا كه به معناى فانى شدن و هلاك شدن است تفاوت دارد.

1559-بحار، ج 46، ص 76.

1560-شرح غرر الحكم ، ج 6، ص 371.

1561-همان ، ص 370.

1562-سوره محمد(ص )، آيه 4.

1563-سوره ال عمران ، آيه 112.

1564-سوره روم ، آيه 10.

1565-سوره بقره ، آيه 93.

1566-تفسير صافى ، ج 1، ص 123، با تحرير و تبيين اندك .

1567- سوره يونس ، آيه 35.

1568- بحار ،ج 10، ص 137.

1569- نور الثقلين ،ج 1، ص 84؛ بحار ،ج 72، ص 86.

1570- تفسير صافى ، ج 1، ص 123.

1571- تفسير برهان ، ج 1، ص 104؛ بحار، ج 13، ص 184.