سنام قرآن در نگاه برگزیدن بشر

فهرست مطالب

فضیلت فراگیری و تلاوت 10
موقعیت اجتماعی و فرهنگی مدینه پس از هجرت 21
شرایط سیاسی و نظامی مدینه در زمان نزول سوره 25
نگاهی به اوضاع اقتصادی 27
چه خاصیت دهد نقش نگینی 48
قرآن کریم، کتاب یگانه و مهمین 93
معنای نفی ریب از قرآن 95
اقامه نماز، عامل اقامه دین 116
نقش انفاق در بهره مندی از هدایت قرآن 118
رابطه ایمان به قرآن با ایمان به سایر کتب آسمانی 139
معاد باوری پرهیزکاران 141
راز انکار قیامت 142
اقسام کفر در قرآن 157
قلب روحانی و سمع و بصر درونی 163
راز بسته شدن دلهای کافران 164
افشای منافقان 177
کذب خبری و مخبری منافقان 196
فرق استهزای منافقان با استهزای الهی 206
ظهور اضلال کیفری به دست ماموران قهر 206
تمثیل جریانی دیگر در قرآن 232
راه بی بازگشت کفر و نفاق 236

زندگی پرهراس منافقان 249
احاطه قهری خداوند بر کافران و منافقان 252
تقوا هدف خلقت یا عبادت؟ 270
تقوا، هدف متوسط 275
درجات نعمتها و متنعمان 294
فطرت توحیدی 300
عبد محض خدا 314
تحدی و اعجاز قرآن 316
مرجع ضمیر در مثله 318
قرآن و رسالت انذار 338
ماده سوختنی و آتش گیره دوزخ 338
صالحان و مالکیت بهشت 361
تجسم اعمال صالحان در بهشت 363
همسران پاکیزه 367
خلود در بهشت و دوزخ 368
شیوه تمثیل در قرآن 390
اضلال کیفری فاسقان 399
عهدهای خدا و انسان 420
دوگونه نقض عهد 426
اثر نقض عهد الهی 427
قرآن کریم و نقض آن 429
گسستن پیوندهای الهی 430
افساد فاسدان در زمین 436
سرمایه باختگان 437

پدیده حیات و اثبات مبدأ 452
حیات برزخی و قیامتی انسان 459
بازگشت انسان به سوی خدا 463
آسمانها و زمینهای هفت گانه 480
علم فراگیر خداوند 482

سوره مبارکه بقره در سخنان رسول اکرم (ﷺ) و اهل بیت آن حضرت، با اوصافی ستوده شده که حاکی از جایگاه بلند این سوره است.

در احادیث نبوی گاهی از این سوره به سنام قرآن، یعنی قله رفیع قرآن، یاد شده: ان لکل شی ء سنام القرآن سوره البقره [1] و گاهی با عنوان سید قرآن [2] یا عنوان فسطاط قرآن، یعنی خیمه و سراپرده قرآن [3] از آن تعبیر شده است.

همچنین پیامبر اکرم (ﷺ) فرمودند: سوره های طولانی قرآن به جای تورات به من عطا شده است؛ [4] چنانکه مئین به جای انجیل و مثانی به جای زبور به من عطا شده و با دریافت مفصل (که تقریبا 67 سوره است) بر دیگران برتری یافتم [5] و در پاسخ پرسش از برترین سوره قرآن، از سوره بقره نام بردند: سئل النبی (ﷺ) ای سور القرآن افضل؟ قال: البقره [6]

گرچه برخی سوره های دیگر قرآن، مانند حمد، نیز برترین سوره معرفی شده، ولی با افضل بودن سوره بقره نیز منافی ندارد؛ زیرا برتری هر یک، از جهتی است و افضل بودن در این گونه موارد نسبی است، نه مطلق و نفسی؛ مثلا، برتری سوره حمد از آن روست که با وجود ایجاز و اختصار مشتمل بر عصاره معارف قرآن است و به همین جهت به ام الکتاب موسوم شده است. [7]

برتری سوره بقره نیز از نظر جامعیت آن است؛ این سوره گسترده، جامع اصول معارف، اخلاق، حقوق و احکام فقهی فراوانی است و از این جهت در میان سوره ها بی همتاست. از این رو برخی در صدر اسلام مدت هشت سال کوشیدند تا آن را فرا گیرند. [8]

سوره بقره در نگاه پیامبر اکرم (ﷺ) از چنان عظمتی برخوردار بود که به جوانترین فرد یک لشکر بر اثر فراگیری این سوره، سمت فرماندهی داد: روی ان النبی (ﷺ) بعث بعثاثم تتبعهم یستقرئهم. فجأ انسان منهم فقال: ماذا معک من القرآن؟ حتی

اتی علی احدثهم سنا، فقال: ماذا معک من القرآن؟ قال کذا و کذا و سوره البقره. فقال (ﷺ): اخرجوا و هذا علیکم امیر. قالوا: یا رسول الله (ﷺ) هو احدثنا سنا. قال: معه سوره البقره [9]

سفارش موکد اهل بیت (علیهم السلام) درباره تلاوت این سوره نیز، حاکی از عظمت آن در نگاه آن برگزیدگان است.

این سوره مشتمل بر آیاتی برجسته و نورانی مانند آیه الکرسی است که از آن به ذروه قرآن یعنی قله رفیع قرآن و یا گنج عرشی یاد شده است: ان لکل شی ء ذروه القرآن آیه الکرسی [10]، اعطیت آیه الکرسی من کنز تحت العرش ولم یوتها نبی کان قبلی. [11]

تعبیر گنج عرشی درباره آیات پایانی این سوره نیز آمده است: اعطیت لک و لامک کنزا من کنوز عرشی فاتحه الکتاب و خاتمه سوره البقره [12]

نامها و اوصاف سوره

سوره بقره به نامها و صفاتی موسوم شده است، مانند:

1- بقره: شهرت سوره به این نام بر اثر اشتمال آن بر داستان گاو بنی اسرائیل است که در آیات 67 تا 73 این سوره آمده و این نام مشهور، علم بالغبه است و کاربرد آن در احادیث معصومین (علیهم السلام) از باب همراهی با مصطلح توده مردم است، نه از باب تسمیه، زیرا اولا، نام گذاری سوره ها توقیفی نیست و هیچ دلیلی نیز در دست نیست که این سوره را معصومین (علیهم السلام) به نام بقره نامیده باشند و ثانیا، بعید است چنین سوره ای که معارفی والا و حکمی عمیق و احکامی فراوان در بر دارد به نام حیوانی نامیده شود و یا سوره انعام که مشتمل بر چهل احتجاج توحیدی است به نام چهارپایان موسوم شده باشد و یا سوره نمل که معارف عمیق و قصص بسیاری از پیامبران (علیهم السلام) را در بر دارد به نام مورچه و همچنین سوره مبارکه مائده که بر اثر اشتمال آن بر آیه

ولایت شایسته نام سوره ولایت است به سبب تبیین سفره بنی اسرائیل به مائده موسوم شده باشد.

برخی مفسران شیعه و اهل سنت نیز به همین دلیل، از عنوان سوره البقره احتراز جسته، به جای آن، عنوان السوره التی یذکر فیها البقره را برگزیده اند. [13] در برخی روایات نیز از این سوره به عنوان السوره التی... یاد شده و از گفتن سوره البقره نهی شده است. [14] جناب آلوسی می گوید:

ممکن است گفتن سوره البقره در صدر اسلام بر اثر استهزای کافران، مکروه بوده است و بعد از ساطع شدن نور اسلام، نهی مزبور برطرف شده و بدون انکار، شیوع یافته و حدیث هم در جواز آن وارد شده است. [15]

2 و 3 - ذروه و سنام قرآن: [16] ذروه و سنام به معنای نقطه برجسته، ممتاز و نمایان یک شی ء است. پیامبر اکرم (ﷺ) از این سوره با این دو نام یاد کرده اند: البقره سنام القرآن و ذروته. [17]

4- فسطاط قرآن: [18] وصف سوره بقره با عنوان خیمه قرآن بر اثر اشتمال آن بر اصول اعتقادی و فروع عملی فراوان است. پیامبر اکرم (ﷺ) این سوره با این وصف ستوده است: السوره التی یذکر فیها البقره، فسطاط القرآن. [19]

5- سید قرآن: [20] چون توحید دارای بلندترین جایگاه در معارف الهی است، این سوره بر اثر اشتمال بر آیات برجسته توحیدی، مانند آیه الکرسی، بدین صفت موصوف شده است. از سوی دیگر چون سید هر مجتمعی مئونه و هزینه آنان را تحمل می کند و معونه و کمک به آنان را به همراه [21] دارد و از جهت دیگر، سید هر گروهی خادم آنهاست [22] و این سوره طولانی هزینه نیل به معانی بسیاری از سوره ها را تحمل کرده، در ادراک ره آورد آنها خدمت به سزایی دارد، می تواند سید آنها باشد.

6- زهرأ: در برخی روایات سوره بقره و آل عمران با نام الزهروان، یعنی دو سوره درخشان و تابناک یاد شده است. [23]

تعداد آیات

سوره بقره که از سور طوال قرآن و طولانی ترین آنهاست، بر اساس عدد اهل کوفه 286 آیه دارد. [24]

ویژگی عدد اهل کوفه آن است که از امیرالمومنین علی (ع) گرفته شه و از این رو معتبرترین اعداد است و مصحفهای رایج نیز بر اساس آن تنظیم شده است.

اقوال دیگر، درباره شمار آیات این سوره، 284، 285، 287 آیه است. [25]

غرر آیات

آیات برجسته و ممتاز سوره بقره، آیه الکرسی و سه آیه پایانی این سوره و همچنین آیات ناظر به مقام منیع خلافت الهی و تعلیم اسمأ و حقایق اشیا به انسان کامل است. تنها سوره ای که از خلافت انسان کامل تعلیم اسمأ در آن بحث شده همین سوره است.

اوصاف ویژه آیه الکرسی در روایات معصومین (علیهم السلام) نشانه جایگاه ممتاز آن در سوره بقره است و برجستگی آیه الکرسی بر اثر محتوای توحیدی ویژه آن است. برخی از اوصاف مزبور بدین قرار است:

1- ذروه قرآن: امام صادق (علیه السلام) فرمودند: هر چیزی را قله ای است و قله قرآن آیه الکرسی است: ان لکل شی ء ذروه و ذروه القرآن آیه الکرسی. [26]

2- سید سوره بقره: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به امیرالمومنین (علیه السلام) فرمودند:...سید سخنها قرآن و سید قرآن سوره بقره و سید سوره بقره، آیه الکرسی است. [27]

3- گنج عرشی: رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند: آیه الکرسی از گنجی در زیر عرش به من عطا شده است: اعطیت آیه الکرسی من کنز تحت العرش. [28]

4- برترین آیه سوره بقره: پیامبر اکرم (ﷺ) در پاسخ پرسش از برترین آیات سوره بقره فرمودند: آیه الکرسی: سئل النبی (ﷺ)...ای آی البقره افضل؟ قال (ﷺ) آیه الکرسی. [29] در وصایای ابوذر نیز آمده است که از پیامبر اکرم (ﷺ) پرسیدند: برترین آیه ای که بر تو نازل شده چیست؟ فرمودند: آیه الکرسی: فی وصیه ابی ذر انه سئل النبی (ﷺ): ای آیه انزلها الله علیک اعظم؟ قال: آیه الکرسی [30]

درباره آیات پایانی سوره بقره نیز به گنج عرشی تعبیر شده است:

اعطیت لک ولامتک کنزا من کنوز عرشی: فاتحه الکتاب و خاتمه سوره البقره. [31]

خطوط کلی معارف سوره [32]

1- نبوت عامه، تحریف کتب آسمانی پیشین، تحدی، اعجاز و عظمت قرآن کریم.

2- تاریخ پیامبران بزرگ الهی، مانند حضرت ابراهیم و حضرت موسی (علیهما السلام).

3- خلافت الهی انسان و خضوع فرشتگان در برابر انسان کامل.

4- اوصاف پرهیزکاران، منافقان و کافران به ویژه یهود و کارشکنی های آنان در برابر اسلام.

5- ارزش و جایگاه شهید و شهادت.

6- احکام عبادی؛ مانند نماز (و تحویل قبله)، روزه (و ماه مبارک رمضان).

7- احکام خانواده؛ مانند رضاع، طلاق، وصیت و ارث.

8- احکام اقتصادی، مانند انفاق، تجارت، دین، ربا و تنظیم اسناد مالی.

9- احکام اجتماعی؛ مانند جهاد و دفاع، نفی اکراه در دین و...

10- احکام کیفری؛ مانند قصاص.

11- احکام خوراکیها؛ مانند تحریم گوشتهای حرام و شراب.

قرطبی از ابن العربی نقل می کند:

از بعضی مشایخ خود شنیدم که می گفت: در سوره بقره هزار امر، هزار نهی، هزار حکم و هزار خبر وجود دارد. [33]

هدف سوره

گرچه آیات این سوره به تدریج نازل شده و مشتمل بر موضوعات گوناگون است، ولی از آنجا که هر سوره به منزله فصلی از فصول قرآن کریم و در نتیجه دارای هدف و پیام واحد است، این سوره نیز دارای غرض واحد و جامعی خواهد بود.

هدف واحدی که می توان از مباحث متنوع این سوره انتزاع کرد این است که مقتضای بندگی خدای سبحان، ایمان به همه پیامبران و همه کتابهای آسمانی است و بر این اساس، کافران و منافقان را بر اثر نداشتن ایمان مذمت می کند و اهل کتاب را به خاطر بدعتهایشان، از جمله تفرقه در دین خدا و فرق گذاشتن بین پیامبران، ملامت می کند و احکامی را که ایمان به آنها مقتضای اسلام بیان می کند.

انسجام و هماهنگی صدر و ذیل سوره بقره شاهد این مدعاست، در اولین آیات آن سخن از ایمان پرهیزکاران به غیب و کتابهای آسمانی و کفر و انکار کافران و منافقان نسبت به این حقایق است و در پایان سوره نیز سخن از ایمان رسول و مومنان به وحی، فرشتگان و رسولان الهی و عدم تفریق بین مرسلین است.

فضیلت فراگیری و تلاوت

در فضیلت فراگیری و تلاوت این سوره احادیثی در جوامع روایی آمده است که به برخی از آنها اشاره می شود:

1- پیامبر اکرم (ﷺ) به ابی بن کعب فرمودند: پاداش قرائت سوره بقره درود و رحمت الهی و اجرای همسان اجرا یک سال مرزبانی در راه خداست.

ای ابی!مسلمانان را به فراگیری این سوره فراخوان که در فراگیریش برکت و در رها ساختن آن حسرت است. من قراها فصلوات الله علیه و رحمه و اعطی من الاجر

کالمرابط فی سبیل الله سنه... یا ابی مر المسلمین ان یتعلموا سوره البقره، فان تعلمها برکه و ترکها حسره. [34]

2- امام صادق (علیه السلام) فرمودند: سوره بقره و آل عمران در روز قیامت مانند دو قطعه ابر بر سر قاری خود سایه می افکند: من قرا البقره و آل عمران جأ تا یوم القیامه تظلانه علی راسه مثل الغامتین... [35]

3- پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند: هر کس یک روز، سوره بقره را در خانه خود قرائت کند، سه روز آن خانه از گزند اهریمن مصون است و همچنین اگر یک شب آن را در خانه خود تلاوت کند، سه شب آن خانه از آسیب شیطان محفوظ است و شیطان به آن جا در نمی آید: من قراها فی بیته نهارا لم یدخل بیته شیطان ثلاثه ایام و من قراها فی بیته لیلا لم یدخله شیطن ثلاث لیال [36]

4- در برخی روایات آمده است: تهی ترین خانه ها از خیر، خانه ای است که در آن سوره بقره تلاوت نشود: ان اصفر البیوت من الخیر بیت لا یقرا فیه سوره البقره [37]

5- در برخی روایات به تلاوت آیات خاصی از این سوره، مانند: چهار آیه اول، آیه الکرسی و سه آیه پایانی آن ترغیب شده است. [38]

6- امیرالمومنین (علیه السلام) در خصوص آیه الکرسی و مداومت بر قرائت آن می فرماید: از هنگامی که آن را از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم، هیچ شبی تلاوت آن را ترک نکردم: فما بت لیله قط منذ سمعتها من رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) حتی اقرئها. [39]

جمعی از شاگردان مکتب رسالت و امامت نیز پس از شنیدن این خبر بر تلاوت آن مداومت کردند. [40] برخی از شاعران مسلمانان نیز پس از فراگیری سوره بقره، شعر را ترک کردند مانند: لبید بن ربیعه که از شاعران نامدار جاهلیت بود و اسلام را به خوبی پذیرفت و شعر را به کناری نهاد. عمر در زمان خلافت خود از او شعر خواست و او سوره بقره را خواند. عمر به او گفت: من از تو شعر خواستم، لبید گفت: بعد از آن که

خداوند سوره بقره و آل عمران را به من آموخت، هیچ شعر نمی گویم: ما کنت لاقول بیتا من الشعر بعد اذ علمنی الله البقره و آل عمران. [41]

تذکر1- در جوامع روایی، احادیث فراوانی درباره تاثیر تلاوت سوره بقره و نیز خصوص آیه الکرسی در درمان بیماریهای جسمی، فقرزدایی و تامین نیازهای دنیوی نقل شده است. [42]

تبیین این گونه فواید و آثار در روایات معصومین (علیهم السلام) برای مومنان متوسط است و این گونه احادیث هرگز در صدد حصر رسالت اصلی و اساسی قرآن نیست؛ زیرا رسالت اصیل قرآن کریم خارج ساختن انسانها از تیرگیهای اعتقادی، اخلاقی و عملی به نور هدایت و درمان دردهای فکری و اخلاقی جوامع بشری و آراستن آنان به اندیشه و رفتاری الهی است:... (کتاب انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور) [43]، (یا ایها الناس قد جأتکم موعظه من ربکم و شفاء لما فی الصدور.) [44]

از این رو امام صادق (علیه السلام) پس از برشمردن برخی از آثار مزبور درباره آیه الکرسی، می فرماید: و من از آن برای صعود به سوی خدا و دست یافتن بر درجات برتر استعانت می جویم: من قراه مره صرف الله عنه الف مکروه من مکاره الدنیا و الف مکروه من مکاره الاخره، ایسر مکروه من مکاره الدنیا و الف مکروه من مکاره من مکاره الاخر؛ ایسر مکروه الدنیا الفقر و ایسر مکروه الاخر عذاب القبر و انی لاستعین بها علی صعود الدرجه، [45] زیرا معارف آیه الکرسی، مصداق بارز علم الهی است که آموختن آن و آمیختن دانش حصولی آن به ایمان و عمل صالح و تحصیل زمینه علم شهودی آن، گذشته از ارتفاع درجات: (یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات...) [46]، پایه صعود به سوی خداوند را فراهم می کند، چون مضمون آن، کلم طیب است و هر کلم طیب به سوی خداوند صعود می کند: الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه...) [47] از این رو معانی آن به سوی خدا صاعد است و چون این

کلم طیب از روح متکلمان آن، یعنی معتقدان، متخلقان و عاملان به آنها جدا نیست، قهرا مایه صاعد شدن متکلمان آن، یعنی معتقدان مزبور است و کاملترین انسانهای صاعد اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) هستند.

2- آنچه درباره فضیلت قرائت سوره ها و آیات وارد شده باید با پیام قرآن از یک سو و با راهنمایی سنت اهل بیت (علیهم السلام) از سور دیگر مطابق باشد. آنچه از قرآن استنباط می شود این است که استعاذه به خداوند از شیطان، ادب تلاوت است و کسی که به گناه آلوده است به شیطان گرایش دارد، نه این که از او گریزان باشد و قرآن کریم در آیات فراوانی، کیفر تلخ تبهکاری را گوشزد می کند. بنابراین، نمی توان گفت اگر تبهکار قرآن را (که گناه را تقبیح و گناهکار را توبیخ می کند) تلاوت کند، ثواب می برد.

مستفاد از سنت معصومین (علیهم السلام) نیز این است که: رب تال القرآن والقرآن یلعنه، [48] لیس القرآن بالتلاوه و لا العلم بالعروایه ولکن القرآن بالهدایه والعلم بالدرایه، [49] اقرأ القرآن ما نهاک فان لم ینهک فلست تقراه. [50] از این جا روشن می شود که در احادیث وارد در فضیلت قرائت قرآن، صرف تلاوت مطلوب نیست، بلکه حق تلاوت آن است که در آیه 121 سوره بقره به آن اشاره شده است: الذین اتیناهم الکتاب یتلونه حق تلاوته اولئک یومنون به و من یکفر به فاولئک هم الخاسرون، زیرا همه کتابهای آسمانی و تلاوت هر یک از آنها در این اصل جامع یکسان است.

بنابراین، تلاوت قرآن بدون ایمان و عمل صالح، سودی ندارد؛ گرچه عدالت قاری شرط صحت قرائت نیست، بلکه شرط کمال آن است، لیکن برای کسی که در صراط بهره وری از این مائده الهی باشد. البته درجات تلاوت ممدوح به تفاوت درجات ایمان و مراتب عمل قاری صالح وابسته است که نمونه ای از حق تلاوت در آیات 107 تا 109 سوره اسرأ و آیه 58 سوره مریم و آیه 16 سوره حدید و... آمده است.

فضای نزول

آشنایی با فضای نزول هر یک از سوره های قرآن کریم، راهگشای تفسیر آیات، تشخیص هدف سوره و تبیین پیوند آیات آن سوره با یکدیگر است؛ چنانکه آشنایی با شان نزول معتبر، در کیفیت تطبیق مفهوم جامع بر مصداقها و اندراج جزئی تحت کلی فراگیر موثر است. همان گونه که بررسی دقیق مفاهیم آیات سوره، راهنمای مناسبی برای حدس به فضای نزول خواهد بود. بنابراین، هم آگاهی به فضای نزول از بیرون، شاهد خوبی برای استنباط دقیق مضامین سوره است، و هم اجتهاد کامل از درون، زمینه مساعدی برای حدس فضای نزول.

غرض آن که، آشنایی با فضای نزول سوره و همچنین شان نزول آیات، مفسر را در گزینش مناسبترین احتمالها در تفسیر هر آیه و نیز تبیین صحیح مطالب جامع و کلی سوره یاری می کند.

از این رو پیش از تفسیر سوره بقره، باید از راه جمع بندی شان نزولهای معتبر آیات و بررسی مسائل مهم فرهنگی، اعتقادی و تاریخی مقطع نزول سوره، با فضای نزول سوره آشنا شویم.

نزول بسیاری از سوره ها مانند سوره بقره، با رخدادهای دوران رسالت پیامبر اکرم (ﷺ) ارتباط دارد. ترسیم مجموعه شرایط، مناسبتها، حوادث و ویژگیهای مقطع نزول سوره، همان ترسیم فضای نزول است.

زمان و مکان نزول

سوره مبارکه بقره طولانی ترین سوره قرآن و اولین سوره مدنی است که پس از هجرت پیامبر اکرم (ﷺ) به مدینه، نزول آن آغاز شد. [51] گرچه زمان شروع نزول سوره به درستی روشن نیست و برخی گفته اند: پس از شش ماه از هجری نبوی (ﷺ) نزول آن آغاز شده، [52] ولی بعید به نظر می رسد که در ماههای آغازین

هجرت و در جریان وقایعی مانند ساختن مسجد و برطرف کردن اختلافهای قومی، آیاتی از این سوره نازل نشده باشد.

درباره پایان نزول سوره نیز به نظر می رسد که نزول بخش عمده آیات آن در ماه رمضان سال دوم هجری هم زمان با جنگ بدر پایان یافته باشد. بنابراین، مقطع زمانی نزول سوره بقره یا هجده ماه آغاز هجرت است (از ربیع الاول سال ماه رمضان سال دوم) و یا دوازده ماه (از ماه رمضان سال اول تا ماه رمضان سال دوم). شواهد این مدعا بدین قرار است:

1- سوره مبارکه انفال که دومین سوره مدنی است، [53] کمی پس از جنگ بدر [54] نازل شده و سیاق آیات آن گواه خوبی بر مدنی بودن و نزول آن پس از جنگ بدر است؛ زیرا برخی از اخبار جنگ مزبور را بازگو و مسایل مربوط به جهاد، غنایم جنگی و انفال را بیان می کند. [55]

استاد علامه طباطبایی (قدس سره) می گوید:

ارتباط این آیات در سوره انفال و تصریح به جریان جنگ بدر نشان می دهد که همه آیات این سوره درباره جنگ بدر بوده و کمی پس از جنگ نازل شده است، تا آن جا که ابن عباس آن را سوره بدر نامیده است. [56]

نزول سوره انفال که دومین سوره مدنی است، نشانه پایان یافتن بخش عمده آیات سوره بقره است؛ زیرا هر یک از سوره های قرآن به منزله فصی از این کتاب الهی است که با آیه کریمه بسم الله الرحمن الرحیم مرزبندی شده است و نزول بسم الله... به طور قطعی نشانه آغاز سوره و فصل جدیدی از قرآن بود:...و انما کان یعرف انقضأالسوره بنزول بسم الله الرحمن الرحیم ابتدأ للاخری [57]. بنابراین، نزول آیه کریمه بسم الله... در دوران نزول وحی نشانه پایان پذیرفتن همه یا بخش عمده آیات سوره پیشین بوده است، به طوری که اگر آیه ای نیز بعد به آن ملحق گردد، نظیر آیه (اتقوا یوما ترجعون

فیه الی الله ثم توفی کل نفس ما کسبت و هم لا یظلمون) [58] که به دستور رسول اکرم (ﷺ) به سوره بقره ملحق شد، منافاتی با انقضای سوره نداشته باشد.

بنابراین، بخش عمده آیات سوره بقره در مقطع زمانی آغاز هجرت تا ابتدای جنگ بدر، طی دوازده یا هجده ماه و بخش کمی از آن پس از جنگ بدر نازل شده است، مانند،

الف: آیات 196 تا 203 که در حجه الوداع نازل شده و حج تمتع را تشریع می کند. [59]

ب: آیات 275 تا 280 که بر حرمت ربا تاکید دارد و چهره واقعی رباخواران را ترسیم می کند و پس از سوره آل عمران نازل شده است. [60]

ج: آیه 281 که آخرین آیه نازل شده بر پیامبر اکرم (ﷺ) است [61].

2- بررسی اثباتی محتوا و معارف سوره بقره نیز نشانه نزول آن در مقطع زمانی مزبور است؛ زیرا حوادث و مناسبتهای سالهای اول و دوم هجرت، مانند تحویل قبله و احتجاجهای متقابل در تغییر آن در این سوره منعکس است.

3- بررسی سلبی مضامین سوره نیز، نشانه نزول آن در اوایل هجرت است؛ زیرا هیچ تعرضی به رخدادهای اواسط و اواخر هجرت، مانند مباهله، صلح با صنادید قریش و سران طغیان، فتح نهایی و پیروزی فراگیر اسلام و حج الوداع در آن یافت نمی شود.

تفاوت فضای نزول سور مکی و مدنی

قرآن کریم 114 سوره دارد که 85 سوره آن پیش از هجرت در دوران سیزده ساله اقامت رسول اکرم (ﷺ) در مکه و 29 سوره آن پس از هجرت، در دوران ده ساله اقامت آن حضرت در مدینه نازل شده است. [62] سوره های مکی فضای نزول ویژه ای دارد که با فضای نزول سوره مدنی متفاوت است و چون فضای نزول هر سوره با محتوای آن سوره تاثیر متقابل دارد، یکی از معیارهای تشخیص مکی یا مدنی بودن هر

سوره نیز بررسی محتوای آن سوره است. اکنون به بررسی تفاوتهای ایـن دو فضـا مـی پردازیم.

1- فضای نزول سور مکی: اسلام به صورت پدیده ای فرهنگی ابتدا در مکه ظهـور کرد و چون با استقبال توده مردم مواجه نشد و زمام امور نیز به دست سـران شـرک و معاندان اسلام بود، شمار مسلمانان بسیار کم بود و همین گروه اندک با تحمل شـکنجه های توانفرسا و نثار جان و مال، از آیین نوپای توحید دفاع و پاسداری می کردنـد. در دوران پیش از هجرت هیچ نام و نشانی از دولت و حکومت اسـلامی نبـود و صـنادید قریش اسلام را در مرزهای مکه و در احوال شخصی و خانوادگر محصور کرده بودند و از نشر آن نه تنها برای خارج از مرز مکه یا مسافران بـرون مـرزی کـه وارد محـدوده حرم می شدند، جلوگیری می کردند، بلکه از پذیرش بومیهـای داخلـی نیـز مـانع مـی شدند.

در این مقطع بر اثر دعوت به توحید و نفی بت پرستی تنها در فضای مکه، نـاآرامی قومی حاکم بود و چون پیام اسلام از مرز مکه یا حجاز فراتر نرفتـه بـود بحـران بـین المللی وجود نداشت.

پدیده نفاق در مکه مستور بود و بستر و زمینه چندانی برای ظهور و شیوع نداشـت؛ زیرا مسلمانان در اقلیت و فاقد قدرت سیاسی نظامی یا توانمنـدی اقتصـادی بودنـد و همه امور قانونی، اجرایی و قضایی به دست دشمنان اسلام بود و از ایـن رو سـخنی از جهاد با کافران نیز نبود.

در دوران مکه شرایط مساعد برای تشریع احکام دین به طور گسترده فراهم نبـود و مناظره با اقلیتهای دینی (یهود و نصارا) نیز جایگاهی نداشت، چنانکـه مجـال واسـعی برای تهذیب و توفیق در تزکیه نفوس و تربیت ارواح نبود؛ زیرا همه کارهـای کارهـای

سران ستم بر محور قانون (وقد افلح الیوم من استعلی)[63]، الحق بمن غلب و انصر اخاک ظالما او مظلوما دور می زد.

2- فضای نزول سور مدنی: در دوران ده ساله مدینه فضای دیگری حاکم بود؛ زیرا اولا، استقبال بی نظیر مردم از دین زمینه گسترش سریع اسلام را فراهم ساخته بود. ثانیا، دولت و حکومت اسلامی استقرار یافته بود. ثالثا، پیام دعوت توحید نه تنها مکه، بلکه حجاز را در نوردیده، به سایر ملتها و اقلیتهای دینی رسیده بود و بر اثر آن، ناآرامی و بحران بین المللی ایجاد شده بود، به گونه ای که هم یهودیان و مسیحیان و هم سران امپراتوریهای ایران و روم از پیشرفت و نفوذ اسلام احساس خطر می کردند.

رابعا، بستر مناسبی برای تشریع صدها حکم از احکام عملی دین فراهم آمده بود. خامسا، بر اثر اقتدار روزافزون حکومت اسلامی از یک سو و انزوای دشمنان از سوی دیگر، شرایط مناسبی برای ظهور و شیوع پدیده نفاق فراهم شده بود. سادسا، قدرت اسلام روز به روز افزونتر می شد و کافران و منافقان و اهل کتاب در تنگنا و فشار بودند و موفقیتها و پیروزیهای پی در پی مسلمانان، منافقان را از شکست نهضت نوپای اسلامی ناامید کرده بود و اهل نفاق با کافران و یهودیان معاند روابط پنهانی داشتند. سابعا، یهودیان معاند نیز چنان از گسترش اسلام در نگرانی و وحشت بودند که لحظه ای از کارشکنی و اغوا و فریب مسلمانان نمی آسودند. ثامنا، جهاد با معاندان کارشکن برای اولین بار مطرح می شد و هر روز زمینه مناسبتری برای دفاع از اسلام و دفع دشمنان آن فراهم می گشت. تاسعا، بین پیامبر اکرم (ﷺ) و علمای یهود و نصارا مناظره و حتی تحدی و دعوت به مباهله انجام می گرفت.

گسترش آوازه اسلام به حدی بود که پیروان آیینهای دیگر را وا می داشت تا درباره اسلام تحقیق کنند و از این رو هیئتهایی از دور و نزدیک به مدینه می آمد و با پیامبر اکرم (ﷺ) برای بحث آزاد و احتجاج معقول ملاقات می کرد، چنانکه مسیحیان

نجران با اعزام وفد نجران در صدد تحقیق از دین جدید برآمدند و عاشرا، و در اواخر دوران استقرار حکومت اسلامی در مدینه بود که نامه ها و پیکها از سوی رسول خدا (ﷺ) برای رهبران مذهبی و نیز سران غیر مذهبی بلاد دیگر مانند ایران و روم فرستاده می شد.

گرچه در مکه نیز حادثه هجرت مسلمانان به حبشه رخ داد و سران شکر نیز مسلمانان را تا حبشه دنبال کردند تا آنان را دستگیر کنند و آنان پیام اسلام را به نجاشی و به برخی از مردم حبشه رساندند و نجات یافتند، لیکن آنان پیک رسمی (مانند گروههایی که در اواخر دوران مدینه به اکناف عالم اعزام می شدند) به حساب نمی آمدند؛ زیرا آوای پیام مکه با استنصار همراه بود، لیکن ندا و هشدار پیام مدینه با تهدید به انتصار و انتقام مقرون بود. البته روح همه تهدیدهای الهی تحبیب است؛ چنانکه در توجیه جهاد روشن می شود.

غرض آن که، مدینه بستر مناسبی برای توانمند شدن دولت اسلامی و رشد فکری و معنوی مسلمانان بود؛ آنان نمازهای یومیه و نماز جمعه را به امامت شخص رسول اکرم (ﷺ) بر پا می داشتند و از خطابه ها و مواعظ آن حضرت بهره مند می شدند.

حاصل این که، تشکیل دولت، صدور پیام دعوت اسلامی، درگیریهای سیاسی، مبارزات فرهنگی و اعتقادی، جنگهای ابتدایی و دفاعی گوناگون، رشد و گسترش و مشهور شدن پدیده نفاق، کارشکنی های یهود در برابر دعوت اسلامی و تشریع صدها حکم از احکام فقهی دین، همه در مدینه مطرح بود و در چنین فضایی، بخش وسیعی از سوره های قرآن کریم نازل شد.

بنابراین، سر تفاوت اساسی مضامین سور مکی و مدنی قرآن کریم، اختلاف فضای نزول آن است، بر این اساس، مخاطبان سوره های مکی نوعا مشرکان هستند و محور اساسی محتوای این سوره ها تبیین اصول سه گانه دین و دعوت به پذیرش آنها و نفی

شرک و ابطال عبادت بتهاست، ولی مخاطبان سوره های مدنی نوعا مومنان یا اهل کتاب یا منافقانند. از این رو سخن از جهاد، مناظره با یهود و نصارا و کارشکنی علنی منافقان، تنها در سوره های مدنی مطرح است و سوره های مزبور گذشته از اشتمال بر اصول اعتقادی، فروع فقهی و قوانین قضایی و حکومتی را در بر دارد.

فضای نزولسوره بقره

پس از بررسی اجمالی فضای عمومی نزول سوره های مدنی، اکنون باید با فضای نزول ویژه سوره بقره که اولین سوره مدنی است، آشنا شویم. برای آشنایی با چنین فضایی باید موقعیت اجتماعی و فرهنگی شهر مدینه در دوران پس از هجرت و همچنین شرایط سیاسی و نظامی حاکم بر آن بررسی شود.

دورنمایی از موقعیت فرهنگی و اجتماعی مدینه

دهکده سر سبز یثرب که در امتداد دره طولانی وادی القری راه بازرگانی یمن به شام، قرار داشت و پس از هجرت پیامبر اکرم (ﷺ) به آن جا، به مدینه موسوم شد، محل سکونت دو طایفه معروف اوس و خزرج بود. اینان که از مهاجران عرب یمن (قحطانی) بودند، از اوایل قرن چهارم میلادی در این منطقه می زیستند و پس از هجرت نبوی به اسلام گرویده، آداب جاهلی یا آیین غیر اسلامی را رها کردند و پس از جنگهای خونین یکصد و بیست ساله داخلی، دست برادری به یکدیگر دادند.

در کنار اوس و خزرج، سه طایفه بزرگ و سرشناس یهود به نامهای بنی قریظه، بنی النضیر و بنی قینقاع که از مهاجران شبه جزیره بودند، به سر می بردند. آنان نسبت به دیگران از جایگاه ممتازی برخوردار بودند، زیرا این طوایف سه گانه در میان اوسیان و خزرجیان که از امیین عرب بودند، به عنوان اهل کتاب شناخته می شدند و مشرکان عرب با این که گرایشی به پذیرش دینشان نداشتند، آنان را بر اثر داشتن کتاب آسمانی، از خود داناتر می دانستند و اساسا یکی از زمینه های گرایش اوسیان و خزرجیان به

اسلام، بشارت بعثت پیامبر اسلام بود که از آنان شنیده بودند. از این رو برای رهایی از حقارت فرهنگی و رسیدن به ثقافت دینی و جبرن جهالتهای گذشته، به آینـده امیـدوار کننده ای رو آوردند.

موقعیت اجتماعی و فرهنگی مدینه پس از هجرت

پس از هجرت رسول اکرم (ﷺ) و اسـتقرار حکومـت اسـلامی، سـاکنان مدینـه چندگروه بودند:

1- مسلمانان انصار: در سال یازدهم بعثت شش نفر از قبیله خزرج در موسـم حـج در مکه با رسول اکرم (ﷺ) ملاقات کرده، به اسلام گرویدند و اینان اولـین گروهـی بودند که از خارج مکه به جمع مسلمانان پیوستند. [64]

بر اثر کوششهای فرهنگی گروه مزبور، در سال دوازدهم بعثت، دوازده نفـر از مـردم مدینه، در عقبه [65] نخستین پیمان اسلامی را با پیامبر اکرم (ﷺ) بستند که به پیمـان عقبه معروف شد. با درخواست این گروه، اولین مبلـغ اعزامـی از سـوی رسـول اکـرم (ﷺ) به نام مصعب بن عمیر راهی مدینه شد [66] و سـپس در مـاه ذی الحجـه سـال سیزدهم بعثت [67] در محل عقبه پیمان دیگری بین پیامبر (ﷺ) و بیش از هفتـاد تـن از مردم مدینه منعقد شد- به پیمان دوم عقبه موسوم گشت. گروه مزبور پـیش از ایـن، با تبلیغ مصعب بن عمیر اسلام آورده بودند.

پس از ورود پیامبر اکرم (ﷺ) به مدینه بیشتر اوسیان و خزرجیان مسلمان شـدند و اینان بر اثر نصرت دین خدا و یاری پیامبر (ﷺ) و پذیرش و پنـاه دادن مهـاجران مکی در تاریخ اسلام به نام انصار شناخته شدند. از عوامل گرایش سریع آنان به اسلام، می توان به دریافت بشارت بعثت پیامبر جدیـد از یهودیـان و نیـز بـه سـتوه آمـدن از درگیریهای صد و بیست ساله داخلی اشاره کرد. از این رو آنـان بـا ایـن کـه از مرکـز انتشار اسلام (مکه) دور بودند زودتر از مکیان به اسلام پیوستند و چند ملاقات کوتـاه

آنان با رسول اکرم (ﷺ) از تبلیغات سیزده ساله آن حضرت در مکه نسبت به مکیها موثرتر افتاد؛ زیرا حجاب معاصرت، قومیت، رقابت قبیله ای و منافسه های جاهلی شهروندان یک شهر یا روستائیان یک دهکده همواره به جای رایزنی، راهزنی می کند.

همه تیره های اوس و خزرج در سال اول هجرت مسلمان شدند به جز چند تیره معدود که پس از جنگ بدر اسلام آوردند. [68] اوس و خزرج، پس از اسلام، دشمنیهای دیرین صد و بیست ساله داخلی را رها کرده، با اعتصام به حبل متین الهی از عدوات به مودت هجرت کردند و برادرانی ایمانی یکدیگر شدند.

2- مسلمانان مهاجر: اینان که از اولین و خالصترین مسلمانان صدر اول اسلام بودند، بر اثر فشارهای توان فرسای صنادید قریش و سران شرک، خانه ها و اموال خود را رها کرده، از مکه به پایگاه اسلام، مدینه، آمدند و بخشی از ساکنان این شهر را تشکیل دادند و در آغاز هجرت به مدینه بر اثر سکونت در ایوان کوچکی در ورودی مسجد پیامبر (ﷺ) به اصحاب صفه معروف شدند.

3- یهودیان: اینان در داخل و خارج شهر مدینه زندگی می کردند و افزون بر یهودیان دو قبیله اوس و خزرج، سه قبیله معروف بنی قریظه، بنی النضیر و بنی قینقاع را تشکیل می دادند. آنان از ثروت و امکانات فراوانی فراوانی برخوردار بودند و در اقتصاد و تجارت مدینه نقش عمده و محوری داشتند.

یهودیان نزد مردم امی مدینه موقعیت ممتازی داشتند؛ آنان پیش از ظهور اسلام در انتظار ظهور پیامبر جدیدی بودند که بشارت بعثت وی را از عهدین دریافت کرده بودند، تا با هدایت و رهبری وی بر کافران (امیین عرب) پیروز شوند، ولی پس از ورود اسلام به مدینه، از اولین کسانی بودند که در برابر دعوت اسلامی به مقابله برخاستند و از هرگونه دشمنی و کارشکنی نسبه به اسلام و حکومت آن دریغ نکردند: و کانوا من قبل یستفتحون علی الذین کفروا فلما جأهم ما عروفوا کفروا به. البته گروهی

از یهودیان به رسول گرامی (ﷺ) ایمان آوردند و خداوند نیز با تکریمی ویژه از آنان یاد کرده است.

اما دشمنی گروهی دیگر از یهودیان با اسلام که طیف وسیعی را تشکیل مـی دادنـد عوامل گوناگونی داشت، از یک سو آنان خود را صاحب کتاب آسمانی می دانسـتند و در دعوت به دین حق خود را بر پیامبر اکرم (ﷺ) مقـدم مـی پنداشـتند و از سـوی دیگر سیادتی که بر اثر امی بودن سایر شهروندان، مانند اوس و خزرج و اختلاف دامنه دار آنان کسب کرده بودند، با آمدن اسلام به مدینه از دست داده بودند.

تذکر الف: در منابع تاریخی و تفسیری بحث قابل توجهی درباره حضـور نصـارا در مدینه نیامده و سر آن این است که اولا، در آغاز اسلام تنها نقطه مسیحی نشین حجـاز بخش نجران (واقع در نقطه مرزی حجاز و یمن) بود که ساکنان آن، به عللی [69] از بت پرستی (آیین رایج حجازیان) دست کشیده، به آیین حضـرت مسـیح (علیه السلام) گرویـده بودند. البته افزون بر ساکنان نجـران، در منـاطق شـمالی حجـاز نیـز گروهـی بـر اثـر مجاورت با منطقه تحت نفوذ روم مسیحی گرویده بودند.

ثانیا، در میان پیروان ادیان در محدوده حجاز، نصارا نسبت به یهود در اقلیت بودنـد و ثالثا، بر خلاف یهودیان که کینه توزیها و کارشکنیهانشان در برابر اسلام و مسـلمانان معروف است، مسیحیان عصر پیامبر اکرم (ﷺ) رابطه خـوبی بـا مسـلمانان داشـتند؛ چنانکه قرآن کریم یهود عنود را در کنـار مشـرکان لـدود از کینـه تـوزیترین دشـمنان مسلمانان می داند، اما مسیحیان را بر اثر حضور دانشمندان و زاهدان و راهبان در میان آنان و همچنین بی تکبر بودن آنان از مهربانترین مردم نسبت به مسلمانان مـی شـمارد: لتجدن اشد الناس عداوه للذین امنوا الیهود اشرکوا ولتجدن اقـربهم مـوده للـذین امنـوا الذین قالوا انا نصاری ذلک بان منهم قسیسین و رهبانا و انهم لا یستکبرون. ب: گرچـه در محدوده حجاز مسیحیت در اقلیت بود، لیکن چون در مناطقی مانند حبشه و نجران

و روم شمار مسیحیان فراوان بود و مسلمانان برای تبلیغ دین و همچنین داد و ستد و تجارت و مانند آن با مسیحیان رابطه داشتند در سوره بقره آیاتی درباره آنان نازل شد.

4- مشرکان: اینان بخشی از دو قبیله اوس و خزرج بودند که مانند مشرکان مکه با اسلام عناد داشتند و پیوند قهرآمیز خود را با یهود عنود از یک سو و مشرکان مکه از سوی دیگر و منافقان داخلی از سوی سوم به صورت مثلث مشئوم درآورده بودند ولی با استقرار نظام اسلامی تبدیل به منافقان شدند یا از مدینه گریختند و بعد از آن اثر مشهودی از آنان ثبت نشده است.

5- منافقان: ظهور و شیوع پدیده نفاق در دوران سیزده ساله مکه جایگاه چندانی نداشت؛ زیرا مسلمانان در این دوران یا در شعب ابوطالب محصور بودند یا شکنجه های توانفرسای صنادید قریش را تحمل می کردند و گروهی نیز به حبشه هجرت کردند و اصولا مسلمان شدن در آن دوران با حرمان از همه مزایای زندگی برابر بود.

به بیان دیگر، در دوران سیزده ساله مکه کسی به طمع مادی یا بر اثر هراس از قدرت نظامی یا از خوف از دست دادن موقعیت اجتماعی یا برای شکست دادن اسلام، منافقانه اظهار اسلام نکرد؛ زیرا مسلمانان در مکه نه حکومت و اقتداری داشتند، تا مخالفان از آن بهراسند و نه امکانات مادی، تا گروهی به طمع دستیابی به آن، منافقانه اظهار ایمان کنند؛ در مکه هنوز کسی قدرت اسلام را باور نداشت و آینده نهضت نوپای اسلامی نیز برای غیر مسلمانان سخت تاریک و مبهم بود و اصولا اسلام به عنوان یک پدیده فرهنگی ناکام و شکست خورده تلقی می شد.

از این رو در میان 85 سوره ای که در مکه نازل شد، هیچ نام و نشان رسمی از منافقان نیست، جز در سوره عنکبوت که آخرین سوره نازل شده در مکه است و عامل نفاق منافقانی که در این سوره از آنان یاد شده، در کتب تفسیر مذکور است [70] و بر این اساس، نمی توان ادعا کرد که هیچ یک از علل نفاق در مکه وجود نداشت و به

طور کلی نفاق در مکه فاقد بستر مناسب بود؛ [71] زیرا پیش بینی برخی نسبت به آینده پیروزمند اسلام خواه از راه گزارش مبشران، خواه بر اثر اعلام کاهنان، خـواه در سـایه تفرس سیاستمداران جامعه شناس و خواه بر اثر شواهد و علل یـا ادلـه دیگـر، سـبب پذیرش آنان نسبت به اسلام شد؛ چنانکه برخی از روایات نیز آن را تاکید می کند.

اما در مدینه حکومت قدرتمند اسلامی استقرار یافت و اقتدر مسلمانان به ویژه پس از جنگ پیروزمند بدر، روزافزون و چشمگیر شد به گونه ای کـه بسـیاری از بزرگـان مدینه برای حفظ منافع موروثی خود، با اسلام سازش کردند، همانند عبدالله بن ابی بن سلول، سرکرده منافقان مدینه که اندکی پیش از ورود اسلام بـه مدینـه، قـوم او زمینـه زمامداریش را فراهم می ساختند. بنابراین، پیـدایش نفـاق بـه طـور گسـترده، معلـول شرایط خاص دوران مدینه است؛ شرایطی که موجب شد آیات فراوانی از سوره هـای مدنی (که پس از سوره بقره و بعد از جنگ بدر نازل شده است، مانند: انفال، آل عمران، احزاب، نسأ، حدید، حشر، منافقون، تحریم، فتح و توبه) [72] به منافقان و افشای نقشـه ها و دسیسه های تخریبی آنان و روابط پنهانی که بـرای شکسـت نهضـت اسـلامی بـا یهودیان مدینه داشتند، اختصاص یابد.

شرایط سیاسی و نظامی مدینه در زمان نزول سوره

با شکل گیری حکومت اسلامی در مدینه و آغاز اقتـدار مسـلمانان، خطـر مهـم از چهار جهت، حکومت نوپای اسلام و حتی اصل موجودیت آن را تهدید می کرد:

1- مشرکان قریش و عموم بت پرستان شبه جزیره.

2- یهودیان که در تجارت و اقتصاد مدینه نقش محوری داشتند.

3- منافقان که به تدریج و همپـای افـزایش قـدرت سیاسـی، نظـامی و اقتصـادی مسلمانان، شمار آنان افزونتر و کارشکنی های بیشتر می شد.

4- از جهت تجدید دشمنی دیرین اوس و خزرج که با اخوت اسلامی زبانه های آتش کینه آنان فرونشسته بود، لیکن عمده ترین خطر برای نظام اسلامی، یهودیان بودند که برای نفاق افکنی بین مسلمانان و شکست حکومت اسلامی سخت تلاش می کردند و از این رو در سوره بقرذه بیش از هر گروه مخالفی، سخن از یهودیان است و مهمترین اقدامهای آنان در جهت دشمنی با مسلمانان بدین قرار است:

1- طرح شبهات برای سست کردن پایه های عقیده و عزم امت اسلامی.

در این باره سوره های بقره و نسأ به تبیین مجادلات آنان و پاسخ به آنها پرداخته است. [73]

2- کوشش در جهت برافروختن دوباره آتش دشمنی و کینه توزی داخلی بین انصار (اوس و خزرج).

3- برقراری روابط پنهانی با مشرکان و منافقان.

4- همکاری با مشرکان در نبردهای مسلمانان با قریش مشرک.

گرچه پیامبر اکرم (ﷺ) با یهودیان از اوس و خزرج و همچنین با سه طایفه معروف یهود (بنی قریظه، بنی النضیر و بنی قینقاع) پیمانهای دفاعی بست و از این راه کوشید تا مانع کارشکنی آنان شود، ولی دشمنیها و پیمان شکنی های آنان به بروز جنگهای خونین با مسلمانان و سرانجام به نابودی یهودیان در مدینه انجامید. نکات قابل توجه دیگر درباره شرایط سیاسی و نظامی مدینه در مقطع نزول سوره، بدین قرار است:

1- توان نظامی و رزمی مسلمانان روز به روز افزایش می یافت و پیمبر اکرم (ﷺ) در سال دوم [74] هجرت با اعزام گروههای گشت و مراقبت به نقاط مختلف، دست به یک سلسله مانورهای نظامی زد که در تاریخ ثبت شده است؛ [75] مانند سریه ای که به فرماندهی حمزه بن عبدالمطلب و همراهی سی تن از مهاجران انجام شد و

آنان تا کرانه دریای سرخ، مسیر کاروانهای تجاری قریش، پیش رفتند و برخی از آیات سوره مبارکه بقره نیز ناظر به پاره ای از این سریه هاست. (76)

هدف پیامبر اکرم (ﷺ) از این مانورها که خود نیز در برخی از آنها، مانند سفر به بواط و ذات العشیره شرکت داشتند، از یک سو افزایش آمادگی دفاعی و تهاجمی مسلمانان از سوی دیگر آگاه ساختن مخالفان معاند، به ویژه مشرکان مکه، از توان نظامی و اقتدار روز افزون امت اسلامی بود.

2- در مقطع نزول سوره بقره هیچ جنگ رسمی بین مسلمانان و مخالفان پیش نیامد. جنگ بدر نیز در ماه رمضان سال دوم هجرت، پس از مقطع نزول سوره رخ داد و برخی از آیات جهادی این سوره در پی زمینه سازی این جنگ است.

3- با الهام از معارف و تعالیم اسلامی، مسلمانان چنان شیفته جهاد و شهادت در راه خدا شده بودند که در سپاه بدر برخی نوجوانان نابالغ شرکت کرده بودند که رسول اکرم (ﷺ) از حضور آنان در صحنه کارزار مانع شد.

نگاهی به اوضاع اقتصادی

مردم مدینه در مقطع نزول سوره از نظر اقتصادی، سه گروه بودند:

1- یهودیان که از امکانات مالی و رفاهی فراوانی برخوردار بودند و چنانکه گذشت، محور اصلی اقتصاد مدینه در دست آنان بود و دو منبع مهم درآمد آنان تجارت و رباخواری بود.

2- مسلمانان انصار که عموما زندگی متوسطی داشتند.

3- مسلمانان مهاجر که در نهایت فقر اقتصادی می زیستند؛ آنان نه تنها فاقد مسکن اختصاصی بودند و به صورت جمعی در ایوان کوچکی در ورودی مسجد پیامبر (ﷺ) (صفه) زندگی می کردند، بلکه اغلب از حد اقل خوراک و پوشاک معمول نیز محروم بودند.

تاثیر متقابل فضای نزول و معارف سوره

فضای نزول هر سوره با معارف آن تاثیر و تاثر متقابل و دو جانبه دارد. بر این اساس، لازم است تاثیر و تاثر متقابل مزبور در مورد سوره مبارکه بقره نیز بررسی شود:

1- تاثیر فضای نزول بر محتوای سوره: سوره بقره، هم ویژگیهای فضای عمومی سور مدنی را دارد و هم با ویژگیهای فضای خاص مقطع نزول خود (سالهای اول و دوم هجرت تا آغاز جنگ بدر) هماهنگ است. مواردی از هماهنگی و تاثیر فضا بر محتوا به قرار زیر است:

الف. ترکیب خاص اجتماعی مدینه در مقطع نزول (مسلمانان، یهودیان، مشرکان، و منافقان) و همچنین حاکمیت مشرکان و کافران بر مکه، زمینه ساز نزول آیاتی درباره گروههای مزبور و اوصاف و کارهای آنان است؛ مانند آیات 3 تا 20 که اوصاف متقیان، کافران و منافقان را بیان می کند و آیات 40 تا 152 که درباره یهود است و آیات 200 تا 207 که ناظر به تقسیم انسانها بر اساس عقاید و اعمال آنهاست؛ مانند این که برای ارج نهادن به توحید و نفی هر گونه ارزش از شرک، از زناشویی مسلمان با مشرک جدا جلوگیری به عمل آمد و در آیه 221 ارزش زن با ایمان نسبت به زن آلوده به شرک و نیز ارج مرد با ایمان در برابر مرد مبتلا به بیماری شرک هشدار داده شد.

بب: چون یهودیان مهمترین گروه مخالف اسلام و نظام اسلامی بودند، بیش از یک سوم آیات سوره بقره (آیات 40 تا 152) درباره آنان نزل شده است؛ در این آیات خدای سبحان نعمتهایی که به قوم یهود و بنی اسرائیل داده است، برمی شمارد و همچنین از کفر، عصیان، ناسپاسی و پیمان شکنی آنان سخن می گوید و دوازده قصه از قصص آنان را شرح می دهد؛ مانند: شکافتن دریا و نجات آنان از چنگال فرعونیان،

غرق ساختن فرعون و سپاهیانش در دریا، مواعده خدای سبحان بـا حضـرت موسـی (علیه السلام) در طور، گوساله پرستی یهودیان و دستور توبه و قتل یکدیگر، پیشـنهاد نشـان دادن خدا و گرفتار شدن آنان به عذاب صاعقه و سپس احیای آنان، نزول من و سلوی، دستور ذبح بقره و...

همچنین در این آیات سخن از پیمانهایی است که خدای سـبحان از آنـان گرفـت و آنان با سنگدلی همه پیمانهای الهی را شکستند و جـز تبهکـاری و شـقاوت، نشـانی از خود بر جای نگذاشتند. (77)

تذکر: در اثنای آیات مزبور، برخی موضوعات دیگر مطرح شده است؛ مانند داستان حضرت ابراهیم (علیه السلام) (در آیات 124 تا 143) که به تعبیـر اسـتاد علامـه طباطبـایی (قدس سره) به منزله مقدمه و زمینه ساز آیات تغییر قبله و آیات احکام حج است. (78) حضرت ابراهیم (علیه السلام) گذشته از قداست نبوت و رسـالت و امامـت الهـی، از حرمـت ویژه ای نزد اقوام گوناگون عرب برخـوردار بـود. ترسـیان و یهودیـان هـر کـدام، آن حضرت را از خود می دانستند و نقل احتجاجهای متنوع ابـراهیم (علیه السلام) در توحیـد و معاد می توانست سهم موثری در پاسخ دادن به نیازهای علمی فضای نزول سوره داشته باشد. از این رو سخنان آن حضرت درباره توحید در آیه 258 و راجع به معاد در آیـه 260 مطرح شد.

ج: چون نفاق در مقطع نزول سوره بقره، همانند دوران مکه مستور بود نـه مشـهور، تنها در چند آیه و آن هم با تعبیر (من الناس) از منافقان یاد شـده اسـت (نـه بـاعنوان منافق)؛ مانند آیات 8 تا 20 و 204 تا 206. آیات مزبور از بیماری دلهـای آفـت زده آنها خبر داد و از نیرنگ و تذبذب آنان پرده برداشت و از افساد آنها در زمین و نیـز از سفاهت فکری آنان گزارش داد، لیکن تصریح به عنوان نفاق نشد.

د: نیاز شدید مسلمانان تهیدست مهاجر از یک سو، نیازهای مالی جنگهایی که در پیش بود از سوی دیگر و رباخواری یهودیان، به ویژه ربای مضاعف، از سوی سوم، زمینه ساز نزول آیات انفاق و قرض الحسنه بود؛ مانند آیات 195، 215، 245، 261 تا 274، که در آنها مردم را از انفاق مال فاسد و کم ارزش بازداشت و قصد چنین کار سخیفی را ناروا دانست و از منت گذاری و آزار روحی به مستمندان و دریافت کنندگان مالهای انفاق شده تحذیر کردو پاداش بی شماری را برای انفاق واجد شرایط مزبور یاد کرد.

ه: توان دفاعی روز افزون مسلمانان برای حراست از کیان اسلام و نظام اسلامی و لزوم تامین زمینه مناسب برای جنگهای آینده، بستر مناسب نزول آیات مربوط به جهاد و شهادت، مانند آیات 153 تا 157 و 190 تا 195 بود.

از این قبیل است آیاتی که برای تامین نیروی انسانی و مالی جنگ دستور انفاق می دهد؛ مانند آیات 224 تا 252. همچنین حقیقت دفع تبهکاران و مفسدان که به دفاع از حقوق فطری جامعه انسانی برمی گردد در آیه 251 به عنوان رهایی زمین از فساد طاغیان معرفی شده است.

و: فراهم شدن زمینه مناسب برای تشریع احکام فقهی بر اثر استقرار نظام اسلامی و استقبال مردم از اسلام، متقاضی و مستدعی نزول آیات فراوانی درباره احکام فرعی بود و از این رو مسائل عبادی، خانوادگی اقتصادی، اجتماعی و کیفری فراوانی در این سوره آمده است، تا آن جا که برخی مفسران از ابن عربی نقل می کند: از برخی مشایخ خود شنیدم که می گفت: در سوره بقره هزار امر، هزار نهی، هزار حکم و هزار خبر وجود دارد. [79]

برخی از احکامی که در این سوره آمده بدین قرار است: برپاداشتن نماز (در آیه 110، 117 و...)، تحریم سحر، (102)، تحریم زناشویی مسلمان با مشرک (221)،

اسلوب صحیح داد و ستد با اموال یتیمان (220)، لزوم استفاده از رزق حـلال و طیـب (168 تا 172)، حرمت خوردن مردار، خون و گوشت خوک (173)، قصـاص (178 و 179)، وصیت (180 تا 182)، روزه داری و برخی دیگر از احکام ماه رمضان (183 تا 187)، جهاد و دفاع (190 تـا 194 و 216 تـا 218)، تحـریم جنـگ و خـونریزی در ماههای حرام و در حرم و جواز آن به عنوان تقـاص در صـورت تهـاجم بـی حسـاب دشمن و رعایت نکردن حرمت مکان و زمان ویژه (191 تا 194 و 217)، حج و عمره (196 تا 203) حرمت شراب و قمـار (219)، ازدواج (221)، عـادت ماهیانـه بـانوان (222)، ایمان (سوگندها) و ایلأ(224 تا 227)، مسائل خانواده از جمله طـلاق و عـده و...(223 تا 242) و تحریم رشأو ارتشأ(188)، آشنایی به احکام هلال ماه برای روزه، حج و سایر اوقات دینی و اجتماعی (189)، حرمت کتمان شهادت و نیز تفـاوت زن و مرد در عدد شاهد، و مسائل دین رهن و تنظیم اسناد مالی (282 و 283).

تذکر1- در آیات 282 و 283 حدود 20 حکم از اصول احکام دین، رهن و تظـیم اسناد مالی آمده است.

2- تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه و تشریع قبله جدید، بـر اثـر اهمیـت آن (بـه دلیل جوسازی یهودیان در آغاز و جدلهای بعدی آنان) در آیات متعددی مطرح شـده است؛ ابتدا در آیات 124 به بعد با طرح داسـتان حضـرت ابـراهیم (علیه السلام) کـه مـورد پذیرش و تکریم اقوام گوناگون عرب، برای تغییر قبله زمینه سازی و سپس حکم تغییر تغییر قبله در آیات 143 و 150 تشـریع مـی شـود و آنگـاه در آیـه 177 بـه پاسـخ مجادلات یهودیان در این باره می پردازد.

ز: سایر آیات این سوره با تبیین اصول و معارف اعتقادی است یـا معرفـی جایگـاه انسان کامل در نظام هستی یا دعوت به پذیرش اصول دین یا موعظه و انـدرز اخلاقـی که مورد نیاز هر جامعه ای است. برخی آیات نیز مشتمل بر مباحث جانبی مربـوط بـه

موضوعات محوری سوره است؛ مانند لزوم رعایت عهد و وفای به آن (در آیـه 40)، و تحرز از وعظ بدون اتعاظ (در آیه 44) و اجتناب از ترجیح مرجوح بر راجح و رعایت تقدم فاضل بر مفضول و پرهیز از انتخاب ناپسند در برابر پسندیده و مانند آن به عنوان (اتستبدلون الذی هو ادنی بالذی هو خیر...) (در آیه 61) و تحذر از هر گونـه سـفاهت فکری در ترجیح مکتب باطل بر مذهب حق به عنوان (و من یرغب عن مله ابراهیم الا من سفه نفسه) (در آیه 130) و لزوم تطهیر کعبه از لوث بت و روث شرک و دم مـردار جاهلی برای طائفان و عاکفان و راکعان و ساجدان (در آیه 125) و جریـان هـاروت و ماروت و سحرآموزی شیاطین و پیروی بداندیشان از آن و توقف تـاثیر سـحر بـر اذن تکوین خدا گرچه با نهی تشریعی خداوند همراه است، (در آیه 102) و جریان تحریف کتاب آسمانی که در آیه 79 آمده است.

2- تاثیر معارف سوره بر فضای نزول: مهمترین تـاثیر سـوره بقـره جهـل زدایـی و جهالت روبی عصر جاهلیت و سفاهت بود؛ زیرا عباب حکمت در آیاتی ماننـد (یـوتی الحکمـه مـن یشـأ) [80] حبـاب سـفاهت و نـادانی را زدود و راغبـان از ملـت خلیـل (علیه السلام) را به آن راغب کردو بیماران اعتقادی و عملی را درمان بخشید.

از این رو افتخار به غارتگری و خونریزی به ابتهاج به ایثار و نثـار نفـس و نفـیس ارتقا یافتند و از سوسمار خوری به پرهیز از غزال و هدی در حرم حـال احـرام نایـل آمدند و از عناد با دین خدا به جهاد در راه دین او کامیاب شدند و از انکار اعجـاز بـه اقرار به آن مفتخر گشتند و از تصدیه و مکأ[81] در کنـار کعبـه بـه طـواف و عکـوف و رکوع و سجود هجرت کردند و از رباخواری به قرض الحسنه منتقل شدند و از تبـاهی مباهات جاهلی رهایی یافته و به فخر بندگی در آستان قدس ربوبی رسیدند و منـادات و مناجات که در آیات 186 و 286 به عنوان ادب دعا و آیین نیایش بـه درگـاه الهـی آمده است، در کام جانشان شهد شهود ریخت و درک عمیقی نسبت به تثبیت مومنـان و

تثبیت منافقان و تبکیت یهودیان و تشتیت جمع مشرکان پیدا کردند و در جنگ بدر (در ماه مبارک رمضان) مهاجمان مشرک را که با توطئـه و تبـانی منافقـان و یهودیـان بـه سوی مدینه می آمدند، بدون کمترین ادهان و ایهان و کوچکترین ونی وهن بـا عزیمـت تام، هزیمت دادند؛ زیرا گرچه جنگ بدر از نزول سوره بقره اتفاق افتـاده اسـت، لـیکن اجتهاد در تقویت روحیه جهاد باید قبلا پدید می آمد که این سوره عهـده دار آن بـوده است.

شایان ذکر است که، سوره بقره، مانند دیگر سور قرآنی در اصل جامع بین همه آنهـا شریک است و آن این که مستعدان فروغ فرهنگ وحی الهی از بیماری جهل و جهالـت درمان شده و می شوند و عنودان لدود و لجوجان جحود از پذیرش آن استنکاف داشته و دارند؛ چنانکه خداوند فرمود: (و ننزل من القرآن ما هـو شـفأو رحمـه للمـومنین و لا یزید الظالمین الا خسـارا.) [82] از این رو سوره بقره با اشتمال بر معارف ویژه نیز با نقل معجزات فراوان از یک سو و تحدی به آوردن مثل یک سوره از قرآن از سوی دیگـر، مایه سکینت مومنان گشت گرچه بهره دیگران جز سـکوت چیـز دیگـری نبـود؛ زیـرا متحجر متعصب را فرهنگ وحی شفا نمی دهد؛ چنانکه در همـین سـوره آمـده اسـت: (ولئن اتیت الذین اوتوا الکتاب بکل ایه ما تبعوا قبلتك...) [83]

در پایان به دو نکته محوری در تاثیر مضامین سوره در فضای نزول آن اشـاره مـی شود:

الف. دین مشترک همه انبیای الهی (علیهم السلام) اسلام است: (ان الدین عنـدالله الاسـلام)، [84] و غیر از اسلام هیچ دینی مقبـول خـدا و مرضـی او نیسـت:(و مـن یبتـغ غـیر الاسلام دینا فلن یقبل منه)؛ [85] از این جهـت اصـول ارزشـی جـامع و فراگیـر همـه مکتبهای الهی در آیه 62 چنین بیان شده است: ان الذین امنوا والذین هادوا والنصـاری و الصابئین من امن بالله والیوم الاخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عنـد ربهـم ولا خـوف

علیهم و لا هم یحزنون.) یعنی، تنها راه نجات برای هر ملتی همان اسلام راستین است و اسلام واقعی مجموع اعتقاد صائب و عمل صالح است واصول اعتقادی یا به مبدأ برمی گردد و امامت به نیابت از نبوت و خلافت از رسالت رجوع می کند. آنچه به مبدأبرمی گردد صریحا در آیه ذکر شد و آنچه به نبوت برمی گردد در ضمن عمل صالح بازگو شد؛ زیرا عملی در فرهنگ قرآن صالح است که مطابق با حجت آن عصر، یعنی دین آن زمان و وحی و رسالت آن دوران بشد، نه حجت قبل از آن که شریعت و منهاج آن منسوخ شده است. غرض آن که، با نزول چنین آیه جامع و فراگیری، اصول ارزشی حاکم بر فضای نزول روشن شد.

ب: همه همت دشمنان مسلمین این بود که آنان را از اصول ارزشی خویش منحرف و از تمدن دینی خود منصرف سازند؛ چنانکه در آیه 217 چنین آمده است: (...و لا یزالون یقاتلونکم حتی یردوکم عن دینکم ان استطاعوا...). از این رو مسلمانان از چنین خطر فکری و اعتقادی آگاه شدند و با آن به نبرد برخاستند و آتش فتنه را فرو نشاندند.

بسم الله الرحمن الرحیم

مباحث کلی تفسیر آیه کریمه (بسم الله الرحمن الرحیم) در سوره حمد گذشت و از آن جا که تفسیر خاص بسم الله هر سوره، متناسب با محتوای همان سوره است، تفسیر ویژه بسم الله سوره مبارکه بقره، پس از تبیین محتوای آن سوره به خوبی روشن خواهد شد، و اگر در برابر هر تفسیری، تاویلی جداگانه باشد، برای بسم الله این سوره نیز، تاویلی ویژه وجود دارد.

الم [1]

گزیده تفسیر

برخی از سوره های قرآن کریم با حروفی آغـاز مـی شـود کـه آن حـروف چـون ناپیوسته قرائت می شود، به حروف مقطعه موسوم شده است.

تبیین این حروف از آغاز تاریخ تفسیر تـا کنـون همـواره توجـه مفسـران و قـرآن پژوهان را به خود معطوف داشته و در تحلیل آن دو راه پیموده اند: برخـی آن را راز و رمزی میان خدای سبحان و رسول اکرم (ﷺ) دانسته و از ایـن رو آن را غیـر قابـل تفسیر می دانند و گروه دیگر که بیشتر مفسران و قرآن شناسان هسـتند،برآنند کـه ایـن حروف نیز مانند سایر آیات قرآن گرچـه معرفـت اکتنـاهی آن میسـور نیسـت، لـیکن تفسیرپذیر است.

اینان در تفسیر حروف مقطعه قـرآن آرای گونـاگونی دارنـد کـه چـون رو در روی یکدیگر نیست، اگر آن آرا با دلیل معتبر اثبات شود، همه آنهـا قابـل پـذیرش اسـت؛ گرچه زمینه فحص و ارزیابی نهایی درباره حروف مقطعه همچنان وجـود دارد و شـاید در مناسبتهای دیگر مطرح شود.

تفسیر

ویژگیهای حروف مقطعه

از آغاز تاریخ تفسیر قرآن کریم تا کنون تفسیر حروف مقطعه همواره اهتمام مفسران را به خود مشغول داشته و افزون بر آنچه در کتـب تفسـیر آمـده، دربـاره آن کتابهـا و رساله های مستقلی نیز نگاشته اند. حروف مقطعه دارای ویژگیهایی است که لازم است پیش از ورود به بحث تفسیری با آنها آشنا شویم:

1- این حروف از مختصات قرآن کریم اسـت و در سـایر کتابهـای آسـمانی ماننـد تورات و انجیل سابقه ندارد.

2- این حروف اختصاص به سوره های مکی یا مـدنی نـدارد؛ زیـرا در 27 سـوره مکی و در دو سوره مدنی آمده است.

3- بیست و نه سوره ای که دارای حروف مقطعه است به ترتیب، عبارت است از سوره های: بقره، آل عمران، اعراف، یونس، هود، یوسف، رعد، ابراهیم، ابراهیم، حجر، مریم، طه، شعرأ، نمل، قصص، عنکبوت، روم، لقمان، سجده، یس، ص، مومن (غافر)، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جاثیه، احقاف، ق و قلم.

4- حروف مقطعه اوایل سوره ها، برخی یک حرفی است؛ مانند ص، ن و ق و برخی دو حرفی؛ مانند: طس، یس، طه و حم و برخی سه حرفی؛ مانند: الم، الرا، و طسم و برخی چهار حرفی مانند: المص و المر و برخی پنج حرفی؛ مانند: کهیعص و حم عسق. پس حروف مقطعه از این جهت به پنج قسم منقسم است.

5- برخی از حروف مقطعه در شمارش آیات سوره ها، یک آیه سوره محسوب شده غست؛ مانند الم در سوره های بقره، آل عمران، عنکبوت، روم، لقمان، سجده، و المص در سوره اعراف و کهیعص در سوره مریم و طه در سوره طه و طسم در سوره های شعرأو قصص و یس در سوره یس و حم در سوره های مومن، فصلت، زخرف، دخان، جاثیه و احقاف.

برخی از حروف مقطعه در شمارش آیات، دو آیه در طلیعه سوره محسوب شده است؛ مانند: حم عسق در سوره شوری، و در سایر موارد، جزئی از اولین آیه سوره شمرده شده؛ مانند: الر در سوره های یونس، هود، یوسف، ابراهیم، حجر و المر در سوره رعد و طس در سوره نمل ص در سوره ص و ق در سوره قلم. پس، از این جهت حروف مقطعه به سه بخش منقسم است.

6- برخی از این حروف اصلا تکرار نشده، مانند ن و ق؛ بعض از آنها دوبار تکرار شده؛ مانند ص که در سوره ص به طور استقلال ذکر شده و در سوره اعراف جزو المص قرار گرفته؛ برخی از آنها شش بار تکرار شده؛ مانند الم و بعضی از آنها هفت بار

تکرار شده؛ مانند حم و آن سوره های هفتگانه به حوامیم سبعه موسوم است. پس، از این جهت حروف مقطعه به چهار بخش منقسم است.

7- حروف مقطعه پس از حذف مکررات آنها 14 حرف است: ا، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ک، ل، م، ن، ه، ی.

8- در ابتدای همه سوره هایی که با حروف مقطعه آغاز می شود به استثنای سوره های چهارگانه مریم، عنکبوت، روم و قلم واژه کتاب یا قرآن آمده است و در آغاز یا متن آنها سخن از وحی و عظمت قرآن است، لیکن با بررسی بیشتر معلوم می شود که در آن چهار سوره نیز سخن از وحی و رسالت و قرآن مطرح است. در سوره قلم آیاتی مانند ما انت بنعمه ربک بمجنون (آیه 2) آمده و در سوره مریم، قصه بسیاری از پیامبران، مانند یحیی و عیسی (علیهما السلام) ذکر شده است. پس محور مطلب سوره مریم نیز نبوت عامه و برخی از نبوتهای خاصه است؛ چنانکه عصاره مطالب سوره عنکبوت و روم نیز وحی و نبوت و اعجاز است.

حاصل این که، 29 سوره ای که حروف مقطعه دارد، از جمله حوامیم سبعه و طواسین، در آغاز یا متن آنها سخن از وحی و نبوت و کتاب است و در نتیجه یکی از مطالب مشترک بین سوره های دارای حروف مقطعه، نبوت و رسالت الهی است.

9- بین حروف مقطعه هر سوره با محتوای آن سوره ارتباط خاصی است.

بر این اساس، همه سوره هایی که با حروف مقطعه همگون آغاز می شود در خطوط کلی مضامین نیز همگون است؛ مثلا، هفت سوره ای که با حم آغاز می شود (حوامیم سبعه) همه سخن از وحی و رسالت و عظمت قرآن کریم به شیوه خاص و مضمون ویژه دارد. همچنین سوره هایی که با الم شروع می شود همه در آغاز خود سخن از نفی ریب از قرآن دارد.

بر همین اساس، سوره ای که به تنهایی دارای مجموع حروف مقطعه دو سوره دیگر است، به تنهایی جامع محتوای آن دو سوره نیز هست، مانند سوره اعراف که با المص شروع می شود و جامع معارف سوره هایی است به با الم و ص شروع می شود و سوره رعد که با المر شورع می شود و جامع معارف سوره هایی است که با الم و الر افتتاح می شود.

10- برخی مفسران در بیان ویژگیهای حروف مقطعه گفته اند: با این حروف، پس از حذف مکررات آنها می توان جمله هایی مانند صراط علی حق نمسکه یا علی صراط حق نمسکه یا علی حق، نمسک صراط ساخت.

جمله های دیگری نیز با این حروف تالیف یافته که در کتب علوم قرآنی آمده است. (86)

این ویژگی گرچه لطیف است، لیکن دلیل معتبر آن را تایید نمی کند؛ افزون بر آن که، با این گونه روشها نمی توان عقاید و مبانی دینی را اثبات کرد؛ زیرا شیوه ای است نقدپذیر، چنانکه آلوسی می گوید:

از ظرایف این است که شیعیان برای اثبات خلافت حضرت علی (علیه السلام) از حروف مقطعه، پس از حذف مکررات آنها، جمله صراط علی حق نمسکه را ساخته اند و اهل نست نیز می توانند برای تایید راه خود با همین حروف جملاتی مانند صریح طریقک مع السنه را بسازند؛ یعنی، راه و روش تو در صورت هماهنگی با سنت (برداشت خاص اهل سنت از اسلام) صحیح است. (87)

ما باید به گونه ای سخن بگوییم که نقدپذیر نباشد؛ سخنی که پشتوانه معقول یا منقول نداشته باشد با نقد مستدل به نحو نقص یا منع یا معارضه فرو می ریزد.

11- زمخشری درباره برخی از ویژگیهای حروف مقطعه می گوید:

و بدان که تو هر گاه در حروف مقطعه ای که خداوند در آغاز سوره ها آورده تامل کنی می بینی آنها نیمی از حروف معجم (14 حرف) است...

و سوره هایی که با این حروف آغاز می شود، به تعداد حروف معجم (29 حرف) است و اگر در 14 حرف مقطعه تامل کنی می یابی که مشتمل بر نصف هر یک از اجناس حروف است... [88]

مراد زمخشری از جمله اخیر این است که حروف اوصافی دارد؛ مانند: مهموسه، مجهوره، شدیده، رخوه، مطبقه، منفتحه، مستعیله، منخفصه، قلقله و... هر یک از اینها وصف گروهی از حروف الفباست که نیمی از حروف هر دسته در میان حروف مقطعه یافت می شود؛ مثلا از حروف مهموسه، نصف آن که ص، ک، ه، (س و ح است در میان حروف مقطعه وجود دارد.

گرچه ممکن است هر یک از این ویژگیها درست باشد، لیکن ضابط جامعی را اثبات نمی کند و اینها از قبیل مناسبات ذکروها بعد الوقوع است

آرای مفسران

مفسران و قرآن شناسان از آغاز کاوشهای تفسیری و قرآن شناسانه خود درباره حروف مقطعه قرآن به بحث و بررسی پرداخته، آرأ و احتمالهای گوناگونی ابراز داشته اند که از قول و احتمال می گذرد. [89] اکنون به نقل و نقد برخی از آنها می پردازیم.

رای یکم

حروف مقطعه از متشابهاتی است که علم آن مخصوص خدای سبحان است و درک آن میسور غیر خدا نیست، [90] چنانکه خدای سبحان می فرماید: (هو الذی انزل علیك الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغأ الفتنه و ابتغأتاویله و ما یعلم تاویله و ما یعلم تاویله الا الله...) [91] پاسخ: حروف مقطعه قرآن را نمی توان از متشابهات به شمار آورد؛ زیرا متشابه آیه ای است که می تواند دلالت بر معنایی روشن داشته باشد یا می توان از آن معنایی را استظهار کرد، لیکن آن معنا، باطل حق نما و پیروی از آن فتنه انگیز باشد، در حالی که حروف مقطعه چنین نیست، یعنی معنی حروف مزبور روشن نیست.

توضیح این که، در قرآن کریم واژه متشابه گـاهی بـه معنـای شـبیه اسـت، چنانکـه درباره میوه ها می فرماید: (متشابها و غیر متشابه)؛ [92] میوه های یک باغ با این کـه از زمین، آب، نور، هوا، حرارت و باغبان واحد برخوردار است، برخی یکسان و شـبیه هم است و برخی بی شباهت به یکدیگر. در ابتدای سوره زمر نیز تشابه بـه ایـن معنـا (همگونی و شباهت) را وصف سراسر قرآن شمرده است: (الله نـزل احسـن الحـدیث کتابا متشـابها)؛ [93] آیات قرآن کریم در کـلام حـق بـودن، اعجـاز، برهـانی بـودن و حکمت بودن همگون و شبیه است.

اما تشابهی که در طلیعه سوره آل عمران مطرح است، وصف برخی از آیات قرآن و بدین معناست که برخی آیات قرآن دارای چند معناست که بعضی از معانی آن سـالم و بخی شبهه انگیز است و به عبارتی دیگر، باطل حق نماست؛ چـون شـبیه مـراد مـتکلم است، ولی مراد متکلم نیست؛ چنانکه حضرت امیرالمومنین (علیه السلام) دربـاره شـبهه مـی فرماید: و انما سمیت الشبهه شبهه الانها تشبه الحق.... [94]

متشابه به معنایی که ذکر شده از نسخ دلالتهای لفظی است. بدین معنا که لفظ گـاهی در معنای حق ظهور دارد، ولی گاهی محتمل بین چند معناست که برخی حق و برخـی باطل است و حروف مقطعه چون مدلولش روشن نیست تا شبهه انگیز و پیروی آن فتنه انگیز باشد از متشابه (آیه ای که مدلول روشنی دارد ولی باطل حق نماست) به شـمار نمی آید.

افزون بر این، حتی اگر حروف مزبور از متشابهات نیز باشد، تفسیرپذیر است و نمی توان گفت از اموری است که خداوند علم آن را برای خود برگزیده و دیگـران از فهـم آن عاجزند؛ زیرا مفسران می توانند با ارجاع آنها بـه محکمـات آنهـا را تفسـیر کننـد؛ محکمات، مادر و سامان بخش متشابهات اسـت و هـر متشـابهی در دامـان محکمـات معنای راستین خود را باز می یابد و تفسیر می پذیرد و آنچه علمـش مخصـوص ذات

اقدس الهی است و غیر از خدا کسی آن را نمی داند تاویل متشابه است، نه تفسیر آن: (واخر متشابهات...و لا یعلم تاویله الا الله...) [95]

تذکر: اموری که علمش مخصوص خدای سبحان یا معصومان (علیهم السلام) است، دو قسم است: قسم اول علومی است که خداوند یا معصومان (علیهم السلام) است، دو قسم است: قسم اول علومی است که خداوند یا معصومان (علیهم السلام) به غیر خود تعلیم نکرده اند و دیگران نه توان درک آن را دارند و نه مکلف به آن هستند؛ مانند اسماً مستاثره. البته در آن تامل است که آیا خداوند آنها را به معصومین (علیهم السلام) تعلیم کرده است یا نه. گرچه تعلیم کردن آنها به معصومین (علیهم السلام) اولی و اصرب است. ولی دیگران بر اثر عدم ظرفیت و عأ وجودی آنان را فراگیری چنان دانشی محرومند.

قسم دیگر علومی است که گرچه بالاصاله از آن خداوند است، لیکن از اسرار ویژه الهی نیست، بلکه خداوند آن را برای آموختن نازل کرده است، لیکن آموختن آن، راه ویژه ای دارد که برای پیدا کردن راه آموزش آن باید به خدا مراجعه کرد و مراجعه به خدا همان مراجعه به سنت آنان است، و این دو رجوع ملازم هم است؛ چنانکه آن دو مرجع متلازم یکدیگر است. البته مرجع بالذات یکی است.

آنچه علمش از اسرار الهی است و اصلا به غیر خدا نمی رسد، متشابه هم نیست؛ زیرا متشابه نیز تفسیرش میسور غیر خداست. حاصل این که، تشابه از اوصاف دلالت است در آیاتی که ظهور در معنایی دارد، گرچه آن معنا شبهه ناک است، در حالی که حروف مقطعه اصلا ظهور در معنایی خاص ندارد تا شبهه ناک باشد.

رای دوم

حروف مقطعه هر سوره نام همان سوره است. [96] چنانکه سوره های یس و طه و ص و ق هر کدام به نام حروف مقطعه خود موسوم شده است. برخی سوره ها نیز اسمهای متعددی دارد که یکی از اسامی آنها نیز همان حروف مقطعه آغاز آن سوره هاست و در واقع نامهای دیگر مشهور و حروف مقطعه نام مستور آن است.

مرحوم شیخ طوسی این رای را در تفسیر حروف مقطعه بهترین رای دانسته، می گوید:

اگر اشکال شود که چرا این حروف را این که نام سوره است، جزو سوره قرار گرفته؟ در پاسخ می گوییم: همان طور که کلماتی نظیر بقره و آل عمران هم نام سوره است و هم جزو سوره، الم نیز می تواند در عین این که جزو سوره است نام سوره نیز باشد. [97]

پاسخ: گرچه نامگذاری اشیا یا اشخاص در مواردی ارتجالی است [98]

و مناسبت خاصی نمی طلبد، لیکن اثبات مدعای مزبور در مورد خاص دلیل می طلبد؛ گرچه ما دلیلی بر نفی تسمیه سوره ها به این نامها نیز نداریم، ولی دلیلی بر اثبات نیز نیست؛ از این رو در بوته احتمال قرار می گیرد.

رای سوم

حروف مقطعه نامهای قرآن است؛ چنانکه فرقان و ذکر نامهای قرآن کریم است. [99]

پاسخ: گرچه این احتمال نیز محال عقلی نیست، ولی اثبات آن، دلیل معتبر می طلبد و دلیلی از سوی صاحبان این رای ارائه نشده است؛ از این رو از محدوده احتمال تجاوز نمی کند.

اگر این حروف نام قرآن باشد لازمه اش آن است که بتواند به جای هر یک از آنها کلمه القرآن یا سایر نامهای، مانند فرقان یا ذکر، نهاد، مانند این که به جای (کهیعص (۱) ذکر رحمت ربك...) [100] بتوانیم بگوییم: القرآن ذکر رحمت ربک.... البته تالی مزبور نزد صاحبان رای سوم باطل نیست، چنانکه را اصل تلازم نیز می توانند ملتزم شوند.

رای چهارم

هر یک از حروف مقطعه علامت اختصاری و اشاره ای به اسمی از اسمای حسنای الهی وبرخی نیز رمز اشاره به نام پیامبر اکرم (ﷺ) است؛ [101] هر یک از نامهای الهی مرکب از چند حرف است و از هر نامی حرفی گزینش شده و به صورت ناپیوسته در ابتدای برخی سوره قرآن قرائت می شود.

نحوه گزینش این حروف نیز متفاوت است؛ گاهی از ابتدای نام خدا انتخاب شده؛ مانند الف که از اسم الله و کاف که از اسم کافی برگرفته شده و گاهی از حروف میانی آن؛ مانند حرف ی از اسمهای علیم، حکیم و رحیم. گاهی نیز حرف پایانی اسم گزینش شده است؛ مانند حرف م که از نامهای علیم و حکیم و رحیم اتخاذ شده است.

در تایید این رای گفته شده: ذکر حروف رمز اختصاری برای دلالت بر کلمات، در فرهنگ عرب زبانان مرسوم است؛ مانند قول شاعر:

قلنا لها: قفی قالت: قاف لا تحسبی انا نسینا الا یجاف

حرف ق در این شعر حرف رمز و علامت اختصاری قد وقفت است. در حدیث نیز آمده است: کفی بالسیف شا، که شا رمز کلمه شافیا است. [102]

مرحوم شیخ رئیس ابوعلی سینا نیز در رساله نوروزیه خود که در شرح و تفسیر حروف مقطعه نگاشته، معتقد است که هر یک از این حروف، رمز و علامت اختصاری کلمه ای خاص است؛ مانند این که الف ناظر به باری تعالی است و ب ناظر به عقل اول و ج ناظر به نفس کلی و د ناظر به عالم طبیعت. [103]

در تاویلات کاشانی نیز آمده است:

خداوند با ای حروف (الم) به همه هستی اشاره کرده است؛ زیرا الف اشاره به ذاتی است که اول وجود است و لام اشاره به عقل فعال که به جبرئیل موسوم است و... و میم اشاره به محمد (ﷺ) که آخر وجود است و به او دایره هستی پایان می پذیرد و به آغاز آن متصل می گردد. [104]

پاسخ: این احتمال نیز محال عقلی نیست، ولی چنانکه در پاسخ رای سوم گفته شد اثبات آن دلیل می طلبد و دلیلی بر آن اقامه نشده جز روایاتی که یا از نظر سند مرسل و یا از نظر دلالت و یا از نظر دلالت ضعیف است و در بحث روایی ذکر خواهد شد.

این گونه احتمالات در معنا و تفسیر حروف مقطعه قرآنی، هم فاقد دلیل نقلی معتبر است و هم فاقد برهان عقلی.

آنچه در تایید این احتمال از اشعار عرب ذکر شد نیز ناتمام است؛ زیرا استفاده از حروف رمزی و اختصاری برای دلالت بر کلمات در نثر، در میان عرب زبانان مرسوم نیست و اشعاری که مفسران بدان استناد کرده اند؛ بر فرض صحت به جهت ضرورت شعری است و روشن است که آنچه در نثر و کلام عادی روای نیست در نظم هنگام ضرورت رواست.

اما آنچه شیخ رئیس ابوعلی سینا درباره حروف مقطعه گفته اند نیز فاقد دلیل معتبر است و ذکر این گونه تناسبها (که چون الف در حروف ابجد اولین حرف است و باری تعالی اولین موجود است، پس الف اشاره و رمزی به آن ذات مقدس است) اطمینان بخش نیست، زیرا اولیت حق از امور تکوینی و حقیقی است و اولیت الف در حروف ابجد از امور اعتباری، که به اعتبار معتبران وابسته است و امور اعتباری نمی تواند نشانه امور تکوینی باشد؛ بین امور تکوینی و امور اعتباری موازنه ای نیست تا یکی بر دیگری باشد.

افزون بر این که، امور اعتباری چون به قرارداد معتبران متکی است جایگاه آنها در میان امتها متفاوت است؛ حروف ابجد تنها حروف الفبای برخی از مردم روی زمین است، نه حروف الفبای همه اقوام و ملل. در اشارات پایانی بحث روایی راه تصحیح این گونه احتمالها مطرح می شود.

استاد علامه طباطبایی (قدس سره) در پاسخ به این احتمال می گوید:

استفاده از رمز در جایی است که گوینده نمی خواهد جز مخاطب، کسی به مـراد او پی ببرند؛ در صورتی که اسمای حسنای الهی - که صاحبان این رای، حروف مقطعه را نشانه آن می دانند - در موارد فراوانی از سوره های قرآن به تصریح یا تلویح ذکر شده است و با این وجود، فایده ای در اشاره به آن اسمأ بوسیله حروف رمـزی بـاقی نمـی ماند. [105]

رای پنجم

حروف مقطعه علامت اختصاری و رمز یکی از اسمای الهی معرفی شد، لیکن در این قول مدعا این است که از ترکیب این حروف اسم اعظم پدید می آید؛ مانند ایـن کـه از تلفیق حروف مقطعه الر و حم و ن الرحمن که اسم اعظمی لفظی است پدیـد مـی آیـد؛ چنانکه برای اشاره به نام مبارک حضرت مهـدی (عـج الله تعـالی فرجـه الشـریف) از حروف مقطعه م ح م د استفاده می شود.

صاحبان این رای به برخی روایات استناد کرده اند که در بحث روایی بـه آن اشـاره خواهد شد.

پاسخ: اسم اعظم گاهی بر اسمای لفظی ختدا اطلاق می شود و گـاهی بـر اسـمهای تکوینی او، نامهای لفظی کلماتی است که بـر ذات و صـفات الهـی دلالـت دارد دارد و برخی عظیم است، مانند قدیر، علیم، حکیم، حی و رزاق و برخی اعظم است، ماننـد الله و الرحمن. سر اعظم بودن این دو نام آن است که سایر نامهای خـدای سـبحان را زیـر پوشش دارد؛ چنانکه اسم شافی زیر پوشش اسم رزاق است و اسم رزاق زیـر پوشـش اسم خالق و آن زیر پوشش اسم قادر و آن زیر پوشش اسم جامع و اعظـم الله کـه بـر ذات جامع همه کمالات دلالت دارد و همچنین زیر پوشش نام اعظم الرحمن که بر همه رحمتهای الهی دلالت دارد. [106] شایان ذکر است که، غیر از الله و الرحمن هر نامی کـه

بر نام دیگر احاطه دارد، نسبت به نام زیر پوشش خود اسم اعظم نسبی است، امـا الله و الرحمن اسم اعظم مطلق است.

گاهی نیز مراد از اسم اعظم، اسم تکوینی است: نه لفظی و مفهـومی و ایـن مصـطلح اهل معرفت است که از ادعیه و روایات اهل بیت (علیهم السلام) اتخاذ شده است. در اصطلاح اهل معرفت، اسم عبارت است از ذات حق با تعیین خاص؛ یعنی، ذاتـی کـه صـفتی از صفات وی مورد نظر ما باشد.

درباره ترکیب حروف مقطعه برای دستیابی به اسم اعظم الهـی، بـه چنـد نکتـه بایـد توجه داشت:

1- این وجه را به عنوان تفسیر حروف مقطعه نمی توان پذیرفت؛ زیرا فاقد هر گونه دلیل معتبر است.

2- نامهای الله و الرحمن که از اسمای اعظم لفظی خداوند سبحان است، به صراحت در قرآن کریم آمده است و نیازی نیست تا از تلفیق و ترکیب حـروف مقطعـه بـا آنهـا دست بیابیم.

3- درباره اسم اعظم، چنانکه در تفسیر سوره حمد گذشت، باید گفت: اسم اعظمـی که آثار تکوینی همانند احیای مردگان و یا طی الارض دارد از سنخ لفظ نیست و توقع چنان آثاری از لفظ بر پایه پنداری نادرست درباره اسم اعظم است. همچنین اسم اعظم، مفهومی حصولی نیست تا با فراگیری آن بتوان مردگان را زنـده کـرد یـا طـی الارض داشت، بلکه اسم اعظم مقامی است که باریافتگان به آن، گرچه هم نگوینـد بـا صـرف اراده بر چنین کارهایی قادرند.

در نظام هستی که بر اساس حق عینی و در مدار علیت و معلولیت حقیقی اداره مـی شود نمی توان با امور اعتباری مانند لفظ و مفهوم (رابطه لفظ و مفهوم) بر امور تکوینی اثر گذاشت؛ در چنین نظامی هر علت موثری باید بر معلول خود فـائق و از آن قـویتر

باشد. البته می توان با نیایشهای ویژه در قرائت آیات یا ادعیه استعداد مناسب قـابلی را فراهم کرد تا مبادی فائقه که به اذن خداوند سبب فـاعلی هسـتند، علـت پیـدایش اثـر تکوینی شوند، لیکن در این حال تاثیر از آن مبدا ملکوتی است، نه لفظ یا مفهوم ذهنـی شخص نیایشگر.

انسانهای ملکوتی و فرشته منشی که به مقام اسم اعظم بار یافته اند بر امـور ملکـی فائقند و در نظام تکوینی هستی تصرف می کنند، همانند آصف بن برخیـا کـه بـه بهـره گیری از علومی که حضرت سلیمان (علیه السلام) به وی آموخته بود، در زمـانی کوتـاهتر از برهم خوردن پلک چشم، تخت ملکه سبا را از منطقه ای دور، یعنی از یمن به فلسطین آورد: (قال الذی عنده علم من الکتاب انا اتیك به قبـل ان یرتـد الیـك طرفـك). [107] انسانی که به مقام بار نیابد از الفاظ یا مفاهیم ذهنی او کاری ساخته نیست:

گر انگشت سلیمانی نباشد

چه خاصیت دهد نقش نگینی

عمرو بن معدی کرب که از سلحشور نامدار عرب بود شمشیری موسوم به صمصامه داشت که برندگی زبانزد بود. خلیفه دوم آن را خواست و چون کـارآیی مطلـوب را در آن شمشیر نیافت به عمرو نوشت: صمصامه تو، بر خلاف شهرتی که دارد، برندگی لازم را ندارد. عمرو نیز در پاسخ خلیفه نوشت: من شمشیر برایـت فرسـتادم، نـه سـاعد، و شهرتی که صمصامه در برندگی دارد مرهون بازوی توانمند من است. (108)

الفاظ همچون صمصامه ای است که تا در دست انسان سلحشوری قرار نگیرد مـوثر نیست و مقام خاص اسم اعظم تکوینی ساعدی است گاهی با صمصامه الفاظ ویژه، در هستی تصرف می کند.

آثار تکوینی که درباره سوره حمد آمده نیز، از همین قبیل است؛ امام صادق (سـلام الله علیه) می فرماید: اگر قرائت سوره حمد مردگان را زنده کند شگفت آور نیست: لو قرات الحمد علی میت سبعین مره ثم ردت فیه الروح ما کان ذلک عجبا. (109)

رابطه الفاظ و معانی آنها، اعتباری و قراردادی است و از این رو واژه هـایی کـه در یک فرهنگ مستعمل است، در سایر فرهنگها مهمل و بی معنا به شمار می آیـد؛ ماننـد این که کلمه عین در زبان عربی دارای هفتاد معناسـت و در برخـی قصـاید شـعری در هفتاد بیت به هفتاد معنا آمده است، لیکن در فرهنگهای دیگر لفظی مهمل اسـت. تـاثیر عینی الفاظ در امور تکوینی مستلزم تاثیر امور اعتباری در امور تکوینی است و بطـلان این امر بدیهی است.

حاصل این که، اسم اعظم مقام است و درجاتی دارد و بار یافتگان به آن مقام گاهی بی لفظ در جهان تکوینی اثر می گذارند و مستجاب الدعوه اند. سوره حمد نیز اگر بـر زبان آنان جاری شود عامل احیای مردگان است. با اسم اعظم تکوینی که مقام ملکوتی است می توان در نظام هستی تصرف کرد، نه با لفظ و مفهوم اعتباری. پـس، گرچـه از

ترکیب برخی حروف مقطعه قرآنی اسمهای اعظم مانند الله و الرحمن ساخته مـی شـود، لیکن اینها اسم اعظم لفظی است، نه تکوینی تا آثار تکوینی داشته باشد.

تذکر 1 - همان طور که اشاره شد آثار تکوینی که برای ادعیه و اذکار ذکر می شود نیز در حقیقت آثار مقام خاص داعی است. دعاکننده بر اثر قرب خاصـی کـه بـه ذات اقدس الهی دارد، در جهان هستی اثر می گذارد، یا آن که با نیـایش و ابتهـال، نصـاب قابلی را به کمال می رساند تا مبدا فاعلی، آثار و یژه را ارائه کند. به هر تقـدیر، تـاثیر تکوینی به نفس قدسی داعی یا مبدا برتر باز می گردد.

2- از برخی ادعیه و روایات که مراد از اسمای الهی نامهای لفظی و مفهومی نیست، بلکه اسمهای تکوینی است و آنچه را ما تلفظ می کنیم اسم الاسم است و ایـن اسـمای لفظی اسمهای حقیقی خدای سبحان نیست؛ زیرا در این ادعیه و روایات سخن از اسمی است که ارکان هر چیزی را فرا گرفته و با آن، زمین گسـترده شـده یـا سلسـله جبـال برافراشته شده یا بهشت و دوزخ سخن از لفظ عربی و غیر آن نیست.

امیرالمومنین (سلام الله علیه) به خدای سبحان عرض مـی کنـد: و باسـمائک التـی ملات ارکان کل شی ء، واسالک باسمک الذی اقمت به عرشک و کرسیک... و حملـتهم (حمله العرش) بذلک الاسم یا الله... [110] همچنین رسول اکرم (ﷺ) در نیایش جامع خود به خدا عرض می کند: اسالک باسمک الذی خلقک بـه مالـک، خـازن النیـران... باسمک الذی غرست به اشجار الجنـان... باسـمک الـذی فتحـت بـه ابـواب الجنـان... النیران... باسمک الذی فجرت به عیون الجنان... باسمک الذی خلقت بـه جنـه عرضـها کعرض السمأ والارض... باسمک الذی خلقت به واحییت جمیع خلقـک بعـد ان کـانوا امواتا بذلک الاسم... باسمک الذی تمیت به جمیع خلقک عند فنـأ آجـالهم... باسـمک الذی تحیی به جمیع خلقک للقیام بین یدیک... باسمک الذی تحشر به جمیع خلقـک... باسمک الذی قذفت به الخوف فی قلوب الخائفین الـراجین... باسـمک الـذی تنـوم بـه

العیون... باسمک الذی انزلته علی عیون اهل الغفله فغفلوا عنک فناموا عـن طاعتـک... باسمک الذی انزلته علی عیون محبیک فطار عنهم النوم اجلالا لعظمه ذلک الاسم... [111]

همه آیات الهی اسمای تکوینی اوست؛ هر موجودی که آیه حق است سمه و علامت اوست. پس امور عینی و مقامهای تکوینی اسمای حقیقی خداست.

با تاملی بیشتر باید گفت: اسمهای لفظی اسم اسم الاسم است؛ زیرا اسمهای لفظی به طور مستقیم اسم و سمه (علامت) امور عینی نیست، بلکه نامهای لفظـی سـمه معـانی ذهنی است که با علم حصولی ادراک می شود و معانی ذهنی حصولی اسم و سمه امور عینی، و امور عینی و مقامهای تکوینی سمه حقیقی خدای سبحان است و همان طور که کلام خدا همان فعل اوست:

و انما کلامه سبحانه فعل منه، [112] اسم حقیقی او نیز امور و اعیان تکوینی است، نـه امور اعتباری. در نتیجه باید گفت: در جهان عینی تنها از اسـم حقیقـی اثـر تکـوینی و عینی بروز می کند، نه از اسم الاسم که مفهوم حصولی ذهنی اسـت و نـه از اسـم اسـم الاسم که کلمه لفظی است.

مقامهای معنوی که نصیب احدی از عالمان ربانی مانند سید بن طـاووس، ابـن فهـد حلی و سید بحر العلوم شده، کارساز است، نه الفاظ و مفاهیمی که عمر انسانهای عادی با آنها می گذرد و از آن طرفی نمی بندند. امام مجتبی (علیه السلام) فرمودنـد: کسـی کـه در قلبش جز رضای حق خطور نکرد، مستجاب الدعوه است و من ضامن آن هستم: و انـا الضامن لمن لم یهجس فی قلبه الا الرضا ان یدعو الله فیستجاب له. [113]

بررسی موارد استجابت و عدم استجابت دعا از یک سو، و ارزیـابی نصـوص وارد، درباره شرایط استجابت نیایش و موانع آن، مانند اللهم اغفر لـی الـذنوب التـی تحـبس الدعأ[114] از سوی دیگر نتیجه می دهد که تاثیر ادعیه، راجع به الفاظ اعتباری یا مفاهیم ذهنی آنها نیست، بلکه با تحقق معانی آنها در نفس دعا کننده نصاب قبول بـه تمامیـت

می رسد و فیض از مبدا فاعلی دریافت می شود. البته الفاظ و مفاهیم ذهنی آنها زمینه حصول استعداد را فراهم می کند.

رای ششم

حروف مقطعه سوگندهایی است که خداوند یاد کرده است بر این که قرآن کلام و کتاب اوست و سر سوگند به این حروف آن است که حروف الفبا دارای شرافت و حرمت است؛ زیرا کتب آسمانی و اسمای الهی از همین حروف تشکیل شده است. (115)

پاسخ: این احتمال نیز گرچه استحاله عقلی ندارد، لیکن از یک سو، هیچ گونه دلیل معتبری آن را تایید نمی کند و از سوی دیگر، احتمال مزبور تفسیر حروف مقطعه محسوب نمی شود. اگر بپذیریم که یس به معنای سوگند به یس است همچنان این پرسش باقی است که مراد از این مقسم به چیست؟ و آنچه به عنوان سر، یاد شد، اختصاصی به حروف چهارده گانه ندارد.

آنچه در قرآن کریم بدان سوگند یاد شده، اعم از جمادات مانند: خورشید و ماه یا غیر آنها مانند: اسمای حسنای خداوند، معنایش روشن است، ولی معنای حروف مقطعه روشن نیست. پس در این رای دو ابهام وجود دارد: یکی در اصل سوگند بودن حروف مقطعه و دیگری در معنای مقسم به.

مخاطبان سوگند باید بدانند لفظی که بدان سوگند یاد شده چه معنایی دارد. قسم برای کسی است که در صحت دعوی مدعی شک داشته باشد و گوینده بخواهد با سوگند، شک او را بزداید. رسول اکرم و سایر معصومان (علیهم السلام) که به راز و رمز این حروف آگاهند، چون در صحت دعوی الهی شک ندارند نیازی به سوگند ندارند و دیگران که بر اثر شک نیازمند این سوگندها هستند به معنای آنها راه ندارند.

رای هفتم

این حروف بر اساس حساب ابجد [116] اشاراتی است به مدت بقای اقـوام و امتهـا و اجل آنها و نعمتها و بلاها؛ [117] چنانکه در روایات آمده است که المص ناظر به انقراض دولت اموی است. این رای از برخی روایات گرفته شده است.

پاسخ: روایاتی که موید این قول است، اعتبارش معلوم نیست. [118] گرچه اعتبار علم حروف و خواص هر حرف مانند علم اعـداد و آثـار ویـژه هـر عـدد، نـزد مـدعیانش پذیرفته است و دلیلی بر بطلان آنها نیست. آنچه در این جا مطرح است این اسـت کـه آیا مدلول حروف مقطعه اشاره به تحدید برخی اقوام و تهدید به زوال و انقراض بعضـی امت هاست؟ که ظاهرا مدعایی بی دلیل است.

رای هشتم

این حروف بر اساس حساب جمل که نوعی محاسبه است، اشاراتی به مـدت بقـای امت اسلامی [119] است.

پاسخ: این وجه نیز احتمالی صرف است و نه تنها دلیل معتبری بر آن نیست، بلکه با قرآن کریم نیز ناهماهنگ است؛ زیرا قرآن کریم به صراحت اعلام می کند: هیچ فرد فرد یا امتی اجل مقدر خود را نمی داند: (و ما تدری نفس مـاذا تکسـب غـدا و ماتـدری نفس بای ارض تموت) [120] معصومین (علیهم السلام) نیز به تعلیم الهی از زمان ارتحـال خـود باخبرند، ولی دیگران چنین علمی ندارند. بنابراین، نمی توان پذیرفت کـه از یـک سـو خدای سبحان بگوید هیچ کس زمان مرگ خود را نمی داند و از سوی دیگـر حروفـی نازل کند که با جمع بندی آنها زمان انقراض امت اسلامی معلوم شود. برخـی مفسـران این رای را سخیف ترین رای درباره حروف مقطعه دانسته اند. [121] همـان طـور کـه در پاسخ رای هفتم گذشت، گرچه حساب جمل نزد مدعیانش مقبول اسـت، لـیکن اشـاره بودن مدلول جملی حروف مقطعه به آجال امم نیازمند به دلیل است.

رای نهم

مراد از این حروف الفباست که به عنوان مثال و نمونه ذکر شده [122] و تفصیل آن در بیان رای یازدهم خواهد آمد.

پاسخ: حتی اگر حروف مقطعه را مثال و نمونه ای از حروف الفبا بدانیم، این وجه را به عنوان تفسیر حروف مزبور نمی توان پذیرفت؛ مگر آن که گفته شود از این حروف متنوع، بسیط و مرکب هیچ معنایی اراده نشده، و فقط به عنوان اشاره به ترکیب قرآن از سنخ این حروف نازل شده است که در این حال، تفسیری نخواهد داشت.

رای دهم

حروف مقطعه برای تنبیه و اسکات کافران بوده است؛ [123] آنان به یکدیگر سفارش می کردند که به قرائت قرآن پیامبر گوش فرا ندهند و با ایجاد جنجال مانع شنیدن آن شوند: (لا تسمعوا لهذا القرآن و الغوافیه). [124] گاهی نیز در هنگام تلاوت قرآن با کارهایی مانند سوت زدن، و صداهای دسته جمعی، می کوشیدند تا پیامبر اکرم (ﷺ) را از خواندن قرآن منصرف یا در آن دچار اشتباه کنند. از این رو خدای سبحان در آغاز برخی سوره ها این حروف را نازل کرد تا مشرکان با شنیدن اینها که نه نظم بود و نه نثر، و چون بی سابقه بر اعجابشان را برمی انگیخت، ساکت شوند و گوش فرادهند.

توضیح این که، بر اساس ین رای حروف مقطعه اسم نیست (اسم اعظم یا عظیم خداوند یا اسم قرآن یا اسم سوره و یا نام پیامبر (ﷺ)) بلکه حروفی نظیر حروف تنبیه است. جز این که حروفی مانند الا و ها حرف تنبیه رایج و شایع است و حروف مقطعه حروف تنبیه غیر رایج است و مزیت قرآن کریم بر لغت عرب همین است که در هر زمینه از جمله زمینه های ادبی نوآوری دارد؛ چنانکه فخر رازی در ذیل آیه شریفه (و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه) [125]، در پاسخ شبهه ادیبان و لغویان که گفته اند وزن تفعله در مصادر ثلاثی مجرد نیامده می گوید:

من از تکلیفات نحویان در این گونه موارد در شگفتم؛ زیرا آنان اگر شعری مجهول بیابند که شاهد مدعایشان اس، خوشحال می شوند و آن را دلیلی محکم به شمار می آورند در حالی که ورود این لفظ (تهلکه) در کلام الهی که موافقان و مخالفان، همه به فصاحت آن گواهی می دهند، دلیل بهتری است بر صحت این لفظ. [126]

مراد فخر رازی این است که: این اشکال برای کسی مطرح است که وحی و کلام الله بودن قرآن برای وی ثابت نشده باشد. اما کسی که اعجاز قرآن برایش به ثبوت رسیده است قرآن کریم خود بزرگترین منبع ادب عربی است. بنابراین، در مورد حروف مقطعه هم پس از ثبوت اعجاز قرآن نباید آن را با شعر و نثر شاعران یا ساربانان عرب زبان سنجید و نمی توان گفت به دلیل عدم استعمال عرب زبانان، اینها حرف تنبیه نیست. صاحبان این رای اختلاف کرده اند که آیا این حروف برای تنبیه پیامبر اکرم (ﷺ) است یا تنبیه مشرکان.

پاسخ: این وجه نیز اولا، یک احتمال صرف است که دلیلی بر اثبات آن وجود ندارد، گرچه برهانی بر نفی آن نیز نیست و در بحث روایی خواهد آمد که روایات موید این رای نیز اطمینان بخش نیست. ثانیا، این وجه را به عنوان تفسیر حروف مزبور نمی توان پذیرفت. ثالثا، اگر این حروف برای اسکات باشد باید عتایق از سور قرآنی دارای حروف مقطعه باشد و سوره هایی که پس از هجرت نازل شده مشتمل بر آن نباشد، در حالی که هم برخی سور اولیه فاقد آن و هم سوره های پس از هجرت واجد آن است؛ حروف مزبور در عتایق سور کمتر آمده و در سور مدنی نیز یافت می شود. رابعا، در تاریخ نقل نشده که مشرکان حجاز با شنیدن این حروف تعجب و سکوت کرده باشند. خامسا، حتی اگر در هنگام شنیدن این حروف سکوت کرده باشد، چرا هنگام شنیدن سایر آیات سکوت کرده باشند؛ زیرا سایر آیات برای آنان تازگی نداشت و مشابه آیاتی بود که پیش از آن شنیده بودند. البته اگر اگر طبق شواهد معتبر ثابت

شود که حروف مقطعه از نظر قرآن کریم، حروف تنبیه است و به معنای الا و مانند آن به کار می رود، یا اصل جعل آنها برای اسکات مخاطبان عنود بوده، معنایی غیر از هدف یا؛ شده ندارد، آنگاه مورد قبول است و نیازی به تفسیر ندارد.

نکته: اگر این حروف برای تنبیه باشد حتما برای تنبیه دیگران است، نه تنبیه رسول اکرم (ﷺ)، برخی مفسران گفته اند: چون پیامبر اکرم (ﷺ) به کارهای دنیوی اشتغال داشت خداوند برای تنبیه آن حضرت و توجه وی به وحی این حروف را نازل کرد. این سخن ناصحیح است؛ زیرا پیامبر اکرم (ﷺ) قلبش متیم به حب خدا بود و خدای سبحان به او شرح صدر عطا کرده بود و هرگز دلش از یاد خدا غافل نبود؛ زیرا مردان الهی که رسول اکرم (ﷺ) کاملترین آنهاست چیزی آنان را از یاد خدا غافل نمی کند: (رجال لا تلهیهم تجاره و لا بیع عن ذکر الله). [127]

استغفار می کنم: انه علی قلبی و انی لا ستغفر الله بالنهار سبعین مره [128]

برای تعلیم دیگران است، نه برای خود آن حضرت. آن قلب مطهر، از هر غین و غبار غفلت و گناه منزه است؛ زیرا آیه شریفه تطهیر به نحو مطلق همه رجسها را از حریم قلب نفی می کند. از سوی دیگر، اگر این حروف برای تنبیه پیامبر باشد وجهی ندارد که جزو متن و نص قرآن قرار گیرد، مگر آن که نظیر کلمه قل باشد که هم خطاب به پیامبر است و هم جزو متن صحیفه دینی قرار گرفته است.

رای یازدهم

همان طور که به اجمال در رای نهم بیان شد، خدای سبحان با این حروف تحدی کرده است [129] و آوردن این حروف در صدر سوره ها از قبیل شمارش و بیان حروف الفباست و بدین معناست که شما اگر در معجزه بودن قرآن تردید دارید؛ با همین حروفی که قرآن از آن فراهم آمده، کتابی همانند قرآن پدید آورید یا ده سوره یا حداقل یک سوره مانند آن بسازید و عجز شما از نگاشتن کتاب یا سوره ای همانند

قرآن با حروفی که با آن محاوره می کنید و قرآن نیز از همـان حـروف سـاخته شـده، نشانه اعجاز قرآن کریم و استناد آن به خدای سبحان است.

همان گونه که انواع خوراکیها، میوه ها و انسانها از خاک پدید آمده اند و جـز خـدا کسی نمی تواند از خاک انسان یا میوه بیافریند، آیات قرآن نیز از همین حروف اسـت، لیکن غیر خدا کسی قادر برساختن آن نیست. موید این وجه آن است کـه، چنانکـه در بیان ویژگیهای حروف مقطعه گذشت، بیشتر سوره هایی که با حروف مقطعه آغـاز مـی شود، نخستین آیاتش درباره عظمت قرآن و اعجاز آن یا وحی و رسالت است؛ چنانکه در همه سوره هایی که با حم شروع می شود و به حواميم سبعه موسوم است، سـخن از وحی و قرآن است و این تناسب، مایه تقویت این رای است کـه مـراد از ایـن حـروف تحدی است.

پاسخ: گرچه این وجه مانند برخی از آرای دیگر از مناسبترین وجـوهی اسـت کـه درباره حروف مقطعه گفته شده و فی الجمله قابل قبول است، لیکن دلیل معتبـری آن را تایید نمی کند.

این گونه وجوه که نه دلیلی بر اثبات آن است و نه برهانی بـر نفـی آن اقامـه شـده، آنچه در جهت تقریر آن گفته شود استحسان و آنچه در نفـی آن بـازگو شـود اسـتبعاد است. متوسطان از انسانها از تراکم وجوه استحسانی به طمانینه می رسـند؛ زیـرا آنـان متراکم را علم می پندارند و به گمان رسیدن به علم از تحقیق دست برمی دارنـد، ولـی محققان علمی که در کنار وجوه استبعادی را نیز می نگرند رغبـت تحقیـق بیشـتر مـی یابند. سر تبیین وجوه استحسانی آن است که در مراحل تحقیـق بـه صـرف آن بسـنده نکنیم.

اما آنچه در تناسب این وجه با نخستین آیات سوره های دارای حروف مقطعه گفتـه شده، صحیح است؛ زیرا سوره هایی که با حروف مقطعه آغـاز مـی شـود بـه اسـتثنای

سوره های مریم، عنکبوت، قلم و روم، همه در نخستین آیاتش سخن از وحی و قرآن دارد و چهار سوره مزبور نیز، گرچه صدر آن متعرض عنوانهایی مانند وحی و کتاب نیست، لیکن در اثنای آنها از وحی و قرآن سخن به میان آمده است.

تذکر: گرچه مردم می دانستند قرآن به زبان عربی است و از همین حروف تشکیل شده است، لیکن ذکر این حروف لازمه تحدی است. خدای سبحان می فرماید: پیامبر یک نفر است و کتابی اعجازآمیز که از همین حروف ساخته شده آورده است و شما حتی اگر همه جن و انس را به یاری بطلبید نمی توانید حتی یک سوره مانند سوره های قرآن بیاورند.

بر اساس این وجه لازم نیست حروف مقطعه بر معنایی خاص دلالت کند؛ زیرا معنایش جز این نیست که این مواد خام در جهان غیب و دور از دسترس شما نیست، اگر قرآن کتابی بشری است، شما نیز همانند آن را پدید آورید. یکی از وجوه تحسینی این رای آن است که گفته شده: همان طور که همه اسمای حسنای الهی دارای یک یا چند حرف مقطع است، همچنین هیچ آیه ای در قرآن یافت نمی شود که برخی از حروف مقطعه در آن نباشد؛ یعنی حروف هر آیه یا فقط از حروف مقطعه متشکل است، مانند: (علم الانسان ما لم یعلم)، [130] (ان مع العسر یسرا) [131] (هلك عنی سلطانیه) [132] و... یا مرکب از حروف مقطعه و غیر آن است؛ مانند: (لا یمسه الا المطهرون) [133] که واو از حروف مقطعه نیست.

از این رو می توان حدس زد که تصدیر بعضی از سور به چهارده حرف مزبور برای آن است که حروف مقطعه در هر آیه از آیات قرآن حضور دارد و بر این اساس، تحدی با ذکر حروف مزبور به مورد خواهد بود.

رای دوازدهم

حر.وف مقطعه در اوایل سور مخصوص نشانه غلبـه حـروف مزبـور در کلمـات آن سور است [134] و این خود یک معجزه است. صاحبان این رای معتقدنـد کـه در سـوره های مشتمل بر حروف مقطعه، درصد حروف مزبور نسبت به سایر حـروف آن سـوره، بیشتر از همین درصد در سایر سوره هاست. مثلا حرف ق در هر یک از سوره های ق و حم عسق، 57 بار تکرار شده است و با توجه به 57 بار تکرار این حـرف در سـوره ق، درصد آن نسبت به همه حروف این سـوره 3/782349 اسـت کـه در ایـن درصـد حرف ق در سوره ق از درصد حرف ق در هر یک از سوره های قرآن بیشتر است بـه جز سه سوره شمس، قیامت و فلق.

مثال دیگر: سوره اعراف با حروف مقطعه المص آغاز می شـود؛ بررسـی و تحلیـل آماری نشان می دهد که تعداد حرف الف در این سوره 2529 و تعداد حـرف ل 1530 و تعداد حرف م 1164 و تعداد حرف ص 97 و مجموعا 5320 است کـه درصـد ایـن رقم نسبت به همه حروف همین سوره 37/558 است و این درصد حروف المص اگـر با درصد همین حروف در 113 سوره دیگر سنجیده شود و به مکـی و مـدنی بـودن و طول و قصر سوره ها نیز توجه شود، المص در سوره اعراف بیشترین درصد را نسـبت به همه سوره ها دارد.

بر خلاف آنچه شهرت یافته، صاحبان این رای مدعی نیستند که مـثلا، حـرف ق در سوره ق از سایر حروف آن سوره بیشتر است یـا حـرف ق در آن سـوره از حـرف ق سایر سوره ها بیشتر است، بلکه می گویند: درصد حرف ق نسبت به سایر حروف ایـن سوره، بیشتر از همین درصد، در سایر سوره هاست. پس ممکن است تعـداد حـرف ق در سوره بقره بیشتر از تعداد آن در سوره ق باشد و این ناقض آن مدعا نیست.

همچنین مدعای آنان این نیست که مثلا در سوره مبارکه اعراف حرف الف بـیش از لام و لام بیش از میم بیش از صاد و صاد از سایر حروف الفبا بیشتر است.

پاسخ: اگر این وجه اثبات شود از معجزات لفظی قرآن به شمار می رود؛ زیرا سوره ای مانند سوره بقره که طی 12 یا 18 ماه نازل شده اگر چنین نظمی داشته باشد نشانه اعجاز آن است؛ زیرا بشر عادی هرگز نمی تواند چنین سخن بگوید؛ چنانکه اعجاز عددی قرآن در سایر موارد نیز شگفت انگیز است، مانند این که کلمه شهر در قرآن کریم دوازده بار، به عدد ماههای سال و کلمه یوم 365 بار، به عدد روزهای سال تکرار شده است و رقم واژه های دنیا و آخرت یکسان است. (هر یک 115 بار) [135]

کتابی که طی 23 سال نازل شده است و دارای چنین نظم ریاضی است، اگر این نظم عددی در حد گمان نیز برای ما پیامی داشته باشد سودمند است.

اما درباره تحلیل آماری حروف مقطعه باید گفت گرچه کوشش نیکویی است، لیکن به دلیل موارد نقض آن، هنوز قابل اعتماد نیست و لازم است قرآن پژوهان دقیقتر بررسی کنند که آیا مدعای مزبور تنها در سطح مجموعه های همسان، مانند سوره های طوال، مئین، مفصل و... قابل ارزیابی است یا در سطح همه سوره های قرآن کریم، تا نقض پذیر نباشد. به هر تقدیر، در این بخش تا کنون رای قابل اعتماد و نقض ناپذیری ارایه نشده است، گرچه ممکن است طمانینه و روان شناختی نه اطمینان منطقی پدید آمده باشد.

رای سیزدهم

حروف مقطعه بری مرزبندی بین سوره ها و نشانه انقضای سوره قبلی و شروع سوره بعدی است. [136]

پاسخ: اولا، برای تفکیک سوره ها از یکدیگر، آیه کریمه (بسم الله الرحمن الرحیم) کافی است، چنانکه در برخی روایات آمده است که در عصر نزول وحی نزول این آیه کریمه نشانه پایان یافتن سوره پیشین و آغاز نزول سوره جدید بود: و انما کان یعرف انقضأ السوره بنزول (بسم الله الرحمن الرحیم) ابتدا للاخری [137]. ثانیا، اگر این حروف

برای مرزبندی است، باید همه سوره ها (به استثنای اولین سوره) دارای حروف مقطعه باشد، در حالی که تنها در 29 سوره آمده است.

رای چهاردهم

این حروف به منزله خلاصه و پیام اجمالی و محتوای سوره است. [138]

پاسخ: در این صورت باید سایر سوره ها نیز دارای چنین عنوانی باشد؛ زیرا کتاب منسجمی مانند قرآن باید در این بخش نیز منسجم باشد؛ چنانکه خدای سبحان درباره همگونی همه اجزای قرآن می فرماید: (الله نزل احسن الحدیث کتابا متشابها مثانی). [139]

رای پانزدهم

حرف مقطعه مقدمه و مفتاح سوره هاست. [140] صاحبان این رای به برخی روایات استناد کرده اند که مستند آنها در بحث روایی ذکر خواهد شد. برخی نیز گفته اند: حروف مقطعه جز افتتاح سوره ها هیچ نقش دیگری ندارد. [141]

پاسخ: لازمه این رای آن است که همه سوره های قرآن دارای چنین مقدمه و مفتاحی باشد، در حالی که 85 سوره قرآن فاقد آن است، همچنین با توجه به ناشناخته بودن حروف مقطعه، لازمه این قول آن است که حدود یک پنجم سوره های قرآن مبهم و ناشناخته باشد، زیرا این حروف در آغاز یک پنجم سوره ها قرار گرفته و تا کنون معنای دقیق آنها ناشناخته است و وقتی کلید گنجیه ای روشن نبود آن گنجینه نیز مبهم است، زیرا از در بسته نمی توان وارد شد.

رای شانزدهم

در مقابل رای و سخن بلند کسانی که می گویند حروف مقطعه ناظر به اسمای عظیم و اعظم الهی است و یا از ترکیب آنها اسم اعظم خدای سبحان پدید می آید، برخی مستشرقان گفته اند: این حروف ناظر به نامهای کسانی است که نسخه های قرآن را در اختیار داشتند، [142] مثلا س ناظر به نام سعد بن ابی وقاص و م ناظر به نام مغیره بن

شعبه و ن ناظر به نام عثمان بن عفان و ه ناظر به نام ابوهریره و طه ناظر به نام طلحه و حم و ناظر به نام عبدالرحمن است که در جمع آوری قرآن نیز نقشی داشته اند!

پاسخ: بی پایگی این سخن روشن است، زیرا اولا، مبتنی بر این اساس باطل است که این حروف جزء وحی و کلام خدای سبحان نیست و کلماتی است که نص قرآنی افزوده شده و این مخالف اجماع همه مسلمانان است که معتقدند: قرآن کنونی، بدون هیچ کم و کاست، همان است که از جهت لفظ و معنا بر قلب مطهر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده است. ثانیا، چنانکه در تاریخ ثبت شده و در روایات متعدد نیز آمده، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز این حروف را قرائت کرده اند. [143] ثالثا، نامبردگان کاتبان وحی و صاحبان نسخه های اصلی قرآن نبوده اند؛ قرآن کریم که به صورت متواتر از لسان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده در خانه آن حضرت و نزد بسیاری از صحابه بوده است.

حدیث شریف ثقلین که قرآن کریم و عترت طاهرین (علیهم السلام) را مرجع مسلمانان معرفی می کند و همچنین روایات عرض علی الکتاب که از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده است و صحت هر حدیثی (اعم از متعارض و غیر متعارض) را در گرو هماهنگی با قرآن کریم می داند، نشان می دهد که قرآن در عصر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) جمع آوری شده بود؛ نه این که سوره هایی پراکنده باشد که بر روی چوب و پوست و کاغذ از صحابه بود نمی توانست مرجع عمومی هدایت امت و معیار سنجش روایات باشد.

رابعا، اگر این حروف ناظر به نامهای صاحبان نسخه ها باشد، باید مانند سایر علامتهای اختصاری در صدر نسخه یا در پشت جلد نسخه نوشته شود، نه پس از آیه بسم الله... در حالی که حروف مقطعه، پس از بسم الله آمده است. خامسا، صاحبان این رای تنها برای برخی از حروف مقطعه چنین توجیهی ارائه کرده اند، نه برای همه آنها.

این رای از نظر سخافت نازلترین احتمالی است که در تفسیر حروف مقطعه گفته اند، چنانکه رای کسانی که می کوشند تا از تلفیق این حروف اسم اعظم بسازند، گرچه نیاز به اثبات دارد، برترین احتمال است؛ ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟

رای هفدهم

محتمل است این حروف به گونه ای ناظر به تعداد آیات سوره ها باشد.

پاسخ: این وجه نیز از وجوه استحسانی و فاقد دلیل است و چون 85 سوره قرآن حروف مقطعه ندارد پذیرش چنین وجهی دشوار است.

رای هجدهم

از ابوبکر تبریزی نقل شده است که چون خداوند می دانست گروهی از این امت به قدم قرآن قائل می شوند، این حروف را در ابتدای برخی سوره ها آورد تا انسانها بدانند که قرآن از همین حروف حادث تشکیل شده است. پس قرآن قدیم نیست؛ اگر کسی قائل شود قرآن قدیم است، باید این حروف را نیز قدیم بداند و چون کسی این حروف را قدیم نمی داند، قرآن را نیز نباید قدیم دانست. (144)

پاسخ: این رای نیز فاقد هر گونه برهان عقلی و دلیلی نقلی است. افزون بر این که، قائلان به قدم قرآن، به قدم حروف آن نیز فتوا می دهند.

رای نوزدهم

استاد علامه طباطبایی (قدس سره) در تفسیر حروف مقطعه می گوید:

با تدبر در سوره هایی که حروف مقطعه همسان دارد، مانند سوره هایی که با (الم، الر، طس یا حم) شروع می شود، درمی یابی که سوره های دارای حروف مقطعه مشترک، در مضامین و سیاقها نیز با یکدیگر مشابه و متناسب است و این تشابه ویژه میان سوره های مزبور با سایر سوره ها وجود ندارد.

یکی از شواهد این مدعا آن است که سوره های دارای حـروف مقطعـه همسـان بـا الفاظی همانند یا نزدیک به هم آغاز می شود، چنانکه در سوره های مصدر به (حم) با (تنزیل الکتاب من الله) یا الفاظ دیگری که مفید همین مضمون است شروع می شـود و نظیر این مطلب در سوره های مصدر به (طس) است و همین طور سوره هایی کـه بـا حروف مقطع (الم) آغاز می شود، در آغاز آن نفی ریب از قرآن مطرح شده است.

بر اساس شواهد مذکور می توان حدس زد که بین حروف مقطعه و مضـامین سـوره هایی که با حروف مزبور آغاز می شود پیوند خاصی است.

یکی دیگر از شواهد این مدعا، همان طور که قبلا به اجمال اشاره شد، این است که هر گاه سوره ای دارای حروف مقطعه دو سوره دیگر باشـد، جـامع محورهـای اصـلی محتوای آن دو سوره نیز خواهد بود؛ چنانکه سوره اعراف که با (المص) آغاز می شود جامع محتوای سوره هایی است که با (الم) و (ص) آغاز می شود و یا سوره رعد کـه با (المر) آغاز می شود جامع محتوای سوره هایی است که با (الم) و (الر) شـروع مـی شود. حاصل این که، حروف مقطعه رموزی است میان خـدای سـبحان و رسـول اکـرم (ﷺ) که بر ما مستور است و فهمهای عادی ما به آن راهی ندارد جز این کـه بـدانی بین حروف مزبور و بین مضامین سوره مصدر به آنها ارتباط خاص است. (145)

پاسخ: رای استاد علامه (قدس سره) گرچه کوششی ارزشمند در جهت دستیابی بـه تفسیر حروف مقطعه است و شواهدی نیز آن را تایید می کند، لیکن بـرای رسـیدن بـه نصاب پذیرش نیاز به بررسی و مداقه بیشـتری دارد؛ یعنـی، اثبـات تشـابه ویـژه بـین سورهای مصدر به حروف مقطعه خاص و اثبات نفـی آن تناسـب مخصـوص در همـه سور دیگر نیازمند به صبر و تبسم و تحلیل فراگیر است که تنها با ادعـا یـا بـه صـرف مشاهده برخی شواهد اکتفا نمی شود. البته زمینه فحص و ارزیابی کامل موجود است و شاید بتوان با رسیدگی نهایی به چنین نتیجه ای رسید.

البته وقتی می توان حدس حضرت استاد علامه (رحمه الله) را صائب دانست که اولا جهات مشترک ویژه ای بین سوره های مصدر به حروف مقطعه خاص یافت شود و ثانیا وجوه مشترک در سایر سور یافت نگردد و ثالثا سایر سور با یکدیگر جهات مشترک دیگر نداشته باشد و رابعا بر فرض داشتن وجوه مشترک دیگر چنین حدس زده شود که هر گونه وجوه اشتراکی موجب یا مصحح تصدیر سور به حروف مقطعه نیست، بلکه وجوه مشترک ویژه که در سوره های مصدر به حروف مقطعه است، موجب یا مرجح آنها به حروف مقطعه می شود. روشن است که بعد از طی همه این مراحل صعب بلکه، آنگاه می توان حدس حضرت استاد (قدس سره) را تصویب کرد؛ لیکن تا کنون حدسی بهتر از حدس ایشان به نظر نمی رسد.

رای بیستم

آرأ و وجوهی که تا کنون تبیین شد، همه در جهات تفسیر حروف مقطعه بود و مبنای همه آنها این بود که حروف مزبور تفسیرپذیر است. اما رای بیستم که در مقابل آرای پیشین قرار دارد، این است که حروف مقطعه رمز و سری است میان خدای سبحان و حبیب او، رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و مراد از آن افهام دیگران نیست، [146] چنانکه آلوسی می گوید:

درباره تفسیر حروف مقطعه اقوال فراوانی است، ولی آنچه به نظر راجح می آید این است که تفسیر این حروف علم مستور و سر محجوبی است که عالمان از آن درک عاجزند و... از این رو گفته اند: سر الهی است، در پی فهم آن نروید:

بین المحبین سر لیس یفشیه

قول و لا قلم للخلق یحکیه

بنابراین، بعد از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) جز اولیای الهی که وارثان علوم آن حضرت هستند، کسی به این راز پی نمی برد. [147]

عده ای از بزرگان معتقدند این حروف رمزی است میان خدا و رسول و اولیای الهی (علیهم السلام) و دیگران به آن دسترسی ندارند و باید از باب ایمان به غیب آن را بپذیرند.

بسیاری از دستورهای دین نیز رمز و سر است و چنانکه خدای سبحان ما را به افعالی وا می دارد که راز و رمز آن برای ما روشن نیست، به اقوالی نیز مامور می کند که فهم معنای آن میسور ما نیست. افعال رمزی مانند رمی جمره و تعلیق هدی (آویختن کفش بر گردن شتر یا گوسفند قربانی برای تحقق احرام حج قرآن) و هروله بین صفا و مروه در حج، و اقوال رمزی مانند حروف مقطعه قرآنی.

بر اساس رای مزبور نباید برای فهم معنای حروف مقطعه کوشش کرد و این در صورتی است که ما بخواهیم از راه علوم متعارف حصولی بدان دست یابیم، لیکن راه رسیدن به این راز و رمز نیز به طور کلی بسته نیست، چنانکه اولیای الهی از راه قرب فرایض و نوافل [148] دستیابی به آن برایشان میسور است. عارف نامدار، ابن عربی نیز از کسانی است که این حروف را رمز و سر می داند.

پاسخ: دستور تدبر در قرآن شامل حروف مقطعه نیز می شود؛ زیرا حروف مزبور الفاظ مستعمل است، نه مهمل و برای بسیط یا مرکب آنها معنایی قابل فهم است و ادعای رمز بودن آنها حتما بعد از پذیرش معنادار بودن آنهاست.

اما ادعای انحصار فهم آن معنا به رسول اکرم و اولیای معصوم (علیهم السلام) گرچه ثبوتا ممکن است، لیکن اثباتا محتاج دلیل است؛ چنانکه آیاتی مانند (لا یمسه الا المطهرون) که حرمت مس کتابت قرآن بدون طهارت از آن مستفاد است، شامل حروف مقطعه نیز می شود و بدون طهارت، مس و حتی بوسیدن حروف مقطعه نیز جایز نیست.

رمز بودن حروف مقطعه با ذکر آن در قرآن (کتاب هدایت و بیان و تبیان)

و با دستور تدبر در همه آیات آن (به نحو عموم یا اطلاق) سازگار نیست؛ قرآن کریم می فرماید: (افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها) [149] و چون حروف

مقطعه نیز جزو قرآن است، امر به تدبر شامل آن نیز مـی شـود و رمـز بـودن بـا تـدبر هماهنگ نیست و دلیل معتبری نیز این رای را تایید نمی کند، تا بتواند سبب تخصـیص عموم یا تقیید اطلاق گردد.

جناب آلوسی در جمع بین رمز بودن حروف مقطعه و دستور تدبر در قرآن، دسـتور تدبر را شامل این حروف نمی داند. [150] عدم شمول یا به انصراف است و یا به صرف و دلیل دیگر. گرچه تدبر دو قسم است: تسبیبی و مباشرتی، یعنی انسان گاه خود معنـای آیه را با تدبر می فهمد و گاهی می فهمد برای فهم معنای آیه و تدبر در آن به چه کسی مراجعه کند، مانند این که می داند باید به اهل بیت (علیهم السلام) که اهل الذکر هستند رجوع شود: (فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمـون)، [151] لیکن درباره حروف مقطعه بنا بـه رمز بودن آن هیچ یک از دو طریق وجود ندارد و ایـن بـا عمـوم یـا اطـلاق تـدبر در سراسر قرآن هماهنگ نیست.

تذکر: مراد ما از این پاسخ، نفی هر گونه راز و رمز میـان خـدای سـبحان و رسـول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) یا سایر اولیای الهی نیسـت، چنانکـه خـدای سـبحان در معـراج اسـرار فراوانی به رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آموخت و آن حضرت نیز علوم فراوانی به امیرالمومنین علی (علیه السلام) به کمیل بن زیاد نخعی فرمودند: ها ان هیهنا لعلما جمالو اصبت له حمله؛ [152] علوم فراوانی در سینه دارم که کسی را یارای تحمل آن نیست، اما حروف مقطعه که جزئی از قرآن است، از موارد آن رموز نبوده، یا رمز بودن آن معلوم نیست.

اما بزرگان اهل معرفت، همچون عارف نامدار ابن عربی، می توانند از راه شـهود بـه بخشی از اسرار عالم آگاه شوند و اموری را کشف کنند، لیکن کشف آنان برای دیگـران حجت نیست و ما راهی برای اثبات آن نداریم. اهل شهود اگر بتوانند مشهودات خود را معقول و برهانی کنند، براهین آنان بر میزان صحت و سقم، یعنی علوم متعارفه یا اصول منتهی به آن عرضه می شود و در صورت تایید پذیرفته خواهد شـد. خلاصـه آن کـه،

قرآن به وصف نور بودن ستوده شده و چیزی کـه نـور اسـت تـا دلیـل بـر اختصـاص نورانیت آن اقامه نشود، نسبت به همه اجزای آن نور است، گرچه مراتب دیدن مختلـف است. بنابراین، لازم است دست کم برخی از مراتب فهـم معنـای حـروف مقطعـه بهـر دیگران شود.

لطایف و اشارات

1- اشتراک سوره ها در عدد حروف مقطعه

حدس صائب یا محتمل الاصابه حضرت استاد علامه طباطبایی (قدس سره) قابـل تسری نسبت به اشتراک سور مصدر به حروف مزبور از جهت دیگر،، یعنـی عـدد نیـز خواهد بود و آن این که سه سوره مشترک است و در این که هر کدام دارای یک حرف مقطع است و چهار سوره شرکت در این دارد که حروف مقطع آنهـا دو حرفـی اسـت و سه سوره دارای حروف مقطع سه حرفی است و دو سوره چهار حرفی و دو سوره پـنج حرفی است. شاید برای اشتراک در عدد، رمز خاص باشد و همچنین در سـایر جهـات مشترک.

2- راه حل دو معضل

وضع حروف اعتباری است و با تفاوت قرار دادها متفاوت می شود و بر این اساس، ممکن است حرفی در زبان قومی برای معنای ویژه نهاده شده باشد و همـان حـرف در زبان ملت دیگر، مهمل باشد، نه مستعمل. همان طور که درباره اصل کلمـه، نیـز چنـین است؛ زیرا این ویژگی حروف و کلمات امری تکوینی نیست تا اولا، برای همه اقـوام و ملل یکسان باشد و ثانیا، پیوند عینی با موجودهای تکوینی برتر مانند موجـود مثـالی، عقلی و مافوق آنها داشته باشد، لیکن معضل اعتباری بودن وضع حرف از یـک سـو و اعضای پیوند اعتبار و تکوین از سوی دیگر همان طور که دربـاره اصـل آیـات قـرآن کریم مطرح است درباره حروف مقطع نیز وجود دارد و برای حـل آن پاسـخ معقـول و

مقبولی با استمداد از مبانی عرفان و استعانت از مسئله خلافت انسان کامل و تنظیم پیوند موجود اعتباری با موجود حقیقی در محدوده هستی خلیفه الله ارائه می شود؛ یعنی، انسان کاملی که بر اثر قر نوافل و فرایض، فیض خاص خداوند در همه مجاری ادراکی و تحریکی او ظهور یافته و فوز ویژه الهی در همه شئون هستی وی زهور پیدا کرده است.

در این صحنه، در مرحله اول عارفان و در مرحله بعد حکیمانی که صبغه عارفان را در سیرت خود استمرار داده اند و یا در مقطع خاص به تدوین رساله عرفانی مبادرت کرده اند از راز و رمز حروف مقطعه سخن گفته، آن پرده نشین محجوب را برای برخی از اصحاب سر، شاهد بازاری کرده اند وا ین انزال ماورای حجاب به بیرون، و تنزیل سر مستور به مقام مشهور با حکم ازلی منافات ندارد زیرا گرچه حکم ازلی درباره گلاب و گل این بود که گلاب پرده نشین مستور و گل شاهد مشهور باشد:

در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود

کاین شاهد بازاری و آن پرده نشین باشد[153]

لیکن در همان ازل چنین ترسیم شده که برخی اسرار افشا نشده، مشهور شود، ولی نه برای هر کس، بلکه برای خواص که راهی مستور و مصون از غبار غیریت و طریقی از حبل الورید دارند.

سر خدا که عارف سالک به کس نگفت

در حیرتم که باده فروش از کجا شنید[154]

آنچه حیرت زدایی کرده، راز همین راز نگفته را فاش می کند آن است که: * ساقی بیا

که عشق ندا می کند بلند

کان کس که گفت قصه ما هم ز ما شنید[155]

یعنی، بیگانه ای دخالت نکرده و نامحرمی رازدان و رازگو نشده، بلکه خود صاحب سر دست به افشاگری ویژه زده است. بنابراین، فتوای عقل حازم و خرد جازم بعد از دیدن نمونه تنزل ام الکتاب و کتاب مبین که موجود عینی و تکوینی است در کسوت آیات و سور عربی مبین که موجود عینی و تکوینی است در کسوت آیات و سور عربی مبین که موجود وضعی و اعتباری است، این است که از اظهار برخی از پرده داران اسرار، ابراز شگفتی نشود و استبعاد به جای استحاله قرار نگیرد و عدم الادراک جایگاه ادراک العدم را اشغال نکند و قول لا ادری در مطالب معرفتی که فوق مسائل دارج و رایج است، ترک نگردد وگرنه در محکمه عرفان ناب به حکم اصیبت مقاتله [156] محکوم خواهد شد که این چنین محکومیت عقل در دادگاه عشق خسران عظیمی است.

اکنون که سورت استبعاد رای اهل معرفت شکست و صولت انکار خردورزان و اندیشه پیشگان در ساحت محترمان شهود و مدعیان صعود قله عرفان تعدیل شد، به نقل برخی از کلمات پیش کسوتان این حرفه و پیش گامان این کوی در اشارت بعد اکتفا می شود تا پیام اصحاب بصر همراه با سخن ارباب نظر در یک صحیفه صف آرایی شود و متغذیان مائده قرآنی و مغتذیان مادبه آسمانی هر کدام برابر سعه وادی خود از سراب برهند و سر آب آیین و سیراب گردند و سائلان مسائل غیبی به وسعت هندسه وعأ خویش سأ شوند:... فسالت اودیه بقدرها... [157] و آن اشارت این است:

3- سخنان ابن عربی درباره حروف مقطعه

محی الدین عربی درباره 29 سوره که مصدر به 14 حرف مقطع (بعد از حذف مکرر) است به طور کلی و جامع در طلیعه سوره های بقره و آل عمران بحث کرده و در سایر سور بیست و هفت گانه مطلبی درباره حروف مقطعه ارائه نکرده و تنها در

مطلع سوره های یس، ص و قلم مقداری درباره آنچه در طلیعه این سه سوره ذکر شده، بحث کرده است. عصاره مطالب ایشان در این پنج سوره به شرح زیر است:

الف. حروف امتی از امم بود، مخاطب و مکلفند، و از جنس خود دارای رسولند، و در همان جا که قرار دارند دارای نامهایی هستند و برای هر عالمی فرستاده ای از جنس خودشان است، و آنان دارای شریعتی هستند که به آن متعبدند و آنان دو صنف لطیف و غیر، و تنها خطابی که متوجه آنهاست، امر است و نزد آنها نهی وجود ندارد.

ب: حروف دارای مراتبند. بعضی عام و برخی خاص و عده ای خاص الخاص و گروهی صفأ خلاصه خاص الخاص هستند و حروف اوایل سور از سنخ خاص و فوق عامند.

ج: معرفت حقیقت اوایل سور یعنی حروف مقطعه بهره کسی است که از آفرینش انسان به صورت رحمان و از خلقت آدم به صورت الهی بهره مند شده باشد و او کسی است که به مقام خلافت و اصل آمده باشد.

دد: بیست و نه سوره مصدر به حروف مقطعه است؛ همانند منازل بیست و نه گانه ماه.

هه: رقم حروف مقطعه بدون حذف مکرر 78 است و این رقم، مراتب کمالی ایمان است و ایمان کسی کامل نمی شود مگر آن که همه مراحل هفتاد و اندی آن را حیات کند و اگر کسی حقیقت آن حروف را بدون تکرار بفهمد، آگاه می شود که خداوند در آن حروف به حقیقت ایجاد و فراوانی بودن قدیم تنبه داده است.

و: اول آن حروف در نوشتن الف است و در خواندن، همزه است و آخر آنها نون است. الف برای وجود ذات کامل است، چون نیازی به حرکت ندارد و نون برای وجود نیمی از عالم و نصف دایره هستی است که نیمی از آن محسوس و نیم دیگر معقول است و نقطه نشانه نیم دایره بودن است.

ز: حروف مقطعه گاهی یک حرف و گاهی بیش از آن تا پنج حرف است و حروف پنج رقمی برخی متصل است؛ مانند (کهیعص) و برخی منفصل است، مانند (حم # عسق) و علم حروف فقط نزد اولیأ الله است که مکشوف آنهاست و حکیم ترمذی این علم را علم الاولیأ نامید...

ح: حروف مقطعه اجسادیند که ارواح و فرشتگان ویژه حافظان آنها هستند و هر گونه تاثیری که با کتابت یا تلفظ آن حروف صورت می پذیرد مستند به آن ملائکه است؛ هنگامی که قرائت کننده گفت: الف، لام، میم، سه فرشته به او جواب می دهند: چه می گویی. هنگامی که قرائت کننده آنچه را که بعد از این حروف قرار دارد بخواند، فرشتگان سه گانه می گویند: راست گفتی...

ط: الف، از (آلم) اشاره به توحید است. الف در قیاس با سایر حروف همانند واحد، در قیاس با مراتب عدد است، همان طور که واحد، عدد نیست ولی عدد، به سبب واحد، ظاهر می شود. الف، نزد کسی که بویی از حقایق برده است، از حروف نیست، گرچه حروف به وسیله الف پدید می آید و توده مردم آن را حرف می نامند. هنگامی که محقق گفت: الف حرف است، آن را به نحو مجاز در تعبیر می گوید، نه حقیقت. مقام الف، مقام جمع است و نامی که دارد اسم الله است و از صفات قیومیت برخوردار و واجد همه مراتب حروف است. میم اشاره به ملک و سلطانی است که هرگز هلاک نمی گردد و لام که بین الف و میم قرار دارد برای وساطت بین ذات و سلطنت پایدار است.

تذکر: امور نه گانه مزبور برخی از مطالب تفسیر ابن عربی است که آن را در ذیل آیه اول سوره بقره مرقوم داشتند. (158)

ی: مجموع حروف تهجی 29 است که 28 از آن، بسیط و یکی مرکب است که، لام الف، باشد و این حرف مرکب اشارت به عبارت از حق و عبد است... اسم برای، بأ،

جیم، و، جأ و حروف دیگر، لیکن معنا برای الف است، چون الف سازنده همه حروف و حاضر و ظاهر در همه آنهاست، نظیر واحد نسبت به ارقام عدد. [159]

4- رای ابن عربی درباره یس و ص

گرچه، یس، طبق آنچه معروف بین مفسران است از حروف مقطعه محسوب می شود، لیکن در تفسیر ابن عربی، این کلمه منادی مرخم تلقی شده است.

از این رو در آن تفسیر چنین آمده است: یس، ندای مرخم و مراد از آن یا سید است؛ چنانکه مراد از یا اباهر، یا اباهریره است. [160] بنابراین، یس کلمه ای است که از حروف متصل تشکیل شده، نه آن که حروف آن ناپیوسته بوده، مجموع آن حروف، عنوان کلمه نداشته باشد.

جناب ابن عربی از یک سو در مطلع سوره یس را منادی مرخم می داند و از سوی دیگر در طلیعه سوره بقره مجموع سور مصدر به حروف مقطعه را 29 رقن می داند، چنانکه برای سوره هایی که مصدر به دو حرف از حروف مقطعه است به طس، یس، و حم (حوامیم سبعه) و طه مثال یاد می کند. بنابراین، جمع میان دو بیان مزبور قابل تامل است؛ زیرا در ابتدای امر، ناهماهنگ به نظر می رسد.

ابن عربی در مطلع تفسیر سوره ص می گوید: صاد حرفی از حروف صدق، صون و صورت است. پس حرفی است شریف و عظیم. [161] این تعبیر منافات با حرف مقطع بودن ص ندارد، برخلاف آنچه در طلیعه تفسیر سوره یس گذشت، زیرا در سوره ص تصریح نشد که مراد از این حرف، خصوص مطلب معین است که حرف ص جزئی از اجزای نام آن است و اما آنچه درباره ن در طلیعه سوره قلم بیان کرده اند [162] اجمالی از آن در مطلع سوره بقره آمده [163] و منافاتی با حرف مقطع بودن ن ندارد.

بحث روایی

روایات تفسیری حروف مقطعه قرآن به چند گروه تقسیم می شود:

1- روایاتی که آنها را اجزای اسم اعظم الهی می داند:

قال: (الم) هود حرف من حروف اسم الله الاعظم فی القرآن الذی یولفه النبی و الامام الذی اذا دعی به اجیب. [164]

علی بن ابراهیم قال: قال: (الر) هو حرف من حروف الاسم الاعظم المقع فی القرآن، فاذا الفه الرسول و الامام فدعا به اجیب بها [165]

علی بن ابراهیم قال: (طسم) هو حرف من حروف اسم الله الاعظم المرموز فی القرآن. [166]

عن امیرالمومنین (علیه السلام) و... ان الحروف المقطعه فی القرآن اسم الله الاعظم، الا انا لا نعرف تالیفه منها. [167]

2- روایاتی که این حروف را به نحو غالب ناظر به اسمای الهی و به نحو اجمال ناظر به مظاهر ویژه آن می داند:

عن جویریه عن سفیان الثوری قال: قلت للصادق (علیه السلام): یابن رسول الله ما معنی قول الله عزوجل: (الم والمص والر و المر و کهیعص و طس و طسم و یس و ص و حم و حمعسق وق ون؟ قال (علیه السلام): اما (الم) فی اول البقره فمعناه انا الله الملک و اما (الم) فی اول آل عمران فمعناه انا الله المجید و المص معناه انا الله المقتدر الصادق و (الر) معناه انا الله الرؤ ف و (المر) معنا انا الله المحیی المیت الرزاق و (کهیعص) معناه انا الله الکافی الهادی اولی العالم الصادق الوعد واما (طه) فاسم من اسمأ النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) و معناه یا طالب الحق الهادی الیه... و اما (طه) فاسم من اسمأ النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) و معناه یا ایها السامع لوحیی... و اما (ص) فعین تنبع من تحت العرش و هی التی توضا منها النبی () لما عرج به و... اما (حم) فمعناه الحمید المجید و اما (حمعسق) فمعناه الحلیم المثیب العالم السمیع القادر القوی و اما (ق) فهو الجبل المحیط بالارض و خضره السمأ منه و به یمسک الله الارض ان تمید باهلها اوما (ن) فهو نهر فی الجنه... قال سفیان:

فقلت له يابن رسول الله بين لى امر اللوح والقلم و المداد فضل بيان...فقال: يابن سعد لولا انک اهل للجوب ما اجبتک. فنون ملک يؤ دى الى القلم و هو ملک... ثم قال: قم يا سفيان فلا آمن عليک. (168)

- عن الصادق (عليه السلام): الالف حرف من حروف دل على قولک الله و دل باللام على قولک الملک العظيم القاهر للخلق اجمعين و دل بالميم على انه المجيد المحمود فى كل افعاله و جعل هذا القول حجه على اليهود و ذكلک ان الله لما بعث موسى بن عمران ثم من بعده من الانبيأ الى بنى اسرائيل لم يكن فيهم قوم الا اخذوا عليهم العهود والمواثيق لومنن بمحمد العربى الامى المبعوث بمكه الذى يهاجر الى المدينه ياتى بالكتاب بالحروف المقطعه افتتاح بعض سوره تحفظه امته فيقرؤ نه قياما و قعودا (169)

- عن الصادق (عليه السلام) قال:) معناه: انا الله المقتدر الصادق. (170)

- قال: قلت لجعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن ابيطالب (صلوات الله عليهم): ما معنى (الر) قال: انا الله الروف. (171)

- قال: قلت لجعفر محمد...: يابن رسول الله ما معنى (المر)؟ قال: (المر) معناه: انا الله المحيى المميت الرازق. (172)

- سفيان بن سعيد الثورى قال: قلت لجعفر بن محمد... (عليه السلام): يابن رسول الله ما معنى (كهيعص)؟ قال: معناه انا الكافى الهادى الولى العالم الولى العالم الصادق الوعد. (173)

روى عن اميرالمومنين (عليه السلام) انه قال فى دعائه: اسالک يا (كهيعص). (174)

النبى (صلى الله عليه وآله وسلم): و اسئلک باسمک التام العالم الكامل يا الله و اسئلک باسمک (ص) و (يس) والصافات و (حم عسق) و (كهيعص) يا الله و اسالک باسمک (الم # الله لا اله الا هو الحى القيوم) يا الله.... (175)

-... قال: حضرت عند جعفر بن محمد (عليهما السلام) فدخل عليه رجل سئله عن (كهيعص) (عليه السلام): كاف كاف، هأ هاد لهم، يا ولى لهم، عين عالم طاعتنا، صاد صادق لهم وعده حتى يبلغ بهم المنزله وعدها اياهم فى بطن القرآن. (176)

- عن الصادق (عليه السلام) قال: (كهيعص) هذه اسمأ الله مقطعه و اما قوله (كهيعص) قال الله هو الكافى و الهادى العالم الصادق ذوالايادى العظام الصابر على الاعادى و هو قوله كما وصف نفسه تبارک و تعالى. (177)

- عن الصادق (عليه السلام) (فى قول الله عز و جل طس و طسم) قال: و اما (طس) فمعناه انا الطالب السميع و اما (طسم) فمعناه انا الطالب السميع المبدء المعيد. (178)

عن سفيان بن سعيد الثورى عن الصادق (عليه السلام) قال له اخبرنى يابن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن (حم) و (حم عسق) قال: اما (حم) فمعناه الحميد المجيد و اما (حم عسق) فمعناه الحليم المثيب العالم السميع القادر القوى. (179)

3- رواياتى كه برخى از حروف مقطعه را ناظر به نام مبارک پيامبر اكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) مى داند:

عن الصادق (عليه السلام) قال: (طه) اسم من اسمأ النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) و معناه يا طالب الحق الهادى اليه... (180)

- عن الصادق (عليه السلام)، قال: قال: يا كلبى كم لمحمد (صلى الله عليه وآله وسلم) من اسم فى القرآن؟ فقلت: اسمان او ثلاثه. فقال: يا كلبى له عشره اسمأ... و (طه # ما انزلنا عليک القرآن لتشقى) و (يس # والقرآن الحكيم انک لمن المرسلين # على صراط مستقيم) و (ن و القلم و ما يسطرون # ما انت بنعمه ربک بمجنون) و.... (181)

- عن ابى عبدالله وابى جعفر (عليهما السلام) قالا: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) اذا صلى قام على اصابع رجليه حتى تورمت فانزل الله تبارک و تعالى: (طه) بلغه بنى طى، يا محمد!(ما انزلنا عليک القرآن لتشقى. (182)

- عن الصادق (عليه السلام) قال له: يابن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ما معنى قول الله عزوجل (يس)؟ قال: اسم من اسمأ النبى و معناه: يا ايها السامع الوحى (والقرآن الحكيم # انک لمن المرسلين # على صراط مستقيم. (183)

- عن اميرالمومنين (عليه السلام) و قد ساله بعض الزنادقه عن آى من القرآن. فكان فيما قال له، قوله (يس # والقرآن الحكيم # انک لمن المرسلين) فسمى الله النبى بهذا الاسم حيث قال: (يس # والقرآن...). (184)

- عن ابى جعفر (عليه السلام) قال: ان لرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) اثنى عشر اسما. خمسه فى القرآن: محمد و احمد و عبدالله و يس و نون. (185)

- عن السجاد (عليه السلام): الهى و سيدى... و خصصته (محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) بالكتاب المنزل عليه و السبع المثانى الموحات اليه وسميه القرآن و اكنيته الفرقان العظيم فقلت جل اسمک: (ولقد اتيناک سبعا من المثانى و القرآن العظيم) و قلت جل قولک له حين اختصصته بما سميه من الاسمأ: (طه # ما انزلنا عليک القرآن لتشقى) و قلت عز قولک: (يس # والقرآن الحكيم) و قلت تقدست اسماؤ ک: (ص والقرآن ذى الذكر) و قلت عظمت آلاوک: (ق والقرآن المجيد).

فخصصته ان جعلته قسمک حين اسميته و قرنت القرآن معه. فما فى كتابک من شاهد قسم والقرآن مردف به الا وهو اسمه و ذلک شرف شرفته به و فضل بعثته اليه، تعجز الالسن و الافهام عن علم وصف مرادک به وتكل عن علم ثنائک عليه فقلت... و قلت تباركت و تعاليت فى عامه ابتدائه: (الر تلک آيات الكتاب الحكيم، الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت، الر تلک آيات الكتاغب المبين، المر تلک آيات الكتاب، الر كتاب انزلناه اليک، الر تلک آيات الكتاب و الم # ذلک الكتاب لا ريب فيه).

و فى امثاله من السور و الطواسين و الحواميم فى كل ذلک ثنيت بالكتاب مع القسم الذى هو اسم من اختصصته لوحيک.... (186)

عن الصادق (عليه السلام): يس) اسم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) والدليل على ذلک قوله: (انک لمن المرسلين # على صراط مستقيم. [187]

عن اميرالمومنين (عليه السلام) فی قوله عزوجل (سلام على الياسين) قال: يس) محمد و نحن آل يس. [188]

عن الرضا (عليه السلام) فی الايات الداله على الاصطفأ: و اما الايه السابعه فقوله تبارک و تعالى: (ان الله و ملائكته يصلون على النبى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما) و قد علم المعاندون منهم انه لما نزلت هذه الايه قيل يا رسول الله: قد عرفنا التسليم عليک فكيف الصلواه عليک؟ فقال: تقولون: اللهم صل على محمد و آل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم انک حميد مجيد. فهل بينكم معاشر الناس فی هذا خلاف؟ فقالوا: لا. قال المامون هذا ما لا خلاف فيه اصلا و عليه اجماع الامه فهل عندک فی آل شی ء اوضح من هذا فی القرآن؟ فقال ابوالحسن (عليه السلام): نعم، اخبرونی عن قول الله (يس قال العلمأن (يس) محمد لم يشک فيه احد. قال ابوالحسن (عليه السلام): فان الله اعطى محمدا و آل محمد من ذلک فضلا لا يبلغ احد كنه وصفه الا من عقله و ذلک ان الله لم يسلم على احد الا على الانبيأ صلوات الله عليهم، فقال تبارک و تعالى: (سلام على نوح فی العالمين) و (سلام على ابراهيم) و قال: (سلام على موسى و هرون) و لم يقل سلام على آل نوح و لا على آل موسى و لا على آل ابراهيم و قال: (سلام على آل يس) يعنى آل محمد (صلى الله عليه وآله. [189] - عن على (عليه السلام) قال: ان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) اسمه يس و نحن الذى قال (سلام على آل ياسين. [190]

(سلام على آل ياسين) قال: يس محمد و نحن آل محمد. [191] - قوله (سلام على آل ياسين) ان الله سمى النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) بهذا الاسم حيث قال (يس # والقرآن الحكيم # انک لمن المرسلين) لعلمه بانهم يسقطون قوله سلام على آل محمد كما اسقطوا غيره. [192]

- عن ابی الحسن موسی (عليه السلام)...فقال: اما (حم) فهو محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) و هو فی کتاب هود الذی انزل علیه و هو منقوص الحروف. (193)

4- روایاتی که حروف مقطعه را ناظر به مطالبی غیر از اسمأ الله می داند:

- عن سعد بن عبدالله القمی فی حدیث لیه مع ابی محمد الحسن بن علی العسکری (علیهما السلام): ما جأ بک یا سعد؟ فقلت: شوقنی احمد بن اسحق الی لقأ مولانا. قال: والمسائل التی اردت ان تسئل عنها؟ قلت: علی حالها یا مولای: قال: والمسائل التی اردت ان تسئل عنها؟ قلت: علی حالها یا مولای: قال: فسئل قره عینی - و اومی بیده الی الغلام (عليه السلام) - عما بدالک و ذکر المسائل الی ان قال: قلت: فاخبرنی یابن رسول الله عن تاویل کهیعص قال هذه الحروف من انبأ الغیب الطلع الله عبده زکریا علیها ثم قصها علی محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) و ذلک ان زکریا (عليه السلام) سال ربه ان یعلمه الاسمأ الخمسه فاهبط الله علیه جبرئیل (عليه السلام) فعلمه ایاها. فکان زکریا اذا ذکر محمدا و علیا و فاطمه و الحسن سری عنه همه وانجلی کربه واذ ذکر الحسین (عليه السلام) خنقته العبره و وقعت علیه البهره. فقال ذات یوم: الهی ما بالی اذا ذکرت اربعا منهم (عليهم السلام) تسلیت باسمائهم من همومی و اذا ذکرت الحسین تدمع عینی و تثور زفرتی؟! فانباه تبارک و تعالی عن قصته فقال: کهیعص فالکاف اسم کربلأ والهأ هلاک العتره و الیأ یزید لعنه الله و هو ظالم الحسین و العین عطشه و الصاد صبره فلما سمع بذلک زکریا (عليه السلام) لم یفارق مسجده ثلاثه ایام و منع فیها الناس من الدخول علیه واقبل علی البکأ والنجیب و کانت ندبته: الهی اتفجع خیر خلقک بولده؟ اتنزل بلوی هذه الرزیه بفنائه؟... (194)

عن الصادق (عليه السلام) (فی قوله تعالی (طه)): طهاره اهل بیت محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ثم قرء (انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا. (195)

عن ابی جعفر (عليه السلام) قال: (حم) حتم و عین عذاب و سین سنون کسنی یوسف (عليه السلام) وقاف قذف و مسخ یکون فی آخر الزمان منه، بالسفیانی واصحابه وناس من

كلب ثلاثون الف يخرجون معه و ذلک حين يخرج القائم (عليه السلام) بمكه و هو مهدى هذه الامه. [196]

5- رواياتى كه برخى از حروف مقطعه را نام موجودى خاص و شريف مى داند:

عن الصادق (عليه السلام) (فى معنى قوله (ص)) قال: ص عين تنبع من تحت العرش و هى التى توضى منها النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) لما عرج به و يدخلها جبرئيل (عليه السلام) كل يوم دخله فينغمس فيها يخرج منها فينفض اجنحته فليس من قطره قطره من اجنحته الا خلق الله تبارک و تعالى منها ملكا يسبح الله و يقدسه من قطره تقطر من اجنحته الا خلق الله تبارک و تعالى منها ملكا يسبح الله و يقدسه و يكبره و يحمده الى يوم القيامه. [197]

عن اسحاق بن عمار قال: سئلت ابا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) و ذكر صلواه النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) ليله المعراج، الى ان قال: قلت: جعلت فداک و ما ص الذى امر ان يغتسل منه؟ قال: عين تنفجر من ركن من اركان العرش يقال له مأ الحيوه و هو مأ قال الله عزوجل: (ص والقرآن ذى الذكر) انما امره ان يتوضا ويقره و يصلى. [198]

- عن الصادق (عليه السلام) و ذكر حديث الاسرأ، الى ان قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم)، ثم اوحى الله لى يا محمد! ادن من صاد و اغتسل مساجدک وطهرها وصل لربک. فدنا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من صاد و هو مأ يسيل من ساق العرش الايمن وذكر الحديث. [199]

- عن يحيى بن مسيره الخثعمى عن ابى جعفر (عليه السلام) قال: سمعته يقول: حم عسق عدد سنى القائم قال: و (ق) جبل محيط بالدنيا من زمرد اخضر و خضره المسأ من ذلک الجبل و علم كل شى ء فى (عسق). [200]

- عن سفيان الثورى عن الصادق (عليه السلام) و سئل عن معنى (ق) فقال: ق فهو جبل محيط بالارض و خضره السمأ منه و به يمسک الله الارض ان تميد باهلها. [201]

عن الصادق (عليه السلام) فی تفسیر الحروف المقطعه فی القرآن قال: و اما ن فهو نهر فی الجنه، قال الله عزوجل: اجمد فجمد فصار مدادا ثم قال عزوجل للقلم اکتب فسطر القلم فی اللوح المحفوظ و ما کان و ما هو کائن الی یوم القیامه. [202]

6-روایاتی که حروف مقطعه را ناظر به اجل امتها می داند:

- عن محمد بن قیس، قال: سمعت ابا جعفر (علیه السلام) یحدث ان حیا وابا یا سر ابنی اخطب ونفرا من یهود اهل نجران اتوا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) فقالواله: الیس فیما یذکر فیما انزل علیک (الم)؟ قال: بلی. قالوا: اتاک بها جبرئیل من عندالله؟ قال: نعم. قالوا: لقد بعثت انبیأ قبلک و ما نعلم نبیا منهم اخبر ما مده ملکه و ما اجل امته غیرک. قال: فاقبل حی بن اخطب علی اصحابه فقال: الالف واحد واللام ثلاثون و المیم اربعون، فهذه احدی و سبعون سنه، قال: ثم اقبل علی رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) فقال: یا محمد هل مع هذا غیره؟ قال: نعم قال فهاته. قال (المص). قال: هذه اثقل والطول. الالف واحد واللام ثلاثون والمیم اربعون والصاد تسعون. فهذه ماه واحدی و ستون. ثم قال لرسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم): فهل مع هذا غیره؟ قال: نعم. قال هاته. قال: (المر) قال: هذه اثقل اطول؛ الالف واحده و اللام ثلاثون والمیم اربعون والرا ماتان. ثم قال: مع هذا غیره؟ قال: نعم. قال: قد التبس علینا امرک فما ندری ما اعطیت. ثم قاموا عنه. ثم قال ابو یاسر لحی بن اخطب اخیه. ما یدریک لعل محمدا قد جمع له هذا کله و اکثر منه. قال: فذکر ابوجعفر (علیه السلام): ان هذه الایات انزلت فیهم (منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات) قال وهی تجری فی وجه آخر علی غیر تاویل حی وابی یاسر واصحابهما [203]

- جأ رجل الی ابی جعفر (علیه السلام) فی مکه فسئله عن مسائل فاجابه فیها فذکر الحدیث الی ان قال: فقال له: فما (المص)؟... فقال ابو جعفر (علیه السلام)...: امسک، الالف واحد واللام ثلاثون والمیم اربعون والصاد تسعون. قلت: فهذه ماه واحدی و ستون. فقال: یا بالبید اذا دخلت سنه احدی و ستون و ماه سلب الله قوما سلطانهم. [204]

- رحمه بن صدقه قال: اتی رجل من بنی امیه لعنهم الله و کان زندیقا الی جعفر بن محمد (علیه السلام) فقال له: قول الله عزوجل فی کتابه (المص) ای شی ء اراد بهذا وای شی فیه من الحلال والحرام وای شی ء فیه مما ینتفع به الناس؟

قال: فاغتاط (علیه السلام) من ذلک فقا: امسک و یحک، الالف واحد واللام ثلاثون والمیم اربعون والصاد تسعون کم معک؟ فقال الرجل: ماه واحدی و ستون. فقال (علیه السلام): اذا انقضت سنه احدی و ستین و ماه تنقضی ملک اصحابک. قال: فنظرنا فلما انقضت سنه احدی و ستون و ماه عاشورا دخل المسوده الکوفه و ذهب ملکهم. [205] - عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: یا بالبید (ابولبید المخزومی) انه یملک من ولد العباس اثنی عشر یقتل بعد الثامن منهم اربعه فتصیب احدهم الذبحه فتذبحه. هم فئه قصیره، اعمارهم، قلیله مدتهم، خبیثه سیرتهم، منهم الفویسق الملقب بالهادی والناطق و الغاوی.

با بالبید ان فی حروف القرآن المقطعه لعلما جما. ان الله تعالی انزل (الم # ذلک الکتاب) فقام محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) حتی ظهر نوره و ثبتت کلمته وولد یوم ولد وقد مضی من الالف السابع ماه سنه و ثلاث سنین. ثم قال: وتبیانه فی کتاب الله الحروف المقطعه اذا عددتها من غیر تکرار ولیس من حروف مقطعه حرف تنقضی الایام الا وقائم من بنی هاشم عند انقضائه. ثم قال: الالف واحد واللام ثلاثون والمیم اربعون والصاد تسعون فذلک ماه واحدی و ستون. ثم کان بدء خروج الحسین علی (الم # الله...) فلما بلغت مدته قام قائم ولد العباس عند (المص) و یقوم قائمنا عند انقضائهاب (الر). فانهم ذلک واکتبه. [206]

عن العسکری (علیه السلام):... و سیسفر لهم ینابیع الحیوان بعد لظی النیران لتمام (الم) و (طه) و (الطواسین) من السنین. [207]

7- روایاتی که حروف مقطعه را ناظر به تحدی می داند:

- عن الحسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر... (صلوات الله علیهم)... انه قال: کذب قریش والیهود بالقرآن و قالوا هذا سحر مبین تقوله. فقال الله: (الم ذلک الکتاب) ای یا محمد!هذا الکتاب الذی انزلته الیک هو الحروف المقطعه التی منها الف و لام ومیم و هو بلغتکم و حروف هجائکم (فاتوا بمثله ان کنتم صادقین) واستعینوا بذلک بسائر شهدائکم. ثم بین انهم لایقدرون علیه بقوله: (قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یاتون بمثله ولو کان بعضهم لبعض ظهیرا).... (208)

عن الرضا (علیه السلام)... ثم قال: ان الله تبارک و تعالی انزل هذا القرآن بهذه الحروف التی یتداولها جمیع العرب. ثم قال: (قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن...). (209)

تذکر: این حدیث راجع به حروف مقطعه نیست، لیکن مندرج در برخی از نصوص همین گروه است که حروف مقطعه را ناظر به تحدی می داند.

8- روایاتی که حروف مقطعه را مفتاح سوره ها می داند:

- عن حسن بن علی بن محمد... (علیه السلام) انه قال:... کذبت قریش والیهود بالقرآن و قالوا هذا سحر مبین تقوله، فقال الله: (الم # ذلک الکتاب) ای... هو القرآن الذی افتتح ب (الم) هو ذلک الکتاب الذی اخبرت به موسی.... (210)

عن الصادق (علیه السلام):... ان تعالی لما بعث موسی بن عمران ثم من بعده الانبیأ الی بنی اسرائیل لم یکن فیهم قوم الا اخذوا علیهم العهود والمواثیق لیومنن بمحمد الامی المبعوث بمکه الذی یهاجر الی المدینه یاتی بالکتاب بالحروف المقطعه افتتاح بعض سوره.... (211)

9- روایاتی که این حروف را رمزی میان خدای سبحان و رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می داند:

عن الصادق (عليه السلام): (الم) رمز و اشاره بينه و بين حبيبه محمد (صلى الله عليه و آله و سلم) اراد ان لا يطلع عليه سواهما بحروف بعدت عن درک الاعتبار و ظهر السر بينهما لا غير. [212]

10- روایاتی که این حروف را صفوه قرآن می داند:

عن امیرالمومنین (عليه السلام): ان لکل کتاب صفوه و صفوه القرآن حروف التهجی. [213]

اشارت: ذکر چند نکته درباره روایات تفسیری حروف مقطعه سودمند است:

یکم: گرچه روایات حروف مقطعه تنویع شد، لیکن مصون از تداخل نیست؛ زیرا گذشته از مطالب ویژه، مطالب مشترک نیز در بین آنها مشهود است.

دوم: این روایات همانند روایاتی که در ابواب گوناگون فقه مستند فروع فقهی است، برخی صحیح و معتبر و برخی نیز فاقد نصاب حجیت است و از این رو در بررسی آنها ابتدا باید روایات صحیح شناسایی شود تا در بررسی تفسیر حروف مقطعه مورد استناد قرار گیرد و از استناد به اسرائیلیاتی که ممکن است در میان این احادیث باشد احتراز شود؛ چنانکه استاد علامه طباطبایی (قدس سره) روایات ذیل حرف مقطع (ق) را که می گوید: (ق) نام کوهی است سبز رنگ که محیط بر زمین است و سبزی رنگ آسمانها از آن است، از اسرائیلیات می داند. [214]

گرچه سر اسرائیلی بودن این روایات چندان روشن نیست، لیکن تفکیک و تشخیص روایات صحیح از ضعیف برای دستیابی به معارفی که ثقل اصغر، عترت طاهرین (عليهم السلام)، به بشر ارزانی داشته لازم است؛ زیرا، حصول اطمینان به مضمون این گونه احادیث بدون رسیدگی و تبین سندی و دلالی آنها ممکن نیست.

سوم: روایات تفسیری حروف مقطعه دست کم باید اعتبار لازم در روایات فقهی را داشته باشد یعنی، باید صحیحه یا موثقه یا حسنه باشد. توضیح این که، فقه از امور عملی و تعبدی است و تفسیر از امور علمی و تفاوت این دو، آن است که در مسائل

عملی امکان تعبد به ظن وجود دارد، در حالی که در مسائل علمی تعبد به ظـن ممکـن نیست.

ثمره خبر واحد تنها ظن است و چون تعبد به ظن تنها در عمل ممکـن اسـت، پـس خبر واحد تنها در امور عملی و تعبدی حجت است؛ اما در مسائل علمی بر اساس خبر واحد ظن آور نمی توان متعبد شد؛ زیرا در مسایل علمی باور مطـرح اسـت و امکـان تعبد نیست؛ اگر مبادی فهم و باور نسبت به مطلب معین حاصل شد، انسـان آن را مـی فهمد وگرنه باور یافت نمی شود؛ علم و یقین در دست انسان نیست تا انسان بنـا را بـر پذیرش و باور یا رد و انکار چیزی بگذارد، بلکه زمام بـاور انسـان در دسـت علـم و برهان است.

آنچه در علم اصول گفته می شود: خبر واحد در مسائل عملی معتبر است و در امور علمی حجت نیست به همین معناست و در واقع ارشاد به نفی موضوع است؛ بدین معنـا که در امور اعتقادی با خبر واحد علم حاصل نمی شود، نه این کـه علـم حاصـل مـی شود، ولی حجت نیست. اصلا از خبر غیر قطعی ساخته نیست که در اندیشه انسان اثـر یقینی بگذارد، مگر آن که متن آن برهانی باشد یا سند آن قطعی یا محفـوف بـه قـراین قطعی باشد.

حاصل این که، در تفسیر حروف مقطعه که از مسایل علمی و اعتقادی اسـت، حتـی اگر تنزل کنیم و آن را در سطح مسائل عملی و تعبدی نیز محسـوب کنـیم، دسـت کـم رعایت شرایط اعتبار روایات فقهی لازم است؛ در حالی که بخشی از روایات تفسـیری حروف مقطعه از نظر رجال سند چنین اعتباری ندارد. التبه اگر سـند قطعـی بـود نظیـر قرآن، باید از لحاظ متن صریح باشد، نه ظاهر. از آنچه گذشت معلـوم مـی شـود: اگـر مضمون یک دلیل نقلی برهانی بود یا سند آن مانند قرآن قطعی بـود و دلالـت آن نیـز صریح بود می توان یقین حاصل کرد.

چهارم: حصول اطمینان روان شناختی نه منطقی از مراسیل و روایات ضعیف ضابطه مند نیست و برای هر کس پدید آمد می تواند بـه آن اعتمـاد کنـد؛ گـاهی از مجمـوع احادیث ضعیف اطمینان منطقی حاصل می شود که یکی از آنها صادر شده است. البتـه باید به مضمون مشترک بین آنها اعتماد کرد، نه خصوصیت ممتاز بعضی از آنها.

پنجم: روایات تفسیری معتبر، معانی گوناگونی برای حروف مقطعه بیـان مـی کنـد و چون اینها از قبیل مثبتات است، بدین معنا که هر یک امری را اثبات مـی کنـد و هـیچ یک مفاد دیگری را نفی نمی کند، پس مطالب آنها قابل جمع است و ممکن است همـه آنها درست باشد و راهی برای تخصیص یا تقیید و تصحیح نیست؛ مثلا، اگر در تفسـیر (الم) بیانهای مختلفی در روایات بود، مانند این که برخی از روایات هر یک از حروف آنرا ناظر به اسمی از اسمهای الهی می داند؛ (مثلا، الف رمز الله است و لام رمز علـیم و میم رمز حکیم یا ملک) و برخی از روایات همه این سـحر حـرف را جزئـی از اسـم اعظم می داند و برخی آن را ناظر به مدت عمر امتها می داند و برخی آن را نـاظر بـه تحدی می داند و... هیچ دلیلی بر بطلان اجمالی مضمون این روایات نیست، زیرا اینهـا نافی یکدیگر نیست تا با هم متناقض باشد و یقین به بطلان یکی از آنها حاصل باشـد، بلکه ممکن است از باب تعدد مطلوب، ناظر به تعدد مراتب در معـانی حـروف مقطعـه بوده، همه آنها درست باشد.

پس در بررسی روایات تفسیری حروف مقطعه باید گفت: پس از شناسایی روایـات ضعیف و اسرائیلیات و رها کردن آنها بقیه قابل قبول است و بر تعدد مراتب و مصادیق حمل می شود، نه بر تعدد مفاهیم.

ششم: از روایاتی که ذیل حرف مقطع ص ذکر شده و می گوید: ص نـام چشـمه ای است که از عرش الهی می جوشد و رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در معراج از آن وضو گرفت و نماز گزارد، [215] نکاتی استفاده می شود:

الف. بهشت هم اکنون موجود است. ب: بهشت به عرش الهی مـرتبط اسـت. ج: آب آن نهر بهشتی باعث عروج است. دد: در بهشت، شب نیز روز است؛ زیـرا آن حضـرت در شب معراج وارد بهشت شد و در عین حال نماز ظهر و عصـر و مغـرب و عشـأ را خواند و همان شب نیز از معراج بازگشت.

این معارف ارزشمند که از این گونه روایات استفاده می شود، مصداقی است از آنچه حضرت امام رضا (علیه السلام) فرموده اند: علینا القأ الاصول الیکم و علیکم التفرع؛ [216] زیرا القای اصول و تفریع فروع اختصاص به فقه اصغر (فقه متعارف) ندارد، بلکه شامل فقه اکبر (معارف قرآنی، فلسفی و عرفانی) نیز می شود و اجتهاد و تفریع و رد فرع به اصل در همه احکام و حکم جاری است.

هفتم: ذیل حرف مقطع ن روایتی نقل شده که می گوید: ن نام نهری است در بهشـت که خداوند آن را مرکب قرار داد و به قلم فرمـان داد تـا بـا آن مرکـب بـر روی لـوح بنویسد، راوی (سفیان ثوری) از امام صادق (علیه السلام) خواست تا درباره لوح، قلم و مداد توضیح بیشتری بدهد. آن حضرت فرمودند: ای پسر سعید اگر تو اهل جواب نبودی به تو پاسخ نمی دادم. ن و قلم دو فرشته از فرشتگان هستند. آنگاه به سفیان فرمودند: ای سفیان برخیز که از تو ایمن نیستم. [217]

از سخن امام (علیه السلام) برمی آید که سـفیان اسـتعداد شـنیدن بـیش از آن را نداشـت وگرنه امامان (علیهم السلام) که دیگران را به فراگیری معارف عمیق دینی ترغیب مـی کردنـد، اگر انسانهای مستعد و صاحبدلی می یافتند معارف برتر را به طور مبسوط بـرای آنهـا تبیین می کردند؛ چنانکه در تفسیر آیه شریفه (ثم لیقضوا تفثهم ولیوفوا نـذورهم) [218] دو بیان، در دو سطح متفاوت از آنان نقل شده است و حضرت درباره ذریح محاربی که تفسیر دقیقتر را از آن حضرت فرا گرفته بود به عبدالله بن سنان فرمودند: و من یحتمـل

ما یحتمل ذریح؟ [219] و همچنین کنیه رسول اکرم (ﷺ)، ابوالقاسم، بر اساس فهمهای گوناگون و مخاطبان متفاوت چند گونه تفسیر شده است. [220]

راویانی مانند ابن سنان یا ابن مسکان تنها روایات بخشهای فقه متعارف را نقل کرده اند و روایت عمیق معارف را نقل نکرده اند و متخصصان دیگری عهده دار ضبط و نقل آنها بوده اند.

ذلک الکتب لاریب فیه هدی للمتقین.

گزیده تفسیر

قرآن کریم جامعترین کتاب الهی است که همه معارف کتابهای آسمانی پیشین را در بر دارد و مهیمن بر همه آنهاست و هیچ شکی در حریم آن راه ندارد؛ زیرا قرآن حق محض است و زمینه شک آن جاست که حق و باطل به هم آمیخته باشد و حق نمایی باطل، منشا تردید گردد و اما شک منافقان و کافران در دعوی و دعوت قرآن، خاستگاهش قلب بیمار آنان است، چنانکه شخص نابینا، بر اثر کوری خود، درباره آفتاب روشن شک می کند.

قرآن کریم مایه هدایت پارسایان است؛ گرچه هدایت تشریعی قرآن (راهنمایی) همگانی است و اختصاص به گروهی خاص ندارد، لیکن هدایت تکوینی آن (راهبری) که در این آیه مطرح است و متاخر از هدایت تشریعی است، ویژه پرهیزکارانی است که سلامت فطرت خود را حفظ کرده باشند و از هدایت تشریعی قرآن نیز بهره مند باشند.

کسانی که فطرت خود را در گور هوسها دفن کرده باشند، از هدایت قرآن بی بهره اند.

تفسیر

ذلک: ذلک اسم اشاره به دور است و مشاور الیه آن یا از امور محسوس است که در مکان دور یا زمان دیر قرار دارد و یا از امور نامحسوس و مجرد که در مکانت والا

تحقق دارد. مقام قرآن نه تنها به لحاظ اشتمال آن بر علوم غیبی و معـارف ملکـوتی و مانند آن منیع است، بلکه از لحاظ فنون متنوع ادبی، چنان رفیع است که هیچ کس حتی خود رسول اکرم (ﷺ) همتای قرآن سخن نگفته است؛ نه پیش از بعثت و نه پـس از آن.

الکتاب: واژه کتاب گرچه بر مطلق مکتوب اطلاق می شود، ولی در قرآن کـریم بـه معنای کتاب تکوینی و گاهی به معنای کتاب تدوینی بـه کـار رفتـه اسـت و اخـتلاف مکتوبهای آن، اعم از تکوین و تدوین، مایه اختلاف مصداق (نه مفهوم) آن شده اسـت؛ چنانکه در سخنان بزرگان اهل معرفت، گاهی واژه کتاب بر انسـان کامـل اطـلاق مـی شود، همان طور که واژه کلمه بر انسان اطلاق می شود.

فیض کاشانی (رحمه الله)، شعر معروف بین اهل معرفت (و انت الکتاب المبین الذی / باحرفه یظهر المضر) را از امیرالمومنین (علیه السلام) دانسته، چنانکه جمله مشهور نزد آنان: الصوره الانسانیه هی اکبر حجه الله علی خلقه و هی الکتاب الذی کتبه الله بیده را به امام صادق (علیه السلام) اسناد داده است، [221] لیکن برای هیچ از این دو، سند معتبری ارائه نکرده است. به هر تقدیر، عنوان کتاب در قرآن کریم برای چند مصداق به کار رفته است:

1- جایگاه ثبت عقاید و اخلاق و اعمال انسانها: (و کل انسان الزمناه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیمه کتابا)، [222] (فاما من اوتی کتابه بیمینه). [223]

2- حقیقی که همه امور نظام هستی در آن ثبت شده است: (و ما یعـزب عـن ربـك من مثقال ذره فی الارض ولا فی السمأ و لا اصغر من ذلك و لا اکبر الا فی کتاب مبـین.) [224]

3- مجموعه قوانین و احکامی که ره آورد رسالت پیامبران اولواالعزم اسـت و از آن به شریعت تعبیر می شود: (فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهـم الکتـاب بالحق) [225] اما مجموعه ای که تنها مشتمل بر توصیه های اخلاقی و پند و اندرز باشـد

زبور نامیده می شود، نه کتاب؛ مانند آنچه به حضرت داود (علیه السلام) داده شد: (و اتینا زبورا). [226]

4- گاهی به همراه قرینه، به قباله نکاح و تجارت، یا دست نوشته های بشری نیز کتاب گفته می شود؛ مانند: (ولا تعزموا عقده النکاح حتی یبلغ الکتاب اجله)، [227] (فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیهم ثم...)، [228] (قالت یا ایها الملوا انی القی الی کتاب کریم). [229]

تذکر: واژه کتاب مصدری است که از باب مبالغه، بر مکتوب اطلاق می شود و همین طور است واژه های دیگری مانند قرآن، فرقان و تبیان.

ریب: حالت اضطرابی است که بر اثر برخی شکها، مانند شک در وجود قیامت، برای انسان پدید می آید. برخی شکها مانند شک در عدد کوههای زمین برای زمین شناسان، نگرانی زا و اضطراب آور نیست، اما برخی شکها برای انسان، نگرانی و اضطراب می آورد. شک ویژه ای که مربوط به دسته دوم است، ریب نامیده می شود.

همچنین شکی که با سوء ظن و تهمت همراه باشد ریب نامیده می شود و چنین شکی در برابر اطمینانی است که بر اثر ایمان حاصل می شود.

متقین: تقوا در اصل وقوی از ماده وفی و وقایه به معنای پناه گرفتن است. و متقی کسی است که در جنگ با پوشیدن زره، برداشتن سپر و مانند آن خود را در حفاظی قرار می دهد تا از دشمن آسیب نبیند. در فرهنگ قرآن کریم نیز متقی کسی است که با ایمان و عمل صالح برای خود ملکه ای نفسانی فراهم می سازد تا او را از آسیبهای درونی (هوای نفس) و بیرونی (شیطان) مصون دارد. قرطبی می گوید: گفته می شود: اصل تقوا ددر لغت به معنای قلت کلام است، ابن فارس آن را حکایت کرد و من می گویم: حدیث التقی ملجم از همین باب است؛ [230] بر فرض صحت سخن ابن فارس،

حدیث مزبور گرچه مناسب آن است لیکن پیام آن، دستور به صمت و صواب گویی است.

این آیه کریمه از چند جمله تشکیل یافته، [231]، مشتمل بر سه پیام کلی و معرفت محوری است:

1- قرآن کریم تنها مصداق کتاب جامع و کامل الهی است.

2- هیچ ریب و شکی در حریم پاک قرآن راه ندارد.

3- این کتاب الهی مایه هدایت پارسایان است.

در قرآن کریم، از واژه کتاب گاهی بدون اسم اشاره یاد شده است:

(هواالذی انزل علیك الکتاب) [232] و گاهی با اشاره نزدیک: (و هذا کتاب انزلناه مبارک) و گاهی نیز با اشاره دور: (ذلک الکتاب)، (تلك ایات الکتاب).[233]

سر این تفاوت تعبیر آن است که قرآن کریم حقیقی گسترده است که مراحلی به هم پیوسته دارد که مرحله نازله اش در دست انسانهاست: (انا نحن نزلنا علیك القرآن) [234] و مرحله متوسط آن در دست فرشتگان بزرگوار و نیکوکار الهی: (بایدی سفره(۱۵) کرام بررہ) [235] و مرحله عالیه آن نیز نزد خدای سبحان است: (انا جعلناه قرانا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدنیا لعلی حکیم) [236] و همه مراحل یاد شده با هم است و هیچ تفکیکی بین آنها راه ندارد.

قرآن کریم همان حبل الهی است که انسانها به اعتصام به آن فراخوانده شده اند: (واعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا) [237] و یک سوی این حبل، عربی مبینی است که در میان انسانهاست و سوی دیگر آن در ام الکتاب، مقامی بس والا دارد: و انی مخلف فیکم الثقلین، الثقل الاکبر القرآن و الثقل الاصغر عترتی و اهل بیتی، هما حبل الله ممدود بینکم و بین الله عزوجل ما ان تمسکتم به لم تضلوا سبب منه بیدالله و سبب (وفی روایه اخری: طرف) بایدیکم.... [238]

مراحل گوناگون قرآن کریم مصحح اشارات مختلف به آن حقیقت واحد است. ظاهر قرآن که قابل خواندن و نوشتن است و انسانها در خدمت آن هستند، مشار الیه هذا و باطن و ریشه آن که لدی الله است، مشارالیه ذلک است و چون باطن آن از ظاهرش جدا نیست، می توان به همین قرآن به اعتبار مقام برتر آن اشاره بعید کرد. بنابراین، اوصاف و احکامی که در این آیه کریمه برای ذکر شده، مانند هدایت متقین، گرچه مربوط به مرحله نازله قرآن است، اما مصحح اشاره به قرآن، با اسم اشاره دور همان است که ذکر شد؛ یعنی، مشارالیه، همین قرآن عالم شهادت است، لیکن مجوز استعمال کلمه ذلک مقام منیع آن است، نه این کار مشار الیه خصوص مقام بالای آن باشد.

قرآن کریم، کتاب یگانه و مهمین

واژه کتاب در قرآن کریم گاهی بدون الف و لام آمده، مانند: (قد جأكم من الله نـور و كتاب مبين) [239] و در مواردی با الف و لام ذکر شده است؛ مانند آیه مـورد بحـث. در مواردی که با ال آمده، افزون بر احتمال تعریف و عهد، این احتمال نیز مطرح اسـت که ال آمده، افزون بر احتمال تعریف و عهد، این احتمال نیز مطـرح اسـت کـه ال مفیـد حصر حقیقت باشد، نظیر ال در جمله هو الرجل؛ یعنی، او یگانه مرد اسـت. بـر اسـاس این احتمال، جمله (ذلک الکتاب) بدین معناست که حقیقت کتـاب، منحصـر در قـرآن کریم است؛ زیرا قرآن تنها کتاب آسمانی است که همه معارف و اسرار کتابهای آسمانی پیشین و صحف سلف را در خود دارد و مهمین بر همه آنهاست: (و انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه). [240]

واژه کتاب در این آیه کریمه به معنای مجموعه ای است کـه حـاوی خطـوط کلـی معارف و شریعت و احکام و قوانین آن است (عقایـد، اخـلاق و احکـام عملـی) و از طریق وحی بر پیامبر اکرم (ﷺ) نازل شـده اسـت: (فبعـث الله النبيـين مبشريـن و منذرين و معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه). [241]

چنین کتابی تنها پنج پیامبر اولواالعزم (حضرت نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و پیامبر اکرم (ﷺ) عطا شده است: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى اوحينا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ان اقيموا الدين) [242] و اگر در آیه کریمه (جاؤ بالبينات والزبور والكتاب المنير) [243] سخن از اعطای کتاب به همه پیامبران اسـت، بـه اعتبار مجموع آنهاست، نه جمیع. بدین معنا که در میان مجموع رسولان الهی بعضـی از آنان دریافت کننده کتاب بوده اند، نه آن که به فرد فرد آنان کتاب داده شده است.

سایر پیامبران، حافظان و مبلغان کتب پیامبران اولواالعزم بودند؛ مانند حضرت یحیی که مروج و حافظ کتاب حضرت عیسی (علیهما السلام) بود: (يا يحيى خذ الكتاب بقوه

). [244] گرچه برخی آن حضرت را نیز صاحب کتاب مستقل پنداشتند، لیکن اثبات آن از نظر قرآن کریم، دشوار است.

معنای نفی ریب از قرآن

مراد از نفی ریب از قرآن کریم، این است که در ظرف قرآن جای هیچ ریبی نیست؛ زیرا زمینه ریب و شک آن جاست که حق و باطل به هم آمیخته باشد و حق نمایی باطل منشا تردید گردد. در حالی که قرآن حق محض است: (بل هو الحق من ربك) [245] و در حریم پاک آن هیچ باطلی راه ندارد: (لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه) [246] و از این رو در قیامت که حقیقت قرآن ظهور می کند نه باطلی آن را همراهی می کند و نه کسی درباره آن شکی دارد. پس نفی ریب در قرآن به معنای نفی موضوع آن است.

نفی ریب با همین تعبیر (لاریب فیه) درباره قیامت نیز آمده است:

(لیجمعنکم الی یوم القیمه لا ریب فیه)؛ [247] زیرا قیامت نیز همانند قرآن، حق محض است: (ذلك الیوم الحق) [248] و جایی که جز حق چیزی در آن حضور نداشته باشد، برای هیچ کس، حتی برای کسانی که در آن روز کور محشور می شوند، ظرف شک و ریب نخواهد بود. پس در قیامت نیز زمینه ریب و موضوع آن منتفی است.

ریب بیمار دلان درباره قرآن و قیامت

خداوند سبحان از یک سو هر گونه ریبی را از ساحت قرآن و قیام نفی می کند، ولی از سوی دیگر در آیاتی مانند: (و ان کنتم فی ریب مما نزلنا) [249] و (ان کنتم فی ریب من البعث) [250]، سخن از وجود ریب کافران و منافقان درباره قرآن و در مورد قیامت است. بین این آیات هیچ گونه تنافی نیست؛ زیرا در آیات نفی ریب سخن از آن است که در قرآن و در قیامت اصولا زمینه و موضوع ریب نیست و در آیات اثبات ریب با تعبیر (ان کنتم) ریب را به کافران نسبت می دهد و در جای دیگر خاستگاه آن

را قلب بیمار آنان می داند: (وارتابت قلوبهم فهم فی ریبهم یترددون). [251] پس قرآن و قیامت شک بردار نیست و منشا شک، دل بیمار و چشم نابینای کافران و منافقان است. همان گونه که در روز روشن، در وجود نور آفتاب جای هیچ شکی نیست، ولی شخص نابینا بر اثر کوری خود در وجود آن شک می کند: (بل ادراك علمهم فی الاخره بل هم فی شك منها بل هم منها عمون) [252] و بر خلاف آنان، مومنان درباره این حقایق و معارف هیچ شکی ندارد: (انما المومنون الذین آمنوا بالله و رسوله ثم لم یرتابوا). [253]

بنابراین، نفی ریب از قرآن بدین معناست که این کتاب نه ظرف شک است و نه متعلق آن؛ نه در دعوی آن ریب است و نه در دعوت آن.

برخی از مفسران لا در (لا ریب فیه) را لای نفی صحت گرفته اند و در معنای آیه گفته ان: شایسته نیست در قرآن شک کنید؛ زیرا در آن ابهامی نیست. [254] برخی دیگر نیز آن را به معنای لای نهی [255] و از قبیل لا در آیه (فلا رفث و لا فسوق و لا جدال فی الحج) [256] دانسته اند. در این صورت لا ریب فیه بدین معناست که کسی نباید در قرآن شک کند و عصیان کافران و منافقان، با نهی تشریعی منافی نیست.

ریب کافران و منافقان در دعوی و دعوت قرآن

کافران و منافقان هم درباره دعوی قرآن ریب دارند و هم درباره

دعوت آن. [257] خدای سبحان، هم شک آنان را درباره دعوی قرآن بیان می کند:

(بل هم فی شك من ذکری) [258] و به آنان پاسخ می دهد که در استناد قرآن به خدا هیچ شکی نیست: (تنزیل الکتاب لاریب فیه من رب العالمین) [259] و کتابی است غیر قابل افترا: (و ما کان هذا القرآن ان یفتری من دون الله) [260] و هم برای زوال شک بی جایشان آنان را از راه دعوت به مبارزه و هماوردی با قرآن (تحدی) هدایت می کند: (و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسوره من مثله وادعوا شهدأکم من دون الله ان کنتم صادقین (۲۳) فان لم تفعلوا فاتقوا النار التی وقودها الناس والحجاره اعدت للکافرین). [261]

ریب منافقان درباره دعوت قرآن نیز، هم اصل آن بیان شده است:

(و انا لفی شك مما تدعوننا الیه مریب) [262] و هم بدیهی بودن حقانیت محور دعوت، و نفی ریب از مبدا، معاد و وحی و رسالت: (افی الله شك فاطر السموات والارض)، [263] (ربنا انك جامع الناس لیوم لاریب فیه)، [264] (ذلك الکتاب لاریب فیه) [265] و همچنین برای زوال شک بی مورد آنان درباره توحید ربوبی برهان اقامه می کند: (لو کان فیهما الهه الا الله لفسدتا) [266] و از آنان نیز بر عقاید نادرستشان برهان می طلبد: قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین [267]

تذکر: گرچه عنوان ریب مصادیق گوناگونی دارد (دعوی و دعوت قرآن) و بیشتر مصادیق آن در قرآن مجید، درباره قیامت است، لیکن چون در طلیعه سوره بقره ریب مورد نفی قرار گرفت، و در آیه 23 همین سوره، ریب در صحت دعوی قرآن و معجزه بودن آن مطرح شد و در مورد ریب درباره معاد (که از موارد دعوت قرآن است) و در این سوره گفتگو نشد، از این رو مصداق بارز (نه منحصر) ریب در آیه محل بحث ریب درباره دعوی قرآن و اعجاز آن است.

سر اختصاص هدایت قرآن به پارسایان

در این آیه کریمه، پس از بیان صفت سلبی قرآن (لاریب فیه)، صفت ثبوتی آن: (هدی للمتقین) ذکر شده است، همان گونه که در آیه شریفه (الحمدالله الذی انزل علی عبده الکتاب ولم یجعل له عوجا (۱) قیما...) [268] ابتدا صفت سلبی (لم یجعل له عوجا) و پس از آن، صفت ثبوتی (قیما) آمده است.

سر تقدیم صفات سلبی بر ثبوتی در این دو آیه آن است که قیم و هادی بودن قرآن کریم متفرع بر نفی اعوجاج و ریب از آن است.

خدای سبحان در آیاتی چند، قرآن کریم را کتاب هدایت همه انسانها معرفی می کند: (شهر رمضان الذی انزل فیه القرآن هدی للناس) [269]، (و ماهی الا ذکری

للبشر). [270] عموم و اطلاق این گونه آیات، مفید همگانی و همیشگی بودن هدایت قرآنی است. افزون بر این که، سیره عملی رسول اکرم (ﷺ) نیز دعوت همگان به پذیرش اسلام بود. از سوی دیگر، گروندگان به اسلام و پیامبر اکرم (ﷺ) نیز از هر گروه بودند و اسلام آنان از سوی رسول اکرم (ﷺ) پذیرفته می شد. ولی از سوی دیگر، آیاتی مانند آیه مورد بحث و عباراتی چون (هدی و رحمه للمومنین)، [271] (هدی و رحمه للمحسنین)، [272] (هدی و رحمه و بشری للمسلمین) [273] هدایت قرآن را ویژه [274] پرهیزکاران، مومنان، محسنان و مسلمانان معرفی می کند و این پرسش را پدید می آورد که با وجود ادله ای که عمومی بودن هدایت و دعوت قرآن را اثبات می کند، سر اختصاص آن به مومنان و پرهیزکاران و محسنان و مسلمانان چیست؟

در پاسخ به این پرسش قرآنی سه بیان ارائه شده که دقیقترین آنها بیان سوم است:

1- برخی مفسران، مانند امین الاسلام طبرسی، می گویند: [275] هدایت قرآن همگانی است و آیات مفید اختصاص، ناظر به بهره وری از آن است. قرآن کریم در مقام هدایت تشریعی و بذر افشانی هدایت، هیچ گونه اختصاصی به گروه مخصوص ندارد ولی انسانها در برابر قرآن دو دسته اند: برخی هدایت و دعوت قرآنی را نشنیده می گیرند: (و ان تدعوهم الی الهدی لا یسمعوا) [276] و اگر هم بشنوید ترتیب اثر نمی دهند: (ولو سمعوا ما استجابوا لکم) [277] و برخی نه تنها اجابت نمی کنند، بلکه وحی و نبوت و رسالت بشر را از ریشه انکار می کنند: (و ما منع الناس ان یومنوا اذ جأهم الهدی الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا). [278]

اما پرهیزکاران و محسنان از هدایت قرآن بهره می گیرند و آیات اختصاص هدایت، ناظر به آنان است، همان گونه که انذر قرآن کریم و پیامبر اکرم (ﷺ) نیز همگانی است: (لیکون للعالمین نذیرا)، [279] (و اوحی الی هذا القرآن لانذرکم به و من بلغ) [

[280] ولی تنها گروه خاصی از آن بهره می برند: (لینذر من کان حیا)، [281] (انما انت منذر من یخشیها)، [282]. بنابراین، قرآن گرچه دعوت و هدایتش عمومی است، ولی تنها راهنمای کسانی است که آن را بپذیرند و در برابر ظهور حق جدال باطل نکرده، از احسن الاقوال پیروی کنند: (فبشر عباد (۱۷) الذین یستعمون القول فیتبعون احسنه). [283]

2- استاد علامه طباطبائی (قدس سره) می گوید: مراد از هدایت در این آیه کریمه، هدایت تکوینی پاداشی است، نه هدایت تشریعی ابتدایی و سر اختصاص مزبور، آن است که متقین سرمایه پذیرش هدایت قرآن را که همان سلامت فطرت است، حفظ کرده اند. [284]

آنان پیش از عمل به هدایت تشریعی ابتدایی قرآن، از هدایت تکوینی ابتدایی فطرت بهره می گیرند و این تقوای فطری زمینه ساز پذیرش هدایت تشریعی قرآن است و سپس در پرتو عمل به ره آورد وحی، مشمول هدایت تکوینی پاداشی قرآن می شوند.

بنابراین، آنان که از هدایت تشریعی قرآن بهره می برند مخوف به دو هدایتند: یکی هدایت تکوینی فطری که ابتدایی و مربوط به قبل از پذیرش هدایت قرآن است و آیه (اولئك علی هدی من) [285] ناظر به آن است، و دیگری هدایت تکوینی پاداشی که مربوط به بعد از پذیرش هدایت تشریعی قرآن است و (هدی للمتقین) به آن نظر دارد.

تذکر: هدایت تکوینی فطری همگانی است و همه انسانها از این سرمایه هدایتی بهره مند هستند، جز این که عده ای نور هدایت فطری را خاموش و فطرت حق جو و خدا طلب خو را زنده به گور می کنند: (و قد خاب من دسیها) [286] و بر اثر دفن و دس فطرت، به هلاکت می افتند و چون چشم و گوش و زبان فطرت خود را بسته اند در مقابل هدایت تشریعی قرآن به جای هدایت، ضلالت می خرند: (اولئك الذین اشتروا الضلاله بالهدی ما ربحت تجارهم) [287] و از این رو خدای سبحان به رسول اکرم

(ﷺ) می فرماید: اینان بر اثر کوری خاص خود، قابل هدایت نیستند: (و ما انت بهادی العمی عن ضلالتهم). [288] گرچه چشم ظاهری آنان بیناست ولی بر اثر کوری چشم فطرتشان، حقایق را نمی بینند: (وتریهم ینظرون الیك و هم لا یبصرون). [289] به طوری که آنان اهل نظرند، نه اهل بصر، و نظر بی بصر همانند شجر بی ثمر است.

منحرفان از مسیر هدایت فطری، همچنان مشمول دعوت و هدایت تشریعی قرآن هستند، ولی چون آن را نمی پذیرند به عنوان کیفر بر گمراهی خود می مانند قرآن برای آنان نه تنها مایه هدایت، شفا و رحمت نیست، بلکه عامل خسران و ضرر است: (وننزل من القرآن ما هود شفأ ورحمه للمومنین و لا یزید الظالمین لا خسارا) [290] پس کافران و منافقان نیز محفوف به دو گمراهی هستند: یکی گمراهی ناشی از دفن و دس فطرت و خروج از صراط مستقیم آن، و دیگری گمراهی کیفری که بر اثر مخالفت با هدایت تشریعی قرآن دامنگیر آنان می شود و آیه شریفه (و ما یضل به الا الفاسقین) [291] اشاره به هر دو گمراهی دارد.

حاصل این که، هدایت تکوینی و پاداشی قرآن که هدایتی ثانوی است، بهره پارسایانی است که سرمایه هدایت فطری خود را نگهبانی و نگهداری کرده باشند. آنان که بر اثر همین نگهداری بالفعل موصوف به وصف تقوایند.

این پاسخ نسبت به پاسخ اول دقیقتر است؛ زیرا پس از پاسخ اول این پرسش مطرح می شود که اگر هدایت قرآن عمومی است و بهره برداری از آن خصوصی، سر این که گروهی خاص (متقین) از هدایت قرآنی بهره می برند و دیگران از آن بی بهره اند چیست؟ و آنگاه در پاسخ بدان پرسش نوبت به بیان دقیق استاد علامه طباطبایی (قدس سره) می رسد. ولی جواب استاد علامه نیز چون مبتنی بر پذیرش اصل اشکال (تعارض ابتدایی آیات) است، ناتمام به نظر می رسد و از این رو پاسخ سوم را می توان پاسخ صادق و برکننده بنیان اشکال دانست.

3- مراد از هدایت ویژه پرهیزکاران در این آیه کریمه همان هدایت تکوینی (ایصال به مطلوب) است که متاخر از هدایت تشریعی همگانی قرآن (ارائه طریق) است و مراد از متقین نیز کسانی هستند که اولا سرمایه فطرت را با شنیدن پیام فطرت حفظ کرده باشند و افزون بر تقوای فطری، تقوای عملی نیز داشته باشند، یعنی افزون بر بهره گیری از هدایت فطری، از هدایت تشریعی قرآن نیز استفاده کرده باشند و به عبارت دیگر هم فطرت خویش را شکوفا ساخته و هم با راهنمایی قرآن، به بخشی از راه را پیموده باشند، آنگاه هدایت پاداشی ایصال به مطلوب نصیب آنان خواهد شد.

سر تاکید بر زمینه سازی حیات فطری برای پذیرش قرآن این است که اگر انسان با سوء اختیار خود، فطرت اصیل خویش را در گور هوا و هوس دفن کرد دیگر نمی تواند از هدایت قرآن بهره مند گردد، زیرا رسالت قرآن شفا بخشیدن به بیماران است: (شبا لما فی الصدور)، [292] نه زنده کردن مردگان و گواه این مدعا، آیه شریفه (لینذر من کان حیا و یحق القول علی الکافرین) [293] است که با قرینه مقابله (زنده با کافر) کافر را مرده می داند.

اینان کسانی هستند که خودشان می گویند: ما را موعظه کنی یا نکنی سودی نمی بخشد: (سوأ علینا اوعظت ام لم تکن من الواعظین) [294] و خدای سبحان نیز درباره آنان می گوید: انذارشان کنی یا نکنی ایمان نمی آورند: (ان الذین کفروا سوأ علیهم ءانذرتهم لم لم تنذرهم لا یؤ منون) [295]

هدایت قرآن برای فطرت مردگان کارساز نیست واصولا تعارضی بین این دو دسته از آیات نیست؛ زیرا مردگان فطری در واقع انسان نیستند، بلکه شبیه حیوان و حتی کمتر و گمراهتر از آنند: (ان هم الا کالانعام بل هم اضل سبیلا). [296] پس با تامل معلوم می شود که ناس همان متقین و متقین همان ناس هستند و دیگران در حکم چهارپایان یا فروتر از آنها هستند و اگر در برخی آیات، مانند (یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله وللرسول اذا دعاکم لما یحییکم...) [297] اثر وحی خدا، احیای نفوس مرده

دانسته شد که بالاتر از شفای قلوب بیمار است، در پرتو پـذیرش اصـل ایمـان اسـت؛ چنانکه عنوان آیه نیز ناظر به مومنان است؛ آنگاه مردم با ایمان کـه از حیـات ابتـدایی دینی برخوردارند، بر اثر پذیرش دعوت جهاد و مانند آن، که ظاهر سـیاق آیـه سـوره انفال ناظر به آن است، به حیات برتر می رسند، همان گونه کـه مـردم جاهلیـت کـه از جهت روح دینی مرده بودند، به برکت وحی الهی زنده شدند، لـیکن اگـر کسـی بعـد از تمامیت نصاب حجت خدا، راه طغیان و انکار را رها نکـرد و حیـات انسـانی خـود را عمدا از دست داد، دیگر شایسته هدایت نیست. یعنی، چنین چیزی طبق عادت، ممنـوع است، نه آن که طبق عقل ممتنع باشد. از آیه شـریفه (انمـا یسـتجیب الذیـن یسـمعون والموتی یبعثهم الله الیه یرجعون) [298] می توان استنباط کرد که کافران متعمد و منافقـان ملعنت، مردگان روحی اند و قابل اهتدا نیستند.

تذکر: تاثیر قرآن در احیای نفوس مستعد، مطلبی است که در موارد گوناگون به ویژه ذیل آیه 24 سوره انفال مطرح خواهد شد، لیکن باید توجـه داشـت کـه شـفای بیمـار ظاهری، امری است تکوینی و عینی نه اعتباری و قراردادی و چون الفـاظ و نقـوش و نیز مفاهیم اعتباری مستفاد از آنها، طبق قرارداد است نه تکوین، همان طور که عمل بـه دستور طبیب حاذق که بر روی نسخه با الفاظ خاص نوشته می شود اثر تکـوینی دارد، عمل به احکام مستفاد از ظواهر الفاظ قرآن، و تعبد به مطالب مستنبط از آنها نیـز، اثـر عینی خواهد داشت.

بنابراین، اگر اشاره ذلک به همین قرآن حاضر باشد و مصـحح ایـن اشـاره دور، بـا نزدیک بودن مشارالیه، مقام والای آن باشد، نه آن که مشارالیه خصوص آن مقام بـرین باشد، شبهه ای وارد نخواهد شد که چون نقوش و الفاظ و مفاهیم قرآن، اعتباری است، چگونه تاثیری در شفا یا احیای نفوس دارد، زیرا پشتوانه این گونه از معانی اعتبـاری، حقایق تکوینی است.

خاتمه: در پایان توجه به ایـن مطلـب اعجـازانگیز سـودمند اسـت کـه برخـی [299] مفسران، رقم وجوه محتمل در (الم) از جهت اشتمال بر حروف اسم اعظـم و از جهـت آن که حروف مقطعه آیا محلی از اعراب دارد یـا نـه و صـور احتمـالی اعـراب و نیـز بررسی وجوه محتمل در اعراب (ذلک الکتاب لا ریب فیه هدی للمتقین)، هر کـدام از کلمات مزبور به تنهایی و هر یک از آنها با در نظر گرفتن وجوه محتمل کلمـات دیگـر تا پایان (وا ولئک هم المفلحون)، از لحاظ جمع بندی وجوه احتمالی، مثنی و فـرادی، به یازده بیلیارد و چهارصد و هشتاد و چهار میلیارد و دویست و پنج میلیون و هفصـد و هفتاد هزار و دوست و چهل، (240 / 770 / 205 / 484 / 11) خواهد رسید.

لطایف و اشارات

1- مراتب قرآن، مظاهر شئون حق

قرآن کریم تجلی گاه خدای سبحان است: فتجلی لهم سبحانه فی کتابه مـن غیـر ان یکونوا راوه [300] و چون خدایی که در این کتاب تجلی کرده، در عین این کـه بالاسـت: (سبح اسم ربك الاعلی) [301] نزدیک است: (و هو معکم این مـا کنـتم) [302] (واذا سالك عبادی عنی فانی قریب) [303] تجلی او، یعنی قرآن کریم نیز با این که بعید اسـت، قریب و در عین حال که عالی است دانی که خواهد بـود و در ایـن جهـت نیـز مظهـر خدایی است که هم عالی است و هم دانی: (فی علوه دان و فی دنوه عال). [304]

البته متجلی و تجلی یکسان نیست، چنانکه قرآن وقتی در مرحله نزدیک ظهور مـی کند با حواس دیده و شنیده می شود، ولی ذات اقدس خداونـد در حـالی کـه نزدیـک است نیز با حواس درک نمی شود و سر این تفاوت آن است که خداونـد، ذاتـا بسـیط الحقیقه است و این حقیقت بسیط نامتناهی است، از ایـن رو در همـه مراحـل هسـتی، ظهور بسیط و مجرد تام دارد، بر خلاف شئون و اوصاف فعلی او کـه بـر اثـر ترکـب و تنزل، محسوس هم خواهد شد.

2- طهارت دل، راه نیل به مراحل برتر قرآن

خدای سبحان راه دستیابی به مراحل عالیه قرآن را طهارت دل می داند: (انه لقرآن کریم (۷۷) فی کتاب مکنون (۷۸) لا یسمه الا المطهرون) [305] مرجع ضمیر در لا یسمه اگر کتاب مکنون باشد مراد از مس، همان اساس عقلی و قلبی و مراد از طهارت، طهارت باطن خواهد بود که به گواهی آیه شریفه (انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا) مطهرانی که به نحو کمال و تمام با کتاب مکنون در ارتباطند، اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) هستند.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان (علیهم السلام) در همه مراحل قرآن حضور دارند و بین آنان و همه مراحل قرآن هماهنگی بلکه یگانگی است؛ چنانکه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند: انی تارک فیکم ثقلین... و هو کتاب الله... و عترتی اهل بیتی لن یفترقا...، [306] و امیرالمومنین (علیه السلام) فرمودند: وجعلنا مع القرآن و جعل القرآن معنا، لا نفارقه و لایفارقنا [307] و از این رو معصومین (علیهم السلام) از آن جهت که در این نشئه به سر می برند و با دیگران در احکام یکسانند با تعبیر هذا الانسان به آنان اشاره می شود و با هذا القرآن هماهنگند: (ما هذا الا بشر مثلکم یاکل مما تاکلون منه) و از آن جهت که دارای مقام (ثم دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی) [308] هستند با ذلک الکتاب متحدند و در نتیجه ذلک الانسان خواهند بود؛ چون در مرتبه (و انك لتلقی القرآن من لدن حکیم علیم)، [309] حتما اشاره ذلک مصحح دارد، نه هذا.

3- بهره های راهیان کوی معرفت قرآن

قرآن کریم حبل ممدود الهی است که مراتب فراوانی دارد. انسانها نیز بر اساس مراتب گوناگون طهارت دل از مراتب متنوع قرآن بهره های متفاوت دارند: کتاب الله عزوجل علی اربعه اشیأ: علی العباره والاشاره واللطائف و الحقائق؛ فالعباره للعوام والاشاره للخواص واللطائف للاولیأ والحقایق للانبیأ. [310]

کسانی که با مراتب نازله قرآن (مشارالیه هذا القرآن) ارتباط دارند، به علوم حصولی و مدرسه ای دست می یابند که در معرض نسیان و زوال قرار دارد، اما انسانهای کامل که با مراحل عالیه قرآن (مشارالیه ذلک الکتاب) مرتبطند، حقایق قرآن را از عندالله و لدی الله فرا می گیرند و از این رو بهره علمی آنان به علم لدنی موسوم شده است: (وانک لتلقی القرآن من لدن حکیم علیم). [311] هر اندازه انسان بهره مند از قرآن، از مرحله طبیعت تنزیه شود، استفاده او از عمق قرآن بیشتر می شود.

4- اسم اشاره دور، برای تعظیم قرآن و خداوند

معیار اشاره دور و نزدیک، حال متکلم است، نه مخاطب و مستمع، و در قرآن کریم متکلم، خداوند سبحان است که در همه حال برای خود حاضر است. از این رو تعبیر به اسم اشاره دور (ذلک) برای تعلیم و توجه انسانها به تعظیم مقام شامخ کتاب است وگرنه استعمال اسم اشاره دور نسبت به خداوندی که اشاره می کند صحیح نخواهد بود. همان گونه که قرآن کریم هنگام اشاره به خدای سبحان، برای تعلیم و توجه بندگان به تعظیم مقام رفیع و منیع ربوبی، تنها با اسم اشاره دور یاد می کند: (ذلکم الله ربکم له الملک) [312]

و هرگز با اسم اشاره نزدیک، مانند هذا یاد نکرده است، با این که خداوند همواره حاضر است و در این باره می فرماید: (... و ما کنا غائبین). [313]

تذکر: بحث غیاب و حضور در استعمال ضمیر یا اسم ظاهر غیر از بحث نزدیک و دور در استعمال اسمای اشاره است. از این رو در کاربرد ضمیر یا اسم ظاهر، تعبیر قرآن کریم درباره خدای سبحان گاهی به نحو حضور است، با استفاده از ضمیر متکلم؛ مانند (اننی انا الله لا اله الا انا فاعبدنی) [314] و یا ضمیر مخاطب؛ مانند: (ایاک نعبد) [315] و گاهی به نحو غیاب است با استفاده از اسم ظاهر؛ مانند (واعبدوا الله) [316] و یا ضمیر غایب؛ مانند: (فاعبدوه هذا صراط مستقیم) [317] و چون خداوند، بسیط و نامتناهی است، همه انحای تعبیر (اشاره یا ضمیر) درباره او به نحو دفعی و آنی صحیح

است و نیازی به تدریج یا تناوب ندارد؛ چون حقیقت نامحدود، دوری او عین نزدیکی، حضور او عین غیاب، علو او عین دنو و بیرون بودن او عین درون بودن است؛ زیرا با هیچ موجودی متحد نمی شوند تا حکم خاص آن را بپذیرد. از این رو همه تعبیرها به نحو دفعی (نه تدریج و تناوب) صحیح خواهد بود.

5- قرآن کریم هم هدایت است هم هادی

اطلاق قدی بر قرآن (به جای هادی)، تنها از باب مبالغه نیست تا نظیر زید عدل باشد، بلکه نشانه آن است که این کتاب، هم خود عین هدایت است و هم هادی دیگران، نظیر نور که هم خود روشن است و هم روشنگر دیگران است، زیرا هدایت و نور گرچه دو مفهوم جدای از هم است، لیکن از جهت مصداق واحد است؛ همان طور که حمل نور بر قرآن مجازی و حمل ذو هو نیست، حمل هدایت بر قرآن نیز این قبیل است و این ویژگی طریق معنوی است که اتصاف آن به هدایت مجاز نیست، بلکه حمل هدایت بر طریق حسی مجاز است؛ زیرا راه مادی، نشانه و راهنماست، نه آن که خود، عین هدایت باشد، یعنی، طریق معنوی، سالک را به سوی خود فرا می خواند و بر اثر عمل به آن به مقصد راهنمایی می کند.

6- پناهگاه محکم راهیان راه قرآن

در بحث تفسیری گذشت که تقوای فطری و عملی شرط ضروری بهره مندی از هدایت قرآن کریم است و شرط بودن تقوا بدان جهت است که انسان، دشمنی سرسخت چون شیطان دارد: (انه عدو مبین). [318] شیطان دشمنی است که انسانها را می بیند و می پاید و از جایی که گمان نمی برند به آنان تهاجم می کند، در حالی که انسانهایی که در معرض وسوسه و آسیب شیاطین هستند، ابلیس و جنود او را نمی بینند: (انه یریکم هو قبیله من حیث لا ترونهم). [319]

در این صورت هیچ پناهگاهی جز استعاذ به ذات اقدس خداوند نیست: (و اما نیزغنك من الشیطان نزغ فاستعذ بالله) [320] و خدای سبحان این پناهگاه محکم را به رهروان راه قرآن معرفی کرده است: (فاذا قرات القرآن فاستعذ بالله من الشیطان الرجیم) [321] و تنها خدای سبحان است که می تواند انسانها را از گزند شیاطین نگهدارد؛ زیرا خداوند، شیطان و جنود او را می بیند ولی آنها خدا را بر اثر خودبینی نمی بینند: (و هو القاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظه). [322] انسان در پناه ایمان و عمل صالح به آن حفاظ الهی دست می یابد و از انحراف، اعوجاج و پیروی از وسوسه های شیطانی محفوظ می ماند.

7- تنافی نزاهت از ریب با تحریف

خداوند، قرآن کریم را به نزاهت از ریب و نیز به عنوان سبب هدایت ستوده است و هر یک از این اوصاف برای قرآن مجید بالفعل ثابت است. از این رو شاید بتوان گفت این کتاب از گزند هر گونه تحریف، مانند زیاده یا نقص محفوظ است؛ زیرا کتاب محرف، جایگاه ریب است، نه منزه از آن و خود نیازمند به هدایت است، نه آن که هادی دیگران باشد.

بحث روایی

مراتب و درجات تقوا

عن العسکری (علیه السلام):... (للمتقین) الذین یتقون الموبقات و یتقون تسلیط السفه علی انفسهم حتی اذا عملوا ما یجیب علیهم عمله عملوا بما یوجب لهم رضا ربهم. [323]

- هدی)... بیان و شفأ (للمتقین) من شیعه محمد و علی انهم اتقوا انواع الکفر فترکوها و اتقوا الذنوب الموبقات فرفضوها و اتقوا اظهار اسرار الله تعالی و اسرار ازکیأ عباده الاوصیأ بعد محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فکتموها واتقوا ستر العلوم عن اهلها المستحقین لها و فیهم نشروها. [324]

اشاره: حقیقت تقوا، شهود علمی والتزام عملی درباره اسناد حسنات علـم و آدم بـه خداوند و اسناد سیئات آنها به خود آنهاست؛ یعنی، فیض خاص خدا را وقایه حسنات قرار دادن تا به غیر خدا اسناد نیابد و فقط از آن خداونـد باشـد و خویشـتن را وقایـه سیئات قرار دادن تا چیزی از قصور و نقص و عیـب و ذنـب از او تعـدی نکنـد و بـه خداوند اسناد نیابد. کسی که بر محور مزبور حرکت می کند، در مقام کتمان سر علوم و ستر آنها برمی آید و آنها را از نااهل مکتوم و برای اهل منشور مـی کنـد؛ چنـین پـروا پیشه ای البته در مقام عمل از گزند گناه مصون می شود و به اوج درجات کمال راه می یابد؛ زیرا بهترین تقوا که همان تقوای توحیدی است بهره اوست و چون هدایت بر مدار تقواست، عالیترین هدایت نصیب اوست.

تذکر: گرچه تقوا رئیس اخلاق شناخته شده است: التقی رئیس الاخلاق [325]، لیکن همان گونه که غالب فضایل اخلاقی سه درجه دارد: عام و خـاص واخـص، تقـوا نیـز همین سه مرتبه را دارد. تقوای عـام پرهیـز از محرمـات و تقـوای خـاص اجتنـاب از مشتبهات و تقوای اخص دوری از مباحات در پرتو اشتغال بـه واجبـات و مسـتحبات است، لیکن تقوا در شهود آیات خدا و کیفیت انتسـاب آنهـا بـه خـدا و کیفیـت ظهـور خداوند در آنها یا عدم شهود اصل آنها بحث خاص وجود دارد.

الذین یومنون بالغیب و یقیمون الصلوه و مما رزقنهم ینفقون

گزیده تفسیر

قرآن هادی تقوا است که غیب (خدای سبحان و اسمای حسنای او، وحی، فرشتگان و معاد) را باور دارند (گرچه غیب مطلق، یعنی کنه ذات خدا نه مشهود تفصیلی عـارف است و نه معقول حکیم و متکلم و نه متعلق ایمان تفصیلی هیچ مومن).

تقوا پیشگان هم اهل نمازند و هم حقیقت آن را بر پا می دارند؛ آنان پیام اصلی نماز را از مدار لفظ و مفهوم آن خارج ساخته، به وجود عینی می رسـانند، یعنـی، ابتـدا در

محدوده جان خویش حقیقت نماز را متمثل ساخته سپس آن را با سنت مستمر خود در جامعه متجلی می کنند و با تبلیغ و تعلیم دیگران، آنان را نیز به عنوان روح متمثل نماز پرورش می دهند، تا حقیقت نماز که ناهی از فحشا و منکر، و شفا بخش درد هلـوع و جزوع و منوع بودن انسان خاکی است در جامعه متمثل گردد.

آنان با انفاق آنچه خدا روزیشان کرده، ابتدا پیوند خو را با خداونـد مسـتحکم و در پرتو آن به تحکیم پیوند خو با بندگان خدا می پردازند.

انفاق پرواپیشگان منحصر بن مال نیست؛ آنان از هر رزقی مانند مـال، علـم، عقـل، قدرت، جاه و جان خود در راه حق نثار و ایثار می کنند.

تفسیر

یومنون: واژه ایمان از ریشه امن است و سر اطلاق ایمان بر عقیده آن است که مومن اعتقاد خود را از ریب، اضطراب و شک، که آفت اعتقاد است، می رهاند و آن را ایمـن می کند. از این رو رسوخ و استقرار عقیده در قلب را ایمان می گویند و بـرای رسـیدن به آن، علم به تنهایی کافی نیست، گاهی انسان به چیزی عالم است ولـی بـه آن مـومن نیست: (وجحدوا به واستیقنتها انفسهم). [326]

اعتقاد علمی باید با جان و قلب انسان معتقـد و عـالم عجـین شـود و در اوصـاف نفسانی و اعمال بدنی او جلوه کند تا اطلاق ایمان بر آن درست باشد و بر این اسـاس، اطلاق مومن بر کسی که عقیده حق را تنها بر زبان می راند درست نیست: (من الذیـن قالوا امنا بافواههم ولم تومن قلوبهم)، (احسب الناس ان یترکوا ان یقولوا امنـا و هـم لا یفتنون)، [327] عقد علمی که قضیه ذهنی و معقول است تا با جن عالم عقد و گره دیگر نیابد، ایمان نیست.

غیب: غیب چیزی است که با هیچ یک از حواس عادی و یـا حـواس مسـلح قابـل درک نباشد و در مقابل حضور و شهادت است و مصادیق فراوانی دارد و اگر در بحـث

روایی مفسران شیعه عنوان غیب، بر حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) تطبیق شده است، از قبیل بیان مصداق است، نه تفسیر مفهوم، و از باب نمونه است، نه حصر. و مستند آن نص مورد قبول امامیه است، گرچه دیگران آن را نپذیرند. بنابراین، آنچه آلوسی به پیروی از امام رازی گفته است: زعمت الشیعه انه القائم وقعدوا عن اقامه الحجه علی ذلک [328] ناصواب است.

ایمان به غیب یا به استناد برهان عقلی است و یا به استناد دلیل نقلی (مواردی که نقل حجت است) و گاهی به استناد (وجدان کشفی) و همان طور که برای ارزیابی برهان عقلی یا نقلی، معیار خاصی است که صحت برهان مزبور با آن معیار سنجیده می شود، برای مشاهده نیز معیار ویژه ای است که صحت کشف یاد شده، با آن ارزیابی می شود.

برخی از صاحب دلان، برهان نظری را همواره در معرض دخل، قدح و عیب و نقص دانسته اند. از این رو می گویند: کسی که اهل برهان است (نه عرفان و وجدان) هرگز ایمان مخلوط دل او نخواهد شد؛ لیکن اطلاق چنین پنداری ناصواب است؛ زیرا گرچه برهان حصولی، همتای عرفان صحیح حضور نیست، ولی چنین نیست که همه براهین در معرض نقد و قدح باشد.

یقیمون: اقامه از قیام و قوام مشتق است و قیام گاهی در مقابل قعود و سجود و اضطجاع و استلقأ است و به معنای ایستادن، مانند: (الذین یذکرون الله قیاما وقعودا)، [329] (یبیتون سجدا و قیاما) [330] و گاهی در مقابل حرکت است و به معنای توقف و سکون؛ مانند: (کلما اضأ لهم مشوا فیه و اذا اظلم علیهم قاموا) [331]. گاهی نیز قیام در برابر انحراف و اعوجاج است و به معنای ایستادگی نه ایستادن ظاهری، مانند: (جعل الله الکعبه البیت الحرام قیاما للناس) . [332]

الصلوه: برخی برآنند که صلوه و زکوه، ناقص یائی است، ولی برای تفخیم لفظی، آنها را به صورت واو می نگارند. [333] احتمال ناقص واوی بودن بودن صلوه نیز از برخی نقل شده است.

رزقناهم: رزق انعام خاصی است که به مقتضای حال و بر اساس نیاز مرزوق باشد. رزق، یا قیودی که در تعریف آن ذکر شد، با مفاهیمی همچون: احسان، انعام اعطأ، حظ، نصیب و انفاق متمایز می گردد. [334] عنوان رزق تکوینی بر هر چیزی که انسان یا جاندار دیگر تغذیه می کند یا از آن به نحو دیگر بهره می برد صادق است، لیکن رزق تشریعی بر هر مال یا منفعت و یا انتفاعی، صادق نیست، مگر آن که حلال باشد، چون در نظام تکوین، حلیت و حرمت اعتباری راه ندارد. بنابراین، تقیید آن به قید حلال، ناصواب است، لیکن در بحثهای تشریعی، چنین تقییدی صائب است.

ینفقون: تامین هزینه، خواه هزینه مالی باشد یا غیر آن و خواه از دست انفاق کننده خارج گردد یا نه، انفاق است؛ آنچه از دست انفاق کننده خارج می شود، مانند انفاق غیر خداوند و آنچه از دست او خارج نمی شود، مانند انفاق خداوند که در عین تامین هزینه دیگران، در دست خداست. پس، (بر خلاف پندار قرطبی) [335] در حقیقت انفاق، بیرون رفتن مال از دست انفاق کننده اخذ نشده است.

برخی انفاق را از نفق به معنای لانه زیر زمینی موش صحرایی دانسته اند که دارای دو در است و هر گاه کسی از دری خواست او را صید کند از در دیگر خارج می شود. وجه مناسبت آن است که انفاق، نسبتی به خداوند بی نیاز دارد و نسبتی به مخلوق محتاج. [336]

در آیه کریمه مورد بحث و آیه پس از آن، پرهیزکاران با پنج وصف ستوده شده اند که وصف آغازین آنها ایمان به غیب است.

ایمان همانند هدایت و تقوا حقیقت تشکیکی است و درجات و مراتبی دارد: (و اذا تلیت علیهم ایاته زادتهم ایمانا)؛ [337] زیرا ایمان گاهی به اصل چیزی تعلق می گیرد و گاهی به برخی از لوازم آن و گاهی به همه لوازمش و بر هر مرتبه ای از ایمان اثر خاص آن مرتبه مترتب استد هر چه ایمان قویتر باشد، تعلق آن به متعلق راسختر و به لوازم آن عمیقتر است.

لفظ الغیب گرچه با اطلاق خود مطلق غیب را شامل می شود، ولی چون ایمان به غیب در آیه محل بحث، در برابر ایمان به وحی و یقین به آخرت آمده است، مراد از آن ذات اقدس خداوند است که بارزترین مصداق غیب است، لیکن می توان گفت: مراد، غیب مطلق است و از این رو چنین استظهار می شود که ایمان به اصول سه گانه دین (خدا، وحی و رسالت و معاد) در این دو آیه از صفات متقین شمرده شده است. البته غیب مطلق (لا بشرط مقسمی) نه مشهود تفصیلی عارف است، نه معقول حکیم و متکلم و نه متعلق ایمان تفصیلی هیچ مومن و بدین جهت، از بحث خارج است.

سه احتمال در کلمه بالغیب سهاحتمال است:

1- این که برای ظرفیت و مراد از غیب، خفأ و خلوت باشد، نظیر: (لیعلم الله من یخافه بالغیب)؛ [338] یعنی، ایمان متقین مخصوص حال شهادت و جلوت نیست، بلکه در حال غیب و خلوت نیز ایمان دارند، بر خلاف منافقان که در حضور مومنان ابراز ایمان می کنند، ولی در نهان کافرند: (و اذا لقوا الذین امنوا قالوا امنا و اذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انا معکم انما نحن مستهزؤن). [339]

2- این که برای سببیت باشد؛ نظیر کتبت بالقلم و مراد از غیب، قلب یعنی همان حقیقت انسان باشد که نامحسوس و از مصادیق غیب است. طبق این احتمال معنای آیه این است که پرهیزکاران با قلب خود ایمان می آوردند، بر خلاف منافقان که تنها با زبان اظهار می کنند ولی ایمان قلبی ندارند:

(قالوا امنا بافواههم ولم تومن قلوبهم) .[340]

3- این که برای صله و تعدیه باشد و مراد از غیب، عـالم غیـب، بـه ویـژه خـدای سبحان و اسمأ و صفات او باشد.

این احتمال راجح است؛ زیرا اگر مراد از بالغیب وجه اول یا دوم باشد لازمه اش آن است که ایمان به خدا در مجموعه صفات متقین مطرح نباشد؛ یعنی، متعلق ایمان کـه از اهمیت ویژه ای برخوردار است اصلا بازگو نشده باشد. افزون بر آن که، وحدت سـیاق اقتضا می کند که بأ برای صله و تعدیه باشد؛ زیرا ظاهر تعبیر ایمان به غیب همان است که غیب متعلق ایمان باشد؛ چنانکه ظاهر لفظ بأ در (بما انزل الیـک) و (بـالاخره هـم یوقنون) قطعا برای تعدیه وصله است، چنانکه در موارد فراوانی از قرآن کریم، در کنار ایمان متعلق آن که توحید الهی و اسمای حسنای اوست بیان می شود.

پاسخ به سه اشکال بر احتمال سوم

بر احتمال سوم سه اشکال شده [341] که به طرح و نقد آنها می پردازیم:

1- اگر مراد از بالغیب ایمان به عالم غیب باشد، لازمه اش تکرار است، زیرا در آیه بعد ایمان به وحی و یقین به آخرت مطرح شده است: (یومنون بما انزل الیک و بالاخره هم یوقنون) و وحی و آخرت هر دو از مصادیق عالم غیب است.

پاسخ: اولا لازمه احتمال سوم تکرار نیست، بکله تفصیل بعد از اجمال است و ثانیـا در آیه بعد، برخی از مصادیق غیب ذکر شده است، نه همه آنها.

2- ایمان بدون علم میسور نیست پس لازمه ایمان متقین به غیب آن است که آنـان از غیب آگاه باشند در حالی که علم به غیب در انحصار خدای سـبحان اسـت: (انمـا الغیب لله) .[342]

پاسخ: اولا، علم به غیب گرچه بالاصاله در انحصـار خـدای سـبحان اسـت، لـیکن اجمال آن را بال اعطا و لطف او برای همه میسور است؛ همان گونه که با اقامه بـراهین

عقلی می توان به مبدا، معاد و ضرورت وحی و رسالت، علم حصولی پیدا کـرد و ایـن سه از مصادیق روشن غیب است.

ثانیا، در آیه بعد سخن از ایمان متقین بـه وحـی و معـاد اسـت و وحـی و معـاد از مصادیق غیب است و چون ایمان متفرع بر علم است پس آنان عـالم بـه غیبنـد. ثالثـا، غیب دارای مراتب و مصادیق متفاوتی است؛ آن قسم از غیـب کـه متعلـق علـم کسـی نیست و جزو مستاثرات است، ایمان به آن نیز وظیفه کسی نبوده، صفت هیچ متقی قرار نمی گیرد و آن قسم از غیب که متعلق ایمان قرار می گیرد، علم به آن با تعلیم الهـی از راه برهان یا وجدان، به طور اجمال یا تفصیل، مقدور انسان مومن است.

مراد از آیه شریفه (فقل انما الغیب لله) نیز این است که علم بـه غیـب اصـاله از آن خداست و او به هر کس بخواهد، بخشی از آنرا می دهد: (عالم الغیـب فـلا یظهـر علی غیبه احدا (۲۶) الا من ارتضی من رسول)، [343] (ذلك من انبأ الغیب نوحیه الیـك). [344]

3- لازمه احتمال سوم آن است که غیب به معنای غایب بر خـدا اطـلاق شـود، در حالی که غایب وصف کسی است که گاهی حضور دارد و گاهی ندارد، اما خـدایی کـه وصف حاضر درباره او اصلا روا نیست، اطلاق غایب نیز بر او نارواست.

پاسخ: اولا، ادعای ملازمه بین صحت اطلاق غایب و صحت اطلاق حاضر، بی دلیل است، و ثانیا، بین حاضر و ظاهر فرقی نیست و خداوند به ظـاهر وصـف شـده اسـت: (الله نور السموات والارض)، [345] (هو الاول والاخر والظاهر و الباطن). [346] پس او حاضر نیز هست. اما حرمان از مشاهده او بر اثر پرده ای است که انسان بـر چشـم دل خود می افکند: (و علی ابصارهم غشاوه)، [347] (الذین کانت اعینهم فی غطأ عن ذکری) [348] اینان در قیامت نیز کوردلانند: (انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون) [349]

ثالثا، اگر چیزی حضور و غیابی محدود داشت، غیاب و حضورش در برابر یکدیگر است، اما خدایی که حضور و غیبی نامحدود دارد، غیـب و حضـورش عـین یکـدیگر

است. امیرالمومنین (علیه السلام) می فرماید: هر باطنی جز خداوند غیر ظاهری جز او غیر باطن: کل ظاهر غیره غیر باطن و کل باطن غیره غیر ظاهر.[350] غیر خدا ظهورش در مقابل بطون و بطونش در برابر ظهور است، اما ذات اقدس خداوند ظهورش عین بطن و بطونش عین ظهور است؛ زیرا ظهور و بطون غیر خدا نامحدود است و می تواند از یکدیگر جدا باشد، ولی ظهور و بطون خدا که نامحدود است عین یکدیگر است. خدای سبحان از شدت نورانیت محجوب است و این محجوب بودن به ضعف باصره شاهد برمی گردد، نه غیب مشهود از صحنه شهود.

برخی آیات قرآن نیز را از خداوند نفی می کند و به نحو التزام حضور او را می فهماند؛ مانند (.. و ما کنا غائبین).[351]

حاصل این که، پرهیزکاران به همه مصادیق غیب (خدای سبحان، وحی و نبوت، فرشتگان، قیامت بهشت و جهنم) ایمان دارند: (والمومنین کل امن بالله و ملائکته و کتبه و رسله).[352] ایمان به رسولان الهی نیز ایمان به غیب است؛ زیرا گرچه اشخاص و ابدان آنان محسوس و مشهود است: (قل انما انا بشر مثلکم)،[353] ولی شخصیت حقوقی و منصب وحی یابی آنان، به ویژه مقام (دنی فتدلی)، غیب است.

در مقابل مومنان، عده ای به عنوان کافران و مشرکان هستند، که گروه اول غیب را به طور کلی منکرند: (وقالوا ما هی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحیا و ما یهلکنا الا الدهر)[354] و اما مشرکان گرچه خدای سبحان را خالق آسمانها و زمین می دانستند: (و لئن سالتهم من خلق السموات و الارض لیقولن الله)[355] ولی در ربوبیت و عبادت خدا شرک می ورزیدند و دیگر مصادیق غیب، مانند رسالت بشر و زندگی پس از مرگ را منکر بودند.

اقامه نماز، عامل اقامه دین

اقامه نماز غیر از خواندن آن است. خواندن نماز و تداوم بر آن عملی است واجب و در قرآن کریم از اوصاف مومنان شمرده شده است: (والذین هم علی صلوتهم یحافظون)، [356] اما مهمتر از آن، اقامه و برپاداشتن نماز است که از اوصاف تقوا پیشگان به شمار آمده و آن برپا داشتن حقیقت نماز است.

بر پا داشتن حقیقت و روح نماز به این است که گذشته از تلفظ اذکار قرائت و کلمات ذکر رکوع، سجود، تشهد و مانند آن و صرف نظر از هیئتهای خاص استوار و انحنای تام و غیر تام و نشستن و نظیر آن وقطع نظر از تصویر مفاهیم اذکار آن در ذهن، پیام اصلی آن از وجود لفظی و ذهنی بیرون آید و به وجود عینی برسد و در محدوده روح نمازگزار متمثل گردد و سپس با سنت و سیرت مستمر او در جامعه جلوه کند و با تبلیغ و تعلیم و تزکیه نفوس مستعد دیگران، آنها نیز به عنوان روح متمثل نماز پرورش یابند، تا حقیقت چیزی که در قرآن مجید، به عنوان ناهی از فحشا و منکر [357] و به عنوان علاج و شفای [358] درد هلوع و جزوع و منوع بودن انسان طبیعی ست، در متن جامعه بشری متمثل گردد.

دین الهی با خطوط کلی خود، انسانها را به قیام به قسط و قیام برای خدا فرا می خواند: (لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط)، [359] (قل انما اعظکم بواحده ان تقوموالله) [360] و کعبه که از مظاهر دین است برای قیام انسانهاست: (جعل الله الکعبه البیت الحرام قیاما للناس) [361] و انسان قائم و بپا خاسته کسی است که همه عوامل سقوط را در عقیده و اخلاق و عمل از حریم وجود خویش دور سازد.

چنین انسانی که با الهام فطری و رهنمود دینی قائم شده، می تواند به نماز که ستون دین است، ایستادگی بخشید و چنین نمازی است که درجات برتر قیام را برای انسان

فراهم می کند، زیرا نماز برپا ایستاده است که مانع فحشا و منکـر اسـت: (ان الصـلواه تنهی عنی الفحشا و المنکر) [362] و انسان را از بی قراری در هنگام سختی و نـداری و از انحصارطلبی و بخل در هنگـام تـوانگری نجـات مـی بخشـد: (ان الانسـان خلـق هلوعا (۱۹) و اذا مسه الخیر منوعا (۲۰) الا المصلین)، [363] ولی نماز افتاده، بـا سـقوط در دوزخ نیز سازگار است: (فویل للمصلین (٤) الذین هم صلاتهم ساهون) [364]

انبیای بزرگ الهی هم به اقامه دین مامور بودند: (شرع لکم من الدین مـا وصی بـه نوحا والذی اوحینا الیك و ما وصینا به ابـراهیم و مـوسی و عیسی ـ ان اقیمـوا الدیـن و لا تتفرقوا فیه) [365] و هم به اقامه نماز، چنانکه حضرت عیسای مسـیح (علیه السلام) خـود را موظف به نماز می دانست: (و اوصینی بالصلواه و الزکوه ما دمت حیا) [366] و حضـرت موسای کلیم (علیه السلام) به اقامه آن مامور شد: (و اقم الصـلواه لذکـری) [367] و حضـرت ابراهیم خلیل (علیه السلام) از خدای سبحان بـرای خـود و فرزنـدش توفیـق برپـایی نمـاز خواست: (رب اجعلنی مقیم الصلوه و من ذریتی). [368]

مناسبت و ارتباط اقامه دین و اقامه نماز این است که بهره گیری از هدایت فطرت و رهنمودهای ابتدایی دین و ایستادگی در برابر کفر و شرک، لازمه اقامـه نمـاز اسـت و اقامه نماز نیز عامل اقامه کامل دین است. بنابراین، اگر انسانها اهل قیام به قسط و قیام برای خدا باشند و در برابر شرک و کفر ایستادگی کنند، می توانند نماز را که ستون دین است بپا دارند تا خیمه دین به طور کامل برافرشته گردد و بدین جهت است که در آیـه محل بحث از میان عبادات تنها اقامه نماز مطرح شده است؛ زیـرا اقامـه نمـاز موجـب اقامه دین است، چون دین به مثابه خیمه ای است که عمود آن نماز است و اگـر عمـود خیمه، برپا شد، خیمه نیز برپاست.

نقش انفاق در بهره مندی از هدایت قرآن

انفاق که سومین صفت متقین در این آیه کریمه است، هم باعث تحکیم پیوند بندگان با خداست و هم در پرتو توجه به خدا در تحکیم پیوند بندگان با یکدیگر موثر است. لازم است توجه شود که حقیقت انفاق منحصر به بذل مال نیست، بلکه ایثار جان در راه خدا نیز مشمول آن است؛ گرچه عنوان انفاق عرفا بر آن اطلاق نشود؛ زیرا عناوین دیگر مانند بیع و شرأ و اشترأ درباره بذل جان به زندگی اجتماعی بدون تعاون، احسان و ایثار اعضای آن نسبت به یکدیگر تحقق نمی پذیرد و کمال فردی که در پرتو زندگی جمعی باید حاصل شود به دست نمی آید.

از جمله (و مما رزقناهم ینفقون) در آیه مورد بحث استظهار می شود که اولا، پرهیزکاران بخشی از روزی خود را انفاق می کنند، نه همه آن را (اگر من برای تبعیض باشد) و این تعدیل و پرهیز از افراط و تفریط دستور قرآن کریم درباره مقدار انفاق است: (و لا تجعل یدك مغلوله الی عنقك و لا تبسطها کل البسط فتقعد ملوما محسورا) .[369]

و ثانیا، باید آنچه را انفاق می کنند روزی خدا بدانند، نه مال خوئد (رزقنا) و این بینش توحیدی را قرآن کریم به انسانها می دهد: (و ما بکم من نعمه فمن الله)، [370] (واتوهم من مال الله الذین اتیکم) .[371]

انسان مالک حقیقی چیزی نیست، بلکه نماینده مالک حقیقی است و باید مطابق فرمان او در مال خود تصرف کند: (وانفقوا مما جعلکم مستخلفین فیه) [372] و اگر کسی بگوید: من با کوشش خود مال فراهم کرده ام، گفتار او همان منطق باطل قارونی است که می گفت: (انما اوتیته علی علم عندی).[373]

خدای سبحان از لحاظ تشریع، اصل مالکیت اعتباری انسانها را امضا کرده، در بسیاری از آیات اقتصادی، مانند آیات مربوط به تجارت، ارث، و تادیه وجوه شرعی، انسانها را مالک مال دانسته و اموال را به آنان اسناد داده است، لیکن از لحاظ بینش

تکوینی و اعتقادی، آیات حاکمی نازل کرده است که دلالت بر سلب مالکیت تکوینی و حقیقی از آنان دارد. پس آیات مثبته ناظر به مالکیت جعلی و اعتباری و آیات فیه ناظر به مالکیت تکوینی و حقیقی است.

ثالثا، انفاق باید از مال حلال باشد؛ چون مال حرام رزق الله نیست، بلکه مبغوض خداست. از این رو قرآن کریم می فرماید از طیبات انفاق کنید: (انفقوا من طیبات ما کسبتم) [374] گرچه اصل مال روزی خداست، ولی مال حلال هر کس روزی خاص اوست و خداوند دستور انفاق از رزق خاص انفاق کننده داده است.

رابعا، انفاق نباید محدود به مال باشد، بلکه علم، عقل، قدرت، جاه و جان نیز مرود انفاق است؛ زیرا همه اینها از مصادیق رزق الهی است که به بنده خود عطا کرده است و این مطلب در بحث روایی روشنتر می شود، و از این رو در ابن بخش از آیه فرمود: (مما رزقناهم) و نفرمود: من اموالهم. بنابراین، متقین نه تنها از مال، که از هر چه خدای رزاق روزیشان کرده انفاق می کنند و چنین انفاقی است که زمینه بهره گیری از هدایت قرآنی را فراهم می سازد.

خلاصه آن که، آیات ناظر به انفاق چند دسته است: برخی تصریح به انفاق مال دارد، هر چند مدار دلالت آنها حصر انفاق در مال نیست. برخی دیگر دلالت بر انفاق خیر یا محبوب دارد که عنوان خیر یا محبوب شامل غیر مال نیز می شود، گرچه مصداق بارز آن، مال است و دسته ای دلالت بر انفاق رزق دارد که عنوان رزق شامل غیر مال هم می شود و برخی بدون ذکر متعلق است که حذف متعلق نشانه عمومیت آن است [375] و چون در حقیقت انفاق، عنوان مال اخذ نشده، اگر در موردی دستور انفاق مطلق بود و متعلق آن حذف شد، می توان به اطلاق آن تمسک کرد و آیاتی که خصوص انفاق مالی را مطرح کرده، مقید اطلاق مزبور نیست؛ چون این دو دلیل از قبیل مثبتین است و در چنین موردی مجال تقیید اطلاق نیست.

نشانه این که در حقیقت انفاق، خصوصیت مال اخذ نشده، اطلاق آیه (بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشأ) است؛ [376] زیرا انفاق الهی شامل همه نعمتهای مادی و معنوی است، و همچنین ظاهر آیه (و سئلونك ماذا ینفقون قل العفو) [377] عدم اختصاص انفاق به مال است؛ زیرا گرچه مال زائد، مصداق عفو است و رفاه متراکم مالی، زمینه صدق عفو را در آیه (ثم بدلنا مکان السیئه الحسنه حتی عفوا) [378] فراهم می کند، لیکن مفهوم عفو مرادف معنای مال نیست. بنابراین، گذشت اخلاقی نیز از مصادیق انفاق است.

لطایف و اشارات

1- غیب مطلق و نسبی

غیب بر دو قسم است: مطلق و نسبی، غیب مطلق آن است که در همه مقاطع وجودی و برای همگان پوشیده و مستور است؛ مانند ذات خداوند که معرفت کنه ذات او برای احدی مقدور نیست و نسبت به همگان غیب است، گرچه برای خودش مشهود است. از این جهت، غیب مطلق، که حتی برای خود همان شی ء نیز غیب باشد، هرگز وجود ندارد، بلکه معدوم محض است که حتی برای خود نیز معدوم است، چون خودش عین عدم است؛ یعنی، خودی ندارد تا چیزی برای او معلوم باشد، خواه خود غیر خود.

غیب نسبی آن است که در برخی مقاطع وجودی و یا برای برخی افراد غیب است؛ مانند اخبار گذشتگان: (ذلك من انبأ الغیب نوحیه الیك) [379] و یا قیامت و فرشتگان؛ زیرا قیامت مشهود برخی انسانهاست. فرشته نیز تمثلش برای برخی انسانها ممکن است: (فتمثل لها بشرا سویا) [380] و مشاهده اش میسور انبیا و اولیای الهی است. البته همگان، حتی کافران در حال احتضار و در برزخ و قیامت، بعضی از فرشتگان را مشاهده می کنند: (یوم یرون الملائکه لا بشری یومئذ للمجرمین). [381]

در برابر غیب مطلق و نسبی، شهادت مطلق و نسبی است، که اصل وجود آنها مانند معنای آنها در اثنای مطلب فوق روشن شد. شهادت مطلق نظیر اصل واقعیت است که نسبت به هیچ موجودی غایب و محجوب نیست.

اما موجودهای مادی محسوس، گرچه وجود آنها در نشئه شهادت قرار دارد، لیکن چون برزخی از موجودهای نشئه مزبور از برخی دیگر غایب است همه شهادتهای عالم حس از یک غیب نسبی برخوردار است.

لازم است توجه شود که تقسیم موجود به غیب و شهادت، به لحاظ معرفت است، نه به لحاظ اصل ذات خود شی ء، یعنی، نظیر تقسیم موجود به واجب و ممکن نیست، که امر عینی است، نه معرفتی، چون اگر معرفت اصلا مطرح نباشد، تقسیم موجود به غیب و شهادت نیز روا نیست. البته ملزوم آن، یعنی تقسیم موجود به مجرد و مادی، یک امر نفسی و عینی است، نه نسبی و علمی، ولی لازم تجرد و مادیت که غیب و شهادت است، امری معرفتی و علمی است.

2- معیار شناخت غیب و شهادت

موجودات جهان هستی دو قسم است: محسوس و نامحسوس. معیار شناخت موجود محسوس، احساس و تجربه است. تجربه گرچه در حوزه خاص خو معتبر و ارزشمند است، ولی اعتبار آن در طول اعتبار عقل است، نه در عرض آن؛ زیرا مراد از تجربه، استقرأ و حس مکرر نیست، بلکه تجربه حس مکرری است که در پناه یک قیاس خفی، مفید یقین باشد و هر قیاسی همواره کبرایی کلی دارد که با حس (عادی یا مسلح) قابل ادراک نیست و جز با اندیشه عقلانی فهمیده نمی شود.

درباره شناخت عالم غیب نیز باید گفت غیب مطلق، یعنی کنه ذات خداوند سبحان که حقیقت نامتناهی است، نه با علم حصولی و مفهومی قابل شناخت است و نه با علم

حضوری و شهود قلبی. پس معرفت اکتناهی او میسور احدی جز خود او نیست، بلکه تنها علم اجمالی به آن و همچنین ایمان به آن فی الجمله، نه بالجمله، ممکن است.

اما غیب نسبی، معیار شناخت آن براهین عقلی و نیز مشاهدات قلبی است و اصرار قرآن کریم بر تفکر و تعقل برای آن است که عقل، اولین معیار و شناخت تلقی گردد؛ زیرا اگر عقل حاکم شود، هم معیار شناخت برتر، یعنی وحی را می پذیرد: (کذلك نفصل الایات لقوم یعقلون)، [382] (ولیتذکر اولوا الالباب) [383] و هم شهود قلبی را تایید می کند و هم ادراک حسی را هدایت می کند و در این زمینه شیوه هدایت قرآن کریم این است که دست انسانها را گرفته، آنان را قدم به قدم از حس به سوی عقل و از عقل به کشف و شهود صحیح منطبق بر وحی می رساند، به طوری انسان متفکر، گذشته از ادراک امکان شهود قلبی، توان مشاهده حقایق را پیدا می کند و به اصل وحی انبیا و اولیای الهی (علیهم السلام) از نزدیک آشنا می گردد و بدون آن که خود به آن دست یافته باشد، به آن ایمان می آورد.

3- اختلاف منکران غیب

منکران غیب مختلفند: عده ای از آنان توجیه گران مکاتب الحادی هستند، مانند مادی گرایان کنونی که همانند قوم بنی اسرائیل می گویند: چون خدا را با حواس نمی توان ادراک کرد، پس وجود ندارد یا قابل ستایش نیست: (لن نومن لك حتی نری الله جهره) [384] و قرآن کریم در پاسخ آنان رهنمود می دهد که معیار شناخت عقل است، نه صرف احساس و تجربه؛ زیر در عالم شهادت نیز که شناخت تجربی ارزشمند است، پشتوانه آن عقل است و سر انکار ملحدان نسبت به الهیات و معارف غیبی این است که معیار شناخت را تنها تجربه می دانند و معارف ماورای طبیعت محسوس را مهمل می پندارند، این این رو می گویند: (ارنا الله جهره). [385]

گروهی دیگر از منکران غیب توده مردمی هستند که بر اساس عادات و رسوم سنتی و تقلید از نیاکان خود، غیب را انکار می کنند: (انا وجدنا ابأنا علی امه و انـا علی اثـارهم مقتدون) [386] و خدای سبحان آنان را ارشاد می کند که مقلد نیز باید در تقلیـد خـود محقق باشد و بداند از چه کسی و با چه شرایطی تقلیـد کنـد: (او لـو کان ابـاؤ هـم لا یعقلون شیئا و لا یهتدون) .[387]

گروه سوم مستکبرانی هستند که با وجود یقین به حقانیت وحـی رسـالت، غیـب را انکار می کنند: (فلما جأتهم ایاتنا مبصره قالوا هذا سحر مبین)، [388] (وجحـدوا بهـا و استیقنتها انفسهم)، [389] (قال لقد علمـت مـا انـزل هـولأ الا رب السـموات والارض بصائر) [390] و چون اینان انکاری زروگویانه دارند، پاسخ خدای قهار به آنان نیـز جـز شمشیر و زور نیست: (فقاتلوا ائمه الکفر) . [391] البته در بحثهای جهـاد، معلـوم مـی شود که جهاد ابتدایی برای دفاع از حقوق انسانیت و حظوظ فطرت نـاب اسـت، نـه از باب تحمیل عقیده.

4- رابطه عقیده، اخلاق و عمل

از سیاق آیه مورد بحث که پس از ایمان به غیب، بر پـا داشـتن نمـاز و انفـاق را از صفات پرهیزکاران ذکر کرده، برمی آید که در کمال هدایت و تقـوا، افـزون بـر اعتقـاد، عمل به احکام نیز لازم است و چون اخلاق و اوصاف نفسانی واسـطه میـان اعتقـاد و عمل است (وگرنه ارتباط عقیده و عمل گسیخته می شود)، برای تحقق تقوا که ملکه ای نفسانی و متعلق هدایت است، افزون بر اعتقاد قلبی و عمل جوارحی، اوصـاف نفسـانی (اخلاق) نیز لازم است و این سه رکن در طور یکدیگر است، نه در عرض هم.

گرچه اعتقاد با اخلاق و عمل تاثیر متقابل دارد و به میزان که معرفت و اعتقاد قویتر و عمیقتر باشد، عمل خالصتر می شود، چنانکه عکس آن نیز صادق است، ولی از آنجا که معرفت وصف جان انسان است و جان، اصل و حقیقت انسان بوده و بر اثـر تجـرد،

موجودی ابدی است و از سوی دیگر عمل، وصف اعضا و جوارح بدن، و بقای آن نیـز محدود است، معلوم می گردد که در داوری و ارزیـابی بـین معرفـت و خلـق و عمـل، اصالت از آن معرفت است.

انسان تنها در دنیا مکلف به عمل است و عالم برزخ و قیامت ظرف حساب است، نه ظرف عمل و در آن عوالم جان آدمی ثمره عمل خود را مشاهده می کنـد و عـالیترین لذت را می برد و بدن در همه این مراحل تابع و مرتبه نازل جان است و در آخرت نیز به سهم خود از بهشت بهره می برد؛ گرچه ادراک در همـه مراحـل از آن روح اسـت و بدن ابزار آن محسوب می شود.

بنابراین، هر خلق و خویی که تخلق انسان بدان توصیه شده و هر عملی که بر انسان واجب یا مستحب شده، برای شکوفا شدن معرفت آدمی است:

(واعبد ربك حتی یاتیك الیقین) [392] تا جـان او بـالا رود و بـه ملاقـات خـدای سبحان نایل گردد: (الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه) [393] و نور خدایی که نور آسمانها و زمین است: (الله نور السموات والارض) [394] در آیینه جـان شـفاف او بتابد. پس، شهود معرفتی انسان، اصیل است و تداوم آن نامحدود. از این رو نه تنهـا اعمال بدنی او برای شکوفایی شهود اوست، بلکه اعمال قلبی و اخلاقـی او نیـز بـرای همان شهود است، گرچه گرایشهای اخلاقی او نیز از اصالت نسبی برخوردار است.

5- انفاق عامل پیوند عبد با خدا

برخی پنداشته اند جمله (یقیمون الصلواه) در آیه مورد بحث بیانگر رابطه انسان بـا خداست و جمله (و مما رزقناهم ینفقون) تنها مبین پیوند انسان با مردم است. [395] این سخن ناتمام است؛ زیرا در قرآن کریم به دادن مال و جان در راه خدا و بـرای احیـای کلمه الهی، انفاق گفته شده و در چنین موردی، سخن از رابطه انسانها با یکدیگر نیست: (و مثل الذین ینفقون اموالهم ابتغأمرضات الله)، [396] (و انتقوا فی سبیل الله و لا تلقـوا

بایدیکم الی التهلکه) [397] در بحث تفسیری نیز گذشت که انفاق در مرحله اول مایه تحکیم ارتباط بندگان با خداست و در مرحله بعد و در پرتو توجه به خدا، در تحکیم پیوند با یکدیگر موثر است.

غرض آنکه، گاهی اتفاق مالی مانند تاسیس و تعمیر مسجد کمک مصطلح مردمی نیست و گاهی برای رفع نیازهای فردی یا اجتماعی صورت می پذیرد، و چنین انفاق مالی در صورتی در تحکیم پیوند مردمی اولا و ایجاد تقرب الهی ثانیا، سودمند است که تنها برای ابتغأ وجه الله باشد، یعنی سهم، حقیقی در انفاق مالی برای پیوند با خداست، گرچه در برخی موارد، انتفاع جامعه نیز مطرح است.

6- مدار بهره مندی از هدایت قرآن است، اوصاف خاصی برای آنان ذکر

است؛ جمله (یومنون بالغیب) بیانگر تقوای اعتقادی است، گرچه خود، پشتوانه تقواهای دیگر است و جمله (یقیمون الصلواه) نشانه تقوای عبادی و جمله (مما رزقناهم ینفقون) مبین تقوای مالی و غیر مالی است (بنابراین تعمیم انفاق).

ذکر این اوصاف خاص بدین معناست که چون هدایت قرآن درجات گوناگونی دارد، تنها کسانی که جامع همه درجات تقوا باشند از همه مراتب هدایت قرآن بهره می برند و چون متعلق تقوا در آیه محل بحث، محذوف است و حذف متعلق نیز نشانه عموم است، می توان عنوان متقین را ناظر به تقوای از همه قبایح و سیئات دانست.

7- پنداری نادرست در معنای انفاق

برخی مفسران گفته اند: چون ماده اصلی انفاق نفق است و هر کلمه ای که با حرف ن آغاز شود و دومین حرف آن نیز ف باشد، معنای زوال و نابودی دارد (مانند نفر، نفد، نفی و...)، [398] در انفاق نیز معنای زوال و انعدام نهفته است و در نتیجه مراد از انفاق در جمله (مما رزقناهم ینفقون) انفاق مالی است که مایه سلب و زوال مالکیت مالک

پیشین می گردد و شمه آن نسبت به علم که بر اثر نشر و تعلیم به دیگران نه تنها از آن کاسته نمی شود، بلکه بر آن افزوده می شود محتمل است (نه، حتمی). [399]

پاسخ این است که اولا، واژه انفاق در قرآن کریم درباره اعطای الهی نیز به کار رفته است: (کیف یشأ) [400] و معلوم است که انفاق الهی مایه کاهش ملک و ملک او نیست، بلکه انفاق او زمینه افزونی نعمت وجود و کرم بیشتراو می گردد: (لئن شکرتم لازیدنکم)، [401] ولا تزیده کثره العطأ الا جودا وکرما. [402] پس، در این گونه موارد سخن از زوال و نابودی متاع مورد انفاق نیست و در نتیجه باید گفت: در کاربرد قرآنی انفاق، چنین معنایی لحاظ نشده است، بلکه هم در موارد زوال و هم در موارد افزونی و هم در موارد یکسان بودن به کار رفته است.

ثانیا، انفاق مال نیز اگر با حسن فعلی و فاعلی همراه باشد، یعنی هم مال حلال باشد و هم اعطای آن از سر اخلاص و بر پایه احترام و تکریم انجام گیرد، نه ترحم و تحقیر، با زوال و نابودی همراه نیست و نه تنها خداوند از فضل خود چیزی را جایگزین آن می کند: و ما انفقتم من شی ء فهو یخلفه)، بلکه آن را مضاعف می کند: (مثل الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله کمثل حبه انبتت سبع سنابل فی کل سنبله مائه حبه والله یضاعف لمن یشأ والله واسع علیم) [403] و بدین جهت، اهل تقوا انفاق را غنیمت و کافران آن را غرامت و خسارت می شمارند: (و من الاعراب من یتخذ ما ینفق مغرما). [404] در برخی از نصوص روایی برای ترغیب به انفاق چنین آمده است: من ایقن بالخلف، جاد العطیه. [405]

8- وجه ترتب انفاق بر اقامه نماز

وجه ترتب انفاق (مما رزقناهم ینفقون) بر اقامه نماز (و یقیمون الصلوه) در آیه مورد بحث آن است که حب مال و جاه و بخل و منع طبع، جلوگیر انفاق است و تنها نمازگزاران راستینند که جان خود را از این قیود رهانیده، قدرت انفاق دارند. خدای سبحان می فرماید: (واذا مسه الخیر منوعا (۲۱) الا المصلین)؛ [406] نمازگزاران واقعی

از گزند هلوع بودن مصونند، از این رو به دنبال آن می فرماید: (والذین فی اموالهم حق معلوم (٢٤) للسائل والمحروم)، [407] بنابراین، اقامه نماز سهم موثری در بخل زدایی دارد.

9- کراهت منافقان از نماز که از ارکان تحقق تقوا و از اوصاف پرهیزکاران

(امنوا الذین یقیمون الصلوه و یوتون الزکوه وهم راکعون) [408] مورد کراهت منافقان است: (ولا یاتون الصلوه الا و هم کسالی لا ینفقون الا وهم کارهون) [409] و در قیامت برای اهل جهنم معدوم می شود که پشت پا زدن اینان به آن دو، عامل سقوط آنان در آتش شده است: (یتسألون (٤٠) ماسلککم فی سقر (٤١) قالوا لم نک من المصلین (٤٢) ولم نك نطعم المسکین) [410] و چون ارادت الهی پایه تقرب است و کراهت، مایه تعبد، از این جهت انفاق مومنان با اراده، مقبول خداوند و انفاق منافقان با کراهت، مردود الهی است: (و ما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم کفروا بالله و برسوله) [411] و اگر در موردی انفاق آنها با طوع از خداست، نه صرف طوع و میل نفسانی. از این رو فرمود: (قل انفقوا طوعا او کرها لن یتقبل منکم کنتم قوما فاسقین) [412]

بحث روایی

1- حقیقت ایمان و درجات آن

عن الرضا (علیه السلام): ان الایمان هو التصدیق بالقلب والاقرار باللسان، والعمل بالارکان. [413]

اشاره: چون، اصل انسان همان قلب اوست: اصل الانسان لبه، [414]

حقیقت ایمان دارای اصل و فرع است، چنانکه امیرالمومنین (علیه السلام) فرمود: الایمان شجره اصلها الیقین وفرعها التقی و نورها الحیأو ثمرها السخأ [415] و آنچه از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیده است: الایمان شجره اصلها الیقین و فرعها التقی و نروها الحیأو ثمرها السخأ [416] و آنچه از رسول اکرم رسیده است: الایمان قول مقول و عمل معمول و عرفان العقول، [417] منافاتی با اصل بودن اعتقاد قلبی ندارد.

درجات ایمان در ذیل آیه 163 سوره آل عمران: (هم درجات عندالله) روشن می شود، و امام صادق (علیه السلام) درجات آنرا ده مرتبه دانست، که با منزله پله های ده گانه نردبان است، به طوری که صاحب درجه دوم نباید به صاحب درجه یکم بگوید: تو بر چیزی نیستی... [418]

2- مصادیق غیب

عن الباقر (علیه السلام):... (والذین یومنون بالغیب)، قال: یصدقون بالبعث و النشور والوعد والواعید. [419]

- عن العسکری (علیه السلام):... ثم وصف هولأالمتقین الذین هذا الکتاب هدی لهم فقال: (الذین یومنون بالغیب) یعنی بما غاب عن حواسهم من الامور التی یلزمهم الایمان بها کالبعث والحساب و الجنه والنار و توحید الله و سائل ما لا یعرف بالمشاهده و انما یعرف بدلائل قد نصبها الله عزو وجل علیها کادم و حوا و ادریس... والانبیأ الذین یلزمهم الایمان بهم و بحجج الله تعالی و ان لم یشاهدوهم. [420]

- عن النبی (صلی الله علیه و آله) قال: یغیب عنهم الحجه لایسمی حتی یظهره الله فاذا عجل الله خروجه یملا الارض قسطا وعدلا کما ملئت ظما و جورا. ثم قال: طوبی للصابرین فی غیبته طوبی اللمتقین علی محجتهم اولئک وصفهم الله فی کتابه فقال: (والذین یومنون بالغیب). [421]

اشاره: آنچه از حواس آدمی پوشیده است نسبت به عالم حس، غیب است، چنانکه آنچه از خیال یا وهم مستور است نسبه به عالم مثال غیب است، گرچه نسبت به برتر از آن غیب نیست. غیب مصادیق فراوانی دارد و آنچه در این روایات آمده، بیان برخی از آن مصادیق است، نه معنا و تفسیر آن و این گونه احادیث در تفاسیر روایی شیعه تطبیقی است، نه تفسیری؛ چنانکه مقصود، بیان برخی مصادیق است، نه حصر و تخصیص عام یا تقلید مطلق، و از این رو طعن امام فخر رازی بر شیعه به این که

تخصیص مطلق بدون دلیل، باطل است، [422] بی مور است. مفسران شیعی نمی گویند: لفظ غیب در این معانی (مانند قیامت، رجعت و قیام حضرت مهدی (علیه السلام) به کار رفته یا مصداق آن منحصر به اینهاست، بلکه گفته اند: معنای غیب، جامع و کلی است و برخی از مصادیق آن در قرآن و برخی در کلمات معصومان (علیهم السلام) بیان شده و امور یاد شده برخی از مصادیق غیب است، نه مفهوم آن.

مطلب مهمی که از حدیث امام عسکری (علیه السلام) استفاده می شود آن است که موجود مجرد غایبی که بتوان از راه برهان یا وجدان و عرفان صحیح به آن دست یافت، غیب مصطلح نیست و مراد از غیب مصطلح غیبی است که علم به آن مخصوص خداست، چنانکه در حدیث بعد روشن خواهد شد.

3- علم غیب انحصاری خدا

- عن امیرالمومنین (علیه السلام):... یا اخا کلب لیس هو بعلم غیب، و انما هو تعلم من ذی علم و انما علم الغیب علم الساعه و ما عدده الله سبحانه بقوله: (ان الله عنده علم الساعه و ما عدده الله سبحانه بقوله: (ان الله عنده علم الساعه ینزل الغیث و یعلم ما فی الارحام و ما تدری نفس ماذا تکسب غدا و ما تدری نفس بای ارض تموت...) [423] الا یه، عیعلم الله سبحانه ما فی الارحام من ذکر او انثی و قبیح او جمیل وسخی او بخیل وشقی او سعید و من یکون فی النار حطبا او یکون فی الجنان للنبیین موافقا. فهذا علم الغیب الذی لا یعلمه احد الا الله، و ما سوی ذلک فعلم علمه الله نبیه فعلمینه، و دعا لی بان یعیه صدری و تضطم علیه جوانحی (جوارحی). [424]

اشاره: پس از پیشگویی امیرالمومنین (علیه السلام) از حوادث بزرگ شهر بصره، یکی از اصحاب آن حضرت که از طایفه بنی کلب بود پرسید: ای امیرالمومنان آیا از غیب سخن می گویی؟ علی (علیه السلام) فرمود: ای برادر کلبی این علم غیب نیست. این فرا گرفته ای است از عالمی (پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)).

علم غیب تنها علم قیامت است و آنچه خداوند سبحان در این آیه برشمرده است که (آگاهی به وقت قیام قیامت نزد اوست، او باران را نازل مـی کنـد و از آنچـه در رحـم هاست باخبر است و کسی نمی داند که فردا چه کاری خواهد کرد و کسی نمی داند کـه در کدام سرزمین از دنیا می رود) پس خدای سبحان از آنچه در رحمهاسـت، پسـر یـا دختر، زشت یا زیبا، سخاوتمند یا بخیل، سعادتمند یا شقی، و آن کس کـه آتـش گیـره آتش است و یا در بهشت همسایه و دوست پیامبران است، از همه اینها آگاه است.

این است علم غیبی که جز خدا کسی نمی داند و جز اینها علمی است که خداوند به پیامبرش تعلیم کرده و او به من آموخته است و برایم دعا کرد تا آن را در سینه ام جای دهد و اعضا و جوارحم را از آن مالامال سازد.

لازم است توجه شود که، انسان کامل، دارای برترین مرتبـه فـیض خداسـت، بلکـه خود عین آن مرتبه است و هرچه در آن مرتبه و مادون آن قرار دارد برای وی شهادت است، نه غیب و چون در جهان امکان، همه مراتب فیض بعد از صادر یا ظاهر نخست قرار دارد، بنابراین، همه آنچه در جهان امکان وجود دارد، با عنایت الهی معلوم خلیفـه الله و انسان کامل است و از سوی دیگر فرشتگان مامور هر چیزی که بـه اذن خداونـد مدبر آنند، در پیشگاه انسان کامل ساجد و خاضع هستند. از ایـن رو آنچـه در قلمـرو ماموریت و تدبیر آنهاست از علم احاطی انسان کامل مستور نخواهد بود.

مهمترین غیبی که در موارد فراوان از آن به عنوان غیب ویژه یاد مـی شـود قیامـت است، لیکن از آیات 25 - 27 سوره جن می توان استظهار کرد که خداوند علـم آن را به انسان کامل که به مقام منیع رضوان محض باریافته و از قضای الهی راضـی اسـت و خداوند نیز از همه شئون علمی و عملی وی رضایت دارد عطا خواهد کـرد. از ایـن رو چنین انسان کاملی مصداق بارز (من ارتضی من رسول..) [425] است، و چون همه اهـل بیت عصمت و طهارت به منزله نور واحدند، از ایـن رو آنچـه بـرای حضـرت رسـول

(ﷺ) به اذن الهی مکشوف است برای سایر اهل بیت (علیهم السلام) نیز مشهود است و تفصیل این بحث در ذیل آیات مناسب بازگو خواهد شد.

4- اهمیت اقامه نماز و آثار آن

- عن رسول الله (ﷺ): انما مثل الصلاه فیکم کمثل السری - و هو النهر - علی باب احدکم یخرج الیه فی الیوم واللیله یغتسل منه خمس مرات، فلم یبق الدرن مع الغسل خمس مرات، ولم تبق الذنوب مع الصلاه خمس مراتب. (426)

الصلاه میزان فمن وفی استوفی. (427)

مثل الصلاه مثل عمود الفسطاط اذا ثبت العمود ثبتت الاطناب و الاوتاد و الغشأ و اذا انکسر العمود لم ینفع و تد ولا طنب و لا غشأ. (428)

- عن الرضا (علیه السلام) الصلاه قربان کل تقی. (429)

عن الصادق (علیه السلام): ان طاعه الله عزوجل خدمته فی الارض ولیس شی ء من خدمته یعدل الصلوه فمن ثم نادت الملائکه زکریا (علیه السلام) هو قائم یصلی فی المحراب. (430)

عن الباقر (علیه السلام): ما من عبد من شیعتنا یقوم الی الصلاه الا اکتنفته بعدد من خالفه ملائکه یصلون خلفه و یدعون الله عزوجل له حتی یفرغ من صلاته. (431)

للمصلی ثلاث خصال: اذا هو قام فی صلاله حفت به الملائکه من قدمیه الی اعنان السمأ ویتناثر البر علیه من اعنان السمأ الی مفرق راسه و ملک موکل به ینادی: لو یعلم المصلی من یناجی ما انفتل. (432)

- عن رسول الله (ﷺ): ما من صلاه یحضر وقتها الا نادی ملک بین یدی الناس: ایها الناس قوموا الی نیرانکم التی اقدتموها علی ظهورکم فاطفئوها بصلاتکم. (433)

- عن الصادق (علیه السلام): ان العبد اذا صلی الصلاه فی وقتها وحافظ علیها ارتفعت بیضأ نقیه تقول: حفظتنی حفظک الله واذا لم یصلها لوقتها و لم یحافظ علیها ارتفعت سوداً مظلمه تقول: ضیعتنی ضیعک الله. (434)

اشاره: روایات مزبور معارف و لطایف فراوانی را بیان می کند که به برخـی از آنهـا اشاره می شود:

الف. نماز احکامی (اعم از واجب و مستحب و...) دارد که علم فقه متکفـل بیـان آن است و آدابی دارد که علم اخلاق عهده دار تبیین آن است و اسراری دارد کـه در ایـن روایات آمده است و باید در علوم برتر از علم اخلاق مورد بررسی قـرار گیـرد. زنـده بودن نماز، سپید بودن چهره آن یا تاریک بودنش، سخن گفتن آن با نمازگزار و دعا یـا نفرین آن به نمازگزار، تشبیهاتی شاعرانه نیست، بلکه از اسرار مستور نماز است، زیـرا همان طور که قرآن دارای مراتب و بطون است، حقیقت دین نیز دارای درجات و بطون است و نماز که ستون آن حقیقت محسوب می گردد از این حکم کلی مستثنا نیست.

ب: نماز آب زندگانی است که بیماران مبتلا به گناه و نیز محتضران مشرف به مرگ روح را درمان یا احیا می کند، چنانکه گناه به مثابه مرض یا مرگ است که مبتلایان به خود را بیمار می کند یا می میراند. از این رو برای درمان بیماری یا رهـایی از مـرگ، نماز سهم موثری دارد.

ج: پرهیزکاران در پرتو نماز، قرب ویژه ای پیدا می کنند و به هر میزان که نماز آنها با اخلاص بیشتری همراه و و مقبولتر باشد، تقوای آنان کاملتر اسـت و در نتیجـه بهـره وری آنان از قرآن کریم بیشتر خواهد بود؛ زیرا مدار بهره مندی از از هدایت برین قرآن تقواست.

دد: مناجات عبد با مولا در نماز، طلیعه دستیابی عبد به مقام منیـع اسـت کـه در آن مرحله، مناجات مولا با عبد شروع می شود؛ زیرا بر اساس مناجـات شـعبانیه، انسـان سالک صالح به جایی می رسد که مخاطب و مستمع شایسته ای برای مناجات خداوند با او خواهد شد. تفصیل برکات و اسرار و آداب نماز در ذیل آیات مناسب بـا آن مـی آید.

هه: انجام دادن اصل نماز (اعم از واجب و مستحب) زمینه مقدار خاصی از هـدایت قرآن را به همراه دارد، لیکن اقامه نماز که برتر از صرف انجام دادن آن است زمینه بهره وری بیشتری را فراهم می کند که در امر اول توفیق کامل داشت، در امر دوم نیز نصیب وافی خواهد برد؛ زیرا سهم دریافت کلام خدا به مقدار تکلم خالصانه با اوست و چـون نماز مایه تقرب بنده متقی لدن نزدیکتر است میسرتر خواهد بود.

5- گستره رزق و انفاق

عن الصادق (علیه السلام) فی قوله تعالی: (و مما رزقناهم ینفقون) قال: مما علمناهم یبثون و مما علمنا هم من القرآن یتلون. [435]

عن العسکری (علیه السلام): یعنی (و مما رزقناهم ینفقون) من الاموال و القوی فی الابدان والجاه.... [436]

اشاره: سعه و ضیق انفاق [437] را می توان از سعه و ضیق عنوان رزق استظهار کـرد. عنوان رزق همان طور که شامل نعمتهای ظاهری و مادی مـی شـود، شـامل نعمتهـای باطنی و معنوی نیز خواهد شد. از این رو شعیب (علیه السلام) از نبـوت، رسـالت و ولایـت خود به عنوان رزق حسن یاد کرده است: (ورزقنی منه رزقا حسـنا...)، [438] و در آیـه: (... و من رزقناه منا رزقا حسنا فهو ینفق منه سرا وجهـرا...) [439] ترغیـب بـه انفـاق از رزق حسن (به معنای جامع آن) مطرح شده است، و چون رزق دارای معنـای جـامعی است که همه شئون و کمالهای علمی و عملی را در بر می گیرد، انفاق رزق نیز معنـای جامعی دارد که هر گونه اعانه علمی و عملی را شامل می شود. از ایـن رو در مبحـث صدقه که مناسب با انفاق است گفته می شود: هر کـار خیـر و معروفـی صـدقه اسـت، ارشاد جاهل، اصلاح بین افراد متنـازع و متخاصـم، ارم بـه معـروف و نهـی از منکـر، برداشتن تیغ و خار و خاشاک از سر راه و عیادت بیمـار و... همـه از مصـادیق صـدقه است. در نتیجه، مشمول عنوان انفاق از روزیهای گوناگون خواهد بود. [440]

والذین یومنون بم انزل الیک و ما انزل من قبلک و بالاخره هم یوقنون.

گزیده تفسیر

هدایت قرآن بهره پرهیزکارانی است که بـه هـر چـه بـر قلـب مطهـر پیـامبر اکـرم (ﷺ) نازل شده است (قرآن باش یا حدیث قدسی) و به کتب آسمانی پیشین ایمـان دارند.

ایمان به قرآن و کتب آسمانی گذشته، مستلزم ایمان به پیامبران الهی و معجزات آنان و وجود فرشتگان افزون بر ایمان به وحی و رسـالت، بـه معـاد کـه از برجسـته تـرین روآوردهای دین است، یقین دارند، زیرا دین خدا صراط است و عقیده به صراط بـدون عقیده به مقصد (معاد) سودمند نیست.

موانع اعتقاد به معاد یا شبهه علمی است یا شهوت عملی و پرهیزکاران، این دو را از حریم اندیشه و عمل خود رانده، از رزق ناب یقین که کمیـابترین رزق خداونـد اسـت، بهره مند شده اند.

تفسیر

آخرت: آخرت در مقابل اولی و دنیاست و مراد از جهان آخرت، قیامت است که در آن حساب، پاداش و کیفر، و حیات طیب و برتر و سـعادت ابـدی محـض و ماننـد آن است و مراد از کار اخروی کاری است که افزون بر تامین نیاز کنونی، در سعادت ابـدی انسان نقش داشته، موجب تقرب به خدای سبحان و عامل جلب رضای کنونی او باشد. اهل آخرت کسانی هستند که همه امورشان رنگ الهی دارد.

در مقابل، مراد از دنیا اموری است که انسان را از ذات اقدس خداونـد و رضـای او دور می کند و متاع فریب و کالای نیرنگ و غرور اسـت: (مـا الحیـوه الدنیـا الا متـاع الغرور). [441]

قرآن کریم در معرفی دنیا می گوید: (اعملوا انما الحیوه الدنیا لعب و لهو و زینه و تفاخر بینکم و تکاثر فی الاموال والاولاد.) [442] دنیا چیزی است که گاهی با بازی و گاهی با سرگرمی و زمانی با زینت و گاهی با تفاخر و گاهی با تکاثر، انسان را از هدف نهاییش که لقای خدای سبحان است، باز می دارد و این همان امور اعتباری است، نه تکوینی، زیرا حیات طبیعی دینا همان گونه که خوشیها و زیباییها را عرضه می کند، ناخوشیها و رنجها را نیز نشان می دهد و زندگی دنیا ذاتا فریبکار نیست و از این رو نشئه کنونی برای اهل تقوا فریبنده نیست. اهل دنیا نیز با آرزوهای خودشان فریب می خورند: (وغرتکم الامانی). [443]

یوقنون: یقین علم ثابت و جزمی است که شک پذیر نباشد و مایه آرامش و طمانینه نفس آدمی گردد. برخی از ویژگیهای ماخوذ در یقین (مانند زوال شک و یا محصول نظر و استدلال بودن یقین) مانع از اسناد آن به خدای سبحان و متصف شدن او به صفت یقین است، مگر آن که آن خصوصیتهای نقص آمیز، متعلق به برخی از مصادیق یقین باشد، نه ماخوذ در مفهوم آن. از این رو با تنزیه معنای جامع، از خصوصیتهای برخی مصادیق، اتصاف خداوند به آن محذوری ندارد.

واژه هایی که قرآن کریم درباره انواع ادراک به کار می برد حدود 20 لفظ است؛ مانند ظن، حسبان، شعور، ذکر، عرفان، فهم، فقه، درایت، یقین، فکر، رای، زعم، حفظ، حکمت، خبره، شهادت عقل و نیز الفاظی مانند: قول، فتوا، بصیرت و... هر یک از این واژه ها با یک یا چند ویژگی از موارد دیگر ممتاز می شود. [444]

ایقان که باب افعال از ماده یقن است، به قیام یقین به دارنده آن نظر دارد. ظاهرا عنوان موقن در این گونه از موارد، به عنوان صفت مشبهه (نه اسم فاعل) به کار می رود. از این رو معنای ثبوتی دارد، نه حدوثی.

در تفسیر آیه دوم و سوم همین سوره گذشت که قرآن کـریم هـدایتگر پرهیزکـارانی است که دارای تقوای اعتقادی (ایمان به غیب)، تقوای عبادی (اقامـه نمـاز) و تقـوای مالی و غیر مالی (انفاق) باشند و چون ایمان به غیب بـه طـور مطلـق ذکـر شـد و از برجسته ترین مصداق آن، یعنی غیب مطلق که کنه ذات خدای سبحان اسـت، انصـراف داشت، در این آیه کریمه دو مصداق دیگر از مصادیق ایمان به غیب (ایمان به وحـی و نبوت و یقین به آخرت) بازگو شده است.

تجلی قرآن

تنزل اشیا از مکان یا مکانت بالا بر دو گونه است: یکی به نحو تجلی و دیگری بـه گونه تجافی. تنزل اشیای مادی و جسمانی، مانند باران و سایر نزولات جوی از فضای بالا، نه از مخزن غیب، به صورت تجافی است؛ بدین معنا که با فرود آمدن آن، جایگـاه پیشین آن تهی (اجوف) می شود و آن شی ء دیگر در بالا نیست. همان گونه که وقتـی در بالا، یعنی، در فضای فوق بود در پایین حضور نداشت.

اما تنزل قرآن، به نحو تجلی است بدین معنا که با فرود آمدن، هرگز مـوطن اصـلی خود را در عالم بالا رها و آن را تهی نمی کند، بلکه حقیقت آن همواره در موطن خود موجود است، لیکن جلوه و رقیقه آن نیز در مراحل نازلتر تحقق می یابد، همانند تنـزل دانش و اندیشه عقلانی انسانی فرزانه که از صحیفه جان او به صورت آهنگ گفتار یـا نقوش نوشتار در فضای خارج یا روی صفحه نگارش جلـوه مـی کنـد. در ایـن گونـه موارد، هرگز مطلب عمیق علمی از حوزه ذهن اندیشور خارج نمی گردد، تا ذهـن وی از آن خالی شود.

قرآن کریم حقیقتی گسترده است که مرتبـه بـرین آن از دسـترس انسـانهای عـادی خارج و در مکانی والا و بلند موجود است و مرتبه نازله آن به صورت لفـظ و مفهـوم

درآمده است، تا قابل گفتن، شنیدن و نوشتن و خواندن و انتقال ذهنی باشد: (انا جعلناه قرانا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدنیا لعلی حکیم). [445]

پس چنین نیست که وقتی قرآن از لدن فرود آمد و در دسترس انسانها قرار گرفت، دیگر، مرتبه برین معارف آن در ام الکتاب یا کتاب مبین نباشد و همچنین مرتبه متوسط آن در دست فرشتگان حامل آن نباشد.

تذکر: چون معنای تنزل و تحدد به حد لفظ و تلبس به لباس کلمیه ملفوظ و مسموع، برای برخی صعب است، فخر رازی با تکلف روبرو شده است؛ [446]

چنانکه صاحب المنار [447] نیز، تصویر صحیحی از تنزل موجودهای عینی و ملکی از مخزن غیبی و ملکوتی ندارد و اصل کلی مستنبط از آیه (وان من شی ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم) [448] مغفول مانده است. از این رو آنان معنای انزال حدید و انزال ازواج هشت گانه انعام را همان انزال احکام متعلق به آنها پنداشته اند.

گستره (ما انزل الیک)

تعبیر (ما انزل الیک) شامل همه مراحل نزول است، خواه آنچه به سطح عالم طبیعت تنزل کرده و خواه آنچه رسول اکرم (ﷺ) در معراج، با واسطه یا بی واسطه دریافت کرده است: (وانك لتلقی القرآن من لدن حکیم علیم). [449] همانند دو آیه پایانی سوره مبارکه بقره: (آمن الرسول بما...) که در معراج بی واسطه و شفاها دریافت شده است.

شایان ذکر است که، در معراج نیز باید وحی از جانب خدای سبحان تنزل کند تا برای پیامبر اکرم (ﷺ) قابل دریافت باشد. پس در تلقی کلام خدا افزون بر صعود و عروج پیامبر، تنزل وحی از جانب خدا نیز لازم است.

گستره (ما انزل الیک) افزون بر آن که همه مراحل تنزل قرآن را فرا می گیرد، غیر قرآن مانند حدیث قدسی را نیز شامل می شود. پس آنچه بر قلب مطهر آن حضرت

نازل شده، خواه به صورت قرآن (با همه مراحل تنزلش) و خواه بـه صـورت حـديث قدسی باشد، همه مشمول (ما انزل الیک) است کـه رسـول اکـرم (ﷺ) بـدون هـیچ تصرفی از خود، آنها را به مردم می رساند.

پیامبر اکرم (ﷺ) افزون بر آن که از سر بخل و ضن از وحی الهی چیزی را کتمان نمی کند: (و ما هو علی الغیب بضنین)، [450] چیزی نیز بر وحی الهی نمی افزایـد و آن را دگرگون نمی کند. پس آنچه بر او وحی شده عین آن را می گوید و آنچه می گویـد نیز عین وحی الهی است: (و ما ینطق عن الهوی (۳) ان هو الا وحی یوحی). [451]

تذکر: در کتب فقهی برخی احکام به عنوان فرض الله 8 و برخـی دیگـر بـه عنـوان فرض النبی ﷺموسوم شده است و فرض النبی ﷺدر برابر فرض الله، بـدان معنـا نیست که نبی اکرم ﷺ از جانب خویش و با اجتهاد ظنی خود مطلبی را بر دین خدا بیفزاید، بلکه چون شارع حقیقی خدای سبحان است، فرض النبی نیز به فـرض الله بـاز می گردد. لازم آنچه از آیات مزبور سوره تکویر و نجم مستفاذ است، رجوع النبـی بـه فرض الله است، لیکن با واسطه.

رابطه ایمان به قرآن با ایمان به سایر کتب آسمانی

ایمان به آنچه بر پیامبر اکرم (ﷺ) نازل شده، مستلزم ایمان به همه پیامبران پیشین و کتب آسمانی آنان نیز خواهد بود؛ زیرا حقانیت انبیای گذشته و کتب آنان به سه طریق از قرآن کریم استفاده می شود:

1- همه شرایع در اصول و خطوط کلی معارف یکسان و مشترک است: (ان الدین عندالله الاسلام) [452] و اسلام که ره آورد قرآن کریم است روح همه مکتبهای الهی است.

2- قرآن کریم مصدق کتب آسمانی پیشین و مهمین برآنهاست:

(و انزلنا الیك الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب و مهیمنا علیه). [453]

3- در قرآن کریم به طور گسترده از پیامبران گذشته تمجید شده و قصص آنان نیز به عنوان وسیله هدایت و نجات بازگو و معارف، اخلاق و احکام غیر منسوخ آنها بیان شده است. بنابراین، ایمان به قرآن کریم با ایمان به پیامبران پیشین و کتب آسمانی آنان ملازم است.

رابطه ایمان به وحی با ایمان به رسالت

جمله (یومنون بما انزل الیک و ما انزل من قبلک) ایمان به وحی خاص (قرآن) و همچنین مطلق وحی را با صراحت و با دلالت مطابقی بیان می کند و لزوم ایمان به رسالت رسول اکرم (ﷺ) و سایر پیامبران و همچنین حقانیت همه پیامبران و ایمان به معجزات آنان و ایمان به فرشتگان را با دلالت التزامی می رساند؛ زیرا بین ایمان به کتاب خدا و ایمان به رسالت رسول آورنده آن تلازم قطعی است.

این لوازم را آیات دیگر با صراحت بیان، مانند: (فامنوا بالله و رسوله النبی الامی)، [454] (امن الرسول بما انزل الیه من ربه والمومنون کل امن بالله و ملائکته و کتبه و رسله

لا نفرق بنی احد من رسله) [455] در برخی آیات نیز لزوم ایمان به معجزات پیامبران پس از ایمان به وحی مطرح می شود: (قولوا امنا بالله و ما انزل الینا و ما انزل الی ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط و ما اوتی موسی و عیسی و ما اوتی النبیون من ربهم.) [456]

در برابر متقیان راستین که به همه کتابهای الهی ایمان می آورند، گروه متعصب اسرائیلی در برابر دستور خداوند به ایمان به همه آنچه نازل شده است صریحا تبعیض را اعلام می دارند و می گویند: تنها به آنچه بر ما نازل شده است ایمان می آوریم: (واذا قیل لهم آمنوا بما انزل الله قالوا نومن بما انزل علینا و یکفرون بما ورأ و هو الحق مصدقا لما معهم...) . [457]

ممکن است گفته شود: ایمان دفعی به همه کتابهای تدریجی که هر کدام در موطن خاص خود حق بود و بعدا منسوخ شد چگونه محقق می شود؟

یعنی، ایمان دفعی به ناسخ و منسوخ چگونه تصور صحیح دارد؟ پاسخ این است که اولا، نسخ مربوط به شریعت و منهاج است، نه همه کتاب و اصل دین، چون اصل دین اسلام است که همگان بر آن اتفاق دارند: (ان الذین عندالله الاسلام) . [458] ثانیا، گرچه ایمان، فعلی و دفعی است، لیکن متعلق آن راجع به ظروف متنوع و متعدد است. بدین جهت، ایمان به این که خداوند در مقطعی از تاریخ، منهاج و شریعت خاصی را نازل کرده، و در مقطع دیگر، منهاج و شریعت دیگری را که ناسخ قبلی است نازل کرده، هیچ گونه محذوری ندارد؛ چون همه آنها در موطن ویژه خود حق بوده است. آنچه محذور دارد این است که همه آنها همه اکنون که ظرف ایمان است، لزوم عمل نیز داشته باشد.

ایمان اجمالی و تفصیلی به وحی و رسالت

مراد از (ما انزل الیک)، وحی خاص (قرآن و حدیث قدسی و...) است که بر رسول خدا (پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)) نازل شده و از آن به نبوت خاصه تعبیر می شود و مراد از

(ما انزل من قبلک) مطلق وحی و رسالت است کـه در عـین آن کـه بـه نبـوت عامـه موسوم است، تعمیم و توسعه فردی آن را نیز در بردارد؛ یعنی، ایمان به جمیـع آنـه کـه غیر از ایمان به جامع آنهاست، لازم است.

سر این که در کنار ایمان به مطلق وحی و نبوت عامه، ایمان به وحی خاص و نبوت خاصه ذکر شده، ظاهرا این است که اولا اهمیت قـرآن کـریم و رسـالت پیـامبر اسـلام (ﷺ) بیان شود و ثانیا تفهیم شود که درباره کتابهای آسمانی و پیامبران آنها افزون بر ایمان اجمالی (که همان ایمان به نبوت عامه است) ایمان تفصیلی نیز لازم اسـت. البتـه مقدار تفصیل همان است که به طور مبسوط در زبـان قـرآن و لسـان عتـرت طـاهرین (علیهم السلام) آمده است و آنچه که مقصوص نیست: (منهم من قصصنا علیک و منهم مـن لـم نقصص علیک) [459] ایمان تفصیلی به آن اصلا مطرح نیست.

معاد باوری پرهیزکاران

یکی از برجسته ترین ره آوردهای انبیای الهی معـارف و احکـام مربـوط بـه معـاد است. ایمان به وحی و رسالت بدون اعتقاد به معاد سودمند نیسـت؛ زیـرا دیـن همـان صراط است و صراط برای مقصد است و اگر مقصـدی بـه عنـوان جهـان ابـد و عـالم حساب و قسط و عدل و پاداش و کیفر نباشد، صراط بی معناست. با این بیان، تناسـب و وجه تاخر جمله (و بالاخره هم یوقنون) از (یومنون بما انزل الیـک و مـا انـزل مـن قبلک) نیز روشن می شود.

یقین به آخرت در پرتو ایمان به وحی و رسالت حاصل می شود و بـه انضـمام آن، ارکان تقوا کامل می شود. مهمترین عامل صیانت انسان از تبهکـاری همـان اعتقـاد بـه قیامت و یاد معاد است: (اخلصناهم بخالصه ذکری الدار) [460] و آنچه مایه انحـراف و ابتلای به عذاب الهی است، فراموشی قیامت است: (ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب) . [461]

ممکن است کسی از نظر توحید ذاتی و توحید خالقی موحد باشدت ولی معتقد به معاد نباشد، همانند وثنیین حجاز که خدا را خالق آسمانها و زمین می دانستند: (ولئن سالتهم من خلق السموات والارض لیقولن الله)، [462] ولی به عنوان حکیم عادلی که روزی را برای حسابرسی و پاداش و کیفر قرار داده است، باور نداشتند، چون اعتقاد به خدایی که از انسان بازخواست نکند سهل است، ولی اعتقاد به خدایی که نسبت به دنیا و آخرت ربوبیت دارد، دشوار مسئولیت آور است.

راز انکار قیامت

انکار قیامت دو عامل دارد: شبهه علمی و شهوت عملی. شبهه علمی که در آیاتی مانند: (من یحی العظام وهی رمیم) [463] مطرح شده با اندکی تامل زایل می شود و نگاهی به جهان هستی به آن شبهه پایان می بخشد؛ زیرا در این تامل انسان مشاهده می کند که خدای سبحان همواره ذرات پراکنده و بی جان را در جهان طبیعت جمع می کند و به آن حیات گیاهی، حیوانی و انسانی می بخشد و قرآن کریم در پاسخ کسانی که نسبت به رستاخیز ذرات پراکنده و بی جان استبعاد دارند می فرماید: خدای سبحان نه تنها قادر بر بعثت انسان است، بلکه می تواند خطوط سرانگشتان او را، که از ظرافتهای آفرینش آدمی است، به صورت اول بسازد: (بلی قادرین علی ان نسوی بنانه). [464]

اما شهوت عملی که عمده ترین عامل انکار معاد است، برای آنکه راه فجور را پیش روی تبهکار بگشاید قیامت را از ریشه انکار می کند: (بل یرید الانسان لیفجر امامه (٥) یسئل ایان یوم القیمه). [465] پس همان گونه که اعتقاد به قیامت، تنها یا مهمترین مانع تبهکاری است، عمده ترین عامل انکار قیامت نیز، اراده گناهکاری است؛ چون هر یک از این دو، منافی دیگری است و هر یک از آنها که قبلا حاصل، مانع تحقق دیگری می شود.

مراتب یقین و ایمان اهل آخرت

انسانها نسبت به آخرت سه دسته اند: برخی به قیمت سنگین از دست دادن سعادت ابدی، دنیا را برگزیده و آن را بر حیات آخرت ترجیح داده اند: (فاما من (۳۷) و اثر الحیوه الدنیا (۳۸) فان الجحیم هی الماوی)، [466] (اولئك الذین اشتروا الحیوه الدنیا بالاخره) [467] اینان کوته بینانی هستند که تنها دنیا را دیده و برگزیده اند و خدای سبحان به رسول خود دستور اعراض از آنان داده است:

(فاعرض عن من تولی عن ذکرنا ولم یرد الا الحیوه الدنیا (۲۹) ذلك مبلغهم من العلم). [468]

برخی از انسانها نیز گاهی اهل دنیا و گاهی اهل آخرتند: (خلطوا عملا صالحا و اخر سیئا) [469] و گروهی نیز با بی اعتنایی به ظواهر فریبای دنیا، آخرت را بر دنیا ترجیح داده، آن را برگزیده اند: (الذین یشرون الحیوه الدنیا بالاخره) [470] و چون آخرت سه بخش دارد: جهنم، بهشت و رضوان: (وفی الاخره عذاب شدید و مغفره من الله و رضوان)، [471] پس ایمان اهل آخرت نیز مراتبی دارد: یقین گروهی از آنان در محدوده ترس از جهنم و نهایت سعیشان برای رهایی از آتش است و عده ای فراتر از آن چون نعمتهای بهشتی را نیز باور دارند، کوشش می کنند تا به آنها دست یابند و گروه سوم که برتر از این دو گروهند، یقینشان به آخرت در مقام منیع لقای حق است، نه منحصر در ترس از جهنم یا شوق بهشت.

بهره گروه سوم از قرآن کریم برترین بهره است. اینان از خدا راضیند و خدای سبحان نیز از آنان راضی است: (لا تجد قوما یومنون بالله والیوم الاخر... اولئك کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه و یدخلهم جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها رضی الله عنهم و رضوا عنه اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون) [472] کسی که رخدادهای تلخ را شیرین نمی یابد و آنها را گزنده و دردناک احساس می کند ولی درباره آنها صبر پیشه می کند و یا نرسیدن به رفاه و نشاط را رنج آور می داند و

بر آن رنجوری، صابر است، چنین شخصی به مقام رفیع رضوان بار نیافتـه اسـت، قهـرا گوهر ذاتش مرضی خداوند نیست. از این رو مقام شامخ رضا، ویژه گروه سوم است.

لطایف و اشارات

1- ویژگی رسالت خاتم

یکی از تفاوتهای شریعت اسلام با شرایع پیشین ایـن اسـت کـه پیـروان آن شـرایع، افزون بر ایمان به شریعت خود و شرایع پیشین (به فرض وجود) ایمان بـه شـریعت یـا شرایع بعدی که پیامبرانشان بدان بشارت می داند نیز لازم بود، ولی در شـریعت پیـامبر اسلام (ﷺ) خاتم پیامبران است، سخن از ایمان به شریعت و رسـول بعـدی نیسـت؛ زیرا پس از رسول اکرم (ﷺ) پیامبر و کتاب آسمانی دیگری نخواهد آمد تا مردم به آن ایمان آوردند و یا رسول اکرم (ﷺ) مبشر آن شد. از این رو اکتفای به تعبیر (مـا انزل من قبلک) ویژه رسول اکرم (ﷺ) است.

2- صفات ثبوتی و سلبی مومنان به وحی

ایمان به نبوت خاصه و عامه و اعتقاد به رسالت همه انبیا و نزول همه کتابهای آنـان (ما انزل الیک و ما من قبلک) لوازمی دارد که در قرآن کریم به برخـی از آنهـا اشـاره شده است، مانند کفر ورزیدن به طاغوت و عدم مراجعه به محاکم طـاغوت. افـزون بـر این صفات سلبی، برخی از صفات ثبوتی آنان، مانند رسـوخ در علـم و داشـتن ایمـان راستین نیز بیان شده است: (الم تر الی الذین یزعمون انهم امنوا بما انزل الیك و ما انـزل من قبلك یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا بـه)، [473] (لکـن الراسخون فی العلم منهم والمومنون یومنون بما انزل الیك و ما انزل من قبلك). [474]

3- مقصد متوسط و نهایی نزول وحی

قلب مطهر پیامبر اکرم (ﷺ) مجرای نزول وحی و از حلقات متوسط دریافـت آن است، نه پایان آن، زیرا آخرین منزلگاه وحی الهی گوشها و دلهای انسانهاست: (وانزلنا

الیك الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم)، [475] (وانزلنا الیکم نورا مبینا) [476] و از ایـن رو قرآن کریم هم کلام خداوند سبحان است و هم تکلـم او. [477] بنـابراین، آیـاتی کـه سخن از تنزل قرآن بر وجود مقدس رسول اکرم (ﷺ) دارد (همانند آیه محل بحث) بیانگر مقصد متوسط نزول وحی است، نه مقصد نهایی آن. تفاوت در این است که بـین خداوند سبحان و حضرت رسول اکرم (ﷺ) فرشتگان واسطه اند، ولی بین فرشـتگان و مردم، رسول اکرم (ﷺ) واسطه است که وحی را از آنان دریافت کرده، به مردم می رساند.

4- یقین به آخرت بر اثر مشاهده ملکوت

یقین به آخرت گاهی بر اثر استدلال عقلی حاصل می شود و گاهی بر اثر مشـاهده ملکوت جهان: (و کذلك نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون مـن المـوقنین) [478] و انسان پرهیزکار بر اثر ارتباط با ملکوت، به قیامت یقین پیدا می کند. آیاتی از قبیل (کلا لو تعلمون علم الیقین (٥) لـترون الجحـیم) [479] و ماننـد آن شـاهد ایـن مدعاست.

5- زنگار گناه مانع تاثیر علم به قیامت

یقین به آخرت با عمل برای آخرت همراه است وگرنه ممکن است کسـی عـالم بـه قیامت باشد ولی علمش در زیر لایه های زنگار شهوات مدفون باشـد و چنـین علمـی کارساز نیست: (افرئیت من اتخذ الهه هویه واضله الله علی علم) [480] و اگر آلودگی به گناه نباشد، حتی گمان به آخرت نیز برای حصول تقوا کافی اسـت: (الا یظـن اولئـك انهم مبعوثون)، [481] زیرا عقل ناب دفع ضرر را محتمل را واجب می شمارد. معاد بـه قدری مهم است که اگر درباره آن گمان نیز حاصل شود (نه قطع)، برای عمـل کفایـت می کند،

گرچه باید درباره آن قطع تحصیل کرد.

بحث روایی

1- ولایت عترت (علیهم السلام) در کتابهای آسمانی پیشین

- عن العسکری (علیه السلام) فی قوله تعالی: (وما انزل من قبلک): من دفع فضل امیرالمومنین (صلوات الله علیه) علی جمیع من بعد النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) فقد کذب بالتوراه والانجیل و الزبور و صحف ابراهیم و سائر کتب الله المنزله فانه ما نزل شی ء منها الا واهم ما فیه بعد الامر بتوحید الله تعالی والاقرار بالنبوه، الاعتراف بولایته والطیبین من آله علیهم السلام [482]

اشاره: از حدیث معروف ثقلین استنباط می شود که قرآن و عترت با هم هماهنگ بوده، از یکدیگر جدا نمی شوند و این انسجام و عدم انفکاک، به حقیقت نورانی آن دو برمی گردد و چنین واقعیتی محدود به زمان یا اقلیم مخصوص نیست و چون حقیقت قرآن از کتابها و صحائف انبیای سلف (علیهم السلام) جدا نبوده، حقیقت ولایت اهل بیت و عترت طاهرین (علیهم السلام) نیز از آنه جدا نبوده است و چون قرآن ثقل اکبر و عترت (علیهم السلام) ثقل اصغرند، این ترتب هم در صحف سلف محفوظ بوده است.

2- حقیقت و آثار یقین

- عن امیرالمومنین (علیه السلام):... الاسلام هو التسلیم و التسلیم هو الیقین و الیقین هو التصدیق و التصدیق هو الاقرار و الاقرار هو الادأ و الادأ هو العمل. [483]

اشاره: چون یقین نور است: الیقین نور [484] و حقیقت نور، آثار صحیحی از بالا به پایین دارد، از این رو همه مراحل بعد از یقین را که همان هماهنگی نظر و عمل و اخلاص در مقام عمل باشد به همراه دارد. البته معلوم است عملی که از روی یقین باشد بسیار مفید است.

از امیرالمومنین (علیه السلام) رسیده است که آثار یقین مومن در عمل وی برای خودش و دیگران مشهود است و آثار شک منافق نیز در عمل وی مشهود است؛ گرچه ممکن

است برای خود منافق بر اثر کوری وی مستور باشد: ان المومن یری یقینه فی عمله والکافر یری انکاره فی عمله. [485]

البته چنانکه امام رضا (علیه السلام) فرمودند: فیض یقین کمترین رزقی است که بین مردم توزیع شده است: لم یقسم بین العباد شی ء اقل من الیقین [486] و یقین، مانند صبر، فضیلت ویژه است که صاحبان آن فضایل به مقام امامت و رهبری جامعه الهی نایل می آیند: (و جعلنا منهم ائمه یهدون بامرنا لما صبروا و کانوا بایاتنا یوقنون) [487] لازم است توجه شود که فضیلت صبر نیز ناشی از فیض یقین است: الصبر ثمره الیقین. [488]

3- مراتب و متعلق یقین اهل تقوا

- عن امیرالمومنین (علیه السلام): فمن علامه احدهم انک تری له قوه فی دین... وایمانا فی یقین. [489]

فاما اولیأ الله فضیاؤ هم فیها (الشبهه) الیقین. [490]

فهو من الیقین علی مثل ضوء الشمس. [491]

واعملوا عباد الله ان المتقین ذهبوا بعاجل الدنیا و آجل الاخره... و تیقنوا انهم جیران الله غدا فی آخرتهم. [492]

اشاره: یقین چون از شئون معرفت و علم است، به معروف و معلوم تعلق می گیرد و چون اسمای حسنای الهی، که معروف است تعدد دارد، معرفتها نیز متنوع خواهد بود و هر معرفتی در حد خود از یقین برخوردار است. از این رو می توان برای یقین انحای گوناگون به لحاظ متعلق آن تصور کرد. عمده مراتب یقین است که به حسب متعارف آن را به یقین علمی (علم الیقین) و یقین عینی (عین الیقین) و یقین حقی (حق الیقین) تقسیم کرده اند و چون متعلق آن که اسمای حسنای الهی است نامحدود است، حد خاصی از حصول یقین یا شهود آن را نمی توان پایان مرحله یقین دانست. حاصل این که، حقیقت یقین، نوری است تشکیکی، که هم فزونی پذیر است و هم حد خاص ندارد.

اولئک عل هدی من ربهم واولئک هم المفلحون.

گزیده تفسیر

پروا پیشگان بند مرتبه، از هدایتی بهره مندند که چونان مرکبی رهوار آنان را به مقصد می رساند و رفعت می بخشد و این همان هدایت تکوینی الهی است که زمینه ساز بهره وری کامل از هدایت قرآن است. آن بلند پایگان که بر هدایت الهی مستقرند، چنانکه تقوایشان زمینه ساز بهره مندی از قرآن است منشا رستگاری آنان نیز خواهد بود؛ آنان از همه موانع می رهند و به مقصد اصیل خویش می رسند و چون فلاح انسان در رسیدن به کمال مطلق است و کمال مطلق جز خدای سبحان نیست، پس فلاح پرواپیشگان در لقأالله است و برای رسیدن به لقأ الله گامهای نخست را باید با هدایت فطری و تقوای اعتقادی، عبادی و مالی برداشت و آنگاه باید تا رسیدن به مقصود نهایی از رهبری قرآن ناطق و صامت (ثقلین) پیروی کرد.

تفسیر

المفلحون: واژه مفلح از ریشه فلاح است و معنای اصلی ماده فلح، چیزی است که لازم آن رهایی از شرور و دستیابی به خیر و صلاح است و با این دو قید از ماده نجات، ظفر و صلاح امتیاز می یابد.

اطلاق فلاح بر کشاورز و فلاحت بر کشاورزی از آن روست؟ زمین با زراعت از بوار(بایر بودن) می رهد و آباد می گردد، چنانکه شکاف و گشایش نیز در آن ملحوظ است.

در زبان فارسی از فلاح به پیروزی و رستگاری تعبیر می شود؛ [493] زیرا معنای فتح و شکاف در آن ماخوذ است، برخلاف چیزی که رتق و سد در آن ماخوذ است، و چون شکاف در معنای فلاح اخذ شده، کسی که لب زیرین او شکاف داشته باشد افلح

نامیده می شود. [494] البته مفلح انسانی است که با رنج و تعب، به مقامی رسیده باشد، نه بدون رنج.

هم: ضمیر هم را بصیرون، فاصله می نامند و کوفیون، عماد. شاید سرعطف اولئک دوم بر اولئک اول در آیه محل بحث و عدم عطف در آیه (اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون) [495] این باشد که در آیه محل بحث، دو عنوان مزبور جدای از هم و مستقل است، لیکن در آیه سوره اعراف، اساس مطلب همان غفلت است که بر اساس درکات آن، سه مرحله نزولی پدید می آمد: اول شبیه چهارپایان شدن، دوم در حد چهارپایان بودن، سوم از آنها پایینتر قرار داشتن.

سر این تفاوت آن است که چنانکه نور محسوس، شی ء را برجسته و نمایان می کند و ظلمت محسوس، شی ء را در تاریکی فرو می برد، نور معقول هدایت نیز انسان را برجسته می کند: (يرفع الله الذين امنوا منكم و الذين اوتوا العلم درجات) [496] و تیرگی ضلالت او را سرکوب و منکوب و نابود می سازد و او را به حضیض سقوط فرو می افکند: (ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي و من يحلل عليه غضبي فقد هوى) [497] راز اساسی در این گونه موارد آن است که کمال مقهور نفس کامل است، و نقص قاهر بر نفس ناقص، مثلا، انسان عالم، امیر علم است و انسان جاهل، اسیر جهل.

از این رو گفته می شود: زبان عاقل در قلب اوست و قلب جاهل در زبان او. بنابراین، انسان مهتدی و متقی، حاکم بر هدایت و تقواست و انسان ضال و فاجر، محکوم ضلال و فجور و از این حقیقت به (علی هدی) تعبیر شد.

رستگاری پرواپیشگان

واژه فلاح چنانکه گذشت، فراتر از معنای رهایی از موانع، معنای رسیدن به مقصود را نیز در بر دارد. پرواپیشگان که بر هدایت الهی مستقرند همان گونه که تقوای آنان

زمینه ساز بهره مندی از قرآن کریم بود، زمینه ساز فلاح و رستگاری آنان نیـز هسـت: (واتقوا الله لعلکم تفلحون). [498]

پرهیزکاران که از افراط و تفریط، عصیان، بخل و شح نفس در امان و دارای حفـاظ الهی تقوایند، رستگارند: (و من یق شح نفسه فاولئك هم المفلحون). [499]

فلاح و رستگاری مقصود بالذات و هدف نهایی انسان است و چون فلاح انسـان در رسیدن به کمال مطلق است و کمال مطلق جز خداوند سبحان نیست. پس فلاح انسـان در لقأالله است و برای رسیدن به لقای الهی، گامهای نخست را با هدایت فطری و تقوای اعتقادی، عبادی و مالی باید برداشت و آنگاه تا به سر منزل مقصود بایـد از هـدایت و رهبری قرآن ناطق و صامت پیروی کرد.

تذکر: اشاره با لفظ اولئک که ناظر به دور است، برای بزرگداشت مقام متقیان اسـت، چنانکه تکرار لای کلمه با ذکر واو عاطف، برای تفهیم استقلال هـر یـک از هـدایت و فلاح برای تکریم است.

بحث روایی

معنای فلاح

- عن الصادق (علیه السلام) فی قوله تعالی: (اولئک هم المفلحون): ای الناجون ممـا منـه یوجلون الفائزون بما یاملون [500]

اشاره: محور اصلی فلاح، همان تزکیه نفس است: (قد افلح من زکیها). [501] تزکیـه نفس با اعمال ویژه ای همراه است که برخی از آنها در سوره مومنـون [502] و بعضـی از آنها در دیگر سور بازگو شده است؛ چنانکه تزکیه روح با تروک مخصوصی همراه است که از آنها به عنوان موانع فلاح یاد می شود؛ مانند: ظلم، افترا، کذب، تکذیب آیات الهی و...

روایاتی که به طور مبسوط در تحلیل معنای فلاح و علل و عوامل و همچنین دلایل و علایم آن یاد شده، مستنبط از اصول قرآنی الست که به عناصر محوری آنها اشاره شد.

بارزترین مصداق فلاح که همراه با وقایه نفس از شح و تقوای از بخل است در کلام امیرمومنان (علیه السلام) آمده است: من اهتم برزق غد لم یفلح ابدا. [503] لازم است توجه شو که بین همت گماردن برای کسب حلال و تحصیل رزق و بین مهموم بودن برای روزی آینده فراق وافر است که یکی را محمود و دیگری را مذموم کرده است.

تذکر: چون عنوان متقین صفت مشبهه است نه اسم فاعل، دارای معنای ثبوتی است. از این رو اوصاف پنج گانه ای که برای آنان یاد شد به صورت فعل مضارع است که همراه با استمرار است و نتیجه آن نیز به عنوان صفت ملکه، نه حال، در خاتمه چنین بیان شده است: (اولئک علی هدی من...) و این مطلب با آنچه در پایان سوره به صورت فعل ماضی یاد شده منافاتی ندارد؛ زیرا گرچه در پایان سوره چنین آمده است: (امن الرسول... کل امن...)، لیکن از آن هم ملکه استنباط می شود، نه حال؛ چنانکه در همان آیه با فعل مضارع چنین آمده است: (لا نفرق بین احد من رسله...)

ان الذین کفروا سوأ علیهم أنذرتهم ام لم تنذرهم یومنون.

گزیده تفسیر

گرچه هدایت قرآن همگانی است و اختصاص به پرهیزکاران ندارد، ولی کافران از آن بهره ای نمی برند، زیرا آنان بر اثر عناد عمدی خویش در هدایت را چنان بر روی خود بسته اند که بیم دادن و ندادنشان یکسان است.

انذار که رسالت محوری پیامبران و هدف نفر فرهنگی فقیهان است، در هدایت انسانهای مستعد نقش به سزایی دارد، ولی کفر عنادی (نه کفر بسیط که ناشی از غفلت است و با انذار نیز زایل می شود) مانع تاثیر انذار است.

تفسیر

انذرتهم: انذار که در برابر تبشیر (نوید دادن) است، به معنای بیم دادنی است کـه بـا گفتار یا مانند آن صورت می گیرد.

در طلیعه این سوره سخن از هدف قرآن کریم، یعنی هدایت مقتین بود و چون در آن جا پرسش مطرح بود که اگر قرآن برای هدایت همه انسانها نازل شـد، سـر اختصـاص هدایت آن به پرهیزکاران چیست؟ گویا در این آیه کریمه بـه پاسـخ آن پرداختـه، مـی فرماید: زیرا غیر متقی (مانند کافر) انذار و عدم انذارش یکسان است و آنان خود نیز به این حقیقت معترفند: (سوأ علینا اوعظت ام لم تکن من الواعظین) . [504]

در آیه محل بحث، کفر در برابر تقوا به کار رفته و از آن استفاده می شود کـه همـان طور که تقوا شرط بهره مندی از هدایت قرآن است، کفر نیز مانع آن است و همان طور که تقوا به اعتقادی و عملی تقسیم می شود و تقوای عملی بـه تقـوا در عبـادت (اقامـه نماز) و تقوا در مال و غیر مال (انفاق) تقسیم می شود، کفر نیـز همـین تقسـیم هـا را دارد؛ زیرا کفر تنها انکار خدا، وحی و رسالت و معاد نیست، بلکه اگر کسی عمدا نمـاز و زکات را نیز ترک کند عملی است و همان گونه که در تقوا حسن اختیار لازم اسـت، در (الذین کفروا) نیز عناد و لجاج و سوأ اختیار مطرح است. پس کفر در این آیه، کفـر عنادی است که رو در روی تقواست، نه کفر بسیط، کـه ناشـی از غفلـت و بـا انـذار و هدایت پیامبران برطرف می شود.

اهمیت انذار در تبلیغ و هدایت

تقابل بین آیات آغازین سوره که سخن از هدایت متقین داشت با آیه مورد بحث که بیانگر هدایت ناپذیری کافران است، اقتضا می کرد که در این آیه شریفه به جای تعبیـر (ءانذرتهم ام لم تنذرهم)، گفته شود: اهدیتهم لم لم تهدهم.

شاید سر تغییر این باشد که قرآن کریم در امر هدایت انسانها، برای انـذار و هشـدار جایگاه ویژه ای قائل است و با این که قرآن هم بشیر مومنان است و هـم نـذیر آنـان: (هدی و بشری للمومنین)، [505] (تبارك الذی نزل الفرقان علی عبـده لیکـون للعـالمین نذیرا) [506] و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز هم بشیر است و هم نذیر: (انا ارسلناك شـاهدا و مبشرا و نذیرا)، [507] اما هسته مرکزی تبلیغ و هدایت، انذار است و از این رو در برخی آیات قرآن کریم رسالت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، تنها انذار معرفی شده است، مانند: (انمـا انت نذیر)، [508] (واوحی الی هذا القرآن لانذرکم به) [509] و در تبیین اسـاس هـدایت پیامبران، تنها سخن از انذار رفته است: (یا معشر الجن والانس الم یاتکم رسل مـنکم یقصون علیکم ایاتی و ینـذرونکم لقـأیومکم هـذا) [510] و هـدف از نفـر فرهنگـی فقیهان نیز انذار انسانها معرفی شده است: (فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقهـوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم). [511]

راز تاکید بر انذار نیز این است که بسیاری از انسانها با بشارت صرف هـدایت نمـی پذیرد و منطق آنان این است که نقد امروز را به نسیه فردا نمی فروشـیم. از ایـن رو در آغاز رسالت، ندای (قم فانذر) به گوش قلب پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید.

راز وعظ ناپذیری کافران

سبب عدم پذیرش دعوت و عدم اتعاظ به مواعظ الهی به نحو منفصله مانعـه الخلـو، اموری است که برخی از آنها به مسائل نظری و دانشی برمی گـردد؛ماننـد اعتقـاد بـه اصالت حس و تجربه و اصالت ماده و بعضی از آنها به مسائل عملـی و ارزشـی برمـی گردد که بی ارتباط به همان مسائل نظری و دانشی نیست؛ مانند آنچه از زبـان کـافران معاند عصر نوح (علیه السلام) نقل شده است: (قالوا انومن لك و اتبعك الارذلـون)، [512] (... و ما نریك اتبعك الا الذین هم اراذلنا بادی الرای و ما نری لکـم علینـا مـن فضـل بـل نظنکم کاذبین) [513] البته در آیه دوم، گذشته از اعتماد بر نظام ارزشی باطل به نظـام دانشی و نظری نیز اشاره شده است.

نشانه اعتقاد کافران به اصالت ماده و نیز اصالت حس و تجربه این است که، چنانکه درباره مبدا جهان اصرار می ورزند که رب بشر باید محسوس و قابل تجربه حسی باشد، درباره معاد نیز چنین پندار باطلی دارند که اگر حیات پس از مرگ حق و صدق است، چرا مرده ها دوباره در همین دنیای مادی و محسوس زنده نمی شوند؟ و آیه شریفه (واذا تتلی علیهم ایاتنا بینات ما کان حجتهم الا ان قالوا ائتو بابائنا ان کنتم صادقین) شاهد آن است، زیرا آنها از معاد چیزی جز رجوع مجدد به دنیا نمی فهمیدند و چون آن را هم نمی یافتند، به انکار حیات مجدد مبادرت می ورزیدند، لیکن خداوند سبحان همان طور که ربوبیت خود را فرا دنیایی بیان کرده است. از این رو جواب آنها را چنین می دهد: (قل الله یحییکم ثم یمیتکم ثم یجمعکم الی یوم القیامه لا ریب فیه ولکن اکثر الناس لا یعلمون) . [514]

لطایف و اشارات

1- شرط دشوار انذار

گرچه تبشیر و انذار هر دو لطیفه رسولان الهی نیز عالمان دین است، ولی شرایط انذار بسی دشوارتر از لوازم تبشیر است و هر کس تا حدودی می تواند مبشر باشد، ولی کسی می تواند منذر باشد که خودش از خطر متوقع ترسیده و آثار آن ترس در سخن و عملش جلوه گر باشد، همان گونه که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) هنگامی که از قیامت خبر می داد رنگ رخسارش دگرگون می شد و مانند کسی که از تهاجم لشکر دشمن خبر می دهد، از قیامت سخن می گفت:... تحمار وجنتاه و یذکر الساعه و قیامها حتی کانه منذر جیش. [515]

2- راه ایمان برای کافران گشوده است

از جمله (لا یومنون) استفاده می شود که راه ایمان برای کافران همچنان گشوده است؛ زیرا ظاهر اسناد ترک ایمان به آنها این است که آنان می توانند مومن شوند، ولی

با میل خود آن را ترک می کنند و اگر به عقاید حق نمی گروند، از سر عناد و به سوء اختیار خودشان است. ایمان فعل اختیاری انسان است و کافران با نابود ساختن سرمایه فطرت، توفیق ایمان را از دست داده اند: (الذین خسروا انفسهم فهم لا یومنون). [516]

آیه محل بحث و آیات دیگری از قبیل (لقد حق القول علی اکثرهم فهم لا یومنون)، [517]

آیه محل بحث و آیات دیگری از قبیل (لقد حق القول علی اکثرهم فهم لا یومنون)، [518] دستاویز اشاعره ای برای اثبات جواز تکلیف مالایطاق و تکلیف به محال قرار گرفته و عصاره آن برابر وجوه فراوان و تقریبهای گوناگون فخر رازی در مواردی از تفسیر کبیر و در ذیل آیه محل بحث این است:

خداوند از شخص معین یا گروه مشخص خبر داده است که آنها ایمان نمی آورند؛ چنانکه درباره آنها عالم بود که مومن نخواهد شد. در این صورت، اگر آنها ایمان بیاورند، گزارش خداوند کذب و علم خداوند جهل می شود و چون کذب و جهل خدا محال است، پس ایمان آوردن آنها نیز محال است، ولی با این وصف، آنها مکلف به ایمانند و همه دعوتها و امر ونهی های قرآنی نسبت به آنها عموم یا اطلاق دارد، بنابراین، تکلیف محال جایز است. آنگاه می گوید: سلف و خلف از محققان اهل سنت بر آنچه گذشت اعتماد کرده، با تکیه بر آنها اصول اعتزال و قواعد آن را از بین بردند؛ معتزله برخاستند و نشستند و حیله ورزیدند و هیچ پاسخ قانع کننده ای نیاورند. [519]

پاسخ تفصیلی این گونه از اوهام مزعوم در اثنای بحثهای تفسیری ارائه خواهد شد، لیکن فعلا به بخشی از آن اشاره می شود: اولا، محور اصلی قیاس استثنایی مزبور را جدال تشکیل می دهد، نه برهان، زیرا اشاعره که منکر حسن و قبح عقلی هستند، هرگز به قبح کذب خداوند فتوا نمی دهند و اگر آن را قبیح دانسته اند، بر اساس مبنای اعتزال است و این جدال است، نه برهان. ثانیا، همان طور که خداوند از اصل عدم

ایمان آنها خبر داد و نیز اصل ایمان آنان را می داند، از کیفیت عدم ایمـان آنهـا، یعنـی اختیاری بودن آن نیز خبر داده نمی آورند و نیز به عدم ایمان اختیاری آنها علـم دارد. ثالثا، چنین ممتنعی که امتناع آن با اختیار است، اختیاری خواهد بود. رابعا، تکلیف بـه محال ارادی تکلیف به ممکن است، نه به محال.

3- مراد از الذین کفروا و الذین امنوا در قرآن

استاد علامه طباطبایی (قدس سره) می گوید:

مراد از (الذین کفروا) کافرانی است که بر کفر خود ثابتند و انکار در قلبشان رسـوخ کرده است؛ زیرا انذار و عدم انذارشان یکسان است و فراتر از این می توان گفت: بعیـد نیست مراد از (الذین کفروا) در استعمال قرآنی، سران کفار قریش در آغاز بعثت باشند، مگر این که قرینه ای بر خلاف این باشد، زیرا اگر تعبیـر (سـوأ علـیهم أنـذرتهم ام لـم تنذرهم) درباره همه کافران صادق باشد، باب هدایت غیر مسلمانان بسته مـی شـود و این بر خلاف حکمت نزول قرآن و ظواهر آیات شریفه است. (520)

گذشته از آن که، بسیاری از کافران بر اثر انذار، مسلمانان شـدند و دعـوت و عـدم دعوت نسبت به آنها یکسان نبود.

طبری، اقوالی را در تطبیق آیه بر مصادیق خاص، ذکر کرده و در بین آنها قـول ابـن عباس را که عکرمه یا سعید بن جبیر نقل کرده اند، اولی می داند و آن ایـن کـه: مـراد، یهود نواحی مدنیه اند که با علم به صحت نبوت رسول اکرم (ﷺ) آن را انکـار مـی کردند. (521) لیکن اطلاق آیه شامل غیر آنها نیز می شود.

همچنین استاد علامه می گوید:

(الذین امنوا) نیز، اگر قرینه ای بر خلاف نباشد، از باب تکـریم و تعظـیم، بـر اولـین مسلمانان اطلاق می شود و از بیان فوق این نتیجه حاصل می شود که کفـر نیـز ماننـد ایمان مراتبی دارد و برای هر مرتبه از آن، آثار ویژه ای است.

4- دو عامل حق پذیری

بینش توحید که آفرینش انسان بر آن اساس است و گرایش فطری وی به حق، دو عامل اصلی (علمی و عملی) حق پذیری اوست و هدف بعثت انبیا(علیهم السلام) نیز با استمداد از تعلیم کتاب و حکمت از یک سو و تزکیه از سوی دیگر، اثاره و شکوفا کردن همین دو دفینه عقلی (عقل نظری و عملی) است.

مردم با تقوا بر اثر داشتن این دو شرط، در بهره وری از وحی کامیابند، ولی کافران بر اثر تیرگی جهل و تاریکی جحدا از توفیق پذیرش حق محرومند، چون جاهل جاحد هرگز از مدار هوای خویش جدا نمی شود و اگر کسی برخی از علوم را فراگیرد و برخی دیگر بر اثر بین الرشد بودن معلوم وی باشد، او عالما عامدا حق را نمی پذیرد و یا اگر موقتا آن را پذیرفت فورا از آن نکول می کند، چنانکه خداوند از ارتجاع و ارتداد او بعد از روشن شدن حق خبر داده است: (ان الذین ارتدوا علی ادبارهم من بعد ما تبین لهم الهدی الشیطان سول لهم). [522]

بحث روایی

اقسام کفر در قرآن

- عن الزبیری عن الصادق (علیه السلام) قال: قلت له: اخبرنی عن وجوه الکفر فی کتاب الله عزوجل. قال: الکفر فی کتاب الله علی خمسه اوجه، فمنها کفر الجحود، والجحود علی وجهین، والکفر بترک ما امر الله، و کفر البرائه، وکفر النعم، فاما کفر الجحود فهو الجحود بالربوبیه و هو قول من یقول: لا رب ولا جنه ولانار، و هو قول صنفین من الزنادقه یقال لهم: الدهریه، وهم الذین یقولون: (و ما یهلکنا الا الدهر) [523] و هود دین وضعوه لا نفسهم بالاستحسان منهم و لا تحقیق لشی ء مما یقولون. قال عزوجل: (ان هم الا یظنون) ان ذلک یکما یقولون، وقال: (ان الذین کفروا سوأ علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یومنون)، [524] یعنی بتوحید الله، فهذا احد وجوه الکفر.

و اما الوجه الاخر فهو الجحود على معرفه، و هو ان يجحد الجاحد و هـو يعلـم انـه حق قد استقر عنده، و قد قال الله عزوجل: (وجحدوا بها واسـتيقينتها انفسـهم ظلمـا و علوا) [525] و قال الله عزوجل: (و كانوا مـن قبـل يسـتفتحون على الذيـن كفـروا فلمـا جأهم ما عرفوا كفروا به فلعنه الله على الكافرين)، [526] فهذا تفسير وجهيى الجحود.

والوجه الثالث من الكفر كفر النعم، وذلک قوله سبحان يحكى قول سليمان: (هذا من فضل ربى ليبلونى أشكر ام اكفر و من شكر فانما يشكر لنفسه و من كفر فان ربى غنى كريم)، [527] و قال: (لئن شكرتم لازيدنكم و لئن كفـرتم ان عـذابى لشـديد)، [528] قال: (فاذكرونى اذكركم واشكروا لى ولا تكفرون). [529]

والوجه الرابع من الكفر ترک ما امر الله عزوجل به، و هو قوله عزوجل: (واذ اخـذنا ميثاقكم لا تسفكون دمأ كم و لا تخرجون انفسكم من دياركم ثـم ديـارهم تظـاهرون عليهم بالاثم و العدوان و ان يـاتوكم اسـارى تفـادوهم و هـو محـرم علـيكم اخـراجهم افتومنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض). [530] فكفرهم بترک ما امر الله عزوجل بـه ونسبهم الى الايمان ولم يقبله منهم و لم ينفعهم عنده، فقال: (فما جـزأ مـن يفعـل ذلـك منكم الا خزى فى الحيوه الدنيا و يوم القيمه يردون الى اشد العذاب و ما الله بغافـل عمـا تعملون). [531]

والوجه الخامس من الكفر كفر البرائه وذلک قول الله عزوجل يحكـى قـول ابـراهيم: (كفرنا بكم وبدا بيننا و بينكم العداوه و البغضأ ابدا حتى تومنوا بالله وحـده)، [532] يعنى تبرانا منكم، وقال: (يذكر ابليس و تبريه من اوليائه من الانس يـوم القيامـه) (انى كفرت بما اشركتمون من قبل) [533] و قال: (انما اتخذتم من دو الله اوثانا موده بينكم فى الحيوه الدنيا ثم يوم القيمه يكفر بعضكم ببعض و يلعن بعضكم بعضا)، [534] يعنى يتبرا بعضكم من بعض. [535]

اشاره: كفر همانند ايمان وصفى است كه شدت وضعف مى پذيرد و براى هـر مرتبـه آن اثر خاصى است.

ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصرهم غشوه ولهم عذاب عظیم.

گزیده تفسیر

راز هدایت ناپذیری کافران عنود آن است که خداوند، به کیفر عناد تبهکاری آنان، بر دلها و گوشهایشان مهر زده و بر دیدگان آنان نیز پرده ای ستبر آویخته است و از این رو حق را نه می فهمند، نه می شنوند و نه می بینند و چون علم مقدمه ایمان است و اینان فاقد ابراز تحصیل آنند، ایمان نیز نمی آورند.

مراد از قلب و سمع و بصر مهر شده کافران همان دل و چشم و گوش باطنی است، نه ظاهری و هر یک از این سه، حجابی ویژه خود دارد که بر اثر هواپرستی و عناد حاصل می شود و چنین حجابی، اضلال کیفری خدای سبحان است و نه اضلال ابتدایی.

کافران که قلبی واژگون و مهر شده دارند و بر اثر کفر و عصیان کور و کر شده اند، گرفتار عذابی بزرگ هستند.

تفسیر

ختم: ختم در مقابل فتح (آغاز کردن و گشودن شی ء) و به معنای کامل کردن یا رسیدن به پایان آن است. سر این که از ختم در زبان فارسی به مهر کردن یا می شود آن است که مهر کردن نامه نشانه پایان آن است که مهر کردن نامه نشانه پایان آن است. نامه آنگاه مهر می شود که پایان یافته باشد. صحیفه جان آدمی نیز تا آنجا که راهی برای نفوذ هدایت در آن باشد و راه توبه به کلی بسته نشده باشد مختوم نیست. اما اگر انسان با سوء اختیار خود راه توبه را که خدای سبحان بر روی انسان گشوده: انت الذی فتحت بابا الی عفوک و سمیته التوبه [536] و تا آخرین مهلت باز است عمدا بر روی خود بست و آن را انکار و استهزا کرد، صحیفه جان او مختوم می شود و دیگر جایی برای نوشتن حسنات به دست کرام کاتبین در آن نیست.

سمعهم: در قرآن کریم قلب و بصر به صورت جمع و سمع به صورت مفرد به کار می رود. همچنین سمع بر بصر مقدم می شود. در این مورد چند نکته سودمند ذکر می شود:

1- این که لفظ قلوب و ابصار به صورت جمع ذکر شد ولی لفظ سمع، به صورت مفرد شاید این باشد که سمع، در اصل مصدر بوده و در آن افراد، تثیه و جمع مانند تانیث و تذکیر یکسان است، برخلاف لفظ اذن که چون مصدر نبوده، [537] در آیه (وجعلنا علی قلوبهم اکنه ان یفقهوه و فی اذانهم وقرا) [538] به صورت جمع آمده است. از طرف دیگر، برخی لفظ سمع را اسم جمع و دارای معنای جمع دانسته اند.

صاحب تفسیر المنار بعد از نقد و نقض مصدر بودن سمع، به این که لفظ بصر هم مصدر است، پس چرا به صورت جمع یاد شده، می گوید:

سر آن به نظر من این است که عقل دارای وجوه ادراکی فراوانی است، چنانکه بصر دارای شعب بی شمار است، بر خلاف سمع، زیرا اسماع مردم در ادراک مسموعها یکسان است؛ یعنی، هم مسموع بیش از یکی نیست و آن خصوص صوت است و هم شنونده ها در ادراک اصوات یکسانند. از این رو سمع مفرد آمده است. [539]

لیکن این سخن ناصواب است؛ زیرا اولا بسیاری از لطایف به کمک حس سمع به عقل می رسد که حس بصر از چنین اعداد و امدادی ناتوان است. از این رو برخی از محققان، سمع را افضل از بصر دانستند، ولی صاحب المنار، بعد از نقل فضیلت مزبور می گوید: من درباره فضیلت سخن نمی گویم، آن به خدا و رسول او مربوط است و من موجودی را شرح می دهم و تناسب لفظی آن را بازگو می کنم.

اگر به طور دقیق دلیل برتری سمع بر بصر روشن گردد، نزدیکی سمع به عقل بیش از شباهت بصر به عقل درک می شود و در سرنوشت بحث ادبی سهم به سزایی خواهد داشت. به هر تقدیر، بحث معقول، مسموع و مبصر را باید از بحث عاقل، سامع و مبصر

جدا کرد. در این که عاقلها، سامعها و مبصرها متعددند بحثی نیست و تساوی اسماع بـه معنای وحدت آنها نیست. از این رو باید رمز تعدد مصداق با مفرد بودن لفظ را در نکته دیگر جستجو کرد.

2- برخی سمع را بر بصر ترجیح داده، تجرد آن را از تجرد بصر بالاتر دانسته اند و تقدیم ذکر سمع بر بصر را محصول چنان تقدمی اعلام داشته، شاهدی نیز بر تقدم مزبور یاد کرده اند که در بعضی از مراتب نوم، چشم مغلوب خواب می شود، ولی گوش هنوز مغلوب نشده بلکه می شنود. (540)

در مقابل، از اکثر اهل کلام چنین نقل شده که بصر برتر از سمع است؛ زیرا سمع فقط اصوات و کلمات را ادراک می کند ولی بصر، اجسام، الوان و هیئتها را ادراک می کند و چون متعلق آن بیش از متعلق سمع است، از آن برتر است. (541)

3- سمع و بصر از مجاری ادراکی است، و لی این که آیا قلـب جسـمانی نقشـی در ادراک و سهمی در عواطف دارد یا نه؟ در خلال بحثهای تفسیری روشن خواهـد شـد. البته این مطلب از اصول موضوعه و مفروغ عنه است که نفس انسان و همچنـین ادراک کلی مجرد است، چنانکه کارهای عقل عملی، مانند اراده و محبت نیـز مجـرد اسـت و برای هر یک از امور یاد شده مصادیق جزئی است که با ابزارهـای بـدنی، ماننـد مغـز، قلب، سمع و بصر در ارتباط است و آنچه همه این شئون را بر عهده دارد نفـس انسـان است که درجات مختلف بدون حلول در بدن، ظهور دارد.

غشاوه: غشاوه ساتری است (مادی یا معنوی) که بر چیزی مسـتولی شـود و آن را کاملا در بر گیرد و آنچه از موارد کـاربرد مشـتقات آن در قـرآن اسـتظهار مـی شـود، پوشش فراگیر و احاطی است، مانند: (یغشاه موج)، (542) (غاشیه من عـذاب الله). (543)

لهم: گاهی لام به معنای سود است و در مقابل علی (به معنای ضرر) به کار می رود، مانند (من اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضل فانما یضل علیهـا) (544) و گاهی لام به

معنای اختصاص است، نظیر: (لیس الانسان الا ما سعی). [545] هر عملی اختصاص به عامل خود دارد و از او جدا نیست؛ حسنات به محسنان و سیئات به تبهکاران اختصاص دارد و از او جدا نیست؛ حسنات به محسنان و سیئات به تبهکاران اختصاص دارد و از این رو در آیه کریمه (ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها) [546] نیز که سخن از احسان و اسئه است، لام برای اختصاص عمل به او عامل است، نه این که از باب مشاکله، لام به جای علی به کار رفته باشد، زیرا در مواردی مانند: (لها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت) [547] نیز رعایت مشاکله نشده است.

در آیه محل بحث نیز لام برای اختصاص است و بدین معناست که عذابی که به عظمت موصوف شده، ویژه معاندان و کافران است.

در آیه قبل سخن از هدایت ناپذیری کافران و ایمان نیاوردن آنان بود و در آیه محل بحث راز آن بیان شده است که چون خدای سبحان بر دلها و گوشهای آنان مهر زده و بر چشمهای آنان پرده ای ستبر آویخته شده، قهرا نه می فهمند، نه می شنوند و نه می بینند و چون علم، مقدمه ایمان است و اینان فاقد ابراز تحصیل آنند، ایمان هم نمی آوردند.

تعبیرهای گوناگون از هدایت ناپذیری کافران

در قرآن کریم از هدایت ناپذیری و بسته بدن دلهای کافران و معاندان، افزون بر ختم، تعبیرهای دیگری نیز شده است، مانند طبع: (اولئك الذین طبع الله علی قلوبهم)، [548] صرف: (صرف الله قلوبهم)، [549] کنان: (انا جعلنا علی قلوبهم اکنه)، [550] غلاف: (وقالوا قلوبنا غلف)، [551] رین: (کلا بل ران علی قلوبهم)، [552]، فقل: (ام علی قلوب اقفالها)، [553] تقلیب: (و نقلب افئدتهم وابصارهم)، [554] قساوت: (ثم قست قلوبکم) [555] و مرض: (فی قلوبهم مرض). [556]

قلب روحانی و سمع و بصر درونی

انسان دارای دو گونه قلب است: قلب جسمانی صنوبری شکل، که یکی از اندامهای بدن است، و قلب روحانی و معنوی. قرآن کریم در همه آیاتی کـه سـخن از مختـوم و مطبوع شدن قلب دارد، یا از رین و چرکی که قلب را می پوشاند و چهره شفاف و آیینه گون آن را مستور می کند، سخن می گوید، یا درباره قفل و غلاف و کنـان و صـرف و قساوت آن معارفی را به بشر می آموزد، مراد، قلب روحانی است، نه جسمانی و رابطه بین بیماری و سلامت قلب جسمانی و روحانی عموم و خصوص من وجه اسـت؛ زیـرا ممکن است قلب جسمانی انسان در کمالات سلامت باشد، ولی بر اثر کفر یا تبهکـاری وی، قلب جسمانی انسان در کمال سلامت باشد، ولی بر اثر کفر یا تبهکاری وی، قلـب روحانی او بهره ای از سلامت نداشته باشد و ممکن است قلب جسمانی انسـان مـومن، بیمار باشد ولی قلب روحانی او سالم باشد: (اذ جأ ربه بقلـب سـلیم)؛ [557] چنانکـه گاهی هر دو قلب بیمار است؛ مانند کافری که به بیماری قلبـی مبتلاسـت و یـا هـر دو قلب سالم، مانند مومنین که از سلامت قلب جسمی نیز بهره مند است.

همان گونه که فعالیت و کارآمد بودن قوا و حواس مادی انسـان بـه سـلامت قلـب جسمانی او وابسته است، فعالیت و کارآمدی قوا و حواس معنوی او نیز به سلیم بـودن قلب معنویش بستگی دارد. در آیه شریفه محل بحث، مراد از قلب و سمع و بصر، قلب و سمع و بصر باطنی انسان است، نه قلب و چشم و گوش ظاهری باشد و تنها مـراد از قلب نیروی فهمنده آدمی باشد.

انسانی که مشمول قهر الهی قرار گیرد، قلب او که مراکز ادراکهاست نسبت بـه حـق بسته می شود. آنگاه با این که چشم ظاهریش بیناست، دلی که در نهان و نهـاد اوسـت کور می شود: (فانما لا تعمی الابصار ولکن تعـمی القلـوب الـتی فی الصـدور) [558] و آنگاه که در قلب بسته شد، نه عقاید باطل و صفات رذیله از آن بیـرون مـی رود و نـه

عقاید حق و صفات نیکو در آن می نشیند؛ همان گونه که ظرف سربسته و سر به مهـر، نه می توان گل و لای را از آن خارج ساخت و نه مـی تـوان آب زلال را بـه آن وارد کرد.

کافران محفوف به دو حجابند

در این آیه کریمه خدای سبحان مهر زدن بر دلها و گوشهای کافران را به خود نسبت می دهد: (ختم الله) ولی قرار دادن غشاوه و پرده بر چشمهایشان را به خود اسناد نداده است: (ولی ابصارهم غشاوه). [559] گرچه در برخی آیات، هر سه بـه خداونـد اسـناد داده شده است: (اولئك الذين طبـع الله على قلـوبهم و سـمعهم وابصـارهم)، [560] ولـی تغییر سیاق در آیه محل بحث نشان می دهد که کافران محفوف به دو حجابند: حجـابی که آنان بر اثر چشم پوشی از حق بر چهره خویش افکنـده انـد و حجـابی کـه خـدای سبحان به کیفر چشم پوشی از حقایق بر آنان افکنده و آن مهر زدن بر دلها و گوشـهای آنان است و اعمال کافران بین این دو حجاب و ظلمت قرار گرفته است. به هر تقـدیر، تکرار کلمه علی، نشان می دهد که برای هر کدام از دل، سمع و بصر، حجاب و غطایی است که برای افاده چنین تاکیدی، کلمه علی تکرار شده است.

راز بسته شدن دلهای کافران

انسان در ابتدای تولد، فاقد علم حصولی است: (والله اخرجکم من بطون امهـاتکم لا تعلمون شیئا) و خدای سبحان، هم ابراز تحصیل علم حصولی را به انسان مـی بخشـد: (وجعل لکم السمع والابصار والافئده لعلکم تشکرون) [561] و هم فطرت او را ملهم و از علم حضوری بهـره منـد مـی کنـد: (ونفـس و مـا سـویها (۷) فالهمهـا فجورهـا وتقویها). [562]

انسان که از یک سو با سرمایه الهام فطرت و شعور درونی، بد را از خوب، زشت را از زیبا و فجور را از تقوا باز می شناسد و از سویی دیگر ابراز مناسبی بـرای تحصـیل

علم حصولی دارد، اگر این سرمایه های خداداد را شکوفا کند از مجاری ادراکی خـود بهره صحیح می برد و در پرتو شکوفایی آنها به رستگاری مـی رسـد: (قـد افلـح مـن زکیها) [563] و این همان شکر نعمت است که در پایان آیه 78 سوره نحل به آن اشـاره شده است: (لعلکم تشکرون). اما اگر جان خود را در گور شهوتها و غرایز نفسانی دفن کرد و مجاری ادراکی، یعنی سمع و بصر و قلب او که باید معارف الهی و اسرار عالم را بشناسد اسیر شهوات و هواهای نفسانی شد و با گناه آلوده گشت جـایی بـرای تـابش نور هدایت بر آن نمی ماند.

بنابراین، بسته شدن دل دو عامل عمده دارد: یکـی هواپرسـتی کـه انسـان پـس از روشن شدن حق به جای خدا محوری هوا محور و هوس مدار باشد که مشمول اضلال کیفری خداوند قرار می گیرد و خداوند سمع و قلب او را مختوم می کند و بر چشـم او پرده ای ستبر می افکند که پس از آن حق را نمی شنود و نمی بیند و نمی فهمـد؛ زیـرا او عالمانه هواپرست شده است: (افریت من اتخذ الهه هویه واضله الله علی علـم و خـتم علی سمعه و قلبه و جعل علی بصره غشاوه فمن یهدیه من بعد الله). [564]

عامل دیگر بسته شدن دل، گناه است. کافران به پیامبر اکرم (ﷺ) می گفتند قلـب ما، در غلاف و کنان، و گوش ما سنگین است و سخنانت را نمی شنویم و بین ما و تـو حجابی است که بر اثر آن تو را نمی بینم:

(وقالوا قلوبنا فی اکنه مما تدعونا الیه و فی اذننا وقر ومن بیننا وبینکم حجاب فاعمل اننا عاملون) [565] حجابی که در این آیه آمده، همان گنـاه اسـت کـه حجـاب مسـتور است، نه حجاب مشهود: (واذا قرات القرآن جعلنا بینك و بین الذین لا یومنـون بـالاخره حجابا مستورا) [566] (اولئك الذین لعـنهم الله فاصـمهم واعـمی ابصـارهم) [567] و در برخی آیات از آن به رین (زنگار دل) تعبیر شده است: (کلا بل ران قلـوبهم مـا کانـوا یکسبون (١٤) کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون) [568] عقیده باطل و اخلاق رذیله

و عمل باطل و ناپاک به صورت چرک و غباری حجاب آیینه جان آدمی می شود و از آن پس، نور هدایت در آن نمی تابد.

مردی به امیرالمومنین (علیه السلام) عرض کرد: توفیق نماز شب ندارم. آن حضرت فرمودند: گناهان تو پای بند توست: جأ رجل الی امیرالمومنین (علیه السلام) فقال: یا امیرالمومنین انی قد حرمت الصلاه بالليل. فقال له امیرالمومنین (علیه السلام): انت رجل قد قیدتک ذنوبک.[569]

قلب عاصی و تبهکار واژگون می شود: (ونقلب افئدتهم)[570] و از فهم حق بازداشته می شود: (ثم انصرافوا صرف الله قلوبهم)[571] و در نتیجه به تکذیب حق می پردازد: (و ما یکذب به الا کل معتد اثیم)[572] و این گونه صحیفه نفس آدمی با قهر الهی مهر می شود وگرنه خدای سبحان اضلال ابتدایی ندارد تا در ابتدا دل کسی را وارونه سازد و آن را مهر کند.

قرآن کریم به نمونه هایی از گناهانی که مایه انصراف قلب آدمی است اشاره می کند؛ مانند تکبر که عامل حرمان متکبر از فهم آیات الهی است:

(ساصرف عن ایاتی الذین یتکبرون فی الارض بغیر الحق وان یروا کل آیه لا یومنوابها و ان یروا سبیل الرشد لا یتخذوه سبیلا...)[573]

خودداری از شرکت در جهاد فی سبیل الله نیز باعث حرمان از درک حقایق ایمان می گردد: (و اذا ما انزلت سوره نظر بعضهم الی بعض هل یریکم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم...)[574] آنگاه که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آیات دفاع تا اگر کسی آنان را نمی نگرد در پناه کسی بیرون روند. در آیه دیگر درباره آنان می فرماید: (قد یعلم الله الذین یتسللون منکم لواذا)[575] و خدای سبحان بر اثر این رفتار ناشایسته، دلهایشان را منصرف می کند و آنان دیگر آیات الهی را درک نمی کنند.

لطایف و اشارات

1- تهاجم همه جانبه شیطان

هدف اغوای شیطان بسته شدن دل آدمی است. او اصرار دارد انسان را در تباهی و گناه نگهدارد و از این رو از همه جوانب: از پیش رو و پشت سر و از سمت راست و چش بر انسان تهاجم می کند: (قال فبما اغویتنی لا قعدن لهم صراطك المستقیم (١٦) ثم لا تینهم من بین ایدیهم و من خلفهم و عن ایمانهم و عن شمائلهم) [576] تا خطاها بر انسان احاطه کند: (احاطت به خطیئه) [577] و راهی برای نفوذ معارف حق در دل او باقی نماند.

2- گوناگونی مدرکات و ابزارهای ادراکی انسان

همان گونه که بین قلب و سمع و بصر ظاهری با باطنی فرق است، بین ادراک قلب باطنی و سمع و بصر باطنی نیز فرق است؛ زیرا قلب باطنی، معارف عالیه را بدون تمثل و تنزل به عالم مثال درک می کند، ولی سمع و بصر باطنی مراحل متوسط معارف را با تمثل و همراه با کم و کیف و شکل و صورت درک می کنند؛ چنانکه پیامبر اکرم (ﷺ) در معراج بسیاری از معارف عمیق معقول را با قلب جان یافت و بخشی از معارف را با چشم دل دید: (ما کذب الفواد ما رای... لقد رای من آیات ربه الکبری). [578] همچنین انسانها در قیامت، بخشی از حقایق را با چشم و گوش مثالی می بینند و می شنود، اما مطالب عمیق و معارف بلند معقول را که برتر از سطح عالم مثال است با قلبی که برتر از چشم و گوش مثالی است می فهمد. در، یافته های قلبی سخن از شکل و کم و کیف نیست تا ادراک آن با چشم و گوش مثالی صورت پذیرد.

3- مراتب مختوم شدن دل

بسته شدن و واژگونی دل، ویژه کافران و منافقان نیست، بلکه به هر میزانی که دل آدمی به زنگار گناه آلوده گردد، واژگون و مختوم گشته، به همان اندازه از فهم آیات الهی محروم می گردد و این واژگونی دل را از آلودگی به مکروهات آغاز می شود و به گناهان صغیره و سپس به کبیره می رسد و از اکبر کبایر که کفر به خداست، سربر می

آورد. معیار سنجش بیماری قلب نیز مقداری بی توجهی انسان به فهم آیـات الهـی یـا انزجار از آنهاست.

4- حرمان قلب واژگون، از برکات آسمانی

قلب انسان ظرفی مجرد و غیر مادی است: ان هذه القلوب اوعیه کـه چهـره و روی آن در آغاز آفرینش به طرف خدای سبحان است: (فاتم وجهك للدین حنیفا فطرت الله التی فطر الناس علیها)، [579] ولی بر اثر کفر و تبهکاری واژگـون مـی شـود و از بـاب تشبیه معقول به محسوس می توان گفت: ظرف دل همانند ظروف مادی است؛ ظـروف مادی اگر رو به بالا باشد و به طور طبیعی قرار گیرد، هم از تابش آفتاب بهره می بـرد و هم از باران آسمان پر می شود، ولی اگر واژگون گردید، باران از پشت آن می لغزد و فرو می ریزد و آفتاب نیز به دورنش نمی تابد تا از نور و حرارتش بهره ای بگیرد.

ظرف مجرد جان آدمی نیز اگر رو به خدا باشد از پرتو نور وحی بهره می گیرد و از آب زندگی پر می شود، اما اگر واژگون و پشت به خدا و رو به زمین شد: (اثاقلتم الی الارض)، [580] (اخلد الی الارض) [581] همانند ظرف وارونه از برکات آسمانی محروم است، به طوری که نه از حرارت و فروع (نور السموات والارض) بهره مند می شود و نه از آب حیات وحی که دلها را زنده می کند بهره می برد.

5- کافران و موانع سیر در آیات آفاقی و انفسی

یکی از راههای خداشناسی، شناخت آیات آفاقی و انفسی، یعنـی جهـان شناسـی و خودشناسی است: (و فی الارض آیات للموقنین (۲۰) وفی انفسکم افـلا تبصرون) [582] و کافران، هم راه جهان شناسی را به خود بسته اند و هم راه خودشناسی را مسدود کرده اند. قرآن کریم درباره آنان می فرماید: (انـا جعلنـا فی اعنـاقهم اغـلا لا فـهی الی الاذقان فهم مقمحون (۸) وجعلنا من بین ایدیهم سدا و من خلفهم سدا فاغشیناهم فهـم لا یبصرون و سوأ علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یومنون) [583] غلهایی کـه بـر گـردن کافران است و تا چانه هایشان برآمده، آنان را مقمح، یعنی سر به هوا سـاخته و حلقـه

های آهن سردی که بر گردنشان آویخته ره آورد سیئات آنهاست؛ چنین انسانی نمی تواند سر فرود آورد و خود را ببیند تا خویشتن را بشناسد و خودشناسی را سرپلی برای خداشناسی قرار دهد. همچنین او دیوار عظیمی در پیش رو و پشت سر دارد که مصالح آن جدار غلیظ، محصول هواپرستی است و این دیوار و پرده ای که بر چشمانشان آویخته مانع جهان شناسی و سیر در آفاق جهان هستی است.

6- نفرین موسای کلیم درباره فرعون

یکی از بدترین نفرینهای حضرت موسای کلیم (علیه السلام) به فرعون مصر و پیروان او، این بود که از خدای سبحان مسئلت کرد تا افزون بر آن که اموالشان را نابود می کند، دلهایشان را سخت و نفوذناپذیر کند، توفیق ایمان از آنان ستانده شود و به عذابی دردناک گرفتار شوند، زیرا آنان با اموال و زیورها و تمکنهای مادی خود مردم راه از راه خدا گمراه می کردند. (و قال موسی ربنا انك اتیت فرعون وملاه زینه و اموالا فی الحیوه الدنیا ربنا لیضلوا عن سبیلك ربنا اطمس علی اموالهم و اشدد علی قلوبهم فلا یومنوا حتی یروا العذاب لالیم) [584] و جناب هارون نیز در این نیایش با حضرت موسای کلیم هماهنگ بود. خدای سبحان نیز می فرماید: دعایتان اجابت شد: (قد اجیبت دعوتکما) [585] و آنگاه نحوه اجابت دعایشان را نیز بیان می کند.

7- حجاب کافران، مانع شهود عذاب نیست.

مختوم شدن دلها و گوشهای کافران و کور بودن آنان گرچه محدود به دنیا نیست: (و من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخره اعمی و اضل سبیلا) [586] اما این بدان معنا نیست که جهان آخرت هیچ حقیقتی را نمی فهمند، بلکه آنان حقایق بسیاری از جمله عذاب الهی را درک می کنند و می دانند که به سوء اختیار خود، خویش را کور کرده اند، زیرا آن روز همه اسرار و سرایر آشکار می شود: (یوم تبلی السرائر) [587] و انسان نیز بسیاری از امور را با دیده ای تیزبین درک می کند: (لقد کنت فی غفله من هذا

فکشفنا عنك غطائك فبصرك الیوم حدید) [588] پس کوری آنان مانع مشاهده جمال الهی است وگرنه جلال خدا و عذاب و کیفر او را مشاهده می کنند.

بحث روایی

بررسی رایات تفسیری در این مبحث و مباحث دیگر نشان می دهد که بسیاری از نکات روایی مستنبط از جمع بندی آیات قرآنی است؛ گرچه مطالب ابتکاری در تطبیق و مانند آن، در نصوص یافت می شود.

1- ختم کیفری دلهای کافران

- عن الرضا (علیه السلام) فی قول الله عزوجل: (...ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم)، قال: الختم هو الطبع علی قلوب الکفار عقوبه علی کفرهم کما قال تعالی: (بل طبع الله علیها بکفرهم فلا یومنون الا قلیلا) [589] و [590].

اشاره: معنای استثنای قلیل (فلا یومنون الا قلیلا) یا ناظر به این است که امکان ایمان تا آخرین لحظه حیات محفوظ است و در نتیجه آیه محل بحث تقیید می شود، یا این که ناظر به تبدل کفر به نفاق است که در بعضی از نصوص وارد درباره ایمان قلیل منافقان آمده است که آنها برای دنیا و در حضور مردم ایمان می آورند و این گونه ایمان منافقان نه اندک و کم و بی ارزش است.

عنوان، ختم، طبع، اغفال و مانند آن که در قرآن کریم به خداوند اسناد داده شده با امور ویژه ای هموار است که آشنایی به آنها در بحثهای تفسیری سودمند است:

الف. عناوین مزبور عدمی است؛ نظیر عنوان عمی، جهل عجز و...، که اگر هر کدام از اینها محمول قضیه ای قرار گیرد، آن قضیه موجبه معدوله خواهد بود، نه محصله.

ب. عناوین یاد شده هرگز در ابتدا به خداوند اسناد داده نمی شود، بلکه از باب کیفر است و آن هم بعد از تمامیت نصاب امهال.

ج: معنای قضایایی که در آنها یکی از عناوین مزبور بـه خداونـد اسـناد داده شـده، امساک فیض خاص و عدم اعطای نوال مخصوص است، نه آن که خداوند امر وجودی خاصی را مثلا، به عنوان ختم یا طبع به کافران عطا می کند.

2- شاهدان دلهای مختوم

- عن العسکری (علیه السلام) انه قال فی قوله تعالی: (ختم الله...): ای وسمها بسمه یعرفهـا من یشأ من ملائکته فیعرفونهم بها و یبصرها رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) و یبصرها خیر خلق الله بعده علی بن ابیطالب (علیه السلام)....[591]

اشاره: همه موجودهای مجرد و عالی که در ضبط اعمال انسانها حضور دارند ممکن است با اعلام الهی از مهر شدن قلب مختوم دلان آگاه باشند، چنانکه انسانهای کامل که اعمال بشر بر آنان عرضه می شود با تعلیم خداوند، باخبرند و امام هر عصر که مسئول ویژه هدایت ارواح و نفوس مستعد است، با تعریف الهی مستحضر است و مقربـان کـه شاهد اعمال و قلوب ابرارند، به طریق اولی از اعمال و قلوب که شاهد اعمال و قلـوب ابرارند، به طریق اولی از اعمال و قلوب فجار آگاهند. بنابراین، آنچه مزبور آمده، بیـان برخی مصادیق شاهد است، نه همه آنها.

3- علت طبع قلب

- عن العسکری (علیه السلام) فی قوله تعالی: (وعلی ابصارهم غشاوه): وذلـک انهـم لمـا اعرصوا عن النظر فیما کلفوه؟ وقصروا فیما ارید مـنهم جهلـوا مـا لـزمهم مـن الایمـان فصاروا کمن علی عینیه غطأ لا یبصر ما امامه فان الله عزوجل یتعالی عن العبث والفساد و عن مطالبه العباد بما منعهم بالقهر منه فلا یامرهم بمغالبته ولا بالمصیر الی ماقد صدهم بالقسر عنه.[592]

اشاره: ختم الهی، کیفری است، نه ابتدایی و بر اساس تجسم یا تمثـل اعمـال، همـان اعراض از یاد خدا ممکن است به صورت طبع، تمثل یابد و تشبیه بـه لحـاظ اعضـا و

جوارح ظاهری است وگرنه به لحاظ اعضا و جوارح بـاطنی، حقیقـه غطـأ اسـت، نـه تشبیها و چون به عنوان کیفر است، نه ابتدایی و بـا امکـان عقلـی ایمـان بـه دعـوی و دعوت انبیا (علیهم السلام) همراه است، از این رو جبر نخواهد بود. مطالب چهارگانـه فـوق از حدیث مزبور قابل استنباط است. تحلیل دقیق معنای قلب و حواس درونی آن روشـن می کند که اسناد ختم دل به خداوند می تواند حقیقت باشد، نه مجـاز و نبایـد آنـرا بـه غشاوه حسی بر سمع و بصر حسی بر سمع و بصر حسی مقایسه کرد، و آنچه در تفسیر کاشف آمده [593] ناصواب است.

4- اطلاق عذاب عظیم نسبت به دنیا و آخرت

- عن العسکری (علیه السلام) فی قوله تعالی: (ولهم عـذاب عظـیم): یعنـی فـی الاخـره العذاب المعد للکافرین و فی الدنیا لمن یرید ان یستصـلحه بمـا ینـزل بـه مـن عـذاب الاستصلاح لینبهه لطاعته او من عذاب الاصطلام لیصیره الی عدله و حکمته. [594]

اشاره: عذاب آخرت محض در کیفر است و هیچ گونه آزمونی در آن نیست، لـیکن عذاب دنیا ممکن است، زمینه آزمون را به همراه داشته باشد و اگر فرد یا گروه معذب، تنبه یابد، و توبه و تضرع کند، بخشی از دشواریهای خود را ترمیم خواهد کرد و صـدر آیه (فلولا اذجائهم باسنا تضرعوا...) [595] شاهد آن است.

5- قلب و سمع و بصر درونی در کلمات معصومان (علیهم السلام)

عن الصادق (علیه السلام): ما من قلب الا وله اذنان علی احدهما ملک مرشد و علی الاخر شیطن مفتن هذا یامره و هذا یزجره. [596]

- عن امیرالمومنین (علیه السلام): الا ان ابصر الابصار مانفذ فی الخیر طرفـه الا ان اسـمع الاسماع ماوعی التذکیر وقبله. [597]

- فلو رمیت ببصر قلبک نحو ما یوصف لک منها (الجنه) لعزفت نفیک عن بدایع ما اخرج الی الدنیا من شهواتها و لذاتها و زخارف مناظرها. [598]

- والهوی شریک العمی. [599]

- ان للقلوب شهوه واقبالا وادبارا فاتوها من قبل شهوتها و اقبالها فان القلب اذا کره عمی. [600]

- و ما کل ذی قلب بلبیب ولا کل ذی سمع بسمیع ولا کل ناظر ببصیر. [601]

- و من عشق شیئا اعشی (اعمی) بصره و امرض قلبه فهو ینظر بعین غیر صحیحه و یسمع باذن غیر سمعه قد خرقت الشهوات عقله و اماتت الدنیا قبله. [602]

- والامانی تعمی اعین البصائر. [603]

- فانی اوصیکم بتقی الله... فان تقوی الله دواً داً قلوبکم و بصره عمی افئدتکم و شفأ مرض اجسادکم و صلاح فساد صدور کم وطهور دنس انفسکم و جلأ عشا (غشأ) ابصارکم. [604]

-... الحکمه التی هی حیاه للقلب المیت و بصر للعین العمیأ وسمع للاذن الصمأ. [605]

- و ما جالس هذا القرآن احد الا قام عنه بزیاده اونقصان: زیاده فی هدی او نقصان من عمی. [606]

اشاره: انسان همان گونه که در محدوده بدن خود اعضا و جوارح ادراکی و تحریکی دارد که گاهی سالم است و گاهی بیمار، گاهی صحیح است و زمانی معیب، چنانکه گاهی هست و گاهی بیمار، گاهی صحیح است و زمانی معیب، چنانکه گاهی هست و گاهی اصلا نیست، در محدوده روح نیز اعضا و جوارح ادراکی و تحریکی هست که مانند احکام بدن، لوازم خاص خود را دارد. همان طور که در بین اعضای ادراکی ظاهری عنوان سمعه و بصر از عناوین دیگر بیشتر مطرح است، در بین اعضای ادراکی باطنی نیز، همین دو عنوان از دیگر عناوین مطرح تر است وگرنه در نهان انسان شامه ای است که با استشمام آن می گوید: (انی لاجد ریح یوسف لولا ان تفندون) [607] و آنچه در نصوص فوق بازگو شد گوشه ای از آثار حیات روح و سلامت اعضا و

جوارح ادراکی و تحریکی آن است که تفصیل آنها در ذیل آیات مناسب، با استمداد از روایات مربوط، بیان خواهد شد.

در پایان توجه به این مطلب برای اصحاب صفا و ارباب ذوق سودمند است: از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که دلهای دارای اعراب چهارگانه است: رفع، فتح، خفض و وقف (اصطلاح مزبور مطابق با عرف ادیبان نیست). رفع دل، در یاد خداست و فتح دل، در راضی بودن از خدا و خفض دل، در سرگرمی به غیر او، و وقف دل، در غفلت از خداست.[608]

و من الناس من یقول ءامنا بالله و بالیوم الاخر و ما هم بمومنین.

گزیده تفسیر

منافقان که در باطن کافرند، ولی کفر درونی خود را کتمان می کنند، گرچه در برخی احکام با کافران و مشرکان شریکند، لیکن از کافران تبهکار و زیانبارترند و از این رو قرآن کریم آنان را بدتر از کافران می داند.

خدای سبحان در آیات متعدد به افشای منافقان پرداخته از کفر آنان نسبت به مبدا، رسالت و معاد و از ریای آنان در نماز و انفاق پرده برمی دارد.

هدف منافقان از اظهار ایمان، جاسوسی برای کافران یا بهره مندی از مزایای اجتماعی بیشتری بود.

تفسیر

الناس: ناس مرادف انسان، انس و بشر است، با این تفاوت که ناس و انس، اسم جنس جمعی است و بر فرد اطلاق نمی شود، ولی بشر بر فرد و جمع اطلاق می شود.

در قرآن کریم، گاهی تعبیر من الناس درباره پرهیزکاران است،

مانند آیه کریمه (و من الناس من یشری نفسه ابتغأ مرضات الله)[609] و گاهی درباره کافران و مشرکان؛ مانند: (و من الناس من یتخذ من دون الله اندادا)[610] و

گاهی مراد از آن منافقان است؛ مانند آیه محل بحث و آیه (و من الناس من یعبد الله علی حرف). [611] پس ناس شامل پرهیزکاران، کافران و منافقان می شود.

من: من در من یقول یا موصل است و یقول صله آن مانند الذین در آیه (ومنهم الذین یوذون النبی) [612] و یا موصوف است و یقول صفت آن، مانند کلمه رجال در آیه (من المومنین رجال صدقوا...). [613]

یقول: ضمیر در یقول به اعتبار لفظ من مفرد آمده است، مانند (ومنهم من یستمع الیك) [614] و اما ضمیر در معنا امنا و ماهم که جمع آمده، به اعتبار معنای آن است، مانند: (ومنهم من یستمعون الیك). [615]

در آیه کریمه قول به معنای تلفظ به زبان است؛ مانند: (یا ایها الرسول لا یحزنك الذین یسارعون فی الکفر من الذین قالوا امنا بافواههم ولم تومن قلوبهم) [616] و گاهی قول به معنای سخن مطابق با دل و عقیده و منطق است؛ مانند: (قولوا امان بالله و ما انزل الینا). [617]

تذکر: گاهی انسان بین خود و خداوند مناجات و رازگویی دارد و می گوید: (ربنا اننا سمعنا منادیا ینادی للایمان ان امنوا بربکم فامنا...) [618] و گاهی دربرخورد با مومنان می گوید: آمنا. قسم اول همان چیزی است که آیات پایان سوره آل عمران (190 - 194) عهده دار آن است و قسم دوم همین آیه محل بحث است؛ زیرا معنای آیه این نیست که منافقان در مناجات با خدا می گوید: امنا، بلکه شرح آن طبق آیه 14 همین سوره آن است که هنگام برخورد با مومنان می گویند: امنا، وگرنه خداع با مومنان صورت نمی پذیرفت.

غرض آن که، اگر امنا را به طور سری می گفتند، مخادعه خدا صورت می پذیرفت، ولی خداع مومنین حاصل نمی شد.

منافقان از کافران بدترند

انسانها در برابر دین خدا سه گروهند: برخی در باطن و ظـاهر، آن را مـی پذیرنـد، اینان مومنان و پرهیزکارانند، گرچه بر اثر تقیه به ناچار ایمان باطنی خود را کتمان مـی کنند و زمینه ای برای ابراز آن نمی یابند و یا به ناچار بر خـلاف ایمـان بـاطنی خـود اظهار کفر می کنند: (الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان)، [619] (و قال رجل مومن من آل فرعون یکتم ایمانه). [620] برخی نیز در باطن و ظاهر منکرند اینان: کافرانند.

گروه سوم منافقانند که در باطن کافرند، ولی اظهار ایمـان مـی کننـد، ماننـد مـوش صحرایی که لانه اش سوراخی دارد به نام نافقأ و سوراخ دیگری برای گریز دار به نـام قاصعأ و خاک رقیقی روی لانه اوست که هنگام احساس خطر فورا آن خاک انـدک را روی خود قرار می دهد به طوری که ظاهر آن خاک و باطن آن لانه است. کفر درونـی منافقان در روز امتحان بروز می کند: (هم للکفر یومئذ اقرب مـنهم للایمـان یقولـون بافواههم ما لیس فی قلوبهم والله اعلم بما یکتمون) [621]

پس منافقان در واقع کافرند و از این رو در برخی احکام با کافران شـریکند؛ ماننـد سقوط در آتش قهر خـدا: (ان الله جـامع المنـافقین و الکافـرین فی جهـنم جمیعـا) [622] چنانکه در برخی از احکام با مشرکان شریکند، مانند حرمـان از غفـران الهـی، خـدای سبحان درباره مشرکان می فرماید: (ماکان للنبی والذین امنوا ان یستغفروا للمشرکین) [623] و درباره شرک نیز می فرماید: (ان الله لا یغفر ان یشرك به). [624] درباره منافقـان نیز به پیامبر اکرم (ﷺ) می فرماید: برای آنان استغفار کنی یا نکنی، هرگـز خداونـد آنها را نخواهد بخشید: (سوأ علیهم استغفرت لهم لم الم تستغفر لهم لن یغفر الله لهم) [625] پس منافقان نیز مانند مشرکان از غفران الهی بهره ای ندارند.

در برخی آیات نیز احکام ویژه منافقان آمده، مانند این که آنـان از کـافران بدترنـد: (ان المنافقین فی الدرك الاسفل من النار) [626] و سر آن زیانبارتر بودن منافق از کـافر و مشرک است، چنانکه بعدا معلوم می شود.

افشای منافقان

منافقان می گویند: ما به خدا، قیامت، وحی و نبوت، ایمان داریم و بـر ایـن ادعـای دروغین تاکید می ورزند و ظاهر تعبیر آنها این است که ایمان بـه هـر یـک از مبـدا و معاد، با برهان مستقل و جدا حاصل شده است؛ زیرا لفظ بأ را در (وباليوم الاخر) تکرار کرده اند تا شاهد استقلال هر کدام باشد. خدای سبحان، هم ایمان به مبدا و معـاد را از آنان سلب می کند: (و ما هم بمومنين) و هم اعتقاد به وحـی و رسـالت را: (اذا جـأك المنافقون قالوا نشهد انـك لرسـول الله و الله يعلـم انـك لرسـوله والله يشـهد ان المنـافقين لكاذبون) [627] و هم از ریای آنان در نماز و انفاق پـرده برمـی دارد: (ومـا مـنعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله و لا ياتون الصلوه الا و هـم كسـالى و لا ينفقون الا وهم كارهـون) [628] سر عدم پذیرش اعمال منافقان این اسـت کـه آنـان در باطن کافرند و این گونه، خدای سبحان درون مستور آنان را مکشوف و مشهور کـرده، می فرماید: اثر سوء کسالت و کراهت در درون آنهـا مشـتعل اسـت، گرچـه در بیـرون تظاهر به نشاط عبادی و مسرت در امتثال اوامر الهی دارند.

هدف منافقان از اظهار ایمان این بود که خود را در صف مومنان قرار دهند و خـود را به پیامبر اکرم (ﷺ) نزدیک کنند تا بتوانند اطلاعات بیشتری برای کـافران فـراهم کنند و یا از مزایای اجتماعی بیشتری بهره مند شوند. خداونـد سـبحان در آیـه کریمـه مورد بحث با تاکید (جمله اسمیه موکد به بأ) از دروغ و نقاق آنـان پـرده برمـی دارد و مقصودشان را افشأ می کند و آنان را از دستایبی به آن هدف ناپاک ناکام می کند.

لطایف و اشارات

1- لطایف تعبیری قرآن در افشای منافقان

قرآن کریم افزون بر آنکه با صراحت از کفر درونـی منافقـان پـرده برمـی دارد، در لطایف تعبیری خود نیز به آن اشاره کرده، می فرماید: آنان در حـوادثی ماننـد جنـگ، شتابزده در کافران گرایش می یابند: (فترى الذين فى قلوبهم مرض يساروعون فـيهم...).

[629] تعبیر (یسارعون فیهم) به جای یسارعون الیهم نشانه آن است که منافقان باطنا در جمع کافرانند، و در ذیل آیه نیز می فرماید: آنان از مستور ساختن کفر خود نادم خواهند شد: (فیصبحوا علی ما اسروا فی انفسهم نادمین). [630] غرض آن که، از جمله (یسارعون فیهم)، برمی آید که گرایش قلبی منافقان به سوی کافران قبلا بوده و هم اکنون به سرعت در بین آنان حضور پیدا می کنند، نه به سوی آنها.

2- اضلال کیفری قرآن نسبت به منافقان

خدای سبحان در آیات آغازین سوره مبارکه بقره، شرایط پنج گانه بهره مندی از قرآن را برمی شمارد: ایمان به غیب، ایمان به وحی و رسالت، یقین به آخرت، اقامه نماز و انفاق. سه شرط اول، ایمان به اصول سه گانه دین و دو شرط دیگر نمونه ای از فروع دین است و منافقان که نه ایمانی به اصول و مبانی اعتقادی دین دارند: (و ما هم بمومنین) و نه امتثالی از سر اخلاص نسبت به فروع دین: (ولا یاتون الصلوه الا و هم کسالی ولا نفقون الا وهم کارهون) [631] نه تنها از هدایت قرآنی محرومند، بلکه مشمول اضلال کیفری قرآن نیز هستند: (و ننزل من القرآن ما هو شفأ و رحمه للمومنین ولا یزید الظالمین الا خسارا) [632]

قرآن برای اهل ایمان مظهر اسم نافع از اسمای الهی و برای اهل کفر و نفاق مظهر اسم ضار است و از باب تشبیه معقول به محسوس مانند خورشیدی است که برای صاحبان چشم سالم، عامل بصیرت و برای کسانی که چشمی بیمار دارند، مایه افزایش رنجوری است. گروهی بر اثر ایمان خالص و عمل صالح از قرآن بهره می برند و عده ای بر اثر کفر آشکار یا مستور، از آن جز خسارت نصیبی ندارند.

3- مبنای تقسیم انسانها به مومن، کافر و منافق

تقسیم انسانها به سه دسته کافر، مومن و منافق، تقسیمی طولی و محصول دو قضیه منفصله حقیقه است و آن این که: انسان یا با ظاهر و باطن خود دین را می پذیرد

(مومن) یا با ظاهر و باطن آن را نمی پذیرد. چنین انسانی یا هـم در ظـاهر و هـم در باطن دین را نفی می کند (کافر) یا باطنا دین را انکار و ظاهر آنرا می پذیرد(منافق).

عکس قسم سوم نیز در حال تقیه فرض دارد، زیرا انسان در ایـن حـال دیـن را در باطن پذیرفته است گرچه در ظاهر، آن را نفی می کند: (الا مـن اکـره و قلبـه مطمـئن بالایمان). [633] این قسم در حقیقت جزو مومنانند، چنانکه قسم سوم (منافقان) نیز در حقیقت از کافرانند.

4- نفی قطعی ایمان از منافقان

منافقان در ملاقات با مومنان می گفتند: (امنا) و مقتضای تقابل نفی و اثبات این بود که جواب داده شود: الم تومنوا، نظیر (قالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا) [634] پس تعبیر (و ما هم بمومنین) در آیه محل بحث، به جای لم یومنوا بدین معناست که منافقان کـه منافقان اصلا از گروهها مومن به شمار نمی آیند، نه در گذشته و نه حـال نـه درآینـده، زیرا مستفاذ از تعبیر مزبور، نفی مطلق است و اطلاق نفی، شامل همه احوال است.

5- چرا منافقان از کافران بدترند؟

سرا این که منافقان کافران بدترند و در پایین ترین درک جهنم به سر مـی برنـد، آن است که افزون بر این که همانند کافران در درون منکر دیننـد و درونشـان را کفـر پـر کرده، اهل کتمان، دروغ، خدعه و استهزا نیز هستند. کسی که کفرش کفر محض اسـت، دیگر به این تباهیهای نفسانی مبتلا نیست، ولی کفر منافق آمیخته با این تباهیهاسـت. از سوی دیگر، خطر منافقان برای جامعه اسلامی بیش از زیان کـافران و مشـرکان اسـت، چنانکه در بحث روایی روشن می شود.

بحث روایی

1- تقسیم آیات آغازین سوره بقره

- عن الباقر (عليه السلام): فی سوره البقره الم... ثم اربع آیات فی نعمت المومنین و آیتان فی نعت الکافرین و ثلاث عشره آیه فی نعمت المنافقین [635]

اشاره: از این گونه نصوص استنباط می شود که آیات اوایل سوره (1 - 20)، برای بازگو کردن احوال سه گروه است، نه چهار گروه که صاحب المنار پنداشته است.

2- خطر بزرگ منافقان

- عن امیرالمومنین (علیه السلام): و لقد قال لی رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم): انی لا اخاف علی امتی مومنا ولا مشرکا، اما المومن فیمنعه الله بایمانه و اما المشرک فیقمعه الله بشرکه ولکنی اخاف علیکم کل منافق الجنان عالم اللسان یقول ما تعرفون و یفعل ماتنکرون [636]

اشاره: مومن ظاهرا و باطنا انسان صالح است و کافر ظاهرا و باطنا موجود طالح، ولی منافق ظاهرا انسان و در باطن جانوری چون مار و عقرب است و چون باطن او شناخته نیست تماس با او حاصل می شود و همین تماس سبب مسموم شدن است.

یتخذون الله والذین ءامنوا و ما یخدعون الا انفسهم ما یشعرون

گزیده تفسیر

خدعه منافقان با خدا یا تعبیری است مجازی، یا به لحاظ پندار باطل منافقان است که چنین خدعه ای را ممکن می پنداشتند و یا مراد از آن، خدعه با رسول خداست و به هر تقدیر، خدعه منافقان با خدا و مومنان، در واقع، خود فریبی است، زیرا عمل نه تنها از عامل جدا نیست، بلکه مایه کیفر یا پاداش عامل است.

نیرنگ منافقان نیز آتشی است که جز خود آنان را نمی سوزاند. از سوی دیگر خدعه آنان نسبت به مومنان، بر اساس تجسد اعمال، عین خدعه کیفری خدا نسبت به مومنان، بر اساس تجسد اعمال، عین خدعه کیفر خدا نسبت به آنان است و چون فهم این معرفت لطیف نصیب منافقان نیست، خداوند می فرماید: آنان نمی دانند که جز خود کسی را نمی فریبند.

تفسیر

یخادعون: خدعه، مستور ساختن چیزی است که شان آن مشهور بودن است، منافقان با استتار حقیقت خود، در پی فریبکاری هستند و چون در نیرنگی مداوم و مستمرند، از خدعه آنان با فعل مضارع که مفید استمرار است؛ یاد شده است.

این فعل گرچه از باب مفاعله است ولی به معنای خدعه طرفینی نیست، بلکه از مواردی است که باب مفاعله در فعل یک طرفه به کار می روند؛ مانند: عاقبت اللص و عافاه الله. در مورد خداوند نیز آمده است: (و هو خادعهم)، [637] لیکن درباره مومنین چیزی وارد نشده که آنان هم با منافقان خدعه می کنند.

یشعرون: شعور از ریشه شعر و به معنای باریک بینی و درک دقیق است و کسی که در نهایت درک دقیق است به منزله کسی است که نه تنها موی باریک را می بیند، بلکه توان شکافتن و آگاهی از درون آن را داراست و به چنین باریک اندیشی گفته می شود: موشکافی. نشانه آن که واژه شعور در مورد ادراکهای ظریف به کار می رود آن است که آرزوی ادراک مطلب باریک مغفول عنه، به صورت لیت شعری بازگو می شود و هرگز در مورد ادراک امر بدیهی، مانند حرارت آتش و برودت یخ، به کار نمی رود. عنوان شاعر نیز به ادراک کننده ظرایف و طرایف، اعم از طارف و نو، یاتلید و کهن به کار گرفته می شود.

خدای سبحان، عالم به نهان و آشکار هر موجودی است و هیچ صحنه ای ازصحنه های جهان هستی برای او غیب نیست: (لا جرم ان الله یعلم ما یسرون و ما یعلنون). [638] پس خدعه و پنهان کاری در برابر او ممکن نیست و از این رو تعبیر (یخادعون الله) به معنای خدعه حقیقی نیست.

جمله (و ما یخدعون الا انفسهم) نیز بهترین شاهد بر مجاز بودن تعبیر خدعه در برابر خداست، مگر آن که منافق بر اثر جهل به علم فراگیر خداوند از یک سو و مغرور

شدن از ناحیه استدراج و امهال الهی از سوی دیگر، خدعه نسبت به خداوند را ممکن بپندارند و اطلاق چنین عنوانی به لحاظ پندار باطل آنها باشد. پس مراد از خدعه منافقان با خدا و مومنان یا این است که آنها چون خدا و مومنان را نشناخته اند، می پندارند که ایشان را می فریبند و یا صورت کار و رفتارشان با خدا و مومنان، صورت کار فریبنده است و یا این که مراد از خدعه با خدا و مومنان، خدعه با رسول خدا و مومنان است، نه خدعه با خدا، زیرا همان گونه که اطاعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اطاعت خداست: (من یطع الرسول فقد اطاع الله) [639] و بیعت با آن حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) بیعت با خداست: (ان الذین یبایعونك انما یبایون الله)، [640] نیرنگ با آن حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز نیرنگ با خداست.

نیرنگ منافقان با مومنان همان است که در آیات بعد تبیین شده است: (واذا لقوا الذین قالوا امنا و اذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انا معکم انما نحن مسهزون). [641]

خود فریبی منافقان

نیرنگ منافقان با خدا و مومنان خود فریبی است و سر آن این است که عمل آدمی، نیک باشد یا بد، همواره زنده است و از بین نمی رود و هر موجودی در نظام علی و معلولی جهان به مبدئی مرتبط است، و مبدا و تکیه گاه عمل انسانی چیزی جز جان عامل نیست. پس عمل هر کسی هرگز از عامل خود جدا نیست: (ان احسنتم احسنتم لا نفسکم و ان اساتم فلها) [642] و عامل، متن عمل خود را مشاهده می کند: (و ان سعیه سوف یری) [643] و جزای او عین همین عمل است، نه اثری که بر آن مترتب شود، چنانکه تصرف غاصبانه در مال یتیم عین آتش خواری است: (ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونهم نارا). [644]

بنابراین، آسیبی که از تبهکاری انسان گنهکار به دیگران می رسد در حد بوی کنیف بدبویی است که شخصی در سرای خود احداث کرده و شامه رهگذر را می آزارد و

خیری که از نیکوکاری انسان وارسته به غیر او سرایت می کند همانند بوی خوش گلهایی است که شخصی در گلستان خود می پروراند و مشام رهگذران را می نوازد وگرنه آسیب کنیف متعفن و خیر گلستان معطر در اصل برای صاحبان آن است، نه دیگران.

بر این اساس، خدعه و نیرنگ منافقان جز خود آنان، کسی را نمی آزارد و آسیبی که از خدعه آنان به دیگران می رسد بیش از اثر بوی بد کنیف درون خانه، برای رهگذر بیرون نیست، منافق، با خدعه، کنیف بدبویی در درون خود حفر می کند و همواره از آن در رنج است و آسیبی که از او کنیف درون خود می بیند هرگز با آنچه به مشام دیگران می رسد قابل سنجش نیست. از این رو در آیه مورد بحث به لسان حصر می فرماید: آنان جز خود را نمی فریبد و این همان خدعه کیفری خدای سبحان است: (ان المنافقین یخادعون الله و هو خادعهم) .[645]

پس منافق در واقع خود را می فریبد، چنانکه مکر مکار فقط دامنگیر خود اوست: (ولا یحیق المکر السیي الا باهله) [646] و خیانت خائنان فقط متوجه جان پلید خود آنان است: (و لا تجادل عن الذین یختانون انفسهم) .[647]

خود فریبی ناخودآگاه

سر این که در این آیه کریمه خدای سبحان می فرماید: منافقان نمی دانند که جز خود کسی را نمی فریبند، این است که این گونه معارف، بسیار دقیق و باریک است و هر کس توان و توفیق فهم آن را نمی یابد.

قرآن کریم در آیاتی چند، ارتباط و پیوند عمل و عامل را به خوبی تبیین می کند و حاصل آن، چنانکه گذشت، این است که عمل اختصاص وجودی به عامل خود دارد و هرگز از آن جدا نیست. پس اگر عمل نیک باشد مایه کرامت انسان نیکوکار است و اگر عمل بد باشد پایه عذاب انسان تبهکار است. بنابراین، منافق آنگاه که به فکر

خدعه دیگران و نفاق می افتد، به نابودی حقیقت انسانی خود پرداخته است و از سوی دیگر، مکر و خدعه او نسبت به مومنان بر اساس تجسد اعمال، عین خدعه کیفری خدای سبحان نیست و به اوست: (و هو خادعهم)؛ [648] زیرا خدعه از صفات فعل خداوند است و از مقام فعل او انتزاع می شود، نه مقام ذات خدا، هنگامی که منافق به خدعه با مومنان می پردازد، خداوند به عنوان کیفر، او را به حال خود وا می گذارد تا نسبت به مومنان خدعه کند و همین خدعه او نسبت به مومنان، خدعه کیفری خداوند نسبت به منافق فریبکار خواهد بود.

حاصل این که، خدعه منافقان نسبت به اهل ایمان، هم عین خدعه آنان نسبت به خودشان است: (و ما یخدعون الا انفسهم) و هم عین خدعه کیفری خداوند نسبت به آنان: (و هو خادعهم) و این همان معرفت لطیفی است که منافقان کوردل از فهم آن ناتوانند: (و ما یشعرون).

لطایف و اشارات

1- پرده ستبر مکر، حجاب جان منافقان

مکر منافقان پرده ستبری است که از هر سو بر مجاری ادراکی آنان احاطه دارد و آنها را در تاریکی فرو برده، مانع بصیرتشان می شود. از این رو قرآن کریم از بازگشت مکر مکار به خود او، به (یحیق) که به معنای یحیط که به معنای یحیط (احاطه می کند) است، تعبیر می کند و بدین حقیقت اشاره دارد که آنان با سوء اختیار خود در دام نیرنگها و سیئات عمل خود افتاده، در درکات آن سقوط می کنند.

در مقابل، حسنات مومنان همچون نردبانی است که ایشان را بالا برده، برجسته می کند.

بر اساس، همان طور که قبلا بین شد، از هدایت مومنان با حرف علی یاد می شود: (اولئك علی هدی من ربهم) [649] و از گمراهی تبهکاران با حرفی فی: (ذهب الله

بنورکم و ترکهم فی ظلمات لا یبصرون)، [650] (والذین کذبوا بایاتنا صم وبکم فی الظلمات) [651]

2- خودگرایی و خود فروشی منافقان

قرآن کریم گاهی از خودگرایی تبهکاران سخن می گوید: (وطائفه قد اهمتهم انفسهم) [652] سر این دوگانگی در تعبیر آن است که انسان موجودی تک بعدی نیست تا مانند حیوان فقط با شهوت و غضب یا مانند فرشته تنها با تسبیح و تقدیس حیاتش تداوم یابد، بلکه او هم دارای قوای طبیعی و حیوانی و هم دارای قوای روحانی و الهی است که از اولی به نفس [653] و از دومی به عقل تعبیر می شود و همواره در درون او بین دو جناح عقل و نفس درگیری است.

عقل و نفس، دو مرتبه از مراتب حقیقت آدمی است. تبهکاران و منافقان که خود الهی خویش را فراموش کرده اند، تنها به فکر خود حیوانی خویش هستند و محصول مشئوم آن، درنده خویی آنان است. پس آنچه بر منافقان حاکم شهوت و غضب است و عقل آدمی اسیر هوای نفس آنهاست: و کم من عقل اسیر تحت هوی امیر. [654] او خود الهی و حقیقت انسانیش را زنده به گور کرده است و از این رو هم پایه حیوان بلکه فروتر از آن است: (ان هم الا کالانعام بل هم اضل سبیلا). [655] آنچه در جریان مکر و خدعه منافقان و بر اثر خدعه آنها آسیب می بیند خود الهی آنان است: (و ما یخدعون الا انفسهم).

3- راه پیروزی در جنگ عقل و نفس

در جنگ عقل و نفس، راه پیروزی عقل بر نفس فکر، ذکر و شکر و راه پیروزی نفس بر عقل مکر، ذهول و کفران نعمت است و شیوه تهاجم نفس بر عقل این است که ابتدا وی را وسوسه می کند: (ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفس) [656] و سپس باطل را آراسته، در چشم انسان زیبا جلوه می دهد: (بل سولت لکم انفسکم

امرا) [657] تا آن جا که انسان فریفته نفس، سیئات خود را حسنات می پندارد: (وهم یحسبون انهم یحسنون صنعا). [658]

در جنگ درون که راه فرار و سازش بسته است، نتیجه درگیری و جهاد اکبر، یا پیروزی است یا اسارت یا شهادت، و از این رو نتیجه جهاد اکبر در اولیای خدا پیروزی عقل است؛ و در کافران، منافقان و مومنان فاسق، اسارت عقل، و در مومنان متوسط عادل، شهادت عقل، یعنی، انسان مومن متوسط تا آخر عمر در معرکه جهاد اکبر بین زد و خورد به سر می برد؛ نه اسیر می شود و نه امیر و در همین حال می میرد. چنین مرگی در جهاد اکبر که نه اسیر می شود و نه امیر و در همیمن حال می میرد. چنین مرگی در جهاد اکبر که نه به برخی از تعبیرهای روایی که مرگ مومن در بستر را شهادت خواهد بود، و شاید برخی از تعبیرهای روایی که مرگ مومن در بستر را شهادت می داند ناظر به همین معنا باشد. منهال قصاب به امام صادق (علیه السلام) عرض کرد: برای من دعا کنید تا خداوند شهادت را روزی من کند. امام صادق (علیه السلام) فرمود: ان المومنین شهید، آنگاه آیه (والذین امنوا بالله و رسله اولئك هم الصدیقون والشهدأ عند ربهم) [659] را تلاوت فرمود. [660]

غنیمت جنگ بیرونی و ظاهری، سلاح و مال است و غنیمت جنگ درونی و باطنی برای رزمنده پیروز، اسارت شیطان و ابراز اغوای او، یعنی نفس اماره است و شیطان اسیر عقل، دیگر توان اغوا ندارد.

4- خطر نیرنگ با مومنان

نیرنگ با مومنان به قدری خطیر است که در این آیه کریمه در کنار نیرنگ با خدا از آن یاد شده است؛ مانند سفارش به ارحام که بر اثر اهمیت و جایگاه والای آن، در کنار سفارش به تقوای الهی ذکر شده است: (اتقواالله الذی تسألون به والارحام). [661]

5- نیرنگ منافقان با کافران

گرچه باطن نفاق کفر است و منافق باطنا کافر است، لیکن بر اثـر ضـعف روحـی و خود باختگی و چند شخصیتی کاذب هنگـام نیازمنـدی کـافران بـه کمـک، منـافق از مساعدت با کافران دریغ می ورزد، گرچه به آنها وعده کمک داده باشـد: (الـم تـر الی الذین نافقوا یقولون لاخونهم الذین کفروا من اهل الکتاب لئن اخرجتم لنخرجن معکم و لا نطیع فیکم احدا ابدا و ان قوتلتم لننصرکم والله یشـهد انهـم لکاذبـون (۱۱) لـئن اخرجوا لا یخرجون معهم ولئن قوتلوا لا نیصرونهم و لـئن نصرـوهم لیـولن الادبـار ثـم لا ینصرون) [662] از این دو آیه کاملا استفاده می شود که منافقان با بـرادران هـم کـیش خود، یعنی کافران خداع و ختال دارند و از راستگویی با آنها نیز مضایقه می کنند؛ زیرا ویژگی تذبذب روح پلید، همین است.

بحث روایی

1- رابطه نفاق، ریا و شرک

- عن الصادق (علیه السلام): لا ترأ بعملک من لا یحیی و لا یمیت و لا یغنی عنک شـیئا. والریأ شجره لا تثمر الا الشرک الخفی واصلها النفاق یقال للمرائـی عنـد المیـزان: خـذ ثوابک ممن عملت له ممن اشرکته معی فانظر من تدعو و مـن ترجـو و مـن تخـاف؟ و اعلم انک لا تقدر علی اخفأ شی ء من باطنک علیه و تصیر مخدوعا. قال الله عزوجـل: (یخادعون الله و الذین امنوا و ما یخدعون الا انفسهم و ما یشعرون) [663]

اشاره: نفاق مصداقی از شرک است و تا اصل شرک در نهان کسی پدید نیایـد، فتنـه نفاق از او سر نمی زند، چنانکه عمل منافقانه زمینه شدت شرک را فراهم مـی کنـد. از این رو گفته می شود: ریا که اصل آن نفاق است درختـی اسـت کـه جـز شـرک میـوه دیگری ندارد و چون باطن منافق، ظاهر می شود و از طرف دیگر، از غیر خـدا کـاری ساخته نیست، از این رو منافق ریاکار فریب خود را خورده، لیکن بـه آن آگـاه نبـوده است.

2- ریا شرک است

- ان رسول الله (ﷺ) سئل: فیما النجاه غدا؟ قال: انما النجاه فی ان لاتخادعوا الله فیخدعکم فانه من یخادع الله یخدعه و یخلع منه الایمان و نفسه یخدع لو یشعر. فقیل له: و کیف یخادع الله؟ قال: یعمل بما امر الله به ثم یرید به غیره فاتقوا الله واجتنبواالریأ فانه شرک بالله [664]

اشاره: برای ریا و نفاق و همچنین برای کفر، شرک و الحاد علل و اسبابی است که به مناسبت، در تفسیر آیات متنوع بازگو می شود. یکی از علل مستور نفاق و مانند آن این است که انسان غافل یا جاهل، نمی داند خداوند از همه اعمال جوانح و جوارح آدمی آگاه است و تدبیر همه امور آفرینش بدون واسطه یا با واسطه به مشیئت و قدرت اوست: (... ولکن ظننتم ان الله لا یعلم کثیرا مما تعملون). [665] از این رو چنین انسان غافل یا جاهلی به غیر خداوند تکیه می کند. اگر خداوند از برخی امور آگاه نباشد، قهرا به اداره و تدبیر آن نیز نمی پردازد.

اما سر ناآگاهی منافق ریاکار از بازگشت خدعه او به خودش آن است که خدعه و مکر او معلوم و مشهود خداست. از این قبل از این که مکر او به چیزی یا کسی اصابت کند، خداوند می تواند هما را به زیان وی تمام کند.

آیه شریفه (وقد مکروا مکرهم و عندالله مکرهم و ان کان مکرهم لتزول منه الجبال) [666] می تواند برخی از مطالب یاد شده را بیان کند. همان طور که جهل به علم مطلق خداوند و ذهول از حضور احاطی وی به باطن و ظاهر، زمینه نفاق، ریا و مانند آن را فراهم می کند، غفلت از قدرت مطلق الهی و جهل به نامحدود بودن اقتدار وی وسیله استکبار را مهیا می سازد: (فاما عاد فاستکبروا فی الارض بغیر الحق وقالوا من اشد منا قوه او لم یروا ان الله الذی خلقهم هو اشد منهم قوه و کانوا بایاتنا یجحدون) [667] در حقیقت منشا هر گناه، سلطه هوا بر عقل است که یا سبب جهل انسان به علم مطلق خداوند است یا وسیله غفلت او از قدرت نامحدود الهی. گاهی نیز علم و قدرت مطلق

خداوند معلوم انسان است، لیکن سلطه هوس بر عقل نمی گذارد چنین علمی اثر کند و مانع گناه گردد.

فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب الیم بما کانوا یکذبون

گزیده تفسیر

سنت الهی بر این نیست که در ابتدا دل آدمی را بیمار کند یا بر بیماری او بیفزاید، بلکه با دستور ایمان و تقوا از بیماردلی پیشگیری، یا آن را درمان می کند، لیکن بیماردلانی که به سوء اختیار خود از درمانهای الهی بهره ای نمی برند، خداوند بر بیماریشان می افزاید.

سر اسناد افزایش بیماری به خداوند آن است که همه امور عالم به تدبیر الهی است و ازدیاد بیماری دل نیز با واسطه با خدا اسناد داده می شود وگرنه از جانب خدای سلام جز سلامت افاضه نمی شود.

عذاب دردناکی که دامنگیر منافقان می شود بر اثر نفاق و کذب اعتقادی آنان است؛ همان کذب اعتقادی که منشا سیره سیئه عملی آنان شده است.

تفسیر

الیم: الم به معنای درد شدید است و الیم به معنای دردناک (ما ثبت له الوجع) است، نه دردآور (ما صدر منه الوجع). پس تفسیر الیم به مولم روا نیست، مگر آن که نظیر ظهور به معنای مظهر باشد، و راز اتصاف عذاب به الیم، شدت مبالغه است.

مراد از وصف عذاب یا رجز یا یوم به الیم در قرآن کریم، شدت اینهاست و در این گونه موارد الیم، از مولم در دلالت بر شدت رساتر است. (668)

عنوان عذاب الیم اگر مطلق باشد و در مقابل عنوان دیگر قرار نگیرد، شامل انواع دردها و ناگواریهاست. بنابراین، همه دردها و آسیبهایی که در آیه: (ان لدنیا انکالا وجحیما و طعاما ذاغصه و عذابا الیما) (669) در برابر عذاب الیم قرار گرفته، در آیه

مورد بحث در عنوان عذاب الیم مندرج است، زیرا در آیه محل بحث، عنوان مزبور بدون مقابل ذکر شده است.

خدای سبحان همراه با تبیین اوصاف منافقان، درون مستورشان را افشا می کند و احکام مناسبی را نیز برای اوصاف آنها بیان می کند؛ مثلا، آن جا که سخن از تظاهرشان به ایمان است می فرماید: آنها اصلا از مومنان مطرح شده، می فرماید: ایشان خود را می فریبد و در این آیه کریمه نیز که سخن از بیماردلی آنان است در مقابل می فرماید: خداوند نیز (به عنوان کیفر) بر بیماریشان می افزاید.

منافقان بیمار دل

انسانها از نظر قرآن کریم سه دسته اند: 1- مومنان عادل که زنده اند و قلبی سلیم و سالم دارند. 2- مومنان ضعیف الایمان و تبهکار که زنده اند، ولی بیماردلند. 3- کافران و منافقان که مرده اند یا بیماری حاد و مزمن دارند. در این آیه کریمه سخن از بیماردلی منافقان است؛ منافقان افزون بر آن که بر دلهایشان مهر نهاده شده و حقایق را درک نمی کنند: (ذلك بانهم امنو ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون)، [670] هم در حکم مرده اند و هم در حکم بیمار؛ چون قلبشان به مثابه مرده است، از آن هیچ بهره ای نمی برند و چون دلهایشان به طور حاد بیمار است، درد و عفونت آن گریبانگیرشان است؛ زیرا مرده محض، عذاب دنیا را احساس نمی کند.

منافقان در مرگ و بیماری دل با کافران، سرنوشت یکسانی دارند: (ان الله جمع المنافقين و الكافرين فى جهنم جميعا) [671] سر آن که دلهایشان در عین مرده بودن، بیمار است، مضاعف بودن بیماری آنهاست، که بخشی بر اثر تبهکاریهای قبلی پدید آمده، و بعضی به عنوان کیفر، بر آن افزوده شده است. از این رو چنین قلب محتضری در حکم مرده است.

سنت الهی در کیفر بیماردلان

برخی از مفسران، جمله (فزادهم الله مرضا) را انشأ دانسته اند، نه اخبار و آن را نفرین الهی پنداشته اند تا افزون بر گذشته، شامل حال و آینده نیز باشد و آن را در ردیف نفرینهایی مانند: (قاتلهم الله انی یوفکون) [672] و (ثم انصرافوا صرف الله قلوبهم) [673] دانسته اند، لیکن فأ در فزادهم با چنین ترکیبی ناسازگار است و جمله مزبور، خبری است نه انشایی و تعبیر به فعل ماضی (زاد) بیانگر آن نیست که خداوند تنها در گذشته بر بیماری منافقان افزوده است و در آینده بر آن نمی افزاید، بلکه چون منافقان در آینده نیز همانند گذشته عمل خواهند کرد، بیماری آنان رو به فزونی خواهد رفت و تا هنگام مرگ و لقای جلال و قهر الهی ادامه خواه یافت: (فاعقبهم نفاقا فی قلوبهم الی یوم یلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه و بما کانوا یکذبون) [674] عقوبت تلخ عده ای ابتلای آنها به نفاق مستمر است. استشهاد به آیه (ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم) نیز ناتمام است؛ زیرا در آن جا هم احتمال می رود اخبار باشد، نه انشأ و نفرین.

به هر تقدیر، سنت الهی بر این نیست که در ابتدا دل انسانی را بیمار کند و یا بر بیماری کسی بیفزاید، بکله در آغاز، برای پیشگیری از بیماردلی اشخاص، دستور ایمان و تقوا و پرهیز از دین فروشی می دهد: (وامنوا بما انزلت مصدقا لما معکم ولا تکونوا اول کافر به ولا تشتروا بایاتی ثمنا قلیلا و ایای فاتقون) [675] همان گونه که با دستور عفاف و طهارت به همسران رسول خدا (ﷺ) زمینه سوء استفاده و گناه را از بیماردلان می ستاند: (یا نسأ النبی لستن کاحد من النسأ ان اتقیتن فلا تخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبه مرض) [676] و اگر کسی با سوء اختیار، خود را مریض کرد، چون امراض قلبی پنهان است و انسان از آن غافل، خدای سبحان در مرحله بعد او را نسبت به اصل بیماری وی آگاه می کند و به تبیین نشانه بیماری او می پردازد؛ چنانکه در مسائل اخلاقی، طمع در نامحرم را نشانه بیماردلی انسان می داند و در مسائل سیاسی و اجتماعی نیز گرایش به کافران در زمان جنگ را ناشی از بیماری قلبی می داند: (فتری الذین فی قلوبهمك مرض سارعون فیهم یقولون نخشی ان تصیبنا دائره...) [677]

در سومین مرحله، اگر بیماری در قلب آنان جای گرفت، خدای سبحان راه درمان و بازگشت به سلامت را به آنان معرفی می کند: (استغفروا ربکم ثم توبه الیه ان ربی رحیم ودود.) [678] و اگر به نسخه شفا بخش قرآن اعتنا نکردند، آنان را به افشای اسرارشان تهدید می کند تا کسی که از آشکار شدن برخی بیماریهای تن وحشتی ندارد اما از آشکار شدن بیماری درونی خویش، مانند نفاق، رنج می برد، به خود آید و از آن دست بردارد. (ام حسب الذین فی قلوبهم مرض ان لن یخرج الله اضغانهم (۲۹) ولو نشأ لاریناکهم فلعرفتهم بسیماهم ولتعرفنهم فی لحن القول والله یعلم اعمالکم) [679] و اگر چنین هشداری موثر نیفتاد، آنان را تهدید به تبعید یا قتل می کند: (لئن لم ینته المنافقون والذین فی قلوبهم مرض والمرجفون فی المدینه لنغرینك بهم ثم لا یجاورونك فیها الا قلیلا) [680] آنگاه اگر به راه نیامدند آنان به حال خود وامی گذارد و چون کارشان از درمان گذشته به آنان می گوید: هر چه خواستید بکنید: (اعملوا ماشئتم). [681]

از این رو منافق، پیوسته بر بیماری قلبی و تبهکاریش افزوده می شود نه تنها از کتاب شفابخش الهی بهره ای نمی برد، بلکه هر چه آیات بیشتری نازل شود، بیماردلی او فزونتر می شود، همان گونه که غذای سالم و میوه پرآب و شیرین برای افراد تندرست مایه رشد و شادابی و برای مبتلایان به بیماریهای گوارشی عامل درد و رنجوری است، به طوری که اگر میوه شیرینی نباشد، درد او ظهور نمی کند، ولی اگر میوه شاداب مصرف کند، چون توان هضمش را ندارد و دستگاه گوارش او ناسالم است، دردمند و رنجورتر خواهد شد. مشابه این مطلب در آیه (قال رب انی دعوت قومی لیلا و نهارا # فلم یزدهم دعائی الا فرارا) آمده است؛ با این که دعوت و هدایت حضرت نوح (علیه السلام) هرگز عامل فرار یا ازدیاد فرار آنان نبوده است.

راز اسناد افزایش مرض به خدا

خدای سبحان، هم افزودن ایمان و هدایت مومنان را به خود اسناد می دهد: (انهم فتیه امنوا بربهم وزدناهم هدی)، [682] (والذین اهتدوا زادهم هدی) [683] و هم افزودن

بر بیماردلی منافقان را. سر این که ازدیاد مرض به خدا نسبت داده می شود ایـن اسـت که همه امور عالم تحت تدبیر خداوند سبحان است، برخی امور، مانند هدایت، هـم بـی واسطه و هم باواسطه قابل اسناد به اوست و برخی، مانند اضلال و ازدیـاد بیمـاری دل، چون لدی الله و نزد خدا جایی ندارد، حتما با واسطه به خدا اسناد داده می شود، یعنی، به دست ماموران اضلال الهی (شیطان و جنود او) صـورت مـی گیـرد، زیـرا از جانـب خدای سلام: (الملك القدوس السلام) [684] جز سلامت چیزی افاضه نمـی شـود و او جز به دارالسلام، که نمونه کامل آن بهشت است، بـه جـایی دعـوت نمـی کنـد: (والله یدعوا الی دارالسلام)، [685] ولی همان دعوت به سلامت، در ظرف قلب آلوده و بیمـار منافقان به بیماری تبدیل می گردد؛ چنانکه نزول آیات قرآنی که مایه افـزایش ایمـان مومنان بود برای منافقان جز فزونی رجس ره آوردی نداشـت: (و اذا ماانزلـت سـوره فمنهم من یقول ایکم زادته هذه ایمانا فاما الذین امنوا فزادتهم ایمانـا و هـم یستبشرـون (۱۲٤) و اما الذین فی قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الی رجسهم و ماتوا هم کافرون) [686]

مومنان راستین پیش از نزول آیات قرآن می گفتند: چرا تکلیف جدیدی نمی آید تا ما آن را به کار ببندیم و ثواب ببریم و چون آیات جهاد و دفاع فرود می آمد، مومنـان راستین از آن بهره الهی می بردند، لیکن بیماردلان از شرکت در جهاد سرباز می زدند و همانند انسانهای محتضر به پیامبر اکرم (ﷺ) می نگریستند: (ویقول الذین امنوا لـولا نزلت سوره فاذا انزلت سوره محکمه وذکـر فیهـا القتـال رایـت الذیـن فی قلـوبهم مـرض ینظرون الیك نظر المغشی علیه من الموت) [687]

لطایف و اشارات

1- کذب اعتقادی و عذاب دردناک منافقان

عذاب الیم و دردناکی که دامنگیر منافقان است، بر اثر دروغگویی و نفـاق آنهاسـت. گرچه دروغ از گناهان کبیره است، ولی بدان پایه نیست که از کفر بدتر باشد؛ زیرا کفـر منشا همه معاصی است و از این که منافقان بر اثر کذب به عذاب الیم دچار می شـوند،

دانسته می شود که مراد از دروغ در این گونه موارد، کذب زبانی و عادی نیست، بلکه مراد از آن نفاق و کذب اعتقادی است که سوره منافقون بیان شده است: (اذا جأك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله و الله یعلم انك لرسوله والله یشهد ان المنافقین لکاذبون) [688] پس عذاب الیم منافقان بر اثر کذب اعتقادی آنها و کذب اعتقادی، منشا سیره سیئه عملی آنان است.

2- استقرار بیماری در دل منافقان

برخی برآنند که عنوان (فی قلوبهم مرض)، برای تفهیم عروض و استقرار مرض در دل منافقان موثر و مفیدتر از عنوان قلوبهم مرضی، است؛ [689] زیرا تعبیر دوم مفید استقرار نیست.

واذا قیل لهم لا تفسدوا فی الارض قالوا انما نحن مصلحون # الا انهم هم المفسدون و لکنلا یشعرون

گزیده تفسیر

منافقان بر اثر فریبکاری نفس، بر این پندار باطلند که واقعا مصلحند و از این رو کذب آنان در این مورد خبری است نه مخبری بر خلاف اظهار ایمان آنان که هم کذب خبری است و هم کذب مخبری.

خدای سبحان از دروغ منافقان پرده برداشته با تاکید آنان را مفسد می خواند. سر جهل منافقان به افساد خویش آن است که عقل نظری آنان در دست و هم خیال و عقل عملی آنان در چنگ شهوات و غصب اسیر است.

تفسیر

قیل: مجهول آوردن فعل قیل برای افاده عموم است و گوینده یا دعوت کننده خاصی مراد نیست؛ دعوت منافقان به ترک فساد، هم با تلاوت و تفسیر آیات قرآن صورت می گیرد، هم با سخنان معصومین (علیهم السلام) و هم با نهی از منکر مومنان، لیکن

آنان در برابر همه این دعوتها و هدایتها یک سخن دارند که: ما فقط اهل اصلاحیم، نـه افساد.

لا تفسدوا نم افساد در مقابل اصلاح و به معنای ایجاد خلل در نظم و اعتدال شـی ء است و در قرآن کریم در موارد فراوانی در برابر اصـلاح بـه کـار رفتـه اسـت، ماننـد: (الذین یفسدون فی الارض و لا یصلحون)، [690] (ان الله لا یصلح عمل المفسدین)، [691] (لا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحها) [692] و (والله یعلم المفسد من المصلح). [693] آیه محل بحث نیز از همین موارد است و به معنای جامع افساد زمـین و زمینـه اسـت؛ چنانکه اصلاح نیز که مقابل آن است به معنای جامع است.

تبلیغ سوء توطئه علیه نظام اسلامی، القای شبهه در صحت دعوی وحـی و نبـوت و صحیح بودن دعوت به مبدا و معاد و مانند آن، از مصادیق بارز افساد در زمین و زمینه زندگی اجتماعی است. به هر تقدیر، هر صلاح و زمین و هم صلاح و فسـاد زمینـه بـه وسیله انسانهای ساکن در زمین و فراهم کننده های زمینه اسـت و هرگـز بـدون عامـل انسانی جریان صلاح و فساد مطرح نیست. از این رو خداوند انسـانها را بـه صـلاح و اصلاح دعوت می کند.

الا: حرف تنبیه و برای آگاه ساختن مخاطب بر تحقیق خبری مهم است کـه پـس از آن می آید. الا مرکب از همزه استفهام و لای نفی است، همان گونه کـه در آیـه شـریفه (الیس ذلك بقادر علی ان یحیي الموتی)، [694] حرف استفهام بـا فعـل نفـی ترکیـب شـده است، ترکیب استفهام و نفی در الا مفید حصر نیز هست.

منافقان در برابر دعوت به ایمان، به دروغ اظهار ایمان می کنند: (و من النـاس مـن یقول امنا بالله و بالیوم الاخر و ما هم بمومنین) [695] و در برابر نهی از منکـر و فسـاد، ادعای اصلاح می کنند و بدین گونه بیماری نفاق آنها همانند کفر کافران مـانع پـذیرش هدایت قرآنی است و از این رو یازدهم و سیزدهم این سوره کـه پاسـخ منافقـان را در

برابر امر به معروف (امر به ایمان) و نهی از منکر (نهی از فساد) بیان می کند، نشانه راز حصر هدایت قرآن در متقین است، بینشی راه نفوذ هدایت قرآن را بر آنان می بندد.

کذب خبری و مخبری منافقان

منافقان با گفتن لفظ انما مدعیند که نه تنها اهل فساد نیستند، بلکه جز آنان کسی مصلح جامعه نیست و این ادعای اصلاحگری از سوی منافقان کذب خبری، است، نه مخبری؛ زیرا آنان خود را مصلح می دانستند و برای تاکید بر این مطلب سوگند نیز یاد می کردند: (ولیحلفن ان اردنا الا الحسنین)، [696] (ثم جاوك یحلفون بالله ان اردنا الا احسانا) [697] آنان بر اثر تسویل و فریبکاری نفس، بر این پندار باطل بودند که واقعا مصلحند و این پندار خود را که جز جهل مرکب چیزی نبود، حق می دانستند. پس کذبشان در این گونه موارد، تنها خبری است، نه مخبری.

اما آن جا که منافقان ادعای ایمان می کنند گزارش آنها، هم کذب خبری است و هم کذب مخبری و در مورد شهادت بر رسالت پیامبر اکرم (ﷺ) سخن آنان تنها کذب مخبری است: (اذا جأك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله یعلم انك لرسوله والله یشهد ان المنافقین لکاذبون) [698] زیرا این سخن که حضرت محمد بن عبدالله (ﷺ) پیامبر است، صدق و حق است، گرچه گوینده اش به آن معتقد نباشد. پس گزارش آنها صدق خبری و کذب مخبری است.

البته اگر گزارش آنها به طور صحیح بررسی شود گذشته از کذب مخبری، کذب خبری را نیز به همراه دارد، زیرا عصاره گزارش آنها عبارت از ادعای شهادت به رسالت پیامبر (ﷺ) بود، نه اصل رسالت او و چون شهادت آنان محقق نبود، پس گزارش از آن، کذب خبری بوده است، چنانکه آنها آگاه به چنین کذب خبری بوده اند و از این رو کذب مخبری هم داشتند.

خدای سبحان در قرآن کریم در برابر منافقان که ادعای اصلاح دارنـد اسرارشـان را افشا و از درون تیره آنان پرده بر می دارد. از جمله این که در دومین آیه مـورد بحـث، با تاکید، آنان را مفسد می خواند و در جای دیگر از فساد در زمین و قطع رحـم آنـان سخن می گوید: (فهل عسیتم ان تولیتم ان تفسدوا فی الارض وتقطعوا ارحاکم) [699] و یا آنان را تباه کننده حرث و نسل معرفی می کند: (واذا تولی سـعی فی الارض لیفسـد فیها ویهلك الحرث والنسل) [700] بلکه می گوید: آنان از دین خـدا بـرای تفرقـه بـین مسلمان و ترویج کفر استفاده می کنند و مسجد را سنگر مبارزه بـا خـدا مـی سـازند: (والذین اتخذوا مسجدا ضرارا وکفرا و تفریقا بـین المـومنین وارصـادا لمـن حـارب الله ورسوله من قبل) و با همه اینها، چنانکه در آیه محل بحث آمده، مدعی اصلاحند و بـر این مدعا سوگند نیز یاد می کنند: (ولیحلفن ان اردنا الا الحسنی) [701] ولی نمی داننـد که کارشان جز افساد نیست: (ولکن لایشعرون).

این نادانی منافقان بر اثر اسارت عقل نظری آنان به دسـت وهـم و خیـال، و عقـل عملی آنان به دست شهوت و غضبشان است.

لطایف و اشارات

1- حرمان منافقان از عقل نظری و عملی سلیم

عقل نظری سالم برای فهم درست معارف و عقل عملی سالم بـرای اجـرای صـحیح یافته های علمی، دو رکن استوار و اساسی ایمان است و منافقان از هـر دو محرومنـد؛ آنان بر اثر تسویل و تزیین نفس، حق را از باطل و اصلاح واقعی را از افسـاد حقیقـی تشخیص نمی دهند، بلکه باطل را حق و حق را باطـل و صـلاح را فسـاد و فسـاد را صلاح می پندارند؛ نظیر فرعون که خود بزرگترین عامـل فسـاد بـود: (فـاکثروا فیهـا الفساد) [702] ولی خود را هادی و مرشـد مـی پنداشـت: (و مـا اهـدیکم الا سـبیل الرشاد). [703] علت آن بود که عمل زشت فرعون برای او مزین شـده بـود و وی آن را

زیبا می پنداشت: (كذلك زين لفرعون سوء عمله). [704] منافقان بر اثر حرمان از عقل عملی سلیم به جای امر به معروف و نهی از منکر، اهل امر به منکر و نهی از معروف بودند: (المنافقون والمنافقات بعضهم منت بعض يامرون بالمنكر و ينهون عن المعروف و يقضبون ايديهم). [705]

2- حالات منافقان

منافقان دارای سه حالتند: حالت اول، بررسیهای کاذب نفسانی خویش، حالت دوم، برخورد با مومنان؛ حالت سوم، برخورد با کافران. در حالت اول، خود را مصلح و فرزانه می پندارند، نه مفسد و سفیه. آیات یازدهم تا سیزدهم ناظر به چنین حالتی است. در حالت دوم، برخورد متظاهرانه و خائنانه با مومنان دارند که صدر آیه چهاردهم ناظر به آن است و در حالت سوم، برخورد باطنی با کافران دارند که ذیل آیه چهاردهم ناظر به آن است. البته در این برخورد با کافران هم بدون نیرنگ نیستند، چنانکه از آیات سوره حشر [706] استنباط می شود.

واذا قيل لهم ءامنوا كما ءامن الناس قالوا انومن كما ءامن السفهأ الا انهم السفهأ و لكن لا يعلمون.

گزیده تفسیر

خدای سبحان برای تحلیل از مهاجران و انصار، به منافقان می گوید: همانند مردم مسلمان ایمان آورید، لیکن منافقان که بر اثر بینش مادی، وحی را افسانه و ایمان به غیب را باوری سفیهانه می پنداشتند، خود را روشنفکر و مسلمانان را بی خرد می دانستند. خداوند نیز با تاکید می فرماید: آنان خود سفیهند، گرچه نمی دانند. بی خبری منافقان از سفاهت خویش، بر اثر اسارت عقل آنان است.

تفسیر

السفهأ: سفه و سفاهت به معنای اختلال است و سفیه کسی است که عقـل او مختـل باشد و بر اثر ضعف رای و سستی معرفت، نفع و ضرر خود را نشناسد و چـون تفسـیر نفع و ضرر در مکاتب مختلف، متفاوت است، تفسیر سـفاهت و رشـد نیـز بـه تبـع آن مختلف خواهد بود. از این رو دنیاگرایان که نفع و صلاح آدمی را در بهـره منـدی بـی مرز از لذات ناپایدار دنیا می دانند مجاهدان راه حق، آخرت طلبـان و خـداخواهان را سفیه می پندارند، چنانکه از دیدگاه توحید نـاب، دنیاگرایـان رمیـده از آیـین توحیـد، سفیهند: (و من یرغب عن مله ابراهیم الا من سفه نفسه). [707]

خدای سبحان گاهی به پیامبر اکرم (ﷺ) دستور می دهـد تـا بـه روش هـدایتی پیامبران پیشین اقتدا کند: (اولئك الذین هـدی الله فبهـدیهم اقتـده) [708] و گـاهی بـه مسلمانان به ویژه به خواص آنها می فرماید: به پیامبر اکـرم (ﷺ) تاسـی کنیـد و آن حضرت را اسوه و الگوی خود قرار دهید: (لقد کان لکم فی رسول الله اسوه حسنه) [709] و به توده مسلمانان دستور اقتدای به حضرت ابراهیم و صحابه او مـی دهـد: (قـد کانت لکم اسوه حسنه فی ابراهیم والذین معه... لقد کان لکم فیهم اسوه حسنه لمـن کان یرجوا الله و...) [710] و در آیه مورد بحث نیز به منافقان مـی فرمایـد: (امنـوا کمـا امـن الناس)؛ گرچه ایمان شما از باب تاسی به ایمان توده مردم نیست، ولـی هماننـد تـوده مسلمانان ایمان بیاورند و مرز خود را از صف آنـان جـدا نکنیـد، بلکـه طبـق ادعـای مردمی بودن خود عمل کنید و همانند دیگران فکر کنید.

مراد از ناس در آیه محل بحث، مهاجران و انصار است. مهاجران کسانی بودنـد کـه برای رضای خدا و یاری دین او خانه و زندگی و اموال خود را در مکه، رها کردنـد و صادقانه، به یری دین خدا شتافتند: (للفقـرأ المهـاجرین الذیـن اخرجـوا مـن دیـارهم و اموالهم یبتغون فضلا من الله و رضوانا و ینصرون الله و رسوله اولئـك هـم الصـادقون) [711] و انصار کسانی بودند که در مدینه مهاجران مجاهد مکی را با آغوش باز و دوستانه پذیرفتند و ایثارگرانه آنان را بر خود مقدم داشـتند: (والذیـن تبـوو الدار والایمـان مـن

قبلهم يحبون من هاجر اليهم و لا يجدون فی صدورهم حاجه مما اوتو ويؤ ثرون علی انفسهم ولو كان بهم خصاصه) [712] و خدای سبحان بـرای تجليـل از مهـاجران و انصـار، بـه منافقان می گويد: در ايمان به خدا و پيامبر (ﷺ)، همتای اينان مومن شويد.

سفاهت منافقان

سر امتناع منافقان از ايمان به خدا و پيامبر (ﷺ) آن است كه معيار شناخت آنـان در جهان بينی، حس و ماده است و از اين رو ايمـان بـه غيـب و امـور نامحسـوس را باوری سفيهانه می دانند و همانند كافران، وحی را افسانه می پندارند: (و اذا قيـل لهـم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين)، [713] چنانكه گروهی به حضرت هود نيز نسيت سفاهت می دادند: (انا لنريك فی سفاهه). [714]

منافقان بر اساس شناخت حسی و جهان بينی مادی، مهاجران و انصار را كه مـومن به مبدا و معاد و رسالت پيامبر اكرم (ﷺ) بودند بی خرد می دانستند و كارهای آنان را سفيهانه تلقی می كردند و در مقابل آنان، خود را روشنفكر قلمداد مـی كردنـد و بـه خيال باطل خود، حاضر نبودند نقد دنيا را به نسيه آخرت بفروشند.

خدای سبحان در پاسخ منافقان كوردل می فرمايد: آنان خود سفيهند گرچه خـويش را روشنفكر و مصلح جامعه می پندارند؛ زيرا نه تنهـا حـق را از باطـل و صـلاح را از فساد باز نمی شناسند، بلكـه باطـل را حـق و فسـاد را صـلاح مـی پندارنـد و منشـا سفاهتشان روی گردانی از آيين حق است: (و من يرغب عن مله ابراهيم الا مـن سـفه نفسه). [715]

اما اين كه منافقان نمی دانند كه تنها آنها بی خرد و سـفيهند بـدان جهـت اسـت كـه عقلشان، كه مركز ادراک و آگاهی است، اسير وهم و خيال، و شهوت و غضب آنها امير شده است!پس آن كس كه بايد بفهمد و سخن بگويد اسير است و آن كس كه نمی فهمد و نبايد سخن بگويد، امير است.

اگر عقل اسیر شد وهم و خیال و شهوت و غضب امیر، آن امیر کاذب، خود را عقل می پندارند و عقل را سفیه می شمارد.

لطایف و اشارات

1- تسارت عقل نظری و عملی منافقان

منافقان، همان طور که قبلا اشاره شد، هم فاقد عقل نظری سالمند و هم از عقل سلیم بی بهره اند. عقل نظری آنان بر اثر اسارت در چنگ وهم و خیال، در همه استدلالها گرفتار مغالطه شده، حق را باطل و باطل را حق می پندارند، معروف را منکر و منکر را معروف می انگارد و عقل عملی آنان بر اثر اسارت در دست غضب، به جای امر به معروف و نهی از منکر، امر به معروف و نهی از منکر می کند: (المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض یامرون بالمنکر و ینهون عن المعروف و یقبضون ایدیهم) [716] و از این رو، آن جا که سخن از عقل عملی است از ایشان نفی شعور و آنجا که سخن از عقل نظری است از آنان نفی علم می شود؛ تعبیر (ولکن لایشعرون) در ذیل آیه قبل، ناظر به اسارت عقل عملی منافقان است؛ زیرا در آن آیه سخن از صلاح و فساد در زمین و امور اجتماعی است که مصالح و مفاسد آن تقریبا محسوس است و تعبیر (ولکن لا یعلمون) در آیه مورد بحث، ناظر به اسارت عقل نظری آنان است، زیرا در این آیه سخن از ایمان مبتنی بر معرفت است و معرفت ره آورد عقل نظری است.

تذکر: گرچه در عقل عملی دو اصطلاح است: یکی آن که عقل عملی، نیروی فهمنده ای است که حکمت عملی را ادراک می کند و دیگر آن که عقل عملی اصلا از سنخ ادراک نیست، بلکه فقط از سنخ عمل است، لیکن غالبا در این مباحث، اصطلاح دوم آن مطرح است، نه اصطلاح اول.

2- شاخصه عقل عملی سلیم

عقل عملی سلیم آن است که ره آوردش عبادت خدای سبحان و راهیابی به بهشت باشد: العقل... ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان. [717] پس نیرویی که انسان را به

عبادت خداوند هدایت نکند و به بهشت رهنمون نباشد، سفاهت محض است و از این رو آیه شریفه (و من یرغب عن ملة ابراهیم الا من سفه نفسه) [718] بیانگر عکس نقیض حدیث شریف العقل ما عبد به الرحمن... است. و درا ین جهت بین منکر نبوت عالم و نبوت خاص فرقی نیست و آنچه در آیه (سیقول السفهأ من الناس ما ولیهم عن قبلتم التی کانوا علیها) [719]

آمده، نمونه تطبیق عنوان سفیه بر برخی اهل کتاب است که منکر نبوت خاص رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده اند.

3- منطق مشترک کافران و منافقان

کافران درباره اصل وحی و نبوت عام می گفتند: مکتب وحی اگر سودمند بود، مومنان در پذیرش آن بر ما سبقت نمی گرفتند: (و قال الذین کفروا للذین امنوا لو کان خیرا ما سبقونا الیه) [720] این سخن گرچه در قرآن به کافران اسناد داده شده، ولی منطق مشترک کافران و منافقان است. آنان بر اثر جهل مرکب، خود را اهل حق و روشنفکر می پنداشتند و از صاحبان چنین تفکر باطلی جز اسناد سفاهت به مومنان چیز دیگری برنمی آید، و شاهد آن همین نسبت سفاهت به مومنان است که از زبان منافقان نقل شد.

و اذا لقوا الذین ءامنوا قالوا ءامنا و اذا خلوا الی شیطینهم قالوا انا معکم انما نحن مستهزؤن.

الله یستهزی بهم و یمدهم فی طغینهم یعمهون.

گزیده تفسیر

در این دو آیه، با تعبیرهای گوناگون، تمایل درونی منافقان به کفر افشا شده است و چون شیطان به معنای موجود مکار و گریزان از حق است، به آنان شیطان اطلاق شده است. منافقان نزد مومنان ابراز ایمان می کردند و چون با دوستان خود خلوت می کردند، می گفتند: ما با شماییم و مومنان را استهزا می کنیم.

خداوند نیز می گوید خدا آنان را استهزا می کند و در طغیان خود رهایشان می کند تا سرگردان باشند. این دو استهزا متفاوت است؛ زیر استهزای منافقان اعتباری و فاقد هر گونه اثر واقعی است، اما استهزای خداوند تکوینی است (آنان را سبک مغز و سبک قلب می کند.)

گرچه نگه داشتن منافقان در تباهی، کار ماموران قهر الهی (شیطان و تبهکاران) و از باب اضلال کیفری است، ولی چون همه امور عالم به دست خداست، خداوند این کار را به خود اسناد می دهد.

تفسیر

شیاطینهم: هر موجود مکار، شرور و گریزان از حق شیطان است و از این رو بر ابلیس، شیطان شده است.

مستهزون: تحقیر و اهانت به دیگران، خواه با گفتار باشد یا عمل، استهزا است و چون استهزا کننده با انجام دادن کاری که دلالت بر خفت و سبکسری دیگری می کند در پی تحقیر اوست و حقیر شدن او را می طلبد این معنا در قالب باب استفعال بیان می شود.

یعمهون: عمه به معنای حیرت شدید است و رتبه آن پس از شک، تردد و تحیر است. عمه حیرتی است که چشم دل آدمی را از هر رای و نگاه صحیحی کور می کند. پس عمه کوری چشم جان است در برابر عمی که هم بر کوری چشم تن اطلاق می شود و هم بر کوری چشم جان.

منافقان در صدر اسلام دو دسته بودند، گروهی از همان آغاز کافر بودند ولی تظاهر به ایمان می کردند: (یقولون بافواههم ما لیس فی قلوبهم) [721] و عده ای در ابتدا صادقانه ایمان آوردند اما وقتی اسلام را با منافع و اغراض دنیوی خود ناسازگار یافتند قلبا کافر شدند، ولی ایمان ظاهری خود را حفظ کردند و در سایه آن به مبارزه

با دین پرداختند. (اتخذوا ایمانهم جنه فصدوا عن سبیل الله انهم سأ ما کانوا یعلمون (۲) ذلك بانهم امنوا ثم کفروا...)[722]

خدای سبحان که به سر و علن همه انسانها آگاه است: (او لا یعلمون ان الله یعلم ما یسرون و ما یعلنون)، [723] در این دو آیه مورد بحث با چهار تعبیر، تمایل باطنی منافقان را به کفر افشا می کند:

1- از اجتماع منافقان با مومنان با تعبیر (اذالقوا) یاد می کند تا نشانه ی نکته باشد که اصراری بر ملاقات با مومنان ندارند و اگر روزی ناخواسته با آنها برخورد کردند، به دروغ اظهار ایمان می کنند، ولی از ملاقات آنها با کافران با تعبیر (اذا خلوا) یاد می کند. منافقان با رغبت، به سوی خانه های امن کفار رفته، در مجالس خصوصی با آنان خلوت می کردند. این دوگانگی تعبیر (برخورد، خلوت) نشانه تمایل ایشان به کفر است، به طوری که خلوت آنها را کفر و جلوت آنها را ایمان می سازد.

2- منافقان در برخورد با مومنان با جمله فعلیه که مفید حدوث است اظهار ایمان می کنند: (امنا)، ولی در خلوت با کافران با جمله اسمیه که مفید تاکید و ثبوت است و با حرف تاکید ان ابراز یگانگی با آنها می کنند: (انا معکم).

3- از تقابل میان منافقان، مومنان و شیاطین برمی آید که مراد از شیاطین کافران هستند و از اضافه شیاطین به ضمیر هم که به منافقان برمی گردد: (شیاطینهم) دانسته می شود که منافقان و کافران از یک سنخند.

4- خودشان به نحو حصر تصریح می کنند که در برخوردمان با مومنان تنها کار ما استهزای آنان است: (انما نحن مستهزون). البته منافقان، روز امتحان تمایل خود را به کافران علنی می کنند: (هم للکفر یومئذ اقرب منهم للایمان). [724]

اطلاق حقیقی شیطان بر کافران و منافقان

اطلاق شیطان بر منافقان و کافران، به نحو حقیقت است، نه از سر مجاز و مسامحه؛ زیرا شیطان، چنانکه گذشت، به هر موجود مکار، متمرد و گریزان از حق گفته می

شود. کافران و منافقان که از هدایت رهبران الهی می رمند و در مقابل حـق گفتـه مـی شود. کافران و منافقان که از هدایت رهبران الهی می رمند و در مقابل حق خضوع نمی کنند و از راههای مرموز و با وسوسه، میل به باطل را در دلهـای دیگـران تزریـق مـی کنند: (من شر الوسواس الخناس (٤) الذی یوسـوس فی صـدور النـاس (٥) مـن الجنـه والناس) [725] و آنان که با مکر و نیرنگ روحیه ایمانی دیگران را تضعیف می کنند، از مصادیق شیطانند: (انما ذلکم الشیطان یخوف اولیأ). [726] البته شیطنت برای افراد بشر در آغاز به صورت حال است و ثباتی ندارد و سپس به ملکه تبدیل مـی شـود و از آن پس، فصل مقوم هویت انسان می گردد و انسان خداع، محتال، مکار، حقیقتا شیطان می شود.

مراتب استهزای منافقان

استهزا و تمسخر دیگران گرچه در همه موارد ناروا و حرام است: (لا یسخر قوم من قوم عسی ان یکونوا خیرا منهم و لا نسأ من نسأ عسی ان یکن خیرا مـنهن) [727] امـا مراتب قبح آن نسبت به موارد استهزا می کردند، گـاهی اولیـای الهـی و گـاهی امـام و پیامبر (علیه السلام) را گاهی نیز آیات الهی را مسخره می کردنـد. اسـتهزای مومنـان گرچـه فسق است، اما استهزای خدا و رسول و آیات الهی همتای کفر است:

(قل اباللّه و ایاته و رسوله کنتم تستهزون (٦٥) لا تعتذروا قد کفرتم بعد ایمانکم) [728]

البته معلوم است که استهزای مومنان اگر به خاطر وصف ایمان آنان باشد همان کفـر است، زیرا عصاره چنین استهزای علمی و عمدی همان استهزای وحی و رسالت اسـت، نه اشخاص معین.

هدف منافقان از ابراز ایمان در نزد مومنان، تنها استهزای مومنـان بـود: (انمـا نحـن مستهزون) و از کار هیچ غرض عقلایی برای خود یا دیگران نداشتند: (ولـئن سـالتهم لیقولن انما کنا نخوص و نلعب). [729]

فرق استهزای منافقان با استهزای الهی

خدای سبحان در پاسخ منافقان می فرماید: خدا آنان را استهزا و در طغیان خود رهایشان می کند تا سرگردان باشند. اگر مومنان از سوی منافقان به سفاهت و سبک مغزی متهم می شوند و مورد تمسخر و استهزای آنان قرار می گیرد خدای سبحان نیز منافقان را استهزا می کند. با این تفاوت که استهزای منافقان نسبت به مومنان هیچ اثر واقعی و نقش تکوینی ندارد، بلکه اعتباری محض است. افزون بر آن که در برخی موارد خدای سبحان دفع و رفع شر مستهزئان را خود عهده دار شده است: (ان کفیناک المستهزئین)، [730] اما استهزای خدای سبحان نسبت به منافقان، تکوینی و واقعی است؛ بدین معنا که خداوند آنان را سبک مغز و سبک قلب می کند: (افئدتهم هوأ) [731] و در قیامت که ظرف ظهور حقایق است و میزان در آن روز، حقیقت است: (والوزن یومئذ الحق)، [732] آنها و اعمالشان به قدری بی وزن و سبکند که دیگر ترازویی برای سنجش آنان برپا نمی شود: (فلا نقیم لهم یوم القیمه وزنا). [733]

ظهور اضلال کیفری به دست ماموران قهر

خدای سبحان منافقان را مدت مدیدی در فتنه و آشوبی که در درون خویش بر پاکرده اند، رها می کند و آنان را به حال خود وا می گذارد تا کورکورانه راه خود را ادامه دهند. خداوند رها ساختن منافقان در طغیان و تبهکاری را به خود اسناد می دهد و سر این اسناد آن است که این کار گرچه به دست شیاطین و تبهکاران انجام می گیرد: (واخوانهم یمدونهم فی الغی)، [734] ولی چون تدبیر همه امور عالم به دست خداوند است کاری که به وسیله ماموران قهر الهی و با اذن تکوینی خدای سبحان انجام گیرد نیز منسوب به اوست وگرنه اسناد این گونه امور به خداوند بی واسطه نیست؛ زیرا از جانب خدای رحمان و هادی که غضب او مسبوق به رحمت است، بی واسطه غضب و ضلالت صادر نمی شود.

ماموران قهر الهی نه تنها اضلال کیفری تبهکاران را بر عهده دارند و به تعبیر قرآن کریم آنان را تحریک می کنند و می گزند: (انا ارسلنا الشیطان علی الکافرین توزهم ازا)، [735] بلکه با اذن خدای سبحان ولایت و سرپرستی آنان را نیز بر عهده می گیرند: (انا جعلنا الشیاطین اولیأ للذین لا یومنون). [736]

لطایف و اشارات

1- انسان، نوع متوسط است، نه نوع اخیر

شیطان یا انسی است یا جنی و کافران و منافقان که در آیه محل بحث از آنها به شیاطین تعبیر شده است از شیاطین انسی هستند. خناسی که با وسوسه، در دلهای مردم نفوذ می کند و افکار خود را مرموزانه در نهاد انسانها تزریق کرده و آنها را می فریبد، حقیقتا شیطان است و فرق او با شیطان اصلی (ابلیس) این است که او از جن بود: (کان من الجن) [737] گرچه دست پروردگانش، هم از جنند و هم از این رو می توان گفت: منافقان با شیاطین خود خلوت می کردند. پس کافران و منافقان فریبکار نه تنها شبیه شیطان بلکه خود شیطانند.

حقیقت آدمی همان جان و نفس اوست و صورت و اندام و سخن گفتن معهود یا روی دو پا راه رفتن، هر یک از اینها عرضی از اعراض انسان است و در حقیقت انسان نقش ندارد.

خدای سبحان نفس انسان را با سرمایه شناخت فجور و تقوا آفرید:

(فالهمها فجورها و تقواها) [738] و او را به هر دو نجد و طریق خیر و شر آشنا کرد: (وهدیناه النجدین)، [739] (انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا). [740] اگر انسان راه دین را که راه انبیا و اولیای الهی است پیمود، به مرز فرشتگان رسیده، با آنان محشور می شود، ولی اگر به بیراهه رفت، گاهی سر از بهیمیت و شهوترانی در می آورد و به حقیقت بهمیمه می شود و گاهی سر از سبعیت و درندگی درمی آورد و

حقیقتا انسانی درنده می شود و گاهی نیز سر از مکر و شیطنت در می آورد و واقعا انسان شیطانی می شود.

راز این تحولها آن است که اگر همه کوشش انسان این بود که قوای خود را در خدمت عقل بگمارد و دست و پای وهم و خیال و نیز شهوت و غضب خود را با نیروی عقل عقال کند و عقل را زمامدار وهم و خیال و نیز شهوت و غضب خود را با نیروی عقل عقال کند و عقل را زمامدار وهم و خیال و نیز شهوت و غضب کند، او انسانی است فرشته صفت و اگر زمام امور ادراکی خود را به دست وهم و خیال، و امور تحریکی خویش را به دست شهوت و غضب سپرد و خواسته های نفس اماره را در بعد شهوت تامین کرد، گرچه در آغاز انسانی مشتهی است ولی در پایان راه حیوانی شهوی خواهد شد؛ یعنی، نفس او به منزله ماده برای صورتهای متنوع است و صفت بعدی به منزله صورت جدید وی محسوب شده، با جان او عجین می شود.

انسانی که همه امور خود را به زمامداری غضب سپرد نیز در ابتدا انسانی عصبانی است ولی سرانجام درنده خویی صورت جان او خواهد شد و او در درون خود، گرگی خون آشام است و در قیامت که روز ظهور حق است به صورت حیوانی درنده محشور می شود، گرچه در دنیا به ظاهر همانند سایر انسانهاست.

حال اگر همه تلاش و کوشش انسان در مسیر نیرنگ بازی و فریبکاری مصرف شد شیطنت در آغاز برای او حال است اما سرانجام صورت جان او خواهد شد و او حقیقتا شیطان می شود، یعنی، فصل اخیر او شیطنت است.

قرآن کریم در جریان یکی از جنگهای از منافق با تعبیر شیطان یاد کرده است: (ذلکم الشیطان یخوف اولیأه). [741] پس انسان گرچه در مباحث منطقی به عنوان نوع اخیر یا نوع الانواع مطرح است، ولی از دیدگاه قرآن کریم انسان نوع متوسط است: نه نوع اخیر و بعد از آن برای وی چهار نوع مطرح است: فرشته منشی، درنده

خویی، شهوت و شیطنت و آنچه امام باقر (علیه السلام) به ابوبصیر در موسم حج نشان داد و او بسیاری از حج گزاران را که از ولایت اهل بیت (علیه السلام) متمرد بودند به صورت حیوانات مشاهده کرد، ارائه همین باطن بود، یعنی، وقتی ابوبصیر گفت: ما اکثر الحجیج واعظم الضجیج!، امام باقر (علیه السلام) فرمودند: بل ما اکثر الضجیج واقل الحجیج.[742]

2- ره آورد سیر آدمی در مسیر درجات یا درکات

انسان در نظام هستی، یا در مسیر درجات و ولایت الهی حرکت می کند یا در مسیر درکات و ولایت شیطانی و هبوط به سوی اسفل السافلین. اگر انسان در مسیر ولایت الهی قرار گرفت به جایی می رسد که ابتدا محب و سپس محبوب خدای سبحان می شود و آنگاه خدای سبحان، زبان، چشم و گوش او می شود و چنین انسان ملکوتی به وسیله خدا می شود و چنین انسان ملکوتی به وسیله خدا می شنود، می بیند، می گوید و...: و انه لیتقرب الی بالنافله حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به ولسانه الذی ینطق به ویده التی یبطش بها...[743] و از این برتر مقامی است که انسان، عین الله و ید الله شود، همان گونه که امیرالمومنین (علیه السلام) می فرماید: انا عین الله و انا جنب الله و انا یدالله[744]

تفصیل بحث درباره قرب نوافل و قرب فرایض که در حدیث معروف به قرب نوافل مطرح است، به محل مناسب خود موکول می شود.

کسی که در مسیر درکات شیطانی حرکت کند، ادله عقلی و نقلی نشانه آن است که در این مسیر ابتدا به جایی می رسد که شیطان در دل او آشیانه می کند و سپس شیطان با زبان او سخن می گوید و با چشم او می بیند، یعنی، چنین شخصی ابراز ادراک و تحریک شیطان می گردد و... تا آن جا که سخن انسان جز گناه و نگاهش جز معصیت نباشد: اتخذوا الشیطان لامرهم ملاکا واتخذهم له اشراکا فباض و فرخ فی صدورهم ودب ودرج فی حجورهم فنظر باعینهم و نطق بالسنتهم[745]

3- کافران و منافقان در گرداب تباهی و سرکشی

خدای سبحان در اضلال کیفری خود توفیق فهم معارف صحیح را از منافقان می گیرد. آنگاه در تاریکی ضلالت سرگردان می شوند و در چاهی که به دست خود کنده اند، سقوط می کنند.

قرآن کریم همان گونه که درباره کافران سخن از غرق شدن در گرداب خطاها دارد: (احاطت به خطیئه)، [746] درباره منافقان نیز سخن از غوطه ور شدن در گرداب طغیان و کوردلی دارد: (فی طغیانهم یعمهون). در جنگ عقل و وهم اگر عقل به اسارت وهم درآمد و هم میدان دار صحنه ادراکی نفس می شود و مجاری ادراک صحیح را می بندد و چنین انسانی هرگز به اندیشه صحیح راه نخواهد یافت. اندیشه های باطل صفحه نفس او را پرمی کند و انسان در طغیان این اندیشه های واهی با کوردلی حرکت می کند.

4- کیفرهای منافقان سرکش

در آیات مورد بحث، خدای سبحان به بخشی از کیفرهای منافقان اشاره می کند که استهزای تکوینی خداوند نسبت به آنان، یکی از آن کیفرهاست، (خداوند آنان را بر اثر اعمال ناروایشان به استهزای کیفری، سبک مغز و سفیه می کند) و دیگری آن که ایشان را در سرکشی و کورباطنی خودشان رها می سازد.

بخش دیگری از کیفر منافقان آن است که آنان همان گونه که در دنیا با شیاطین قرینن و با آنان خلوت می کنند، در آخرت نیز با آنان محشور می شوند همه با هم در جهنم سقوط می کنند: (فو ربك لنحشرنهم والشیاطین ثم لنحضرنهم حول جهنم جثیا) [747]

بحث روایی

معنای استهزای الهی

- عن حسن بن علی بن فضال عن ابیه، قال: سئلت الرضا (علیه السلام)... فقال: ان الله تعالی لا یسخر و لا یستهزی و لا یمکر و لا یخادع ولکنه تعالی بجازیهم جزأ السخریه و جزأ المکر والخدیعه، تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا [748]

اشاره: اوصاف مزبور، صفات فعلی خداوند است، نه صفات ذاتی او؛ اوصاف فعلی از مقام فعل خداوند انتزاع می شود، نه از مقام ذات او.

کارهای خداوند درباره تبهکاران کفر پیشه و منافق به عنوان کیفر است: نه آن که ابتدأ چنین اموری را درباره برخی انسانها روا دارد. آنگاه از کار خداوند که نسبت به کافران و منافقان عنوان کیفر دارد، عناوین یاد شده انتزاع می شود.

2- چگونگی تسخیر دل به دست شیطان

-عن امیرالمومنین (علیه السلام): اتخذوا الشیطان لامرهم ملاکا، واتخذهم له اشراکا فباض وفرخ فی صدورهم، ودب ودرج فی حجورهم، فنظر باعینهم، و نطق بالسنتهم، فرکب بهم الزلل، وزین لهم الخطل، فعل من قد شر که الشیطان فی سلطانه و نطق بالباطل علی لسانه [749]

اشاره: امیرمومنان (علیه السلام) درباره منافقان، کافران و تبهکاران که پیروان شیطانند، می فرماید: اینان شطان را ملاک و معیار ارزش علوم و اعمال خود قرار دادند. شیطان نیز ایشان را شریک اندیشه و کار خود قرار داده، در راه اغفال دیگر بندگان خدا، از آنها به صورت بند و دام بهره می برد. سپس او در دلشان تختمگذاری کرده، تخمها را تا برآمدن جوجه ها پرورش می دهد و آنگاه جوجه های او از سینه انسانها فرود آمدن در دامنشان حرکت می کنند. پس شیطان با چشم اینان می نگرد و با زبانشان سخن می گوید و با دستیاریشان مرتکب لغزشها می شود و کردارهای ناپسند را در نگاهشان زیبا جلوه می دهد. اعمالشان گواهی می دهد که با همکاری شیطان انجام شده است.

کارهای چنین انسانهای به دام افتاده هماهنگ با کار کسی است که شیطان در نفوذ و قدرت او شریک شده و با زبان او باطل می گوید.

پرندگان در ساختن آشیانه امن، نخست مواد و مصالح ساختمانی آن را فراهم می آورند و اگر محل آشیانه امن، نخست مواد و مصالح ساختمانی آن را فراهم می آورند و اگر محل آشیانه را امن یافتند و محدوده آن را مزاحم خالی دیدند، با طمانینه، ابتدا آشیانه می سازند و سپس در آن تخمگذاری کرده، از تخمهای خویش مراقبت می کنند تا جوجه هایشان از تخم درآیند و حرکت کنند. شیطان نیز قلب منافق تبهکار و کافر را برای ساختن آشیانه خود جای آرامی می یابد، برخلاف قلوب پرواپیشگان که با نزدیک شدن شیطان به حریم دلشان برق آسا بیدار شده، او را از محدوده کبریایی قلب خویش می رانند: (ان الذین اتقوا اذا مسهم طائف من الشیطان تذکروا فاذاهم مبصرون)[750]

شیطان همانند پرنده ای که برای ساختن آشیانه جای امن می خواهد، اگر آدمی را در برابر وسوسه اش حساس نیافت، مصالح ساختمانی آشیانه خود را که همان مکر و حیله و مانند آن است به آن جا منتقل می کند و پس از آشیانه سازی و تخم گذاری به پرورش جوجه های خود می پردازد و آنان را از دل انسان وسوسه زده به اندامهایش سرازیر می کند و آنگاه نگاه و سخن و سایر کارهای او را تسخیر می کند. بنابراین، نگاه به نامحرم همان جوجه شیطان است که پر درآورده و از دل او فرود آمده، به چشم وی قدم نهاده است و تهمت و دروغ، جوجه شیطانی است که از راه دل به زبان تبهکار او سرازیر شده است و آنگاه که همه سرزمین دل چنین انسان مخدوعی به دست شیطان زمام انسان کافر یا منافق را به دست گرفته مرتکب هر لغزشی می شود.

با این بیان معنای اجمالی آیه (واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب علیهم بخیلك و رجلك وشاركهم فی الاموال والاولاد و عدهم و ما یعدهم الشیطان الا غرورا)[751] روشن خواهد شد، زیرا تصویری از شرکت شیطان در مال و فرزند که دو عامل مهم

برای به دام کشیدن دنیازدگان است ارائه شده است، و هرگز این گونه از امور بر مجـاز لغوی یا عقلی حمل نمی شود، زیرا هم الفاظ مزبور معانی حقیقـی خـود را دارد و هـم اسناد آن معانی حقیقی به کافر یا منافق، حقیقی است، نه مجازی.

اولئک الذین اشتروا الضلله بالهدی فما رجحت تجرتهم و ما کانوا مهتدین.

گزیده تفسیر

از منظر قرآن، عرصه حیات دنیوی انسان، میدان تجارت رابح با خدا یا تبـادل بـایر با شیطان است. سرمایه این تجارت نیز، هدایت درونی (فطـرت) و بیرونـی (وحـی)، نیروهای ادراکی و تحریکی و عمر آدمی است. اگر این سرمایه در راه تحصـیل عقایـد حق و اعمال صالح صرف شود تجارت سودآور و اگر در غیر آن صـرف شـود تبـادل زیانبار است. در این تجارت گرچه ارکان شش گانه (فروشنده، خریدار، کالا، بها، سـند و شاهد) وجود دارد، لیکن بر خلاف تجارتهای رایج بشـری، فروشـنده، عـین کـالا و خریدار عین بهاست؛ زیرا فروشنده حقیقت هستی خود را می دهد و خریدار نیز لقـای خود را نصیب فروشنده می کند. منافقـان در بـازار دنیـا سـرمایه هـدایت را فروختـه، ضلالت می ستاند و چون سرمایه را باخته اند راهی برای تحصیل سود یا سرمایه جدید ندارند. کسی که با سوء اختیار خود سرمایه هستی خویش را بفروشـد، دیگـر هـدایت پذیر نیست.

تفسیر

در آغاز این سوره مبارکه، قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت پرهیزکاران معرفی شد: (ذلک الکتاب لاریب فیه هدی للمتقین) و اوصاف اهل تقوا که در حقیقت شرایط بهـره مندی از قرآن است، تبیین شد و پایان بخش آن، جمله (اولئـک علی هـدی مـن ربهـم اولئک هم المفلحون) [752] بود.

پارسایان که از پایگاه معرفتی و هدایتی الهی برخوردارند، زمینه بهره وری از قرآن را دارند و از آن بهره می برند، ولی منافقان که سرمایه فطرت و هدایت خویش را فروختند و راه ضلالت در پیش گرفتند، از آن رو که فاقد آن پایگاه فکری و هدایتی هستند، از قرآن کریم بهره ای نمی برند و در آیه محل بحث درباره آنان می فرماید: (اولئک الذین اشتروا الضلاله بالهدی فما ربحت تجارتهم و ما کانوا مهتدین)

عرصه حیات انسان، میدان تجارت است.

قرآن کریم دنیا را مرکز تجارت می داند و هدایت فطری، قدرت فهم، نیروی کار و عمر آدمی را سرمایه ای این تجارت می شمارد که اگر در راه تحصیل عقاید و معارف الهی و اعمال صالح صرف شود تجارتی است بی خسارت و سود آور و اگر در غیر این راه صرف شود تجارتی است بی خسارت و سودآور و اگر در غیر این راه صرف شود تجارتی زیانبار است: (والعصر(۱) ان الانسان لفی خسر (۲) الا الذین امنوا و عملواالصالحات و تواصوا بالحق و تواصعوا بالصبر) [753] پس اگر کسی با سرمایه های علمی و عملی خود به تجارت با خدا نپرداخت و سود نبرد و چیزی نیندوخت و نیاموخت، او به حقیقت، اهل خسارت است.

واژه بیع، شرأ، اشترأ، تجارت، ربح و خسران، در قرآن کریم نشانه آن است که صحنه زندگی و عرصه حیات آدمی میدان تجارت او با خدایا تبادل با شیطان است وگرنه جایی برای این تعابیر نبود. مراد از مبایعه و بیعت در آیاتی مانند (ان الذین یبایعونك انما یبایعون الله) [754] همان بیع با خدا و پیامبر (ﷺ) است و بیع و تجارتی که در آیاتی مانند (واحل الله البیع) [755] و (لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجاره عن تراض منکم) [756] آمده، ناظر به تجارتهای دنیوی است و با تجارتی که در آیه کریمه (هل ادلکم علی تجاره تنجیکم من عذاب الیم) [757] آمده، مصداقا متفاوت است، نه مفهوما.

تجارت پرسود و تبادل زیانبار

قرآن کریم تجارت سودآور انسانها با خدا می فرماید:

(یا ایها الذین امنوا هل ادلکم علی تجاره تنجیکم من عذاب الیم (۱۰) تومنون بالله و رسوله و تجاهدون فی سبیل الله باموالکم و انفسکم ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون (۱۱) یغفر لکم ذنوبکم و یدخلکم جنات تجری من تحتها الانهار...) [758]

آیا می خواهید شما را به تجارتی که مایه رهایی از کیفر دردناک الهی است هدایت کنم؟ آن تجارت این است که در قدم اول که مرحله اعتقاد است، به خدای سبحان و رسولش ایمان آورید و در قدم بعدی که مرحله عمل است، با مال و جان خود در راه خدا جهاد کنید و این تجارت برایتان بهتر است اگر بدانید. ره آورد این تجارت از یک سو مغفرت الهی و از سوی دیگر رهایی از عذاب الهی و دستیابی به بهشت جاویدان است.

خدای سبحان جان پاک و مال پاکیزه مومنان را از آنان می خرد و در برابر آن بهشت محسوس و لقای خود را که بهشت معقول است می دهد: (ان الله اشتری من المومنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنه) [759] و از این تجارت به عنوان تجارت رابح و غیر بایر یاد می کند: (یرجون تجاره لن تبور).

تجارت از دیدگاه قرآن کریم دو نوع است: تجارت رابح و سودمند و تجارت بایر و زیانبار. تجارت رابح همان تجارت انسان با خداوند است و تجارت بایر تجارت وی با غیر خدا. تجارت با غیر خدا از آن رو بایر نامیده شده که همانند سرزمین خشک و بایر، بی حاصل و بی ثمر است. کسی که از سرمایه های انسانی خود در تجارت با خدا بهره نبرد او سرمایه خود را باخته و مغبون است و روز قیامت که ظرف ظهور تغابن است، نه ظرف حدوث آن: (یوم یجمعکم لیوم الجمع ذلك یوم التغابن) [760] غبن سرمایه باختگان آشکار خواهد شد و خدای سبحان به اینان می فرماید: (و کنتم قوما بورا)؛ [761] شما ملتی بایر هستید که هرگز ثمر نمی دهید.

تذکر: آنچه در آیه محل بحث آمده نفی ربح است و هیچ استلزامی بین آن و بین بقای سرمایه نیست تا گفته شود: استناد از آیات دیگر، خسران و زوال سرمایه است، زیرا ممکن است نفی ربح با زوال سرمایه جمع گردد.

لطایف و اشارات

1- وجه اشتراک و افتراق تجارت بشری و الهی

داد و ستد متعارف بشری مشتمل بر چهار رکن است: فروشنده، خریدار، کالا و بها (بایع، مشتری، مثمن و ثمن) و این ارکان چهارگانه کاملا از یکدیگر جدا و متمایز است؛ زیرا فروشنده کالایی را عرضه می کند و خریدار با بهایی که می پردازد، متاع مزبور را با شرایط خاص مالک می شود، خواه فروشنده از رهگذر این داد و ستد سودی ببرد یا بر اثر فروش متاع خود مغبون گردد.

داد و ستد مهم، افزون بر ارکان یاد شده دو رکن دیگر نیز دارد: یکی سند (قباله) و دیگری شاهد. اما تجارت انسان با خدا که در قرآن کریم تبیین شده، از یک سو با تجارتهای رایج و متعارف بشری مشترک و از سویی دیگر با آن متغایر است.

وجه اشتراک آن در اشتمال بر ارکان شش گانه مزبور است. خدای سبحان در تبیین ارکان ششگانه تجارت الهی می فرماید: (ان الله اشتری من المومنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنه یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون وعدا علیه حقا فی التوریه والانجیل والقرآن و من اوفی بعهده من الله فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم به وذلك هو الفوز العظیم) [762]

در این تجارت، خریدار: خدای سبحان، فروشنده: انسان مومن، مورد معامله: جان پاک و مال پاکیزه، بها: بهشت ابدی، شاهد: انبیای الهی و قباله و سند رسمی و امضا شده آن: کتابهای آسمانی آنان، مانند تورات و انجیل و قرآن کریم است.

اما وجه افتراق تجارت الهی با تجارت بشری آن است که تجارت با خدا درجاتی دارد و در برخی از درجات آن گرچه ارکان چهارگانه (فروشنده، خریدار، کالا و بها) وجود دارد؛ لیکن فروشنده عین کالا و خریدار عین بهاست و فرقشان تنها به اعتبار

است (اتحاد بایع و مبیع و اتحاد مشتری و ثمن)؛ زیرا در این نوع تجارت، فروشنده حقیقت هستی خود را می دهد و لقای خریدار را می گیرد.

توضیح این که، گاهی تفاوت فروشنده و کالا (بایع و مبیع) و همچنین تفاوت و خریدار و بها (مشتری و ثمن) حقیقی است، زیرا فروشنده کالایی خاص (جز هستی خود) را می فروشد و خریدار نیز با پرداخت بهایی خاص (غیر از لقای خود) متاع فروشنده را خریداری می کند. پس کالا و بها چیزی جز هستی فروشنده و لقای خریدار است، ولی گاهی تفاوت فروشنده و کالا و همچنین مشتری و بها اعتباری است، زیرا فروشنده، حقیقت هستی خود را می دهد و مشتری نیز به جای هر چیز دیگر لقای خود را نصیب فروشنده می کند و به او اجازه ملاقات و دیدار خود را می دهد.

خدای سبحان مولایی است که به عبد مملوک خود می گوید: هستی و آنچه در اختیار توست، از آن من است و من به تو وکالت می دهم تا خود را به من یا به دیگری (شیطان و...) بفروشی. حال اگر هستی خود را به من فروختی آزاد خواهی شد و اگر به دیگران فروختی برده و بنده آنان خواهی شد. در این جا فروشنده با کالایی که می فروشد، یکی است و مشتری نیز با بهایی که در اختیار فروشنده قرار می دهد یکی است و مشتری نیز با بهایی که در اختیار فروشنده قرار می دهد یکی است، گرچه ادراک این وحدت و عینیت در ناحیه مشتری قرار می دهد یکی است، گرچه ادراک این وحدت و عینیت در ناحیه مشتری و بها دشوار است، زیرا لقای الله غیر از ذات اوست، لیکن تحلیل مقام اشترانشان می دهد که خریداری خدا، وصف ذات او نیست، از این رو اگر مرحله اشترای واجب به خوبی بررسی گردد، معلوم می شود که چندان فاصله ای با مرحله و ثمن ندارد.

مومنان متوسط خود را به خدای سبحان می فروشند تا در مقابل آن، الهی رضـایت نمی دهند. اینان افزون بر (خدمت تجری من تحتها الانهار) خواستار رسیدن به بهشـت لقای الهی هستند: (فی مقعد صدق عند ملك مقتدر)، [763] تا با نظارت روی، نظـارت وجه خدا بهره آنان گردد: (یومئذ ناضره (۲۳) الی ربها ناظره). [764]

2- عینیت فروشنده و کالا در معامله با شیطان

عینیت فروشنده و کالا اختصاص به تجارت انسان با خدا نـدارد، بلکـه در تجـارت انسان با شیطان نیز محقق است. کسی که خود را به شیطان می فروشد، دیگر مالـک و صاحب اختیار خود نیست و خدای سبحان چنین تجارتی را بدترین معامله مـی دانـد: (بئسما اشتروا به انفسهم ان یکفروا بما انزل الله)، [765] (ولبئس ما شروا به انفسـهم لو کانوا یعلمون) [766] منافقان در بازار دنیا سرمایه فطـرت و هـدایت خـویش را مـی فروشند و ضلالت می ستانند و اگر آدمی سرمایه ظاهری را بفروشد، چون بایع غیـر از سرمایه است، راه برای تحصیل سرمایه جدید ندارد و منافقان و کـافران کـه خـود بـه شیطان فروختند همه راههای کسب و سود را بـر روی خـود بسـته انـد: (فمـا ربحـت تجارتهم)؛ چنانکه راه تحصیل سرمایه مجدد را نیز مسدود کرده اند.

شیطان نیز که مشتری حقیقت انسانهای منافق، کافر و تبهکار است، چنین نیست کـه پس از خریداری و تملک و نیز اسیر کردن انسان خریداری شـده، نیسـت کـه پـس از خریداری و تملک و نیز اسیر کردن انسان خریداری شده، بر او منت گـذارد و آزادش کند، بلکه در دنیا انسان خود فروخته را تحت ولایت خویش می گیـرد و همـواره بـه زبان او سخن می گوید و با چشم او می نگرد: اتخذوا الشیطان لامرهم ملاکا واتخـذهم له اشراکا فباض و فرخ فی صدورهم ودب و درج فی حجورهم فنظر بـاعینهم و نطـق بالسنتهم و در آخرت نیز قرین آنان است: (حتی اذا جائنا قال یا لیت بینی وبینـك بعـد المستشرقین فبئش القرین) [767] و آنان از حشر با شیطان در رنجنـد. پـس کسـی کـه

سرمایه هستی خود را باخت، دیگر هدایت پذیر نیست: (و ما کانوا مهتدین) و ایـن بـر اثر سوء اختیار خود اوست.

تعبیر قرآن درباره منافقان که هدایت دادند و در عوض آن ضلالت گرفتنـد، تعبیـری حقیقی است، نه مجازی؛ زیرا آنان فطرت توحیدی و سرشت اصیل خـود را از دسـت داده اند و شیطان که در کمین گم شدگان و دورافتادگان از مسیر فطرت و صراط دیـن است، آنان را تحت ولایت خود می گیرد، و اگر عنـاوین مزبـور تفـاوتی بـا خریـد و فروش یا سود و یا زیان کالاهای تجاری دنیا دارد، تنها به لحـاظ مصـداق اسـت، نـه مفهوم جامع آن.

3- ره آورد تجارت با خدا

قرآن کریم همانند کتب آسمانی پیشین، انسانها را به تجارت با خدای سبحان دعوت می کند و ره آوردهای گوناگون این تجارت را نیز به خوبی تبیین می کند.

ره آوردهای تجارت با خدا از پیروزی بر دشمن در میدانهای جهاد اصغر آغاز مـی شود و به لقای الهی پایان می پذیرد و حلقات میانی آن نیز فضایل فراوانـی اسـت کـه مغفرت و بخشش گناهان، رهایی از عذاب دردناک الهی و دستیابی به بهشت جاویـدان نمونه ای از آنهاست.

مزایای یاد شده گرچه همه آنها ره آورد تجارت انسان بـا خداسـت، امـا بـین آنهـا تفاوت فراوانی است؛ کمترین ثمره تجارت انسان با خدا پیروزی بر دشمن است و چون چنین بهره ای با دیگر ثمرات قابل سنجش نیست، در قرآن کریم پس از تبیین تجـارت معنوی، با تغییر سیاق در آیه ای مستقل، حقیقت آن بیان شده است: (یا ایها الذین امنوا هل ادلکم علی تجاره تنجیکم من عذاب الیم... و اخـری تحبونهـا نصرـ مـن الله و فـتح قریب و بشر المومنین) [768]

ره آورد دیگر تجارت الهی بخشش گناهان است: (یغفر لکم ذنوبکم) و پـس از آن رهایی به بهشت: (ویدخلکم جنات تجری من تحتها الانهار و مساکن طیبه فی جنـات

عدن ذلك الفوز العظيم) [769] و سر این که در مقام تبیین دستاوردهای تجـارت الهـی سخن از مغفرت گناهان پیش از راهیابی به جنت آمده، این است که بهشـت دارالسـلام است و تا انسان از سلامت کامل برخوردار نشود به وصال دارالسلام نخواهد رسید.

خدای سبحان ابتدا گناهان تبهکاران را می آمرزد و آنـان را شستشـو مـی دهـد و آنگاه آنها را رهسپار بهشت عدن [770] می کند.

خداوند سبحان گرچه به مومنان بشـارت پیـروزی بـر دشـمن، مغفـرت گناهـان و راهیابی به بهشت عدن و سکونت در مسکنهایی پاکیزه می دهد، لیکن هیچ یک از اینها راه آورد نهایی این تجارت پرسود نیست و ثمره برتر تجارت با خدا همان رسـیدن بـه جنه اللقأ و ملاقات با خدای سبحان است.

توضیح این که، در آثار دینی گاهی دستیابی به بهشت، هدف و محصول سیر و سـفر به سوی خدا معرفی می شود؛ مانند این که امیرالمومنین (علیه السلام) می فرماید: الا حر یدع هذه اللماظه لاهلها انه لیس لانفسکم ثمن الا الجنه فلا تبیعوها الا بها [771] آنان که خود را به جلوه های فریبای دنیا فروخته اند و لماظ ذرات غذایی است کـه لای دنـدانهای می ماند؛ زیرا متاع دنیا از آن جهت که دنیایی است تازه از نشئه غیب به عالم شـهادت نرسیده است، بلکه پس مانده لذت پیشینیان است کـه بـرای نسـلهای بعـد بـه یادگـار گذاشته اند و آدمی که ارزش او به اندازه بهشت است، نباید خود را به کمتر از بهشـت، مانند لماظه بفروشد وگرنه در زمره زیانکاران و اهل خسران خواهد بود. در ایـن کـلام بلند امیر بیان (علیه السلام) سخن در این نیست که انسان به آتش جهنم نسوزد؛ زیرا بسیارند کسانی که به آتش جهنم نمی سوزند، همانند کودکان و دیوانگان و کافران مستضعف که راهی برای تحقیق نداشته اند، بلکه مراد این است که انسان هرگـز بـه کمتـر از بهشـت قناعت نکند.

گاهی نیز در معارف دین دستیابی به بهشت، هدف متوسط سلوک انسان معرفی شده است؛ زیرا بهشت، بهایی است که در برابر تن آدمی قرار می گیرد و در نتیجه، ارزش و بهای جان انسان برتر از بهشت است: اما ان ابدانکم لیس لها ثمن الا الجنه فلا تبیعوها بغیرها [772] ارزش بدن انسان در سایه تربیت روح کمتر از بهشت نیست و بشر نیابد خود را به کمتر از آن بفروشد. اما ارزش جان انسان بالاتر از بهشت است و باید رهسپار لقای خدای سبحان شود.

این دو بیان از باب اطلاق و تقیید قابل جمع است؛ زیرا امیرالمومنین (علیه السلام) به طور مطلق و به اجمال در کلام اول می فرماید: ارزش و بهای انسان بهشت است، ولی در کلام دوم که از سخنان امام کاظم (علیه السلام) است، آن کلام مطلق بدین گونه تبیین و تقیید شده است که آنچه به اندازه بهشت ارزش دارد، تن مومن است، اما جان او ارزشی برتر از بهشت دارد.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به امیر مومنان (علیه السلام) فرمودند: بهشت مشتاق تو و مشتاق عمار، سلمان، ابوذر و مقداد است: قال النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) لعلی (علیه السلام): الجنه چ الیک و الی عمار و سلمان و ابی ذر والمقداد [773] این سخن نبوی نیز موید همین حقیقت است؛ زیرا اگر بهشت مشتاق لقای اولیای الهی است روح آنان برتر از لقای بهشت است و باید به لقای خدای بهشت آفرین برسد: (فی مقعد صدق عند ملك مقتدر). [774] البته لقای مظاهر فیض خاص و رحمت ویژه خداوند در قیامت نیز در حد خود، لقأالله محسوب می شود، لیکن عنوان لقأ الله بدون قرینه ناظر به مشاهده جمال خداوند به اندازه هستی سالک صالح است.

4- صرف مال و جان در جهاد مقدس

کسی که جان خود را به خدا می فروشد، پس از بیع و بیعت با خدا دیگر مالک آنها نیست و بعد از آن باید با اذن خدای سبحان در آنها تصرف کند؛ زیرا تصرف در متاعی

که فروخته شد بدون اذن مالک آن تصرفی غاصبانه است و یکی از مهمترین زمینه های صرف مال و جان، جبهه های جنگ حق با باطل است: (ان الله اشتری من المومنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنه یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون وعدا علیه حقا فی التوریه والانجیل والقرآن...) [775] و لزوم جنگ و دفاع از حریم دین خدا تنها، سخن قرآن کریم نیست، بلکه سخن همه پیامبران و کتابهای آسمانی آنان است. خدای سبحان به کسانی که با او چنین داد و ستدی کرده اند، بشارت می دهد که متاع زوال ناپذیر را داده و متاع ابدی و جاوید را گرفته اند و خدای سبحان قطعا به عهد خویش وفا خواهد کرد؛ زیرا احدی باوفاتر از او نیست: (و من اوفی بعهده من الله فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم به) [776]

5- نمونه ای از فروش جان و خرید رضوان

فداکاری بزرگ امیرمومنان (علیه السلام) در لیله المبیت که از هستی خود گذشت و به استقبال ضربه های شمشیر مهاجمان چهل قبیله حجاز رفت، بهترین نمونه فروختن جان برای رسیدن به رضوان و لقای الهی بود و از این رو آیه کریمه (و من الناس من یشری نفسه ابتغأ مرضات الله...) [777] درباره او نازل شد. در این داد و ستد، آن حضرت (علیه السلام) جان شریف خود را به بهای لقای مهر و رضوان الهی فروخت و چون این فداکاری از بهترین عبادات حضرت بود که خود درباره عباداتش می فرماید: ما عبدتک خوفا من نارک ولا طمعا فی جنتک لکن وجدتک اهلا للعباده فعبدتک [778] خدای سبحان نیز در تبیین آن هرگز سخنی از دسیابی به بهشت یا رهایی از آتش به میان نیاورد، بلکه هدف آن را ابتغأ مرضات الله دانست.

6- معبد، بازار تجارت با خدا

بیشترین تعبیر درباره تجارت معنوی انسانها با خدا در قرآن کریم به صورت بیع، شرأ و اشترأ است و شاید تعبیر بیع از معابد ترسایان نیز ناظر به همین معنا باشد: (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهمدت صوامع وبیع وصلوات و مساجد) [779]

مراکز عبادی، بازاری است که انسانها جان و مال خود را در آن جا می فروشند و لقای خدا را می خرند و اگر قانون نباشد تا مانع تجاوز متجاوزان گردد، آنان با منهدم ساختن مراکز عبادت، انسانها را به بردگی و بندگی خود می کشاند؛ زیرا تنها پایگاهی که مانع سلطه پذیری انسان است، مراکز عبادت است.

اگر تهاجم متجاوزان گرفته نشود، نه صومه ای باقی می ماند تا راهب منزوی در آن به رهبانیتش بپردازد و نه بیعه تا ترسیان در آن جا با خدا بیعت کنند و به داد و ستد با خدا بپردازد.

7- سرمایه ای علمی انسان

در بحث تفسیری گذشت که خدای سبحان انسان را با سرمایه های علمی و عملی آفریده است. سرمایه های علمی انسان دارای دو بخش است: علم حصولی و علم حضوری؛ علم حصولی همان علم اکتسابی است که از راه اندمهای ادراکی، مانند چشم و گوش و دیگر حواس ادراکی به امامت و رهبری عقل به دست می آید و انسان در آغاز تولد، تنها از ابراز تحصیل آن بهره مند است: (والله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السمع والابصار والافئده لعلکم تشکرون) [780] ولی از نظر علم حضوری و شهودی، خداوند انسان را با سرمایه ای گرانبها آفریده و آن تسویه جان آدمی و الهام فجور و تقوا به اوست: (وفس و ما سویها (۷) فالهمها فجورها و تقویها) . [781]

تسویه بدن آدمی به داشتن اندامهایی چون چشم و گوش و دهان و مانند آنهاست و انسان با نداشتن یکی از آنها معیوب است، ولی تسویه جان آدمی به آگاهی و معرفت او نسبت به فجور و تقواست. علم حضوری نظیر علم حصولی نیست که وصفی متمایز و جداگانه برای روح انسان باشد و با فقدان آن انسانیت انسان باقی بماند، بلکه علم حضوری در سازمان آفرینش او نقش دارد و اگر کسی سرمایه علم حضوری خویش را از دست داد، یعنی فطرت خود را در گور هواهای نفسانی مدفون ساخت، دیگر از

نعمت روح و نفس انسانی برخوردار نیست و معنای صحیح انسانیت بر او صـدق نمـی کند.

8- معنای فروش هدایت و خرید ضلالت

آنچه از ظاهر آیه محل بحث برمی آید این است که منافقان، هـدایت را فروختنـد و ضلالت را به عنوان بها گرفتند. در حالی که آنها مالک هدایت (مبیع) نبوده و نیز فاقـد ضلالت (ثمن) نبوده اند تا یکی را به دیگری تبدیل کنند.

در تصحیح این بیع و شرأ، وجوهی گفته شده، مانند این که معنای خریـدن ضـلالت، همان انتخاب و برگزیدن گمراهی بر هدایت است، گرچه گمراهی آنـان قبـل از بعثـت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده و همچنان باقی مانده بود و یا این که هدایت فطری را که بـر آن متولد شده اند، فروختند و ضلالت عارضی را خریدند، و مانند آن، از وجوه مصحح اطلاق عنوان اشترأ.

9- معنای عدم اهتدای منافقان

اگر جمله (و ما کانوا مهتدین)، که در ذیل آیه اشترأ آمده ناظر به نفی اصل هـدایت باشد، اشترأ به معنای انتخاب و استحاب است، نظیر آیه (... فاستحبوا العمی علی الهدی)، [782] و اگر ناظر به نفی هدایت در خصوص جریان اشترأ مزبور باشد، بدین معنا کـه در این خرید و فروش را صحیح را نپیموده و مهتدی نبوده اند، آنگاه می توان اشترأ را به همان معنای خریدن معهود، تفسیر کرد، زیرا آنان هدایت فطری را واجد بـوده، آن را به ضلالت تبدیل کرده اند، گرچه در این استبدال گمراه بوده اند؛ گرچه در این استدلال گمراه بوده اند، نه مهتدی.

بحث روایی

1- مقایسه تجارت معنوی با تبادل مادی

عن الكاظم (عليه السلام): فی قوله تعالی: (اولئک الذین اشتروا الضلاله بالهدی): باعوا دین الله، واعتاضوا منه الکفر بالله (فما ربحت تجارتهم) ای ما ربحوا فی تجارتهم فی الاخره، لانهم اشتروا النار واصناف عذابها بالجنه التی کانت معده لهم لو آمنوا (و ما کانوا مهتدین) الی الحق والصواب.

فلما انزل الله عزوجل هذه الایه، حضر رسول الله قوم فقالوا: یا رسول الله سبحان الرزاق الم تر فلانا کان یسیر البضاعه، خفیف ذات الید، خرج مع قوم یخدمهم فی البحر فرعواله حق خدمته، و حملوه معهم الی الصین و عینوا له یسیرا من مالهم قسطوه علی انفسهم له، وجمعوه فاشتروا له به بضاعه من هناک فسلمت فربح لواحد عشره، فهو الیوم من میاسیر اهل المدنیه؟

وقال قوم آخرون بحضره رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم): یا رسول الله الم تر فلانا کانت حسنه حاله کثیرا امواله جمیله اسبابه، و افره خیرانه، مجتما شمله، ابی الا طلب الاموال الجمه. فحمله الحرص علی ان تهور، فرکب البحر فی وقت هیجانه و السفینه غیر وثیقه، والملاحون غیر فارهین، الی ان توسط البحر فلعبت بسفینه ریح عاصف فازعجتها الی الشاطی ء وفتقتها فی لیل مظلم، و ذهبت امواله وسلم بحشاشته فقیرا وقیرا ینظر الی الدنیا حسره؟

فقال رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم): الا اخبرکم باحسن من الاول حالا، وباسوء من الثانی حالا؟ قالوا: بلی یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم): اما احسن من الاول حالا فرجل اعتقد صدقا بمحمد رسول الله وصدقا باعظام علی اخی رسول الله و ولیه و ثمره قلبه و محض طاعته، فشکر له ربه ونبیه ووصی نبیه، فجمع الله تعالی له بذلک خیر الدنیا والاخره، و رزقه لسانا لا لأ الله تعالی ذکرا، وقلبا لنعامائه شاکرا، وباحکامه راضیا، و علی احتمال مکاره اعدأ محمد و آله نفسه موطنا، لاجرم ان الله تعالی سماه عظیما فی ملکوت ارضه وسماواته، وحباه برضوانه و کراماته، فکانت تجاره هذا اربح، و غنیمته اکثر واعظم.

و اما اسوء من الثانی حالا فرجل اعطا اخا محمد رسول الله بیعته، واظهر له موافقته و موالاه اولیائه و معاداه اعدائه، ثم نکث بعد ذلک و خالف و والی علیه اعـدأه فخـتم لـه بسوء اعماله، فصار الی عذاب لایبید و لا ینفد، قـد خسـر الـدنیا والاخـره، ذلـک هـو الخسران المبین.

ثم قال رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم): معاشر عبادالله! علیکم بخدمتـه مـن اکرمـه الله بالارتضـأ واجتباه بالاصطفأ، وجعله افضل اهل الارض والسمأ، بعد محمد سید الانبیـأ علـی بـن ابیطالب (علیه السلام) و بموالاه اولیائه و معاداه اعدائه و قضأ حقوق اخوانکم الذین هـم فـی موالاته و معاداه اعدائه شرکاوکم فان رعایه علی صلوات الله علیـه احسـن مـن رعایـه هولأ التجار الخارجین بصاحبکم - الذی ذکر تموه - الی اصـین الـذین عرضـوا للغنـأ واعانوه بالثرأ [783]

اشاره: چون دنیاست به آخرت متاع اندک بوده و آخرت بهتر از دنیاست: (قل متاع الدنیا قلیل والاخره خیر لمن اتقی) [784] تجـارت اخـروی و سـود آن بهتـر از تجـارت دنیوی و بهره آن است؛ چنانکه خسارت آن زیانبارتر از خسارت دنیوی است: (قل ان الخاسرین الذین خسروا انفسهم واهلیهم یوم القیامه) [785] و چون خداوند خیـر مطلـق است نه خیر نسبی، اگر تجارت برای لقای او باشد سود آن معادل ندارد و هیچ بهره ای همتای سود لقأ الله نخواهد بود: (والله خیر وابقی)؛ [786] یعنی، گرچه آخرت و بهشـت آن خیر است، لیکن لقأالله خیر مطلق و باقی محـض اسـت و چـون تجـارت بـا خـدا عبارت از پذیرش دین تام و کامل اوست و کمال دین و تمام نعمت در پرتو رسـالت و ولایت است، امامت حضرت علی بن ابیطالب (علیه السلام) در کنار آن مطرح شده است.

2- تجارت معنوی در سخنان امام علی (علیه السلام)

- عن امیرالمومنین (علیه السلام): ان الدنیا دار صدق لما صدقها... مسجد احبأ الله و مصلی ملائکه الله و مهبط وحی الله و متجر اولیأ الله. اکتسبو فیها الرحمه و ربحوا فیهـا الجنـه [787]

اشاره: امیرالمومنین (علیه السلام) در پاسخ مردی که دنیا را مذمت می کرد فرمود:... دینا جایگاه صدق و راستی است، برای کسی که با آن به راستی رفتار کند و مسجد دوستان خدا و نیایشگاه فرشتگان و محل نزول وحی الهی و تجارتخانه اولیای حق است. آنها در دنیا رحمت خدا را به دست آوردند و بهشت را سود خود ساختند. دنیایی که حدوث و زوال قدرتها، سلامت و زنجوری، پاکی و پلیدی و ولادت و مرگ را به خوبی به ما می نمایاند و چیزی از رخدادهای تلخ را کتمان نمی کند، خانه صدق و راستی است.

-... و فرض علیکم حج بیته الحرام الذی جعله قبله للانام... و اختار من خلقه سماعا اجابوا الیه دعوته و صدقوا کلمته... یحرزون الارباح فی متجر عباده و یتبادرون عنده موعد مغفرته [788]

اشاره: گرچه همه عبادتها در حد خود تجارت با خداست، لیکن هر کدام خصیصه ای دارد که در فرصت مناسب یادآوری می شود. مناسک حج که از ارکان مهمک آن طواف در مدار بیت عتیق و آزاد و طاهر و مطهر است تجارت سودآوری است که بهره آن آزادی از گزند گناه و طهارت از لوث و روث معصیت است. از این رو سهمی و افرا در احراز سود تجاری دارد.

... صبروا ایاما قصیره اعقبتهم راحه طویله تجاره مربحه یسها لهم ربهم. [789]

- ولبئس المتجر ان تری الدنیا لنفسک ثمنا و ممالک عند الله عوضا [790]

- واعملوا عبادالله ان المتقین ذهبوا بعاجل الدنیا و آجل الاخره... ثم انقلبوا عنها بالزاد المبلغ و المتجر الرابح [791]

-... ورهینه الایام و رمیه المصائب و عبدالدنیا وتاجر الغرور [792]

- من حاسب نفسه ربح و من غفل عنها خسر. [793]

اشاره: کسی که از خود غافل شود، شیطان از او غافل نیست. پس انسان باید حسابگر خویش باشد و از سرمایه خود به خوبی بهره گیرد.

- ولا تجاره کالعمل الصالح ولاربح کالثواب. [794]

- و ما اخسر المشقه ورأها العقاب واربح الدعه معها الامان النار.[795]

اشاره: در مسیر حرکت امیرالمومنین (علیه السلام) به شام، گروهی از مردم شهر انبار با او ملاقات کردند و به احترام آن حضرت کاری که نشانه ذلت در برابر فرمانروایان غیر دینی بود انجام دادند. اما پس از سخنانی به آنان فرمودند: چه زیانبار است مشقتی که کیفر الهی را در پی داشته باشد و چه پر سود است آرامشی که امان از آتش دوزخ را به همراه داشته باشد..

الدنیا دار ممر لا دار مقر والناس فیها رجلان: رجل باع فیها نفسه فاوبقها ورجل ابتاع نفسه فاعتقها [796]

اشاره: در گذرگاه دنیا برخی انسانها خود را می فروشند و به هلاکت می رسند و برخی خود را می خرند و آزاد می شوند. مراد از خودفروشی در گفتار بلند امیر مومنان (علیه السلام) خود فروشی به شیطان است که از آن پس، فروشنده برده و بنده شیطان خواهد بود. اما مراد از خریدن خود و آزاد ساختن آن این است که انسان، با ایمان و عمل صالح سند آزادی خود را امضا کند.

از نظر فقهی انسان مالک خود نمی شود. پس به مجرد این که خود را خرید آزاد می شود؛ همانند عبد مکاتب، که اگر خود را از مولایش خرید به محض خریدن آزاد می شود.

پیامبران و امامان (علیهم السلام) با تعلیم معارفی همچون عبد الشهوه اذل من عبدالرق [797] و ارائه رهنمودهایی چون و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا [798] انسان را از قید و بند هر نوع بندگی غیر خدا می رهانند، به حقیقت مولای او هستند؛ زیرا:

کیست مولا آن که آزادت کند و امیرالمومنان (علیه السلام) که سخن از احسان خود به مـردم دارد و اعلام می کند که آنها را از بند هر ذلت و حلقه های زنجیر هـر بردگـی و سـتم آزاد ساخته است: ولقد احسنت جواركم واحطت بجهدی من ورائكم واعتقتكم من ربق الذل و حلق الضيم [799] سخن از اصلاح وضع مالی و امور رفاهی مردم ندارند؛ زیرا در این امور فرعی اگر کافران از مسلمانان پیشتازتر نباشند، دست کم در حد آنان هسـتند، بلکه آن حضرت می فرماید: چون شما را از بندگی شیطان ظاهری و بـاطنی رهانیـدم حق مولویت بر شما دارم. با این بیان چگونگی رهیابی جامعه بشری بـه آزادی معلـوم می شود و امتیاز آزادی از رهایی روشن می گردد؛ چـون انسـان آزاد، تحـت ولایـت خدا، و بشر رها تحت ولایت شیطان است و بین این دو ولایت فرقهای وافری است.

مثلهم كمثل الذی استوقد نارا فلما اضأت ما حوله ذهـب الله بنـورهم و تـركهم فـی ظلمت لايبصرون. صم بكم عمی فهم لا يرجعون

گزیده تفسیر

انسان مسافری است رهسپار لقای حق و نیازمند نوری است تا راه او را روشن کند و سرانجام به لقای مهر و جمال حق باریابد. منافق که نه از خود نوری دارد و نه از نور خدا بهره مند است، همواره در تاریکی به سر می برد و مثل آنان همچون کسی است که در تاریکیهای انبوه، آتشی بر افروزد تا پیرامونش را روشن کند، ولی خدا با تند بـادی آن را خاموش کند و او را در تیرگیها رها کند. سر این که خداوند به منافقـان فرصـت افروختن آتش می دهد و سپس آن را خاموش می کند، آن است که عذاب مانـدن در میانه راه، بیشتر و تحیرش افزونتر است.

منافقان که سرمایه های عظیم سعادت علمی و عملی (نیروهای ادراکـی و تحریکـی سالم) را باخته اند، کر و لال و کورند و راهی برای بازگشت به فطرت اصیل خـویش

ندارند، زیرا راه کفر و نفاق را بی بازگشت و مایه هلاکت ابدی است. قرآن کریم منافقان را بدترین جنبندگان روی زمین می داند.

تفسیر

ظلمات: تنوین در کلمه ظلمات برای تنکیر و اشاره به انبوه بودن ظلمتهاست. همین مطلب در جای دیگر با تعبیر (ظلمات بعضها فوق بعض)[800] از آن یاد شده است.

بنورهم: بأ در بنورهم برای تعدیه است. فعل لازم (مانند ذهب) گاهی با همزه باب افعال (اذهبه) و گاهی با حرف جر (ذهب به) متعدی می شود و در تعدیه با حرف جر تاکیدی بیشتری است، زیرا تعدیه با حرف جر، مفید مباشرت است، ولی تعدیه با همزه باب افعال با وساطت نیز سازگار است. بنابراین، جمله (ذهب الله بنورهم) بدین معناست که نور اینان در قبضه قدرت خداست و خداوند هر گاه بخواهد، آن را خاموش می کند. تعبیر اذهب مفید این نکته لطیف نیست.

خدای سبحان پس از تبیین محرومیت منافق از نور معرفت قرآن به تبیین دو مثل می پردازد تا ممثل را به خوبی آشکار سازد؛ مثل اول که در آیه محل بحث آمده درباره بینش منافقان است و مثل دوم که در آیه بعد (19 - 20) آمده، در مورد رفتار آنان است و می توان هر یک از مثلهای یاد شده را بر گروهی یا مقطعی از جریان یک گروه خاص تطبیق کرد.

زندگی بی فروغ منافقان

انسان در عالم طبیعت مسافری است که رهسپار لقای مهر یا قهر الهی است و سیر و سفر او بدون نوری که راه او را روشن کند، به جمال و مهر الهی پایان نمی پذیرد و منافق که در باطن کافر است، نه از خود نوری دارد تا با آن قدرت پیمودن راه مهر خدا را بیابد و نه از نور خدایی که (نو السموات والارض)[801] است بهره مند است و منبع دیگری نیز برای تامین نور نیست: (و من لمن یجعل الله له نوذرا فماله من نور).[802]

پس او در تیرگیها به سر می برد و اگر هم نوری برای روشن کردن راه خود فراهم آورد خدا آن را فورا خاموش می کند و او همواره متحیر است.

مثل منافقان همچون مثل کسی است که آتشی بیفروزد تا از فروغ آن پیرامونش روشن شود، ولی خدا آن را خاموش کند و فرصت پیمودن راه را از او بگیرد. خداوند آتش افروخته منافقان را خاموش می کند و آنان را در تیرگیها به حال خود رها می کند و رها ساختن منافقان به حال خود بدان معنا نیست که از دایره ربوبیت خدای سبحان بیرونند؛ زیرا خارج شدن موجود امکانی از ربوبیت خداوند به معنای رها ساختن امکان و پیوستن به وجوب است. در حالی که اگر موجودی عین فقر و ربط محض بود محال است از جامه امکان بیرون رود و لباس وجوب بر تن کند.

از این رو معنای دعای پر برکت پیامبر اکرم (ﷺ): اللهم ولا تکلنی الی نفسی طرفه ابدا [803] و یا دعای و لا تکلنا الی غیرک و لا تمنعنا من خیرک [804] نیز این نیست که در جهان هستی تکیه گاه دیگری جز خدا وجود دارد، بلکه بدین معناست که خدایا لطف و رحمت خاص خود را از ما دروغ مکن؛ زیرا اگر ما را با غرایزمان رها کنی و عقل و فطرتمان را با وحی شکوفا نکنی سقوط می کنیم.

بنابراین، معنای رها ساختن منافقان در تیرگیها (ترکهم فی...) آن است که منافقان از فیض مخصوص الهی محروم می شوند، همان گونه که آیه شریفه (نسوا الله فنسیهم ان المنافقین هم الفاسقون) [805] نیز بدین معناست که خداوند چنان منافقان را از لطف خاص خود محروم می کند که گویا به دست فراموشی سپرده شده اند، نه این که خدای سبحان فراموش کار است، زیرا او علم محض است و نیسان را به حریم پاک او راهی نیست: (و ما کان ربك نیسا). [806] البته علم احاطی مطلق خدا در این گونه از موارد ترک و رها ساختن نیز همچنان محفوظ است. جمله (وترکهم فی ظلمات لا یبصرون) [807] هماهنگ و موید جمله (ویمدهم فی طغیانهم یعمهون) [808] در آیات قبل است و

نشان می دهد که نسیان الهی به معنای رها کردن عمدی و ترک اختیاری است، نه سهو قهری.

تمثیل جریانی دیگر در قرآن

در مثلهایی که قرآن کریم برای تبیین کارهای منافقان و کافران می آورد، گاهی مفرد به مفرد تشبیه می شود؛ مانند تشبیه ریاکار، به سنگ صافی که خاکی بر روی آن باشد و بارانی درشت قطره آن را در لحظه ای بشوید: (یا ایها الذین امنوا لا تبطلوا صدقاتکم بالمن والاذی ینفق ماله رئأ الناس... فمثله کمثل صفوان علیه تراب...) [809]

گاهی نیز جمع به جمع تشبیه می شود؛ مانند تشبیه کسانی که از تذکره قرآنی می رمند، به حمارهایی که از شیر می رمند: (فما لهم عن التذکره معرضین (٤٩) کانهم حمر مستنفره (٥٠) فرت من قسوره) [810] و گاهی نیز جمع به مفرد تشبیه می شود؛ مانند تشبیه بتبهکاران از اهل کتاب، به حماری که بار کتاب بر پشت دارد و از آن بهره ای نمی برند: (مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا) [811] و یا تشبیه نگاههای بیماردلان گریزان از جبهه دفاع از حق و دفع باطل، به نگاه شخص محتضر: (رایت الذین فی قلوبهم مرض ینظرون الیك نظر المغشی علیه من الموت) [812] و همچنین آیه محل بحث: (مثلهم کمثل الذی...).

مراد در همه این اقسام، تمثیل اوصاف کافران و منافقان به اوصافی است که در مثلهای مذکور آمده است؛ یعنی، جریانی به جریان دیگر تشبیه می شود و سخن از فرد یا جمع در میان نیست تا نیاز به تکلف ادبی باشد و مثلا گفته شود: در این گونه موارد که جمع به مفرد تشبیه شده، الذی به معنای الذین است، نظیر (وخضتم کالذی خاضوا)، [813] یا آن کلمه الحمار جنس است، نه مفرد.

از این جهت، ضمیرهایی که به مرجع برمی گردد گاهی مفرد است؛ مانند ضمیر هو در استوقد که فاعل فعل مفرد است و گاهی جمع است؛ مانند بنورهم و لا یبصرون که

به لحاظ معنا ضمایر و افعال جمع آوری شد. بر این اساس، یعنی تمثیل جریان به جریان در قرآن کریم، هماهنگی مثل و ممثل از نظر افراد و جمع رعایت نشده و به جای آن تفنن رعایت شده است.

حاصل این که، در این موارد تشبیه قصه و جریانی به قصه و جریان دیگر است و سخن از شخص یا اشخاص معین نیست، تا تطابق مشبه و مشبه به یا مثل و ممثل از لحاظ مفرد و جمع در آن معتبر باشد.

حرمان منافقان از نور هدایت تکوینی

خدای سبحان که نور آسمانها و زمین است هر موجودی را از نور هستی، که نور همگانی است، بهره مند ساخت: (الله نور السموات والارض... یوقد من شجره مبارکه زیتونه لا شرقیه ولا غربیه). هستی و همه سرمایه های وجودی هر موجود پرتوی از این نور تکوینی است و منافقان نیز از نور هستی بهره ای دارند ولی در پایان همین آیه سخن از نوری است که بهره همگان نیست: (یهدی الله لنوره من یشأ) .[814]

این نور، غیر از نور اصل هستی است که همگان را روشن کرده، بلکه نور توفیق و ایمان است ویژه برخی انسانهاست. البته نور همگانی الهی بر سراسر جهان هستی پرتو افکنده است: (فاینما تولوا فثم وجه الله)، [815] اما تابشگاه نور خاص الهی مراکز عبادت و خانه های اهل بیت (علیهم السلام) است که خدای سبحان اذن تکوینی و تشریعی داده تا آن مراکز و معابد و این خانه ها رفیع و بلند پایه گردد: (فی بیوت اذن الله ان ترفع و یذکر فیها اسمه) [816] و هر کس به آن معابد یا این خانه ها قدم بگذارد در معرض تابش این نور خاص تکوینی قرار می گیرد، ولی منافق که با مراکز عبادت و نیز با خانه های اهل بیت (علیهم السلام) بیگانه شده، از این نور که فیض خاص خداوند است محروم است و بر اثر حرمان از آن در تیرگی مخصوص به سر می برد.

مسافر راه گم کرده ای که در شب تاریک به امید برقی جهنده می نشیند، هرگـز بـه مقصد نمی رسد: ولیس فی البرق الخاطف مستمتع لمن یخوض فی الظلمـه [817] کسـی که خود را از نور خاص الهی محروم ساخت هرگز با دنیـا و رزق و بـرق زودگـذر آن نمی تواند در سیر ابدی راه به مقصد و مقصود ببرد.

عاقبت نور حق و نار نفاق

خدای سبحان به مومنان وعده آرام بخش نگهبانی و نگهداری از نـور خـود را مـی دهد و کافران را تهدید و تحدید می کند که آتش فتنه هایشان را خاموش و نـور خـود را تتمیم خواهد کرد: (یریدون لیطوا نور الله بافهواههم والله متم نوره ولو کره الکافـرون)، [818] (یریدون ان یطفوا نور الله بافواههم و یـابی الله الا ان یـتم نـوره)، [819] (کلمـا اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله) [820] آنگاه به منافق میگوید: تو با کدام نور حرکت می کنی؟ آتش نفاق هرگز جایگزین نور الهی نمی شود. مثل تو مثل کسی است کـه آتشـی کوچک برافروخته تا اطراف خود را در تیرگیهای انباشته، ببیند و راه را بیند ولی همین که این آتش اطراف او را روشن کرد خدای سـبحان نـور را مـی بـرد تـا همچنـان در تاریکیها غوطه ور باشد و راه مستقیم را نیابد.

سر این که خداوند به منافقان فرصت روشن کردن این نور را می دهد و سپس آن را خاموش می کند آن است که اگر در لحظه اول به آنان فرصت افروختن نـور ندهـد در همان آغاز حرکت، می ماننـد و کسـی کـه در آغـاز حرکـت بمانـد چنـدان متحیـر و سرگردان نیست، ولی اگر در بین راه، نور او ستانده شود در حیرت فرو می رود. [821]

این حقیقت در آیات قرآن کریم به صورتهای گوناگون بیـان شـده، ماننـد ایـن کـه درباره اهل دنیا می فرماید: آنان را در فشار قرار می دهیم تا به خود آمده، از انحـراف برگردند و اگر متنبه نشدند، فشار را برداشته، آنان را به انواع نعمتها سرگرم می کنـیم و آنگاه که همه درهای نعمت بر رویشان گشوده شد، ناگهان آنان را می گیـریم: (فلـولا اذا جأ هم باسنا تضرعوا ولکن قست قلوبهم و زین و زین لهم الشیطان ما کانوا یعملـون

(٤٣) فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شی ء حتی اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغته فاذا هم مبلسون) [822] پس اگر خداوند لحظه ای به کافران و منافقان فرصت می دهد تا پیش پای خود را ببینند، برای آن است که قدمی به پیش بروند آنگاه در میانه راه، آنان را بگیرد و در تیرگیها رهایشان سازد تا تحیرشان بیشتر و عذابشان افزونتر گردد.

تاریکی و کوری اهل نفاق

تیرگی منافقان و زندگی بی فروغ آنان که در آیه مورد بحث در قالب تمثیل بیان شده، بدون تمثیل نیز در مورد دیگر بیان شده است، قرآن کریم انسانها را در قیامت به دو دسته تقسیم می کند: دسته اول مردان و زنان با ایمان که نورشان پیشاپیش و در پهلوی آنان می تابد و با نور خود راه بهشت را می پیماید و در پایان نیز بشارت خلود در بهشت به آنان می دهد: (یوم تری المومنین و المومنات یسعی نورهم بین ایدیهم وبایمانهم بشریکم الیوم جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ذلك هو الفوز العظیم.) [823] دسته دوم مردان و زنان منافقی هستند که در آن روز در تاریکی فرو رفته اند و به مومنان می گویند: به ما نگاه کنید یا منتظر ما باشید تا ما از نور شما بهره ای بگیریم اما مومنان می گویند: به ما نگاه کنید یا منتظر ما باشید تا ما از نور شما بهره ای بگیریم. اما مومنان نسبت به آنها بی اعتنایی کرده، جوابی نمی دهند، ولی هاتفی به آنان می گوید: به ماورای نشئه آخرت، یعنی به دنیا باز گردید و از آن جا نوری فراهم آورید؛ زیرا محل کسب نور دنیا بود: (یوم یقول المنافقون و المنافقات للذین امنوا انظرونا نقتبس من نورکم قیل ارجعوا ورأکم فالتمسوا نورا) [824] و چون رجوع از آخرت به دنیا ممکن نیست، زیرا اساس دنیا کاملا برچیده شد و به آخرت مبدل گشته، معنای رجوع این است که تحصیل نور تنها در دنیا ممکن بود و اکنون فرصت آن گذشت.

حرمان منافقان از نور خاص الهی، در آیه اول از آیات مورد بحث به صورت (ترکهم فی ظلمات لا یبصرون) و در آیه دوم به صورت (صم بکم عمی) آمده و جمله دوم تکرار جمله اول نیست، زیرا انسانی که می بیند گاهی بر اثر تاریک بودن صحنه است و گاهی بر اثر کوری، و منافق که راه نمی بیند هم از نوری که راه را فرا رویش روشن کند محروم است و هم از دیده بینا. پس اگر نوری هم باشد، براثر کوری دل، راه نخواهد دید و نابینایی است که روشنایی و تاریکی برایش یکسان است. در آیه اول سخن از تاریکی صحنه در آیه دوم سخن از کوری آنان است.

راه بی بازگشت کفر و نفاق

چشم و گوش و سایر اندامهای ادراکی بشر، سرمایه های عظیم تحصیل سعادت علمی و عملی اوست: (وجعل لکم السمع والابصار و الافئده لکم تشکرون) [825] و منافقان که این سرمایه ها را باخته اند، راهی برای بازگشت به فطرت اصیل خود ندارند. از این رو در آیات مورد بحث نیز با فأ تفریع می فرماید: (فهم لا یرجعون). راهنمای بازگشت آدمی به اصالت خویش، همان سرمایه های اولیه اوست و منافق که آنها را از دست داده است هرگز به فطرت اولیه برنمی گردد.

نفاق و کفر، امری تجربی، متعارف و تکرارپذیر نیست تا در پایان آن راه بازگشتی باشد. پایان نفاق و کفر و هلاکت ابدی است و اندک مهلتی نیز که در دنیا به منافقان و کافران داده می شود تا از رذیلتها بهره کاذب مادی ببرند برای آن است که در غرقاب گناه گرفتار شوند: (ولا یحسبن الذین کفروا انما نملی لهم لیزدادوا اثما) [826]

منافقان، بدترین جنبندگان روی زمین

خدای سبحان در آیات مورد بحث، منافقان را کور و کر و گنگ معرفی می کند و در جای دیگر بدترین جنبندگان را کرها و گنگهایی می داند که فاقد تعقل و اندیشه ها:

(ان شر الدواب عندالله الصم البكم الذين لا يعقلون) [827] از این جمع بندی آیات برمی آید که منافقان بدترین جنبندگان روی زمینند.

منافقانه نه کلام حق را می شنوند، نه آن را بر زبان می آورند و نه اهل اندیشه و تعقل معانی و مفاهیم حق هستند و از این رو خداوند که خیری در آنان نمی بیند شنوایان نمی کند. آنان حتی با شنیدن ندای حق نیز از آن اعراض می کنند: (ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولوا اسمعهم لتولوا وهم معرضون) [828]

شایان ذکر است که، محرومیت مطلق اهل نفاق از هر گونه بینش صحیح را می توان از حذف مفعول در جمله (... لا يبصرون) استفاده کرد؛ زیرا حذف مفعول نشانه عموم و اطلاق آن است، یعنی، منافقان رها شده در تاریکی هیچ چیز را نمی بینند.

لطایف و اشارات

1- نقش تمثیل در شناخت

تبیین معارف در قالب تمثیل، هم شیوه کتابهای آسمانی پیشین بوده (ذلك مثلهم فی التواره فی الانجیل...) [829] و هم سیره تعلیمی قرآن کریم است. قرآن به طور گسترده از مثل استفاده می کند: (ولقد صرفنا للناس فی هذا القرآن من کل مثل) [830] و از تمثیل به امور ساده نیز پرهیزی ندارد: (ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضه فما فوقها) [831]

خاصیت مثل این است که معارف معقول و بلند را به سطح مطالب متخیل و محسوس تنزل می دهد تا در سطح فهم همگان قرار گیرد. مثل همانند ریسمانی است که از اوج معرفتهای والا به سطح افهام توده مردم آویخته می شود، تا آنان که توان ادارک معارف بلند را در قالب ممثل ندارند، به مثل تمسک جسته و در حد خود بالا بروند و ممثل را در سطح مناسب خویش ادراک انسان هر چه ساده اندیش تر باشد، نیازش به مثل بیشتر است و به هر میزان با معارف عمیق انس بیشتری پیدا کند، نیازش به مثل کمتر می شود.

نقش تمثیل در شناخت حقایق همتای نقش تعاریف حدی و رسمی (حد تام و ناقص و رسم تام و ناقص) نیست، زیرا تمثیل نه مانند تعریفهای حدی ذاتیات ممثل را نشان می دهد و نه مانند تعریفهای رسمی، عوارض ذات را ارائه می کند، بلکه نوعی وصف شی ء است برای تقریب به ذهن، مانند این که گفته می شود: مثل نفس در بدن، مثل ناخداست در کشتی و سلطان در شهر. البته تمثیل معنای دیگری نیز دارد و آن بیان وجود مثالی شی ء است که در لطیفه سوم، به آن اشاره می شود.

قرآن کریم در هر مورد که به ذکر مثل می پردازد، ممثل را پیش از مثل یا پس از آن با براهین عقلی مستدل می کند و در کنار آن، برای کمک به فهم افراد متوسط، مثلی ذکر می کند؛ مانند این که معرفت بلند توحید ربوبی را گاهی با برهان تمانع و به صورت قیاسی استثنایی تبیین می کند: (لو کان فیهما الهه الا الله لفسدتا) و گاهی همان را در قالب مثلی ساده این گونه بیان می کند: اگر مردی مملوک و برده چند مولای ناسازگار باشد که هر یک او را به کاری می گمارند، با مردی که تنها فرمانبر یک مولاست سنجیده شود هرگز یکسان نیستند: (ضرب الله مثلا رجلا فیه شرکأ متشاکسون و رجلا سلما لرجل هل یستویان مثلا) [832] حاصل آن برهان عقلی و این مثل حسی آن است که اگر عالم آفرینش به دست چند مبدا تدبیری اداره شود نظام آن گسیخته می شود.

همچنین عظمت قرآن را گاهی با آیاتی مانند (انا سنلقی علیك قولا ثقیلا) [833] یا (وانك لتلقی القرآن من لدن حکیم علیم) [834] بیان می کند که معنای قول ثقیل بودن قرآن و علم لدنی بودن آن برای توده انسانها به راحتی قابل فهم نیست و گاهی برای پی بردن انسانهای متوسط به عظمت قرآن، در قالب تمثیل میگوید: اگر این قرآن را بر کوهی نازل کنیم کوه را فروتن و از هم پاشیده خواهی دید: (و لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرایته خاشعا متصدعا من خشیه الله و تلك الامثال نضر بها للناس لعلهم یتفکرون) [835]

هدف قرآن کریم از تمثیل، راهیابی افهام ساده از راه مثل به ممثل است و از این هشدار می دهد که انسانها نباید در حد معرفتهای تنزل یافته بمانند، بلکه باید مثل را سرپلی برای رسیدن به اوج ممثل قرار دهند، زیرا ماندن در محدوده مثل، مانند زندگی بر روی پل است و چون مثل در حقیقت همانند ریسمانی است برای برآمدن بر قله معرفت ممثل، توقف در حد مثل مانند این است که کوه نوردی، طناب آویخته از قله کوه در دست بگیرد، ولی بالا نرود.

قرآن کریم پی بردن از مثل به ممثل را در گرو سفر کردن از علم حسی به علم حصولی عقلی و آنگاه از علم حصولی عقلی به علم شهودی قلبی می داند که همگان از آن بهره ندارند و تنها معدودی از انسانها بدان دست می یابند:

(مثل الذین اتخذوا من دون الله اولیأ کمثل العنکبوت اتخذت بیتا و ان اوهن البیوت لبیت العنکبوت لو کانوا یعلمون... وتلك الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون) [836] و از این جا معلوم می شود که اگر کسی از مثل به ممثل نرسید عاقل نیست؛ زیرا هدف را رها کرده، به ابراز سرگرم شده است، چون ظاهر این آیه آن است که بهره اصلی از تمثیل، سهم عالمانی است که علم خود را نردبان عقل قرار می دهند و مراد از عقل در این گونه موارد مجموع و عصاره علم و عمل صالح است.

2- تمثیلهای قرآنی درباره اعمال کافران و منافقان

خدای سبحان درباره کافران و منافقان [837] مثلهای گوناگونی می آورد؛ گاهی می فرماید: مثل کافر و منافق مثل کسی است که به دنبال هدف کاذب راهی را به آسانی و به سرعت می پیماید ولی هنگامی که به پایان راه می رسد می فهمد بیراهه رفته و به بن بست رسیده است: (والذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعه یحسبه الظمئان مأ حتی اذا جأه لم یجده شیئا ووجد الله عنده فوفیه حسابه) [838] نتیجه عمل کافر همچون سراب، و حرکت او مانند دویدن به سوی سراب است. سراب آب نمایی است که در کرانه افق بر اثر تابش نور بر سطح زمین نمایان می شود و انسان تشنه غافل را در پی

خود می کشاند، اما او هر چه به پیش می رود؛ جـز فزونـی عطـش بهـره ای نـدارد و هنگامی که همه نیروهای خود را در این بیراهه رفتن، صرف کرد، در آنجا که دیگر نـه توان رفتن دارد و نه توان بازگشت و نه آبی یافتـه اسـت تـا بـا نوشـیدن آن خـود را تشنگی برهاند، تشنه کام می میرد. در این تمثیل سخن از حرکـت و شـتاب در بیراهـه رفتن است و در آیه مورد بحث، سخن از توقف یا کندی حرکت منافقان.

سر این دوگانگی در تعبیر آن است که رسیدن به مقصد دو شرط دارد: یکی شناختن راه و دیگری شناختن هدف و مقصد. پس کسی که هدف را نمی شناسد یا هدف را می شناسد، لیکن راه را نمی شناسد و به بیراهه می رود هرگز بـه مقصـد صـراط مسـتقیم درمانده و امانده اند. قرآن کریم نفی هدف را با جمله (کسراب بقیعه) [839] تبیین می کند و نداشتن بصیرت لازم برای شناخت راه را در آیـه مـورد بحـث مـی آورد. پـس منافقن یا به طرف چیزی حرکت می کنند که آن چیز هدف و مقصود خلقت نیست و یا اگر هدف و مقصود را فهمیدند راه صحیح و اصول به آن نمی بینند تا در همان صـراط حرکت کنند، بلکه عمدا بیراهه می روند.

خدای سبحان در مثلی دیگر درباره کارهای کافران می فرماید: (او کظلمات فی بحر یغشیه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج یـده لـم یکدیریها و من لم یجعل الله له نورا فما له من نور) اعمال کـافران ظلمتهـایی متـراکم و انبوه است که در آن گرفتار شده اند؛ همانند کسی کـه در شـبی تاریـک و در دریـایی غرق شود؛ دریایی که امواجی بلند آن را فراگرفته باشد و ابر و مه غلیظی نیز بـر فـراز آن باشد به گونه ای که اگر او دست خود را بیرون آورد، زمینـه دیـدن آن دسـت نیـز فراهم نیست و این از آن روست که نور تنها از جانب خدای سبحان است و کسی که از نور الهی محروم شد، از هر جهت تاریک است.

3-تمثیل قرآن در دو نگرش

بین صاحبان نظران در تحلیل مثلهای قرآنی، در خصوص تشریح مصداق، نه تبیین مفهوم دو بینش است: یکی این که این مثلها تشبیه صرف و تنها برای تقریب معارف بلند و اسرار پوشیده نظام هستی به اذهان انسانهایی است که در افق عالم ماده به سر می برند. نظر دیگر آن است که مثلها بیانگر وجود مثالی آن حقایق است و هیچ گونه تشبیه و مجازگویی در کار نیست. تفاوت این دو دیدگاه در آن جا که مثلا خدای سبحان برخی انسانها را به حمار یا کلب تشبیه کرده این است که بر اساس دیدگاه اول اینان واقعا حمار نیستند، لیکن چون مانند حمار از فهم حقایق محرومند به آن حیوان تشبیه شده اند. اما بر اساس دیدگاه دوم این تمثیل بیانگر حقیقت مثالی آنان است و در موطنی که حقایق اشیا ظهور می کند، واقعیت و حقیقت مثالی نیز ظهور می کند و از این روست که اینان در قیامت به صورت حیوان محشور می شوند.

درباره منافقان نیز صاحبان دیدگاه اول می گویند: اینان واقعا انسانند و بینا، شنوا و گویا هستند، ولی چون سخن حق را نمی شنوند، آن را نمی پذیرند و حق را نمی گویند، به انسانهای نابینا، ناشنوا و گنگ تشبیه شده اند. اما در دیدگاه دوم این تمثیلها ناظر به حقیقت و وجود مثالی آنهاست و منافقن واقعا گنگ، کر و کورند.

شاهد مدعای دیدگاه دوم آن است که در قیامت که ظرف ظهور و بروز حقایق است (نه ظرف حدوث آنها) کوری و گنگی و کری اینان ظهور می کند و می گویند: (رب لم حشرتنی اعمی و قد کنت بصیرا) [840] و مراد از این کوری، کوری چشم دل است، نه کوری چشم سر، و چشم دل اینان حقیقتا کور است: (لا تعمی الابصار ولکن تعمی القلوب التی فی الصدور) [841] و این گمراهان، در قیامت افزون بر کوری، کری و گنگی، به رو افتاده محشور می شوند، نه برپا ایستاده: (و من یهدی الله فهو المهتد و من یضلل فلن تجد لهم اولیأ من دونه و نحشر هم یوم القیمه علی وجوههم عمیا و بکما وصما ماویهم جهنم) [842] پس چنین نیست که کوری منافقان در حد تشبیه باشد، بلکه بیان واقعیت و تمثل درونی آنهاست و در قیامت با باطن خویش، که به ظهور می پیوندد،

مواجهند. در دادگاه قیامت مانند محکمه دنیا کیفرها اعتباری نیست، بلکه اعمال و باطن آدمی در آن روز مشهود خواهد بود.

4- کیفر سنگین منافقان

کیفر تبهکاران در قیامت، هم سنگ اعمال آنهاست؛ زیرا کیفر آنان چیزی جز کارهای پلیدشان نیست که ظاهر می شود و قرآن کریم از این هماهنگی به جزأ وفاق. [843] کیفر تبهکاری انسان طالح بیش از کار تبهکارانه او نیست بلکه وفاق آن است، گرچه پاداش کارهای نیک صالحان بیش از عمل آنهاست، زیرا پس از توفیه اجر، رزقی که در حساب نمی گنجد به آنان داده می شود: (انما توفون اجورکم)، [844] (یرزقون فیها بغیر حساب). [845]

در پاداش حسنه، هماهنگی مقدار پاداش با عمل لازم نیست، بلکه گاهی بیشتر است: (من جأ بالحسنه فله خیر منها) [846] و گاهی از آن نیز افزونتر است: (من جأ بالحسنه فله (ع) شر امثالها) [847] و گاهی سخن از بیشتر و ده چندان نیست، بلکه پاداش خداوند واسع و علیم (نسبت به برخی) به حساب درنمی آید: (مثل الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله کمثل حبه انبتت سبع سنابل فی کل سنبله فی کل سنبله ما ئه حبه والله یضاعف لمن یشأ والله واسع علیم) [848]

اما کیفر سیئات هرگز بیش از سیئه نیست و چون منافقان بدترین جنبندگانند، پس عذابی بدتر و سخت تر از عذاب آنان نیست و از این رو در پایین ترین درکات جهنم جای دارد: (ان المنافقین فی الدرك الاسفل من النار). [849]

5- خلود کافران و منافقان در آتش

روح آدمی مجرد و منزه از مکان، زمان و تاریخ است، کفر و نفاق نیز ملکه ایت است نفسانی و مجرد از زمان و مکان. پس روحی که به کفر و نفاق آلوده شد، گرفتار خطری ابدی شده است و چون کیفر اخروی همان عقاید نادرست و اعمال تبهکارانه انسان تبهکار است که در قیامت ظهور می کند، آنان با کیفری ابدی دست به گریبانند و

آنچه امام صادق (علیه السلام) به عنوان سر خلود در جهنم فرمود که اگر کافر برای همیشه در دنیا می ماند می خواست تا ابد مرتکب معصیت می شود: انما خلد اهل النار فی النار لان نیاتهم کانت فی الدنیا ان لو خلود فیها ان یعصوا الله ابدا[850] نیز به همین تعلیل باز می گردد.

تفصیل بحث خلود، در آیات مناسب آن مطرح می شود و احتمال این که خلود به معنای مکث طولانی باشد نه لبث ابدی طرح و طرد خواهد شد.

6- صاحبان دستها و چشمها

خدای سبحان اندامهای ادراکی، مانند چشم و گوش را به آدمی بخشیده تا برای درک صحیح حقایق از آن مدد بگیرد و اندامهای تحریکی، مانند دست و پا را به انسان داده تا برای کار درست به خدمت انسان درآید. حال اگر از چشم و گوش و زبان آدمی جز تباهی برنخیزد در حقیقت او فاقد این اندامهاست و به همین جهت، در قیامت نابینا، ناشنوا و ناگویا محشور می شود و اگر انسان از این اندامهای ادراکی به خوبی بهره جست او به حق بینا، شنوا و گویاست و از این رو قرآن کریم برخی از پیامبران الهی را با وصف صاحبان دستها و چشمها می ستاید: (واذکر عبادنا ابراهیم و اسحق و یعقوب اول الایدی والابصار) [851]

گرچه همه انسانها دست دارند، اما دست بت سازان و بت فروشان در حقیقت دست نیست و دست رادمردان بت شکنی مانند ابراهیم (علیه السلام) به حقیقت دست است. همه انسانها نیز از چشم بهره ای دارند، اما چشمی که با نگاه تکریم آمیز به بت بنگرد و یا به خیانت گشوده شود، که از آن به خائنه الاعین یاد می شود: (یعلم خائنه الاعین و ما تخفی الصدور) نابیناست و چشم حقیقی آن است که مانند چشم ابراهیم (علیه السلام) توان مشاهده ملکوت آسمانها و زمین را داشته باشد: (وکذلك نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین) [852] و این که خدای سبحان می فرماید: به یاد

اینان باش که صاحبان دستها و چشمها بودند از بـاب تعلیـق حکـم بـر وصـف، بـدین معناست که چون دارای این اوصاف بودند، به یادشان باش.

بحث روایی

1- حرمان منافقان از نور رسالت و امامت

- عن الباقر (علیه السلام) فی قوله تعـالی: (ذهـب الله بنـورهم و تـرکهم فـی ظلمـات لا یبصرون): یعنی قبض محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فظهرت الظلمه فلم یبصروا فضل اهل بیته [853]

اشاره: تطبیق مزبور، بیان مصداق کامل آیه است، نه تفسیر مفهومی آن. رسول اکـرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مصداق بارز آیه (وجعلنا له نورا یمشی به فی الناس) [854] است و بـا ارتحـال آن حضرت، نور ویژه وی قبض شد، لیکن منافق نه در زمان حیات آن حضـرت بهـره مند بود از ارتحال وی از قرآن و عترت که یادگار آن حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) است بهره مـی گیرد.

2- اضلال کیفری خداوند

- عن الرضا (علیه السلام): ان الله لا یوصف بالترک کما یوصف خلقه ولکنه متی علم انهـم لا یرجعون عن الکفر والضلال منعهم المعاونه واللطف وخلی بینهم و بین اختیارهم [855]

اشاره: این روایت ناظر به همان معنایی است که در خلال تفسیر (ترکهم) و نیـز در تشریح لطایف و اشارات بازگو شد.

3- آثار مستی گناه

- عن رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم): یابن مسعود!احذر سکر الخطیئـه للخطیئـه سـکرا کسـکر الشراب بل هی اشد سکرا منه، یقول الله تعالی: (صم بکم عمی فهم لا یرجعون [856]

اشاره: همان گونه که شرب خمر عامل مستی، زوال عقل و تعطیل نیروهای ادراکـی آدمی است، گناه نیز باعث مستی شدیدتری اسـت کـه عقـل را معـزول و انسـان را از ادراک سالم محروم می کند.

4- تمثل و ظهور کافران در قیامت

- عن الصادق (علیه السلام) فا زلق اللسان فیما یکره الله وینهی عنه مرداه للعبد عندالله و مقت من الله وصم وعمی وبکم یورثه الله ایاه یوم القیامه فیصیروا کما قال الله: (صم بکم عمی فهم لا یرجعون)، یعنی لا ینطقون و لا یوذن لهم فیعتذرون [857]

اشاره: این روایت ناظر به تمثل و ظهور باطن کافران در قیامت است؛ یعنی آنان واقعا فاقد اندامهای ادراکی هستند و تمثیل مزبور از سنخ تشبیه نیست.

5- کوردلی منافقان در سخنان امام علی (علیه السلام)

- گ امیرالمومنین (علیه السلام)، الف: ما اصف من دار اولها عنأو آخرها فنأ... و من ابصر بها تصرته و من ابصر الیها اعمته [858]

اشاره: سید رضی (رحمه الله) درباره جمله و من ابصر می گوید: انسان متامل در این جمله، معنایی شگفت آور و مقصودی ژرف خواهد یافت که به پایانش نمی توان رسید.

امیر مومنان (علیه السلام) در این جمله کوتاه منشا بینایی و کوری دل را بیان می کند و آن این است که نگاه به دنیا به عنوان هدف، انسان را نابینا می کند ولی نگاه به آن به عنوان وسیله، انسان را بینا می کند و این همان تفاوتی است که بین دو لحاظ فیه ینظر و به نیظر مطرح است؛ دنیا ابراز است نه هدف، پس هر که آن را ابراز دانست و از آن استفاده ابرازی کرد دنیا او را بصیر می کند، ولی اگر کسی آن را هدف انگاشت دنیا او را کور می کند.

- و انما الدنیا منتهی بصر الاعمی لایبصر مما ورأها شیئا والبصر ینفذها بصره و یعلم ان الدار ورأها فالبصیر منها شاخص، والاعمی الیها شاخص والبصیر منها متزود والاعمی لها متزود [859]

اشاره: اعمی در این حدیث شریف به معنای اکمه، یعنی نزدیک بین و ظاهر بین است و ظاهر بین کوردل است؛ زیرا او دنیا را می بیند ولی آخرت را نمی بیند. بصیر کسی است که نگاهش از مرز دنیا گذشته، به آخرت که درون و باطن همین دنیاست نفوذ کند و اعمی کسی است که نگاهش به دنیا دوخته شده، از آن نمی گذرد و قرآن کریم فرمان روی گردانی از آنان را می دهد:

(فاعرض عن من تولی عن ذکرنا ولم یرد الا الحیوه الدنیا (۲۹) ذلك مبلغهم من العلم)، [860] (یعلمون ظاهرا منت الحیوه الدنیا و هم الاخره هم غافلون). [861]

- یا اهل الکوفه، منیت منکم بثلاث واثنتین: صم ذوو اسماع وبکم ذوو کلام وعمی ذوو ابصار، لا احرار صدق عند اللقأ، ولا اخوان ثقه عند البلأ [862]

اشاره: سر امتناع اهل کوفه از یاری امیر مومنان (علیه السلام) این بود که آنان گرچه گوش و چشم و زبان ظاهری داشتند، ولی چشم و گوش دل آنان کور و کر بود و درونشان ناگویا. آنان نه در برخورد و رویارویی رادمرد و آزادمنش بودند و نه هنگام امتحان، برادرانی مورد اعتماد.

- فان عینی بالمغرب کتب الی یعلمنی انه وجه الی الموسم اناس من اهل الشام، العمی القلوب، الصم الاسماع، الکمه الابصار الذین یلبسون الحق بالباطل و یطیعون المخلوق فی معصیه الخالق و یحتبلون الدنیا درها بالدین [863]

- ما لی اراکم اشباحا بلا ارواح وارواحا بلا اشباح... و ناظره عمیأ وسامعه صمأ و ناطقه بکمأ [864]

اشاره: چون مجاری ادراکی مزبور از شئون روح انسانی است، مادامی که روح انسانی در کسی زنده باشد وی دارای شئون یاد شده خواهد بود و از فقدان چنین مجاری ادارکی می توان پی برد که اصل روح انسانی رخت بربسته است، از این رو اینان اشباح بدون ارواح اند. اما این که اینان ارواح بدون اشباح اند، برای آن است که گویا بین روح و بدن آنها فاصله است و هرگز بدنهای آنان از روح آنها دستور نمی

گیرد؛ یعنی، بر فرض که دارای روح انسانی باشند، ارتباطی بین ارواح و ابدان آنها نیست.

- طیب دوار بطبه قد احکم مراهمه واحمی مواسمه یضع ذلک حیث الحاجه الیه من قلوب عمی وآذان صم والسنه بکم [865]

اشاره: درمان نابینایان باطنی و ناشنوایان درونی و ناگویان معنوی، در طلیعه امر ممکن است، لیکن در پایان کار، نزول آیه شفابخش قرآنی نیز برای آنان جز مزید خسارت و کوردلی اثر دیگری ندارد.

او کصیب من السمأ فیه ظلمت ورعد و برق یجعلون اصبعهم فی اذانهم من الصواعق حذرالموت والله محیط باکفرین (19) یکاد البرق یخطف ابصرهم کلما اضأ لهم مشوافیه واذا اظلم علیهم قاموا [866] ولو شأ الله لذهب بسمعهم وابصرهم ان الله علیکل شی ء قدیر(20)

گزیده تفسیر

دو آیه قبلی مثلی را درباره زندگی بی فروغ منافقان، و این دو آیه مثل دیگری را درباره زندگی پرهواس آنان بیان می کند.

مثال پیشین درباره حرمان منافقان از بینش صحیح بود و مثال کنونی درباره حرمان آنان از گرایش و رفتار درست. منافقان درمانده، مانند مسافران راه گم کرده ای هستند که گرفتار بارانی شدید، همراه با ابرهایی غلیظ و تیره و رعد و برقی هراس انگیز و مرگبار شده اند.

آنان انگشتان در گوشها فرو برده اند تا خروش رعد آنان را به کام مرگ نکشاند. برق شدید آسمانها نیز نزدیک است چشمانشان را برباید. با جهش هر برق، چند قدم به پیش می روند و چون فروغ آن باز ایستاد و در تاریکی غرقشان ساخت، متحیرانه بر جای خود می ایستند.

منافقان با استفاده از ایمان صوری خود و در پناه آرامش جامعه اسلامی چند قدمی به پیش می روند، ولی هنگامی که راز درونشان آشکار شد، بر جای خود می ایستند و توان هر کاری را از دست می دهند. اگر خدا می خواست، از همان آغاز نورشان را می گرفت ولی چون روزی برای امتحان به آنان مهلت داده شد. پایان بخش هر یک از دو آیه، هشداری است به منافقان؛ در پایان آیه اول سخن از احاطه قهری خدا بر آنان است و در پایان آیه دوم قدرت بیکران حق بر عملی ساختن وعیدهایش مطرح شده است.

تفسیر

صیب: صیب بر وزن فیعل از صیب به معنای نزول است. وصف کردن صیب به این که از آسمانها است با این که باران و مانند آن جز از آسمان نازل نمی شود برای تفهیم سلطه صیب از یک سو و عدم اقتدار آنها از رهایی و نجات یا جلوگیری از آن از سوی دیگر است، زیرا موجود آسمانی به طور قهر و احاطه، موجود محدود زمینی را فرا گیرد و فرو می برد.

البرق: الف و لام البراق برای عهد است و مراد از آن، برقی است که در آیه قبل ذکر شده است.

لهم، علیهم: لام در لهم برای نفع و علی در علیهم برای ضرر است. برق جهنده آسمان با آمدن خود لحظه ای فضا را برای رهنورد بیان روشن می کند، اما با رفتن خود او را در تاریکی فرو می برد.

قاموا: قیام گاهی معنای قیامت و ایستادگی دارد و ممدوح است، مانند: (ان تقوموا الله مثنی و فردی) [867] و گاهی به معنای توقف و سکون است و مذموم.

قیام منافقان در این آیه به معنای دوم است؛ چون در برابر سیر و سلوک است.

انسان دارای دو بعد بینش و کنش است، با نور اندیشه می فهمد و بـا قـدرت بـدنی کار می کند. اولیای الهیت هم از بینش خوب برخوردارند و هـم از کـنش شایسـته. از این رو قرآن کـریم دربـاره مخلصـانی همچـون حضـرت ابـراهیم، اسـحق و یعقـوب (علیهم السلام) با تعبیراتی مانند: (اولی الایدی والابصار(٤٥) انـا اخلصـناهم بخالصـه ذکـری الداری) [868] هم فهم صحیح آنان را می ستاید و هم کار نیکشان را؛ اما منافقان را نیز که فاقد هر دو خصیصه انسانی یاد شده هستند، یعنی نه درست می فهمند و نه درسـت عمل می کنند، نکوهش می کند.

آیات مورد بحث، مثل دیگری درباره منافقان بیان می کند. با این تفـاوت کـه مثـل گذشته حرمان منافقان از بینش صحیح و مثل کنونی حرمان آنان از کنش شایسـته و از پیمودن صراط مستقیم ترسیم می کند.

کلمه او در آغاز مثل دوم نشانه آن است که جریان نفاق با هر یک از دو ثـال قابـل تبیین است و بین دو مثال فرقی است که در تشریح مثال اول گذشـت. از ایـن رو مـی توان دو مثال مزبور را بر دو گروه از اهل نفاق تطبیق کرد.

زندگی پرهراس منافقان

منافقان درمانده متحیر مانند کسانی هستند که در نیمه راه سفر گرفتار بارانی شـدید همراه با ابرهایی غلیظ و تاریک شده اند. آنان در فضایی سراسر تیرگی گرفتار رگبـار تندباران شده اند، و افزون بر اینها گاهی ابرها با رعدی سهمگین و برقی مرگبار فضایی هراس انگیز ساخته است.

این مسافران باران زده بر اثر هراسی که از نهیب رعدها و صاعقه ها پی در پـی در دلهایشان افتاده، انگشتان در گوشها فرو برده اند تا خروش رعد به آنان آسیبی نرسـاند و آنان را به کام مرگ نکشاند.

برق آسمان نیز به قدری شدید است که نزدیک است نور چشمانشان را برباید. هر برقی که جستن می کند، لحظه ای فضا را روشن می کند و اینان اندکی به پیش می روند و چون فروغ خیره کننده آن برق، باز ایستاد و در تاریکی غرقشان ساخت، متحیرانه بر جای خود می ایستند. اینان از یک سو برای نجات از رگبار تند باران و خروش رعد و آسیب برق آسمان، ناچار به پیمودن راهند و از سوی دیگر، با وجود شدت احتیاج نور، از آن محرومند.

در تطبیق این مثل زیبای قرآنی بر ممثل می توان گفت: اسلام صوری و ایمان ظاهری منافقان همانند قطره ای باران، زمینه ساز پدید آمدن حیات است، اما چون درون منافق مالامال از کفر است و کفر جز تیرگی چیزی نیست، اسلام صوری با آن تیرگیها نفاق که در درون دارند، خروشی ایجاد می کند که منافق را به هراس می افکند. اگر اوضاع سیاسی و اجتماعی مسلمانان آرام بود و حساسیتی نسبت به منافقان در نظام اسلامی پیش نیامد، با همان اسلام ظاهری در جمع مسلمانان چند قدمی به پیش می روند و از این آرامش استفاده می کنند، ولی هنگامی که راز درونشان آشکار شد، بر جای خود می ایستند و توان هر کاری را از دست می دهند. البته اگر خدا می خواست از همان آغاز، نور ایشان را می گرفت ولی چند روزی برای امتحان به آنها مهلت داد تا معلوم

گردد که در درون چه داشته اند رفتار منافقان در برابر خطر

در این تمثیل قرآنی چند خطر در برابر منافق تصویر شده است: رگباری همراه با ابرهای تیره، خروش رعد و جهش برقی خیره کننده همراه با صاعقه ای مرگبار. رفتار منافقان در برابر این خطرها نیز تبیین شده است. اولین خطر آنان ریزش باران است. ریزش باران گاهی مایه خیر و رحمت است؛ چنانکه کشاورزان از باران به موقع بهره

می گیرند ولی گاهی مایه عذاب است، مانند بارانی که بر سر مسافری بیابـانی در نیمـه راه می ریزد.

منافق انسان باران زده ای است که می خواهد از آن بگریزد ولـی راه فـرار نـدارد؛ زیرا هم راه او تاریک است و هم خطر رعد و برق و صـاعقه هـای مرگبـار در پـیش است.

رفتار منافقان در برابر غرش رعد و صاعقه ای که گاهی به همراه دارد این است کـه از شدت هراس، انگشت [869] در گوش فرو می بـرد تـا از صـدای مهیـب رعـد جـان نسپارند و عکس العمل آنان در برابر خطر برق آسمان این است که به جای این کـه بـا آن راه را بیابند و مسیر خود را مشاهده کنند، دیده را از دست می دهند. این بـرق کـه در ظلمتهای مستمر و فراگیر جستن می کند، نمی تواند چراغ راه انسان باشـد: ولـیس فی البرق الخاطف مستمع لمن یخوص فی الظلمه. [870]

گرچه ممکن است در شرایطی خاص، انسان بـا لحظـه ای توجـه و تصـمیم گیـری صحیح بتواند تا ابد راه خود را بشناسد و آن را بپیماید، اما این گونه برقها اهل نفاق را تنها چند لحظه به پیش می برد و پس از آن در تیرگیهای متراکم غرق ساخته، متوقـف می کند.

مهلتی که با منافق داده می شود برای آن است که در پرتو نور، پـیش پـای خـود را ببیند و برگردد وگرنه خدای سبحان می تواند با همان رعد و برق، شنوایی و بینایی‌شـان را برای همیشه از میان بردارد: (ولو شأ الله لذهب بسمعهم وابصارهم)؛ زیرا رعد، بـرق و صاعقه از لشکریان خدای سبحان می تواند با همان رعد و برق، شنوایی و بینایی‌شان را برای همیشه از میان بردارد: (ولو شأالله لذهب بسمعهم وابصارهم)؛ زیرا رعد، و برق و صاعقه از لشکریان خدای سبحان و گوش به فرمان اوینـد: (ویسـبح الرعـد بحمـده والملائکه من خیفته و یرسل الصواعق فیصیب بها من یشأ)[871]

احاطه قهری خداوند بر کافران و منافقان

قرآن کریم پس از بیان رفتار منافقان در برابر خروش رعد، از احاطـه خداونـد بـر کافران سخن می گوید: (والله محیط بالکافرین). گرچه احاطه خداوند مطلق و بی مـرز است و همه چیز (کل شی ء) را در بر می گیرد: (بکل شی ء محیط) [872] اما در اینجا که سخن از احاطه خدا بر کافران است، مراد از احاطه خاص قهری است. همـان گونـه که خدای سبحان دو گونه (معیت) و همراهی دارد: یکی معیت مطلق، با هـر انسـان (و غیر انسان): (هو معکم این ما کنـتم) [873] و دیگری معیت خاص با مومنان و اهـل تقوا: (ان الله مع الذین اتقوا والذین هم محسنون)، [874] (ان الله معنـا)، [875] دو گونـه احاطه نیز دارد.

خداوند بر کافری که در گرداب گناهش اسیر است: (احاطـت بـه خطیئتـه)، [876] احاطه قهری دارد و چون منافق نیز در درون خویش کافر است، از این رو خداونـد در شمار اوصاف منافقان می فرماید: خدا بر کافران احاطه دارد؛ یعنی، خداوند بر کـافران محیط است، خواه کافرانی که کفر خـویش را ظـاهر مـی کننـد و خـواه کـافرانی کـه درونشان کفر و ظاهرشان اسلام است.

پایان بخش هر یک از دو آیه مورد بحث، هشداری است به منافقان، زیرا در پایـان آیه اول سخن از احاطه خدا بر کافران است: (والله محیط بـالکفرین) و در پایـان آیـه دوم برای تثبیت وعیدهای بیان شده، سخن از قدرت بی کـران خداونـد اسـت: (ان الله غعلی کل شی ء قدیر). خدای سبحان، هم می تواند منافقان را با غرش هولنـاک رعـد آسمان بگیرد و هم با صاعقه سوزان آن هلاکشـان کنـد و هـم مـی توانـد آنـان را در تیرگیهای متراکم چنان گرفتار کند که توان رفتن نداشته باشند.

لطایف و اشارات

1- آب و آتش در مثلهای قرآنی

در برخی از تمثلهای قرآنی خدای سبحان گاهی به آب و گاهی به آتش مثال می زند، چنانکه در سوره رعد، آب و آتش در دو مثل مقارن همدیگر آمده است: (انزل من السمأ مأ فسالت اوديه بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا و مما يوقدون عليه النار ابتغأ حليه او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل) [877] در مثل مورد بحث نیز همان سخن از باران آسمان است و هم سخن از برق و صاعقه آن.

2- سر تفاوت تعبیر در کلما و اذا

روشن شدن راه منافقان با فروغ برق آسمان، با کلمه کلما و تاریک شدن آن با کلمه اذا بیان شد. سر تفاوت تعبیر آن است که کلما برای استمرار است و اذا وقتیه فجائیه (ناگهانی) است و چون انتظار مسافر راه پیما آن است که همواره راهش روشن باشدت فروغ بخشی برق با تعبیر کلما بیان شد و چون مسافر از ظلمت صحنه، هراسناک می شود، از پایان گرفتن برق و برچیده شدن دفعی فروغ آن با اذاب وقتیه فجائیه یاد کرد.

3- راز احاطه قهرآمیزی الهی بر منافقان

تعبیر از منافقان به عنوان کافر و به اسم ظاهر نه ضمیر- با آن که همه آنچه در آیات هفدهم تا نوزدهم یاد شده به صورت ضمیر است، نه اسم ظاهر - برای نکاتی است که برخی از آنها بازگو شد و برخی نیز بدین قرار است: باطن نفاق همان کفر است و تصریح به اسم ظاهر (کافرین) به جای ضمیری که به منافقان برگشت کند، برای تفهیم علت احاطه قهرآمیز الهی بر آنهاست، چنانکه تصریح به آن در اثنای مثل و قبل از تمام شدن آن، برای حفظ ارتباط با ممثل و احضار آن و همچنین تطبیق مثال با ممثل در ذهن است.

معنای احاطه در این آیه مشابه معنای احاطه در آیات: (انا اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها)، [878] (وظنوا انهم احيط بهم...)، [879] (واحيط بثمره فاصبح يقلب كفيه على ما انفق فيها)، [880] (لتاتنني به الا ان يحاط بكم)، [881] (ان جهنم لمحيطه بالكافرين) [882] و مانند آن، احاطه قهری و تعذیبی است.

4- سر دوام نفاق در منافقان

چشم و گوش دل منافقان، محجوب و مسدود بلکه مطموس و محو شده است، ندای تبشیر فرشتگان رحمت و صدای انذار فرشتگان غضب را نمی شنوند و آثار منادیان غیبی را نمی بینند. از این جهت به فطرت اصلی خود برنمی گردند. از طرف دیگر چون زبان درونی آنان گنگ است توان آن را ندارند که وضع موجود خود را برای صاحبدل درد آشنا بازگو کنند و با عرض حال خویش بر طبیب حاذق، به درمان بیماری روح خود بپردازند. از ین جا سر آن که خداوند سبحان رد تحلیل دوام نفاقشان، کوری، کری و گنگی آنها را بیان می کند روشن می گردد و اگر هم طبیب صاحب دمی بخواهد از درون، درد آنها را درمان کند، بر اثر نداشتن مجاری ادراک باطن، توان دریافت پیام و ندای هاتف غیبی را ندارند.

5- گروههای سه گانه در آیات آغازین سوره

خدای سبحان در آغاز سوره بقره، بعد از ذکر مومنان و اوصاف ویژه آنان در پنج آیه، به ذکر کافران معاند و اوصاف مخصوص آنها در دو آیه و نیز به ذکر منافقان و صفات پلید آنان در سیزده آیه پرداخت و در بخش پایانی عنوان جامع کافر انتخاب شد که شامل هر دو گروه دوم و سوم می شود. از این رو فرمود: (والله محیط بالکافرین).

صاحب تفسیر المنار کوشیده است تا مصادیق آیات یاد شده را چهار گروه بداند، نه سه گروه، بدین صورت که عنوان متقین در آیه دوم شامل دو گروه باشد: یکی الذین که در آیه سوم است و دیگری الذین در آیه چهارم، لیکن نظر وی صائب نیست.

6- نمودار سفاهت منافقان

نمودار سفاهت منافقان آن است که سیئات خود را از مردم مخفی می کنند، در حالی که مردم نه احاطه علمی دارند و نه احاطه اقتداری و هیچ کاری بدون اذن خدا از مردم

ساخته نیست، ولی سیئات را از خداوند مخفی نمی کنند (گرچه اخفای چیزی از خـدا محال است) در حالی که همه امور به دست اوست و آیه شریفه (یستخفون من الناس و لا یستخفون من الله و هو معهم اذ یبیتون ما لا یرضی من القول و کان الله بمـا یعملـون محیطا) [883] بیانگر امکان استخفای از مردم و عدم امکان آن از خداست.

7- سفاهت منافقان در چهره مثل

سفاهت اهل نفاق در تمثیل مزبور لحاظ شده اسـت و آن ایـن کـه منفـذ گـوش را بستن و فروبردن انگشتان در آن برای نشنیدن غرش رعب آور رعد، تا حـدودی قابـل باور است، لیکن انگشت به گوش گذاشتن برای نجات از صاعقه، تاثیری نـدارد، زیـرا صاعقه آسمانی با برخورد خود، همه هستی شخص مصاب ژ را یک جا می سـوزاند و دست و گوش را، هم زمان خاکستر می کند.

8- سر گسترش بحث درباره منافقان

شاید اکتفا به دو آیه در تشریح اجمالی حال کافران و عدم اکتفا بـه کمتـر از سـیزده آیه در بسط و تفصیل حال منافقان، گذشته از هشدار خطرشان و تبیین کیفیت برخـورد دو گانه آنها با مومنان و کافران، برای این باشد که کافران عنود و ملحدان لجوج بر اثر یکسان بودن انذار و عدم انذار، قابل برگشت نیستند، لیکن منافقان موصـوف و گ بـر اثر داشتن نور ضعیف، امیـد برگشـت آنـان وجـود دارد. از ایـن رو در ایـن بـاره بـه گستردگی بحث شده است. [884]

بحث روایی

1- اوصاف منافقان

- عن امیرالمومنین (علیه السلام): اوصیکم عبادالله بتقوی الله و احذرکم اهل النفاق. فـانهم الضالون المضلون والزالون المزلون. یتلونون الوانا و یفتنون افتنانا و یعمدونکم بکل عماد ویرصدونکم بکل مرصاد. قلوبهم دویه وصفاحهم نقیه. یمشون الخفـأ و یـدبون الضـرأ. وصفهم دوأ وقولهم شفأ و فعلهم الدأ العیأ. حسده الرخأ و موکدوا البلأ و مقنطـوا الرجـأ

لهم بكل طريق صريع و الى كل قلب شفيع ولكل شجوع دموع. يتقارضون الثنأ و يتراقبون الجزأ. ان سالوا الحفوا و ان عذلوا كشفوا و ان حكموا اسرفوا. قد اعدوالكل حق باطلا ولكل قائم مائلا ولكل حى قاتلا ولكل باب مفتاحا ولكل ليل مصباحا. يتوصلون الى العطمع بالياس ليقيموا به استواقهم و ينفقوا به اعلاقهم. يقولون فيشبهون و يصفون فيموهون. قد هونوا الطريق واضلعلو المضيق. فهم لمه الشيطان وحمه النيران. اولئک حز الشيطان. الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون [885]

اشاره: امیرمومنان (علیه السلام) که فرمان استنطاق را به مفسران و پژوهندگان معارف قرآن می دهد و خود را هم، گزارشگر قرآن صامت و هم قرآن ناطق می داند و قرآن کریم را حاوی علوم گذشته و آینده و شفابخش بیماریهای انسان می داند، درباره منافقان می فرماید:

آنان گمراه و گمراه کننده اند و لغزیده و لغزاننده. به رنگهای گوناگون درآمده هر روز با حیله و فن تازه ای به میدان می آیند. با هر عامل کوبنده به سراغ شما می آیند تا نابودتان کنند و در هر کمینگاهی در کمین شما نشسته اند. بیماردلانی بد باطنند، ولی در چهره شان هیچ نشانی از بیماری نیست. مخفیانه برای فریب مردم گام برمی دارند. گفتارشان به ظاهر شفابخش، اما کردارشان دردی است درمان ناپذیر و خسته کننده. بر آسایش دیگران حسد می برند و اگر بلایی برای مومنان پیش آید را دو چندان می کنند. روزنه های امید را می بندند. اینان در هر راهی زمین خورده و کشته ای دارند (بسیاری را به ورطه مرگ کشانده اند). و در تلاشند تا به هر دلی راهی بیابند و بر هر مصیبتی اشکی آماده دارند. مدح و تمجید را به یکدیگر قرض می دهند و انتظار پاداش و جزا (توقع ثنا) دارند. در رسیدن به خواسته هایشان اصرار می ورزند و اگر در پی ملامت کسی برآیند پرده دری می کنند و اگر حکومت به دستشان بیفتد اهل تعدی و ستم و اسرافند.

در برابر هر حقی باطلی آماده کرده اند و در برابر هر ستون قائمی، ستونی انحرافی (تا تکیه کننده همراه آن سقوط کند؛ یعنی در برابر هر دلیلی، شبهه ای دارند). برای هر زنده ای قاتلی گماشته اند و برای هر دری کلیدی ساخته اند و برای هر شبی چراغی افروخته اند (تا مردم را بفریبند، همانند قرآنی که در صفین بر سر نیزه ها کردند.) با اظهار زهد و یاس از دنیا درپی دستیابی به مطامع خویشند و می خواهند بازار خود را گرم سازند و کالای خویش را به فروش می رسانند. سخن می گویند، اما شبیه حق (نه حق). وصف می کنند، ولی را آراستن ظاهر. لباس حق بر اندام باطل می پوشانند. آنان راه باریک و سخت را آسان معرفی می کنند و در عین حال همین راه باریک را منحرف می کنند تا رهروان را متحیر سازند. اینان دار و دسته شیطانند و شراره آتش دوزخ. آنان حزب شیطانند و حزب شیطان در زیانکاری است.

2- سرانجام منافقان عصر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

- عن امیرالمومنین (علیه السلام): رجل منافق مظهر للایمان متصنع بالاسلام لایتائم و لا یتخرج، یکذب علی رسول الله متعمدا، فلو علم الناس انه منافق کاذب لم یقبلوا منه ولم یصدقوا قوله ولکنهم قالوا: صاحب رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) رآه وسمع منه ولقف عنه فیاخذون بقوله وقد اخبرک الله عن المنافقین بما اخبرک ووصفهم بما وصفهم به لک، ثم بقوا بعده فتقربوا الی ائمه الضلاله والدعأ الی النار بالزور والبهتان فولوهم الاعمال وجعلوهم حکاما علی رقاب الناس فاکلوا بهم الدنیا وانما الناس مع الملوک والدنیا الا من عصم الله [886]

اشاره: در صدر اسلام شمار قابل توجهی از مسلمانان منافق بودند به گونه ای که در نبرد احد بیش از سیصد نفر (یک سوم سپاه مسلمانان) اهل نفاق بودند و از نیمه راه بازگشتند و رزمندگان راهی جبهه را نیز از حضور در صحنه دفاع باز می داشتند. آنان از هیچ کارشکنی در برابر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و مسلمانان دریغ نداشتند و سنگین ترین

تهمتها را که تهمت فحشا بود به خانواده پیامبر زدند (جریان افک)؛ اما بعد از رحلت پیامبر اکرم و خانه 9 نشین شدن امیرمومنان (سلام الله علیه) یک باره اوضاع آرام شد، با این که نه آن منافقان همه مردند و نه همه توبه کار و پرهیزکار شدند. سر مطلب آن است که آنان با زمامداران زمان ساختند و به کام دل خود رسیدند.

امیرمومنان (علیه السلام) در این خطبه درباره آنان می فرماید: اینان پس از پیامبر، با دروغ و بهتان به پیشوایان گمراهی و دعوتگران به دوزخ تقرب جستند.

پیشوایان گمراهی نیز به اینان ولایت و ریاست بخشیدند و آنان را حاکم ساختند و بر گردن مردم سوار کردند و به کمک اینها به خوردن دنیا مشغول شدند. مردم نیز معمولا همراه سلاطین و دنیایند، مگر کسی که خداوند وی را نگهدارد. (887)

جریان نفاق به طور متفرق در اثنای سور و آیات آینده روشن خواهد شد.

یا ایها الذین اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون.

گزیده تفسیر

قرآن کریم در تبیین احکام الهی از شیوه تخاطب بهره می گیرد، تا انسان احساس مسئولیت کند و لذت حضور در حریم حق را نیز بچشد. نداهای بی واسطه قرآن نشانه رابطه ای مستقیم و فعلی بین خدا و انسان است.

و ثنیین حجاز در پرستش بتها به سنت نیاکان خود تمسک می کردند و خدای سبحان در این آیه کریمه اولا ضرورت عبادت را از راه ربوبیت و خالقیت حق و همچنین از راه کمال بودن تقوا، اثبات کرده و ثانیا به وثنیین پاسخ می دهد: نیاکانتان نیز مانند شما مخلوق خدا بودند و شما نباید از سنت جاهلانه آنان پیروی کنید. عبادت (بندگی خدا در عقیده، اخلاق و عمل) تامین کننده حیات انسانی است و بدون آن، انسان در حد گیاه یا حیوان و گاهی پست تر از حیوان است.

عبادت زمینه ساز تقوا و تقوا توشه و زمینه دستیابی به فلح و فلاح نهایی انسان در لقای حق است. پس تقوا هدف عبادت و خود مقدمه ای برای فلاح عبادت کننده است.

تفسیر

ایها: ایها در همه موارد یا با الف نوشته می شود، مگر در سه مورد: (وتوبوا الی الله جمیعا ایه المومنون)، [888] (یا ایه الساحر)، [889] (سنفرغ لکم ایه الثقلان) [890]

اعبدوا: قرآن کریم عبادت را زمینه دستیابی به تقوا، و تقوا را متبلور در مجموعه ای از عقاید، اخلاق و اعمال صالح می داند که در انسان متقی به صورت ملکه درمی آید. از این رو عبادت دارای معنایی گسترده است که شامل همه عبادتهای فکری، اخلاقی و عملی می شود که انسان عابد را به ملکه برین تقوا می رساند.

خلقکم: خلق به معنای صرف و ایجاد آفرینش نیست، بلکه ایجاد شی ء با کیفیت خاص و با اندازه گیری حکیمانه است. از این رو اهل لغت گفته اند: اصل الخلق التقدیر.

تقدیر گاهی به ضمیمه کردن چیزی به چیزی دیگر است؛ مانند ضمیمه کردن اجزای نطفه به یکدیگر و یا ضمیمه کردن نطفه مذکر به نطفه مونث و سپس ضمیمه کردن اجزای مواد غذایی به آن در شرایطی ویژه تا بدن انسان و حیوان شکل بگیرد. گاهی نیز تقدیر در مورد شی ء بسیط است؛ مانند اندازه گیری ذات شی ء بسیط و تعیین درجه وجودی آن، جعل و تنظیم آثار وجودی آن و برقرار ساختن پیوندهای وجودی آن با سایر اشیا.

خلق به معنایی که گذشت با ماده هایی چون ایجاد، ابداع، تقدیر، جعل، اختراع و تکوین متفاوت است، زیرا در هر یک از موارد مزبور عنایت به جهت ویژه ای، جز تقدیر و اندازه گیری است. البته گاهی نیز در عرف دین و متدینان، خلق و خلقت به معنای ایجاد و ابداع (بدون الگوی پیشین) به کار می رود. [891]

لعلکم: ترجی و امید از مقام فعل خدا انتزاع می شود، نه از مقام ذات او و چون امید یا هراس از خصوصیات مورد استعمال است و در موضوع له نقش ندارد، پس لعل به معنای جامع بین امید و هراس، یعنی اصل توقع پدیده (اعم از نافع یا ضار) است که احتمال تحقق آن بیش از عدم تحقق است. در آیه مورد بحث لعل بدین معناست که رب و خالق خود و پیشینیانتان را عبادت کنید تا شاید به ملکه تقوا دست بیابید.

پس از تقسیم انسانها به سه گروه (مومنان، منافقان و کافران) و تبیین اوصاف آنان در آیات گذشته، در این کریمه خدای سبحان با التفات از غیبت به خطاب، همه انسانها (گروههای سه گانه غیر از کودکان و دیوانگان) را مخاطب ساخته، آنان را به عبادت پروردگارشان دعوت می کند (کافران را به حدوث عبادت، منافقان را به خلوص عبادت و مومنان را به دوام عبادت) و ضمن تبیین ربوبیت خویش در قالب ذکر آیات انفسی و آفاقی، توحید عبادی را بر توحید ربوبی و توحید ربوبی را بر توحید خالقی متفرع و عبادت را زمینه ساز تحقق و تکامل تقوا معرفی می کند.

تذکر: آنچه در آیه 22 می آید تبیین منطقه ربوبیت و خالقیت خداست درباره جهان خارج از انسان؛ همان طور که آیه محل بحث ناظر به آفرینش انسانها و پرورش آنهاست.

نداهای الهی

آیه مورد بحث، اولین آیه قرآنی است که با خطاب (یا ایها الناس) آغاز می شود. (892)

در واقع خبر است، گرچه تبیین محتوای آنها به صورت خطاب باشد، لیکن خطاب باخبر جمع می شود.

بهره گیری از شیوه تخاطب ثمراتی دارد، مانند این که خداوند با خطاب، به انسانها شخصیت می دهد و از آنان انسانهایی متعهد و مسئول می سازد. دیگر این که، خداوند با خطاب لذت حضور در حریم و محضر خود را به مخاطبان می چشاند تا هنگام

فراگیری حقایق معارف در قلب آنان مستقر شود و هنگام عبادت عملی خستگی در آنان اثر نکند. از این رو امام صادق (علیه السلام) فرمودند: لذتی که در ندای الهی است خستگی و رنج عبادت را برطرف می کند: لذه ما فی النداً ازال تعب العباده والعنا. [893] همچنین خطاب بدون واسطه جاذبه دارد که خطاب با واسطه فاقد آن است. بنابراین، فرق است بین (قل یا) و بین (یا...).

التفات از غیب به خطاب آن هم صورت ندای بی واسطه، در آیه مورد بحث، زمینه پذیرش بندگی را در مخاطبان که توده مردمند فراهم می کند.

نداهای الهی در قرآن گاهی با واسطه است؛ مانند: (قل یا ایها الناس) [894] و (قل یا اهل الکتاب) [895] که خداوند پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را مخاطب ساخته، پیام خود را از طریق آن حضرت به مردم می رساند و گاهی بی واسطه؛ مانند خطابی که در آیه مورد بحث است. البته تغییر لفظی و بدون واسطه است و گرنه در تنزل وحی، حتما به واسطه رسول اکرم خواهد بود. همچنین برخی از نداهای الهی در قرآن تشریعی است که مخصوص انسانهاست (از آن جهت که دارای افعال اختیاری هستند) و برخی حکایت ندای تکوینی که متوجه مجموعه نظام آفرینش است؛ مانند: (ثم استوی الی السمأ و هی دخان فقل لها وللارض ائتیا طوعا او کرها) [896] یا متوجه هر یک از واحدهای خاص تکوینی عام و فراگیر، شامل انسان نیز می شود؛ زیرا انسان نیز جزو مجموعه نظام آفرینش است.

ندای بی واسطه نشانه آن است که بین خدای سبحان و انسان رابطه ای مستقیم و فعلی وجود دارد و خداوند انسان را به طور مستقیم مورد لطف خود قرار می دهد؛ ولی انسان غافل یا جاهل به سوء اختیار خود رابطه خویش با خدا را قطع یا ضعیف می کند و از لطف الهی محروم می شود.

نداهای آن اختصاص به زمان و افراد خاصی ندارد؛ بلکه در همه اعصار و برای همه اعصار و نسلها زنده و حاضر است. از این رو گفتن لبیک هنگام شنیدن خطاب یا ایها الذین امنوا از آداب تلاوت قرآن است و این نشانه مستقیم، زنده و فعلی بودن نداهای قرآنی است و گرنه لبیک گفتن به ندایی که زمانش سپری شده باید به لحاظ ترسیم خاطره خطاب گذشته باشد و نمی تواند به طور جدی و از روی حقیقت باشد. پس ندای بی واسطه (یا ایها الناس) نشانه رابطه ناگسستنی عبد و مولاست و تا از طرف انسان این رابطه حسنه قطع یا ضعیف نشود؛ از طرف خدای سبحان همچنان محفوظ است.

خطاب (یا ایها الناس) مانند خطابهای عادی نیست؛ هر ندا و خطایی به اندازه دید منادی و مخاطب وسعت دارد و منادی گاهی انسان است که با چشم ظاهر، تنها حاضران را می بیند و به آنها خطاب می کند و گاهی خدای سبحان است که انسانهای آینده را نیز می بیند و به آنان خطاب می کند.

امیرالمومنین (علیه السلام) فرمودند: خداوند پیش از تحقق معلوم، عالم بود: عالم اذ لا معلوم. [897] درباره بصر نیز فرمودند: آنگاه که مشهودی تحقق نداشت او شاهد بود: بصیر اذ لا منظور الیه من خلقه. [898]

از آن جا که همه انسانهای کنونی و آینده مشهود خداوند هستند، نداهای قرآنی همه آنان را در بر می گیرد و دیگر زمینه ای برای طرح بحث اصولی معروف نیست که آیا خطابهای شفهی قرآن لفظا یا ملاکا شامل معدومین در حال خطاب می شود یا نه. البته اگر کسی خطاب قرآنی را در حد مفاهمه و فرهنگ محاوره عرفی تنزل دهد، یا بگوید قرآن به لحاظ مخاطبان سخن می گوید، جای چنان بحثی خواهد بود.

خطاب (یا ایها الناس) دعوتی همگانی است که شامل مومنان، اهل کتاب و ملحدان نیز می شود، لیکن شمول خطاب نسبت به مومن، منافق و کافر بعد ملکی آیه است و

شمول آن نسبت به خصوص مومنان بعد ملکوتی آن است، زیرا مردم حقیقی همان مومنان هستند و غیر مومن مانند چهارپایان، بلکه فروتر از آنهاست: (اولئك كالانعام بل هم اضل). [899] پس هر یک از ملک و ملکوت مرتبه خاص خود را دارد و خطاب (یا ایها الناس) نسبت به مومنان به هر دو تقریب قابل تبیین است؛ گرچه نسبت به غیر مومنان بر اساس محاوره ملکی خواهد بود.

عبادت و شکوفایی حقیقت انسان

در آیه مورد بحث چند اصل تبیین شده است: اول این که انسان باید عبادت کند، دوم اینکه معبود او باید همان رب او باشد، نه شی ء یا شخص دیگری، سوم این که رب انسان کسی جز خالق او نیست. از این رو به توده انسانها می گوید: خدایی که شما و نیاکانتان را آفرید عبادت کنید.

قرآن کریم همه انسانها را به توحید عبادی فرا می خواند و توحید عبادی را به توحید ربوبی و توحید ربوبی را به توحید خالقی استناد می دهد و راز این دعوت را تحقق تقوا می داند و در پایان آیه بعد پیام دعوت اثباتی را با نهی از شرک تثبیت می کند.

قرآن کریم عبادت و ارتباط با پروردگار را تامین کننده حیات انسانی می داند. انسان هم در آغاز آفرینش خود به خدا نیازمند است و هم در ادامه آن و حیات انسانی بدون عبادت و ارتباط با حی محض، یعنی خدا مسیر نیست، اگر پیوند عبد و مولا گسیخته شود انسان محتاج برای رفع نیاز خود راهی ندارد واهل هلاکت است و انسان در نهایت به حیوان یا گیاه، یا سنگی تبدیل می شود. توضیح این که، انسان اگر تنها در پی تامین نیازهای جسمی خود باشد، گیاه بالفعل و حیوان بالقوه است و در صورتی که تنها به رفع نیازهای عاطفی خود بپردازد حیوان بالفعل و انسان بالقوه است.

انسانی که تنها در کارها امین باشد و خیانت نکند حیوانی تربیت شده، مانند سگ شکاری است که سخنی شکار و گرسنگی را تحمل می کند، ولی چون از امانت داری لذت می برد، در امانت (شکار) خیانت نمی کند و بر این اساس، کسی که در امانت خیانت کند، از حیوان تربیت شده پست تر است.

همچنین، انسانی که تنها به مسایل عاطفی می اندیشد و در قلمرو نژاد و قبیله غیرت حمایت از خانواده و بستگان دارد، حیوان مهربانی نظیر مرغی که از جوجه های خود حمایت می کند.

اما کسی که معارف بلند توحیدی را آموخت و توانست نمونه ای از (علم ادم الاسمأ کلها) [900] شود و کسی که توانست از همه گردنه های کئود تعلق به دنیا بگذارد، اهل ایثار باشد و ندای بلند (یا ایتها النفس المطمئنه (۲۷) ارجعی الی ربك) [901] را بشنود، او انسان بالفعل است و حقیقت انسانی را شکوفا کرده است، چنانکه امیرالمومنین (علیه السلام) در نامه ای به معاویه درباره شهیدان خاندان رسالت و امامت نوشتند: بسیاری از مردم کشته می شوند، ولی همه آنان مانند شهیدان خاندان ما نیستند؛ شهیدانی مانند جعفر طیار و حمزه آنان مانند شهیدان خاندان ما نیستند، شهیدانی مانند جعفر طیار و حمزه سید الشهدأ: الاتری... ان قوما استشهدوا فی سبیل الله تعالی من المهاجرین والانصار ولکل فضل حتی اذا استشهد شهیدنا قیل: سید الشهدأ وخصه رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) بسبعین تکبیره عند صلاته علیه. او لاتری ان قوما قطعت ایدیهم فی سبیل الله ولکل فضل حتی اذا فعل بواحدنا ما فعل بواحدنا ما فعل بواحدهم قیل: الطیار فی الجنه وذو الجناحین [902]

برهان بر ضرورت عبادت

قرآن کریم در مقام بیان احکام فرعی جزئی دلیلی ذکر نمی کند، مگر به عنوان احیای ارتکاز فطری و یادآوری نکات اخلاقی، اما برای اصول دین و مسایل نظری از

جمله اصل ضرورت عبادت، برهان اقامه می کند و علتی که در کریمه مورد بحث برای لزوم عبادت آمده برهانی است که حد وسط آن ربوبیت حق است و این برهان از تعلیق حکم (اعبدوا) بر وصف (ربکم) اقامه شده است. تعلیق حکم عبادت بر وصف ربوبیت بیانگر علیت وصف مزبور برای ضرورت پرستش و مناسبت بین این حکم وصف است، علت این که باید خدا را عبادت کرد ربوبیت اوست و این که تدبیر همه امور به دست خداست و انسان عبد است و عبد در همه شئون خود مربوب و تحت تدبیر خداست: (لا املك لنفسی نفعا ولا ضرا الا ما شأ الله) [903] و عبد باید در مقابل رب خضوع کند. بنابراین، جمله (اعبدوا ربکم) فرمانی است همراه با برهان.

تذکر: گاهی برای تاثیر جدی برهان مزبور مطالب دیگری بر آن افزوده می شود؛ مانند این که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز به استناد همین برهان خدا را می پرستد و پرستش رب صراط مستقیم است: (و ان الله ربی و ربکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم). [904]

و ثنیین حجاز خدا را به عنوان خالق و رب الارباب می پذیرفتند، لیکن می پنداشتند که خدای سبحان امور گونه گون جهان را به ارباب جزئیه، مانند رب زمین، رب دریا، رب باران و... واگذار کرده و آنان امور متنوع جهان هستی را اداره می کنند. تا آنجا که برای ارباب جزئیه مجسمه ها ساختند و آن ها را عبادت می کردند تا شفیع آنها و واسطه تقرب آنان به حق باشند: (هولأ شفعاونا عندالله)، [905] (ما نعبد هم الا لیقربونا الله زلفی). [906] و ثنیین از نظر ربوبیت مشرک بودند، نه خالقیت و به دنبال شرک ربوبی گرفتار شرک عبادی هم شدند و خدایان گوناگون را عبادت کردند.

جمله (الذی خلقکم والذین من قبلکم) که صفت رب است بیانگر تلازم ناگسستنی میان ربوبیت و خالقیت است. این تلازم، چنانکه در تفسیر سوره حمد گذشت [907] از دو راه قابل تبیین است:

1- گرچه مفهوم ربوبیت با خالقیت تفاوت دارد، لیکن در تحلیل عقلی حقیقت ربوبیت به خالقیت باز می گردد؛ زیرا ترتیب، ترتیب، اداره و تدبیر هر شی ء عبارت است از دادن کمالها و اوصاف و ارزاق مورد نیاز آن شی ء و چون اعطای کمالها به شی ء مستکمل امری تکوینی است، نه اعتباری و قرار دادی، بنابراین، تکمیل و ترتیب با ایجاد ربط بین آن شی ء متکامل و کمال وجودی آن مساوی است و آفرینش کمال برای شیئی خاص، خود نوعی خلقت است و در نتیجه، رب همه اشیا همان خالق آنهاست.

2- میان ربوبیت و خالقیت تلازم است، زیرا تنها خالق شی ء است که از هویت و ذات آن با خبر است و از علل و عوامل و شرایط و همچنین از موانع رشد و کمال آن مخلوق آگاه است و قدرت آن را دارد که امور آن را تدبیر کند و آن را پرورش دهد، نه موجودی که با آن شی ء بیگانه است.

تلازم فوق، اعتقاد مشرکان را درباره جدایی خالقیت از ربوبیت ابطال می کند. آنان می پنداشتند: ارباب متعدد و متفرق مدبران امور جزئی عالم هستند و از این رو مجسمه رب های جزئی را به عنوان شفیع و مقرب می پرستیدند؛ غافل از این که تنها موجودی شایسته ربوبیت است که خالق مربوبها باشد و آن فقط خداست.

جمله (الذی خلقکم والذین من قبلکم) حد وسط برهان از طریق علت فاعلی بر ضرورت عبادت است، با این بیان که خداوند ربی است که خالق است و هر رب خالقی باید عبادت شود؛ پس خداوند باید عبادت شود.

عرض آن که، قرآن کریم توحید عبادی را با توحید ربوبی و توحید ربوبی را با توحید خالقی اثبات می کند و می فرماید: اگر بیندیشید در می یابید که شما و نیاکانتان را نه خودتان آفریدید و نه کسانی همانند شما، بلکه همه را خدا آفریده است. خلاصه آن که، محور اصلی لزوم عبادت همان خالقیت معبود است و و چون خداوند خالق

همه اشیاست: (الله خالق کل شی ء) [908] و غیر خدا خالق چیزی نیست و خالق همتای غیر خالق نخواهد بود: (افمن یخلق کمن لا یخلق افلا تذکرون)، [909] پس عبادت منحصرا برای خداوند ضروری است.

تمسک به سنت نیاکان

وثنین حجاز گرفتار سنت تقلید کور جاهلی بودند و می گفتند: چون گذشتگان ما در برابر بتها خضوع می کردند، ما نیز همان روش را ادامه می دهیم: (ان وجدنا ابأنا علی امه و انا علی اثارهم مقتدون) [910] خدای سبحان در پاسخ آنان می فرماید: (والذین من قبلکم). این جمله که شامل همه نسلهای گذشته بشر می شود، دو پیام دارد:

پیام اول این که، گذشتگان شما نیز همانند شما مخلوقی بیش نبودند و نباید شما آنها را عبادت کنید، گرچه آنان انبیای الهی (علیهم السلام) باشند. خداوند گاهی به پدران می گوید کار شما امناً است، نه آفرینش: (وافرایتم ما تمنون (۵۷) اانتم تخلقونه ام نحن الخالقون) [911] و گاهی به فرزندان می گوید نیاکان شما نیز مانند شما مخلوق خداوند بودند، یعنی، آنها نه تنها شما نیستند، بلکه همانند شما مخلوق پروردگارند.

هر جا سخن از احیای سنتی ناصحیح، یا تکریم عبادی موجودی غیر خداست، قرآن می فرماید: نه آن سنت باطل را ادامه دهید و نه درباره آن موجود غیر خدایی که خود بنده خداست، تکریم عبادی روا بدارید؛ مانند این که هشدار می دهد: مبادا قداست مسیح باعث شود او را عبادت کنید: (لقد کفر الذین قالوا ان الله هو المسیح بن مریم قل فمن یملك من الله شیئا ان اراد ان یهلك المسیح بن مریم)، [912] (ما المسیح بن مریم الا رسول)، [913] (لن یستنکف المسیح ان یکون عبدالله) [914] خود مسیح نیز می گوید: من مانند شما مربوب خدایم و شما نیز مانند من عبد و عابد او باشید: (وقال المسیح یا بنی اسرائیل اعبدوا الله ربی وربکم) [915] و با این سخن زمینه

هر گونه شرک و توهم آن را از بین می برد. همین معنا در آیه دیگر چنین آمده است: (ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شی ء فاعبدوه و هو علی کل شی ء وکیل) [916]

پیام دوم این که، روش پیشینیان شما از لحاظ پرستش غیر خدا مطابق میزان عقل و وحی نیست، چنانکه قوم ثمود به صالح (سلام الله علیه) می گفتند: آیا ما را از سنت نیاکانمان باز می داری؟ (اتنهینا ان نعبد ما یعبد اباؤ نا) . [917]

خدای سبحان در برابر این طرز فکر می فرماید: کسی را عبادت کنید که شما و نیاکانتان را آفرید، نه این که از روش جاهلانه آنان پیروی کنید.

در آیه دیگری به بت پرستی می فرماید: (والله خلقکم و ما تعلمون)؛ [918] مگر شما و این سنگها و چوبها، یا ابراز بت تراشی را خدا نیافریده؟ پس خدایی را عبادت کنید که شما و آنها را آفریده است.

گاهی نیز می فرماید: (واتقوا الذی خلقکم والجبلة الاولین) [919] از خدایی بپرهیزید که شما و صاحبان جبلت پیشین را آفرید. سرشت و نهانی که همانند جبل (کوه) راسخ می شود جبلت نامیده می شود. تعلیق حکم در این جا بیانگر این نکته است که هرگز نگویید چون این سنت دیرپا و کهن است، پس ارزشمند است، زیرا پایه گزاران سنت مزبور نیز مانند شما مخلوق خدایند و مانند شما باید بنده خالق عالم و آدم باشند.

تذکر: در بررسی معارف مبدأشناسی هر چه بحث عمومی تر و عقلی تر باشد اختلاف کمتر، و در نتیجه اثر عملی آن نیز کمتر است و هر چه بحث عینی تر باشد اختلاف و همچنین اثر عملی آن بیشتر است. قرآن اصل اثبات مبدا را امری مفروغ عنه و بدیهی دانسته، در این زمینه با ملحدان بحث مبسوطی ندارد.

توحید ذات واجب الوجود نیز چندان مورد مناقشه و شبهه نیست (جز شبهه ای که ابن کمونه مطرح کرده و خود به آن پاسخ داده است). اما درباره توحید خالقیت اختلاف است و گروهی مانند ثنویین به دو خالق (یزدان و اهریمن) معتقد شده اند.

کسانی که توحید درخالقیت را باور دارند نیز در توحید ربوبی اختلاف کرده اند و برخی قائل به ارباب جزئیه مستقل شده اند که اینها همان مشرکان هستند. اینان در عبادت، الهه گوناگون و ارباب متفرق را می پرستند.

در میان این فرقه ها بحث از عقاید مشرکان عینی تر و اثر عملی آن بیشتر بود و از این رو، بیشتر بحثهای قرآن با مشرکان است، نه با ملحدان و مادیین. سر مطلب آن است که اولا سرو کار قرآن با وثنیین آن روز بود و ثانیا در بخش مهم معارف دین بین مشرکان و مادیین هیچ فرق نبود و نیست، زیرا مشرکان نیز همانند مادیین تجرد روح، برزخ و قیامت و آنچه مربوط به حشرا اکبر بود و همچنین وحی و رسالت را نمی پذیرفتند.

مشرکان گرچه الله را باور داشتند، لیکن چون به شرک ربوبی آلوده بودند شرک ربوبی به انکار الوهیت می انجامید، زیرا اعتقاد به خدایی که آسمان و زمین و انسان را آفریده باشد ولی با انسان کاری نداشته باشد هیچ مسئولیتی برای انسان در برابر خدا نمی آورد. پس در این بخش نیز بین مشرک و ملحد تفاوت چندانی نیست.

تقوا هدف خلقت یا عبادت؟

آیا ظاهر آیه این است که تقوا هدف خلقت است یا هدف عبادت؟ دو احتمال وجود دارد: یکی آن که، تقوا هدف خلقت باشد، یعنی، خدا را عبادت کنید؛ خدایی که شما را آفرید تا به تقوا برسید. دیگر آن که، تقوا هدف عبادت باشد، یعنی، خدا را عبادت کنید تا به تقوا برسید. گرچه ممکن است بازگشت هر دو معنا با اصل مشترک باشد، لیکن باید تبیین شود کلمه (لعلکم) غایت برای (اعبدوا) است یا (خلقکم) و ظاهر آیه به کدام یک از دو معنا نزدیکتر است.

مویدهای وجه اول (که تقوا هدف خلقت است) دو چیز است:

1- نزدیکی و قرب جوار (لعلکم تتقون) با (خلقکم).

2- آیه (و ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون) [920] که هدف خلقت را عبادت معرفی کرده است. بدین تقریب که روح عبادت همان تقواست و اگر عبادت هدف باشد به لحاظ روح آن که همان تقواست هدف خلقت خواهد بود البته تقوا هدف خلق (به معنای مخلوق) است، نه خالق، یعنی، کمال بود. البته تقوا هدف خلق (به معنای مخلوق) است، نه خالق، یعنی، کمال مخلوق در عبادت متقیانه خداست، نه این که اگر خدا بخواهد کامل شو باید معبود قرار گیرد. خدای سبحان عین کمال و کمال محض است، عابدان او را عبادت کنند یا عبادتش را رها کنند برای او یکسان است، زیرا خداوند نیازی به عبادت انسانها ندارند تا برای رفع آن نیاز عابدان را بیافریند.

خدای سبحان می فرماید: اگر همه مردم روی زمین کافر شوند، آسیبی نمی رسانند؛ چون خدا غنی است: (ان تکفروا انتم و من فی الارض جمیعا فان الله لغنی حمید) [921] پس خدا منزه از آن است که هدف داشته باشد؛ چون کمال محض و غنی محض است بلکه خود او هدف است. اما از آن جا که خدا حکیم است و کار بیهوده نمی کند، عالم که فعل اوست، هدف دارد.

مویدهای وجه دوم (که تقوا هدف عبادت باشد) عبارت است از:

1- پایان جمله باید در سیاق آغاز آن باشد و گفته انـد: در تعـارض بـین صـدر و ذیل، ظهور صدر مقدم است، زیرا کلام برای آن سوق داده شده است و اگر ایـن سـخن به طور مطلق نیز پذیرفته نشود در خصوص آیه مورد بحـث قابـل قبـول اسـت؛ زیـرا منظور اصلی این آیه، دعوت مردم به عبادت است، نه تبیین معرفتـی دربـاره خلقـت و اگر سخن از خلقت به بیان آمده به عنوان دلیل لزوم عبادت است، نه به عنـوان مطلبـی مستقل.

2- خالقیت در آیه مورد بحث حد وسط برهان از طریق علت فاعلی بـر ضـرورت عبادت است، (با این بیان که: خداوند خالق است و هر خالقی باید عبادت شـود؛ پـس خداوند باید عبادت شود). در حالی که محور اصلی بحـث در آیـه، ضـرورت عبـادت است. از این رو تقوا هدف عبادت است، نه هدف خلقت، مگر با واسطه، یعنـی، هـدف خلقت عبادت است و هدف عبادت تقوا.

توضیح بیشتر این که، بحث در خالق بودن خدا نیست، بلکه بحث در این اسـت کـه خدا را باید عبادت کرد و برای این مدعا دو برهان ذکـر شـده اسـت. برهـان اول مـی گوید: انسانها باید خدا را عبادت کنند؛ چون خدا خالق است و هر خالقی باید عبـادت شود. در این برهان خالقیت الله حد وسط است و در برهان دوم می گویـد: تقـوا کمـال است و عبادت، زمینه تحقق تقواست، پس باید عبـادت اسـت. از ایـن رو تقـوا هـدف عبادت است، نه هدف خلقت. با این بیان، (لعلکم) تتقون) و (الذی خلقکم) هـر یـک دلیلی مستقل برای لزوم عبادت است؛ با ایـن تفـاوت کـه یکـی از راه مبـدا فـاعلی و دیگری از راه مبدا غایی است.

3- آیاتی مانند (یا ایها الذین امنوا کتب علیکم الصیام کما کتـب علی الذیـن مـن قبلکم لعلکم تتقون) [922] که درباره یکی از مصادیق عبادت (روزه داری) است و

هدف از روزه داری دستیابی به تقوا ذکر می کند. افزون بر این که، این گونه آیات تایید می کند که پایان آیه دلیل بر صدر آیه است.

با توجه به این مویدها، وجه دوم ظاهرتر است. بنابراین، تقوا هدف و علت غایی عبادت است. ابا این تقریر که تقوا کمال نفسانی است و عبادت خداوند زمینه تحصیل این کمال وجودی است. از این رو باید خدا را عبادت کرد.

البته ممکن است گفته شود که هر دو احتمال به یک اصل مشترک باز می گردد؛ زیرا طبق آیه (و ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون) عبادت هدف خلقت است و بنابراین آیه مورد بحث، تقوا هدف عبادت. بنابراین، تقوا.

تعلیل به امر ارتکازی

بر اساس بحثی که گذشت جمله (لعلکم تتقون) تعلیل دیگری است برای ضرورت عبادت و تعطیل در این گونه موارد باید به امری ارتکازی باشد و به گونه آیت تبیین شود که حد وسط قرار گیرد و برای هر سه گروه قابل استدلال باشد. تقوا نسبت به مومنان قابل قبول است. همچنین نسبت به بت پرستان تا حدی قابل پذیرش است. اما چگونه برای ملحدان قابل تعلیل است؟ یعنی، چگونه به ملحد می توان گفت: برای دستیابی به تقوا عبادت کن؟ از این رو باید معنای تقوا در این کریمه به صورت جامع و فراگیر تبیین شود.

تقوا از ریشه وقایه و به معنای خود نگهداری و پرهیز از خطر است و پرهیز از خطر امری ارتکازی و فطری برای همه انسانهاست، کسی نیست که از خطر اجتناب نکند و اجتناب از آن لازم نداند. پس (لعلکم تتقون) می تواند برای ضرورت عبادت نسبت به هر انسانی دلیل باشد؛ به همه انسانها اعم از مومن و ملحد و مشرک می توان گفت: برای پرهیز از خطر و نجات از عذاب، خدا را عبادت کن. چنین نیست که با مرگ نابود شوید؛ بلکه با مرگ از عالم طبیعت، به جهان دیگر منتقل می شوید. انسان

همانند پرنده ای در بند است که به هنگام توفی، در قفس طبیعی وی گشوده شـده، بـه جهان ابدی پرواز می کند.

تقوا، هدف متوسط

گرچه عبادت هم به نوبه خود تقواست، اما چون تقوا ملکه ای نفسانی است که از راه تمرین در اعمال صالح پدید می آید، از این رو، عبادت، زمینه و سبب تقوا قرار گرفته و انسان با عبادت می تواند ملکه تقوا پیدا کند.

کارهایی که خداوند به آنها دستور می دهد به صورت زمینه مقتضی است؛ یعنی، اگر شرایط اعمال مزبور رعایت و موانع آن رفع شود، این اعمال آثار خود را نشان می دهد. بنابراین، انسانهای متعبد باید تا هنگام مرگ در حال خوف و رجا به سر برده، یقین به عاقبت خیر خود نداشته باشند، زیرا هرگز یقین منطقی نسبت به آینده غایب حاصل نخواهد شد و یقین روانی نیز سودمند نیست، گذشته از آن که ممکن است زمینه غرور را فراهم کند.

گرچه در آیه محل بحث خدای سبحان تقوا را هدف و عبادت را راه رسیدن به آن معرفی کرده است، لیکن تقوا هدف نهایی و مطلق نیست، بلکه هدف نسبی و اضافی است و خود مقدمه و زمینه رسیدن به فلاح معرفی شده است: (واتقوا الله لعلکم تفلحون). [923] پس فلاح انسان در لقای خداست.

غرض آن که، انسان تا عبادت نکند به تقوا دست نمی یابد و تا به تقوا دست نیابد توشه ای ندارد تا به سور خدا سیر کند و به لقای حق برسد. قرآن کریم با ابراهیم گوناگون انسان را به عبادت فرا می خواند، گاهی از طریق آیات آفاقی، مانند خلقت انسان و نیاکان او و آفرینش زمین و آسمان و آنچه بین آنهاست و هدف از این استدلالها این است که انسان تقوا را که زاد مسافران الی الله است از روی تحقیق تحصیل کند، نه بر پایه تقلید.

قرآن کریم تقوا را وسیله فوز و نایل شدن به خداوند سبحان: (ولکن یناله التقوی) [924] و مایه قبولی اعمال: (انما یتقبل الله من المتقین) [925] و محور کرامت انسان: (ان اکرمکم عندالله اتقیکم) [926] و زمینه حصول میزان تشخیص حق از باطل:

(ان تقوا الله یجعل لکم فرقانا) [927] و راه خروج از بن بستهای فکری و عملی و اخلاقی: (و من یتق الله یجعل له مخرجا) [928] معرفی می کند که هر کدام از مزایای مزبور در جای مناسب خود بحث می شود.

پیام آیه مورد بحث این است که خدا را باید به گونه ای عبادت کرد که محصول آن تقوا باشد و آن، عبادت خالصانه است: (الالله الدین) [929]

وبرجسته ترین درجه خلوص آن است که در قلب انسان عابد جز خدا احدی نباشد و چنین قلبی سلیم است: (الا من اتی الله بقلب سلیم) [930] در روایات اهل بیت (علیهم السلام) آمده است: قلب سلیم قلبی است که جز خدا احدی در آن نباشد: القلب السلیم الذی یلقی ربه ولیس فیه احد سواه [931] از این رو در پایان آیه بعد از قرار دادن انداد و شریکان برای خدا نهی کرده است.

تذکر: چون عبادت دارای درجات است، تقوای حاصل از آن نیز دارای مراتب خواهد بود که نازلترین آنها همان است که در آیه 131 سوره آل عمران: (واتقوا النار التی اعدت للکافرین) مطرح شده و برای مراحل برتر آیات دیگر طرح می شود.

لطایف و اشارات

1- نداهای الهی در قرآن کریم

خداوند سبحان در قرآن کریم با چند عنوان به انسانها خطاب می کند، یا درباره آنها سخن می گوید: یکی عنوان عام؛ مانند (یا ایها الناس). دومی عنوان خاص؛ مانند (یا اهل الکتاب) و سومی ندای اخص؛ مانند (یا ایها الذین امنوا و چهارمی عنوان خاص الخاص؛ مانند (اولی الالباب) و (اولی الابصار) و پنجمی عنوان خلاصه خاص الخاص مانند (یا ایها الرسل) و ششمی عنوان صفأ خلاصه خاص الخاص؛ مانند: (اولوالعزم من الرسل) وبالاخره آخرین و کاملترین عنوان خطابی است که به شخص رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) متوجه است که نه تنها نسبت به انبیا و مرسلین رجحان دارد، بلکه نسبت به

اولوالعزم از آنان نیز مزیت دارد؛ مانند (یا ایها النبی) و (یا ایها الرسول). البته عناوین تفصیلی دیگری را می توان استنباط کرد و چون درجات قرب مخاطب متفاوت است، تعبیرهای ندا نیز مختلف است.

در مناجات انسان با خدا نیز گاهی انسان می گوید: یا الله و یارب و گاهی ادب اقتضا می کند که پس از خطاب یا الله و یارب و هنگامی که خود را در محضر مولای خویش مشاهده کرد بگوید: رب [932] زیرا در این حال دیگر انسان از خدا دور نیست تا با او منادات داشته باشد، بلکه جای مناجات است. گرچه لفظ یا گاهی برای تشریف و تعظیم مقام مخاطب حاضر نیز به کار می رود و همواره دلیل دور بودن منادا نیست.

خدای سبحان همواره به ما نزدیک است: (نحن اقرب الیه من حبل الورید)، [933] لیکن انسان گاهی به خدا نزدیک و گاهی از او دور است.

2- امر به سبب و مسبب

خدای سبحان در قرآن کریم گاهی به سبب امر می کند، مانند امر اعبدوا که سبب است و مسبب آن تقواست و مانند دستور وضو و غسل و تیمم که با آن طهارت حاصل می شود: (اذا قمتم الی الصلوه فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق) [934] و گاهی نیز به مسبب امر می کند؛ مانند: (و ان کنتم جنبا فاطهروا) [935] و (یا ایها الناس اتقوا ربکم) [936] گرچه آن مسبب نیز خود وسیله ای برای نیل به کمال برتر بوده، نسبت به آن سبب است.

همچنین قرآن در ترتیب بین ذکر اصل و فرع گاهی ابتدا فرع را ذکر می کند و سپس اصل را، مانند آیه مورد بحث که ابتدا فرع (عبادت) ذکر شده و سپس دلیل و اصل (الذی خلقکم) به عنوان سند ذکر شده است. گاهی نیز ابتدا اصل و سپس فرع بیان می شود؛ مانند: (قفل بذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شی فاعبدوه) [937]

تذکر: عبادت در آیه محل بحث اگر مخصوص اعمال معهود باشد و شامل عقاید نشود، چون عبادت بدون ایمان صحیح نیست و امر به ذی المقدمه عقلا مستلزم وجوب مقدمه است، پس نسبت به کافران و منافقان واجب است ابتدا ایمان خالص را تحصیل و سپس عبادت کنند.

3- استدلال بر ضرورت عبادت

در قرآن کریم از سه راه بر ضرورت عبادت استدلال شده است: گاهی از راه مبدا فاعلی و گاهی از راه مبدا غایی و گاهی نیز از هر دو طریق. استدلال از راه مبدا فاعلی، مانند آیه مورد بحث: (الذی خلقکم)؛ یعنی، باید خدا را عبادت کنید؛ چون خالق و مبدا هستی شماست. استدلال از راه مبدا غایی؛ مانند: (قل یا ایها الناس ان کنتم فی شك من دینی فلا اعبد الذین تعبدون من دون الله ولکن اعبد الله الذی یتوفیکم) [938] زیرا در این کریمه سخن از عبادت خدایی است که انسانها را توفی می کند. تعلیق حکم عبادت بر وصف (الذی یتوفکم) مشعر به علیت است و نشانه این که وصف مزبور می تواند حد وسط برهان بر ضررت عبادت قرار گیرد یعنی، باید خدا را عبادت کرد؛ چون بازگشت همه به سوی اوست.

استدلال از طریق هر دو مبدا فاعلی و غایر نیز، مانند سخن مومن آل فرعون که از برجسته ترین آیات قرآنی است: (و ما لی لا اعبد الذی فطرنی و الیه ترجعون). [939] در این کریمه، برای لزوم عبادت هم به فاطر بودن خدای سبحان استدلال شده و هم به مرجع بودن او. تقریر برهان اول این است که، خدا فاطر است و فاطر را باید عبادت کرد و تقریر برهان دوم این که، خدا مرجع است (بازگشت انسانها به سوی اوست) و مرجع را باید عبادت کرد.

در جای دیگر نیز می فرماید: (انما تعبدون من دون الله اوثانا و تخلقون افکا ان الذین تعبدون من دون الله لا یملکون لکم رزقا فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه و اشکروا له الیه ترجعون) [940] در صدر این آیه سخن از خدایی است که به انسان

روزی (مادی و معنوی) می دهد (مبدا فاعلی) و در پایان آیه نیز سخن از خدایی است که رجوع انسانها به سوی اوست (مبدا غایی).

در پایان سوره هود نیز به هر دو مبدا استدلال شده است: (والله غیب السموات والارض والیه یرجع الامر کله فاعبدوه و توکل علیه و ما ربك بغافل عما تعملون) [941] جمله (لله غیب السموات...) ناظر به مبدا فاعلی و جمله (والیه یرجع...) ناظر به مبدا غایی است و پیام این کریمه آن است که اگر آغاز و انجام همه موجودات به دست خداست. پس او را باید عبادت کرد. در این آیه دستور توکل نیز آمده است؛ انسانی که می فهمد خود برای انجام کارها عاجز است و به ناچار برای تامین نیاز خود باید وکیل بگیرد، باید کسی را وکیل بگیرد که بهتر از هر کس می تواند وکالت او را ایفا کند.

تذکر: بهترین برهان از نظر علم منطق آن است که در آن، هم علت فاعلی و هم علت غایی ذکر شود و همچنین نظام داخلی و علت قوام خود شی ء نیز مورد توجه باشد.

4- استمرار عبودیت بر اثر دوام ربوبیت

حدوث و بقای معلول بر اثر دوام علت است، یعنی، چون لزوم عبادت خداوند بر اثر ربوبیت اوست و ربوبیت او دایمی است، پس مربوب تا زمانی که در نشئه تکلیف، یعنی دنیا به سر می برد باید خدا را عبادت کند.

5- امتناع بالاختیار منافقانی با اختیار ندارد.

ابوجعفر طبری می گوید:

آیه 21 سوره بقره بهترین دلیل بر فساد رای کسی است که تکلیف ما لا یطاق را بدون اعانت خدا جایز نمی داند؛ زیرا خداوند کسانی را به عبادت امر می کند که به عدم ایمان آنها خبر داده است. [942]

این سخن ناصواب است، زیرا ممتنع بر چند قسم است: الف. ممتنع بالذات ب: ممتنع بالعاده که مبادی آن در اختیار مکلف نیست ج: ممتنع بالعاده که مبادی آن در اختیار مکلف است، مانند محل بحث. عدم جواز تکلیف ما لا یطاق در قسم اخیر راه ندارد، چون امتناع بالاختیار منافاتی با اختیار ندارد.

6- اطلاق خالق بر خدا

آلوسی می گوید:

از شگفتی آن که ابو عبدالله بصری، اسناد قاضی عبدالجبار گفت:

اطلاق خالق بر خدا محال است، زیرا در خلقت، تقدیر معتبر ست و تقدیر مستلزم فکر و محاسبه است... این مسئله مورد اختلاف بین ابوعبدالله بصری و بین خداست که عنوان خالق را بر خود روا داشته می گوید: (هو الله الخالق الباری) [943] و من سخن خدا را می گویم. [944]

قرآن کریم در موارد فراوانی خلقت را به خداوند اسناد داده، گاهی به صورت فعل و زمانی به صورت اسم و اگر تقدیر ماخوذ در خلق، در برخی موارد همراه با فکر و محاسبه است، بر اساس خصوصیت مورد است و وگرنه آنچه در تقدیر معتبر است علم است، حصولی باشد یا حضوری و ذاتی باشد یا کسبی. پس اگر در خلق تقدیر معتبر است تقدیر و اندازه گیری خداوند بر اساس علم حضوری و ذاتی اوست و هیچ محذوری ندارد.

7- آیات آفاقی و انفسی

عبارت (الذی خلقکم) از آیات انفسی و (والذین من قبلکم) از آیات آفاقی است؛ چون هر چه جدای از نفس متفکر باشد از آیات آفاقی است، گرچه آن شی ء خارج از متفکر، نسبت به دیگران از آیات انفسی به شمار آید و چون تاثیر آیات انفسی بیش از آیات آفاقی است گرچه آن آیات آفاقی زمانا پیش از آیات انفسی باشد، از این رو

خلقت مخاطبان را پیش از آفرینش تبار و نیای آنان ذکر کرد؛ گرچه خلقت اجدادشان زمانا پیش از خلقت خود آنها است. به هر تقدیر، تفکر درباره آفرینش خویش و گذشتگان اعم از نیاکان و دیگران موجب اعتراف به توحید خالقی می شود.

البته اندیشیدن درباره آفرینش نیاکان از آن جهت که تفکر درباره مبادی وجودی خود انسان است، ممکن است نسبت به او نیز از آیات انفسی به شمار آید، ولی عنوان (الذین من قبلکم) اعم از نیاکان است.

دلیل تقدم آیات انفسی بر آیات آفاقی نیز این است که انسان پیش از پرداختن به دیگران باید به خود بپردازد و در خود تامل کند تا خدا را بشناسد.

تذکر: جمع بین آفرینش مخاطبان و آفرینش گذشتگان جریان اصل تشبه در حیات و ممات را به همراه دارد و از این جهت مفید موعظه نیز خواهد بود.

8- علیت اعدادی گذشتگان نسبت به آیندگان

چون گذشتگان علل اعدادی آیندگانند، نه علل فاعلی آنها و تاثیر آنان تنها جنبه اعدادی است، نه بیش از آن، خداوند فرمود: (خلقکم والذین من قبلکم) و نفرمود: خلکقکم بالذین من قبلکم. پس گذشتگان واسطه در علیت فاعلی معاصران نیستند، یعنی، آنان نه تنها فاعل بالذات نیستند، بلکه واسطه در فاعلیت نیز نیستند و تنها سهم اعدادی دارند و با این بیان روشن می شود که در آیه بعد که درباره باران می فرماید: (فاخرج من الثمرات رزقا لکم)، تنها ناظر به جنبه آلی و وسیله بودن باران است، نه علیت فاعلی آن.

بحث روایی

1- گستره عبادت و مصادیق آن

الف: معرفت

- عن الرضا (عليه السلام):... اول عباده الله معرفته واصل معرفته الله توحيده و نظام توحيد الله نفى الصفات عنه، بشهاده العقول ان كل صفه و موصوف و شهاده كل صفه و موصوف مخلوق و شهاده كل مخلوق ان له خالقا ليس بصفه و لا موصوف و شهاده كل صفه و موصوف بالاقتران بالحدث و شهاده الحدث بالامتناع من الازل الممتنع من الحدث [945]

ب: اعتقاد

- عن العسكرى (عليه السلام) فى قوله (اعبدوا ربكم): اجيبوا ربكم من حيث امركم، ان تعتقدوا ان لا اله الا الله وحده لا شريک له و لا شبيه و لا مثل، عدل لا يجور، جواد لا يبخل، حليم لا يعجل، حكيم لا يخطل، و ان محمدا عبده و رسوله صلى الله عليه و آيه الطيبين و بان آل محمد افضل آل النبيين و ان عليا افضل آل محمد و ان اصحاب محمد المومنين منهم افضل صحابه المرسلين و بان امه محمد افضل امم المرسلين... [946]

ج: تفكر

- عن الصادق (عليه السلام): افضل العباده ادمان التفكر فى الله و فى قدرته [947]

- عن الرضا (عليه السلام): ليس العباده كثره الصلاه والصوم، انما العباده التفكر فى امر الله عزوجل [948]

د: فرايض

- عن اميرالمومنين (عليه السلام): لا عباده كادأ الفرائض [949]

- عن على بن الحسين (عليه السلام): من عمل بما افترض الله عليه فهو من اعبد الناس [950]

- فى وصيه النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) لعلى (عليه السلام): يا على! من اتى بما افترض الله عليه فهو من اعبد الناس [951]

ه: ورع و صمت

- عن الباقر (عليه السلام): ان اشد العباده الورع [952]

عن الصادق (عليه السلام): ما اعبد الله بشى ء افضل من الصمت والمشى ء الى بيته [953]

و: تکریم اهل بیت (علیهم السلام)

- عن رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) (لبریده): یا بریده ان من یدخل النار ببغض علی اکثر من حصی الحذف الذی یرمی عند الجمرات. فایاک ان تکون منهم. فذلک قوله تبارک و تعالی: (اعبدوا ربکم الذی خلقکم): اعبدوه بتعظیم محمد و علی بن ابی طالب... [954]

- عن الرضا (علیه السلام): النظر الی ذریتنا عباده، فقیل له: یابن رسول الله! النظر الی الائمه منکم عباده او النظر الی جمیع ذریه النبی (صلی الله علیه و آله و سلم)؟ قال:

بل النظر الی جمیع ذریه النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) عباده ما لم یفارقوا منها جه ولم یتلوثوا بالمعاصی [955]

ز: کسب حلال و صرف آن

- عن النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): العباده سبعون جزء افضلها جزء طلب الحلال [956]

عن النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): یا اباذر لیکن فی کل شی ء نیه حتی فی النوم والاکل [957]

اشاره: عبادت از شئون حکمت عملی است، گاهی بر مجموع اعتقاد، تخلق و عمل و گاهی بر جزء خاص از دین اطلاق می شود و غالبا رفتارهای سنتی، اعم از واجب و مندوب را عبادت می نامند. اطلاق عبادت بر معرفت به معنای حکمت نظری و دانش ویژه به اعتبار وجوب یا استحباب تحصیل آن است وگرنه عنوان عبادت بدون قرینه بر خود علم اطلاق نخواهد شد. آنچه در احادیث مزبور بازگو شد بیان برخی مصادیق عنوان عام عبادت است، که به مناسبتهای خاص یاد شده است. آنچه ره آورد ابتدایی پیامبران (علیهم السلام) است عبادت به معنای جامع بین اعتقاد، اخلاق و اعمال است که در برابر تمرد و سرکشی قرار دارد، زیرا عبادت همان خضوع فروتنانه در برابر خداست، در قبال طغیان در فنا و ساحت الهی و آیه (و لقد بعثنا فی کل امه رسوله ان اعبدو واجتنبوا الطاغوت) [958] ناظر به این معنای جامع است. درباره تفکر عبادی در آینده مطلبی ارائه می شود.

انسان مومن می تواند به همه کارها و شئون خود صبغه عبادی بدهد، زیرا روح عمل به نیت است: لا عمل الا بالنیه. (959)

نگاه به فرزندان پیامبر اکرم (ژ) که در برخی روایات شده، عبادت تلقی شده است از آن روست که یادآور رسالت رسول خدا و آن بیت رفیع است، همان گونه که نگاه به عالم یا نگاه به در خانه او عبادت است، چون انسان را به یاد خدا می اندازد.

2- ارکان عبادت

الف: اخلاص

- عن ابی بصیر: سالت ابا عبدالله (علیه السلام) عن حد العباده التی اذا فعلها فاعلها کان مودیا، فقال: حسن النیه بالطاعه (960)

عن امیرالمومنین (علیه السلام): من لم یختلف سره وعلانیته و فعله و مقالته فقد ادی الامانه و اخلص العباده (961)

بب: انقطاع از خلق

- عن الباقر (علیه السلام): لا یکون العبد عابدالله حق عبادته حق ینقطع عن الخلق کلهم الیه فحینئذ یقول: هذا خالص لی یقبله بکرمه. (962)

عن الصادق (علیه السلام):... فی التواره مکتوب یابن آدم تفرغ لعبادتی املأ قلبک غنی و لا اکلک الی طلبک و علی ان اسد فاقتک و املا قلبک خوفا منی و ان لا تفرغ لعبادتی املا قلبک شغلا بالدنیا ثم لا اسد فاقتک واکلک الی طلبک (963)

ج: تفقه

- عن علی بن الحسین (علیه السلام): لا عباده الا بتفقه (964)

دد: استمرار

- عن رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم): ما اقبح بعد الغنی... واقبح من ذلک العابد لله ثم یدع عبادته (965)

اشاره: امور یاد شده به نحو یکسان در عبادت دخیل نیست، زیرا بعضی از آنها در اصل صحت عبادت نقش دارد؛ مانند نصاب لازم از اخلاص و پرهیز از شرک جلی و خفی، نظیر ریا و برخی از آنها در کمال عبادت دخیل است، نه در اصل صحت آن؛ مانند مرحله بالای اخلاص، نظیر انقطاع از ماسوی الله. تفقه نیز همانند اخلاص بر دو قسم است: قسمتی از آن در اصل صحت عبادت دخیل است، زیرا بدون علم به ارکان، اجزأ، شرایط، موانع و خلل عبادت، شروع جدی در آن میسور نیست و قسمتی از آن در کمالعبادت معتبر است، نه در اصل صحت آن.

استمرار عبادت برای آن است که هم از آسیب مستمر وسوسه و دسیسه اغوای شیطان رهایی حاصل شود و هم از فیض دایم و جاودانه الهی بهره گرفته شود.

ترک عبادت مطلق است و شامل ترک همه عبادتها می شود؛ چنانکه شامل ترک عبادت خاص نیز می شود. بنابراین، کسانی که برنامه عبادتی خاص داشته، سپس آن را ترک می کنند؛ مشمول این بیان هستند.

3- سر تشریع عبادت

- عن الرضا (علیه السلام): فان قال: فلم یعبدوه؟ قیل: ائلا یکونوا ناسین لذکره ولا تارکین لادبه و لا لاهین عن امره و نهیه، ژ کان فیه صلاحهم و قوامهم فلوا ترکوا بغیر تعبد لطال علیهم الامد فقست قلوبهم [966]

اشاره: عبادت که نحوه ای تادب در پیشگاه خداست، برای آن است که یاد حق در دل انسان زنده بماند و همچنین برای آن است که انسان از امر و نهی الهی اعراض نکند و به لهو اشتغال نورزد. اگر انسان عبادت نکند به تدریج قلب او بر اثر رسوبات گناه مانند سنگی سخت خواهد شد؛ چنانکه در سوره حدید آمده است: (فطال علیهم الامد فقست قلوبهم). [967]

در مناطق ییلاقی که آبهای معدنی می جوشد بستر چشمه ها در آغاز جوشش آب، سرسبز و خرم می شود؛ ولی چون آن آب با رسوبات همراه است، پس از مدتی آب راه جوشش خود را می بندد و زمین را نیز از خرمی باز می دارد. توجه قلب همانند آب زلال چشمه است و گناه در حکم رسوباتی است که راه توجه انسان به خدا را می بندد.

4- عبادت عاشقانه

- عن ابی عبدالله (علیه السلام): العباده ثلاثه: قوم عبدوا الله عزوجل خوفا فتلک عباده العبید و قوم عبدوا الله تبارک و تعالی طلب الثواب فتلک عباده الاجزأ و قوم عبدوا الله عزوجل حبا له فتلک عباده الاحرار و هیم افضل العباده (968)

- عن رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم): افضل الناس من عشق العباده فعانقها و احبها بقلبه و باشرها بجسده و تفرغ لها فهو لا یبالی علی ما اصبح من الدنیا علی عسر ام علی یسر. (969)

اشاره: عبادت بر اساس محبت خدا بهترین عبادت است. از سیاق روایت اول و جمله پایانی آن برمی آید که اقسام دیگر عبادت نیز صحیح است، ولی بهترین قسم آن عبادت محبانه و عاشقانه است. البته کسی که فقط رهیدن از دوزخ یا رسیدن به بهشت را بخواهد، یعنی مطلوب بالذات او اینها باشد و خدا را وسیله قرار دهد او اصلا خدا را عبادت نکرده است.

عبادت برای بهشت که در این گونه روایات آمده، آن است که انسان خدا را عبادت کند، لیکن چون نمی داند از او چه بخواهد، از او بهشت می طلبد. این عبادت صحیح ولی متوسط است. انسان باید به عبادت بلکه به معبود عشق بورزد، نه این که آن را برای رسیدن به بهشت یا رهیدن از دوزخ انجام دهد. غرض آن که، اگر کسی خود را همتای خدا بداند و عبادت را یک نوع تعامل، تعاطی و داد و ستد همسان بین موجر (اجیر) و مستاجر بداند که اگر چیزی به اجیر نرسد، هرگز عبادت نمی کند، چنین

عبادتی باطل است، ولی اگر عبادت را نوعی تخضع، تذلل و اطاعت عبد در فنا و ساحت مولا بداند، لیکن بر اثر ضعف معرفت از یک سو، و کمی همت از سوی دیگر، نداند از مطاع، متبوع و ولی نعمت خود چه بخواهد، عبادت او درست، لیکن کم ثواب است.

واژه عشق که در روایت دوم آمده، از عشقه گرفته شده است، عشقه همان پیچک است که وقتی در کنار درختی سرسبز می روید، آن را به عنوان تکیه گاه خود احاطه می کند و آن می تند و راه نفس کشیدن را بر آن می بندد و در نتیجه برگهای آن درخت همانند رخ عاشق زرد می شود.

برترین مردم کسی است که به عبادت بلکه به معبود عشق بورزد و با بدن خود با ظاهر عبادت در ارتباط باشد و برای عبادت فارغ البال باشد. انسان گرچه زهد سلمان و تمکن سلیمان داشته باشد عاشق عبادت بلکه عاشق سلمان و تمکن سلیمان داشته باشد باید عاشق عبادت بلکه عاشق معبود باشد، چنانکه سلیمان (علیه السلام) با داشتن همه امکانات زندگی همانند سلمان بلکه کاملتر از او زندگی می کرد.

مرحوم مولی صالح مازندرانی در ذیل این حدیث، پس از تفسیر عشق به افراط در محبت، می گوید:

برخی اشکال کرده اند که حکیمان عشق را در مباحث طبیعی و طبی جزو بیماریها دانسته اند و در مسائل الهی از برترین کمالها و سعادتها به شمار آورده اند. بنابراین، ممکن است میان این دو سخن تخالفی انگاشته شود، لیکن این پنداری نادرست است، عشق بدنی حیوانی شهوانی است، ولی آنچه در الهیات مطرح است عشق روحانی انسانی نفسانی و ممدوح است. عشق حیوانی به مجرد وصال و اتصال زایل و فانی می شود، اما عشق الهی همواره پایدار و فزاینده است. (970)

5- تفکر در آفرینش انسان

- عن العسکری (علیه السلام): فی قوله تعالی (یا ایها الناس اعبدوا ربکم الـذی خلقکـم) من نطفه من مأ مهین فجعله فی قرار مکین الـی قـدر معلـوم فقـدره فـتعم القـادر رب العالمین... [971]

اشاره: گرچه تفکر عادی شامل هر گونه معرفت دینی می شود، لیکن درباره برخـی از آنها به حسب تناسب حکم و موضوع، حدیث خاصی رسیده است. آنچه درباره ایـن آیه وارد شده ناظر به تفکر درباره آفرینش انسان در خصوص بخـش بـدن اسـت، نـه روح، یعنی، معادل بخشی از آیه 12 سوره مومنون و آیه 5 سوره حج است که با صرف نظر از ذیل آیه: (ثم انشاناه خلقا اخر...) ناظر به تکامل بدن انسان در ظل ربوبیت الهی و تدبیر خدایی است.

6- معنای لعل

- عن علی بن الحسین (علیه السلام) فی قوله تعـالی (لعلکـم تتقـون): و (لعـل) مـن الله واجب لانه اکرم من ان یعنی عبده بلا منفعه و یطمعه فی فضله ثـم یخیبـه. الاتـری انـه کیف قبح من عبد من عباده اذا قال لرجل: اخدمنی لعلک تنتفع منی و تخـدمنی ولعلـی انفعک بها فیخدمه ثم یخیبه و لا ینفعه. فالله عزوجل اکرم فی افعاله وابعد من القبیح فـی اعماله من عباده [972]

اشاره الف: اگر از آیه مزبور و مانند آن وعده استظهار شـود، وفـای آن از خداونـد واجب است و وجوب آن یجب عن الله است، نه علی الله.

ب: کلمه (لعل) برای ترجی یا اشفاق نیست، گرچه زمخشری چنین گفته است؛ [973] زیرا یا هراس از خصوصیت مورد استعمال است، نه دخیل در موضوع له یـا مسـتعمل فیه. پس اگر کسی بگوید: لعل زیدا یکرمنی او یهننی، به معنای اسـتعمال لعـل در امیـد اکرام، یا هراس از اهانت نیست، بلکه در خصوص توقع پدیده ای است، (اعم از از نافع

یا ضار) که احتمال تحقق آن بیش از عدم تحقق آن است، زیرا امید با شک محض نیست، بلکه با ترجیح جانب تحقق است.

ج: مورد کاربرد لعل زمینه اقتضأ است، نه علت تام. گوینده یا شنونده گاهی قاطع به وجودند و گاهی قاطع به عدمند و گاهی شاکند و قطع و شک آنان گاهی منطقی است و گاهی روایی و هر گوینده ای بر اساس قطع یا شک خود الفاظ را به کار می برد و انتخاب کلمات برابر با تشخیص استعمال کننده است، بدون آن که معیار سلامت یا غثاثت باشد. به هر تقدیر، گرچه ذات خداوند به طور قطع می داند که چه کسی با حسن اختیار خود اهل تقواست و چه شخص با سوء اختیار خویش اهل طغوا و هرگز شک، جهل، سهو، نسیان، خطا و مانند آن در حریم کبریایی او راه ندارد، لیکن مقام فعل همان مقام اقتضأ است، نه سبب تام و استعمال کلمه لعل به لحاظ مقام فعل است، نه به لحاظ متکلم.

7- تقوا، غایت خلقت یا عبادت؟

- عن علی بن الحسین (علیه السلام): (لعلکم تتقون) قال: لها وجهان: احدهما خلقکم و خلق الذین من قبلکم لعلکم تتقون ای لتتقوا کما قال الله: (و ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون) والوجه آلاخر: (اعبدوا ربکم...) ای اعبدوه لعلکم تتقون النار [974]

- عن امیرالمومنین (علیه السلام): فاتقوا الله عباد الله جهه ما خلقکم له واحذروا منه کنه ما حذرکم من نفسه [975]

اشاره: مجلسی (رحمه الله) در ذیل حدیث اول می گوید: لها وجهان اقول: الفرق بینهما انه علی الاول عله الخلق و علی الثانی عله العباده والقاضی ذکر الاول وضعفه بانه لم یرد فی اللغه و اختار انه حال الضمیر فی اعبدوا او عن مفعول خلقکم.

آنچه از قاضی نقل شد همان است که آلوسی از استاد قاضی عبدالجبار نقـل و نقـد کرد و نیازی به تکرار نیست. همان طور که در بحث تفسیری گذشـت، پیونـد تقـوا بـا عبادت بیش از ارتباط آن با خلقت است. بنابراین، تقوا غایت عبادت خواهد بود.

الذی جعل لکم الارض فرشا و السمأ بنأ وانزل من السمأ مأ فاخرج به، من الثمـرات رزقالکم فلا تجعلوا الله انداد وانتمتعلمون.

گزیده تفسیر

خداوند سبحان در صدر این آیه که تتمه آیه قبل است، بـا تبیـین ربوبیـت خـدا در قالب ذکر برخی ها آیات آفاقی که نمونه ای از مجموعه نظام آفرینش است، انسـان را متوجه توحید ربوبی می کند و در ذیل آن او را از هر گونه شرک آشکار و پنهان نهـی می کند، تا انسان که مسافر الی الله است بتواند در پرتو عبـادت زاد و توشـه راه را کـه تقواست تحصیل کند.

اداره همه امور کلی و جزئی عالم مستقیما به دست خداست و حلقـه هـای زنجیـره علل هر شی ء نیز جز مجاری فیض و آیات الهی نیست و از این رو، اسباب و علل در آفرینش و پرورش اشیا هیچ استقلالی ندارد. پس هیچ شریکی برای خدا در خالقیت و ربوبیت نیست.

انسان که با فطرت توحیدی آفریده شده، اگر به فطرت خویش بازگردد، همین ندای توحید را از درون خود نیز شینده با ندای آفاق جهان هماهنگ و سازگار می یابد.

تفسیر

الذی: این موصول به صله اش (جعل لکم...) صفت دوم است بـرای ربکـم (در آیـه قبل) و بدین معناست که انسانها باید خدایی را عبادت کنند کـه هـم آفریننـده آنـان و نیاکانشان است و هم آیات و نشانه های دیگر او در زمین، آسمان، بـاران و میـوه هـا برای تامین روزی های بشر آشکار است.

جعل: جعل در این جا به معنای قرار دادن شی ء در حالتی خاص است (جعل ترکیبی) و از این رو دو مفعول می گیرد.

تذکر: جعل گاهی به معنای صیرورت است، که در این صورت متعددی نیست و زمانی به معنای ایجاد است، که در این حال متعددی به یک مفعول است؛ مانند: (وجعل الظلمات والنور) [976] و گاهی به معنای تصییر و قرار دادن است؛ نظیر آیه محل بحث که متعددی به دو مفعول است. 2- تقدیم ذکر آفرینش انسان بر آفرینش نظام کیهانی از قبیل تقدیم آیات انفسی بر آفاقی است؛ گذشته از آن که هدف در آیه محل بحث ذکر منافع و مصالح انسان است، که قهرا متاخر از هستی خود انسان خواهد بود.

لکم: لام در لکم برای غایت و فایده (نه علت غایی) است، یعنی تدبیرهای که نمونه هایش در این آیه ذکر شده، برای تامین منافع شما انسانهاست.

الارض: ارض اسم جنس است و بر هر چه در مقابل سمأ قرار گیرد اطلاق می شود و در قرآن کریم اطلاقاتی دارد که برخی وسیعتر از برخی دیگر، زیرا گاهی بر منطقه خاصی از زمین اطلاق می شود؛ مانند (یا قوم ادخلو الارض کفاتا) [977] و گاهی نیز مراد از آن مجموع عالم ملک در برابر عالم ملکوت است، مانند: (الله نور السموات والارض)، [978] (وله المثل الاعلی فی السموات والارض) [979]

السمأ: علت تکرار کلمه سمأ در جمله (والسمأ بنأ و انزل من السمأ مأ) و نیاوردن ضمیر به جای اسم ظاهر آن است که سمائی که همچون خیمه ای بر زمین سایه افکنده و مانند سقفی بنا شده است [980] با آسمانی که محل ریزش باران است فرق دارد. آسمان اولی محل نظام کیهانی و اختران ثابت و سیاری است که در مدارهای ریاضی، نه طبیعی، سیر می کند؛ چنانکه از اقدمین موروث است و متاخران به آن رسیده اند؛ نه

در اجرام فلکی و اجسام سپهری که در محورهای طبیعی قرار دارد؛ چنانکه قدما می پنداشتند، ولی آسمان دومی همانت جو متراکم بالای زمین است که جایگاه ابرهاست.

تذکر: تعبیر از آسمان حسی به سقف در آیه: (و جعلنا السمأ سقفا محفوظا)[981] به حسبت دید ظاهری بشر است؛ چنانکه تعبیر از آن به بنأ نیز به همین مناسبت است.

به: در جمله (فاخرج به من الثمرات)، بأ در به برای سببیت است و خداوند با این کلام نظام سبب و مسببی در جهان عینی را تایید می کند. گرچه علل و عوامل مادی در رویش گیاهان و پرروش میوه های متنوع سهم به سزایی دارد، لیکن گذشته از آن که همه آنها مخلوق خداوند است، تاثیر آنها در پیدایش و رویش تاثیر اعدادی است، نه فاعلی.

الثمرات: ثمر عبارت است از هر چیزی که از چیز دیگر حاصل و متولد شود؛ مطلوب باشد یا نامطلوب و مادی باشد یا معنوی در امور مادی خوراکی باشد یا غیر خوراکی. در قرآن کریم ثمر به انواع میوه های درختان و محصول بوته ها، یعنی مجموع فرآورده های باغداری و کشاورزی اطلاق شده است، مانند: (ثم کلی من کل الثمرات)، [982] (ونقص من الاموال والانفس والثمرات). [983] در آیه محل بحث نیز مراد از ثمرات چنین معنایی است. [984]

تذکر: چون رزق اعم از ماکول و ملبوس و... است، بنابراین، هر چه برای بشر سودمند است خواه به واسطه و خواه بی واسطه، رزق است. از این رو قرآن چنین می فرماید: (متاعا لکم ولا نعامکم) [985] (کلوا وارعوا انعامکم) [986]

انداد: انداد جمع ند به معنای مثل و شبیه نیست، بلکه به معنای چیزی است که در مقابل شی ءو مخالف آن باشد و ادعای مماثلت در اعمال و امور نیز داشته باشد. پس در معنای ند سه عنصر ملاحظه شده: مقابلت، مخالفت و ادعای مماثلت و اگر در موردی هر سه قید ملاحظه نشود، کاربرد واژه ند مجاز خواهد بود. بر این اساس، ند

خدا شامل می شود آنچه را که در مقابل خـدا قـرار گیـرد و مخـالف اراده او باشـد و ادعای معبود و مطاع بودن نیز داشته باشد و این معنای جامع مصادیق گونـاگونی دارد؛ مانند هوای متبع، امیر مطاع و مال محبوب و همچنین اصنامکی که بت پرستان به تاثیر آنها در امور معتقد بودند. [987]

و انتم: جمله (وانتم تعلمون) حال برای فاعل (فـلا تجعلـوا) و متعلـق آن محـذوف است. حذف متعلق مفید عموم است؛ یعنی، شیئی از اشیا و شخصی از اشخاص (فرد یا گروه) را شریک و ند خداوند قرار ندهید، در حالی که همه شـما از آگـاهی توحیـدی برخوردارید. علل و عوامل آگاهی متعدد است: برخی از آنها مشرک است؛ مانند فطرت توحیدی و نیز توان استدلال فی الجمله، نه بالجمله و برخی از آنهـا مخـتص بـه اهـل کتاب است، مانند آنچه در آثار پیامبران گذشـته و کتابهـای آسـمانی آنـان ثبـت شـد. بنابراین، اگر شخصیت حقیقی یا حقوقی به نحو استقلال مورد اطاعت قرار گیرد به امید انتفاع مادی، چنین کار مذمومی شرک خواهد بود و هرگز با دانش توحیـدی سـازگار نیست. قرآن کریم در عین حرمت نهادن به همه علل و عوامل اقتصاد، تنها منبع مستقل ارتزاق را خداوند می داند: (ان الله هو الرزاق ذو القوه المتین)، [988] (فابتغوا عنـد الله الرزق واعبدوه واشکروه له الیه ترجعون) [989]

درجات نعمتها و متنعمان

خدای سبحان در آیه قبل همه انسانها را مخاطب قرار داد و با خطاب (یا ایها الناس) آنان را به عبادت رب خالق مدبر فرا خواند و در این کریمه بـه ذکـر نعمتهـایی مـی پردازد که به انسانها ارزانی داشـته اسـت. تبیـین نعمتهـا در قـرآن کـریم متناسـب بـا مخاطبانی است که خداوند با آنان سخن می گوید.

خداوند در جایی که مخاطبان او توده مردم باشند ربوبیت خویش را در قالـب ذکـر نعمتهای ظاهری تبیین می کند؛ نعمتهایی که حیوانات نیز با انسـان در بهـره بـرداری از

آنها شریکند و با تعبیرهای لطیفی مانند (متاعا لکم ولا نعامکم)[990] یا (کلوا وارعوا انعامکم)[991] از آنها یاد می کند، ولی در جایی که مخاطب خداوند مومنان هستند ربوبیت خود را در قالب ذکر نعمتهای باطنی، مانند ارسال رسل، انزال کتب و جعل نبوت و امامت و خلافت تبیین می کند که انسان در این مرحله در ردیف فرشتگان قرار می گیرد؛ چنانکه در آیه شریفه (شهد الله لا اله الا هو والملائکه و اولو العلم قائما بالقسط)[992] که سخن از شهادت بر وحدانیت حق است، انسان در ردیف فرشته قرار گرفته است.

در آیه مورد بحث ابتدا از زمین که بستر مناسبی برای زندگی است سخن به میان آمده و چون زمین به تنهایی برای پیدایش و پرورش انسانها، حیوانات و گیاهان و جمادات کافی نیست، سپس سخن از بنای برافراشته آسمان به میان آورد. بر اثر تابش خورشید است که آبها به بخار تبدیل می شود و با پیدایش ابر و ریزش باران گیاه می روید و رشد می کند و حیوان و انسان سیراب می شوند و با گردش و حرکت زمین و ستارگان آسمان است که فصول گوناگون پدید می آید و حیات انسان و حیوان و گیاه بر روی زمین تامین می شود.

توحید ربوبی

خدای سبحان هنگامی که در صدد بیان چگونگی اداره حکیمانه عالم است کارها را به فاعلهای قریب نسبت می دهد و در پایان می فرماید: این مجموعه، ساخته حکیمانه، من است. به همین جهت بارش باران را گاهی به ابر، گاهی به باد و سرانجام به خودش نسبت می دهد؛ مانند (وارسلنا الریاح لواقح)،[993] ولی در جایی که در صدد بیان توحید ربوبی باشد، همانند آیه مورد بحث، پدیده ها و دگرگونیها آن را مستقیما به خود اسناد داده، می فرماید: (ان الله فالق الحب و النوی)؛[994] خداوند شکافنده دانه هاست، (افرایتم ما تحرثون (٦٣) أنتم تزروعونه ام نحن الزارعون)[995] شما بذر را به

خاک می سپارید، ولی نمی دانید ما چگونه این بذر را زنده می کنیم. خداوند حرث را به کشاورز و زرع را به خود نسبت می دهد.

همه عوامل موثر در پیدایش و پرورش پدیده ها، مجاری فیض و سربازان الهی هستند: (ولله جنود السموات والارض). [996] چنین نیست که خداوند تنها سرحلقه سلسله علل باشد، بلکه ربوبیت الهی نامحدود است و در کارهای جزیی ظاهری هم دست خدا را می توان دید: (فاینما تولوا فثم وجه الله). [997] در بحثهای بطلان دور و تسلسل که زنجیره علل را ذکر می کنند، برای این است که ذهن را آشنا کنند، نه این که خدا فقط سرحلقه زنجیره علل باشد و حلقه های وسط و نازل جدای از خدا باشند؛ چون او بر هر چیزی احاطه دارد و انسان سالک صالح وقتی به سرحلقه می رسد، آنگاه می فهمد که محیط بر همه، خداست. چنین سالک هر چیزی را مشاهده می کند می توان به عنوان این که آیت حق و محاط خداست، همان جا خدای سبحان را نیز با چشم جان مشاهده کند.

حاصل این که، با توجه به مفاد آیه مورد بحث که توحید ربوبی است اداره همه امور کلی و جزئی عالم مستقیما به دست خداست همه عالم امکان مجاری فیض و آیات اوست. از این رو قرار دادن خداوند در سرسلسله حلقات علی و معلولی تنها برای آشنایی ذهن است وگرنه خداوند در همه حلقات بدون امتزاج، اتحاد و حلول حضور مستقیم دارد.

آفت زدایی از توحید عبادی

پس از تبیین بعد اثباتی توحید عبادی با (اعبدوا) بعد سلبی آن را با جمله (فلا تجعلوا الله اندادا) بیان می کند. این جمله با کمی تفاوت در دیگر آیات قرآن کریم نیز آمده است؛ مانند: (قل ائنکم لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین و تجعلون له اندادا ذلك رب العالمین) [998]

ماده جعل در این بخش از آیه شریفه به معنای قرار دادن دروغین است؛ یعنی، عمل مشرکان که برای خداوند مثل و شریک قرار می دهند کاری دروغین و باطل است.

سر این که از بتها به عنوان انداد یاد شده، این است که گرچه مشرکان اعتقاد داشتند خداوند در ذات خود و نیز در مقام خالقیت مثل ندارد، ولی در مرتبه ربوبیت اعتقاد به ربوبیت بتها داشته، محبت و عبادت آنها را لازم می دانستند. مشرکان کاری را که باید به خدا اسناد دهد به دیگری نسبت می دانند و چیزی را که باید از خدا بخواهند از دیگری می خواستند و این همان قرار دادن ند و مثل است: (و من الناس من یتخذ من دون الله اندادا یحبونهم کحب الله) پس آنان بتها را انداد خدا قرار داده بودند، گرچه به ظاهر می گفتند: (هولأ شفعونا عند الله)؛ [999] زیرا بتها را در شفاعت خود و نزدیک کردن انسانها به خدا مستقل می پنداشتند و چنین استقلالی حتما با ربوبیت همراه است. خدای سبحان می فرماید: اینان که امروز این آثار را به بتها نسبت می دهند، سرانجام می فهمند همه این نیروها از خداست و قهرا سراسر عالم، آیات و جنود الهی است و چیزی از خود قدرت مستقل ندارد تا کاری انجام دهد و بر اثر آن معبود شود: (ولو یری الذین ظلموا اذ یرون العذاب ان القوه لله جمیعا و ان الله شدید العذاب)

عبارت (فلا تجعلوا لله اندادا)، چنانکه گذشت، بیانگر بعد سلبی توحید عبادی است که بعد اثباتی آن در صدر آیه قبل (اعبدوا...) ذکر شده است. علت تقدم بعد اثباتی بر بعد سلبی آن است که در فطرت آدمی اصل بر توحید است و شرک امری تحمیلی بر فطرت انسان است. از این رو انسان باید در مرحله اول توحید فطری ثابت شده خود را پایگاه فکری قرار داده، سپس به برکت آن، هر گونه شرک و طاغوت را نفی کند.

در کلمه طیبه لا اله الا الله نیز بعد اثباتی بر سلبی مقدم است، گرچه برخی می پندارند که در این کلمه طیبه بعد سلبی بر بعد اثباتی مقدم است؛ زیرا کلمه الا به معنای غیر و صفت ماقبل خود است. از این رو معنای عبارت فوق این است که جز الله که

فطرت او را می پذیرد معبود دیگری نیست و آیاتی از قبیل آیه مورد بحث و آیه (ولقد بعثنا فی کل امه رسولا ان اعبدواالله واجتنبوا الطاغوت) [1000] با روح کلمه طیبه لا اله الا الله مطابق است، نه با لفظ آن، چون کلمه طیبه دو قضیه اثباتی و سلبی نیست، تا ابتدا الهه دروغین را نفی و سپس الله را اثبات کند. کلمه لا اله الا الله گرچه به دو قضیه منحل نمی شود، لیکن دو مطلب اثباتی و سلبی و نیز تقدم اثباتی و سلبی و نیز تقدم اثباتی بر سلبی را می فهماند.

مثل و همتا قرار دادن برای خداوند گاهی در قالب شرک آشکار و مشهود و گاهی در قالب شر پنهان و مستور است که هر نوع آن به دلیل واقع شدن نکرده (اندادا) در سیاق نفی (فلا تجعلوا) که مفید عموم است، مورد نهی واقع شده است.

نهی از شرک نسبت به کافران و منافقان برای تناهی از شرک بالفعل و نسبت به مومنان برای تناهی از ابتلای به شرک جلی یا خفی است.

چون سراسر جهان امکان، وجه خداست (فانما تولوا فثم وجه الله) [1001] پس در حقیقت یک مدبر است که عالم را اداره می کند و دیگران نقشی جز مظهریت ندارند. این که گفته می شود: خدا حق است، ولی وسیله ای لازم است، چنین گفتاری با توحید سازگار نیست. خدا حق است، ولی وسیله ای لازم است، چنین گفتاری با توحید سازگار نیست. خدا حق است، ولی وسیله ای لازم است، چنین گفتاری با توحید سازگار نیست. خدا حق است و خود او مسبب الاسباب است و از این رو، ما از همان خدای مسبب الاسباب می خواهیم تا وسایل را تامین کند: وقرب وسیلتی الیک من بنی الوسائل. [1002] بنابراین، شرک، آشکار باشد یا پنهان، با عبادت و تقوا و هدف خلقت سازگار نیست.

کلمه اندادا به صورت جمع آمده، در حالتی که هر فرد مشرک تنها یک بت را می پرستید و همین طور قبایل، هر کدام بت مخصوصی داشتند که آن را عبادت می کردند. از این رو، جمع کلمه انداد دو گونه توجیه می شود:

1- چون خطاب به توده مشرکان است، مجموع در برابر مجموع قرار گرفته است؛ یعنی، مجموع مشرکان در برابر مجموع بتهایی که عبادت می کردند لحاظ شده است، نه این که هر مشرکی چند بت داشته باشد و از پرستش آنها نهی شده باشد؛ نظیر (اوفوا بالعقود) [1003] که به این معناست: هر کس باید به پیمان خود عمل کند، نه این که هر کس موظف است به پیمانهای دیگران نیز عمل کند با این که آیه مزبور تنها ناظر به مواردی باشد که هر شخصی دارای چند پیمان است.

2- چون انسان با همه موجودات ارتباط دارد و به آنها نیازمند است، یک انسان بت پرستی که برای هر یک از زمین، آسمان، دریا، صحرا و غیر آن ربی جداگانه قائل است و به همه آنها نیاز دارد، باید به ارباب گوناگون سربسپارد؛ چنانکه یوسف صدیق (سلام الله علیه) زندانیان را به توحید دعوت کرد و فرمود: (أرباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار) [1004] و این با فرض بتهای مخصوص برای هر قبیله منافاتی ندارد، زیرا اصل بت تراشی برای تجسیم و حضور فیزیکی معبود است، خواه آن معبود یکی باشد یا بیشتر.

فطرت توحیدی

از نظر قرآن کریم انسان دارای دو علم فطری و اکتسابی است. درباره علم فطری که اصیل است می فرماید: خدا شما را با سرمایه فطرت توحیدی آفرید: (فطرت الله التی فطر الناس علیها). [1005] امیرالمومنین (علیه السلام) نیز می فرماید: وجابل القلوب علی فطرتها شقیها وسعیدها؛ [1006] خداوند همه دلهای اهل سعادت و شقاوت را بر فطرت جبلی آفرید و درباره علم اکتسابی که تبعی است می فرماید: خدا به شما چشم و گوش داد تا از بیرون وجود خود علم بیاموزید؛ اما مواظب باشید اندوخته های این چشم و گوش با علم اصیل فطری مزاحم نباشد: (وجعل لکم السمع و الابصار والافئده لعلکم تشکرون). [1007]

هیچ انسانی در برابر توحید و شرک بی طرف آفریده نشده، بلکه با سرمایه علمی فطرت توحیدی آفریده شده است و شرک امری تحمیلی است که سرزمین فطرت توحیدی را غصب می کند و این تحمیل شرک بر فطرت توحیدی ظلم عظیم است: (ان الشرك لظلم عظیم). [1008] قرآن کریم درباره مشرکان و کافران می فرماید: (ولکن انفسهم یظلمون)؛ [1009] زیرا آنان فطرت توحیدی را در بین اغراض و غرایض دفن می کنند و بذر شرک را در دل خود می کارند و این ظلم به فطرت است.

از این رو پیامبران مبعوث شده اند تا فطرت توحیدی انسان را بیدار و شکوفا کنند و به همین دلیل در قرآن کریم نسبت به بت پرستانی که ابراهیم خلیل (علیه السلام) بتهای آنان را درهم شکست، می فرماید: (فرجوا الی انفسهم) [1010]؛ محصول بت شکنی ابراهیم (علیه السلام) رجوع انسانها به فطرت توحیدی خود بود و چون پرستش و گرایش به هر چیزی غیر از خدا، بت پرستی است، گرچه مستور و خفی باشد، لازم است انسان با تبر عبادت خالصانه برای خدا، بتهای هوا و هوس و مقام و القاب و مانند آنها را در هم بکوبد تا مشمول (اف لکم و لما تعبدون من دون الله) [1011] نشود.

خداوند در پایان آیه مورد بحث می فرماید: (وانتم تعلمون)؛ در حالی که شما بـا ندای فطرت، توحید ربوبی و ضرورت عبادت رب خالق را می یابیـد. ایـن جملـه یـا خطاب به مشرکان است و می فرماید: شما که می دانید خالق این نظام خداونـد اسـت، چرا غیر او را عبادت می کنید؛ چون توحید در خلقت مستلزم توحید در عبادت است. یا این خطاب به عموم انسانهاست؛ یعنی، همه انسانها با رجوع به فطرت خود خواهنـد دانست که خالقی دارند و خالق را باید عبادت کنند.

تذکر: مفاد آیه مورد بحث و آیه قبل توحید عبادی و توحید ربوبی و توحید خـالقی خداوند است. این آیات برای مومنان که معتقد به این عقایدند، ولی گاهی در توجه بـه آن کوتاهی می کنند موعظه و برای مشرکان که فقط منکر توحید ربوبی و دچار شـرک عبادی هستند، گرچه توحید خالقی را می پذیرند، جدال احسن و برای ملحدان برهـان است؛ زیرا ملحدان پس از دقت در معنای آیـات مـذکور ناچـار بـه تصـدیق خالقیـت خداوند هستند و در پی آن باید به ربوبیت مطلق خـالق اعتـراف و تنهـا او را عبـادت کنند.

مفاد این دو آیه گرچه برهانی است بـر توحیـد ربـوبی، زیـرا مخاطبـان اولـی آن، گروهی بودند که نسبت به اصل وجود خالق تردیدی نداشتند لیکن این گونه براهین بـا تقریب خاص خود می تواند دلیل متقن برای اثبات اصل خالق نیز باشد.

لطایف و اشارات

1- عبادت خالص و تقوا

خدای سبحان عبادت خالص را می پذیرد و مشوب و غیر خالص آن را نمی پذیرد. قرآن کریم گاهی در یک جمله به عبادت و خلوص در آن اشـاره کـرده، مـی فرمایـد: (الا لله الدین الخالص)؛ [1012] دینی برای خداست که خالص باشد و غیـر خـدا در آن

راه نداشته باشد. پس اگر شرک آشکار یا پنهان در عبادت راه پیدا کند هرگز زمینه تقوا را فراهم نمی کند.

گاهی نیز همین معنا را با دو جمله نفی و اثبات مشخص می کند؛ مانند آیه محل بحث و آیه: (وعد الله الذین امنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم ولیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم ولیبدلنهم من بعد خوفهم امنا یعبدوننی لا یشرکون بی شیئا) [1013] کسانی که خدای سبحان، وعده حکومت در زمین را به آنان داد، اگر به حکومت برسند دین خالص را تحقق می بخشند، یعنی خدا را عبادت می کنند و چیزی را شریک او قرار نمی دهند. کلمه (شیئا) نکره است و نکره بعد از نفی، مفید عموم است و هر گونه شریکی را نفی می کند.

در حقیقت مضمون این دو جمله، دو مطلب مستقل نیست تا یکی درباره پرهیز از شرک و دیگری درباره اصل عبادت باشد. به همین جهت جمله (لا یشرکون بی شیئا) بدون حرف عطف آمده تا متمم جمله (یعبدوننی) باشد. پس از آن جهت که نکره در سیاق نفی آمده همه شرکا را نفی می کند و از آن جهت که حرف عطف بین دو جمله قرار نگرفته معلوم می شود نفی شرک جدای از عبادت نیست، بلکه در قوام عبادت دخیل است، یعنی، عبادت آن است که در آن، شرک راه پیدا نکند.

به هر میزان عبادت خالص باشد بهره بیشتری دارد و برجسته ترین درجه خلوص آن است که در قلب عابد، احدی جز خدا نباشد امام صادق (علیه السلام) درباره قلب سلیم فرمودند: دلی است که در آن جز یاد خدا نباشد: القلب السلیم الذی یلقی ربه ولیس فیه احد سواه [1014] و این برترین درجه خلوص است. همچنین آن حضرت می فرماید: ما انعم الله عزوجل علی عبد اجل من ان لا یکون فی قلبه مع الله غیره [1015]

2- خلوص در توحید

خلوص از شرک جلی و خفی تنها در عبادت مصطلح نظیر نماز و روزه نیست، بلکه در همه شئون زندگی انسان موحد ظهور دارد. کسی که در هنگام بهره برداری از

چیزی یا گریز از چیز دیگر، غیر خداوند را واقعا نافع یا ضار می داند و بیش از حد مظهر و آیت خدا بودن درباره آن اعتقاد دارد چنین باور ناصوابی با خلوص در توحید سازگار نیست و تفصیل این بحث در ذیل آیه (و ما یومن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون) [1016] با استمداد از احادیث تفسیری روشن می شود.

بحث روایی

1- آفرینش زمین

- عن امیرالمومنین (علیه السلام): فسبحان من امسکها (الارض) بعد موجان میاهها، و اجمدها بعد رطوبه اکنافها فجعلها لخلقه مهادا و بسطها لهم فراشا فوق بحر لجی راکد یجری، وقائم لا یسری تکر کره الریاح العواصف و تمخضه الغمام الذوارف (ان فی ذلک لعبره لمن یخشی.[1017]

وانشا الارض فامسکها من غیر اشتغال وارساها علی غیر قرار و اقامها بغیر قوائم و رفعها بغیر دعائم و حصنها من الاود والاعوجاج و منعها من التهافت والانفراج. ارسی اوتادها و ضرب اسدادها و استقاض عیونها وخد اودیتها فلم یهن ما بناه و لا ضعف ما قوه، هو الظاهر علیها بسلطانه و عظمته و هو الباطن لها بعلمه و معرفته، والعالی علی کل شی ء منها بجلاله و عزته [1018]

2- هماهنگی جهان آفرینش با بهره وری انسان

- عن علی بن الحسین (علیه السلام) فی قوله عزوجل (الذی جعل لکم الارض فراشا و...) قال: جعلها ملائمه لطبائعکم موافقه لاجسادکم و لم یجعلها شدیده النتن فتعطبکم و لا شدیده اللین کالمأ فتغرقکم و لا شدیده الصلابه فتمتنع علیکم فی دورکم و ابنیتکم و قبور موتاکم و لکنه عزوجل جعل فیها من المتانه ما تنفعون به (وتتماسکون) و تتماسک علیها ابدانکم و بنیانکم و جعل فیها ما تنقاد به لدورکم و قبورکم و کثیر من منافعکم. فذلک جعل الارض فراشا

ثم قال: (والسمأ بنأ) سقفا محفوظا من فوقكم يدير فيها شمسها و قمرها و نجومها لمنافعكم. ثم قال عزوجل (وانزل من السمأ مأ) يعنى المطر نيزله من على ليبلغ قلل جبالكم و تلالكم و هضابكم و اوهاد كم ثم فرقه رذاذا و وابلا و هطلا وطلا لتنشفه ارضوكم ولم يعجل ذلک المطر نازلا عليكم قطعه واحده فيفسد ارضيكم واشجاركم و زروعكم و ثماركم.... (1019)

3- معنای سمأ

- عن اميرالمومنين (عليه السلام) فی جواب يهودی ساله عن مسائل: وسميت السمأ سمأ؛ لانها و سم المأ، يعنى معدن المأ... (1020)

4- آفرينش باران و رسالت فرشتگان

- عن الباقر (عليه السلام): كان على (عليه السلام) يقوم فی المطر - اول مطر يمطر - حتى يبتل راسه ولحيته وثيابه؛ فيقال له: يا اميرالمومنين: الكن الكن!فيقول: ان هذا مأ قريب العهد بالعرش، ثم انشا يحدث فقال: ان تحت العرش بحرا فيه ما ينبت به ارزاق الحيوانات، فاذا اراد الله عزوجل ان ينبت ما يشأ لهم رحمه منه، اوحى الله عزوجل فمطر منه ما شأ من سمأ الى سمأ حتى يصير الى سمأ الدنيا فيلقيه الى السحاب بمنزله الغربال، ثم يوحى الله عزوجل الى السحاب: اطحنيه واذيبه ذوبان الملح فی المأ ثم انطلقی به الى موضع كذا، عباب، فتقطر عليهم على النحو الذى يامره الله فليس من قطره تقطر الا ومعها ملک يضعها موضعها ولم تنزل من السمأ قطره من مطر الا بقدر معدود و وزن معلوم، الا ما كان يوم الطوفان على عهد نوح فانه نزل منها منمهمر بلاد عدد و لا وزن (1021)

- عن النبى: (وانزل من السمأ مأ) يعنى المطر ينزل مع كل قطره ملک يضعها فی موضعها الذى يامره به ربه عزوجل (1022)

- ما من ساعه من ليل ولانهار الا والسمأ تمطهر فيها، يصرفه الله حيث يشأ (1023)

اشاره 1- آنچه درباره آفرینش زمین در قرآن و سنت معصومین (علیهم السلام) آمده، بعد از ارزیابی سند و تفسیر متون نقلی با استمداد از یکدیگر در بوته آزمون تجارب قطعی منزه از فرضیه قرار می گیرد و با استعانت از علوم متعارفه و اصول بدیهیه، مورد پژوهش واقع می شود. آنگاه روشن می شود که بخشی از علوم تجربی در متون نقلی آمده است و اگر تجربه قطعی با ظاهر متن منقول هماهنگ نبود، به عنوان دلیل لبی قرینه بر صرف ظاهر خواهد شد. غرض آن که، ره آورد عقل یا تجربه و حس و همچنین شهود قطعی که صیانت آن را هواجس نفسانی و نزاهت آن از وساوس شیطانی و دسایس ابلیسی احراز شد، می تواند شاهد تفسیری متن منقول قرار گیرد و در این جهت فرقی میان مسائل حکمت عملی، مانند فقه و اخلاق و حقوق و مطالب حکمت نظری، مانند حکمت و کلام و زمین شناسی و اخترشناسی نیست.

2- آنچه در ظاهر متون نقلی مشهود است که زمین دارای قرار است: (امن جعل الارض قرارا) [1024] به معنای فراش و بستر ملایم با زندگی است، نه به معنای مقابل حرکت، چنانکه تعبیرهایی مانند فراش و مهاد با کرویت زمین مافی نیست.

3- کرویت زمین که مطلبی حسی و تجربی است با روش عقلی محض قابل اثبات یا نفی نیست، چنانکه نمی توان به ظاهر غیر قطعی متن نقلی بسنده کرد. [1025]

4- حرکت زمین نیز همانند کرویت آن که مطلبی حسی و تجربی است با روش تجربی نفی یا اثبات شود، نه از راه عقل محض، زیرا برهان عقلی در موجود جزئی خارجی راه ندارد و نه از راه ظاهر غیر قطعی متن نقلی. برخی مفسران برآنند که آیات قرآن در موافقت هیئت قدیم صریح نیست، چنانکه در مخالفت هیئت جدید نیز صراحت ندارد و حقیقت مطلب را جز خداوند کسی نمی داند و اوضاع مذکور در هر دو هیئت مبنایی جز حدس ندارد که شکوک و ردود آنرا دفع می کند. [1026]

5- آنچه طبق برهان منطقی، نه برابر مسائل روانی، قطع حاصل شد، خواه از مبادی تجربی باشد یا از مبادی عقلی محض می توان اولا به صنع الهی اسناد داد و ثانیا به آن باور داشت و ثالثا اگر اثر عملی داشت مورد استفاده عملی قرار داد و رابعا برهان عقلی را در برابر برهان نقلی دانست، نه در برابر دین و شرع، زیرا عقل برهانی همان طور که در اصول فقه ثابت شد، حجت دینی است، یعنی، منبعی از منابع دین محسوب می شود، نه مقابل آن؛ زیرا عقل در برابر نقل است، نه در برابر دین الهی، چنانکه در مقدمه تفسیر گذشت. (1027)

وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا علی عبدنا فاتوا بسوره من مثله وادعوا شهدآءکممن دون الله ان کنتم صدقین.

گزیده تفسیر

نفی ریب (شک توام با افترا) از قرآن یا بدین معناست که در قرآن نباید شک کرد و یا بدین معنا که در قرآن هیچ منشا شکی نیست و هر شکی تنها از ناحیه بیننده است که از روی کفر و نفاق یا جهل علمی به آن می نگرد.

آیه محل بحث که از آیات تحدی است، هم اعجاز قرآن و صدق دعوی پیامبر اکرم (ﷺ) را اثبات می کند و هم دروغ مخالفان را. تحدی گاهی به همه قرآن است، گاهی به ده سوره و گاهی نیز به یک سوره و چون قرآن کریم به حقیقتی برتر (کتاب مکنون) متکی است؛ کسی را یارای آوردن حتی یک سوره کوچک مانند آن نیست. اعجاز قرآن ذاتا مربوط به محتوای آن است. گرچه امی بودن پیامبر (ﷺ) نیز مایه تاکد اعجاز آن است.

دریافت کننده این کتاب عبد مطلق و بنده محض خداست و از این رو در این کریمه با تعبیر عبدنا به طور مطلق و بدون هیچ گونه قید، از او یاد شده است.

تفسیر

ریب: فرق بین شک و ریب این است که ریب، شک همراه با تهمت است. کسی که در مطلبی شک کند و شبهه اتهام و افترا در میان باشد، شک وی را ریب می نامند. جمله (و ان کنتم فی ریب) بدین معناست که اگر شما شک دارید که این قرآن کلام الله است و رسول خدا (ﷺ) را متهم می کنید که آن را به خداوند افترا بسته و چنین کلماتی اختلاق و تقول است، شما نیز کتابی همانند آن بیاورید.

بسوره: سوره در اصطلاح قطعه ای از کلام الهی است که محتوایی منسجم داشته باشد. اما در لغت معنای محوری ماده سور هیجان همراه با ارتفاع و اعتلاست؛ چنانکه وقتی خشم انسان یا حیوانی به هیجان آمد، اوج گرفت و اثرش آشکار شد، می گویند: سار غضبه و هنگامی که ما را به خشم آمد و حمله کرد گفته می شود: سارت الحیه و به همین مناسبت به دیواری که بر روستا یا شهر احاطه دارد و همچنین سد بزرگی که مانع نفوذ بیگانه است، سور نامیده می شود.

قطعه های مختلف کتاب الهی نیز بدین مناسبت به سوره موسوم شده که مانند سور شهر یا روستا مانع تهاجم مخالفان است و هر سوره در واقع سوری است بین مومنان و کافران و محکمترین توشه معنوی است که با آن، تعرض وسوسه انگیز مخالفان دفع و رفع می شود و هر سوره مظهر هیجان و اعتلا و ظهور خداوند در برابر معاندان است.

از این تحلیل لغوی برمی آید که هر بخش از آیات قرآن کریم ویژگی مزبور را داشته باشد یک سوره است. البته مصداق کامل سوره همان قطعه ها و واحدهای مشخص و مشهور قرآنی است که در اصطلاح به سوره موسوم شده است. در برخی آیات واژه سوره بر سوره کامل اطلاق شده، مانند: (سوره انزلناها و فرضناها...) [1028] که مراد از آن سوره نور است، یا (ام یقولون افترا به قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات). [1029] در برخی موارد نیز سوره به دسته ای از آیات (گرچه کمتر از سوره اصطلاحی باشد) گفته شده، مانند (یحذر المنافقون ان تنزل علیهم سوره تنبئهم بمافی قلوبهم)، [

[1030] (واذا انزلت سوره ان امنوا بالله واجهدوا مع رسوله)، [1031] (و یقـول الذیـن امنـوا لولا نزلت سوره فاذا انزلت سوره محکمه وذکر فیها القتال) [1032] روشن است که در این موارد مراد سوره کامل نیست، زیرا هراس منافقان و انتظار مومنان درباره نزول سـوره تام و کامل نبود. در این موارد مراد از سوره، دسته ای از آیات با ویژگی مزبور است. [1033]

در آیه محل بحث نیز محتمل است مراد سوره اصطلاحی نباشـد. بنـابراین، بـه هـر دسته از آیات قرآن، که مضمون منسجم داشته باشد، تحدی شده است. قـرآن کـریم از نظر محتوا مشتمل بر معارف بلند و حکمتهای جامع است و از نظر قالب بـا نیکـوترین بیان، فصیح ترین منطق و کاملترین تالیف سخن می گوید و از این رو هم سـوره هـای (اصطلاحی) قرآن معارض ناپذیر است و هم بخشها و طوایفی از آیات که بر روی هم سوره ای (لغوی) را تشکیل می دهد.

برخی هر منزلت رفیع را سوره دانسته اند. پس هر سوره در قرآن بـه منزلـه درجـه رفیع و منزل عالی است که قرائت کننده از آن درجه به منزله برتر بار مـی یابـد تـا بـه کمال قرآن برسد. [1034]

تنوین (بسوره) تنوین وحدت است، یعنی، یک سوره، در برابر آیاتی که به ده سوره تحدی کرده است: (فاتوا بعشر سور مثله مفتریات). [1035]

شهدائکم: مراد از شهید در این جا گواه یا کارشناس نیست، بلکه یاور و معین است، زیرا در مبارزه و معارضه و معارضه، وجود معاون موثر اسـت و آن جـا کـه گـواه یـا کارشناس سودمند است، صحنه محاکمه و داوری است. آنچه عنصر اصلی محتوای آیـه تحدی را تامین می کند همان مبارزه است، نه محاکمه. پـس وجـود شـهید بـه معنـای معاون و معین سودمند است، نه به معنای گواه و کارشناس.

مهترین اصل بعد از توحید عبادی حدهای سبحان وحی، نبوت، رسالت، شـریعت و مانند آن است. از این رو خداوند پس از تبیین توحید به نبوت عنایت فرمـود. در آیـه

قبل لزوم عبادت را مبرهن کرد و در این آیه طریق شناخت آورنده مراسم عبادی که با انجام آن پرورش حاصل می شود بازگو شد؛ یعنی، اگر در توحید ربوبی تردید دارید حد وسط برهان آن خلقت و ربوبیت و مانند آن است و اگر در وحی و نبوت شک و تردید دارید، حد وسط آن معجزه است.

در این کریمه بحث درباره اعجاز و حقانیت قرآن کریم و رسالت پیامبر اکرم (ﷺ) و اظهار عجز کسانی است که در برابر قرآن کریم به مبارزه برخاسته اند. قرآن کریم این مطلب را با جمله شرطیه بیان کرده است.

در هر جمله شرطیه متصله لزومیه، تلازم میان مقم و تالی ضروری است و مقدم و تالی گاهی هر دو مشکوک الوجود است و گاهی هر دو یقینی العدم، مانند: (لو کان فیهما الهه الا الله لفسدتا)؛ [1036] چنانکه گاهی هر دو طرف یقینی الوجود است. پس لازمه قضایای شرطیه شک گویند نسبت به مقدم و تالی نیست؛ زیرا ممکن است گوینده به وجود یا عدم مقدم و تالی یقین هم داشته باشد، ولی قضیه را به صورت شرطیه بیان کند.

قرآن کریم در آیه مورد بحث و آیه بعد خطاب به مخالفان، مطلبی را به صورت قیاس استثنایی بیان کرده است: اگر شما در حقانیت قرآن تردید دارید و آن ساخته فکر بشر می پندارید، پس آوردن همانند آن باید برای شما ممکن باشد؛ در صورتی که اگر همه شما توان خود را به کار گیرید قطعا نمی توانید مانند آن را بیاورید و همین ناتوانی شما نشانه کلام الله بودن قرآن است.

تذکر: قضیه شرطیه مستلزم جهل یا شک گوینده نیست، زیرا در شرطیه متصله لزومیه، جزم به تلازم است و در منفصله عنادیه جزم به تعاند، وگرنه خصوص مقدم و تالی ممکن است هر دو قطعی الوجود یا قطعی العدم باشد، چنانکه ممکن است

مشکوک باشد. خداوند علم قطعی به ریب کافران داشت، لیکن فرهنگ محاوره مقتضی نرمش در تعبیر است، زیرا عبارت ملایم، جاذبه ویژه دارد.

نزاهت قرآن از ریب

قرآن کریم از یک سو در برخی آیات خود مدعی است که هرگز ریب بر نمی دارد و به صورت نفی جنس می فرماید: (ذلك الكتاب لا ريب فيه) [1037] و از سوی دیگر در آیه محل بحث می فرماید: (ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا). مفسران میان این دو سخن دو گونه جمع کرده اند: [1038]

1- جمله (لاریب فیه) در مقام نهی از ریب است، نه نفی، زیرا اگر در مقام نفی باشد، بدین معناست که در این کتاب ریب نیست. در صورتی که گروه زیادی در آن ریب دارند. ولی اگر در مقام نهی باشد بدین معناست که منافقان و کافران که درباره قرآن شک دارند نباید شک کنند؛ مانند آیه (لا رفث و لا فسوق و لا جدال فی الحج) [1039] که در مقام نهی است، نه نفی و بدین معناست که این کارها در حج منهی و ممنوع است و جمع میان نهی از شی ء و تحقق آن شی ء بر اثر گناه ممکن است.

2- جمله (لا ریب فیه) در مقام نفی است و معنایش این است که در قرآن کریم هیچ منشا ریبی وجود ندارد و اگر شکی وجود دارد از ناحیه بیننده است که از روی کفر یا نفاق یا جهل به قرآن می نگرد. توضیح این که، اگر در قضیه ای رابطه محمول با موضوع ضروری نباشد آن قضیه قابل ریب و شک است، چون ممکن است موضوع دارای این محمول باشد، چنانکه ممکن است چنین محمولی نداشته باشد. ولی اگر در قضیه ای رابطه محمول با موضوع ضروری بود، یعنی موضوع بالضروره واجد محمول بود و محمول نیز بالضروره برای موضوع ثابت بود، چنین قضیه ای ذاتا لاریب فیه است و جایی برای موضوع ثابت بود، چنین قضیه ای ذاتا لا ریب فیه است و جایی

برای تردید در آن نیست و اگر کسی تردید کند برای آن است که این قضیه و موضوع و محمول آن را کاملا نشناخته و یا بر اثر عناد در آن تردید روا داشته است.

پس این که قرآن در آغاز سوره بقره می فرماید: (ذلک الکتاب لا ریب فیه) و در آیه مورد بحث نیز می فرماید: (ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا) بدین معناست که این شما هستید که در شک فرو رفته اید وگرنه شک به حریم کتاب الهی راه نمی یابد. از این رو با کلمه (کنتم) شک را به کافران و منافقان نسبت می دهد، نه به خود قرآن کریم که کتاب هدایت، شما و رحمت است: (و ننزل من القرآن ما هو شفأ ورحمه للمومنین) [1040] و همه صفات سلیبه ای که به قرآن اسناد داده شده، مانند (و هو علیهم عمی) [1041] در واقع به خود کافران و منافقان برمی گردد.

قرآن کریم اصول معارف دین و حق بودن آن ها را بدیهی می داند و امر بدیهی شایسته شک و ریب نیست. درباره بدیهی بودن مبدا می فرماید نم (افی الله شك فاطر السموات والارض) [1042] و درباره حق بودن وحی و رسالت می فرماید: (ذلك الکتاب لا ریب فیه). [1043] درباره حق بودن قیامت نیز می گوید: (لیجمعنکم الی یوم القیامه لا ریب فیه)، [1044] (ذلك الیوم الحق). [1045]

اما از سوی دیگر درباره شک کافران و منافقان درباره این امور، می فرماید: عده ای درباره توحید ربوبی می گویند: (وانا لفی شك مما تدعوننا الیه مریب) [1046] و درباره وحی هم می گویند: (أنزل علیه الذکر من بیننا بل هم فی شك من ذکری) [1047] و درباره معاد می فرماید: (و ما کان له علیهم من السلطان الا لنعلم من یومن بالاخره ممن هو منها فی شك) [1048]

اما اگر کافران و منافقان درباره اصول دین شک دارند نه برای آن است که آن حقایق قابل ریب است، بلکه بر اثر کوری منکران است. از این رو در برخی آیات می فرماید: (بل ادراك علمهم فی الاخره بل هم فی شك منها بل هم منها عمون). [1049] کسی که قدرت تعقل را از دست داده باشد کور است، زیرا در درون انسان چراغ روشن عقل

و قلب وجود دارد که با خاموش شدن آن، انسان کور دل می شود: (فانها لا تعمی الا بصار ولکن تعمی القلوب التی فی الصدور) [1050]

تذکر 1 - وقتی معارف الهی مجال شک نباشد قطعا مجال انکار نیز نخواهد بود و چون معاندان انکار خود را به صورت شک ذکر کردند، خداوند از همان شک سخن گفته است.

2- تعبیر قرآن کریم درباره خداوند و نیز درباره خود قرآن این است که هر کدام از دو نورند. درباره خداوند می فرماید: (الله نور السموات والارض...) [1051] و درباره خود قرآن می گوید: (قد جائکم من الله نور و کتاب مبین). [1052] بدیهی است که نور شک پذیر نیست، مگر آن که بیننده نابینا باشد.

ریب و شک بر دو قسم است، چنانکه کوری نیز بر دو قسم است: برخی از شکلها قابل درمان و بعضی غیر قابل درمان است. عده ای در اوایل امر در کلام الله بودن قرآن شک دارند و پس از دقت می فهمند که قرآن کلام الله است و به آن ایمان می آورند، ولی عده ای لجوجانه ایستادگی می کنند و تا آخر به این ویژگی آگاهی پیدا نمی کنند کوری ناشی از شک گروه دوم قابل درمان نیست و قرآن کریم درباره آنها می گوید: (وارتابت قلوبهم فهم فی ریبهم یترددون)؛ [1053] اینان همواره گرفتار ریب و تردیدند. تردید همان رد مکرر و بی هدف است و درباره این گونه از کوردلان می فرماید: (الا ان تقطع قلوبهم)؛ [1054] راه درمان آنها شکافته شدن قلب آنان است که در قیامت حاصل می شود.

سر این که کافران و منافقان با وجود دیدن و شنیدن آیات الهی به آن ایمان نمی آورند آن است که بین نفس انسان و ایمان که فعل اختیاری اوست اراده او فاصله شده است. علم امری بدیهی یا نظری است که هر گاه مقدمات آن حاصل شود نتیجه نیز که آگاهی است حاصل می شود. انسان در برابر دلیل نمی تواند بگوید من نمی خواهم

بفهمم، بلکه خواه ناخواه آن را می فهمد. اما ایمان فعل اختیاری نفس است. انسان پس از آگاهی به یک حقیقت می تواند به آن ایمان بیاورد و می تواند به آن ایمان نیاورد.

ریبی که کافران و منافقان درباره قرآن کریم داشتند گاهی مستقیما مربوط به مبدا فاعلی آن بوده است و گاهی مستقیما مربوط به مبدا قابلی، گاهی می گفتند این کلام، کلام الله نیست و ما هم می توانیم مانند این سخن بگوییم: (و من قال سانزل مثل ما انزل الله) [1055] و گاهی می گفتند: اگر کلام خداوند بر این مدعی رسالت نازل شده، پس چرا بر ما نازل نمی شود: (بل یرید کل امری ء منهم ان یوتی صحفا منشره). [1056] قرآن کریم در پاسخ گروه اول می گویند: اگر در کلام الله بودن قرآن شک دارید و ادعا می کنید: (لو نشأ لقلنا مثل هذا)، [1057] پس چرا همانند آن را نمی آورید و در پاسخ گروه دوم می فرماید: (الله اعلم حیث یجعل رسالته)؛ [1058] هر کسی شایسته دریافت کلام الله نیست و قرآن کریم در آیه مورد بحث با جمله (فاتوا بسوره من مثله) از یک سو اعجاز قرآن و صدق دعوی پیامبر پیامبر خود را اثبات می کند و از سوی دیگر نیز دروغ مخالفان را.

گرچه معجزه راه فکری و تحصیلی ندارد تا هر کسی ادعا کند توانایی آوردن مثل آن را از راه درس و فکر و اندیشه داشته باشد، ولی راه رسیدن به مقام ولایت را می توان به همگان نشان داد و گفت که پیامبران از راه عبودیت و قداست نفس به این پایگاه می رسند و اگر کسی عبد محض شد، می تواند به آن که مقام کرامت و ولایت نصیب او شود؛ چنانکه برای بسیاری از صحابه لاین کرامتها و ولایتها حاصل شد.

عبد محض خدا

به تعبیر بعضی از بزرگان در قرآن کریم کاربرد عبد به طور مطلق و بدون ذکر نام، مخصوص پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است، [1059] زیرا خداوند هر جا از سایر پیامبران (علیهم السلام) با تعبیر عبد یاد می کند اسم خاص آنها را قبل یا بعد از آن ذکر می کند؛ مانند:

(کذبت قبلهم قوم نوح فکذبوا عبدنا)، (واذکر عبدنا ایوب) و در هیچ مورد کلمه عبد را بدون اسم یا قید به کار نبرده است، جز در مورد پیامبر اسلام، زیرا کسی که نسبت به غیر خدا حر مطلق است، می تواند نسبت به خدا عبد مطلق و بنده محض باشد. خدای سبحان بنده مطلق در همه اعصار را رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می داند و عبد مطلق نیازی به قید ندارد؛ زیرا نشانه مطلق همان اطلاق وسعه هستی اوست. از این رو آدم (علیه السلام) و هر کس بعد از او آمده، در زیر لوای این عبد مطلق است: آدم و من دونه تحت لوائی یوم القیامه. (1060)

همه پیامبران و معصومان (علیهم السلام) در تحت لوای عبد محض و عبد مطلق خداوند، یعنی رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) هستند و از این رو دیگران عبدالرحمن یا عبدالرحیم و یا حتی عبدالله شدند، لیکن پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به مقامی رسید که عبده لقب گرفت، یعنی، عبد هویت مطلقه ای که منشا همه اسمای حسنای الهی است و از این رو در تشهد نیز می گوییم: واشهد ان محمد عبده و رسوله.

اطلاق عبدنا از آن جهت نیست که هنگام نزول قرآن مراد از این مطلق معلوم بوده است و نیازی به نام بردن و تقیید عبد نبوده، بلکه از آن جهت است که نام بردن از فرد مطلق لازم نیست، زیرا نام، نشانه است و اطلاق سعی فرد کامل نشان اوست؛ چنانکه وقتی در منطقه ای سیادت مطلق از آن شخصی باشد، گفتن کلمه آقا برای اشاره به او کافی است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سید الاولین والاخرین است؛ چنانکه می فرماید: انا سید ولد آدم ولا فخر. انا خاتم النبیین و امام المتقین و رسول رب العالمین (1061) و این سیادت مطلق تنها به برکت عبودیت مطلق اوست و کسی به این مقام نایل می شود که از همه قیدها آزاد شده باشد.

از این رو قرآن کریم معراج رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را در گرو رسیدن او به مقام عبودیت مطلق می داند: (سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی) (1062)

تحدی و اعجاز قرآن

فاتوا امر تعجیزی و برای اظهار اعجاز قرآن و عجز کافران و منافقان از آوردن مانند قرآن است. امر تعجیزی درباره اعجاز نظیر امر تعجیزی درباره ربوبیت است. به کسی که در ربوبیت خداوند تردید داشت و خود را رب می پنداشت گفته شد: (فات بها من المغرب)؛ [1063] آفتاب را از مغرب طالع کن و بدآور.

مراد از سوره در این جنس است، نه سوره ای که این آیه در آن واقع شده است. بنابراین، همه آیات تحدی مانند آیه مورد بحث مفید اعجاز کوچکترین سوره قرآن مانند کوثر و عصر نیز هست. پس، مراد از تحدی در این جا نیست که معارضان سوره ای همانند سوره بقره بیاورند، بلکه مراد فقط آوردن سوره ای مانند یکی از سوره ای همانند سوره بقره بیاورند، بلکه مراد فقط آوردن سوره ای مانند یکی از سوره های قرآن کریم است، گرچه همانند کوتاهترین سوره قرآن باشد؛ چنانکه در سوره هود که می فرماید: (فاتوا بعشر سوره مثله) [1064] نیز جنس سوره مراد است؛ زیرا در برابر کسی که سوره ای کوچک تردید و ریب دارد نباید پیشنهاد شود که سوره ای مانند سوره بقره بیاورد، تحدی در برابر کسی که در مورد سوره های کوچک قرآن تردید دارد؛ به این است که خداوند از او بخواهد سوره ای همانند یکی از سوره های قرآن، بلند یا کوتاه بیاورد.

تحدی گاهی به اصل قرآن شده است: (قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یاتون بمثله). [1065] این آیه هم تعجیز و هم اخبار به غیب را بر دارد؛ یعنی تایید و تصدیق یک اعجاز با اعجاز دیگر که اخبار به غیب است و گاهی تحدی به ده سوره است، مانند: (ام یقولون افتریه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات) [

[1066] و در آیه محل بحث نیز تحدی به یک سوره شده است، زیرا تنوین (بسوره) برای وحدت است.

قرآن کتابی نیست که بتوان آن را از پیش خود جعل کرد و به خدا نسبت داد؛ زیرا قرآن مماثل ندارد و اگر چیزی مثل نداشت قابل افترا نیست. قرآن کتاب و کلام خدایی است که مثل ندارد: (لیس کمثله شی ء) [1067] و چون متکلمی که مثل ندارد با همین ویژگی در کلام خدا ظهور کرده، کلامش نیز بی مانند است.

مرحوم شیخ طوسی می گوید:

مجموعه قرآن مثل ندارد و سیاق آیه (فاتوا بسوره من مثله) در مورد قرآن نظیر سیاق آیه (قل هاتوا برهانکم) [1068] درباره شرک است که بیانگر نفی موضوع است؛ یعنی اصلا شرک برهان پذیر نیست، نه این که برهانی دارد، ولی مشرکان نمی توانند آن را اقامه کنند. [1069]

چنانکه در جای دیگر خداوند سبحان می فرماید: (و من یدع مع الله الها آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه). [1070] عبارت لا برهان له، صفت الها آخر است، یعنی اصلا شرک برهان ندارد؛ زیرا ممتنع بالذات، ذات ندارد تا کسی برای آن برهان بیاورد. خداوند در مقام تحدی قرآن نیز می فرماید: قرآن مثل ندارد، نه این که مثل دارد، ولی دیگران از آوردن مثل آن عاجزند.

اگر تحدی به خصوص قرآن بود این سخن که مجموع قرآن بی نظیر است تا حدودی قابل قبول بود، ولی تحدی به یک سوره و ده سوره نیز شده است، در صورتی که هر سوره ای مانند سوره دیگر کلام الله است و همه سوره ها و آیه ها در مزایای مشترک سهیم است. از این رو هر سوره ای مثل دارد.

مرحوم کلینی پس از نقل خطبه ای توحیدی از امیر مومنان (علیه السلام) می گوید:

اگر جن و انس اجتماع کنند تا توحید را همانند امـام (علیه السلام) در ایـن خطبـه تبیـین کنند، و در میان آنان پیامبری نباشد، هرگز قدرت ندارند آن گونه که آن امام - که پـدر و مادرم فدایش باد - بیان کرده توحید را عرضه کنند. [1071]

صدر المتالهین در شرح جمله مرحوم کلینی افزوده است: در میان آنان اعاظم انبیـا، مانند نوح، ابراهیم، ادریس، شیث، دواد، موسی و عیسی (علیهم السلام) نباشند؛ [1072] مراد ایـن است که محتوای این سخن پیام قرآنی است و کسی یارای آوردن مثل پیام قرآنی است و کسی یارای آوردن مثل پیام قرآنی را ندارد؛ لیکن از این اعاظم بعید نیست.

اعجاز قرآن کریم برای آن است که به حقیقتی برتر متکی است کـه خـدای سـبحان درباره آن می فرماید: (انه لقرآن کـریم (۷۷) فی کتـاب مکنـون (۷۸) لا یمسـه الا المطهرون) [1073] و کافران و منافقان چون از این حقیقت برتر آگاهی ندارند حق بـودن قرآن را انکار می کنند: (بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه ولما یـاتهم تاویلـه) [1074] آنـان چون از تاویل قرآن و حقیقت برتر آن آگاه نیستند به عزیمت مبارزه با آن برخاسته اند و می پندارند قرآن یک سلسله علوم بشری است که به صورت کتاب در آمده اسـت. [1075] از این رو مجبور به هزیمت شدند. این احتجاج و تحدی امروز هم به قـوت خـود باقی و زنده است و هنوز هم جن و انس از آوردن یک سوره همانند آن عاجزند.

مرجع ضمیر در مثله

در این خصوصیتی است که در سایر آیات تحـدی نیسـت و آن ایـن کـه، در سـایر آیات کلمه من نیامده است. بدین جهت برخی احتمال داده اند که مرجع ضمیر در مثلـه کلمه عبدنا باشد، بدین معنا که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) امی و درس نخوانده و نانویس بـود و قرآن آورد. شما هم به دست انسانی امی سوره ای مانند سوره های قرآن این رسـول بیاورند.

شیخ طوسی (رحمه الله) این احتمال را مطرح و تضعیف کـرده اسـت. [1076] بـا ایـن بیان که اگر ضمیر من مثله به عبد برگردد لازمه اش آن است که دربـاره معجـزه بـودن قرآن دلیل محکمی نداشته باشیم، زیرا بر این فرض، اعجاز قرآن و مماثـل نداشـتن آن تنها به این جهت خواهد بود که آن را انسانی امی آورده است و ایـن تعبیـر از عظمـت قرآن می کاهد. در حالی که عظمت قرآن در این است که گفته شود: محتوای قرآن بـی مانند است و قابل آوردن نیست، نه این که چون این محتوا را قرآن بـی ماننـد اسـت و قابل آوردن نیست، نه این که چون این محتوا را فردی امی آورده، معجزه است. از ایـن رو خداوند در جای دیگر می فرماید: اگر انس و جن با هم هماهنگ شـوند مثـل ایـن قرآن را نمی توانند بیاورند. التبه این سخن حق است و آوردن سوره ای مانند قـرآن از آوردنده ای امی، اعجاز را عمیقتر می کند و در اخبار تفسیری نیز بـه آن اشـاره شـده است، لیکن تحدی جهانی قرآن به آن اکتفا نمی کند.

مرحوم امین الاسلام طبرسی سخن مرحوم شیخ طوسی را تایید کره، مـی گویـد: در بیشتر موارد مشابه ضمیر مثله به قرآن برمی گردد؛ مانند: (ام یقولون افتریـه قـل فـاتوا بعشر سور مثله مفتریات)، [1077] (ام یقولون افتریه قل فـاتوا بسـوره مثلـه)؛ [1078] بـه قرآن برگردد، نه به عبد. [1079] زمخشری نیز این دو وجه را آورده و به استشـهاد سـایر آیات می گوید: ضمیر (من مثله) به (مما نزلنا) بر می گردد. [1080] در پاسخ باید گفـت: اگر در سایر موارد، ضمیر مثله به قرآن برمی گردد برای آن است که در هیچ یک از آن موارد کلمه عبد نیامده و تنها در آیه محل بحث ذکر شده است و همان طور کـه بـرای تفهیم یک خصیصه در اصل تنزیل کلمه عبد ذکر شده است در تحدی نیز رعایـت ایـن نکته ویژگی خاصی دارد. پس احتمال رجوع ضمیر به عبد، ضعیف نیست.

با توجه به نکات ذیل رجوع ضمیر به (مما نزلنا) راجح است:

1- آیه (قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یاتون بمثله ولو کان بعضهم لبعض ظهیرا) [1081] که در مکه نازل شده همه مکلفان اعم از امی و غیر امی را به تحدی دعوت می کند و نیازی نیست بعد از آن در مدینه گفته شود: شما به دست انسانی درس ناخوانده کتابی مانند قرآن با سوره ای مانند سوره های آن بیاورید. وقتی در سوره مکی گفته می شود: اگر همه جن و انس جمع شوند نمی توانند مثل قرآن را بیاورند چگونه ممکن است، در سوره بقره که مدنی است گفته شود: شما هم فردی امی پیدا کنید تا مثل قرآن بیاورد.

2- از آیات تحدی بر می آید که محور تحدی خود قرآن است، نه عبد؛ خصوصا که عده ای رسول خدا (ﷺ) را متهم می کردند که این قرآن افسانه های پیشینیان است که در هر بامداد و شامگاه بر پیامبر (ﷺ) املأ می شود و او نیز برای مردم می خواند: (وقالوا اساطیر الاولین اکتتبها فهی تملی علیه بکره واصیلا) [1082] پس با وجود طرح چنین اتهامی نمی شود گفت: اگر شما در حقانیت قرآن شک دارید فردی امی پیدا کنید که مانند این پیامبر سوره ای بیاورد.

3- با توجه به آمدن جمله (وادعوا شهدائکم من دون الله) در ادامه آیه محل بحث و این که معنای کلمه شهید داور و کارشناس محکمه نیست، بلکه مراد یاور و معین است سیاق این آیه نیز نظیر آیات دیگر تحدی است که می گوید: اگر شما و همه هم فکرانتان هماهنگ شوید نمی توانید مانند قرآن را بیاورید. در صورتی که اگر ضمیر مثله به عبد برگردد معنایش این است که شما هم فردی امی پیدا کنید تا مانند پیامبر سخن بگوید.

4- اعجاز قرآن کریم ذاتا مربوط به محتوای خود آن است و امی بودن آورنده آن شرط اعجاز قرآن نیست، چنانکه عالم بودن او نیز مانع آن محسوب نمی شود. قرآن اعجازی را هرکس بیاورد رسول خداست؛ امی باشد یا غیر امی؛ اگر پیامبر اهل درس

و بحث هم بود و همه عمر خود را در مدرسه می گذرانید و این کتاب را مـی آورد بـا زهم کلام الله بود؛ زیرا این سخنان از انسان نیست خواه عـالم، خـواه امـی. گرچـه در فرض عالم بودن نیز افراد باطل گرا و بهانه جو شک می کردند. (ماکنت تتلوا من قبله من کتاب و لا تخطه بیمینك و اذا لارتاب المبطلون) [1083] چنانکه با وجود امی بودن او نیز شک کردند و تهمت زدند که این قرآن کلام بشر است. پس این کلام الله را هر کـس بیاورد رسول خداست، آورنده اش امی باشد، یا غیر امی.

در جایی که خصوصیت آورنده مورد توجه است، می فرماید: (قـل لـو شـأ الله مـا تلوته علیکم ولا ادریکم به فقد لبثت فیکم عمرا من قبله افلا تعقلون) [1084]؛ بگو: اگر خدا خواسته بود که من این کتاب را بر شما تلاوت نکنم و محتوای آن را بـه شـما اعلام ندارم، نه آن را بر شما می خواندم و نه شما را به آن آگاه می کردم. مـن عمـری پیش از آن در میان شما بودم؛ یعنی، من هرگز بدون وحی الهی ادعایی نداشتم.

استاد علامه طباطبایی (قدس سره) درباره مرجع ضمیر می گوید: ضمیر (مثله) هم می تواند به (مما نزلنا) برگردد، هم به (عبد) و بدین معناست که شما هم اگر می توانیـد چنین کتابی با همه حکم و معارف آن بـه وسـیله فـردی امـی بیاوریـد. [1085] در ایـن صورت هم جمع بین دو وجه شده است، هم معجزه بـودن قـرآن روشـنتر و اسـتوارتر گردیده است؛ زیرا هم به خود قرآن تحدی شده و هم به آورنده آن قرآن کریم بر امـی بودن او تکیه دارد: (هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم). [1086]

پس رجوع ضمیر مثله به عبد، از مقام قرآن و درجه اعجـاز آن نمـی کاهـد، بلکـه تاکیدی است بر این که قرآن به خودی خود دارای حد نصاب از اعجاز است. به ویـژه آن که آورنده اش نیز امی است. چون اشاره به امی بودن آورنده قرآن نشـانه آن اسـت که در مقام اعجاز درس خواندن و نخواندن یکسان اسـت و معجـزه محصـول مکاتـب بشری نیست تا اگر کسی آموزش دید بتواند آن را بیاورد. غرض آن کـه، کـار خـارق

عادت خواه به صورت شی ء خارق عادت باشد، مانند خود قرآن، خـواه بـه صـورت شخص خارق عادت باشد، مانند رسول امی (صلی الله علیه و آله و سلم) معجزه خواهد بود. [1087]

یاور یا گواه؟

صدق و کذب خبری، ناظر به انطباق و عدم انطباق محتوای قضیه بـا واقـع اسـت و صدق و کذب مخبری ناظر به علم مخبر به انطباق و عدم انطباق مضمون قضیه با واقـع است. گاهی صدق خبری با صدق مخبری و همچنین کذب آنها با هم جمع می شـود و گاهی از هم جدا می شود. صدق و کذب شخص در صورت اخبار اوست، یعنـی، اگـر کسی از چیزی گزارش نداد نه صادق است و نه کاذب؛ زیرا ایـن دو متقابـل، از سـنخ ملکه و عدم است، نه از سنخ نقیضین. از این رو ارتفاع هر دو ممکن است، نظیر بینـا و نابینا که در مورد دیوار، هر دو منتفی است. بنابراین، تا گزارش یا ادعایی نباشد وصـف صدق یا کذب مجالی ندارد.

کسانی که در نبوت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در ریب و شـک بودنـد، اگـر واقعـا در آن شک می داشتند و هیچ گونه گزارشی درباره قرآن اثباتا یا نفیا نداشتند، مجـالی بـرای صدق یا کذب آنها نسبت به واقع نبود؛ زیرا شک محض از سنخ تصور است و مفرد، نه تصدیق و قضیه و اگر به لحاظ ادعای تردید، در این حال صدق و کـذب آنهـا متصـور است، زیرا از واقعیتی خبر دادند که گزارش از آن صدق و کذب ثابت نشده بود، ادعای شک صحیح و گزارش از آن صدق است و اگر واقعا فهمیده بودنـد کـه قـرآن معجـزه است و علم قلبی خود را کتمان کرده بودند و مدعی تردید شدند، ادعای آنان باطـل و گزارش از آن کذب است.

چون ریب شک آمیخته با افترا و تهمت است از دو جهت قابل تحلیل صدق و کذب و اثبات و ابطال پذیری است الف: تهمت و افترا گزارش از واقع است و صدق و کـذب پذیر و قابل اثبات یا نفی است ب: شک و تردید واقعیت نفسانی است و گزارش از آن

صدق و کذب پذیر است و ارائه آن با تصدیق یـا تکـذیب امکـان پـذیر خواهـد بـود. بنابراین، حتما گزارشی در بین مطرح است کـه اولا صـدق و کـذب در آن راه دارد؛ و ثانیا اثبات یا نفی آن میسور است. از این جا می توان شهدأ را جمع شـهید بـه معنـای گواه صدق مدعی دانست، زیرا آنان هم از واقع گزارش دادند (افترأ و تهمـت). از ایـن رو می گفتند: ما اگر بخواهیم مثل این کتاب می آوریم: (لو نشأ لقلنا مثل هـذا)، [1088] و هم خود را در این خبر صادق می پنداشتند؛ چنانکه می توان آن را جمـع شـهید بـه معنای ناصر و معاون دانست.

برخی مفسران شهید در آیه محل بحث را به معنای گواه گرفته اند، نـه یـاور[1089] و بنابر معنای مزبور در برابر آیاتی قرار می گیرد که می فرماید: (و یقول الذیـن کفـروا لست مرسلا قل کفی باللّه شهیدا بینی و بیـنکم و مـن عنـده علـم الکتـاب) [1090] در خواب کافران که می گویند: تو پیامبر نیستی، بگـو مـن دو شـاهد دارم: یکـی خـدا و دیگری کسی که علم همه کتاب نزد اوست (که بر اساس روایات مستفیضه علـی بـن / طالب (سلام الله علیه) است). [1091]

مفسران مزبور می گویند معنای آیه این است: پیامبر اکـرم (ﷺ) مـدعی رسـالت الهی است و گواه رسالت او کتاب خداست که به دست او داده شده، شما هم اگـر مـی گویید: این، کلام بشر است، شاهد بیاورید تا گواهی بدهد این کتاب کلام بشـر اسـت و کلام الله نیست.

در پاسخ این مفسران باید گفت: معنای اول شهید (ناصر و معین) مطـابق بـا سـایر آیات تحدی است، چنانکه با واقعیت موجود عصر نزول قرآن موافق است، زیرا مـردم آن عصر یا مومن بودند که پذیرای دعوای رسالت شدند یا کافر بودند که خـود مـدعی افترا بودند، نه شاهد و یا منافق بودند که گرچه باطنا کافر بودند ولی ظاهرا شهادت بـه اختلاق و افترا نمی دادند و از همین جا بین خود عربها اختلاف پدیـد مـی آیـد؛ زیـرا

عربهای مومن و نیز منافق پذیرفته اند که این کتاب معجـزه اسـت و اگـر عـرب کـافر شهادت به نظیر داشتن قرآن می داد از باب اتحاد شاهد و مدعی از یک سو و از بـاب تنازع شهدا از سوی دیگر چنین شهادتی مسموع نبود. [1092]

تذکر: اقامه شاهد به معنای گواه در بازار عکاظ یا میدان مفاخره دیگر به نوبه خـود ارائه ناصر و معین خواهد بود. معنای دوم شهید (گواه) از جهتی تناسـب داخلـی دارد، یعنی، با متن خود آیه محل بحث هماهنگ تر است؛ زیرا اگر دعوت برای نصرت باشد پیش از انجام کار معهود ذکر می شود؛ ماننـد: (فـادعوهم فلیسـتجیبوا لکـم)، [1093] (... قل ادعوا شرکائکم ثم کیدون فلا تنظرون)، (قل ادعوا الذین زعمتم من دونه فلا یملکون کشف الضر عنکم و لا تحویلا له) [1094] که در ایـن مـوارد چـون کمـک در اصل فعل که مطلوب است دعوت پیش از انجام فعل ذکر می شود و اگر بعـد از انجـام فعل ذکر شود چنین دعوتی برای شهادت و گواهی خواهد بود، نه کمک در اصل فعل.

البته گواهی بر صدق مدعی به نوبه خود تایید و نصرت اوست و چون در آیه محـل بحث دعوت بعد از ذکر اصل فعل که همان اتیان سوره ای مثل قرآن است ذکر شـد، از این رو مناسب گواهی است، نه نصرت. البته این وجه نیز در خور تامل ناقدانـه اسـت؛ زیرا در آیه نم (قل فاتوا بسوره مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صـادقین) [1095] و (قل فاتوا بعشر سوره مثله مفتریات وادعوا من استطعتم مـن دون الله) [1096] با این که دعوت بعد از بیان اصل فعل ذکر شده باز به معنای نصرت است. مگر آن کـه گفته شود، در خصوص مورد بحث دعوت شده شـهدایند و اصـل شـهادت بـه معنـای گواهی است، نه نصرت.

لطایف و اشارات

1- انغمار مخالفان قرآن در ریب

تحجر، جمود، لجاج، عناد لدد، و بالاخره طغوای صنادید حجاز ایجاب کرد کـه بـه جای تعبیرهای مانند: ان ارتبتم و ان شککتم که تعبیر ملایمی است گفته شود: (ان کنـتم فی ریب)، که تعبیر تندی است و نشانه نغمار آنان در چاه ریب اسـت و مشـابه تعبیـر مزبور درباره قیامت نیز وارد شده است. (1097)

2- راه تقوی علمی

آیه مورد بحث را تقوای علمی را به انسانها نشان می دهد. تقوای علمی آن است که انسان نه مطلبی را بدون برهان بپذیرد و نه رایی را بدون دلیل تکذیب کند زیرا تصدیق بی تحقیق و تکذیب بی دلیل هر دو نارواست. کسی که دارای تقوای علمی است، پیش از تحقیق درباره چیزی، شک دارد، ولی پس تحقیق نسبت به یکـی از دو طـرف جـزم پیدا می کند و اگر بعد از تحقیق نیز در حـال شـک بمانـد نشـانه آن اسـت کـه بنیـان مرصوص فکری ندارد.

خدای سبحان در این آیه به مخالفان قرآن می گوید برای رفع شک معیار این اسـت که اگر این کتاب سخن خدا باشد آوردن نظیر آن محال است و اگر سـخن بشـر باشـد آوردن مثل آن ممکن است، پس خود را بیازمایید و این راه تقـوای علمـی اسـت، کـه قرآن فراسوی پژوهشگران قرار می دهد.

3- ارائه راه تمثال

قرآن کریم همراه با تحدی به مثل راه تمثال را نیز نشان داده است. دو فـرد از یـک نوع که اوصاف مشترکی دارد، مثل یکدیگر است. وقتی انسان می تواند مثل چیـزی را بیاورید که خود آن چیز را به خوبی بشناسد و خدای سبحان ابتدا قرآن را معرفی مـی کند و در معرفی آن می گوید: کتابی است که خطوط کلی معارف علمی و نیز سـعادت بشر را ترسیم می کند و با این که در طی چند سال نازل شده مطالب آن هماهنگ است

و اختلافی در سراسر آن نیست. شما نیز اگر بخواهید مثل آن را بیاورید راه آوردن مثل قرآن این است.

4- گستره تحدی

گستره تحدی قرآن باید هماهنگ با قلمرو و دعوت آن باشد و چون قلمرو و دعوت قرآن همه انسانها در سراسر تاریخ است، میدان تحدی آن نیز همگانی و همیشگی است. همان گونه که دعوت قرآن منحصر به صدر اسلام یا قوم عرب نبود تحدی آن نیز منحصر به عصر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) یا عرب زبانان نیست. از این رو می فرماید: (قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یاتون بمثله ولو کان بعضهم لبعض ظهیرا) [1098] اگر همه جن و انس اجتماع کنند و در این کار به یکدیگر کمک کنند، از آوردن مثل قرآن عاجزند.

بنابراین، محور تحدی رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) تنها فصاحت و بلاغت قرآن نیست، زیرا کسی که زبان عربی را می فهمد و نه با آن می تواند سخن بگوید برای او تحدی به فصاحت و بلاغت روا نیست. از این رو در تبیین تحدی قرآن باید گفت: هر کس هر چه می داند قرآن بهتر از آن را عرضه کرده است، خواه در علوم نقلی، چنانکه ممکن است در کنار تحدی به خود قرآن، تحدی به آورنده آن نیز مطرح باشد.

محتمل است عنصر محوری تحدی در آیه مورد بحث فصاحت و بلاغت و ذرابت باشد به همراه تحدی به آورنده قرآن و مدعیان مبارزه با قرآن نیز، از این بیان تحدی در علوم ادبی می فهمیدند و از آن جا که انسانها در یک رکن از ارکان سه گانه فصاحت و بلاغت سهیمند، یعنی فقط می دانند الفاظ برای چه وضع شده است، اما نه به آن معنایی بلند احاطه دارند و نه کیفیت تعبیر از معانی بلند را با الفاظ موضوعه رسا در اختیار دارند، بنابراین، ممکن است مواد خام و سرمایه های اولیه (الفاظ دال بر

معانی) را خود بشر ساخته باشد، اما توانایی ساختن کلامی فصیح و بلیغ نظیر قرآن کریم نداشته باشد.

بنابراین، قول به این که اعجاز بلاغی قرآن روی صرف (آوردن مثل قرآن ممکن و مقدور است، منتها خدا منکران را از آوردن مثل منصرف می کند و باز می دارد) است، نه روی خصیصه خود آیات و سور، سخنی ناتمام است. قرآن حقیقتا مثل عادی ندارد تا این که بخواهد مثل آن را بیاورند و امر به آوردن مثل آن، امر تعجیزی است.

5- جهان شمولی اعجاز

هر گونه اعجاز از هر پیامبری جهانی است خواه آن پیامبر خاتم باشد یا نه و در صورتی که خاتم نیست خواه از الوالعزم باشد یا خواه معجزه او باقی باشد، یا از بین رفته باشد، زیرا معنای معجزه آن است که کاری خارق عادت باشد و راه فکری و علم عادی نداشته باشد که افراد عادی با استفاده از روشهای عادی علمی یا عملی توان آوردن مثل آنرا داشته باشد. اگر مطلبی در عصری خارق عادت بود و در عصر دیگر بر اثر پیشرفت علم و حصول تمکن مادی، نتیجه آن که، هر معجزه ای جهانی است، گرچه رسالت آورنده آن جهانی نباشد و اگر درباره کشتی نوح (علیه السلام) و مریم (علیها سلام) چنین وارد شده است: (وجعلناها وابناها ایه للعالمین) [1099] برای بیان مصداق کامل و معروف است وگرنه هر معجزه ای جهانی است، یعنی، نه قبل از آن و همزمان آن و نه بعد از آن هرگز از راه عادی قابل تحقق نبوده و نیست.

6- اثبات دعوی و دعوت پیامبر با اعجاز

معجزه حد وسط برهان نبوت است و با آن رسالت مدعی نبوت ثابت می شود.

آنگاه صدق و صحت دعوت پیامبر همانند صدق دعوی او ثابت می شود؛ یعنی، مدعی پیامبری هم ادعای نبوت دار و هم به توحید و معاد و... دعوت می کند و با ثبوت اعجاز، هر چه مترتب بر صدق مدعی نبوت است و یا از لوازم آن است و با

ثبوت اعجاز، هر چه مترتب بر صدق مدعی نبود است و یـا از لـوازم آن اسـت ثابـت خواهد شد. از این رو با ثبوت اعجاز قرآن گرچه اصل وجود مبدا هستی بـرای کسـی که در آن تردید دارد ثابت نمی شود، لیکن اوصاف ذاتی و فعلی خداوند و نیـز صـدق دعوی رسالت مدعی نبوت ثابت می شود.

بنابراین، برای مردم حجاز و همچنین کسانی کـه در اصـل وجـود واجـب و خـالق تردیدی نداشتند لیکن در توحید او و نیز در نبوت شک داشتند، معجزه برهان سـودمند است ولی برای کسانی که در اصل وجود مبدا در ارتیاب بوده یا ملحدانـه آن را انکـار می کردند، اعجاز بی اثر است. از این جا می توان آیه محل بحـث را گذشـته از دلیـل نبوت، برهان بر توحید هم دانست، زیرا با ثابت شدن اعجاز قرآن و این که این کتـاب، کلام خداست، گذشته از رسالت آورنده آن، صحت مضمون آن که توحیـد خداونـد در ذات و صفت است ثابت می شود. از این رو انسجام آیه اعجاز (23) با آیه توحید (21 و 22) گذشته از بیان پیشین با این وجه نیز ثابت می شود.

7- محور ریب مخالفان

گرچه گاهی تنزیل به معنای نزول تدریجی در برابر انزال به معنای نـزول دفعـی بـه کار می رود و زمخشری سر گزینش تنزیل را تناسب آن بـا تحـدی مـی دانـد، لـیکن گذشته از آن که اولا چنین فرقی مورد نقد برخی مفسران قرار گرفتـه [1100] و ثانیـا بـا برخی آیات قرآن هماهنگ نیست، مانند: (لولا نزل علیه القرآن جملـه واحـده)، [1101] (لولا نزل علیه آیه)، [1102] (نزلنا علیهم من السمأ ملکا رسولا) [1103] در خصوص آیه مورد بحث چنین معنایی ملحوظ نیست زیرا معاندان وحی گرچه گـاهی در کیفیـت آن از لحاظ تدریج، نزول بر یک شخص غیر معروف و غیر ثروتمند و مانند آن بهانـه مـی گرفتند، لیکن محور ارتیاب آنهادر محل بحث اصل نزول قـرآن اسـت، نـه کیفیـت آن؛

یعنی، آنان کتاب خدا را، فریه می پنداشتند و دفعی یا تدریجی بودن آن در پندار باطل آنان فرقی نمی کردند.

8- ادعای هماردی با قرآن و داعیه ربوبیت

هر انسان متنبی یا غیر متنبی که در تحدی پیامبر الهی شرکت کند و در صدد آوردن شبیه معجزه پیامبر باشد در نهان خویش داعیه ربوبیت دارد؛ گرچه ممکن است گاهی از آن ذاهل و زمانی به آن مایل باشد؛ زیرا نبوت یک وصف کمالی هستی است که جز خداوند احدی آن را به کسی عطا نمی کند.

اگر کسی مدعی نبوت بود و آن را به زعم فاسد و وهم کاسد خویش صواب دانست یا باید آن را صدفه و بدون عامل و علت تلقی کند، که چنین گمانی با نظام علی و معلولی جهان هماهنگ نیست و یا آن را به شخص خود اسناد دهد و بپندارد که مبدا تحقق این وصف وجودی، خود اوست، بازگشت چنین ادعایی به دعوی ربوبیت است، یعنی، انسان مبتنی، گذشته از ادعای نبوت، مدعی است که مشا فالعی این مقام نیز هست. این معنا گذشته از ابتلا به محذور جمع بین فاعل و قابل (به معنای منفعل) مستلزم دعوی ربوبیت نیز خواهد بود؛ خواه معجزه ای ارائه کند یا نه.

اما کسی که ادعای نبوت ندارد؛ لیکن در صحنه تحدی پیامبر شرکت می کند و در صدد آوردن شبیه معجزه پیامبر است، در نهاد خویش مدعی ربوبیت است؛ زیرا گرچه معجزه از دست پیامبر ظاهر می شود، لیکن مبدا فاعلی آن خداوند است، چنانکه در آیه محل بحث، عنوان تنزیل قرآن به خداوند اسناد داده شده و در جریان تحول عصای حضرت موسای کلیم به مار فرمود: (سنعیدها سیرتها الاولی)، [1104] و اگر معجزات دیگر، صریحا به خداوند اسناد داده نشده، حتما امر و اذن و اراده خدا در آنها موثر بوده است. گذشته از آن که، انسان کامل بر اساس قرب نوافل با مجاری ادراکی و تحریکی خداوند سبحان می فهمد و کار می کند. پس اگر کسی درصدد آوردن شبیه

معجزه است او در صدد آوردن مثیل کار خداست و کسی که درصدد آوردن مثل کار خداست که از تحلیل / یا حضور در صحنه تحدی به دست می آید. حاصل این که، اگر شخص متنبی در ساحت تحدی حضور یافت از دو جهت مدعی ربوبیت است.

9- گونه های متفاوت هماوردی با اعجاز

همان طور که بر اساس تلازم بین معبود بودن و خالق بودن، از نفی خالقیت موجودی به عدم صلاحیت وی برای معبود شدن استدلال می شود: (افمن یخلق کمن لا یخلق)، [1105] (قل هل من شرکائکم من یبدوا الخلق ثم یعیده) [1106] همچنین بر محور تلازم بین پیامبر بودن و معجزه آوردن، از نفی قدرت بر اعجاز کسی به عدم صلاحیت وی برای مقام رسالت استدلال می شود؛ یعنی، جریان رسالت انسان کامل که خلیفه خدا مظهر اوست جریان ربوبیت خداوندی است که خالق و معبود است و چون افراد عادی در ساحت تحدی منهزم شدند، پس هیچ یک از آنان صلاحیت رسالت الهی ندارند.

آنچه در این جا مهم است توجه به این اصل رصین کلامی است که همان طور که استدلال فکری صاحب نظران از سه راه (منع، نقض، معارضه) مورد طرد و رفع قرار می گیرد، شاید بتون برای طرد معجزات صاحب بصران نیز راههای متعددی پیش بینی کرد که هر کدام از آنها بتواند جلوی تاثیر اعجاز را بگیرد.

هرگاه در برابر تحدی صاحب اعجازی، کسی مشابه معجزه او را ارائه کند، مثلا سوره ای مشابه یکی از سوره های قرآن بیاورد، چنین مقابله همانند منع یا نقض دلیل حصولی مصادم متن دلیل حضوری صاحب اعجاز است، ولی اگر در برابر آن، معجزه دیگر بیاورد، یعنی کاری کند که دارای قیود ماخوذ در تحدید اعجاز باشد و احدی نتواند همتای آن را بیاورد، چنین هماوردی، مانند معارضه استدلال فکری معجزه ای در عرض اعجاز صحاب تحدی است، نه آن که با متن معجزه قبلی درگیر شود؛ چنانکه

در معارضه، دلیل دوم در عرض دلیل اول با آن درگیر می شود، نه این که مصادم جزئی از اجزأ درونی آن شود؛ لیکن در چنین فرضی، شخص دوم حتما مصدق شخص اول خواهد بود و هر دو یکدیگر را تصدیق می کنند و نظیر موسی و هارون (علیهما السلام) خواهند بود و هرگز مقابل یکدیگر نخواهند شد؛ زیرا حد اعجاز بر کار هر کدام صادق است.

آنچه در صاحب مقام رسالت لازم است اصل اعجاز است و همان طور که انبیا همتای هم نیستند: (ولقد فضلنا بعض النبیین علی بعض) [1107] و نیز مرسلین همسان هم نبوده اند: (تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض) [1108] معجزات آنان نیز همتا و همسان هم نخواهد بود. آنچه همراه نبوت عام و رسالت عام مطرح است اصل اعجاز است، نه معجزه معین. لازم است توجه شود که چنین شخصی هرگز آسیب منع یا نقض گونه به معجزه مدعی رسالت وارد نمی کند.

بحث روایی

1- هماهنگی معجزه با شرایط زمان

- قال ابن السکیت لابی الحسن الرضا (علیه السلام): لما بعث الله تعالی موسی بن عمران بیده البیضأ و العصأ و آله السحر و بعث عیسی بالطب و بعث محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بالکلام والخطب؟ فقال له ابوالحسن (علیه السلام): ان الله تعالی لما بعث موسی (علیه السلام) کان الاغلب علی اهل عصره السحر فاتاهم من عندالله تعالی بمالم یکم عند القوم و فی وسعهم مثله و بما ابطل به سحرهم و اثبت به الحجه علیهم و ان الله تعالی بعث عیسی (علیه السلام) فی وقت ظهرت فیه الزمانات و احتاج الناس الی الطب فاتاهم من عند الله بمالم یکن عندهم مثله و بما احیی لهم الموتی و ابرء الاکمه والابرص باذن الله و اثبت به الحجه علیهم و ان الله تبارک و تعالی بعث محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فی وقت کان الاغلب علی اهل

عصره الخطب والكلام واظنه قال: - والشعر فاتاهم من اكتـاب الله عزوجـل و مواعظـه وحكامه ما ابطل به قولهم واثبت به الحجه عليهم.

فقال ابن السكيت: تالله ما رايت مثلک اليوم قط، فما الحجه على الخلق اليوم؟ فقـال (عليه السلام): العقل، تعرف تبه الصادق على الله فتصدقه والكاذب على الله فتكذبه، فقال له ابن السكيت، هذا و الله الجواب [1109]

اشاره: عنوان اعجاز در آيات فراوان از بشر سلب شده، يعنى، هيچ كس نمى توانـد خداوند را عاجز كند: (واعملوا انكم غير معجزى الله)، [1110] ليكن در هيچ آيـه اى به خداوند اسناد داده نشده، يعنى، در قرآن اصطلاح معجزه به معناى معهود كلامـى آبـه كار نرفته و فقط از آن به عنوان آيه، نشانه اراده الهى ياد شده است.

آيه به اصللاح قرآن و معجزه به اصطلاح كلام چند قسم است:

الف: اقتراحى كه طبق پيشنهاد امت پيامبر پديد مى آيد، نظير ناقه صالح. ب: بر اثـر مهر يا قهر مقطعى خداوند ظهور مى كند. ج: برهان و حجت نبوت كه همـراه بـا اعـزام پيامبر به او داده مى شود. آنچه در اين حديث آمده ناظر به قسم سوم معجـزه اسـت و دليل آن سهولت تشخيص اعجاز از رشته هاى علمى قريب يا غريب اسـت، زيـرا اگـر معجزه هماهنگ با پيشرفته ترين رشته علمى قريب، مانند پزشكى يا غريب، مانند سحر نباشد تشخيص آن دشوار خواهد بود، ولى اگر كارشناسان ماهرى در رشته ويژه وجود داشته باشند توان امتياز آن از دانشهاى عادى دشوار نيست.

2- اشارات رمزى در واژه عبد

- عن الصادق (عليه السلام): حروف العبد ثلاثه: العين والبأ والدال؛ فالعين علمه بالله تعالى والبأ بونه عما سواه والدال دنوه من الله بلا كيف و حجاب [1111]

اشاره: گرچه رابطه رمزى حروف اثباتا يا نفيـا آسـان نيسـت، لـيكن بهـره بـردارى دستورى نه وصفى از اين حديث (با صرف نظر از سند) ممكن است و آن اين كه انسان

سالک صالح باید بهترین سمت خود را بندگی خدا بداند و معنای عبودیت کامل این است که عبد خود را در مشهد خدا بداند:

(الم یعلم بان الله یری) [1112] و نیز به اوصاف و افعال و آثار او آگاه گردد و از ماسوای او جدا شده، به او نزدیک گردد. اگر عنوان عبد در لغت دیگر با واژه مناسب آن زبان ادا شد که فاقد حروف سه گانه مزبور بود باز همین معارف معهود درباره آن قابل طرح است. غرض آن که، جنبه، تزکیه دستوری) حدیث بیش از چهره تعلیم وصفی آن است.

3- مرجع ضمیر در مثله

- عن العسکری (علیه السلام): (فاتوا بسوره من مثله) من مثل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، من مثل رجل منکم لا یقرء و لا یکتب و لم یدرس کتابا و لا اختلف الی عالم و لا تعلم من احد، و انتم تعرفونه فی اسفاره و فی حضره، بقی کذلک اربعین سنه ثم اوتی جوامع العلم حتی علم علم الاولین والاخرین. فان کنتم فی ریب من هذه الایات (فاتوا) من مثل هذا الرجل بمثل هذا الکلام لیبین انه کاذب لان کل ما کان من عند غیر الله فسیوجد له نظیر فی سائر خلق الله... (فاتوا بسوره من مثله) یعنی مثل القرآن من التوراه و الانجیل و... فانکم لا تجدون فی سائر کتب الله سوره کسوره من هذا القرآن [1113]

- عن علی بن الحسین (علیه السلام): (فاتوا بسوره من مثله) مثل محمد امی لم یختلف قط الی اصحاب کتب و علم ولا تتلمذ لاحد و لا تعلم منه...فان کان کاذبا فاللغه لغتکم و جنسه جنسکم و طبعه طبعکم [1114]

اشاره: مجلسی (رحمه الله) در ذیل حدیث امام سجاد (علیه السلام) می گوید: اعلم ان هذا الخبر یدل علی ان ارجاع الضمیر فی مثله الی النبی و الی القرآن کلیهما مراد الله بحسب بطون الایه الکریمه همان طور که قبلا بیان شده رجوع ضمیر در (مثله) به (عبد) و به (مانزلنا) ممکن است؛ گرچه رجوع آن به قرآن سزاوارتر است. آنچه از

حدیث ماثور از امام عسکری (علیه السلام) برمی آید این است که اگر ضمیر به رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) برگردد، مضمون آیه بیان اصل معجزه است و اگر به قرآن برگردد مضمون آن اثبات اصل اعجاز و وحی و کلام خداوند بودن نیست، بلکه پیام آن مهمین بودن قرآن نسبت به کتابهای آسمانی دیگر است، یعنی، قرآن کریم نه تنها نسبت به کتابهای عادی بی نظیر است، بلکه نسبت به کتابهای الهی دیگر نیز بی مثل است.

فان لم تفعولوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التی وقودها الناس والحجاره اعدت للکفرین.

=گزیده تفسیر

چون قرآن کریم کتاب هدایت و تربیت اسنان عالم، عاقل و دیندار است، بر خلاف کتب علمی و عقلی بشری، سرشار از انذار و هشدار است و در این کریمه نیز معاندان را از عذابی بر حذر می دارد که مواد سوختی، آتش گیره و آتش زنه آن انسانها و سنگهای مورد پرستش آنهاست و برای کافران، منافقان و فاسقان آماده شده است؛ آتشی که از درون انسان بر می خیزد و از این رو هیچ راه گریزی از آن نیست، بلکه جسم و جان انسان تبهکار را می سوزاند.

از تعبیر (اعدت) برمی آید که جهنم، همانند بهشت، هم اکنون موجود است و کافران که ماده سوختنی و آتش زنه و آتش گیره دوزخند، هم اکنون سراپا مشتعلند، گرچه خود نمی دانند. اثبات عذاب برای کافران، در این کریمه منافاتی با اثبات آن برای منافقان و مسلمانان فاسق ندارد. عذاب دردناک دوزخ افزون بر کافران، دامن منافقان و مومنان عاصی را نیز می گیرد؛ گرچه درکات و همچنین کوتاهی یا درازی مدت عذاب متفاوت است.

تفسیر

ان: تعبیر به ان که حرف شرط مشکوک است به جای اذا کـه حـرف شـرط مقطـوع است با این که شرط در محل بحث به دلیل (ولن تفعلوا) مقطـوع العـدم اسـت، از ایـن روست که اولا طبق گمان معاندان سخن گفته شود، و ثانیا جنبه تهکم داشته باشد.

لن: حرف لن برای تاکید نفی است، نه برای تایید آن؛ زیـرا چیـزی کـه مغیاسـت و دارای حد و غایت است ابدی نخواهد بود و حرف لن در (فلن ابرح الارض حتی یاذن لی ابی) [1115] و (لن نومن لك حتی نری الله جهره) [1116] در مورد چیزی به کـار رفتـه که برای غایت یاد شده است.

النار: غالب مفسران گفته اند: [1117] چون در سوره تحریم که پیش از سوره بقره نازل شده، کلمه (نار) آمده است: (یا ایها الذین امنوا قـوا انفسـکم واهلـیکم نـارا وقودهـا الناس واحجاره) [1118] و مسلمانان نسبت به چنین آتشی آگاهی داشتند، در آیه محـل بحث کلمه نار با الف و لام معرفه ذکر شـده اسـت، چنانکـه حضـرت ابـراهیم (علیه السلام) هنگامی که همسر و فرزندش را به سرزمین غیر قابـل کشـت حجـاز آورد بـه خـدای سبحان عرض کرد:

(رب اجعل هذا بلدا أمنا) [1119] و کلمه بلد را نکره آورد، ولی پس از آن که آن جا آباد و محل سکونت شد، به خداوند عرض کرد: (رب اجعل هذا البلد امنـا) [1120] کـه آیه دوم بعد از آیه نازل شده و از این رو کلمه بلد در آن با الف و لام آمده است.

وقود: وقود به معنای ما یوقد به النار یعنی چیزی است که آتش با آن افروخته مـی شود؛ مانند کبریت و چاشنی در مواد انفجاری که آتش زنه است و چیزهـای دیگـر را شعله ور می سازد، [1121] و نیز مانند هیزم، زغال سنگ، نفت، گاز و هر چیز دیگری که ماده سوختنی باشد. وقود گاهی به معنای شعله آتش و زبان آن است؛ نظیر آیه (النـار ذات الوقـود) [1122] که تفسیر آن به آتش صاحب هیزم (کنایه از فراوانی مواد سـوختنی

آن) مناسب نیست، زیرا ظاهر ذات وقود همان معنای ذات لهب است که در سوره مسد (آیه 3) آمده است و تفصیل آن در تفسیر آیات بازگو می شود.

ماده وقود و وقود اختصاصی به برافروختن نار ندارد؛ بلکه در فروزندگی نور نیز به کار می رود؛ یعنی، هم در مورد غضب و قهر و هم در مورد رحمت و مهر کاربرد دارد؛ مانند: (... یوقد من شجره مبارکه). [1123] از این رو امیرالمومنین (علیه السلام) به فروزان نگه داشتن توحید و رسالت توصیه کرد و فرمود: وصیتی لکم ان لا تشرکوا بالله شیئا و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فلا تضیعوا سنته اقیموا هذین العمودین واوقدوا هذین المصباحین [1124] و نیز درباره فروغ خاموشی ناشدنی قرآن فرمود: ثم انزل علیه الکتاب نورا لا تطفا مصابیحه و سراجا لا یخبود توقده [1125]

الناس: مراد از ناس در جمله (وقودها الناس) مقابل جن و شیطان نیست، بلکه مقابل (حجاره) است. بنابراین، اطلاق آیات دیگر، مانند: (انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم) [1126] و (اما القاسطون فکانوا لجهنم حطبا)، [1127] همچنان محفوظ است؛ زیرا خود ابلیس گذشته از آن که هیزم دوزخ است می تواند آتش گیره بلکه آتش زنه جهنم نیز باشد.

للکافرین: با توجه به اختصاص نداشتن جهنم به کافران، لام در(للکافرین) به معنای ارتباط است، یعنی، هر عملی با عامل خود ارتباط دارد؛ نظیر: (ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها) [1128] و یا (ان جهنم کانت مرصادا (۲۱) للطاغین مابا). [1129] ولی اگر لام به معنای سود و نفع باشد، نظیر آنچه در مورد بهشت گفته می شود: (وبشر الذین امنوا و عملوا الصالحات ان لهم جنات) [1130] در این صورت معنای تهکم و استهزا دارد؛ زیرا جهنم به سود کافران نیست. البته مرتبه ای از دوزخ مخصوص کافران است که در این حال، حرف لام می تواند برای اختصاص باشد.

خطاب این کریمه به کافران و بت پرستان حجاز است و از آن جـا کـه مضـمون آن گزارش غیبی است، خود نوعی اعجاز است. بنابراین، قرآن کـریم در ایـن آیـه اعجـاز خود را با اعجاز دیگری تضمین کرده است. جمله (فان لم تفعلوا) به منزله نتیجه قیـاس و جواب شرطی است که در آغاز آیه قبل به صورت قیاسی استثنایی تنظیم گردید؛ امـا جمله (ولن تفعلوا) گزارشی غیبی و خود معجزه دیگری است.

قرآن و رسالت انذار

قرآن کریم مانند کتابهای استدلالی و عقلی نیست تا تنها به نتیجه گیری از قیـاس و برهان بسنده کند؛ چون زبان قرآن زبان علومی مانند حکمت و کلام، و هدف آن، تنهـا عالم شدن مخاطبان نیست، بلکه لسان وحی و هدایت و نـور و در پـی تربیـت انسـان عالم عاقل و دیندار است، یعنی، تعلیم کتاب و حکمت با تزکیه نفوس همـراه اسـت. از این رو هشدار می دهد: اگر نتوانستید همانند قرآن را بیاورید، که هرگز نمی توانیـد، از آتشی که برای کافران آماده شده، بپرهیزید.

این آیه شریفه ترس از جهنم را مطرح می کند؛ زیرا بیشتر انسانها بر اثر هـراس از جهنم بر صراط ایمان و تقوا پایدارند. بدین جهت قرآن کریم گذشته از این که از رسول خدا به عنوان نشیر و نذیر یاد می کند؛ در هیچ موردی پیامبر را تنها بـه عنـوان مبشـر معرفی نمی کند؛ درحالی که گاهی به صورت حصر به عنوان منذر معرفی می کند: (ان انت الا نذیر). [1131] رسالت عالمـان دینـی نیـز ترسـاندن مـردم از قهـر الهـی اسـت: (ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم). [1132]

اولین قدم برای توده مردم ترس از جهنم است. البته اگر انسـان بـر اسـاس همـین ترس پیش برود و خداوند را عبادت کند کم کم شوق بهشت و او پیدا می شود و حتـی ممکن است درجات بلند محبت خدا را نیز تحصیل کند. آنگاه آزاد از هـراس دوزخ و امید بهشت خداوند را عارفانه و عاشقانه می پرستد.

ماده سوختنی و آتش گیره دوزخ

قرآن کریم انسان را وقود، یعنی ماده سوختنی، آتش گیره و آتـش زنـه جهـنم مـی داند. آتش زنه مانند کبریت که با برخورد با شی ء معین مشتعل می شود و آتش گیـره

مانند هیزمهای ضخیم و بزرگ که مدتی در اجاق می ماند و در دراز مدت خاکستر می شود و هیزمهای نازک و کوچک با آن افروخته می شود.

انسان خودش آتش برمی افروزد؛ چنانکه در آیه محل بحث یا آیه (اولئک هم وقود النار) آمده است و خودش هیزم است و در آن آتش مسجور، یعنی مشتعل مـی شـود: (و ام القاسطون فکانوا لجهنم حطبا)، [1133] (اذا الاغلال فی اعناقهم والسلاسل یسبحون (۷۱) فی الحمیم ثم فی النار یسجرون) [1134]

بنابراین، راهی برای فرار از عذاب ندارد؛ زیرا اگر هیزمی جدای از انسـان باشـد و انسان را با آن بسوزانند احتمال فرار از آن هست و در صورت سوختن نیز تنها جسـم او را می سوزاند، نه روح را. اما اگر خود انسان شعله ور شود راه گریز از عذاب ندارد؛ بلکه هم جسمش می سوزد: (کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها) [1135] و هم روح او گداخته می شود: (نار الله الموقده (۷) التی تطلع علی الافئده). [1136]

آتشی که بتواند روح انسان را بسوزاند، باید منشا روحی داشته باشد؛ یعنی، از فـواد و دل سر برآورد. هیزم فواد (مرحله تجرد روح) را نمی تواند بسوزاند. حتی اگر انسان در کوره ذوب فلزات قرار گیرد، روح او نمی سوزد و از این رو، وقتی اصحاب اخـدود مومنان را در گودال آتش افکندند، تنها بدنهای آن مومنان سوخت، اما ارواحشان متنعم بود و حتی لذت می برند که بدنهای آنان در راه دین می سوزد.

انسان عذاب جسمی را می تواند تحمل کند، لیکن عذاب روحی قابل تحمل نیسـت. اهل معنا به هنگام استعاذه از جهنم می گویند: خدایا ما را به آتش دوزخ مسوزان؛ زیرا ورود به جهنم مایه رسوایی انسان است: (ربنا انک من تدخل النـار فقـد اخرزیتـه)؛ [1137] چون سقوط در جهنم نشانه کفر و نفاق یا دست کـم دلیـل تبهکـاری و در نتیجـه حرمان از رحمت خاص خداست و این رسوایی دردنـاکتر از سـوختن بـدن بـه آتـش است.

برخی مفسران به استناد بعضی احادیث، گفته اند: مراد از حجاره که به عنوان وقـود مطرح شده سنگ سیاه کبریت است. [1138] اما باید دانست که سنگ کبریت (گـوگرد) در دنیا نیز اشتعال زا و آتش خیز است و این معنا چندان اهمیتی ندارد تا موجب تخویـف و انذار شدید باشد و نمی تواند مراد قطعی از حجاره مزبور سنگ کبریت باشد.

بعضی از مفسران نیز گفته اند: مراد از این حجاره همـان جـواهر و طـلا و نقـره ای است که زراندوزان ذخیره می کردند و به آن فریفته شدند، [1139] چنانکه خدای سـبحان می فرماید: (والذین یکنزون الذهب والفضه و لا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم (٣٤) یوم یحمی علیها فی نار جهنم فتکوی بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم هـذا مـا کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون) [1140] این معنا هم نمی تواند مصداق یقینی حجاره در آیه مورد بحث باشد؛ زیرا آیه فوق ناظر به مطلق زراندوزان است، چه کـافر و چه غیر کافر، در صورتی که آیه محل بحث می فرماید: (اعدت للکافرین).

احتمال دیگر در تفسیر حجاره، که به نظر صحیحتر می رسد آن است کـه ایـن آیـه ناظر به آیه (انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم) [1141] است که می گویـد: شما و آنچه جز خدا می پرستید، هیزم یا آتش گیره های جهنم هستند. [1142] بنـابراین، مراد از حجاره مزبور همان اصنام و اوثان تراشیده از سنگ است کـه اعـلام بـه وقـود بودن آن اثر تبلیغی در اجتناب از آن دارد و در انذار موثر است؛ زیرا اگر انسان بدانـد آنچه را در دنیا می پرستد و امید به شفاعت آن دارد، در قیامـت بـه صـورت اخگـری سوزنده ظهور می کند، باعث افزایش رنج و عذاب روحی او خواهد بود.

تذکر: نازلترین موجود مرکب مادی سنگ است و عـالیترین آن انسـان و هـر دو در معاد وقود دوزخ هستند. شاید شجره جهنم و حیوان مناسب آن نظیر مار و عقـرب کـه متوسط بین جماد و انسان است منطوی در آیه باشد؛ یعنی،

آیه محل بحث جامع همه مراتب است، لیکن به ذکر نازلترین و عالیترین اکتفا کرد و از سایر ترکیبات نام نبرد.

جهنم هم اکنون موجود است

از این که (اعدت للکافرین) با فعل ماضی بیان شده معلون می شود جهنم هم اکنون موجود است، چنانکه بهشت نیز هم اکنون موجود است و قرآن درباره بهشت نیـز مـی فرماید: (اعدت للمتقین). [1143]

ظاهر ماده اعداد و همچنین ظاهر هیئت، اعدت که فعل ماضی است بر تحقق کنونی دوزخ دلالت دارد و حمل آن بر این که چون مستقبل محقـق الوقـوع درحکـم ماضـی است از این جهت به فعل ماضی یاد شده خلاف ظاهر است؛ زیرا اصـل فعـل ماضـی، دلالت بر تحقق وقوع است، و حمل آن بر مستقبل قطعی، مخصوص موردی اسـت کـه دلیل یقینی بر عدم تحقق فعلی آن مورد اقامه شود کـه در محـل بحـث چنـین دلیلـی نیست.

افزون بر این که، از آیات دیگری مانند: (و ان جهنم لمحیطه بـالکافرین) [1144] نیـز این مطلب استفاده می شود؛ زیرا ظاهر قرآن را تایید می کند کـه بهشـت و جهـنم هـم اکنون موجود است. امام رضا (علیه السلام) می فرماید: اگـر کسـی بگویـد: بهشـت و جهـنم مخلوق نیست، از ما نیست. آنگاه به شیوه ای لطیف به این آیه شریفه استشهاد می کنـد (یطوفون بینها و بین حمیم ان)؛ [1145] جهنمیان بین جهنم و چشـمه داغ و گداختـه در رفت و آمدند: ما اولئک منا و لا نحن منهم... قال الله عزوجل... هذه جهنم... [1146]

چنانکه وجود مبارک پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در معراج وارد بهشت شدند و با متنعمـان بهشت دیدار کردند و جهنم و معذبان در آن را نیز از نزدیک دیدند.

محققان امامیه تاکید دارند که بهشت و جهنم و معذبان در آن را نیز از نزدیک دیدند.

محققان امامیه تاکید کردند که بهشت و جهنم هم اکنون موجود است. [1147]

ادله عقلی نیز نه تنه مناقض این نظر نیست، بلکه آن را تایید می کند. بنابراین، ظاهر آیات مزبور، همانند ظاهر سایر آیات حجت است و نیازی به تاویـل و تقـدیر نـدارد.

گرچه بیشتر مردم تا چشم از ظواهر این دنیا و به مرگ طبیعی نمیرند، بهشت و جهنم برای آنان ظهور نمی کند.

برای پیدایش آتش دو عنصر لازم است: یکی آتش زنه و دیگری آتش گیره و به تصریح قرآن کریم هم اکنون آتش زنه موجوداست: (واولئك هم وقود النار) [1148] و هم آتش گیره: (واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا). [1149] بنابراین، کافر که هم آتش زنه است و هم آتش گیره، هم اکنون سراپا مشتعل است؛ گرچه دیده های ظاهر بین اشتعال آن را اکنون نمی بینند؛ چنانکه اشتعال برزخی آنان مشهود نیست.

در زمان حکومت خلیفه سوم، مردی جمجمه مرده ای را نزد خلیفه آورد و گفت: شما می پندارید این جمجمه هم اکنون در آتش می سوزد؟ در حالی که من دست خود را بر آن نهاده ام و اصلا حرارت آتش را احساس نمی کنم. خلیفه ساکت شد و کسی را در پی امیرالمومنین (علیه السلام) فرستاد و از او استمداد کرد. هنگامی که آن حضرت نزد عثمان حاضر شد عثمان در حالی که در میان انبوهی از یاران خود بود به آن مرد گفت: سوال خود را تکرار کن و او دوباره آن را پرسید. عثمان گفت: این اباالحسن به این مرد پاسخ ده. آن حضرت فرمودند: زند و مسعار، یعنی سنگ چخماق را حاضر کنید. آنگاه با بر هم زدن سنگ چخماق و جستن جرقه آتش به آن مرد فرمودند: دست خود را بر هر یک از زند و سنگ بگذار. آنگاه پرسید آیا حرارت آتش را احساس می کنی؟ آن مرد پاسخ داد: نه مبهوت شد؛ یعنی، جمجمه نیز در ظاهر سرد و خاموش است. عثمان با شنیدن این بیان گفت: لولا علی لهلک عثمان. [1150]

عذاب مومنان فاسق

بعضی از مفسران و متکلمان از جمله (اعدت للکافرین) چنین برداشت کرده اند که عذاب جهنم اختصاص به کافران دارد و شمال مومن فاسق نمی شود و این پنداری ناردست است. عذاب دوزخ هم شامل منافقان می شود و هم شامل مومنان فاسق. اما

شمول آن نسبت به منافقان، چون مراد از کفر در این آیه کفر در برابر ایمان است، نه کفر در برابر ایمان و نفاق؛ یعنی، ناظر به تقسیم مردم به سه دسته مومن، نه کفر در برابر ایمان و نفاق، یعنی، ناظر به تقسیم مردم و به سه دسته مومن، کافر و منافق نیست، بلکه ناظر به آیه شریفه (یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون)

است که بر اساس آن، مردم در برابر دستور عبادت خدا به دو گروه مومن و غیر مومن تقسیم می شوند، که غیر مومن شامل کافر و منافق می شود.

پس کافران در آیه مورد بحث کسان هستند که اهل توحید عبادی نیستند و به همین جهت در برابر این جمله، در آیه بعد می فرماید: (وبشر الذین امنوا وعموا الصالحات). در مورد منافقان بحثی نیست که جهنم آنان را در بر می گیرد؛ چنانکه می فرماید: (فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب الیم بما کانوا یکذبون) [1151] افزون بر این که، در جای دیگر منافقان و کافران با هم ذکر شده اند: (ان الله جامع المنافقین و الکافرین فی جهنم جمیعا) [1152] و گاهی و عید منافقان شدیدتر از تهدید کافران آمده است: (ان المنافقین فی الدرك الاسفل من النار) . [1153]

اما بحث مهم این است که بر اساس آیه مورد بحث، چگونه جهنم شامل مومن فاسق هم می شود که در این مورد سه نظر وجود دارد:

1- کفر در آیه مورد بحث اعم از کفر اعتقادی است و شامل کفر عملی نیز می شود؛ مانند آیه (ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا و من کفر فان الله غنی عن العالمین) [1154] که از ترک حج به کفر تعبیر کرده و بدین معناست که اگر مستطیع معتقد و مومن عمدا حج را ترک کند، در عمل کافر است، نه در عقیده.

این توحید بعید است، زیرا آیه محل بحث در مقام بیان عاقبت مکذبان وحی است و هر چند شمول لطفی دارد، زیرا للکافرین جمع محلی به الف و لام و عام است، اما

سیاق آیه درباره کفر اعتقادی است و شمول آن نسبت به آیه نسبت به غیر کافر اعتقادی بعید است.

2- گرچه خدای سبحان در این آیه می فرماید: این آتش برای کافران مهیا شده است، اما قرآن کریم مومنان را نیز از همین آتش می ترساند: (یا ایها الذین امنوا قوا انفسکم و اهلیکم نارا وقودها الناس والحجاره). [1155] معلوم می شود اگر مومن مواظب خود و وابستگان خود نباشد، گرفتار همین آتش می شود. پس چنین نیست که این آتش مخصوص کافران باشد و مومنان فاسق به عذاب دیگری وعید داده شده باشند. البته فرق مومن عاصی با کافر در خلود یا درکات عذاب است وگرنه اصل عذاب برای هر دو ثابت است.

3- جمله (اعدت للکافرین) دلالت ندارد که جهنم برای غیر کافر نیست. به اصطلاح اصولیین این آیه گرچه اطلاقی ندارد تا شامل فاسقان هم بشود، لیکن مقید به عدم فسق مومن هم نیست تا ورود به جهنم را منحصر به کافران کند. بنابراین، اگر آیه دیگری بگوید جهنم برای مومنان گناهکار مهیا شده این دو آیه با هم تعارض ندارد؛ زیرا هر دو اثباتی است. در نتیجه آیاتی مانند (و من یعص الله و رسوله فان له نار جهنم) [1156] و (من یقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فیها) [1157] که آتش جهنم را مختص به کافران نمی داند، مقید آیه محل بحث نیست و بنابراین، جهنم مومن فاسق را نیز دربرمی گیرد.

در قرآن کریم حتی میل به گناه نیز مایه برخورد با آتش جهنم معرفی شده است؛ چنانکه خداوند به مسلمانان می فرماید: (لا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار)؛ [1158]

اما بحث مهم این است که بر اساس آیه مورد بحث، چگونه جهنم شامل مومن فاسق هم می شود که در این مورد سه نظر وجود دارد:

1- کفر در آیه مورد بحث اعم از کفر اعتقادی است و شامل کفر عملی نیز می شود؛ مانند آیه (ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا و من کفر فان الله غنی عن العالمین) [1159] که از ترک حج به کفر تعبیر کرده و بدین معناست که اگر مستطیع معتقد و مومن عمدا حج را ترک کند، در عمل کافر است، نه در عقیده.

این توجیه بعید است، زیرا آیه محل بحث در مقام بیان عاقبت مکذبان وحی است و هر چند شمول لفظی دارد، زیرا للکافرین جمع محلی به الف و لام و عام است، اما سیاق آیه درباره کفر اعتقادی است و شمول آن نسبت به غیر کافر اعتقادی بعید است.

2- گرچه خدای سبحان در این آیه می فرماید: این آتش برای کافران مهیا شد است، اما قرآن کریم مومنان را نیز از همین آتش می ترساند: (یا ایها الذین امنوا قوا انفسکم واهلیکم نارا وقودها الناس والحجاره) [1160] معلوم می شود اگر مواظب خود و وابستگان خود نباشد، گرفتار همین آتش می شود. پس چنین نیست که این آتش مخصوص کافران باشد و مومنان فاسق به عذاب دیگری وعید داده شده باشند. البته فرق مومن عاصی با کافر در خلود یا درکات عذاب است وگرنه اصل عذاب برای هر دو ثابت است.

3- جمله (اعدت للکافرین) دلالت ندارد که جهنم برای غیر کافر نیست. به اصطلاح اصولیین این آیه گرچه اطلاقی ندارد تا شامل فاسقان هم بشود، لیکن مقید به عدم فسق مومن هم نیست تا ورود به جهنم را منحصر به کافران کند. بنابراین، اگر آیه دیگری بگوید جهنم برای مومنان گناهکار مهیا شده این دو آیه با هم تعارض ندارد؛ زیرا هر دو اثباتی است. در نتیجه آیاتی مانند (و من یعص الله ورسوله فان له نار جهنم) [1161] (من یقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فیها) [1162] که آتش جهنم را مختص به کافران نمی داند، مقید آیه محل بحث نیست و بنابراین، جهنم مومن فاسق را نیز در برمی گیرد.

در قرآن کریم حتی میل به گناه نیز مایه برخورد با آتش جهنم معرفی شده است، چنانکه خداوند به مسلمانان می فرماید: (ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار) [1163] به ظالمان میل پیدا نکنید وگرنه آتش شما را می گیرد.

محقق طوسی (رحمه الله) در بحث صراط به این آیه و مشابه آن استدلال کرده، می گوید: باریکی به سبب آن که، اگر اندک میلی به یکی از و طرف تضاد افتد موجب هلاک بود؛ [1164] یعنی، نه تنها ستمگری و کمک به ستمگران، بلکه میل به آنان نیز انسان را به دوزخ می افکند.

لطایف و اشارات

1- تفاوت آتش ملکی و ملکوتی

آتش همانند موجودهای امکانی به اراده خدای سبحان یافت می شود، خواه آتش ملکی و محسوس و خواه آتش ملکوتی و نامحسوس. تفاوت آتش محسوس و غیر محسوس در نیاز به مبدا قابلی مانند هیزم است، نه در احتیاج به مبتدا فاعلی، یعنی خداوند؛ زیرا تنها مصور و صورت آفرین خداست، اگر چیزی بخواهد صورت ناری پیدا کند بدون الهی نخواهد بود و اگر گفته می شود خود کافر مبدا اشتعال است، یعنی نیازی به مبدا قابلی دیگر نیست.

بر اساس آیاتی مانند (انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم) [1165] و (اما القاسطون فکانوا لجهنم حطبا) [1166] حصب و حطب دوزخ، خود انسان کافر است، لیکن مصوری که انسان را به صورت آتش در می آورد خداوند است و اگر به زبان حرکت جوهری سخن گفته شود، محرک با حفظ اختیار انسان، خدای اوست.

2- مبدا فاعلی و قابلی و علل اعدادی آتش محسوس

آتش نامحسوس تنها به مبدا فاعلی وابسته است و مانند سایر موجودهای غیر مادی نیازی به مبدا قابلی و نیز سبب اعدادی ندارد، لیکن آتش محسوس گذشته از احتیاج

به مبدا فاعلی و نیاز مبرم به مبدا قابلی، غالبا وابسته به سبب امدادی و علت اعدادی است که آن مایه امداد و این پایه اعداد، زمینه آتش یابی و اشتعال مبدا قابلی مفروض مانند هیزم را فراهم می کند. یکی از اسباب امداد آتش زنه و یکی از علل اعداد آتش گیره است.

آتش زنه همان طور که قبلا اشاره شد چیزی است که با برخورد فنی لازم منشا تولد آتش می شود؛ نظیر ماده کبریت. آتش گیره نیز، چیزی است که بر اثر ضخامت و دوام، اشتعال خود را در درازمدت حفظ می کند و در حالی که مواد سختی دیگر خاکستر می شود آن مشتعل است تا مواد سوختی آینده از راه برسد و براثر برخورد با آن اشتعال گیرد. چنان هیزم ضخیمی که در دراز مدت در اجاقها می ماند آن را آتش گیره می گفتند. هر کدام از آتش زنه و آتش گیره سبب امدادی و علت اعدادی برای افروختن هیزم جدید با ماده سوختی تازه است.

3- آتش زنه و آتش گیره در سوخت و سوز کافران

آتش نامحسوس، همان است که از آن به حطمه تعبیر و به (نارالله) موسوم شده و از اطلاع و اشراف و سرکشی آن بر دلهای کافران گزارش داده شده است. [1167] البته برای آن آتش هم ممکن است شرایط و لوازم خاصی باشد. آتش محسوس که بدن را می سوزاند، ماده سوختی آن، یعنی حصب و حطب، خود انسان کافر است؛ چنانکه گذشت، ولی برای آن می توان آتش گیره ای از خود انسان ترسیم کرد؛ زیرا برابر آیه (کلما نضبحت جلودهم بدلنا همجلودا غیرها لیذوقوا العذاب) [1168] پوستهای کافران سوخته و خاکستر می شود، لیکن استخوآنها و عناصر محوری لحوم و شحوم همچنان باقی است تا پوستهای تازه با آتش استخوان و گوشت و چربی مشتعل شود. در این حال آن پوستی که بعدا می روید از عناصر محوری که قبلا بوده شعله می گیرد؛ یعنی، اجزای محوری قبلی بر اثر دوام به منزله آتش گیره است و پوستهای تازه به مثابه

هیزمهای نازل و کوچک که از آن آتش گیره های به جا مانده طبق اراده الهی اشتعال می گیرد. اما آتش زنه بودن خود انسان کافر از حدیث بازگو شده از امیرالمومنین (علیه السلام) استظهار می شود.

تذکر: از آیه: (کلما خبت زدناهم سعیرا) [1169] می توان فهمید که خود انسان مشتعل می شود وگرنه می فرمود: زدناها سعیرا؛ یعنی، اشتعال در آیه به خود انسان اسناد داده شده، نه به آتش (دقت شود).

4- مراد از وقود در قرآن

گرچه در قرآن گروهی حصب و حطب دوزخ معرفی شده اند، لیکن هیچ کدام از این عناوین نمی تواند عنوان وقود را در سنگ یا هیزم جهنم منحصر کند؛ زیرا بین ادله اثباتی عناوین یاد شده منافی نیست، چون همان طور که محتمل است مراد از وقود، ماده سوختنی نظیر هیزم باشد، محتمل است آتش زنه یا آتش گیره باشد؛ چنانکه جمع عناوین سه گانه (وقود، حصب، حطب) برای یک انسان در سه حال ممکن است و همچنین توزیع آنها نسبت به افراد گوناگون ممکن خواهد بود؛ یعنی، برخی از صنادید شرک و سران الحاد، وقود به معنای آتش زنه باشند و عده ای از پیشوایان وقود به معنای آتش گیره باشند و گروهی از کافران نیز وقود به معنای هیزم دوزخ باشند. آنچه بر اثر تناسب حکم و موضوع می توان حدس زد این است که پیشوایان وقود به معنای آتش گیره باشند و گروهی از کافران نیز وقود به معنای هیزم دوزخ باشند. آنچه بر اثر تناسب حکم و موضوع میتوان حدس زد این است که پیشوایان کفری که مردم را به آتش دعوت کرده اند: (وجعلنا هم ائمه یدعون الی النار)، [1170] به مثابه آتش زنه یا آتش گیره باشند و پیروان مقصر آنها به منزله هیزم. سر این تناسب آن است که زمامدار الحاد در دنیا که مردم را به کفر و ارتداد فرا می خواند و به تعبیر قرآن کریم، جامعه را به سوی آتش جذب می کرد و در قیامت پیشاپیش دیگران قیام و اقدام دارد

و پیروان خود را به دوزخ می برد: (... فاتبعوا امر فرعون و ما امر فرعون برشید (۹۷) یقدم قومه یوم القیامه فاوردهم النار و بئس الورد المـورود) [1171] مـی توانـد در قیامـت وقود به معنای آتش گیره پیروان مقصر خود باشـد. نمـوداری از وقـود دوزخ در آیـه: (ان الذین کفروا لن تغنی عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شیئا و اولئك هم وقود النار کداب ال فرعون والذین من قبلهم کذبوا بایاتنا فاخذهم الله بذنوبهم والله شدید العقـاب) [1172] آمده است.

5- سر تقدیم ناس بر حجاره

معبود باطل مانند فرعون گاهی از راه اغوا، اضلال، ارعاب، تهدید، تحدید، تجبیب و تطمیع از عوامل روانی، سیاسی، اقتصادی و مانند آن خود را بر عابد تحمیل می کنـد و کالای عبادت را از او به ثمن بخس می خرد. در این حال بدتر از عابد وثنی و صـنمی است و زودتر به دوزخ می رود؛ چنانکه درباره فرعون گذشت و زمانی بـر اثـر جهـل علمی یا جهالت عملی خود عابد مورد پرستش جاهلانه او قرار می گیرد؛ مانند اصـنام و اوثان معهود. در این حال عابدتر از معبود بوده و بیشتر از او عذاب می بیند. از ایـن رو در آیه محل بحث (ناس) بر (حجاره) مقدم شـد؛ چنانکـه در آیـه (انکـم و مـا تعبدون...) [1173] و نیز در آیه (اف لکم و لما تعبدون...)، [1174] عابدان پیش از معبود یاد شدند، گرچه تقدم ذکر چندان موثر نیست، لیکن فی الجمله نشانه اهتمام بـه مطلـب است. از این جا می توان استظهار کرد که آثار انسان متوقد بیش از آثار کبریـت سـیاه متقد است که در اشاره پنجم گذشت.

6- دعوت به ایمان و امتثال خائفانه

پیام آیه محل بحث بعد از تنزل از حد اعلاست؛ یعنی، اگر شما طبق برهان علمـی و عدل و انصاف عملی قانع شدید و معجزه بودن قرآن کریم را فهمیدند و به استناد دلیـل عقلی از یک سو و به اعتماد بر کرامت انسانی خود از سوی دیگـر آزادانـه و عارفانـه رسالت رسول اکرم را پذیرفتند برابر کرامت فطری خویش و طبق فتوای برهـان عقلـی

قیام کرده اید و اگر از مدار برهان علمی و عدل عملی خارج شدید و در محور حریت و کرامت حرکت نکردید، لااقل خائفانه که نازلترین مرحله ایمان و امتثال است، رسالت رسول گرامی (ﷺ) را بپذیرید و به آسمانی بودن قرآن مومن شوید.

7- جایگاه منسوجات عنکبوتی مسیلمه

آنچه به عنوان خبر غیبی در آیه محل بحث مطرح شد: (... فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) با آنچه از افرادی مانند مسیلمه کذاب نقل شده منافات ندارد؛ زیرا این گونه از منسوجات عنکبوتی نه به عنوان شرکت در ساحت تحدی و صحنه مبارزه و هماوردی و اتیان به مثل مطرح است، بلکه داعیه آنان این بود که این اباطیل وحی است و از آن جهت که هیچ وضیع شنیعی توان چالش و هماوردی با رفیع سنیع، را ندارد، خرافات مسیلمه هرگز در طراز معلقات سبع و سایر سروده های زمامداران فصاحت و سرمادارن بلاغت حجاز نبود، چه رسد به همتایی با کلام خدا و همسانی با کتاب او. مضمون این مطلب را در تفسیر ابو حیان اندلسی می توان یافت. (1175)

بحث روایی

1- وقود دوزخ

- عن العسکری (علیه السلام): (فاتقوا النار التی وقوده ها الناس): ای حطبها (1176)

اشاره: حدیث مزبور بعد از احراز دو عنصر محوری دلالت دارد بر این که معنای وقود، هیزم است، نه آتش زنه، نظیر زند و مسعار. عنصر محوری اول صحت سند و عنصر محوری دوم افاده حصر و در غیر ای صورت با آنچه در بحث تفسیری گذشت ناهماهنگ نیست. برخی از هیزمهای دیگر را فروزان و افروخته می کند ولی خودش همچنان به عنوان اخگری ثابت می ماند مشمول حدیث یاد شده خواهد بود.

2- حجاره دوزخ

- عن امیرالمومنین (علیه السلام): ولقد مررنا مع رسول الله بجبل و اذا الدموع تخرج من بعضه، فقال له: ما یبکیک یا جبل؟ فقال: یا رسول الله!کان المسیح مربی و هو یخوف الناس بنار وقودها الناس و الحجاره، فانا اخاف ان اکون من تلک الحجاره. قال (صلی الله علیه و آله و سلم): لا تخاف، تلک الحجازه الکبریت فقر الجبل وسکن وهدا واجاب [1177]

- عن ابن مسعود نم ان الحجاره التی ذکرها الله فی القرآن فی قوله (وقودها الناس والحجاره) حجاره من کبریت خلقها الله عنده کیف شأ [1178]

- عن علی بن الحسین (علیه السلام): والحجاره حجاره الکبریت اشد الاشیأ حرا اعدت تلک النار للکافرین... [1179]

اشاره: سنگها مانند اشیای دیگر اهل تسبیح، سجود، اسلام، امتثال طائعانه و مانند آن است و در جریان هم آوایی کوهها با حضرت داود (علیه السلام): (یا جبال اوبی معه)، [1180] (وسخرنا مع داود الجبال یسبحن والطیر)، [1181] شعور آنها کاملا مطرح است. بنابراین، هیچ محذور عقلی یا نقلی در محتوای این گونه از نصوص نیست. البته اعتبار سند برابر صوابط ویژه لازم است.

3- وصف آتش دوزخ

- عن انس: تلا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) (وقودها الناس والحجاره) فقال: اوقد علیها الف عام حتی احمرت والف عام حتی ابیضت و الف عام حتی اسودت، فهی سوداً مظلمه لا یطفها لبهبها [1182]

- عن امیرالمومنین (علیه السلام) فی قوله تعالی: (اتقوا النار التی وقودها الناس و الحجاره): یا معاشر شیعتنا اتقوا الله واحذروا ان تکنوا التلک النار حطبا و ان لم تکونوا بالله کافرین فتوقوها بتوقی ظلم اخوانکم المومنین... [1183]

-... ونار شدید کلبها، عال لجبها، ساطع لهبها، متغیظ زفیرها، متـاجج سـعیرها، بعیـد خمودها، ذاک وقودها، مخوف و عیدها، عم قرارها، مظلمـه اقطارهـا حامیـه قـدورها، فظیعه امورها [1184]

- واعلموا انه لیس لهذا الجلد الرقیق صبر علی النار فـارحموا نفوسـکم فـانکم قـد جربتموها فی مصائب الدینا. افرایتم جزع احـدکم مـن الشـوکه تصـیبه والعثـره تدمیـه والرمضأ تحرقه؟ فکیف اذا کان بین طابقین من نار، ضجیع حجر وقرین شیطان. اعلمـتم ان مالکا اذا غضب علی النار حطم بعضها بعضا لغضبه واذا زجرهـا توثبـت بـین ابوابهـا جزعا من زجرته [1185] اشاره: از آن جهت که دوزخ مظهر غضب محض خداست و هیچ گونه رحمتی در آن نیست: دار لیس فیها رحمه [1186] عذاب آن توانفرساسـت و تحلیـل اجمالی از شدت عذاب این است: عذاب گاهی در مکان معین است و کسی کـه در آن مکان محبوس شد امید یا آرزوی رهایی از آن برای او مصور است و زمانی به صورت پارچه تعذیب ظهور می کند، مانند: (قطعت لهم ثیاب من نـار) [1187] یا برتـر از آن بـه صورت جامعه تعذیب در می آید؛ مانند: (سرابیلهم من قطـران). [1188] کسـی کـه بـه چنان پارچه یا چنین جامه مبتلا شد آرزوی رهایی در نهاد او خطور می کند، امـا اگـر خود انسان به صورت وقود دوزخ درآمد، فرار از چنین حکومت قهر آلود الهی متصور نیست؛ زیرا در این حال عذاب و معذب متحدند، و آرزوی فرار و رهایی نظیر فرضـی است که محال باشد، نه از قبیل فرض محال.

4- دوزخ ملکوتی

ابوعبدالله محمد احمد انصاری قرطبی می گوید: مسلم از عبدالله بن مسعود نقل مـی کند که وی گفت: ما با رسول الله (ﷺ) بودیم که صدای فروافتادن چیـزی را شـنید: رسول الله (ﷺ) فرمود: می دانید این صدا چیست؟ ابن مسعود گفت: گفتـیم: خـدا و رسول او داناترند. رسول خدا فرمود: این سنگی است که از هفتاد پـاییز پـیش (هفتـاد

سال در آتش انداخته شد و همچنان در حال فرود آمدن بود و هم اکنون به قعـر آتـش رسیده است. (1189)

اشاره: از این حدیث می توان فهمید کـه زنـدگی ملحدانـه و منافقانـه نـوعی دوزخ ملکوتی است و نوعی وقود، حصب و حطب مناسب با آن وجود دارد و با سایر آیـات و نیز با سایر انحای عذاب حسی منافاتی ندارد؛ زیرا همه آنها می توانـد حـق باشـد و مادامی که آتش ظاهری و دوزخ حسی و تعذیب بدنی و وقود جسمانی محفوظ باشـد اثبات معارف و مدارج برتر نه تنها ممنوع نیست، بلکه با درجات قرآن هماهنگ است، ولی مطلب مهم آن است که تلاش انسانها برای نجات از آتش، کمتـر از کوشـش آنـان برای فهم چگونگی عذاب است. غرض آن که، آنچه بر ما لازم است رهایی از دوزخی که وجود آن قطعی است و تاسف در این است که برای رهایی از آن سـعی بلیـغ نمـی شود.

و بشر الذین ء امنوا وعملوا الصلحت ان لهم جنت تجری من تحتها الانهر کلما منهـا من ثمرهرزقا قالوا هذا الذی رزقنا من قبل واتوا به متشبها ولهم فیها ازوج مطهره و هـم خلدون.

گزیده تفسیر

قرآن کریم پا به پای احکام و حکم دین اثر و ثمر ایمان یا کفر به آنها را نیز بـازگو می کند؛ چنانکه در آیه قبل کیفر تبهکاران را بیان کرد و در آیه محل بحـث مومنـان را به بهشتی که نهرها در زیر آنها جاری است و به ثمرات مـداوم و میـوه هـای مشـابه و همسران پاکیزه آن و همچنین جاودانگی در آن بشارت می دهد. بشـارت قـرآن بـرای انسانهایی است که جامع حسن فاعلی (ایمان و نیت خالص) و حسن فعلی (علم صالح) باشند؛ زیرا برای ورود به بهشت اجتماع حسن فعلی و فاعلی لازم است، گرچه برای سقوط در جهنم فقدان یکی از آن دو کافی است.

مومنان صالح هرگاه در بهشت نعمتی بیابند می گویند: این رزق را پیش از ایـن نیـز دریافت کرده ایم و مراد آنان توفیق ایمان و عمل صالح است که در دنیا بهره آنان شده بود و اکنون به صورت نعمتهای بهشتی مجسم و ظاهر شده است. مومنان بهشتی افزون بر سایر نعمتها در بهشت، از همسرانی پاکیزه بهره مندند که از هر گونه رجـس و رجـز مطهرند و زندگی آنان و همسرانشان در بهشت جاودانه است. سر خلـود در بهشـت آن است که محور پاداش اخروی شاکله اعتقادی و جهان بینی انسان موحد است و چـون بهشتیان در دنیا عازم بودند تا ابد بر ایمان و صلاح بمانند، از ابدیت در بهشت جاویدان بهره مندند.

تفسیر

بشر: بشارت در عارف عام به معنای گزارش مسرت بخش اسـت، لـیکن در قـرآن کریم بر خبر حزن انگیز نیز اطلاق شده است؛ ماننـد: (فبشرهم بعـذاب الیـم)؛ [1190] زیرا بشارت به معنای خبری است که در بشره (پوست چهره) اثـر مـی گـذارد، خـواه مسرت بخش باشد یا حزن انگیز. شاید مسرت نیز عـام باشـد؛ زیـرا گزارشـی کـه در خطوط و اساریر چهره اثر می کند مایه سرور است. گزارش شادمانی اگـر بـی سـابقه باشد مسرت بخش و بشارت بالفعل است و اگر مسبوق باشد، چون نشاطی بـه همـراه ندارد، بشارت بالقوه است، یعنی چیزی است که اگر قبلا اعلام می شد مسرت آور بود. از این رو بین اخبار و تبشیر فرق است؛ زیرا در اخبار جهل مخاطب و مسـتمع شـرط نیست، لیکن در تبشیر چنین شرط ضمنی معهود است.

تذکر: تبشیر از باب تفعیل و برای کثرت است. این تکثیر یا به لحاظ انواع گونه گون نعمت است، برای مصدقان اعتقادی و عملی اعجاز و رسالت، یا به لحاظ تکثر مومنـان گیرنده مژده و مخاطبان بشارت وگرنه تکرار گزارش مایه تکرار بشارت نیست، زیـرا مژده واحد تکرر و تکثرپذیر نیست، چنانکه خصوص اوایل فجر را تباشیر می دانند.

لهم: در معنای لام در لهم چهار احتمال است که همه آنها می تواند صحیح باشد: 1- اختصاص؛ یعنی، بهشت مخصوص صاحبان ایمان و عمل صالح است. 2- ارتباط؛ یعنی، بهشت مرتبط با آنهاست. 3- منفعت؛ یعنی، بهشت به نفع آنهاست. 4- مالکیت؛ یعنی، بهشت مملوک آنان است. احتمالهای دیگر منتفی است.

جنات: معنای محوری همه مشتقات ماده جن پوشیدگی است، چنانکه جنین بر اثر پوشیدگی و مستور بودن در رحم مادر بدین نام موسوم شده و سپر نیز بدین جهت که رزمنده در پناه آن پوشیده و از آسیب سلاح دشمن مصون است جنه نامیده شده و کسی که عقل او شکوفا نشده، بلکه پوشیده است مجنون نام گرفته و ظلمت شب که مایه پوشیدگی اشیاست،

جان نام گرفته: (فلما جن علیه الیل...) [1191] و قلب که مستور است نیز جنان نامیده شده، چه قلب جسمانی که در قفسه سینه مستور است و چه قلب روحانی (روح مجرد) که از دیده ظاهری پوشیده است. جن نیز موجودی است نامرئی که از دید ظاهری انسانها پوشیده است. جنت نیز باغی است پوشیده به درختان انبوه و درهم فرورفته؛ [1192] چنانکه اهل آن از انظار دیگران مستورند.

سر نامگذاری بهشت به جنت آن است که شاخساران درختانش درهم فرورفته و شاخه های درهم فرورفته و برگهای فراوان آنها مانند سقفی سبز رنگ زمین بهشت را می پوشاند. بنابراین، می توان گفت: از زیر این باغها نهرها جاری است و دیگر نیازی به تقدیر گرفتن کلمه اشجار نیست، تا گفته شود مراد من تحت اشجارها است، به طوری که درختها در حاشیه نهر باشد؛ یعنی همان مقصود از تعبیر کنونی بدون تقدیر استفاده می شود. البته مراد همین است که بیان شد وگرنه نهری که در زیر زمین جریان داشته باشد چه سودی برای باغ و چه بهره ای برای صاحب آن دارد. چه بسا آبهای زیرزمینی که زمین آن جز خشکی و صاحب آن جز فقر بهره ای ندارد.

به هر تقدیر، فضای بهشت پوشیده از درختان است و با این وجود فضای آن روشن است؛ زیرا نور بهشت از چشمه خورشید نیست، چون بساط خورشید و ماه در قیامت برچیده می شود:(وجمع الشمس والقمر) [1193] و در بهشت خورشیدی نیست: (لا یرون فیها شمسا و لا زمهریرا)، [1194] بلکه سرچشمه نور همان جان پاک و نورانی مومنان آرمیده در آغوش نعمتهای بهشتی است: (نورهم یسعی بین ایدیهم و بایمانهم). [1195]

تجری: اسناد جریان به نهر مجازی است؛ زیرا نهر بستر آب جاری است و جریانی ندارد. این اسناد در صورتی صحیح است که آب نهر چنان فراوان باشد که همه گنجایش نهر را پر کند.

الانهار: نهر بزرگتر از جدول و کوچکتر از بحر است. از این رو بردی دمشق را نهر مصر نیل مصر را نهل مصر گویند. [1196] احتمال می رود مراد از انهار، همان انهار چهارگانه آیه 15 سوره محمد (ﷺ) باشد، چنانکه احتمال می رود مراد جنس نهر باشد. ممکن است جریان نهر برابر اراده بهشتیان در سطح بهشت بدون کانال باشد. قهرا همه سطح بهشت نهر خواهد بود و چون جریان آن با مشیئت بهشتی است، هر جا و هر قدر او بخواهد جاری می شود. از این رو محذور تزاحمی متصور نیست.

اتوا: چون فعل اتی لازم است، در صیغه مجهول نیازمند تعدیه به حرف جر است و چون در صیغه های مختلف فعلهای متعدی به حرف جر، مدخول حرف جر تغییر می کند، نه خود فعل، مانند: مربه، مربهمان، مربهم، این پرسش پدید می آید که از فعل اتی لازم است، در صیغه مجهول نیازمند تعدیه به حرف جر است و چون در صیغه های مختلف فعلهای متعدی به حرف جر، مدخول حرف جر تغییر می کند، نه خود فعل، مانند: مربه، مربهما، مربهم، این پرسش پدید می آید که از فعل اتی چگونه مجهول ساخته شده و چرا خود فعل نیز جمع بسته شده است؟ در پاسخ باید گفت: کلمه اتی در قرآن کریم که فصیحترین کلمات است، هم لازم استعمال شده (به معنای آوردن) و

در این صورت، هم با حرف جر و هم بدون حرف جر به کار رفته است؛ مانند: (انا اتیك به) [1197] که اتی اسم فاعل و ضمیر کاف مفعول بی واسطه آن است. پس این اشکال که اگر اتی به معنای آوردن است باید اوتوا و از باب افعال باشد نه اتوا که ثلاثی مجرد است، وارد نیست، زیرا هر دو صورت مجرد و مزید به معنای آوردن به کار رفته است.

به: ضمیر به در اتوا به متشابها به رزق برمی گردد؛ یعنی، میوه های هم رنگ و شبیه به یکدیگر که دارای مزه های گوناگون است و این جمله عبارتی مستقل است و از متعلقات جمله قبل (کما رزقوا...) نیست.

ازواج: در قرآن کریم بر هر یک از دو همسر (زن و مرد) زوج اطلاق شده و اطلاق زوجه بر زن لغت غیر فصیح است. از این رو در قرآن زوجه زوجات به کار نرفته و در آیه مورد بحث کلمه ازواج آمده است، نه زوجات. از آیه شریفه: (یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده وخلق منها زوجها) [1198] بعضی استنباط کرده اند که ابتدا حوا آفریده شده و بعد آدم (سلام الله علیها) از او خلق شده است. این استنباط صحیح نیست، زیرا در لغت فصیح بر هر یک از زن و مرد زوج اطلاق می شود؛ مانند: (هم وازواجهم)، [1199] (یا ادم اسکن انت و زوجك الجنه). [1200]

تذکر: هر فردی که در خور اقتران با مجانس خود باشد زوج خواهد بود و ما اصطلاح زوج و فرد در علم ریاضی جدای از معنای عام لغوی و عرفی است و این دو مطلب نباید به هم آمیخته شود.

قرآن کریم پس از بیان اصول و معارف دینی، مانند توحید و نبوت و معاد، نتیجه ایمان یا کفر به آنها را هم ذکر می کند. کیفر تبهکاران در آیه قبل بیان شد و در این کریمه پاداش مومنان صالح چنین ذکر می شود: به کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح کردند بشارت بده که: 1- برای آنان بهشتهایی است که از زیر آنها نهرها جاری

است. 2- هرگاه از آن بوستانها ثمری به آنان می رسد می گویند: این همان است که از پیش روزی ما شده است. 3- به آنها در بهشت میوه های مشابه و هماهنگ داده می شود. 4- بهشتیان در آن جا همسران مطهر دارند. 5- آنان در بهشت جاودانه اند.

انذار و تبشیر در قرآن

گرچه امر به تبشیر در آیه بحث خطاب به پیامبر اکرم (ﷺ) است، ولی امت را نیز شامل می شود و آنها نیز پس از فراگیری معارف الهی از رسول خدا (ﷺ) می توانند دیگران را به بهشت بشارت دهند. بنابراین، تبشیر مانند انذار در اصل مخصوص پیامبر (ﷺ) است و به تبع شامل امت نیز می شود و چون مطلب مزبور از اهمیت ویژه برخوردار است، هر آگاهی می تواند، بلکه مامور است آن را به صورت مژده اعلام دارد.

انذار و تبشیر در قرآن به دو صورت آمده است: گاهی همراه با ذکر عظمت مورد انذار یا بشارت، مانند: (واتقوا النار التی اعدت للکافرین) [1201] و (جنه عرضها السموات والارض اعدت للمتقین) [1202] که آیه محل بحث نیز از نوع بشارت همراه با ذکر عظمت مورد بشارت است. گاهی نیز همراه با یادآوری این نکته است که مورد انذار یا بشارت هم اکنون حاضر است؛ مانند این که برای انذار، تصرف مال یتیم را آتش خواری معرفی می کند: (ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونهم نارا) [1203] و یا این که برای بشارت می فرماید: (فاما ان کان من المقربین (۸۸) فروح و ریحان و جنه نعیم) [1204] هر کس از مقربان باشد خودش روح و ریحان و بهشت نعیم است.

حسن فعلی و حسن فاعلی

در قرآن کریم نوعا ایمان و عمل صالح با هم ذکر شده و در جایی که هر یک به تنهایی آمده باشد باید آن را تقیید کرد. البته گاهی ابتدا ایمان ذکر شده، مانند آیه مورد

بحث و گاهی نیز ایمان لفظا پس از عمل صالح آمده است، لیکن تقدم یا هم زمـانی آن ملحوظ است؛ مانند: (من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مومن فلنحیینه حیـوه طیبـه) [1205] که در این جا عمل صالح در حال ایمان عامل مطـرح اسـت. عمـل صـالح در فرهنگ قرآن عملی است که مطابق یکی از منابع دین باشد.

عبارت (الذین امنوا حاکی از این حسن فاعلی و (عملوا الصالحات) بیـانگر حسـن فعلی است، یعنی، بشارت به بهشت ویژه کسانی است که افزون بر اعتقاد به مبدا و معاد و سایر اصول دین، دارای عمل صالح نیز باشند.

بنابراین، کسی که تنها حسن فاعلی داشته باشد ولی هیچ حسن فعلی نداشـته باشـد مشمول بشارت به بهشت نیست، چنانکه می فرماید: (یوم یاتی بعض ایات ربك لا ینفـع نفسا ایمانها لم تکن امنت من قبل او کسبت فی ایمانها اخـیرا) [1206] جمله (کسب فـی ایمانها خیرا) عطف بر (امنت) و بدین معناست که اگـر کسـی ایمـان (حسـن فـاعلی) داشته باشد ولی هیچ عمل خیری (حسن فعلی) کسب نکرده باشد، ایمانش به حـال او در نجات از اصل عذاب سودمند نیست و مانند کسی است که ایمان نیاورده باشد، جـز درخلود که با هم تفاوت دارند؛ چون عمل صالح به مثابه شاخه شـجره طوبـای ایمـان است و اعتقاد به منزله ریشه آن و هیچ درختی بدون شاخه میوه نمی دهد، گرچه ریشه آن زنده باشد.

همین طور کسی که کار خوبی کرده باشد (حسن فعلی)، لیکن حسن فاعلی (ایمـان و نیت خالص) نداشته باشد وارد بهشت نخواهد شد، مانند این که کاری را بـه عنـوان نوع دوستی انجام دهد، نه بر اثـر اعتقـاد بـه خداونـد و روز حسـاب. گرچـه در ایـن صورت، شخص از برکات دنیوی آن کار برخوردار می شـود و چنـین کـار سـودمندی ممکن است در آخرت نیز مایه تخفیف عذاب او شود.

سر کافر نبودن حسن فعلی بدون حسن فاعلی برای ورود به بهشت، آن است که میزان و معیار در تاثیر عمل، اراده و نیت انسان است و کسی که اعتقاد دارد زندگی انسان از تولد آغاز و به مرگ پایان می پذیرد و بعد از مرگ هیچ خبری نیست: (ان هی الا حیائنا الدنیا نموت و نحیي و مانحن بمبعوثین) [1207] نیت و اراده او برای بعد از مرگ نبوده است، پس عمل او در سطح دنیا می ماند و به عالم دیگر نمی رسد و او بعد از نشئه دنیا تنها می ماند؛ چنانکه قرآن کریم درباره کافران می فرماید اعمال آنان مانند سرابی است که در بیابان انسان تشنه آن را آب می پندارد: (والذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعه یحسبه الظلمان مأ حتی اذا جأ لم یجده شیئا) [1208]

وقتی اعمال عبادی کافران که برای بتها تخضع داشتند، این چنین سراب باشد، کارهای اجتماعی آنان نیز حتما سراب خواهد بود، گرچه آثار مادی آنها در دنیا محفوظ است.

تذکر 1 - گاهی به جای دو قید، ایمان و عمل صالح، عنوان تقوا که جامع هر دو قید است یاد می شود: مانند آیه (... للذین اتقوا عند ربهم جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها وازواج مطهره و رضوان من الله و الله بصیر بالعباد) [1209] زیرا غیرمومن، متقی نیست، چنانکه مومن غیر عادل نیز متقی نیست. 2- چون محور ایمان و مدار عمل صالح معروف بوده و در آیات دیگر که پیش از آیه محل بحث نازل شده کاملا بیان شده است، در آیه مورد تفسیر، متعلق ایمان و عمل صالح تشریح نشد.

صالحان و مالکیت بهشت

در جهان آخرت تعیین کمیت و کیفیت بهشت هر کس در گرو مقدار ایمـان و عمـل صالح اوست. برخی دارای دو بهشت: (و لمـن خـاف مقـام جنتـان)[1210] و عـده ای دارای چند بهشت هستند: (لهم جنات).

یکی از معانی لام در (لهم جنات) مالکیت است و مملوک بودن بهشت به دو طریق قابل توجیه است:

1- خطوط کلی رابطه انسان بهشتی با بهشت در قرآن و روایات ترسیم شده اسـت. با ملاحظه این خطوط کلی معلوم می شود اراده بهشتی بر بهشت حاکم است و هر چـه بهشتی بخواهد با اراده او موجود می شود؛ چنانکـه بـا اراده وی چشـمه بهشـتی مـی جوشد: (یفجرونه تفجیرا). [1211] همه اینها نشان می دهد بهشـت محکـوم و مملـوک تکوینی انسان بهشتی است. در این زمینه امیرالمومنین (علیه السلام) می فرماید: فاعل الخیـر خیر منه و فاعل الشر شر منه؛ [1212] برتر از هر کار خیر فاعل آن است، چنانکه بدتر از هر کار شر نیز فاعل آن است؛ چون هر علتی برتر از معلول خویش است.

2- انسان مومن علت و مالک تکوینی عمی خیر خویش است: (لها ما کسـبت) [1213] و چون بهشت ظهور و تجلی عمل صالح اوست، بنـابراین، مـومن علـت و مالـک بهشت است. البته درباره جهنم این تفاوت هست که گرچه محصول و معلول دوزخیـان است، ولی این افراد با اعمال بدشان خود را اسیر و محصور جهنم ساخته اند. بنابراین، آنها محکوم جهنم هستند: (ان جهنم لمحیطه علی الکافرین)، [1214] (وعلیها ما اکتسبت)، [1215] و (وجعلنا جهنم حصیرا)؛ [1216] مانند کسی که عمدا خانه ای را بر سر خـود خراب کند و زیرا آوار بماند، که او مقهور و محکوم کار خویش است، نه حاکم بر آن.

تذکر 1- هر گونه ملکیتی که در قیامت مطرح است از سنخ تکوین است، نه از سنخ اعتبار؛ زیرا منطقه اعتبار فقط دنیا است. 2- علت حقیقی و مالـک تکـوینی اصـیل در

سراسر هستی خواه در دنیا، خواه در قیامت خداوند است و علیت طولی و مالکیت رتبی انسان با آن منافی نیست.

تجسم اعمال صالحان در بهشت

مومنان متنعم در بهشت هرگاه ثمرات بهشتی دریافت کنند، می گویند: این همان است که از پیش روزی ما شده بود: (کلما رزقوا منها من ثمره رزقا قالوا هذا الذی رزقنا من قبل) و این غیر از بیانی است که در جمله: (واتوا به متشابها) وارد شده است؛ زیرا مفاد این جمله این است که بهشتیان می گویند: این همان است که از پیش روزی ما شده بود: (کلما رزقوا منها من ثمره رزقا قالوا هذا الذی رزقنا من قبل) و این غیر از بیانی است که در جمله: (اوتوا به متشابها) وارد شده است؛ زیا مفاد این جمله این است که بهشتیان می گویند: این همان است که از پیش روزی ما شده بود، ولی مفاد جمله بعد این است که به بهشتیان ثمرات و نعمتهای مشابه داده می شود و با توجه به غاین که در بهشت هیچ کار بیهوده و هیچ سخن لغو و هیچ گناه و دروغی نیست: (لا لغو فیها ولا تاثیم)، [1217] زیرا در نشئه ظهور حقایق اصلا کذب و خیال بافی راه ندارد، همچنین با توجه به این که تا انسان از لغو و گناه تطهیر نشود به بهشت وارد نمی شود: (ونزعنا ما فی صدورهم من غل)، [1218] بنابراین، باید تبیین شود مراد از این کلام بهشتیان چیست. [1219]

سخن در این است که چرا در بهشت جاوید و نامحدود: (لا مقطوعه و لا ممنوعه)، [1220] هرگاه به بهشتیان میوه ای بدهند، این سخن را تکرار می کنند که این همان است که قبلا روزی ما شده بود؟ افزون بر این که، نعمتهایی که به چیزی در عین وحدت تعدد ندارد، بلکه مثل آن است.

برخی مفسران این جمله را با جمله بعدی، یعنی (واتوا به متشابها) یکی دانسته، گفته اند: بهشتیان گمان می کنند میوه ای که در بهشت دریافت می کنند همان میوه ای است

که در دنیا داشته اند. [1221] ولی این سخن صحیح نیست؛ زیرا در بهشت که نشئه ظهـور حقایق است خیال بافی و سخن نادرست راه ندارد. بنابراین، کلام بهشتیان حق اسـت و قرآن کریم نیز آن را تایید کرده است. پس جمله بعدی نیز بشارتی جداگانه است.

درباره من قبل در کلام بهشتیان، سه نظر وجود دارد:

1- مراد بهشت است، یعنی، هرگاه نعمتی به بهشتیان برسد، می گویند این نعمـت را قبلا، در بهشت، دریافت کرده ایم و در پاسخ این اشکال که نعمتهای بعدی عـین نعمـت قبلی نیست گفته اند: کلمه هذا به وحدت نوعی اشاره دارد؛ یعنی، این میوه از نوع میوه هایی است که پیشتر در بهشت به ما داده اند. [1222]

این رای مخالف ظاهر آیه است، زیرا هذا ظهور در وحدت شخصـی دارد. قرینـه و شاهدی هم بر وحدت نوعی وجود ندارد. افزون بر این کـه، بهشـتیان هنگـام دریافـت اولین نعمت بهشتی نیز چنین سخنی دارند، زیرا کلما هم ناظر به حال بقا و هم ناظر بـه حال حدوث است. پس لازمه صدق قضیه موجب کلیه این است که بـار اول را اسـتثنا کنیم در حالی که دلیلی برای استثنا نیست.

2- محتمل است مراد از من قبل برزخ باشد. [1223] این احتمال نیـز صـحیح نیسـت، زیرا:

الف. در بسیاری از آیات قرآن کریم برزخ دالان ورودی آخرت و جـزو آن معرفـی شده و جهان نیز به دو قسمت دنیا و آخرت تقسیم شده است. پـس بـرزخ نیـز جـزو آخرت و در مقابل دنیاست، نه این که در مقابل دنیا و آخـرت باشـد، بنـابراین، حکـم بهشت برزخی همان حکم بهشت قیامت کبراست.

ب: معلوم نیست همه میوه هایی که در جنت کبرا به بهشتیان داده می شود؛ در برزخ نیز داده باشند، در حالی که آیه محل بحث به صورت قضیه موجبه کلیه می گویـد: هـر میوه ای در بهشت به بهشتیان داده شود آنان می گویند: این قبلا روزی ما شده اسـت و

اساسا برزخ همان طور که برای دوزخیان نموداری از عذاب است، نه اشد العذاب، برای بهشتیان نیز نموداری از نعمتهای بهشت و تنعم به آنهاست، نه تنعم کامل و نهایی.

ج: بهشتیان از گفتن این سخن لذتی می برند و چنین لذتی در صورتی قابل تصور است که درباره دنیا سخن بگویند، نه برزخ، زیرا گفتن این سخن که در برزخ نیز به ما چنین میوه هاییی داده اند، برای آنان لذتی ندارد، ولی وقتی مومن وارد بهشت می شود و اعمال صالح خود را به صورت میوه مشاهده می کند و می گوید: ما همین روزی را در دنیا داشتیم، چنین سخنی برایش لذت بخش است.

3- مراد از من قبل دنیاست. [1224] این احتمال با ظاهر آیه هماهنگ است، زیرا از نظر قرآن کریم عمل انسان زنده، و در آخرت نزد او حاضر است: (یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء تود لو ان بینها و بینه امدا بعیدا) [1225]

قرآن به صورت حصر می فرماید: جزای انسان فقط عمل اوست: (ولا تجزون الا ما کنتم تعملون) [1226] همچنین در موارد دیگر می فرماید: (ثم توفی کل نفس ما کسبت)، [1227] (ما یاکلون فی بطونهم الا النار)، [1228] (انما یاکلون فی بطونهم نارا) [1229]

پس عمل انسان نیز مانند خودش جاوید است و چون میوه های بهشتی ظهور همین اعمال است، بنابراین، هر بار که در بهشت ثمری نصیب بهشتیان می شود می یابند که آن ثمر همان عقیده، اخلاق و عمل صالحی است که خداوند در دنیا روزی آنان کرده بود و اکنون به صورت این میوه ها دیده می شود. بنابراین، آیه درصدد بیان تجسم اعمال است. البته در بهشت افزون بر این که کارهای آدمی به صورت ثمرهای بهشتی ظهور می کند، فیض و فضل الهی نیز شامل حال انسانهای مومن می شود: (لهم ما یشاون فیها ولدنیا مزید). [1230]

با توجه به این که مراد از قبل دنیاست و مراد از ثمر نیز عقیده صحیح و اخلاق نیک و عمل صالحی است که در دنیا به اهل ایمان داده شده، پاسخ این سوال نیز روشن می شود که چگونه انسان بهشتی در مقابل نعمتهایی که در دنیا سابقه نداشت،

می گوید: این همان است که درگذشته روزی ما شده بود و یا این که نعمتهایی گرچه سابقه نداشت، می گوید: این همان است که در گذشته روزی ما شده بود و یا این که نعمتهای گرچه سابقه داشت ولی نسبت به شخص بهشتی که در دنیا از آنها محروم بوده، چگونه هنگام دریافت آنها می گوید: این همان نعمتی است که خداوند در دنیا به ما عطا کرده است. پاسخ آن است که نعمتهای بهشتی ظهور و تجسم همان عقاید، اخلاق و اعمال خوب بهشتیان در دنیاست، چنانکه عقاید، اخلاق و اعمال دوزخیان به صورت کیفر تلخ برای آنها مجسم می شود: (لا تعتذروا الیوم انما تجزون ما کنتم تعملون)؛ [1231] (ویقول ذوقوا ما کنتم تعملون) [1232] در این کریمه خداوند می فرماید: بچشید عمل خودتان را و نفرمود: بما کنتم تعملون.

مناسبترین وجه در بیان: (هذا الذی رزقنا من قبل)، همان است که بازگو شد و اما احتمال این که مراد این باشد که رزق شامگاه مانند رزق بامداد است، [1233] صائب نیست؛ زیرا گرچه در بهشت برزخی صبح و شام تمثلی دارد؛ لیکن در بهشت قیامت کبرا سخن از تمثل این دو قیامت ممتاز نیست، چنانکه تفسیر آن به روییدن میوه مماثل به جای میوه چیدن شده طبق حدیثی که از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در این زمینه نقل شده ناتمام است، زیرا طبق تحلیل گذشته، تعبیر فوق درباره اولین ثمره صادق است، در حالی که آن میوه مسبوق به میوه مماثل نیست.

ای که بهشتیان در مقابل هر نعمتی می گویند: آن را در دنیا روزی ما کرده اند ثنای خداوند است. آنان خدا را شکر می کنند که به وعده اش درباره آنها عمل کرده است: (الحمدلله الذی صدقنا وعده) [1234] و همچنین این جمله تادبی از ناحیه بهشتیان است که از کلمه (رزقنا) استفاده می شود، زیرا آنان می گویند: این ثمر همان عمل صالحی است که خداوند توفیق انجام آن را در دنیا به ما داده است و نمی گویند این ثمر و نتیجه عملی است که خود ما و سر این که بهشتیان این جمله را همواره تکرار می کنند.

با توجه به آنچه در تبیین این بخش از آیه کریمه مطرح شد، چگـونگی بشـارت بـودن این مطلب برای اهل ایمان نیز روشن می شود؛ زیرا در واقـع خداونـد بـه اهـل ایمـان بشارت می دهد که آنان تا ابد مهمان سفره اعتقاد صـحیح و اخـلاق حسـنه و اعمـال صالح خود هستند و برای همیشه از شجر صلاح خویش ثمر گوارا می گیرند.

همسران پاکیزه

مومنان بهشتی در بهشت همسرانی پاکیزه دارند و پاکیزگی همسران بهشتی این است که از همه نقصها از جمله عادت ماهانه که زنهای دنیا بدان مبتلا هستند، پاک شده اند و اصولا بهشت جای طهارت است و همان گونه که زنان بهشـتی ازواج مطهرنـد، مـردان بهشتی نیز باید مطهر باشند: (والطیبات للطیبین)، [1235] (و نزعنا ما فی صـدورهم مـن غل). [1236] پس اگر در دل مومنی غل و غش بود باید در برزخ تطهیر شود، تا بعـد از سلامت کامل دل به بهشت که دارالسلام است راه یابد: (والله یدوعوا الی دار السلام). [1237] قلبی که جایگاه کینه مومن یا حسد یا کبر و مانند آنها باشد قلب سلیم نیست و به دارالسلام راه نمی یابد.

خلود در بهشت و دوزخ

اثبات خلود برای بهشتیان چندان دشوار نیست، چنانکه اثبات آن برای دوزخیان چ

ندان آسان نیست. از این رو درباره خلود دوزخیان اختلاف است، برخی مانند معتزله: خلود را به معنای جاودانگی دانسته، چنین استدلال می کنند:

خداوند به پیامبر اکرم (ﷺ) فرمود: (و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون) [1238] ما برای هیچ انسانی پیش از تو خلود را در عالم طبیعت مقرر نکرده ایم. اگر مراد از خلود مکث طویل و عمر طولانی باشد مدعای مزبور نسبت به صاحبان عمر طولانی، مانند حضرت نوح (سلام الله علیه) نقض می شود؛ زیرا تنها دوران نبوت آن حضرت 950 سال بود: (ولبث فیهم الف سنه الا خمسین عاما). [1239] بنابراین، مراد از خلود ابدیت است:

دلیل دیگر معتزله این است: اگر در بهشت خلود نباشد و بهشتی پس از مدتی زندگی در بهشت از آن جا بیرون برده شود همواره غمگین است و هر چه در بهشت بر نعمتهایش افزوده شود اندوه و افزونتر خواهد شد؛ زیرا هراس فراق دارد؛ در حالی که بهشت جای اندوه نیست. حتی انسان مومن در بهشت، بستگان تبهکار خود را که در جهنم به سر می برند به یاد نمی آورند؛ زیرا موجب حزن و اندوه او می شود.

در مقابل معتزله، اشاعره خلود را مکث طویل دانسته، چنین استدلال کرده اند: اگر خلود به معنای ابدیت باشد ذکر کلمه (ابدا) در آیاتی مانند (خالدین فیها ابدا) لغو خواهد بود. [1240]

دلیل اشاعره بر فرض تمامیت لازمه اش این است که با آیاتی که قید ابد ندارد نمی توان خلود را اثبات کرد، ولی با آیات دیگر که واجد آن قید است خلود قابل اثبات است و در واقع راه استدلال تغییر می کند، نه اصل آن. افزون بر این که، اساس بهشت بر لطف است و اشکالی ندارد که خداوند به انسانی که مدتی کوتاه و محدود خدا را اطاعت کرده، پاداش نامحدود بدهد.

قسمت مهم آشکار درباره خلود در جهنم است که چرا انسانی که زمـانی کوتـاه در دنیا عصیان کرده، برای همیشه در جهنم می سوزد و ایـن کـار چگونـه بـا عـدل خـدا سازگار است.

پاسخ این است که گرچه دوزخیان به دلیل عمر محدود خود مدت کوتاهی معصـیت کرده اند و به همین دلیل گناهان آنها نیز محدود است، لیکن نیت آنها این بوده کـه اگـر همیشه در دنیا باشند نیز، از عصیان دست برندارند.

و مراد از نیت در مبحث خلود، قصد و اراده نیست تا اشکال شـود کـه خداونـد بـه مجرد نیت گناه کسی را عذاب نمی کند، بلکه این نیت بـه معنـای اعتقـاد و شـاکله ای است که انسان بر اساس آن عمل می کند: (قل کل یعمل علی شاکلته). [1241] پس محور کیفر یا پاداش ابدی، عقیده و جهان بینی انسان است، نـه عمـل اعضـا و جـوارح او و چون عقیده راسخ، موجودی است مجرد و ثابت ثمره آن دایمی است.

بنابراین برای کافر بر اثر کفر که از بزرگترین گناهان کبیره است، پیوسته گنـاه ثبـت می شود و گناه عملی کافر هم به گناهان اعتقادی او افزوده می شود. در مقابـل، بـرای مومن بر اثر عقیده توحیدیش دائما ثواب نوشته می شود و اعمال نیک او بر آن ثوابهـا افزوده می شود وگرنه برای گناهان عملی خود مجازات می شود و سپس به بهشت می رود.

کسی که بر اثر بینش انحرافی به پیامبر خدا می گوید: (سوأ علینـا اوعظـت لـم لـم تکن من الواعظین)، [1242] اگر تا ابد هم در دنیا باشد با این عقیده و جهان بینی شنیع زندگی خواهد کرد؛ تا آن جا که خداوند می فرماید: کفر چنان در قلـب آنـان رسـوخ کرده که با دیدن خطرهای مرگ و فشار قبر و برزخ و سقوط در آتش جهنم، اگـر بـاز هم به دنیا برگردد معصیت می کنند: (ولوتری اذ وقفوا علی النار فقالوا یـا لیتنـا نـرد و لا نکذب بایات ربنا و نکون من المومنین (۲۷) بل بدالهم ما کانوا یخفـون مـن قبـل ولـو ردوا لعادوا لما نهواعنه) [1243]

همان طور که قبلا اشاره شد، جان کافران مجـرد و زوال ناپـذیر اسـت و کفـر نیـز وصف قلبی و زوال ناپذیر است و به همین دلیل تا ابد در جهنم می سوزند؛ هم قلبشان گرفتار (نارالله الموقده) [1244] و هم بدنشان گرفتار (کلما نضـجت جلـودهم بـدلناهم جلودا غیرها) [1245] خواهد شد. حاصل این که، خلود برای آن امـر جاودانـه و مخلـد است، نه برای عمل محدود جوارح. از این رو با این دلیل می توان خلود بهشتیان را نیز ثابت کرد.

لطایف و اشارات

1- اتحاد انسان با عقیده، خلق و عمل

قرآن کریم همان طور که در مورد جهـنم مـی فرمایـد: (وقودهـا النـاس)، دربـاره بهشتیان نیز می فرماید خود بهشتی روح و ریحان بهشت است: (فامـا ان کان المقـربین (۸۸) فروح و ریحان و جنه نعیم) [1246] و نیازی به تقدیر و مجاز در کلمـه نیسـت و البته این معنای موید به برهان عقلی است، زیرا جنت از آن صاحب جنت و مقام از آن صاحب مقام است. روح و ریحان شدن وصفی است که در اختیار صاحب وصف است. همان طور که عقیده در اختیار صاحب عقیده است، عمل و خلق نیز در اختیار صاحب عمل و خلق است.

حدیث ان مدینه الحکمه وهی الجنه وانت یا علی بابها [1247] در این زمینه قابل توجه است.

بنابراین، همانم طور که که انسان با عقیده متحد است بـا خلـق و عمـل نیـز متحـد است، زیرا موضوع و محمول، در محور محمول نه در خصوص مقام ذات موضـوع بـا هم اتحاد دارد، مثلا، وقتی گفته می شود: زید مـومن اسـت، زیـد عـادل اسـت و زیـد نمازگزار است، هر سه محمول با زید که موضوع است اتحاد مصـداقی دارد؛ گرچـه در اولی با مرحله عقیده و در دومی با مرحله خلق و در سومی با مرحلـه عمـل او متحـد

است و در همه آنها پیوند حقیقی موجود است و ایـن اسـناد و پیونـد بـرخلاف پیونـد حقیقی موجود است و این اسناد و پیوند بر خلاف پیوندهای اعتبـاری اسـت و تعیـین مدار اتحاد همان طور که اشاره شد بر عهده محمول است، نه موضوع که میان موضـوع و محمول به اعتبار ارتباط برقرار است.

البته انسان اگر محجوب و مشغول نباشد، لذت و یا درد همه آنچه را که در دنیـا بـه آنها معتقد یا متخلق است و یا آنها را انجام می دهد، ادراک می کند.

ائمه (علیهم السلام) و شاگردان خاص آنها چنان از عبادت لذت می بردند که هرگـز نمـی خواستند عبادتشان پایان پذیرد و می گفتند: اگر همه عمر دنیا یک شب بود همه را بـه سجده یا رکوع سپری می کردیم [1248] و این رفع حجاب بـرای کـافران در دنیـا میسـر نیست، مگر هنگام قبض روح؛ ولی برای مومنان رفع حجاب در دنیا ممکن است و اگر عده ای لذت اعتقادات صحیح، اخلاق خوب و اعمال صالح را ادراک نمی کنند بر اثـر اشتغال فراوان آنان به اموری دنیوی است. امام سجاد (علیه السلام) می فرماید: (ان الراحـل الیک قریب المسافه وانک لا تحتجب عن خلقک الا ان تحجبهم الاعمال دونک) [1249]

2- اصول دین و انذار و تبشیر در آیات 21 - 25

اصول دین به توحید، نبوت و معاد و عناصر محوری وابسته به این ارکان تعریف می شود. در آیات مزبور اول به توحید آنگاه به نبوت و سپس به معاد پرداخته شده؛ گرچه معاد همان رجوع به مبدا است و از جهتی مقدم بر نبوت اسـت، لـیکن در مقـام ظهـور فعلی در خارج بعد از نبوت ظاهر خواهد شد؛ چنانکه آشنایی با بسیاری از مسائل آن مرهون وحی نبوی است، زیرا عقل گرچه خطوط کلـی آن را ادراک مـی کنـد؛ لـیکن شناخت بسیاری از رخدادهای تلخ دوزخ و شیرین بهشت در گرو گزارش وحی است. از این رو پـس از اثبـات اعجـاز قـرآن را از یـک سـو و اثبـات رسـالت نبـی اکـرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از سوی دیگر به معاد پرداخته شد و چون لطف و عنـف الهـی و قهـر و مهـر

خدایی به هم آمیخته است، از این رو تبشیر و انذار و وعد و عید با ارائه رنج جهـنم و گنج بهشت قرین هم مطرح است. از این رو پس از انذار از آتشی که وقود آن مـردم و سنگهاست، نوبت مژده بهشت فرا می رسد.

3- برترین بشارت بهشت

گرچه پیام جامع تبشیر در همه موارد آن پیدایش سرور و نشاط است، لیکن تفاوت انبساط و مسرتها رهین تفاوت عناصر محوری آن اسـت؛ زیـرا تبشـیر گـاهی بـر اثـر اهمیت مطلب و گاهی به لحاظ زمان یا مکان یا سایر عوارض جنبی آن را از اهتمـام برخوردار می شود و گاهی به لحاظ مبدا فاعلی آن، یعنی شـخص بشـارت دهنـده، از ویژگی بهره می گیرد. مژده بهشت گاهی از زبان عالم دین و مربی نفوس و معلم اخلاق و زمانی از زبان امام معصوم (علیه السلام) و گاهی از لسان رسول اکـرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و بـالاخره گاهی از ذات اقدس خداوند تلقی می شود. در این حال هیچ تبشیری بـه لحـاظ مبـدا فاعلی از این گزارش سودمند مهتر نیست.

بشارتهایی که در قرآن کریم بازگو شده همتای یکدیگر نیست، زیـرا مبشـران آنهـا همسان نیستند، و آنچه از آیات (اذ قالت الملائکه یا مریم ان الله یبشرك بکلمه منـه)، [1250] (ان الله یبشرك بیحي مصـدقا بکلمـه مـن الله و سـیدا و حصـورا) [1251] و (یبشرهم ربهم برحمه منه و رضوان و جنات لهم فیها نعـیم) [1252] و نظایر آنها برمی آید هرگز از آیات دیگر تبشیر نظیر آیه محل بحث استفاده نمـی شـود؛ زیـرا در آن آیـات خود خداوند به عنوان مبشر مطرح بود، ولی در آیه محل بحث خداوند به رسول اکـرم (صلی الله علیه و آله و سلم) یا به انسان آگاه دیگر دستور بشارت می دهد. البته تبشیر بندگان خـدا تبشـیر با واسطه الهی است، لیکن نحوه تعبیر مهم اسـت؛ چنانکـه از تعبیـر قـرآن از گروهـی خاص به عنوان بندگان خدا، لطف مخصوص الهی استظهار می شود؛ نظیر آیـه (وانـابوا الی الله لهم البشری فبشر عباد (۱۷) الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه) [1253]

4- گونه های متفاوت تبیین معاد

معاد از برخی جهات همتای توحید است،؛ یعنی، فطـرت انسـان هرگـز بـه زوال و نابودی خود فتوا نمی دهد و هیچ گاه به یاوه بودن نظام کیهانی و بیهوده بـودن گسـتره آفرینش حکم نمی کند و ابدا به مساوی بودن موحد و ملحد و یکسان بـودن عـادل و ظالم و مانند آن رای نخواهد داد. قهرا محکمه و ملحد و یکسان بودن عادل و ظـالم و مانند آن رای نخواهد داد. قهرا محکمه عدل و میز قضای حق وجود دارد که به حسابها رسیدگی می شود و چون چنین داوری عادلانه در دنیا میسور نیست، در حیات پس از مرگ خواهد بود. این معنا به طور اجمال در سویدای دل هر صاحبدلی پـس از مـرگ خواهد بود. این معنا به طور اجمال در سویدای دل هر صاحبدلی وجود دارد. بر همـین اساس، قرآن کریم معاد را همانند مبدا به انحای گونه گون بازگو می کند. گاهی بـدون ذکر دلیل؛ مانند آیه محل بحث و گاهی با سوگند؛ مانند: (زعـم الذیـن کفـروا ان لـن یبعثوا قل بلی و ربی لتبعثن ثم لتنبؤ ن بما عملتم) [1254] و زمانی با اقامـه برهـان. قسـم اخیر بر اثر تنوع براهین به اقسام متعدد به حسب تعدد حدود منقسم می شـود کـه هـر یک در جای مناسب خود بیان خواهد شد.

5- مخلوق بودن بهشت و دوزخ

مخلوق بودن جهنم با استفاده از جمله (اعدت للکافرین) و مانند آن بـازگو شـد و مخلوق بودن بهشت گذشته از جمله (ان لهم جنات) نیز استظهار شده است، زیرا پیـام جمله اخیر این است که، هم اکنون بهشت در اختیار مومنان وارسـته اسـت، نـه آن کـه اکنون معدوم باشد و بعد از پیدایش، ملک مومن صالح شود. چون ظاهر جملـه مزبـور ملکیت بالفعل است و مالک آن نیز بالفعل موجود است، مملـوک آن نیـز بایـد بالفعـل موجود باشد.

تذکر الف: توقف برخی آثار بهشت بر اعمال صالح مومنان در دنیا بـا اصـل وجـود سرزمین بهشت و عناصر اصلی آن منافی نیست و آنچه در معراج مشـاهده شـد موید مدعاست.

بب: گاهی در تفسیر (اعدت للکافرین) احتمال داده می شود کـه ضـمیر تانیـث بـه حجاره برگردد، نه به انار. [1255] بنابراین، نمی توان از عنوان اعداد و آمادگی بر وجـود فعلی دوزخ استدلال کرد؛ زیرا طبق این فرض، حجاره آماده، است، نه نار؛ لیـبکن ایـن احتمال گرچه از ناحیه قرب لفظی مرجع ضمیر تایید می شود؛ ولی از لحاظ بعد معنوی تضعیف خواهد شد؛ زیرا محور اصلی بحث نار است، نه حجـاره، و همـه خصوصـیتها درباره آتش مطرح شد، نه درباره سنگهای دوزخ. از سوی دیگر آیه: (واتقوا النار التی اعدت لکافرین)، [1256] به صورت صریح مرجع ضمیر را نار می داند، نـه چیـز دیگـر، زیرا غیر نار چیز دیگری در آیه نیست تا صلاحیت مرجع ضمیر تانیث را داشته باشد.

6- سر تبعید ویژه درباره نهرهای بهشتی

ظاهر جمله (ان لهم جنات) این است که بوستان بهشت ملک بهشتی اسـت و چـون ملک در تحت اختیار مالک است آنچه در بهشت یافت می شود اعم از اشجار و انهـار در تحت تصرف مالکانه بهشتی خواهد بود. شاید به همـین مناسـبت جریـان نهرهـای بهشت گاهی به عنوان این که تحت جنات است:

(جنات تجری تحتها الانهار) [1257] و زمانی به عنوان این کـه تحـت بهشـتیان اسـت مطرح شده: (تجری من تحتهم الانهار). [1258] البته همان طور که محتمل اسـت مـراد از تحت بهشتیان بدن، تحت تصرف مالکانه آنان باشد، محتمل اسـت مـراد جریـان انهـار تحت قصور و غرف مبنیه آنان باشد، چنانکه همین دو احتمال در جریـان انهـار تحـت قصور و غرف مبنیه آنان باشد، چنانکه همین دو احتمال در جریان نهر تحت متکـاثران زراندوز طغیانگر دنیا نیز مطرح است:

(وجعلنا الانهار تجری من تحتهم فاهلکناهم بذنوبهم) [1259] (الیس لی ملـك مصر وهذه الانهار تجری من تحتی) [1260] از مجموع تعبیرهای متنوع می توان اسـتظهار کـرد که جریان نهر و زیر درختان بهشت طبق اراده بهشتی است، چنانکه سکون آنها نیـز در صورت لزوم اراده اوست: (بسم الله مجریها و مرسیها) . [1261]

7- دو عامل خرمی بهشت

چون خرمی بهشت و هر بوستان دیگر در داشتن آب مناسـب از یـک سـو و روان بودن آب در لابلای آن از سوی دیگر است، در بسیار از آیات قرآن کریم کـه مزایـای بهشت بازگو می شود این دو ویژگی مطرح است: یکی داشـتن آب مناسـب و دیگـری جریان آن در زیر بوستانها. البته برخی آیات تنها به ذکر اصل بهشت بسنده مـی کنـد و نامی از نهر نمی برد؛ لیکن همان مضمون در آیات دیگر همراه با جریان نهر بازگو مـی شود.

8- پوشیدگی واحتجاب بهشت

واژه جنت از پوشیدگی و استتار حکایت می کند. مسـتور بـودن بهشـت گـاهی بـه لحاظ اشجار لفیف و اغصان به هم تنیده و در هم فرو رفته آن است و گاهی به لحـاظ منزلت و مقام مکنونی که دارد نزد عقل صاحب نظر یا قلب صاحب بصـر معـروف یـا مشهود نیست: (فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قره اعین جزأ بما کانـوا یعملـون) [1262] غرض آن که، برخی مراحل برین بهشت نزد عقل حکیم یا قلب عـارف مسـتور اسـت، چه رسد به دیگران و بعضی از مراتب دیگر آن گرچه معلوم نظـری حکـیم بـا بصـری عارف است، چه رسد به دیگران و بعضی از مراتب دیگر آن گرچه معلوم نظری حکـیم یا بصری عارف است، لیکن بسیاری از ویژگیهای آن همچنان در بوته استتار اسـت تـا قبل از شهود عینی مستور بوده و مشهود نمی شود و بعد از ورود در آن گرچه نسبت به

خود بهشتی از کنان بدر آمده و در کنار او قرار می گیرد؛ لیکن برای غیر او که پـایینتر از درجه وجودی او قرار دارد همچنان در ورای حجاب نوری مستتر و محتجب است.

تذکر: مهمترین نعمت حسی مسکن، مطعم و منکح است که با اثبات اصـل بهشـت و خوراکیها و همسرها به این نعمتهای اصیل سه گانه اشاره شده است.

9- مراتب وجودی نعمتها

برخی از قدما بر اثر غفلت از حقیقت تشکیک بـه اشـتراک لفظـی اسـمای نعتهـای بهشت و نعمتهای دنیا فتوا داده اند و طبق نقل طبری و زمخشری و دیگران چنین گفتـه اند: هیچ چیزی از بهشت شبیه آنچه در دنیا وجود دارد نیست، مگر در اسم؛ یعنی، فقط در لفظ شبیه هم است، نه در معنا و محتوا؛ زیرا ذوات آنها متباین است. [1263] در حـالی که شی ء واحد می تواند دارای درجات گونه گون وجود باشـد و در مراتـب طبیعـت، مثال، عقل... وجودهای متعددی باشد؛ خواه آنچه از این وجودهای طولی منتزع اسـت، ماهیت باشد و خواه مفهوم. البته به لحاظ مبدا قابلی تفاوت فراوانی بین نعمت بهشـت، مانند میوه ها و بین نعمتهای دنیا وجود دارد؛ زیرا میوه های بهشـت محصـول درخـت نماز و روزه و سایر اعمال صالح و میوه های دنیا محصول درخـت برخاسـته از آب و خاک و کود و هوا و نور فیزیکی است، لیکن اصل هستی کـه دارای درجـات طبیعـی، مثالی، عقلی و الهی است در جایی که نیازمند علت است متقوم به مبدا فـاعلی اسـت و تقوم به مبدا قابلی در حقیقت هیچ موجودی از جهت اصل هستی دخیل نیست، بلکه بر اثر ویژگی مورد است.

10- طائفان حریم بهشتیان

دو فعل مجهول در آیه محل بحث ذکر شد که فاعل یکـی معلـوم و دیگـری مـورد گفتگوست؛ فعل مجهولی که فاعل آن معلوم است، (رزقوا) است که فاعـل یعنـی رازق معلوم است و آن خدای سبحان است و اما فعل مجهول دیگر که فاعل آن نامعلوم است

(اوتوا) است که فاعل آن یعنی آتی به معنای آورنده، معلـوم نیسـت. آنچـه از مجمـوع آیات سوره طور، واقعه و انسان برمی آید این است که جوانان پـاکیزه بهشـت طائفـان حرم و حریم بهشتی اند: (یطوف علیهم ولدان مخلدون (۱۷) بـاکواب وابـاریق و کاس من معین (۱۸) لا یصـدعون عـنهم و لا ینزفـون (۱۹) وفاکهـه ممـا یتخـیرون) [1264] بنابراین، محتمل است همین مهمانداران بهشتی میوه ها و هر چیزی دیگری که ثمـر بـر آن صادق است می آورند.

11- مراتب گوناگون پاداش مومنان

آنچه در آیه محل بحث به عنوان پاداش ایمان و عمل صالح یاد شد، همه پـاداش و کمال عطای الهی نیست، بلکه بعضی از آن است و با آنچه در آیـات دیگـر بیـان شـده منافی نیست؛ مثلا، در آیه (ان الذین امنوا و عملوا الصـالحات اولئـك هـم خـیر البریـه (۷) جزاوهم عند ربهم جنات عدن تجری من تحتها الانهار خالدین فیهـا ابـدا رضی الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشی ربه) [1265] گذشته از جنات عدن که از برخـی جنـان دیگر برتر است، عنوان خیر البریه و رضوان خدا از آنها و رضایت آنان از قضا و قـدر و امر و حکم و مشیئت الهی اضافه شده است که در آیه محل بحث نیست و سـر عـدم تنافی آن است که آیه محل بحث مفید حصر پاداش نیست. از این رو با اثبـات درجـه دیگر تنافی ندارد؛ چون ادله اثباتی می تواند هماهنگ باشد؛ زیرا هیچ یک زبان حصـر و نفی غیر ندارد و از طرف دیگر همه مومنانی که دارای عمل صالحند همسان نیسـتند؛ زیرا برخی از آنان به مقام منیع خشیت الهی رسیده اند که بالاتر از مقام خـوف اسـت؛ چنانکه هراس از دوزخ نازلتر از خشیت مقام منیع پروردگار است؛ چون خوف عقلـی والاتر از هراس نفسی است، یعنی، خشیت از خداوند که در آیه (خاف مقام ربه) آمده برتر از خوف از دوزخ است.

12- ابعاد پاکیزگی همسران بهشتی

طهارت همسران بهشتی هم از جهت خلق و هم از لحاظ خلق و نیز هم از جهت فردی و هم جمعی است، یعنی، همسر بهشتی گذشته از طهارت از آلودگیهای بدنی که مشترک بین مرد و زن است از قذارتهای مخصوص زن نیز پاکیزه است و گذشته از پاکیزگی، پاکدامنی را داراست و افزون بر آن از همه نزاهتهای اخلاقی فردی و جمعی برخوردار است، تا هم از لحاظ شخصی خود در رفاه اخلاقی به سر برد و هم از جهت زیست با همسر با وی هماهنگ کامل باشد و عنوان مطهر (اسم مفعول باب تفعیل) از عنوان طاهره و نیز از متطهره برتر است و تطهیر کننده آنان اراده غیبی خداست؛ چنانکه مرحله والای آن از آیه تطهیر اهل بیت (علیهم السلام) و نیز از آیه تطهیر مریم (علیها السلام) به دست می آید. راز طهارت همسارن بهشتی از لوازم تولید آن است که انسان در بهشت قائم به شخص و ابدی است، بر خلاف انسان در دنیا که قائم به نوع است و در معرض زوال فردی و نوعی قرار دارد.

تذکر: گرچه همسران بهشتی اوصاف کمالی فراوانی دارند، لیکن برجسته ترین وصف در نظام همسری، طهارت است که به منزله عنصر محوری ازدواج است.

13- سر تصریح به خلود بهشتیان و دوزخیان

چون در زمان وصال هراس فراق وجود دارد، چنانکه در مدت هجران امید وصال، بنابراین، نشاط دوران وصال با اندوه ناشی از هراس فراق آمیخته است، چنانکه رنج ایام هجران با نشاط ناشی از امید وصال همراه است.

بنابراین، برای این که وصال بهشتیان به صورت مطلق حاصل شود، نه مشوب تصریح به خلود و ابدیت شد، چنانکه درباره دوزخیان برای این که هجران آنها به صورت خالص حاصل گردد و بدون شائبه امید وصال صورت پذیرد، تصریح به خلود آنان در جهنم شده است. البته جای نقد و نظر درباره خلود دوزخیان همچنان باقی است.

آنچه از بهشتیان نقل شد: (الحمدلله الذی اذهب عنا الحـزن...) [1266] کـه ظـاهر آن زدودن اندوه به نحوه مطلق و دایمی است ناظر به همین مطلـب اسـت کـه بیـان شـد؛ چنانکه آنچه درباره دوزخیان وارد شده است: (کلمـا ارادوا ان یخرجـوا منهـا مـن غـم اعیدوافیها)، [1267] ناظر به دوام اندوه و عدم زوال غـم اسـت. در قبـال آنچـه دربـاره بهشتیان نازل شده است: (لا یمسهم فیها نصب و ما هم منها بمخرجین). [1268]

14- سخنان ابن عربی درباره بهشت و نعیم آن

ابن عربی می گوید:

بهشت هست قسم است: 1- عدن، 2- فردوس، 3- نعیم، 4- ماوی، 5- خلـد، 6- سلام، 7- مقامه 8- وسیره. بهشت وسیله از همـه برتـر اسـت، کـه در همـه بهشـتهای هفتگانه به صورتهای خاص حضور دارد و مخصـوص رسـول اکـرم (ﷺ) اسـت... خداوند در هر بهشتی صد درجه قرار داد، به عدد اسمای حسنی و اسم اعظم... و منازل بهشت به عدد آیات قرآن است. هر چه از آیات قرآن به ما رسید، ما آن منزلـت را بـه سبب قرائت نایل می شویم و هـر چـه بـه مـا نرسـید از راه اختصـاص در بهشـتهای اختصاص، نایل می شویم، مانند آنچه از راه میراث بهشتهای اهـل دوزخ را نایـل مـی شویم و درهای بهشت به عدد اعضای تکلیف است و بـرای هـر عضـوی دری اسـت: چشم، گوش، زبان دست، شکم، اندام تناسلی، پا و دل... ساختن بهشتها بـه سرپرسـتی 12 فرشته بود، مگر بهشت عدن کـه خداونـد آن را بـا دسـت خـود آفریـد و غـرس درختهای بهشتها به دست فرشتگان قرار داد، مگر درخت طوبـا کـه خداونـد آن را بـه دست خود در بهشت عدن آفرید. [1269]

گرچه ابن عربی در پایان کلام خود گوشه ای از مطالـب را بـه حـدیث اسـناد داده است، لیکن اثبات جزئیات بهشت بدون نقل معتبر یا کشـف مطـابق بـا کشـف معصـوم

میسور نیست. صاحب مقال در کتاب دیگر مطلب لطیفی دارد که اماره صدق و علامت حق از چهره عرفانی آن مشهود است و آن این که:

1- همان طور که نمازها در دنیا شبیه هم است، لیکن نمازگزار در هر نمازی حالت ویژه ای دارد و همچنین اعمال صالح در دنیا ظاهرا شبیه هم است، لیکن هر کدام حالت خاصی برای عامل خود دارد ثمرات آنها در قیامت نیز شبیه هم است، ولی مزه هر کدام مخصوص به آن است و در دیگری نیست.

2- سر این که خداوند در وصف حوریان بهشت که از آنها در آیه به (ازواج) یاد کرد، نفرمود: مطهرات، بلکه فرمود: (مطهره) این است که ازدواج با هر کدام، ذوق خاص خود را دارد که ازدواج دیگر واجد آن نیست، بلکه نکاح بار دوم ذوق جدیدی از عسیل و عسیله است که در نکاح پیشین نبود؛ چون در بهشت و در ازدواج بلکه در هیچ تجلیگاهی، تکرار راه ندارد؛ بلکه به تجدد انفاس نعیم الهی متجدد است. (1270)

گرچه سخن قبلی صاحب این مقال آمیخته با مطالب متنوعی است که برخی از آنها صواب است، ولی سخن کنونی که در کتاب دیگر افاده فرموده اند، حاکی از یافته های صادق و بهره های شخصی خود اوست که دیگر مفسران به آن راه نیافتند.

بحث روایی

1- مصداق روشن بشارت داده شدگان

- عن الباقر (علیه السلام) فی قوله تعالی (و بشر الذین امنوا و عملوا الصالحات...): فالذین امنوا و عملواالصالحات علی بن ابی طالب (علیه السلام) والاوصیأ من بعده وشیعتهم (1271)

- عن ابی جعفر (علیه السلام) فی قوله (وبشر الذین امنوا وعملوا الصالحات): نزلت فی حمزه و علی و عبیده. (1272)

اشاره: روایات مزبور و مانند آن گذشته از جری و تطبیق مصداقی (نه تفسیر مفهومی) امکان تحقق دستورهای یاد شده از یک سو و فعلیت اوصاف مذکور از سوی

دیگر و بیان الگوی مناسب برای تاسی سالکان کوی صلاح از سوی سوم و بالاخره ترغیب مردم به تولی اهل بیت (علیهم السلام) و تبری از اعدای آنان را از سوی چهارم به همراه دارد.

2- اوصاف بهشت

سئل رسول الله عن الجنه کیف هی؟ من یدخل الجنه یحیا لا یموت و ینعم لا ییاس، لا تبلی ثیابه و لا یفنی شبابه. قیل: یا رسول الله!کیف بناوها؟ قال (صلی الله علیه و آله و سلم): ان الله احاط حائط الجنه لبنه من ذهب ولبنه من فضه ثم شقق فیها الانهار و غرس فیه الاشجار، فلما نظرت الملائکه الی حسنها وزهرتها، قالت: طوباک منازل الملموک [1273]

- عن النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): الشبر فی الجنه خیر من الدنیا و ما فیها [1274]

اشاره: دوام حیات اختصاصی به مومنان بهشت ندارد؛ زیرا کافران دوزخ نیز نخواهند مرد، گرچه آرزوی آن را دارند. آنچه مخصوص بهشتیان است حیات طیب و زندگی گوارا و منزه از گزند اندوه و مبرا از آسیب هراس است.آنچه در این نصوص گوارا و منزه از گزند اندوه و مبرا از آسیب هراس است. آنچه در این نصوص آمده منافی با آنچه در برخی احادیث دیگر وارد شد که اذکار مومن و اعمال صالح وی، به مثابه وسائل ساختمانی بهشت است نخواه بود؛ زیرا، مصور حقیقی خداوند است؛ یعنی، آن مبدا فاعلی که مثلا تسبیح را به صورت خشت طلا متجلی می کند خداوند است. سر بهتر بودن مقدار تسبیح را به صورت خشت طلا متجلی می کند خداوند است. سر بهتر بودن مقدار یک وجب بهشت از همه دنیا آن است که آن مقدار اندک مفروض مشحون به نعمت سلامت است و دنیا با وسعت مفروض، محفوف به بلا و نقمت است.

3- درجات بهشت.

عن انس، اصيب حارثه يوم بدر، فجأت امه فقالت: يا رسول الله! قد علمت منزله حارثه منى، فان يكن فى الجنه صبرت و ان يكن غير ذلک،ترى ما اصنع؟ فقال (ﷺ): انها ليست بجنه واحده، انها جنان كثيره و انه فى الفردوس الاعلى [1275]

- عن اميرالمومنين (عليه السلام) (فى صفه الجنه): درجات متفاضلات و منازل متفاوتات لا ينقطع نعيمها و لا يظعن مقيمها و لا يهرم خالها و لا يباس (ييباس) ساكنها [1276]

اشاره:چون بهشت پاداش مومنان صالح است و مومنان گذشته از اين كه داراى درجاتند، [1277] خودشان متن درجات متنوعند، [1278] پاداش آنان نيز داراى مراتب خواهد بود. قرآن كريم گاهى از گونه گون بودن پاداش سخن به ميان مى آورد و زمانى از تعدد بهشت و انحاى آن، مانند جنت عدن، فردوس، جنت نعيم و جنت عالى پرده بر مى دارد.

4- تجسم اعمال در آخرت

عن الصادق (عليه السلام): (قال الله تبارک و تعالى: يا عبادى الصديقين تنعموا بعبادتى فى الدنيا فانكم تتنعمون بها فى الاخره). [1279]

عن رسول الله (ﷺ): وعظنى جبرئيل (عليه السلام) فقال: يا محمد (ﷺ) احبب من شئت فانک مفارقه واعمل ما شئت فانک ملاقيه [1280]

و عنه (ﷺ): ان المومنين اذا خرج من قبره صور له عمله فى صوره حسنه فيقول له: ما انت؟ فوالله انى لاراک امر الصدق فيقول له: انا عملک فيكون له نورا وقائدا الى الجنه و ان الكافر اذا خرج من قبره صور له عمله فى صوره سيئه وبشاره سيئه فيقول: من انت؟ (فوالله انى لاراك امر السوء. فيقول انا عملك فينطلق به حتى يدخل النار) [1281]

اشاره: تجسم اعمال و تمثل اوصاف در آيات فراوانى مطرح و در موارد بى شمارى به آن اشاره شده است و راز مهم آن است كه عقيده، اخلاق و عمل در روح انسان راه پيدا مى كند و در پرتو تحول جوهرى از حال به ملكه و از آن جا به صورت نوعى و

فصل مقوم راه یافته و در متن هویت وی سهم تقویمی می یابد و از این رهگـذر بهـره ای از دوام یافته، در نشئه معاد با تصویر الهی به صورتهای متناسب تجلی می کند.

5- رزق متشابه بهشتی

- عن العسکری (علیه السلام): (قالوا هذا الذی رزقنا من قبل) فی الدنیا فاسماوه کساماً ما فی الدنیا من تتفاح و سفرجل و رمان و... (متشابها) یشبه بعضه بعضا بانها کلها خیـار لا رذل فیها... و متشابها ایضا متفقات الالوان مختلفات الطعوم...) [1282]

- فی تفسیر علی بن ابراهیم: قوله (کلما رزقوا منها من ثمره رزقا...) قـال: (یوتـون من فاکهه واحده علی الوان متشابهه) [1283]

- عن ابن مسعود فی قوله: (کلما رزقوا منها من ثمره رزقا...) اتو بالثمره فـی الجنـه فیظروا الیها فقالوا: (هذا الذی رزقنا من قبل) فی الدنیا و (اتوا به متشابها) اللون والمرای ولیس یشبه الطعم [1284]

اشاره: مراد از اتحاد اسماً اشتراک لفظـی نیسـت، بلکـه نـاظر بـه اشـتراک معنـوی آنهاست. بررسی همه جانبه قرآنی و روایی و استمداد از تایید عقلی همان است کـه در بحث تفسیری بازگو شد. اثبات مطلب جدید نیازمند به دلالت متقن حـدیث صـحیح از یک سو و عدم تعارض آن با پیام صریح یا ظاهر معتبر قـرآن از سـوی دیگـر خواهـد بود.

6- همسران پاکیزه بهشتی

- سئل الصادق (علیه السلام) عن قوله عزوجـل: (لهـم فیهـا ازواج مطهـره. قـال (علیه السلام): الازواج المطهره اللاتی لا یحضن و لا یحدثن [1285]

عن النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) فی قوله (ولهم فیها ازواج مطهره): من الحیض والغـائط والنخامـه والبزاق [1286]

- عن ابن عباس فی قوله (ولهم فیها ازواج مطهره): من القذر و الاذی. [1287]

- عن ابی عبدالله (علیه السلام) فی قول الله: (لهم فیها ازواج مطهره) قال: لا یحن و لا یحدثن. (1288)

- عن النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): اول زمره تلج الجنه صورتهم علی صوره المقمر لیله البدر... (ولکل واحد منهم زوجتان، یری مخ ساقهما من ورأ اللحم من الحسن، لا اختلاف بینهم و لا تباغض، قلوبهم علی قلب رجل واحد، یسبحون الله بکره وعشیا). (1289)

- عن العسکری (علیه السلام): (ازواج مطهره) من انواع الاقذار و المکاره، مطهرات من الحیض والنفاس لا ولاجات و لا خراجات و لا دخالات و لا ختالات و لا متغایرات و لا لازواجهن فرکات و لا ضحابات و لا عیابات و لا فحشات و من کل المکاره و العیوب بریات. (1290)

اشاره: همسران بهشتی افزون بر طهارت از آلودگیهای دنیوی از هر گونه نقص و پلیدی باطن نیز پاکند. تفصیل آن در مبحث لطایف و اشارات و نیز تا حدودی در مبحث تفسیری بازگو شد.

7- سر خلود

- عن الصادق (علیه السلام): انما خلد اهل النار فی النار لان نیاتهم کانت فی الدنیا ان لو خلدوا فیها ان یعصوا الله ابدا و انما خلد اهل الجنه فی الجنه لان یاتهم کانت فی الدنیا ان لو بقوا فیها ان یطیعوا الله ابدا، فبالنیات خلد هولأ و هولأ، ثم تلا قوله تعالی: (قل کل یعمل علی شاکله) قال: علی نیته (1291)

اشاره: ترسیم سبب خلود به معنای دوام و عدم انقطاع عذاب به تفصیل در آیات مناسب ارائه خواهد شد. آنچه به اجمال در طلیعه بحث تفسیری مطرح است این که، الف: وصف نفسانی گاهی حال است و زمانی ملکه و گاهی صورت نوعی و فصل مقوم که تحولهای یاد شده بر محور حرکت جوهری صورت می پذیرد.

ب: صرف نیت گناه ممکن است از جهت فقهی منشا اثر نباشد، لیکن از جهت کلامی بی اثر نیست. از این رو کاشف از سوء سریرت و قبح سیرت است و خداوند نیز همه

اوصاف و آثار وجودی انسان را اعم از مستور و مشهور و سر و علـن مـورد محاسـبه قرار می دهد: (و ان بتدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم بـه الله)، (واعملـوا ان الله یعلم ما فی انفسکم فاحذروه) [1292]

ج: منشا تصمیم گیری گناه اگر حال باشد زود از بین مـی رود و اگـر ملکـه باشـد، گرچه مقداری می ماند ولی از بین رفتنی است. در این دو صورت خلود به معنای دوام عذاب وجهی ندارد. از این رو مسلمان فاسق مخلد نیست، ولی اگـر صـورت نـوعی و فصلی مقوم شد، چون زوال پذیر نیست، تصویر عذاب در ایـن مـورد معقـول اسـت و ظاهر قرآن کریم تنها دوام عذاب را برای چنین گروهی ترسیم می کنـد: (سـوأ علـیهم أنذرتهم ام لم تنذرهم لا یومنون)، [1293] (ولو ردوا العادوا لما نهوا عنه و انهم لکاذبـون) [1294] کافران و مکذبان آن چنان لدود و عنودند که با تالم عذاب توانفرسای دوزخ اگر از جهنم به درآیند و به دنیا برگردند دوباره مرتکب گناه و کفر می شوند.

د: مهم این است که آنچه از صورت نوعی و فصل مقوم هر موجودی ناشی می شود ملایم با ذات آن است، نه منافی با آن. بنابراین، تالم را باید از راه ویژه ثابت کرد که به عنایت الهی در محل مناسب خود بیان می شود.

تذکر: آنچه در ترسیم دوام ثواب از راه تجرد روح و ثبات و دوام موجـود مجـرد و مانند آن یاد شده، مبادی برهان عقلی بر دوام ثواب است که دلیل نقلی آن را تایید مـی کند. پس آنچه شیخ طوسی (رحمه الله) در تبیان فرمود: عقـل دلالـت بـر دوام ثـواب ندارد و فقط از راه سمع و اجتماع، معلوم شده [1295] ناتمام است.

ه: گاهی دلیل عقلی خلود به صورت قیاس اسـتثنایی ملفـق از مضـمون مطـابقی و التزامی آیات قرآن چنین تقریر می شود: اگر بهشت، ابدی نباشد زوال آن جایز اسـت، لیکن تالی باطل است. پس مقدم هم باطل خواهد بود.

سر بطلان تالی تالی آن است که اگر زوال بهشت جایز باشد اندوه انقطاع نعمت بهشتی را متاثر می کند. در حالی که در بهشت تاثر و الم نیست. برهان مزبور به تقریبهای دیگر نیز قابل تقریر است. (1296)

ان الله لا یستحی ان یضرت مثلا مابعوضه فما فوقها فاما الذین ءامنوا فیعلمون انهالحق من ربهم و اما الذین کفروا فیقولون ماذآ اراد الله بهذا مثلایضل به کثیرا و یهدی به کثیراو ما یضل به الا الفسقین.

گزیده تفسیر

خدای سبحان در پاسخ اعتراض مخالفان به مثلهای قرآن، می فرماید: خدا از تمثیل به اموری مانند پشه حیا نمی کند و انسانها نیز در برابر چنین مثلهایی دو گروهند: مومنان، که آن مثلها را حق و از جانب خدا می دانند و کافران، که نقد بی جا دارند و خداوند با این مثلها گروهی را هدایت و بسیاری را گمراه می کند؛ لیکن اضلال کیفری الهی تنها دامنگیر فاسقانی است که از طاعت حق و صراط مستقیم او خارج شده اند. قرآن کتابی است جهانی و باید معارف خود را به گونه ای بیان کند که برای همه انسانها قابل فهم باشد و بهترین زبان برای تبیین معارف بلند، برای توده مردم تمثیل است. مثالهای قرآن نیز برخی به امور بزرگ و برخی به امور کوچک است، گرچه بزرگی و کوچکی اشیا در قیاس با یکدیگر است و آفرینش همه چیز نسبت به خدا یکسان است.

در این آیه مومنان به علم ستوده شده و کافران به جهل ضمنی توبیخ شده اند و در پایان آیه سخن از هدایت و اضلال الهی است، هدایت خدا هم ابتدایی است و هم پاداشی، لیکن اظلال الهی تنها کیفری است و خداوند هرگز اضلال ابتدایی ندارد.

تفسیر

لا یستحیی: حیأ در برابر وقاحت است. حیا و استحیأ، از حیات ماخوذ است. به این معنا که بر اثر شرم و انفعال و احساس قبح ممکن است تغییری در حیات پدید آید و مقداری از آن بکاهد؛ چنانکه گفته می شود: فلان کس از حیا مرد، هلاک شد، یا آب شد، یا از روی خجالت جامد شد و مانند آن.

منشا حیا ادراک چیزی است که صدور آن زشت باشد و اثر آن ابتدا در چهره مشهود می شود.

به هر تقدیر، چون این گونه اوصاف از مقام فعل خدا انتزاع می شود ناظر به مقام ذات الهی نیست و محذوری در اثبات یا سلب این وصف نیست، یعنی، اگر گفته شد خداوند از ضرب مثل حیا نمی کند؛ یا آن که خداوند از اجابت نکردن دعای مومن حیا دارد؛ همه این اوصاف از مقام فعل خدا انتزاع می شود.

حیا به معنای انفعال طبیعی ذاتا از فضایل اخلاقی محسوب نمی شود؛ زیرا حیا از ارتکاب قبیح فضیلت است و حیا در فراگیری احکام دینی رذیلت، بنابراین،، حیا بر محور متعلق به حسن و قبح متصف می شود. و کلام امیرالمومنین (علیه السلام): ولا ایمان کالحیأ والبصر [1297] قرنت الهیبه بالخیبه والحیأ بالحرمان [1298]

ناظر به هر دو قسم است.

مثلا: مثل صفت مشبه است، مانند حسن و به معنای چیزی است که به مثلیت متصف می شود و تماثل در آن ثابت است.

مثل گاهی کلامی است که برای تفهیم مطلب عمیق به کار می رود، که شرح آن گذشت و زمانی به معنای اسوه و قدوه است که درباره الگوهای عملی به کار می رود؛ مانند (فجعلنا هم سلفا مثلا للاخرین)، [1299] (ولما ضرب ابن مریم مثلا اذا قومک منه یصدون)، [1300] (ان هو الا عبد انعمنا علیه وجعلناه مثلا لبنی اسرائیل) [1301] و از طرف دیگر حیوانات ضعیف چون پشه و مورچه الگوی برخی از صاحبان همت در

کارهای دشوار قرار گرفته اند و می توان آنها را به عنوان امثال و اسوه ها یاد کرد؛ لیکن سیاق آیات مورد بحث همان مثل کلامی است، نه مثل به معنای اسوه تامراد این باشد که خداوند رسول گرامی (ﷺ) را مثل و اسوه دیگران قرار داد و عده ای از کافران و منافقان نقد غیر موجهی وارد کرده اند.

بعوضه: بعوض و بعوضه مانند: تمر وتمره به معنای پشه فقط یک بار در قرآن ذکر شده، مانند فیل و نحل که یک بار آمده، بر خلاف عنکبوت که دوبار و... ذکر شده است.

فما فوقها: چون محور کلام حقارت پشه است و برتری در حقارت به معنای حقیرتر است و ترقی در سیر نزولی به رسیدن به پایینتر است، بنابراین، معنای فما فوقها در آیه محل بحث این است که، اگر خدا بخواهد برای تبیین مطلب مثلی ذکر کند به کمتر از پشه نیز مثال می زند، زیرا مراد روشن شدن مطلب در سایه تمثیل است.

الحق: حق یعنی ثابت و ثوب محقق پارچه ای است که بافت آن محکم باشد و حق بر دو قسم است:

1- حق ذاتی که به خدای ازلی و نامحدود اطلاق می شود و عین ذات الهی است و جز خدای سبحان چیزی به این معنا حق نیست: (ذلك بان الله هو الحق و ان ما يدعون من دونه الباطل) [1302] در این کریمه ضمیر فصل هو با معرفه بودن خبر دلالت بر حصر دارد؛ یعنی، حق ثابت فقط خداست.

2- حق فعلی، یعنی، حق محدود که نه به خود متکی است و نه به غیر خدا. این حق همان فعل و فیض خداست: (الحق من ربك). [1303] هر چه در نظام عالم حق و ثابت است از خدا و کار اوست. کار خدا حق است، نه مطابق با حق در صورتی که کار دیگران مطابق با حق است حتی کار معصوم نیز مطابق با حق است: علی مع الحق و

الحق مع علی یدور معه حیث ما دار [1304] البته برای این حدیث معنای دقیقتری است که در جای خود مطرح است.

الفاسقین: فسق به معنای خروج است، کسی که از طاعت حق و راه مستقیم او بیرون رود فاسق می شود؛ گرچه فاسق بر وزن اسم فاعل است، ولی در آیه مورد بحث معنای صفت مشبهه دارد؛ زیرا در آیه بعد اوصاف فاسقان را به صورت فعل مضارع می آورد که دلالت بر استمرار و ملکه دارد: (الذین ینقضون عهد الله من لعد میثاقه).

شیوه تمثیل در قرآن

قرآن کریم از آن جهت که وحی الهی و از هر جهت از نقص است گاهی از محتوای خود حمایت و گاهی از نحوه تعبیر و بیان خود دفاع می کند؛ چنان که مخالفان قرآن نیز گاهی به محتوای آن و گاهی به نحوه تعبیر آن اعتراض داشتند. آیه مورد بحث اعتراض مخالفان نسبت به نحوه بیان قرآن را پاسخ داده، می فرماید: مومنان در برابر مثل ایمان می آورند و آن را حق و از جانب خداوند می دانند، ولی کافران در برابر مثل، نقد بی جا دارند. آن گاه می فرماید: خداوند با این مثلها گروهی را هدایت و عده ای را گمراه می کند و این اضلال کیفری تنها شامل فاسقان است. فسقانی که از صراط مستقیم خارج شده گناهانی دارند که در آیه بعد بازگو می شود.

مخالفان می گفتند: تمثیل به امور کوچک و بی ارزش، مانند عنکبوت و مگس برای خداوند مناسب نیست و خدا باید از آوردن چنین مثلهایی حیا کند.

خداوند سبحان در پاسخ می فرماید: تمثیل برای تفهیم مطلب مخالف جای حیا نیست؛ زیرا اگر رسالت قرآن بیان حقیقت است و بخواهد آن را ابلاغ کند، باید آن مطلب را به هر وسیله ممکن بیان کند و به دیگران برساند؛ چنان که مطلبی را گاهی با برهان، گاهی با جدال احسن، گاهی با موعظه و گاهی با تمثیل بیان می کند. افزون بر این که، قرآن کریم برای گروه خاصی نازل نشده، بلکه کتابی جهانی است: لیکون

للعالمین نذیرا[1305]،بنابراین، باید به نحوی مراد خود را بیان کند که همه انسانها تـا روز قیامت آن را ادراک کنند و بهترین زبانی که می تواند معارف عقلی را برای توده مـردم تبیین کند، زبان تمثیل است و خدای سبحان در مقام تمثیل گاهی از تمثیل به مشـکات و زیپ و نور برای برای تبیین معارف بلند استفاده می کند و گاهی هم بر اثر حقارت و سستی مطلب دیگران به مگس و یا لانه عنکبوت مثل می زند.

محور اصلی مثل، تناسب با ممثل است که ادارک آن را سـهل مـی کنـد. نقـاش در امثال پذیرفته نیست، مگر آن که از لحاظ رسالتی که دارد نارسا باشد. تمثیل بـه نـور و ظلمت برای حق و باطل، و نیز به جانوران و پرندگان و گیاهان، نـه تنهـا در فرهنـگ محاوره اقوام و ملل غیر عرب رواج دارد، بلکه در مفاهمه عـرب مـدنی و بـدوی نیـز رایج است؟ چنانکه در کتابهای آسمانی گذشته و در تورات و انجیـل نیـز سـابقه دارد. بنابراین، نه مشرکان مقیم حجاز و نه یهودی یا مسیحی مهاجر حق نقد نداشتند.[1306]

قرآن کریم به صورت اصلی کلی و فراگیر می فرماید: ما در همه زمینه ها مثل ذکـر می کنیم: (ولقد ضربنا للناس فی هذا القران من کل مثـل) [1307] اهـل برهـان بـا مـثلا مطلب معقول خود را بهتر می فهمند و کسی که اهل برهان نیست اصل مطلب را با مثل ادارک می کند تا هیچ کس عذری در ساحت وحی الهی نداشـته باشـد: (لیهلـك مـن هلك عن بینة و یحیی من حی عن بینـة) [1308] و این که قرآن کریم می فرمایـد: (ولقـد یسرنا القران للذکر)[1309] به دلیل وجود همین اصل کلی و همگانی است.

خدای سبحان همان گونه که در قرآن درباره مومنان راستین مثلهـای فراوانـی ذکـر کرده، در تورات و انجیل نیز مثل آنان را ذکر کرده اسـت: (ذلـك مـثلهم فی التوریـة و مثلهم فی الانجیل) [1310] و همین طور کلام فصحا مشحون به تمثیل است؛ چنانکـه ادای عرب نیز در سبعه معلقه و مانند آن از مثل استفاده کرده اند. بنابراین، به این نحوه بیـان

قرآن کریم، یعنی اصل تمثیل اشکالی وارد نیست و اگر کسی اشکالی کند که تمثیل به اشیای حقیر مناسب شان خداوند نیست پاسخ این است:

1- شیوه قرآن کریم این است که مطلب مهم و عظیم را با مثال بزرگ و مهم معرفی می کند؛ چنان که می فرماید: (لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرایته خاشعا متصدعا من حشیة الله) [1311]، ولی مطلب حقیر و فرومایه از امور حقیر و ضعیف مثل می آورد؛ چنان که درباره متمسکان به غیر خداوند می فرماید: (مثل الذین اتخذوا من دون الله اولیأ کمثل العنکبوت اتخذت بیتا و ان اوهن البیوت لبیت العنکبوت) [1312]؛ ربوبیت مطلق و نامحدود و نامحدود خدایی جایی برای غیر نمی گذارد و غیر خدا هیچ اعتبار مستقلی ندارد تا به آن تکیه شود. از این رو کارهای کافران به سرابی که تشنگان در پی آن هستند تشبیه شده است: (والذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعه یحسبه الضمان مأ حتی اذا جأ لم یجده شیئا)؛ [1313] همچنین در مقام ترسیم ضعف بتهای مشرکان می فرماید: (یا ایها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذین تدعون من دون الله لن یخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له و ان یسلبهم الذباب شیئا لا ستنقذوه منه ضعف الطالب و المطوب) [1314]

2- بزرگی و کوچکی، امری نسبی است و در سنجش دو چیز با یکدیگر مطرح می شود؛ ولی نسبت به خدای سبحان همه چیزی یکسان است؛ زیرا در برابر قدرت مطلق او کوچک و بزرگ و سخت و آسان معنا ندارد. بر این اساس، خداوند در قرآن کریم همه درباره قبض الظل، یعنی برچیدن سایه تعبیر یسیر به کار می رود و می فرماید: (ثم قبضناه الینا قبضناه الینا قبضا یسیرا) [1315] وقتی آفتاب از یک سو (افقی) بر شاخص می تابد، در سوی دیگر سایه ای بر زمین می افتد، ولی هنگامی که آفتاب بالای شاخص (عمودی) قرار می گیرد سایه کم می شود یا از بین می رود. در این جا خداوند قبض الظل را به خود نسبت می دهد؛ در حالی که سبکتر از سایه چیزی نیست و در حقیقت سایه چیزی نیست. درباره حشر اکبر و برچیدن نظام آسمان و زمین نیز

که کاری از آن مهمتر فرض نمی شود به یسیر تعبیر کرده است: (ذلك حشر علینا یسیر). [1316] همه اشیا در علم خداوند به طور یکسان معلوم است و در برابر قدرت او در مرحله عمل همه کارها نزد او آسان است، زیرا خدای سبحان فاعلی است که با حرکات کار نمی کند، بلکه به صرف اراده کار می کند: (فاعل لا بمعنی الحرکات) [1317] و با کار او حرکت در جهان ایجاد می شود.

بنابراین، آیاتی مانند: (انتم اشد خلقا ام السمأ) [1318] که سخن از سنجش اشیای بزرگ و کوچک دارد، نسبت به انسانهاست وگرنه خداوند سبحان نسبت به خود می فرماید: (اتوه له اسلم من فی السموات والارض)، [1319] (کل اتوه داخرین) [1320] همه هستی در برابر خدا خاضع است.

3- جثه هیچ موجودی معیار بزرگی و کوچکی آن نیست؛ زیرا به تعبیر امام صادق (علیه السلام) حشره ریزی مانند پشه، همه مزایای یک فیل را افزون بر دو شاخک داراست. [1321]

مومنان و کافران در برابر مثلهای قرآن

قرآن کریم پس از تمثیل به عنکبوت می فرماید: (وتلك الامثال نضربها للناس و مایعقلها الا العالمون) [1322] و مثلها را برای توده مردم می آوریم، ولی در میان آنها تنها عالمانی از مثل بهره می برند که با بهره گیری از علم خود به مرحله عقل رسیده اند، پس کسانی که عالم و اهل اندیشه و تفکر نیست بهره ضعیفی از این مثلها دارد و تنها علم و آگاهی تحصیل می کند. در صورتی که اگر اهل علم باشد با نردبان علم به مقام عقل می رسد و آنچه در نزد خدا ارزشمند و عزیز است عقل است که محصول امتزاج علم و عمل است.

در جمله (فاما الذین امنوا فیعلمون...) خداوند مومنان را به علم می ستاید و می فرماید علم آن است که با ایمان آمیخته باشد و وحی را بشناسد؛ چنانکه در جای دیگر می فرماید: عالمان می دانند آنچه تو آوردی حق است:

(ویری الذین اوتوا العلم الذی انزل الیك من ربك هـو الحـق) [1323] یعنـی، علـم آن است که وحی را بشناسد. پس مقصود آیه، صرف علوم کسبی مدرسه ای نیسـت، زیـرا ممکن است کسی اهل خواندن و نوشتن نباشد ولی دارای روحی آگاه و مومن باشـد و برعکس، کسی اهل درس، اما غافل و جاهل باشد. به همین جهـت، علـی (علیه السلام) مـی فرماید: چه بسیارند عالمانی که کشته جهل خویش هستند و دانش آنان برایشـان نـافع نیست: رب عالم قد قتله جهله وعلمه معه لا ینفعه. [1324]

علوم مدرسه ای نوعی حرفه و صـنعت اسـت کـه برخـی از آنهـا در دوران پیـری فراموش می شود: (و منکم من یرد الی ارذل العمر لکی لا یعلم بعـد علـم شـیئا) [1325] گرچه این مطلب کلیت ندارد و برخی از بزرگان علم هنگام پیری همچنـان هوشـمند و عاقل می مانند و آنان کسانی هستند که قلبشان ظرف قـرآن اسـت. علـوم مدرسـه ای حتی اگر ملکه هم شده باشد در فاصله مرگ تا قیامت به دلیل عدم ممارست فرامـوش می شود؛ ولی علومی که مربوط به معرفت خدا، اسمای حسنای او، فرشتگان و نبوت و رسالت و ولایت است و وجود انسان را نورانی می کند نه تنها بعد از مرگ مـی مانـد، بلکه شکوفاتر می شود؛ زیرا نشئه آخرت جایگاه ظهور و بروز این گونه از علوم الهـی است.

خدای سبحان مبدا فاعلی همه فیضهاست و به استناد همین نکته می فرماید: مومنان می دانند که این مثل حق است، چون خودشان هم بر حقند و منشا حق را می شناسـد؛ اما کافران که حق را نمی شناسند، به صورت استفهام انکاری می گویند: مـراد خـدا از این مثل چه بود!

قرآن کریم مومن را به علم می ستاید و کافر را به جهل توبیخ می کند.

گرچه به صراحت نمی گوید کافر جاهل است، ولی تقابل مزبور نشان می دهـد کـه علم با ایمان آمیخته و مومن عالم است و کفر باجهالت قرین و کافر جاهل است.

تذکر 1- جمله (فیعلمون...) ضمن وصف مومنان، جنبه دستور و ارشاد نیز دارد، یعنی مومنان می دانند و باید بدانند و فرا گیرند.

جمله (فیقولون) ذکر لازم است بعد از حذف ملزوم و بدین معناست: فاما الذین کفروا فهم جهال و چون جاهل هستند می گویند: (ماذا اراد الله بهذا مثلا). از این رو درباره معصیت می فرماید: (یعملون السوء بجهاله)؛[1326] تبهکاران از روی نادانی، یعنی جهل عقل عملی معصیت می کنند، نه از روی جهل به موضوع و یا حکم، یعنی جهل عقل نظری، زیرا اگر بر اثر جهل قصوری خلافی مرتکب شوند در بسیاری از موارد معصیت محسوب نمی شود.

2- جمله (فیقولون...) ضمن وصف کافران جنبه دستور و نهی از منکر هم دارد؛ یعنی، کافران باید از کفر و لوازم آن پرهیز کنند و مومن و عالم شوند.

هدایت و اظلال الهی

هر دو جمله (یضل به کثیرا ویهدی به کثیرا...) سخن خداوند است.[1327] خدای سبحان در این جا اظلال و هدایت را به خود نسبت می دهد. کثرت نیز در این جمله کثرت نفسی است: نه نسبی. توضیح این که، قرآن از یک سو می فرماید: مومنان کم هستند: (وقلیل من عبادی الشکور)[1328] و از سوی دیگر می فرماید: خداوند عده زیادی را هدایت می کند: (ویهدی به کثیرا). از این دو تعبیر استفاده می شود که مومنان به خودی خود کم نیستند، لیکن هنگامی که با کفار سنجیده می شوند، شمار آنان نسبت به کافران اندک است. بنابراین، کافران هم کثیر نفسی اند و هم کثیر نسبی، ولی مومنان فقط کثیر نفسی اند.

کثرت مومنان را به گونه دیگر نیز می توان چنین توجیه کرد: الف: ایمان حکمت است، چنانکه خداوند پس از ذکر برخی معارف حکمت نظری و بعضی از احکام

حکمت عملی می فرماید: (ذلك مما اوحی الیك ربك من الحکمه...)؛ [1329] یعنی، آثار نظری و عملی اسلام حکمت الهی است.

ب: حکمت از سنخ کوثر است و قرآن کریم از آن به خیر کثیر یاد کرده است: (یوتی الحکمه من یشأ و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا). [1330]

ج: مومنان بر اثر بهره مندی از ایمان و عمل صالح، از حکمت بهره مندند و حکیمان اهل کوثرند و کوثر هر چه باشد کثیر است. از این رو مومنان گذشته از کثرت کمی به لحاظ درون گروهی خود و صرف نظر از سنجش با دیگران، از کثرت کیفی و معنوی ویژه ای برخوردارند که کافران و منافقان متکاثر از آن کثرت کوثری محرومند. گوشه ای از این مطلب شامخ را زمخشری بازگو کرد و این شعر را نیز یاد کرد:

(ان الکرام کثیر فی البلاد و ان قلوا کما غیر هم قل وان کثروا) [1331]

اضلال و هدایت نسبت به خداوند بر دو قسم است: یکی ابتدایی و دیگری پاداشی و کیفری. هدایت ابتدایی از اوصاف کمالی حق است که با تعبیرهایی مانند: (انا هدیناه السبیل)، [1332] (وهدیناه النجدین) [1333] و (هدی للناس) [1334] از آن یاد شده است و بر دو گونه است: یکی تشریعی که به معنای ارائه طریق است و نصیب همه انسانها می شود و دیگری تکوینی که شامل همه موجودات اعم از انسان و غیر انسان است، چون خداوند همه را از راه فطرت یا غریزه یا میل به کمالهای شایسته آنها راهنمایی کرده است: (ربنا الذی اعطی کل شی ء خلقه ثم هدی). [1335]

غیر از هدایت عمومی ابتدایی، خدای سبحان هدایتی ویژه به نام هدایت پاداشی برای مکلفان دارد که به معنای ایصال به مطلوب و تسدید و تایید است و نصیب کسانی می شود که با حسن اختیار خود بر اثر هدایت ابتدایی خداوند، حق را پذیرفته و به آن عمل کرده باشند، کسی که طبق هدایت تشریعی به معارف الهی ایمان آورد و به احکام عمل کند خدای سبحان به او از این رو خداوند می فرماید: (فاما من اعطی واتقی # وصدق بالحسنی # فسنیسره للیسری) [1336] کسی که اهل عطا و تقوا و تصدیق باشد او

را برای عبادت و درستکاری آسان می کنیم، تابه آسانی بتواند راههای تکامل را طی کند و این همان هدایت پاداشی است.

آیاتی مانند (والذین اهتدوا زادهم هدی)، [1337] (من یومن بالله یهد قلبه)، (ویهدی الیه من ینیب) [1338] و (ان تطیعوه تهتدوا) [1339] ناظر به همین هدایت و بدین معناست: خدایا راه تقرب به خودت را به ما نشان دادی، آن را شناختیم و به سوی تو آمدیم؛ اکنون نورانیتی عطا کن تا از طاعت تو لذت ببریم و از معصیت تو برنجیم. خداوند وعده داده است: کسی که در راه حق قدم بردارد او را مشمول لطف خاص خود می کند؛ چنانکه درباره اصحاب کهف می فرماید: (وزدناهم هدی). [1340]

اما اضلال ابتدایی از اوصاف نفص و صفات سلبی خدای سبحان است که به دوصورت فرض می شود:

1 - تشریعی: یعنی قانون بدو باطل وضع کردن و نطق به باطل کردن و یا بیان نکردن حقیقت. این گونه اضلال ابتدایی قابل اسناد به خدای سبحان نیست، زیرا از خداوند که حق محض است کار ناصواب و باطل نشئت نمی گیرد.

2- تکوینی: یعنی ندادن توفیق و رها کردن آدمی به حال خود و یا وسائل خیر را برای او فراهم نکردن. این گونه اضلال نیز ابتدأ به خدای سبحان استناد ندارد؛ زیرا هم با هدایت عمومی تکوینی او که در آیه شریفه (ربنا الذی اعطی کل شی ء خلقه ثم هدی) [1341] مطرح است، منافات دارد و هم با هدایت تشریعی وی ناسازگار است؛ زیرا وضع قانون برای هدایت انسانها با اضلال ابتدایی تکوینی آنها سازگار نیست.

اما اضلال تکوینی به عنوان کیفر تبهکار به خداوند قابل استناد است؛ زیرا وقتی انسان با داشتن حجت عقل و نقل و کتاب و سنت به بیراهه برود و با این که راه توبه و انابه برای او باز است، بر عصیان و طغیان اصرار ورزد، در این صورت خدای سبحان

او را به حال خود رها می کند و فیضی از جانب خود نصیب او نمی کند: (فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم).[1342]

اضلال کیفری گرچه قابل اسناد به خداوند است، لیکن نسبت به خدای سبحان معنای سلبی دارد، نه ثبوتی. اضلال خداوند همان منع فیض و قطع رحمت خاص است، زیرا ضلالت عدم ملکه هدایت بوده و امری عدمی است و قابل خلق و ایجاد نیست و درباره اصل این معنا خدای سبحان چنین بیان می کند: (ما یفتح الله للناس من رحمه فلا ممسك لها و ما یمسك فلا مرسل له من بعده و هو العزیز الحکیم) [1343] هر دری که خدای سبحان بر اساس رحمت خاص آن را بگشاید کسی نمی تواند آن را ببندد و هر چه را خدا از رحمت خاص امساک کند کسی را یارای دادن آن نیست و این اصل کلی قرآنی است و بر همین اساس پیامبر اکرم (ﷺ) به خدا عرض می کند: الهی لا تکلنی الی نفسی طرفه عین ابدا. همچنین امام سجاد (علیه السلام) عرض می کند: من این لی الخیر یا رب و لا یوجد الا من عندک و من این لی النجاه و لا تستطاع الا بک [1344]

قرآن کریم اضلال ابتدایی را که به معنای وسوسه، اغوا و دعوت به گناه است، گاهی به شیطان نسبت می دهد: (ولقد اضل منکم جبلا کثیرا افلم تکونوا تعقلون) [1345] و گاهی به انسانهای تبهکاری مانند فرعون (و اضل فرعون قومه و ما هدی) [1346] و سامری: (واظلهم السامری).[1347] فرعون و سامری دو شیطان انسی بودند که بر اثر تدبیر زشت شیطان خارجی به مرحله شیطنت رسیده بودند.

در قرآن کریم درباره کسانی که مشمول اضلال کیفری یا هدایت پاداشی می شود دو دسته آیات وجود دارد: یک دسته مطلق است، مانند: (فان الله من یشأ ویهدی من یشأ) [1348] که معلوم نمی کند چه کسی را هدایت تشریعی می فرماید: (ان هو الا ذکری للعالمین) [1349] یا (لیکنون للعالمین نذیرا) [1350] و دسته دیگر مقید آن مطلقهاست، مانند این که برای تقید اطلاق اضلال کیفری می فرماید: (و ما کان الله

ليضل قوما بعد اذا هديهم حتى يبين لهم ما يتقون) [1351] كسی که بعد از آمدن هدايت ابتدايی به بيراهه برود و از امهال الهی جز اهمال بهره ای نبرد به حال خود وا گذاشته می شود و او کسی است که از روی علم از هوای نفس خود پيروی می کند و خداوند نيز آنان را در حالی که عالمند به حال خود رها می کند: (افرايت من اتخذ الله هواه واضله الله علی علم). [1352] انسانی که شک دارد يا در صدد تحقيق است، يا به احکام الهی دسترسی ندارد مورد اضلال کيفری قرار نمی گيرد؛ چون هنوز راه حق را نشناخته، تا انحراف در مورد او قابل تصور باشد. برای تقييد اطلاق هدايت پاداشی نيز می فرمايد: (يهدی اليه من اناب)؛ [1353] کسی که به حق رو آورد و از ديگران منقطع شود خداوند هدايت پاداشی راه بهره او می کند.

اضلال کيفری فاسقان

ضلالتی که بر اثر اعمال بد آدمی دامنگير وی می شود به سبب اضلال کيفری خداوند است. پس اين اضلال متاخر از عمل بد (فسق) است، نه متقدم بر آن. خدای سبحان به عنوان اضلال کيفری فاسق را به حال خود رها می کند؛ يعنی، کسی که با سوء اختيار خود در عمل و اعتقاد اهل اسراف و اتراف و ارتياب است مبتلا به اضلال کيفری می شود: (کذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب). [1354]

تعليق حکم (اضلال کيفری) بر وصف (فسق) در آيه محل بحث بيانگر علت و بدين معناست که اظلال کيفری خداوند بر اثر فسق فاسقان است.

جمله (و ما يضل به الا الفاسقين) مقيد اطلاق صدر آيه، يعنی جمله فاسقان هستند و اين تقييد همراه با حصر است، بر خلاف تقييد هدايت پاداشی که در آن حصری نيست، مثلا، در هيچ موردی خدای سبحان نفرمود: و ما يهدی اليه الا من ينيب. به همين جهت ممکن است انسان فاسق بر اثر دعای پدر و مادر و يا ديگران مورد

رحمت و هدایت خداوند قرار گیرد و به کیفر اضلال مبتلا نشود، بلکه مشمول رحمت خاص شود و حسن عاقبت و نیز عافیت الهی را ادراک کند.

لطایف و اشارات

1- حیا از اوصاف کمالی است.

خدای سبحان همه صفات کمال را داراست. ولی برخی از صفات کمال محدود است، یعنی، صفاتی است که مقابل آنها نیز صفت کمالی دیگر است و خدای سبحان به هر دو صفت کمالی متقابل متصف می شود. این گونه صفات از مقام فعل خدا انتزاع می شود و به مقام ذات او راه ندارد و آنها را صفات فعل می نامند؛ مانند احیا و اماته که خدای سبحان هم محیی و هم ممیت است و یا قبض و بسط که خداوند هم قابض است و هم باسط و هر یک از اینها در جای خود صفت کمال الهی است. بعضی از صفات کمالی نیز نامحدود است و در مقابل آن جز نیست و خدای سبحان تنها به آن صفت کمالی متصف می شود، نه به مقابلش. این گونه کمالات نامحدود صفات ذات خدا و عین ذات اوست، مانند علم و قدرت و حیات، جون مقابل علم جهل است و خدا هرگز به جهل متصف نمی شود و قدرت در مقابل عجز است و خداوند هرگز عاجز نیست.

خدای سبحان در مقام فعل حیی (باحیا) است و ازکاری که با کمال او منافی باشد حیا دارد؛ مانند خالی برگرداندن دست مومن نیازمندی که به سوی او دراز شده است. اما مثل زدن به چیزهای حقیر برای تبیین مطلب عالی جای حیا نیست، چون با هیچ وصف کمال خدا منافی نیست تا وی را آن حیا کند.

تذکر: ممکن است نفی استحیأ در مقابل اثبات استحیای کافران باشد؛ آنها گفتند: خداوند حیا نمی کند که این مثل ها را می زند؟ خداوند فرمود: تحقیقا خدا حیا نمی کند.

2- معنای عدم استیحای خداوند

مفسران درباره استیحای منفی از خداوند اختلاف نظر دارند: گروهی آن را به معنای ترک گرفته، گفته اند؛ عدم استیحا، یعنی عدم ترک وعده ای آن را به معنای خشیت و هراس گرفتند، عدم استیحا یعنی عدم ترس و بالاخره عده ای آن را به معنای امتناع اخذ کرده اند که عدم استیحا به معنای عدم امتناع خواهد بود. البته این معنانی به هم نزدیک است. منشا این تاویل از لحاظ قرآن پژوهی آن است که عده ای بر این باورند: سزاوار نیست خداوند واگذار می کنیم؛ چون مخلوق توان اطلاع بر ماهیت اوصاف خالق را ندارد و بالاخره گروه سوم که اکثر اهل علمند بر این مبنا سخن می گویند: خداوند با ما به زبان عرب مخاطبه کرده و در این زبان حقیقت و مجاز وجود دارد. آنچه طبق عقل صحیح تلقی شود به خداوند نسبت می دهیم و آنچه طبق عقل مستحیل باشد آن را به چیزی که رواست تاویل می کنیم. (1355)

تذکر 1- محور اصلی تفسیر برخی قرآن پژوهان را از یک سو غور در مدار صرف و نحو تشکیل می دهد و از سوی دیگر آنچه در مدار عقل تلقی کرده اند یا به افراط اشعریت و یا به تفریط اعتزال مبتلاست و معارف وحی الهی همچنان مهجور و مستور مانده است.

2- حیا و شرم گاهی بر اساس رسوم، عادات، آداب قومی، نژادی، زبانی، و مانند آن است که از پشتوانه حقیقت تهی است و به صرف اعتبار معتبران هر عصر و مصر و نسلی قابل تحویل است و زمانی بر پایه حقایق تکوین استوار است که نشانه ثبوت یا سقوط کمال وجودی است.

چیزی که در فهرست اعتبار قرار دارد و از لیست تکوین خارج است و علت یا علامت امر وجودی و کمال هستی نیست، هر چند نزد قوم یا ملتی از اهمیت ویژه برخوردار باشد، نسبت به خداوند سبحان بی اثر است. از این رو قرآن کریم اصلی جامع و فراگیر ارائه می کند تا معلوم شود کارهای خداوند بر کدام مدار می گردد و

زمام آن مدار هم به حکمت بی انتهایی خدایی است: (... ان ذلکم کان یوذی النبی فیستحی منکم والله لا یستحی من الحق...) [1356]

بعد از این که آداب اجتماعی حضور در مجلس رسول اکرم (ﷺ) بازگو شد، نهی از گفتگوهای انس آور عادی که ملال آور نبوی است چنین تعلیل شد که گفتمان انس آور شما به مایه اذیت رسول اکرم (ﷺ) است و آن حضرت از نهی شما حیا می کند، ولی خداوند از نهی شما حیا نمی کند؛ چون کار شما منکر است و نهی از کار شما حق است و خداوند از حق حیا ندارد. پس شما را نهی می کند و رسول امین الهی همین نهی از گفتمان رنج آوری نبوی را به شما ابلاغ می کند.

غرض آن است که، مدار حیا و عدم حیای الهی حق و باطل بودن چیزی است، نه قراردادهای اعتباری و منظور از حق و باطل همان کمال وجودی و نقص آن است که امری است تکوینی، نه اعتباری. جریان ضرب مثل از راه جماد، نبات و حیوان برای تبیین معارف امری است حق و خداوند از هیچ حقی حیا ندارد. از این رو بدون حیا جریان پشه، مگس و امثال دیگر را بازگو می کند.از این رو مومنان راستین که از علوم الهی برخوردارند، حق بودن آن را ادارک می کنند: (و ما الذین امنوا فیعلمون انه الحق)؛ یعنی، این تمثیل حق است و قبلا بیان شد که خداوند از حق استیحا ندارد. پس خداوند از این تمثیل حیا ندارد.

3- تعریف به مثل

تعریف هر چیزی یا به حد است یا به رسم یا به مثل. فهم حد تام و رسم تام اشیا برای بسیاری از مردم دشوار است، زیرا پی بردن به ذاتیات و لوازم ذات اشیا برای همگان ممکن نیست، اما مثل ذاتیات و لوازم ذات را بیان نمی کند، بلکه چیزی را که برای مخاطب قابل فهم است وسیله معرفی آن قرار می دهد. مثل از یک سو معارف را تنزیل می دهد و از سوی دیگر اندیشه مخاطب را بالا می برد و اگر مطلبی در سطح فکر مخاطب قرار گرفت قابل ادراک او می شود؛ چنانکه برای آشنایی با نسبت روح

به بدن مثل رابطه ناخدای کشتی با کشتی و ارتباط زمامدار با جامعه بیان می شود: (الروح فی البدن، کالسطان فی وکالربان فی السفینه) چنین تعریفی نه از قبیل تعریف حدی است و نه رسمی.

گرچه قرآن کریم مسائل عمیق دارد ولی آنها را در قالب مثلهایی بیان کرده است تا فهم آن معارف عمیق نیز برای همگان میسور باشد. همان طور که در مقدمه تفسیر گذشت حضرت سیدالشهدأ و همچنین امام صادق (سلام الله علیهما) می فرمایند: معارف قرآن چهار درجه دارد و بهره انسانها از قرآن متفاوت است:

علی العباره والاشاره واللظائف والحقائق فالعباره للعوام والاشاره للخلوص واللطائف للاولیأ والحقائق للانبیأ [1357] اما همه مخاطبان قرآن در این امر مشترک هستند که مطالب آسمانی را می فهمند؛ گرچه درجه فهم همانند درجه مفهوم یکسان نیست و سرانجام ادراک می کنند که باید به چه معتقد باشند و چه بکنند و به کجا بروند یا نروند.

تذکر: فخر رازی ضمن تحسین مثل، آن را رایج بین تازی و فارسی دانسته، پس از برشمردن شواهدی از امثال عرب می گوید: کتاب کلیله و دمنه در عجم نموداری از بهره مندی از امثال در بین آنهاست. آنگاه بخشی از مثلهای آن کتاب را نقل می کند. [1358]

4- تقسیم مثل به فریضه و نافله

تمثیل نسبت برخی از آنان ثمره تاییدی، زیرا ضعاف یا اوساط از مخاطبان که از ادراک مطلب عمیق قاصرند در سایه مثل، اصل مطلب را در محدوده خیال و عالم مثال می فهمند، گر چه از کنه عقلی آن محرومند و از موجود متوسط توقعی بیش از حد خیال و عالم مثال نیست. اما اوحدی از مخاطبان که برتر از جهان حس و والاتر از عالم خیال و مثالند، اگر از کسانی باشند که همه مجاری ادراکی و تحریکی خود را تحت امامت عقل به اطاعت او تربیت کرده باشند، هر چه عقل در اوج معرفت تجردی

خود بفهمد، قوای مادون در محاکات صادقانه مطیعند و نه تنها با اندیشه عقلی مخالفت ندارند، بلکه هماره به رهبری عقل، صور مثالی خویش را تنظیم و در راستای محاکات معقول آنها را تدوین می کنند و اگر به آن بارگاه منیع سلطه بر همه شئون نفس بار نیافت و عقل بلند اندیش او فقط به تک پروازی قادر است، نه امامت و رهبری و ضبط و تعدیل و کنترل همه قوای مادون، در چنین فرضی گرچه عقل توان ادراک معارف مجرد و معقول را دارد، لیکن همواره خیلی مزاحم اوست و در تنظیم صورت مثالی و حکایت معنای معقول، توانی و تهاون و گاهی اختلاف و زمانی مخالفت نشان می دهد و در چنین جدال و جهادی، عقل احساس خستگی و فتور می کند. از این جهت می توان تمثیل را نسبت به تفهیم برخی جزو فرایض و نسبت به بعضی جزو نوافل دانست.

5 - تفاوت جوهری تمثیل و تشبیه

گرچه تمثیل و تشبیه هر دو در تسهیل مطلب عمیق سهم به سزایی دارد، لیکن با هم تفاوت جوهری دارد؛ زیرا تمثیل مصطلح بیان مثالی است که با ممثل در اصل حقیقت متحد است و در درجه وجودی از یکدیگر جداست، به طوری که یکی محسوس و دیگری متخیل یا معقول است؛ نظیر فرد خارجی انسان که مثال معنای معقول و کلی آن است و اما تشبیه معهود تنظیر چیزی به چیز دیگر است که از لحاظ ماهیت تفاوت دارد، ولی در برخی اوصاف مانند یکدیگر است؛ نظیر تشبیه تولی صنم و وثن به اعتماد به خانه عنکبوت یا تنظیر مکلف غیر متعهد به حمار کودن که از کتابهای محمول خود خبری ندارد یا تشبیه شخص غیر پای بند به اصول حقوقی و اخلاقی به سگ گیرا و مهاجم غیر منضبط که بی جا حمله می کند. تذکر 1- لزوم تمثیل در علوم ریاضی کاملا روشن است، چنانکه لزوم تشبیه در دانشهای ادبی مشخص است، در علم ریاضی برای هماهنگی خیال تشبیه در دانشهای ادبی مشخص است، در علم ریاضی برای هماهنگی خیال و عقل اولا، و همسویی حس و خیال ثانیا، دو نوع تمثیل مطرح است،

یعنی، اولا مطلب معقول و عمیق ریاضی به صورت خیالی ترسیم می شود و در گفتار و نوشتار معلم ریاضی به صورت خیالی ترسیم می شود و در گفتار و نوشتار معلم ریاضی از معقول به متخیل تنزل خیالی می یابد و ثانیا مطلب متخیل با ترسیم شکل هندسی خواه مسطح و خواه مجسم و محجم تنزل حسی پیدا می کند.

2- گاهی ممکن است چیزی ظاهرا تشبیه ولی باطنا تمثیل باشد و در قیامت که بر سریره ها آشکار و باطنا هویدا می شود روشن خواهد شد که آنچه در دنیا بیان می شد از سنخ تمثیل بود، نه تشبیه. از این رو ممکن است آنچه در آیه 176 سوره اعراف راجع به سگ و در آیه 5 سوره جمعه راجع به حمار بازگو شد از نوع تمثیل در مقابل تشبیه باشد، نه از سنخ تمثیل که گاهی معادل تشبیه به شمار می آید، نه مقابل آن.

3- قوت و ضعف در رسالت آن است. پس قویترین و بهترین مثل برای بت پرستی همان خانه عنکبوت است، زیرا خانه عنکبوت مانند بت پرستی بسیار سست است، بنابراین قدرت تمثیل را نباید با قوت وجودی مثال خلط کرد. آن که می گوید: (ماذا اراد الله بهذا مثلا) رسالت تمثیل و معیار قوت و ضعف آن را با قوت و ضعف آن را با قوت و ضعف مثال مغالطه می کند.

6- تناسب با آیات تحدی و نفی ریب

ممکن است تناسب نزول آیه محل بحث با آیه تحدی و نفی ریب این باشد که خدای سبحان هر گونه شائبه بشری بشری بودن قرآن را منتفی اعلام کرد. گروهی که ایمان نیاوردند و در دلهای بیمار آنان ریب و شکی در حقیقت قرآن کریم وجود داشت و دارد، بهانه تمثیل به اشیای حقیر را مایه ارتیاب تلقی می کردند و وجود امثال محقرانه را سبب ریب می دانستند و با تحقیر و توهین از آن چنین یاد می کردند: (ماذا اراد الله بهذا مثلا). کلمه (هذا) در این مورد برای تحقیر به کار می رود، مانند:

(اهذا الذی بعث الله رسولا)، [1359] (قال ارایتك هذا الذی کرمـت علی) [1360] کـه در این دو آیه برای توهین و تحقیر به کار رفته است.

آنگاه خداوند برای ریب زدایی پرده از حق بودن این گونه از مثلها برداشت و بهانـه بیماردلان را بازگو کرد و رایحه دل انگیز قرآن کریم را اماره و علامت وحی بـودن آن دانست:

و من قال للمسک این الشذا

یکذبه ریحه الطیب

7- سکوت فروتنانه و مودبانه مومنان

بلاغت قرآن کریم ایجاب می کند که به مقتضای حال سخن گفته شود؛ گاهی حالت تادب، تخضع و تخشع اقتضای سکوت فروتنانه دارد و به حق باوری درونی بسنده می کند. از این رو در آیه محل بحث هیچ گفتاری از مومنان نقل نشد و به صرف علم آنان به حق بودن مثل اکتفا شد، با این که ظاهر تقابل این است که گفتـه شـود: فامـا الـذین آمنوا فیقولون انه الحق) لیکن هیچ سخنی از مومنان مطرح نشد و به صرف رازداری و صمت و مودبانه آنان اکتفا شد؛ اما کافران نه تنها در باطن خود وحی الهی را افسانه می دانند، بلکه بی ادبانه آن را به زبان می آورند و علنا با عبارت تحقیرآمیز از آن یاد مـی کنند. از این رو درباره کافران به صرف انکار درونی آنها اکتفا نشد.

8- برداشت ناروای جبر از آیه محل بحث

گرچه تاکنون آیاتی از سوره های حمد و بقره گذشت که خداوند را در همـه امـور مالک مطلق و نافذ محض می داند و نفوذ اطلاقی او محدود به تفویض و مسـدود بـه سلب اختیار و ممنوع به استقلال بندگان نیست، چنانکه تا کنون آیاتی بـازگو شـد کـه انسان را آزاد و غیر مجبور می داند و نفوذ آزادی او محدود به جبر و مسدود به سـلب اراده و ممنوع به دخالت مستقیم و مباشری خداوند نیست. لیکن ظهور آیه محل بحـث

در اسناد اظلال و هدایت به خدا بیش از آیات گذشته است و چون این آیه مسبوق بـه همانند خود نیست گرچه ملحوق به امثال خود است، چنین می نمایـد کـه مصـوغ بـه صیغه جبر و مصبوغ به صبغه سلب اختیار انسان است. از این رو بسـیاری از مفسـران اشعری مذهب به ذیل آن تمسک جسته که امام رازی مثال و قدوه آنان است و عده ای از مفسران اعتزالی مرام به پاسخ آن یا دفع دخل مقدر آن اقدام کرده اند که زمخشـری اسوه آنهاست.

امام رازی در ذیل آیه محل بحث می گوید:

اراده داریم در اینجا درباره هدایت و اضلال سخن بگوییم تا آن چه در ایـن مبحـث گفته می شود به مثابه اصل باشد که همه آنچه درباره آیات آینده قرآن گفته می شود و به این اصل برگردد. [1361]

آنگاه به زعم خود مبادی تصوری و تصدیقی بحث جبر را به طور مفصل تبیین کرده و برخی از اصول کلامی را مایه تشویش و اضطراب همه ادله معتزله می داند در اثنـای مبحث آنان را محکوم به جبر کرده، می گوید: وهذا عین الجبر الذی تفرون منـه و انـه ملاقیکم [1362] و در پایان بحث می گوید:

جبریه به معتزله می گوید: ما با دلایل عقلی که احتمال خلاف و تاویل نمـی پـذیرد ثابت کردیم که خداوند خالق افعال انسانهاسـت. یـا بـدون واسـطه و یـا بـا واسـطه و وجوهی که شما(معتزله) به آن تمسک کردید، ادله نقلی است که قابل احتمـال خـلاف است. دلیل عقلی قطعی هرگز مورد معارضه دلیل احتمالی قرار نمـی گیـرد. نتیجـه آن است که مسیر به سوی تفویض نیست، بلکه مصیر به سمت جبر است. [1363]

تذکر: در این جا اجمالی از بحث جبر و تفویض را طی ده نکته می آوریم. [1364]

یکم: لزوم تفتیک جبر علی از جبر در برابر تفویض و اختیار؛ زیرا جبر علی، چیزی است که قاعده برهانی الشی ء مالم یجب لم یوجد به آن ناطق است و در برابر آن قول

به اولویت مطرح است که گروهی از متکلمان به آن مبتلا شده اند و معنای جبر علی این است که تا علت تام شی ء به نصاب کمال و تمام نرسد، هرگز آن شی ء موجود نمی شود. کسی که اصل علیت را در برابر صدفه و اتفاق پذیرفت چاره ای جز پذیرش جبر علی ندارد و محور جبر علی کاملا از مدار جبر و تفویض در فعل انسان خارج است.

دوم: لزوم اعتراف به استناد همه موجودهای امکانی خواه به عنوان فعل انسان مطرح باشد و خواه به عنوان موجود ممکن دیگر به واجب تعالی، به طوری که هیچ موجودی نه بدون سبب یافت می شود و نه به غیر واجب منتهی می گردد، بلکه همه موجودهای امکانی به واجب مستندند، یا بی واسطه و یا با واسطه، چنانکه فخر رازی به آن اشاره کرده است.

سوم: لزوم تحلیل کیفیت استناد هر ممکن خاص به واجب، که آیا با واسطه است یا بی واسطه و آن واسطه اختیار و انتخاب و اراده فاعل نزدیک و با واسطه، چنانکه فخر رازی به آن اشاره کرده است.

سوم: لزوم تحلیل کیفیت استناد هر ممکن خاص به واجب، که آیا با واسطه است یا بی واسطه و آن واسطه اختیار و انتخاب و اراده فاعل نزدیک و مبدا قریب است یا نه.

چهارم: لزوم حفظ خصوصیت هر موجود در هر مرتبه، تا روشن شود انتهای هر موجود امکانی به واجب منافی استناد خصوصیت هر فعل به مبدا قریب آن نیست.

پنجم: لزومی بررسی انسان که مصدر کار است، نه مورد کار، به طوری که اگر انسان ابزار کار باشد و فعل صادر از او همانند کار صادر از ابزار دست دیگری باشد در این حال انسان مورد فعل است، نه مصدر فعل و در نتیجه از اقسام فاعل خارج است.

ششم: لزوم فرق بین اراده و رضا، تا روشن شود اگر کسی کاری را با تهدید دشمن و تحدید مرز انجام داد کاملا فعل ارادی و اختیاری از او صادر شده، گرچه طیب نفس

و رضای درونی به متن کار انجـام داده بـدون مقایسـه را نداشـت و نـدارد، لـیکن در ارزیابی سنجشی در برابر خطر تهدیدی و مـرز تحدیـدی و مـرز تحدیـدی آن کـار را برگزید تا از گزند خطر متوقع برهد. البته آثار حقوقی و فقهی خاص را که در این گونه مسائل مطرح است نباید با آثار کلامی و فلسفی خلط کرد.

هفتم: لزوم تعریف دقیق تفویض، تا معلوم گردد، خطر تفـویض اگـر بـیش از آثـار مشئوم جبر نباشد یقینا کمتر از آن نیست، زیرا محذور مهم جبر نفی حکمت و عـدل از خداست، ولی محظور مهم تفویض تعدد ارباب و نفی توحید ربوبی است.

هشتم: لزوم معرفت تقابل جبر و تفویض، تا معلوم گردد مطارده آنها تنها در اجتماع است، نه در ارتفاع، زیرا این دو نقیض یکدیگر نیست تا ارتفاع هـر دو ماننـد اجتمـاع آنها ممتنع باشد. از این رو ممکن است فعل انسان نه بر محور جبر باشد و نهبـر مـدار تفویض.

نهم: لزوم بررسی صراط مستقیم بین جبر و تفویض، چـون ارتفـاع جبـر و تفـویض ممکن است و فاصله بین آن دو حق است در تشخیص آن حد فاصل لازم است هسـته مرکزی آن شناسایی شود که به هیچ کدام از دو طرف باطل نزدیک نباشند؛ زیرا انفصال زیاد از یکی از دو حد مزبور موجب اتصال به حد دیگر یا نزدیکی به آن می شود کـه همین قرب بیش از حد بی محذور نیست.

دهم: لزوم شناخت فصل الخطاب، که همان توحید افعالی است، زیرا گرچه جبری به مفوض می گوید: ان الجبر الذی تفر منه فانه ملاقیک، چنانکه امام رازی به آن تصـریح کرده است، ممکن است مفوض نیز همین طعن تفسیری و کلامی را کـه رایحـه ناپسـند تنابز بالالقاب از آن استشمام می شود به جبری بگوید، چنانکه محتمـل اسـت حکـیم الهی به اشعری جبری و معتزله تفوضی بگوید: ان الاختیار والامر بـین الامـرین الـذی تفران منه فانه ملاقیکما چنانکه سرانجام عارف شاهد به هر سه گروه مزبور می گویـد:

ان التوحید الافعالی الذی تفرون منهفانه ملاقیکم زیرا عارف منزل بین جبر و تفویض را اختیار حکیم نمی داند، بلکه توحید افعالی می داند کـه فاصـله آن از هـر سـه مکتـب معهود بسیار است، زیرا مبادی تصوری و تصدیقی خاص خود را دارد که با هـیچ یـک از مبادی اشعری، اعتزالی و فلسفی هماهنگ نیست، گرچه مبادی حکمت متعالیـه سـر پل مناسبی برای نیل به آن بارگاه منیع و سنیع و رفیع است. البته ممکـن اسـت مبنـای حکمت و مشرب عرفان هر دو را صحیح و در طور یکدیگر می دانست، به طوری کـه یکی دقیق و دیگری ادق باشد، در نتیجه نمی توان به بطلان یکی از آن دو فتوا داد.

9- اضلال کیفری نشانه اختیار

اضلال کیفری که از آیه مورد بحث استفاده می شود، نشان می دهـد کـه انسـان در کارهای خود مختار است، گرچه زمام نهایی کار به دسـت خداونـد اسـت، یعنـی، هـم مالکیت تکوینی خدا نسبت به افعال محفوظ است و کار را به انسان تفویض نکـرده تـا اختیارش سلب شود و هم به اختیار انسان آسیبی نمی رسد و جبر باطل است: لا جبـر و لاتفویض بل امر بین امرین. (1365)

تفویض بدین معناست که خدای سبحان انسان را آفریده و او را به خود واگذار کرده است، به نحوی که انسان با خداوند سبحان انسان را آفریده و او را به خود واگذار کرده است، به نحوی که انسان با خداوند در مرحله افعال خود ارتباطی ندارد، گرچه انسـان حدوثا ممکن الوجود است ولی بقأ مستقل است.

این بینش نه فرض صحیح دارد و نه با تکلیف سـازگار اسـت، زیـرا موجـودی کـه هستی او عین فقر و نیاز است چگونه می تواند در مرحله بقا به طور مستقل باقی بماند و خدایی که ربوبیت و مدیریت او نامحدود است چگونـه ممکـن اسـت بـه انسـان در مرحله بقا کاری نداشته باشد و مالک امور وی نباشد. پس تفـویض هـم از نظـر مبـدا فاعلی محال است و هم از لحاظ مبدا قابلی، نه فقیر تفویض هـم از نظـر مبـدا فـاعلی

محال است و هم از لحاظ مبدا قابلی، نه فقیر را می توان مستقل فرض کرد و نـه غنـی مطلق را می توان محدود تصور کرد.

فقر برای انسان مانند زوجیت برای عدد چهار نیست، تا لازم ذات او باشد، بلکه بـه مثابه حیوانیت و ناطقیت ذاتی ماهیت و فقر زدایی هویت است.

لازم ذات بودن فقر از این جهت باطل است که چون لازم در مرحله ملزوم نیسـت، پس در مقام ذات (ملزوم) فقر نیست، بلکه در رتبه متاخر از ذات است و اگر فقـر در مقام ذات ممکن نباشد قهرا باید در مقام ذات ممکن غنا باشـد و انسـان در مقـام ذات نیازمند به خدا نباشد و چنین فرضی غیر ممکن است.

افزون بر این که اگر تفویض صحیح باشد تکلیف لغو است، زیرا اگر خدای سـبحان کار انسان را به خود واگذار کرده باشد نباید در شئون وی دخالت و بـه او امـر و نهـی کند؛ در حالی که خداوند به انسان امر و نهی کرده مولای عرفی که مـولای عرفـی کـه مولا کارهای عبد را به او واگذار کرده و ضمنا او را به اموری مکلف کرده و زمـانی را برای محاسبه معین کرده است نشانه ذهول از معنای ربوبیت و عبودیت از یـک سـو و غفلت از امکان فقری ممکن نسبت به واجب از سوی دیگر است.

جبر نیز به این معناست که انسان ابزار کار باشد و فاعل حقیقی و بدون واسطه فعـل خدا باشد و اسناد فعل به انسان مجاز باشد؛ یعنی، انسان مورد فعل باشد، نه مصدر آن. این معنا نیز با تکلیف سازگار نیست؛ زیرا خدای عادل انسان را مکلف کرده و پیش از امتثال، تشویق و تبشیر و انذار کرده و پس از امتثال نیز پاداش و کیفر قرار داده است و همه اینها نشانه اختیار انسان است، در صورتی که اگر انسان مورد کار باشد تکلیـف و سایر توابع آن برای او صحیح نیست.

از اینکه خدای سبحان می فرماید: ما پیامبران را فرستادیم تا انسان در قیامت علیـه ما احتجاج نکند: (رسلا مبشرین و منـذرین لئـلا یکـون للنـاس علی الله حجـه بعـد

الرسل)، [1366] معلوم می شود اگر همه شرایط تکلیف برای او فراهم نباشد، مانند این که انسان نسبت به شریعت آگاهی نداشته باشد یا در کار مجبور باشد می تواند علیه خدا احتجاج کند. همچنین وقتی خداوند می فرماید ما احکام و حکم شریعت را بیان کردیم تا حیات وارستگان و هلاکت تبهکاران، هر دو بعد از اتمام حجت باشد: (لیهلك من هلك عن بینه ویحي من حی عن بینه) [1367]

معلوم می شود انسان در کارها مختار است، چون اگر مجبور بود، نه لازم بود هلاکت هالکان بر اساس بینه باشد و نه سلامت انسانهای سالم، زیرا در صورت جبر کار را دیگری انجام داده است، نه انسان و اگر در نتیجه انسانی هلاک شد در هلاکتش مجبور بوده است، چنانکه اگر به سلامت رسید در سلامتش نیز مجبور بوده است، نه حیات و سلامت او بر اثر شایستگی او است و نه هلاکت او بر اثر بی لیاقتی او.

10- سر تقدیم لفظی اضلال بر هدایت

سبقت رحمت بر غضب مقتضی تقدم (لفظی) هدایت بر ضلالت یا اضلال است؛ نظیر (فمن اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضل فانما یضل علیها)، [1368] (فمن اهتدی فلنفسه و من ضل فانما یضل علیها)، [1369] (من یهد الله فهو المهتدی و من یظل فاولئك هم الخاسرون)، [1370] (فریقا هدی و فریقا حق علیهم الضلاله) [1371] لیکن گاهی بر اثر تناسب با محور بحث ضلالت یا اضلال مقدم بر هدایت یاد می شود، مانند آیه مورد تفسیر، زیرا گمراهان نقد جسورانه داشتند و فسق آنها سبب اضلال کیفری خداوند شده است از این رو هم عنوان اضلال پیش از هدایت ذکر شد و هم در پایان آیه از اضلال فاسقان سخن به میان آمده، نظیر: (ان هی الا تتنتك تضل من تشأ و تهدی من تشأ)، [1372] (قل ان الله یضل من یشأ و یهدی الیه من اناب)، [1373] (فان الله یضل من یشأ و یهدی من یشأ) [1374] که در این آیه گونه آیات بر اثر تناسب با مدار بحث ضلالت پیش از هدایت یاد شده، گرچه در پایان آیات بازگو شده سخن از ضلالت مجدد فاسقان به میان نیامده است.

تذکر: ضلالت و هدایت اختصاصی به مثل ندارد، بلکه در جمع آیات و احکام قرآن جاری است، همان طور که در مجموع قرآن نیز جریان دارد.

11- فسق اعتقادی و عملی در قرآن

فسق اصطلاحا خروج از شریعت است، گاهی به طور کلی خروج حاصل می شود؛ مانند خروج از اعتقاد و عمل و زمانی به طور جزئی نه کلی خروج پدید می آید؛ مانند خروج از عمل با حفظ اعتقاد، و چون عقیده اساس دین است، خروج از آن حتما مستلزم خروج کلی خواهد بود، گرچه منافقانه به احکام عمل شود. در صورت خروج کلی، چنین فاسقی کافر است و در صورت خروج جزئی (عملی) چنین فاسقی مومن است و کافر نیست.

گروهی ناصوابانه به منزله قائل شدند و فاسق را نازل بین دو منزل دانستند. زمخشری می گوید:

اول کسی که چنین تحدید و مرزبندی را روا دانسته ابو حذیفه و اصل بن عطاست و معنای منزله بین دو منزل کفر و ایمان این است که فاسق در احکام نکاح، میراث، غسل بعد از مرگ، نماز میت و دفن در گورستان مسلمانان محکوم به حکم ایمان است و در مطاعنی مانند ذم، لعن، تبری و اعتقاد دشمنی و عدم قبول شهادت محکوم به حکم کافر است.

مذهب مالک بن انس و زیدیه آن است که نماز را نمی توان به امامت فاسق به جا آورد و زمامداران متمرد از کافران فاسقند. فسق در قرآن کریم گاهی همان فسق جزئی و عملی است، مانند: (بئس الاسم الفسوق بعد الایمان)، [1375] که مراد گناه عملی عیب جویی و لقب ناروا دادن است و گاهی فسق کلی است، مانند: (ان المنافقین هم الفاسقون)، [1376] که مراد گناه اعتقادی و خروج کلی از دین است. [1377]

ابوحیان اندلسی در نقد کلام زمخشری آن را برابر مذهب اعتزال دانسته، نظر مفسران سلف این امت را چنین می کند:

اگر مومنی گناه کمتر از کفر انجام داد، بر اثر ایمان قلبی مومن است و بر اثر گناه عملی فاسق است و با فسق خود از ایمان بیرون نمی رود.

مذهب خوارج این است که عاصی و مذنب بعد از ایمان، کافرند و گروهی از آنها مذنب بعد از ایمان را مشترک گفتند و عده ای از آنان هر گونه معصیتی را نفاق دانستند. مذهب معتزله همان منزل بین دو منزله است که زمخشری گفت و به مناسبت همین مسئله است که فرقه ای خاص به نام معتزله نامیده شده اند، زیرا این گروه از گفته امت فاصله گرفته اند و از آن اعتزال جسته و قول جدیدی ارائه کردند. (1378)

تذکر: 1- همان طور که ایمان صادقانه درجاتی دارد که برترین آنها درجه صدق است، اعتقاد کاذبانه نیز درکاتی دارد که بدترین و پایین ترین آنها درکه فسق است. برخی بر این باورند که اصطلاح فاسق برای انسان پیش از اسلام سابقه نداشت و در جاهلیت خروج از عقیده قلبی به عنوان فسق اعتقادی یا خروج از وظیفه عملی به عنوان فسق عملی معهود نبود و اگر، ابن الاعرابی گفته است که در کلام عرب شنیده نشد که فسق وصف انسان قرار گیرد، مراد عرب جاهلی نه عرب متدین و متمدن بعد از اسلام، چنانکه ابن الانباری به آن اشاره کرده است. (1379)

2- گرچه فسق در قرآن کریم گاهی به معنای انحراف اعتقادی، یعنی کفر و نفاق و گاهی به معنای انحراف عملی با حفظ ایمان به کار می رود و تعیین مصداق خاص بر عهده قرینه است، ولی در خصوص مقام قرینه تعیین کننده دلالت دارد مراد فسق کلی و اعتقادی است، نه فسق جزئی و عملی، زیرا اولا فسق در آیه محل بحث در برابر ایمان قرار گرفت، نه در مجموع آن، و ثانیا به عنوان طعن در قرآن و وحی الهی است که حتما فسق اعتقادی را همراه خواهد داشت.

بحث روایی

1- سر تمثیل به بعوضه

- عن الصادق (علیه السلام): انما ضرب الله المثل بالبعوضه لانها على صغر حجمها خلق الله فيها جميع ما خلق الله فی الفيل مع كبره و زياده عضوين آخرين، فاراد الله ان ينبه بذلک المومنين على لطيف خلقه و عجيب صنعه [1380]

- عن الباقر (علیه السلام): فلما قال الله تعالى: (يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له) و ذكر الذباب فی قوله (ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له) [1381] و لما قال: (مثل الذين اتخذوا من دون الله اولياً كمثل العنكبوت اتخذت بيتا و ان اوهم البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون) [1382] (وضرب المثل فی هذه السوره بالذی استوقد نارا او بالصيب من السمأ)؛ [1383] قالت الكفار والنواصب: ما هذا من الامثال فيضرب ويريدون به الطعن على رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) فقال الله: يا محمد! (ان الله لا يستحيی) لا يترک حياً (ان يضرب مثلا) للحق يوضحه به عند عباده المومنين (ما بعوضه) ای ما هو بعوضه المثل فما فوقها) فوق البعوضه و هو الذباب يضرب به المثل اذا علم ان فيه صلاح عباده و نفعهم [1384]

- عن ابن مسعود: لما ضرب الله هذين المثلين للمنافقين: (كمثل الذی استوقد نارا) و (او كصيب من السمأ)؛ قال المنافقون: الله اعلى و اجل من ان يضرب هذه الامثال، فانزل الله: (ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضه... هم الخاسرون) [1385]

اشاره الف: شان نزول مزبور متوقف بر آن است که مثلهای یاد شده قبلا نازل شده باشد. البته مثلهای آیات سابق همین سوره قبلا نازل شده است و اما مثلهای آیات سوره حج باید احراز شود که پیش از آیه محل بحث نازل شده، گرچه سایر آیات سوره حج بعدا نازل شده باشد.

ب: کلمه: (ما فوقها) می تواند در معنای جامع به کار رفته باشد که فوق به لحاظ بزرگی مانند مگس که بزرگتر از پشه است و فوق به لحاظ کوچکی مانند میکروبهای زنده کوچکتر از پشه و نیز مانند ابعاد و اجزای پشه، نظیر بال پشه را شامل شود، که در برخی نصوص چنین آمده است: اگر دنیا نزد خداوند به اندازه جناح بعوضه (بال پشه) ارزش می داشت هرگز چیزی از آن به کافر و منافق نمی داد، [1386] استعمال لفظ مافوق در جامع محذوری ندارد، چنانکه در بیش از یک معنا نیز بی اشکال است.

ج: جناب ابوجعفر طبری پس از تفسیر (مافوقها) به اعظم فرمود:

معنا کردن (فما فوقها) به فوق در کوچکی و کمی خلاف تاویل اهل علمی است که شناخت آن به تاویل قرآن مورد پسند است. [1387] این سخن ناصواب است، زیرا شاهد داخلی و سیاق درونی بهترین شاهد بر لطافت این معناست. زمخشری و شیخ طورسی (رحمه الله) هر دو احتمال را ذکر کرده اند. [1388]

د: احتمال این که آیه بدون شان نزول نازل شده باشد قوی نیست؛ زیرا محتوای آیه از مسائل برهانی یا مواعظ اخلاقی ابتدایی نیست، مگر به لحاظ دفع دخل مقدر؛ زیرا قبلا دو مثل در همین سوره بازگو شد و برای این که مبادا کسی طعن بر تمثیل الهی وارد کند چنین حکم جامعی درباره ضرب مثل در قرآن ارائه شد.

2- اضلال خداوند کیفری است، نه ابتدایی

- عن امیرالمومنین (علیه السلام): و اما المتشابه من القرآن فهو الذی انحرف منه متفق اللفظ مختلف المعنی مثل قوله عزوجل: (یضل الله من یشأ و یهدی من یشأ) [1389] فنسب الظلاله الی نفسه فی هذا الموضع و هذا ضلالهم عن طریق الجنه بفعلهم... فمعنی الضلاله علی وجوه: فمنه ما هو محمود و منه ما هو مذموم و منه ما لیس بمحمود و لا مذموم و منه ضلال النسیان. فالضلال المحمود هو المنسوب الی الله تعالی... فهذا معنی الضلال المنسوب الیه تعالی لانه اقام لهم الامام الهادی لما جأ به المنذر فخالفوه و

صرفوا عنه بعد ان اقروا بفرض طاعته و ما بين لهم ما ياخذون و ما يـذررون فخـالفوه، ضلوا [1390]

- عن اميرالمومنين (عليه السلام): واعملوا ان هذا القرآن هو الناصح الذى لا يغش والهادى الذى لا يكذب و ما جالس هذا القرآن احد الاقام عنه بزياده او نقصان: زياده فى هـدى او نقصان من عمى... فان فيه شفأ من اكبر الدأ و هو الكفر والنفاق والغى والضلال [1391]

- ثم انزل عليه الكتاب نورا لا تطفا مصابيه... و منهاجا لا يضل نهجـه... و منـازل لا يضل نهجا المسافرون [1392]

عن الصادق (عليه السلام) (فى قوله تعالى: (ان الله لا يستحيى ان يضرب... يضـل بـه كثيـرا ويهدى به كثيرا): ان هذا القول من الله رد على من زعم ان الله تبـارک يضـل العبـاد ثـم يعذبهم على ضلالتهم [1393]

اشاره: ظاهر آيه اين است كه جمله (يضل بـه كثيـرا...) كـلام خداسـت و آيـه: (... وليقول الذين فى قلوبهم مرض والكافرون ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشـأ و يهدى من يشأ و ما يعلم جنود ربك الا هو و ما هى الا ذكـرى للبشر) [1394] ظـاهر در همين معناست و آيات ديگرى نيز اضلال و هدايت را بر اثر مشيئت الهى دانسته، هر دو را به خدا اسناد مى دهد؛ مانند آيه 155 اعراف، 4 ابراهيم، 93 نحل و 8 فاطر.

3- قائل (يضل به...)

- عن العسكرى (عليه السلام): (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا) يقـول الـذين كفـروا: ان الله يضل بهذا المثل كثيرا ويهدى به كثيرا، اى فلا معنى للمثل لانه و ان نفع به من يهديه فهو يضر به من يضله به، فرد الله تعالى عليهم قيلهم فقال: (و ما يضل به الا الفاسقين) [1395]

- عن ابن مسعود وناس من الصحابه فى قوله (يضل به كثيرا) يعنى المنافقين (ويهدى به كثيرا) يعنى المومنين (و ما يضل به الا الفاسقين) قال: هم المنافقون. وفى قوله (الذين نيقضون عهد الله) فاقروا به ثم كفروا فنقضوه [1396]

اشاره: از روایت اول بر می آید که جمله (یضل به کثیرا...) کلام کافران است، لـیکن مفاد روایت دوم که از منابع اهل سنت نقل شده آن است که جمله مزبور کلام خداونـد است، نه فاسقان. شیخ طوسی و طبرسی (رحمه الله) اسناد جمله مزبـور را بـه قـائلان (ماذا اراد الله بهذا مثلا) از فرأ نقل کردند و آن را بـه ملاحـت وصـف کـرده، در پایـان فرمودند: این وجه حسن است زیرا شبهه اسـناد اضـلال زایـل مـی شـود. [1397] لـیکن همانطور که قبلا بیان شد، در بسیاری از آیات خداوند اضلال را به خود نسبت می دهد و تفسیر آن همان اضلال کیفری است، نه ابتدایی و محذور جبر نیز لازم نمی آید.

الذین ینقضون عهد الله من بعد میثقه ویقطعون ما امرالله به انیوصـل و یفسـدون فـی الارض اولئک هم الخسرون

گزیده تفسیر

در آیه قبل سخن از اضلال کیفری فاسقان، مانند نقض عهد الهی کـه جـامع صـفات رذیله آنان است ذکر می شود. بین خدای سبحان و انسانها پیمانی است که برخی به آن وفادارند و برخی نیز آن را نقض می کنند. مراد از عهد الهی همان دین است و خداونـد چنین پیمانی را از راه عقل و وحی گرفته است و احکام عقل و وحی تشریعی ترجمان آن است.

عهد جایگاه ویژه ای دارد و وفای به عهد از صفات خدا و سـیرت صـاحبان خـرد معرفی شده و نقض عهد نیز موجب فسق، اضلال کیفری و لعن خدای سـبحان و مایـه تفرق انسانهاست.

نقض عهد مصادیق گوناگونی دارد و از مصادیق مذموم آن، بریدن پیوند با اعضـای خانواده، ارحام، برادران دینی، همسایگان، امت اسلامی و امام مسلمین است.

صفت دیگر فاسقان افساد در زمین است که خـود مصـادیقی دارد و تـرویج کفـر و سایر انحرافهای عقیدتی از بدترین مصادیق آن است.

در پایان آیه، فاسقان انسانهای سرمایه باخته معرفی شده انـد؛ انسـانی کـه سـرمایه هدایت فطری را از دست بدهد از هدایت محروم به ضلالت کیفری الهی مبتلا می شود.

تفسیر

ینقضون: نقض به معنای گسستن، شکستن، نکث و فسخ چیزی است که محکم شده، و در مقابل ابرام (محکم کردن) است.

عهد: التزام خاص در برابر خداوند یا شخصی، بر امری مخصوص را عهد گویند.

میثاقه: در واژه میثاق مفهوم قوت، شدت و محکم کردن نهفتـه اسـت. پـس میثـاق همان پیمان محکم اطمینان بخش است و در آیه محل بحث که کلمه میثـاق بـه ضـمیر راجع به عهد اضافه شده به معنای اتقان و احکام آن عهد است، یعنی، عهد که وفای آن الزامی است اگر موثوق و اکید بود وفای آن حتما الزامی خواهـد بـود و نقـض چنـین عهدی مولود فسق قطعی است.

عبارت (من بعد میثاقه) در نوع آیات مربوط بـه نقـض عهـد آمـده اسـت، ماننـد: (والذین ینقضون عهد الله من بعد میثاقه و یقطعون ما امر الله به ان یوصل و یفسـدونی فی الارض اولئك لهم اللعنه ولهم سـوء الدار) [1398] و ذکـر ایـن جملـه بـرای بیـان ایـن معناست که آثار ثبوتی و سلبی وفای به عهد و یا نقض آن، پس از توجه به آن و اتمام حجت خداوند است.

الخاسرون: خسران و خسارت در مقابل ربح و به معنای زوال بخشی از سـرمایه یـا همه آن، در امور مادی یا معنوی است و این معنا با مفهوم ضرر که در برابر نفـع اسـت تفاوت دارد. قرآن کریم سرمایه معنوی انسان برای کسـب سـعادت دنیـا و آخـرت را ایمان به خدا و آیات او می داند: (لقد جأك الحق من ربك فـلا تکـونن مـن الممـترین (۹٤) ولا تکونن من الذین کذبوا بایـات الله فتکـون مـن الخـاسرین (۹۵) ان الذیـن حقت علیهم کلمت ربك لا یومنون) [1399] پس کافران و مکذبان خـدا و آیـات الهـی خاسران و سرمایه باختگان بازار تجارت معنوی هستند. [1400]

خدای سبحان بعد از این که فرمود: خداوند جز فاسقان کسی را گمراه نمی کند، در این کریمه فاسقان را معرفی و جامع همه صفات رذیله آنان را نقض عهد می داند؛ زیرا کسی که عهد خدا را نقض کند به هر میزان که باشد، به همان نسبت از مسیر حق و صراط مستقیم منحرف می شود.

همان گونه که ایمان درجاتی دارد فسق نیز درکاتی دارد و کسی که همه عهدهای الهی را نقض کند او افسق و به اصطلاح فسیق است. و به نازلترین درکه دوزخ معذب است. به همین دلیل خدای سبحان درباره منافقان که ناقص همه عهدهای خدا هستند می فرماید: (ان المنافقین فی الدرك الاسفل من النار). [1401] سپس برخی از اوصاف نکوهیده و معروف فاسقان را زا باب ذکر خاص بعد از عام و از باب تمثیل و ذکر نمونه و به صورت تفصیل بعد از اجمال بیان می کند و در پایان، صاحبان اوصاف مزبور را از سرمایه باختگان معرفی می کند.

مجموع آیه سابق و این آیه یک مدعا را با دو دلیل بیان می کند.

مدعا این است که خدای سبحان جز فاسقان کسی را گمراه نمی کند و دلیل اول آن، که از باب تعلیق حکم بر وصف است، این که چون آنان فاسقند و از صراط مستقیم خارج شده اند و دلیل دوم این که فاسقان سرمایه را باخته اند و کسی که سرمایه را ببازند بهره ای از هدایت الهی ندارد.

عهدهای خدا و انسان

از جمله (الذین ینقضون عهد الله) استفاده می شود که بین عبد، یعنی انسان و مولای او، یعنی خداوند پیمانی است که اگر این پیمان رعایت نشود نقض عهد شده است.

پیمان از باب تشبیه معقول به محسوس همانند حبل است. از این رو آثار حبل به آن نسبت داده می شود؛ مثلا، همان گونه که طناب بین دو چیز پیوند برقرار می کند تعهد و پیمان نیز بین دو گروه یا دو فرد ارتباط برقرار می کند و همانطور که حبل قابل

نقض و گسستن است عهد را نیز قابل نقض می دانند و به کسی که حق پیوند را مراعات نمی کند ناقض و ناکث عهد می گویند.

قرآن کریم از عهدهای فراوانی که بر عهده انسان است نام برده، مانند: (وعهدنا الی ابراهیم و اسماعیل)، [1402] (الم اعهد الیکم یا بنی ادم)، [1403] (من المومنین رجال صدقوا ماعاهدوالله علیه) [1404] از این آیات برمی آید برخی از عهدهای الهی تعهدی است که از پیامبران الهی گرفته شده، چنانکه آیه (واذ اخذنا من النبیین میثاقهم) [1405] نیز بر آن دلالت دارد و برخی عهدها نیز تعهد مربوط به گروههای خاص دیگری است، مانند عهدی که خدا را از عالمان اهل کتاب گرفته، تا مضامین آن را به درستی برای مردم بیان کنند: (واذا اخذا الله میثاق الذین اتوا الکتاب لتبینه للناس ولا تکتمونه) [1406] و برخی عهدها نیز عام است و شامل همه انسانها می شود؛ مانند: (الم اعهد الیکم یا بنی ادم). [1407]

در برخی آیات نیز بر حفظ میثاق و تعهد نسبت به عهدها تاکید شده است، مانند: (افوا)، [1408] (وافوا بعهد الله اذا عاهدتم)، [1409] (واوفوا بعهدی)، (ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قلیلا)، [1410] (واوفوا بالعهد ان العهد کان مسئولا) [1411] اکنون باید بررسی شود که مراد از این عهد چیست و جایگاه عهدسپاری انسان به خدا کجاست و انسان چگونه تعهد سپرده که در این مورد چهار وجه مطرح است: [1412]

1- مراد از عهد همانی پیمانی است که در عالم ذر است. صاحبان این قول با استناد به آیه 172 اعراف و برخی روایات می گویند: خدای سبحان از صلب آدم (سلام الله علیه) ذرات ریزی را خارج کرد و سپس از ارواح متعلق به آن ذرات تعهد گرفت. این وجه از یک سو با ظاهر آیه سوره اعراف هماهنگ نیست، زیرا در آن جا می فرماید: (و اذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم)؛ [1413] به یادآور هنگامی که پروردگار

تو از پشت همه بنی آدم ذریه آنان را استخراج کرد و از آنان تعهد گرفت، در حالی کـه در این وجه سخن از عالم ذر و خصوص آدم (سلام الله علیه) است.

از سوی دیگر، تعلق ارواح به ذرات ریز در یک موطن و قطع عاقلانـه ارواح از آن ذرات و تعلق مجدد آن ارواح به آنها در موطنی دیگر، گونه ای از قول به تناسخ است. بر این اساس، محققان از مفسران امامیه پیمان گرفتن خدا از ارواح متعلق به ذرات، بـه این معنا را رد کرده اند و مطلبی که فی نفسه محل بحث و مناقشه است و جای نقـد و تحقیق دارد نمی تواند مورد استثنا قرار گیرد.

2- مراد از عهد پیمانی است که خدای سبحان به وسیله عقل و فطـرت کـه حجـت باطنی بین خدا و عبد است، از انسان صورت گرفته است. این وجه صحیح و با آیه نیز قابل تطبیق است، ولی نه به صورت حصر تا مراد از عهد در آیه تنها احکـام عقلـی در بخش عقیده، اخلاق و اعمال باشد. توضیح این که، هر انسانی که فطرتش دفن نکـرده، آگاه به فجور و تقـوای خـویش اسـت: (ونفـس و مـا سـویها (۷) فالهمهـا فجورهـا وتقویها) [1414] در سوره روم نیز می فرماید دین فطری انسانهاست و فطرت آدمی نیـز تغییرناپذیر است: (فاقم وجهك للدین حنیفا فطرت الله التی فطر الناس علیهـا لا تبـدیل لخلق الله) [1415] بنابراین، تعهد فطری را خدای سبحان از هر انسانی گرفته است.

عقل حجتی الهی است که هم انسان می تواند به وسیله آن بـر خـدا در مقـام فعـل احتجاج کند و هم خداوند به وسیله آن بر انسان احتجاج می کند، انسان می توانـد بـه حکم عقل بگوید: چرا خدا برای هدایت من پیامبر نفرستاده و خـدا نیـز مـی فرمایـد: (رسلا مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجه بعد الرسـل) [1416] خداونـد پیامبران را فرستاد تا مردم بر او حجتی نداشته باشند.

عقل در مقام عمل بعد از احراز حسن و قبح در هیچ امری ساکت و بی نظر نیسـت. او به انسان به انسان می گوید چیزی را که تکوینا بر اثر الهام الهـی خـوب مـی دانـی

انجام بده و چیزی را که به استناد الهام الهی بد می دانی ترک کن و اگر حکم چیزی را نمی دانی، از وحی استمداد کن. عقل همواره نورافشانی می کند، مگر این کـه خیـال و وهم در بخش نظر از یک سو و شهوت و غضب در بخش عمل از سوی دیگر از تابش نور آن جلوگیری کند. بنابراین، کسی که بر خلاف فتوای عقل و فطرت رفتار کند عهـد خدا را نقض کرده است و خداوند با همان عقل بر او احتجاج می کند. آنچه در جوامع روایی به عنوان العقل... ما عبد به الرحمن واکتسب به الجنان [1417] معرفی شـده همـین عقل است که عقل عملی نامیده می شود، زیرا عقل نظری فرمان و دستور عملی ندارد، بلکه نحوه ای اندیشه را بر عهده دارد، خواه راجع به بود و نبود، یعنی حکمت نظـری و جهان بینی و خواه مربوط به باید و نباید، یعنی حکمت عملی باشد. [1418]

3- مراد از عهد همان حجت مصطلح علم اصول فقه، یعنی وحی و کتاب آسمانی و عقل است و پذیرفتن نبوت یک پیامبر، همان تعهد سپردن به وحی و پیمـان بسـتن بـا خداوند است و کسی که پس از این بر خلاف دستور وحی عمل کند نقض عهـد کـرده است. خواه این مخالفت در محدوده فهم عقل و از مستقلات عقلیـه باشـد، کـه پیمـان عقلی هم پیمان نقلی را همراهی می کند، مانند خوبی عدل و بدی ظلم و یا از امـوری باشد که در شعاع درک عقل نیست، مانند بسیاری از فروع جزئی که عقل آن را ادراک نمی کنند.

4- مراد از عهد همان وحی خاص است که خدای سبحان به وسیله پیامبران گذشته از امتهای قبل تعهد گرفته است تا نبوت پیـامبران خـاتم (صلی الله علیه و آله و سلم) ایمـان بیاورنـد و در نتیجه، فاسقان نیز آن دسته از اهل کتاب هستند که به پیامبر خاتم ایمان نیاوردند.

این وجه در عرض وجوه گذشته نیست، بلکه در حقیقت مصداقی از مصادیق وجـه سوم و در طول آن است. با توجه به آنچه تبیین شد وجه سوم که وجه دوم را نیز در بر دارد صحیح است، زیرا خدای سبحان از دین خود که با منبع عقل و فطرت و کتـاب و

سنت ثابت می شود با عناوین عهد و میثاق و گاهی نیز به عنوان حبل و اصر یـاد مـی کند: (واذکروا نعمه الله علیکم و میثاقه الذی واثقکم به)، [1419] (واعتصـموا بحبـل الله جمیعا و لا تفروقوا)، [1420] (واذا اخذ الله میقاقف النبیین لما اتبـتکم مـن کتـاب و حکمه ثم جائکم رسول مصدق لما معکحم لتومنن به ولتصرنه قـال ء اقـررتم و اخـذتم علی ذلکم اصری قالوا اقررنا) [1421]

این تعابیر مختلف بیانگر این حقیقـت اسـت کـه بـین عبـد و مـولا تعهـد و پیمـان مستحکمی وجود دارد که وحی تشریعی ترجمان آن است و ظاهرا آیه محل بحث ناظر به عهد مطلق و عام است که خدای سبحان از همه انسانها از راه عقل و فطرت و وحی و کتاب و سنت معصومین (علیهم السلام) گرفته است.

عظمت عهد الهی

قرآن کریم برای مطلق عهد جایگاه و اهمیت ویژه ای قائل است و انسان را در برابر آن مسئول می داند: (واوفوا بالعهد ان العهد کان مسئولا) [1422] انسان مسئول اسـت و عهد مسئول عنه. از انسان متعهد می پرسند: تعهد خود را چگونه حفظ کردی و یا چـرا نقض کردی و یا به عنوان مبالغه از عهد می پرسند که چرا نقـض شـدی، ماننـد: (واذا الموده سئلت بای ذنب قتلت). [1423]

از برجسته ترین خلقهای فعلی خدای سبحان این است که او با عهدش وفا می کنـد و احدی از او باوفاتر به عهد نیست: (و من اوفی بعهده من الله). [1424]

از این رو به انسانها نیز دستور می دهد تا مانند خدا به عهدهای خود وفا کننـد، تـا خداوند به عهد خود درباره آنان وفا کند: (واوفوا بعهدی اوف بعهدکم). [1425]

خدای سبحان درباره عهـد الهـی بـه پیـامبر اکـرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مـی گویـد: (ان الذیـن یبایعونك انما یبایعون الله ید الله فوق ایدیهم فمن نکث فانما ینکـث علی نفسـه و مـن اوفی بما عاهد علیه الله فسیوتیه اجرا عظیما)؛ [1426] آنان که با تو بیعـت مـی کننـد در حقیقت با خدا بیعت می کنند [1427] و این قدرت و دسـت خداسـت کـه بـالای دسـت

آنهاست و کسی که عهد خود را نقض کند علیه خود عمل کرده است، ولی کسی که بـه عهد خویش وفا کند خدا به او اجر عظیم می دهد.

در سوره رعد نیز می فرماید آنها به عهده خود وفا می کنند صاحبان لب و عقلنـد و آنها که به عهد خود وفا نمی کنند تهی مغزند: (افمن یعلم انما انزل الیك من ربك الحـق کمن هو اعمی انما یتذکر الواالالباب (۱۹) الذین یوفون بعهدالله و لا ینقضون المیثاق) [1428] قرآن کریم می فرماید: حتی اگر با غیر مسلمانان عهد بستید، تا آنان بر عهد خـود مستقیمند شما نیز مستقیم باشید و نقض عهد نکنید، که این تقوای سیاسـی اسـت: (الا الذین عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لکم فاستقیموا لهم ان الله یحـب المتقـین)، [1429] (فاتموا الیهم عهدهم الی مدتهم ان الله یحب المتقین) [1430]

دوگونه نقض عهد

نقض عهد دو گونه است: گاهی انسان خود عهد را می گسلد و گاهی رابطه بین خود و عهد را قطع می کند، یعنی تعهد به عهد ندارد؛ چنانکه اگر انسان به طناب مستحکمی تمسک کند تا از سقوط محفوظ بماند قطع این رابطه گاهی به از هم شکافتن تار و پود آن طناب است و گاهی به برداشتن دست از طناب و در هر دو صورت انسان گسیخته از طناب سقوط می کند.

کتابهای الهی که از طریق پیامبران (علیهم السلام) به امتها و جوامع بشری داده شده، عهد الله و حبل الله است و کسی که بخواهد این عهود الهی را نقض کند، گاهی کتاب الهی را تحریف می کند و گاهی آن را تحریف نمی کند، لیکن پیوند خود را با آن کتابها می کند.

کتابهای پیامبران پیشین به هر دو صورت مذکور قابل نقض بوده است، یعنی، هم ممکن بود یهودیان و مسیحیان ارتباط خود را با تورات یا انجیل قطع کنند، چنانکه پیروان تورات بر اثر گناه، تذکر و تعهد به کتاب خود را فراموش کردند: (ونسوا حظا مما ذکروا به) [1431] و هم ممکن است خود این طناب را بگسلند و تورات و انجیل را تحریف کنند: (یحرفون الکلم عن مواضعه). [1432]

تفاوت این دو شیوه نقض در این است که در صورت اول فقط خود شخص منقطع سقوط می کند، ولی اصل حبل سالم و محفوظ است و ممکن است دیگری به آن تمسک کرده، نجات یابد، ولی در صورت دوم که اصل حبل گسسته شده، هم خود عهد شکن سقوط می کند و هم باعث سقوط دیگران می شود، زیرا وقتی اصل طناب در بین نباشد دیگر از باب سالبه به انتفای موضوع کسی قدرت تمسک به آن را ندارد.

اثر نقض عهد الهی

نقض عهد به هر دو صورت آن، مایه فسق و ضلالت ناقض است و باعث اضلال کیفری خداوند می شود، ولی آن جا که نقض عهد به صورت از هم گسیختن خود

طناب ظهور می کند از قسم بدتر است و چنین ناقض عهدی مورد لعن خداوند قرار می گیرد. از این رو خدای سبحان درباره محرفان از اهل کتاب که میثاق الهی را نقض کرده، هر روز خیانت جدیدی دارند، می فرماید: (فبما نقضهم میثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسیه یحرفون الکلم عن مواضعه... ولا تزال تطلع علی خائنه منهم الا قلیلا منهم) [1433] قرآن کریم درباره کیفر یهودیان عهدشکن می فرماید: (والقینا بینهم العداوه والبغضأ الی یوم القیامه) [1434] ما در میان آنان کینه و دشمنی نسبت به یکدیگر انداختیم و آنان به دلیل نقض مکرر تعهدهایشان طعم اتحاد و مودت نسبت به یکدیگر را تا روز قیامت نخواهند چشید.

درباره کیفر مسیحیان نیز می فرماید: (و من الذین قالوا انا نصاری اخذنا میثاقهم فنسوا حظا مما ذکروا به فاغرینا بینهم العداوه والبغضأ الی یوم القیامه) [1435] نصارا نیز مقداری از میثاقی که به عنوان تذکر و یادآوری نصیب آنان کردیم فراموش و تعهد خود را به آن نقض کردند.

خطر نقض عهد آن است که انسانها بر اثر نقض عهد گرفتار اختلاف درونی می شوند؛ زیرا آنچه آنان را با هم متحد می کند همان تمسک به حبل واحد الهی است. حبل الله جامع پراکنده هاست و اگر عهد یا تعهد به عهد نقض شود دیگر جایی برای اتحاد متعهدان باقی نمی ماند. از این رو قرآن کریم می فرماید: (واعتصموا بحبل الله جمیعا ولا تفرقوا). [1436] همچنین می فرماید:

(ولا تکونوا کالتی نقضت غزلها من بعد قوه انکاثا) [1437] مثال ناقضان عهد خدا مثال زنی است که پس از تحمل رنج فراوان بافتن رشته های خود را پنبه می کند و حاصل زحمات خود را بر باد می دهد.

قرآن کریم و نقض آن

تعهد به قرآن قابل نقض است، ممکن است کسی به قرآن ایمان آورد و بعد گرفتار ارتداد شده، این رشته الهی را از گردن خود باز کند، ولی خود قرآن کریم قابل نقض نیست و کسی نمی تواند با شبهات علمی یا شهوتهای عملی در آن تصرف کند؛ زیرا:

1- این کتاب الهی خود را از گزند نقض و تحریف مصون می داند: (لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید). [1438] کتابی که بطلان در حریم آن راه ندارد، قابل نقض هم نیست. قرآن حبل الله است و آیات آن رشته های به هم پیوسته این حبل است که احدی نمی تواند آنها را از یکدیگر باز کند و اگر دشمنان اسلام می توانستند در طول سالهای متمادی از این کار غفلت نمی کردند.

2- جوامع انسانی نیازمند دین است و دین اسلام که در قرآن کریم و سنت اهل بیت (علیهم السلام) جلوه کرده، قابل نقض و تحریف نیست، زیرا بعد از قرآن کریم کتاب آسمانی دیگری نیست و بعد از خاتم انبیا (صلی الله علیه و آله و سلم) احدی به مقام نبوت نمی رسد. پس کتاب و دین خاتم باید برای ابد محفوظ بماند.

قرآن گاهی خصوصیات اثباتی حبل الهی و گاهی خصوصیات سلبی آن را ذکر می کند؛ گاهی می فرماید: این طناب پاره شدنی نیست و مادامی که آن را گرفته اید در صراط مستقیم هستید: (فاستمسك بالذی اوحی الیك انك علی صراط مستقیم) [1439] گاهی هم درباره آثار سلبی آن می فرماید: (و من یشرک بالله فکانما خر من السمأ فتخطفه الطیر او تهوی به الریح فی مکان سحیق) [1440] آنها که حبل توحید را رها کردند در پرتگاه هلاکت گرفتار شدند. بنابراین، ثبوت و سقوط جامعه انسانی در تعهد و نقض تعهد به قرآن است، گرچه خود قرآن که عهد خداست در هر دو حال محفوظ است.

گسستن پیوندهای الهی

ذکر صفت قطع آنچه خداوند به وصل آن امر کرده است از باب ذکر خاص بعد از عام و تفصیل بعد از اجمال است، زیرا وقتی فرمود فاسقان عهد خدا را نقض می کنند اوصاف دیگر آنان را نیز پوشش همین عنوان کلی نقض عهد است شامل می شود. قطع کردن آنچه را خدای سبحان به وصل آن امر کرده، در حقیقت مصداقی از مصادیق نقض عهد است، چون عهد خداوند همین است که انسان ندر عقیده، خلق و عمل به امور دینی پای بند بوده، با آنها در ارتباط باشد.

قطع مفهوم جامعی دارد که در موارد گوناگون مصادیق آن متفاوت است، گاهی قطع به معنای پیمودنی است که زمینه وصل را فراهم می سازد و چنین قطعی ممدوح است و قرآن کریم آن را به رزمندگان نسبت داده، می فرماید: (ولا یقطعون وادیا الا کتب لهم لیجزیهم الله احسن ما کانوا یعملون) [1441] رزمندگان هیچ بیابانی را نمی پیمایند، جز این که برای آنها عمل صالح نوشته می شود و گاهی قطع به معنای بریدن چیزی است که خداوند به وصل آن امر کرده، که این قطع مذموم است.

خدای سبحان عبد را به مولای خود مرتبط می داند و اگر عبدی این پیوند عبودیت را قطع کند این کار، قطع (ما امر الله به ان یوصل) است و همچنین مصداق کامل نقض عهد الهی است.

همچنین، از آن جهت که خدای سبحان انسان را موجودی اجتماعی آفریده، ارتباطی میان او و اعضای خانواده، ارحام، برادران دینی، همسایگان، امت اسلامی و امام مسلمین و نیز پیوند انسانی با جوامع غیر اسلامی در سایه دستور روابط بین الملل اسلام قرار داده است که همه این موارد به صورت اجمال و تفصیل در آیات قرآن کریم و یا سنت معصومین (علیهم السلام) بیان شده است و کسی که پیوندها را قطع کند عهد الهی را

نقض و ارتباطی را که خدا به وصل آن امر کرده، قطع کرده است. اکنون به شرح موارد مذکور می پردازیم:

1- قطع ارتباط با ارحام

قطع رابطه انسان با پدر و مادر و فرزندان خود، از مصادیق روشن قطع (ما امر الله به ان یوصل) است.

قرآن کریم درباره پدر و مادر می فرماید: (ووصینا الانسان بوالدیه حسنا)؛ [1442] ما توصیه کردیم تا انسان حرمت پدر و مادر را رعایت کند و نسبت به احترام مادر تاکید بیشتری می کند: (حملته امه وهنا علی وهن وحمله و فصاله فی عامین ان اشکر لی والدیك الی المصیر) [1443] و برای نشان دادن اهمیت حرمت پدر و مادر نخست نام مبارک خدا و بعد از آن نام پدر و مادر را ذکر می کند تا وحدت سیاق اهتمام به مطلب را برساند؛ زیرا والدین مجرای فیض خالقند و عقوق آنها را مصادیق بارز قطع و از گناهان کبیره است.

قطع ارتباط با ارحام و بستگان نزدیک نیز مصداق قطع (ما امر الله به ان یوصل) است و قرآن کریم می فرماید: (واتقوا الله الذی تسائلون به والارحام) [1444] و مراد از ارحام، اعم از نزدیکان نسبی و سببی است، زیرا در برخی نصوص و خطبه های عقد، خویشاوندان سببی نیز در حکم ارحام نسبی ذکر شده اند. مثلا از بیانی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مراسم عقد ازدواج حضرت فاطمه (سلام الله علیها) و علی بن ابیطالب (سلام الله علیه) دارد و یا از خطبه ای که در مراسم عقد ازدواج حضرت امام جواد (علیه السلام) ایراد شد، برمی آید که خدای سبحان مصاهره (دامادی) را نسب لاحق می داند: جعل المصاهره نسبا لا حقا. [1445] پس انسان موظف است ارتباط خود را با ارحام سببی نیز قطع نکند.

در شریعت اسلام برخی احکام تشریع شده است که صحت آن مشروط به اسلام است، مانند نماز و روزه. پس غیر مسلمان، گرچه نماز بر او واجب است، لیکن نماز او صحیح نیست. برخی احکام نیز صحت آن مشروط به اسلام نیست و از قوانین بین المللی اسلام است که رعایت حق پدر و مادر از این دسته است. پس اگر پدر و مادر ملحد یا اهل کتاب نیز باشند احترام آنها و رفع نیازهایشان بر فرزند واجب است: (وصاحبهما فی الدنیا معروفا). [1446]

صله رحم تنها این نیست که انسان به خانه بستگان خود برود و یادی از آنان کند، بلکه مصداق کامل آن این است که قبل از دیگران نیاز آنان را برطرف و آنان را خوشحال سازد.

قرآن کریم نسبت به زن و شوهر نیز که محوره خانواده هستند امر به وصل کرده است: (و عاشرو هن بالمعروف). [1447] پس کسی که در خانه با همسر خود رفتار متعارف نداشته باشد، قطع (ما امر الله به ان یوصل) کرده است و همین طور حقوق مشترکی برای طرفین قرار داده است: (و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف وللرجال علیهن درجه)، [1448] که رعایت نکردن هر یک از آنها موجب قطع (ما امر الله به ان یوصل) است، زیرا اصل تشکیل خانواده و تحکیم آن به امر خدای سبحان است.

افرادی که خدای سبحان در محدوده خانواده به ارتباط با آنان امر کرده، هر چند متدین نباشند، ارتباط مزبور تا آن جاست که به سایر احکام دین آسیبی نرساند، ولی اگر بر اثر این ارتباط، سایر احکام دین در خطر قرار گرفت، ارتباط با غیر متدینها نه تنها لازم، بلکه جایز هم نیست، چنانکه پدر و مادر غیر مسلمانان بخواهند فرزند خود را به شرک آلوده کنند: (و ان جاهداك علی ان تشرك بی ما لیس لك به علم فلا تطعهما) [1449] در این جا مجالی برای صله رحم نیست. از بیانات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که از جوامع کلم و از اصول حاکم بر همه احکام شرعی است جمله لا طاعه لمخلوق فی

معصیه الخالق [1450] است، یعنی، احدی نمی تواند در محدوده خلاف شرع، خـود را در اطاعت از مخلوق حتی اگر از خودش برتر باشـد معـذور بپندارنـد. و جملـه معـروف المامور معذور نیز باید محکوم اصل کلی و جامع نبوی شود.

2- قطع ارتباط با برادران دینی

مومنان با یکدیگر برادرند: (انما المومنون اخوه) [1451] و کسـی کـه حرمـت بـرادر مسلمانان را رعایت نکند، کار او مشمول قطع (ما امر الله به ان یوصل) است.

امام صادق (علیه السلام) می فرماید: کسی که 20 سال با دیگری دوسـت باشـد، حرمـت این دوستی به حد رحامت و قرابت می رسد: صحبه عشرین سنه قرابـه [1452] بنـابراین، آثار قرابت و رحامت بر چنین دوستی مترتب می شود و کسی حق ندارد دوست بیست ساله خود را برنجاند و با او قطع رابطه کند.

ارتباط با همسایه نیز تا شعاع چهل خانه موجب پیدایش حـق همسـایگی اسـت و خدای سبحان رعایت حقوق همسایگان را واجـب کـرده و کسـی کـه ایـن حقـوق را رعایت نکند در حد خودش مشمول (ویقطعون ما امر الله بـه ان یوصـل) اسـت. البتـه شعاع چهل خانه اختصاصی به مجاورت افقی و حدود چهارگانـه معهـود نـدارد، بلکـه جوار عمودی برج نشینان را شامل می شود؛ یعنی، جهت بالا و پـایین نیـز بـر جهـات چهارگانه معروف افزوده می شود.

3- قطع ارتباط با امت اسلامی

کسی که از صف مسلمانان جدا شود، مشمول قطع (ما امر الله به ان یوصـل) اسـت. خدای سبحان درباره ارتباط امت اسلامی می فرماید: (واعتصموا بحبل الله جمیعـا و لا تفرقوا). [1453] پس اگر کسی تنها به حبل الله تمسک کند، ولـی از امـت اسـلامی جـدا شود و تک روی و تک اندیشی کند مشمول قطع مزبور خواهد شد؛ زیرا خدای سبحان ما را به وحدت با امت اسلامی فرا خوانده و دستور داده تا همه با هـم بـه حبـل الهـی

اعتصام کنیم. از این رو کسی حق ندارد به تنهایی بیندیشد و از جمع مسلمانان جدا شود؛ زیرا پیام آیه مزبور دو چیز است یکی اصل اعتصام و تمسک به حبل متین الهی و دوم اجتماع در اعتصام و معیت در تمسک؛ نظیر نماز جماعت که غیر از اصل نماز، اجتماع و معیت در نمازگزاری را به همراه دارد.

امیر مومنان (علیه السلام) می فرماید: فان الشاذ من الناس للشیطان کما ان الشاذ من الغنم للذئب؛ [1454] چنانکه گوسفند وامانده از رمه صیانت چوپان محروم و طعمه گرگ می شود، فرد وامانده از امت اسلامی و تک اندیشی و تک رو نیز طعمه شیطان می شود. از این رو خدای سبحان می فرماید: همه با هم به حبل الهی اعتصام کنید و از تفرقه بپرهیزید. از کسانی که دست به تفرقه می زنند با نکوهش یاد می کند: (و ان هذه امتکم امه واحده و انان ربکم فاتقون فتقطعوا امرهم بینهم زبرا کل حزب بما لدیهم فرحون) [1455] و اختلاف بی جا را نشانه نابخردی می داند و از مختلفان و مخالفان بی جهت به بی عقلی یاد می کند: (تحسبهم جمیعا وقلوبهم شتی ذلک بانهم قوم لا یعقلون) [1456]

4- قطع ارتباط با امام مسلمین

مهمترین مصداق قطع (ما امر الله به ان یوصل) قطع پیوند با امام مسلمین است. قرآن کریم در این باره می فرماید: (انما المومنون الذین امنوا بالله ورسوله و اذا کانوا معه علی امر جامع لم یذهبوا حتی یستاذنوه ان الذین یستاذنوک اولئک الذین یومنون بالله و رسوله فاذا استاذنوک لبعض شانهم فاذن لمن شئت منهم و استغفر لهم الله ان الله غفور رحیم) [1457] مومنان واقعی گذشته از اعتقاد به خدا و پیامبر، در مسائل اجتماعی و اموری که همه باید حضور داشته باشند، مانند جنگ، نیز رهبر را تنها نمی گذارند. آنها که اصلا حضور پیدا نمی کنند در همان قدم اول محکومند و آنان که ابتدا آماده اند ولی بعدا می خواهند از صحنه بروند باید از ولی مسلمین اجازه بگیرند و در مواقع استیذان

نیز باید واقعا معذور باشند؛ زیرا کسی که بدون اذن از صحنه برود قطع (ما امر الله به ان یوصل) کرده است.

خدای سبحان در این کریمه به رسول خود دستور می دهد تا محرومیت شخص ماذون در ترک صحنه را با استغفار جبران کند؛ زیرا او از فیض حضور در کنار امام محروم شده و همین طور بر رهبر لازم نیست به هر کسی که اجازه می خواهد اذن رفتن دهد، بلکه زمام امر به دست اوست و به هر کسی صلاح دید می تواند اذن بدهد.

قرآن کریم درباره کسانی که هنگام دعوت پیامبر برای حضور در امور مهم اجتماعی، مانند جنگ با تربص و ارتیاب منتظر بودند تا وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) صورت مبارکش را به سویی قرار داده، آنها از سوی دیگر فرار کنند، می فرماید: (قد یعلم الله الذین یتسللون منکم لواذا فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنه او یصیبهم عذاب الیم) [1458] اینان اگر دست از مخالفت برندارند، یکی از دو خطر متوجه آنان خواهد شد، یعنی، مورد اصابت فتنه یا عذاب دردناک الهی قرار می گیرند. همچنین خدای سبحان به کسانی که در همه مراحل با پیامبر بوده اند می فرماید: مبادا در میدان جنگ خط مقدم را خالی کنید و به رهبر آسیبی برسد: (ما کان لاهل المدینه و من حولهم من الاعراب ان یختلفوا عن رسول الله و لا یرغبوا بانفسهم عن نفسه) [1459] غرض آن که، مضمون آیه تحذیر از استیثار و ترغیب به ایثار رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بر خود است.

حاصل این که، قطع پیوند با آنچه خدای سبحان امر به ارتباط با آن فرموده، مشمول (ویقطعون ما امر الله به ان یوصل) خواهد شد. لیکن بعضی از مصادیق قطع، بارز و مشخص و مورد توجه بیشتری است، مانند ترک صله رحم و عقوق والدین و بعضی از مصادیق بارز نبوده، دیرتر به ذهن خطور می کند.

تذکر 1- برخی مفسران آیه مورد بحث را ناظر به خصوص قطع رحم می دانند، نه عموم ارتباطها. آنان می گویند: گرچه جمله (امر الله به ان یوصل) و همچنین آیاتی

مانند (والذین ینقضون عهد الله من بعد میثاقه و یقطعون ما امر الله به ان یوصل و یفسدون فی الارض اولئك لهم اللعنه ولهم سوء الدار) [1460] مطلق است، لیکن برخی آیاتی که قید (ارحامکم) دارد مخصص آیات مطلق است، مانند: (فهل عسیتم ان تولیتم ان تفسدوا فی الارض و تقطعوا ارحامکم) [1461] لیکن چون این آیات، همه لسان اثباتی دارد، با یکدیگر تعارض ندارد تا جای تخصیص و تقیید باشد.

بنابراین، آیات مطلق بر اطلاق خود باقی است و همه ارتباطها را در بر می گیرد و هر چه را خدای سبحان امر به وصل آن کرده، اگر کسی آن را قطع کند مشمول عام مزبور، یعنی قطع چیزی که خداوند به وصل آن امر فرموده خواهد شد.

2- برخی از اهل تفسیر آرای نهگانه را در تفسیر (عهد) ذکر کرده، منشا این اقوال و اختلاف در تعیین یکی از آنها را اختلاف در سبب نزول پنداشتند.

گرچه سرانجام، حمل بر عموم فراگیر را ظاهر آیه دانستند و چنین گفتند: هر کس عهد خدا را نقض کند، خواه مسلمان خواه کافر و منافق یا مشرک یا اهل کتاب مشمول نکوهش و مذمت آیه محل بحث است؛ [1462] چنانکه ظاهر (ما امر الله به ان یوصل بر عموم حمل شد. [1463]

افساد فاسدان در زمین

سومین صفت فاسقان افساد در زمین است. خدای سبحان عقیده، خلق و عمل صالح، یعنی دین را مایه صلاح زمین می داند و کسانی را که در مقابل عقیده حق و خلق صحیح و عمل صالح قرار گیرند مفسد در زمین می داند و به انسانها می فرماید: ما به وسیله دین زمین را اصلاح کردیم؛ شما زمین اصلاح شده را فاسد نکنید: (لا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحها) . [1464]

قرآن کریم در آیاتی چند مصادیق فساد را بیان می کند که هر آیه عهـده دار تبیـین برخی از موارد فساد است و هیچ یک در صدد حصر معنای فساد نیست.

بنابراین، هیچ کدام با یکدیگر تعارضی ندارد و اگر در موردی می فرماید کفر فسـاد کبیر است: (وفساد کبیر) [1465] و یا کم فروشی باعث فساد است: (وزنوا بالقسـطاس المستقیم (۱۸۲) ولا تبخسوا الناس اشیائهم و لا تعثوا فی الارض مفسـدین) [1466] و یـا فعالیت علیه نظام اسلامی فساد در زمین است: (کان فی المدینه تسعه رهـط یفسـدون فی الارض و لا یصلحون (٤٨) قالوا تقاسموا بالله لنبیتنه واهله ثم لنقولن لولیه مـا شـهدنا مهلك اهله وانا لصادقون) [1467] اینها با یکدیگر تعارضـی نـدارد، چنانکـه در جانـب اثبات نیز گاهی عقیده حق و گاهی عمل صالح و یا صفت و خلـق و خـوی خـوب را باعث صلاح در زمین می داند.

بنابراین، همه این آیات در مقام بیان مصداق فساد است، نه تفسیر مفهوم آن.

قرآن کریم اعتقاد ناصواب را از همه فسادها بزرگتر می داند هرگاه بحـث از کفـر و انحراف اعتقادی به میان می آید تعبیر قرآن درباره آن شدیدتر می شود:

(والذین کفروا بعضهم اولیأ بعض الا تفعلوه تکن فتنه فی الارض و فسـاد کبـیر) [1468] شدت برخورد قرآن با فساد عقیده از این روست که اعتقاد ناردست زمینه خلق بد و آن نیز زمینه عمل بد را فراهم می کند، پس اساس کار همان اعتقاد است، چون همه گناهان از کفر است، چنانکه همه خیرات از ایمان است.

سرمایه باختگان

جمله (اولئك هم الخاسرون) دلیل دیگری برای ابتلای کافران بـه اضـلال کیفـری است، خدای سبحان انذار و عدم انذار کافران را یکسان می داند: (سوأ علیهم انـذرتهم ام لم تنذرهم لا یومنون) [1469] و خود کافران نیز اعتراف می کنند که موعظه نسبت بـه آنها هیچ تاثیری ندارد: (سوأ علینا اوعظت لنا ام لم تکن من الواعظین) [1470] انسـان

اگر سرمایه هدایت فطری را از دست بدهد راهی برای استفاده از رزقهای الهی، مانند هدایت تشریعی ندارد و همان گونه که در آیات دیگر بیان شده کسانی که راه فسق در پیش گرفته اند خود و خاندان خود را تا قیامت گرفتار خسارت می کنند: (خسروا انفسهم واهلیهم)؛ [1471] زیرا وقتی زعیم خانواده ای بیراهه برود خانواده را هم نابود می کند.

تذکر: اصل فطرت الهی از بین نمی رود؛ لیکن ضعیف، فراموش، مدسوس در اغراض و غرایز می گردد: (وقد خاب من دسیها) . [1472]

لطایف و اشارات

1- نعمتهای الهی عهد الله است

در قرآن کریم نعمتهای الهی نیز به عنوان عهد تلقی شده است. بزرگترین نعمتها در جهان هستی نعمت ولایت است و خدای سبحان از این نعمت به عنوان عهد یاد کرده، می فرماید این عهد بهره هر کسی نیست: (واذا ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهم قال انی جاعلك للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهید الظالمین) [1473] ولایت نظیر نعمتهای ظاهری نیست تا هر کس با تلاش و کوشش بتواند آن را به دست آورد.

وقتی خدا سمنت امامت را به ابراهیم (سلام الله علیه) عطا کرد او عرض کرد: خدایا از ذریه ام نیز کسانی را به امامت برسان. خدای سبحان در پاسخ نه به اثبات مطلق جواب دارد و نه به نفی مطلق، بلکه فرمود: ذریه شما دو گروهند: برخی ظالمند و عهد من به ظالمان نمی رسد و برخی که ظالم نیستند مشمول عهد من واقع می شوند. بنابراین، فرزندان غیر ظالم ابراهیم (علیه السلام) تا قیامت به استناد این آیه کریمه از عهد الهی برخوردارند؛ گرچه بسیاری از انبیای ابراهیمی، مانند یوسف، سلیمان، داود و حتی موسی (علیهم السلام) ظاهرا به نام امام نامیده نشده اند، ولی همه آنان امام هستند، زیرا از فرزندان صالح ابراهیم خلیل (علیه السلام) هستند و وعده خداوند تخلف ناپذیر است.

امامت عطا کردنی است و انسان با تلاش خود نمی تواند بـه آن مقـام برسـد، زیـرا کلمه عهد در این آیه فاعل و ظالمین مفعول است. آیه نمی گوید ظالمان بـه عهـد مـن دسترسی ندارند تا مفهومش این باشد که انسانهای عادل به عهد خدا دسترسـی دارنـد، بلکه دست عادل نیز بدون اعطای الهی به این عهد نمی رسد، زیرا بسـیاری از انسـانها عالم و عادل هستند، ولی امام نیستند.

این عهد خداوند است که در صورت صلاح دید الهی باید به دست انسان عالم عادل برسد، نه این که دست انسان به عهد خدا برسید. به عبارت دیگر مانع بودن ظلم به این معنا نیست که عدالت علت تامه دستیابی به ولایت است.

عهد خدا هبه الهی است و چنانکه درباره نبوت می فرماید: (الله اعلم یجعل رسـالته) [1474] درباره ولایت و امامت نیز این چنین است: الله اعلم حیث یجعل عهد امامته.

امامت و ولایت در این جا تنها به معنای حکومـت و فرمـانروایی ظـاهری نیسـت، بلکه امامت و رهبری تکوینی انسانها هم هست، یعنی به هنگام صعود و عروج اعمـال، اخلاق و عقاید انسان، عمل و خلق و عقیده ای باید قافله سـالار باشـد، چنانکـه هـم اکنون نیز اعمال خیر امت اسلامی در پی عمل حضرت ولـی عصـر (سـلام الله علیـه) صعود می کند و معنای این سخن که اگر کسی اول وقت نماز بخواند به امام زمان خود اقتدا کرده است نیز همین است؛ یعنی، در اول وقت نماز خواندن بـه امـام خـود اقتـدا کردن است. وگرنه ممکن است ولی عصر (عجل الله تعـالی فرجـه الشـریف) در افقـی مانند مکه باشد که نسبت بـه معنـای هـم زمـانی در نمـاز نیسـت، بلکـه عمـل امـام، خلقهاست.

2- تحلیل تفسیری نقض عهد

عهد الهی که با زبان وحی ابلاغ شد، ترک تعهد به آن از چند جهـت مصـداق نقـض عهد است، زیرا از سویی نقض عهد خداسـت و از سـوی دیگـر نقـض عهـد رسـول

خداست، زیرا همان طور که ربوبیت خداوند عهد بسته شد به نبوت رسول گرامی (ﷺ) نیز تعهد داده شد و ترک عمل به آنچه از راه وحی رسیده، گذشته از آن که نقض پیوند عبودی و ربوبی است، نبض تعهد نبوی و رسالی نیز خواهد بود.

برخی از احکام از حکم ویژه ای برخوردار و گسستن آن از چند لحاظ مصداق نقض است، مثلا اگر کسی رابطه ولایی خود را با اسره عصمت و دوده طاها قطع کند چنین نبض و نکثی مصداق نقض عهد خدا و عهد رسول خدا و عهد ولی خدا خواهد بود؛ زیرا خداوند فرمود: (... قل لا اسئلکم علیه اجرا الا الموده فی القربی) [1475] بنابراین، سه امر در ضمن این آیه مطرح شد.

الف.امر خداوند به لزوم مودت و محبت با خاندان وحی و نبوت.ب: مودت دوده وحی اجر رسالت رسول اکرم (ﷺ) است؛ یعنی، امت اسلامی موظف و متعهد به تادیه این اجر است. ج: متعلق مودت و محبت اولیای نبوی و ولوی اند؛ یعنی، امت اسلامی متعهد به تحصیل وداد، و دوستی با دودمان رسالت است. پس اگر این مودت حاصل نشد یا بعد از حصول، نکث شد از سه جهت نقض عهد پدید می آید. گرچه تحلیل برخی از نقضهای دیگر نیز مستلزم تعدد نبض عهد و تکثر نقض آن است، لیکن کثرت نقض در بعضی از عهدها مانند عهد ولایت کاملا مشهود است.

تذکر: تحلیل تفسیری غیر از تکثیر فقهی است. از این رو نقض عهد مذکور یک گناه است، نه سه گناه و یک عقاب دارد، نه سه عقاب، گرچه عقاب آن سخت است.

3- صور گوناگون حفظ و نقض عهد

جمع بین حفظ عهد ظاهرا و باطنا با نقض آن، نقیض یکدیگر است و امتناع عقلی دارد، اما جمع بین حفظ عهد در ظاهر و نقض آن در باطن چون نقیض هم نیست منع شرعی دارد، نه امتناع عقلی. از این رو نفاق گرچه ممنوع است، ولی امکان دارد و حفظ عهد در باطن و نقض آن در ظاهر در صورت تقیه گذشته از عدم امتناع عقلی،

منع نقلی نیز ندارد؛ زیرا مورد ترخیص شارع است، بلکه در حقیقت از سنخ نقض عهد در ظاهر نیست، زیرا تکلیف ظاهری (عهد ظاهری) در حال تقیه برداشته شده و تکلیف دیگری به جای آن قرار گرفته، که ترک آن می تواند مصداق نقض عهد خدا باشد.

4- اهمیت حفظ عهد الهی

مصلحت برخی از امور در حدی است که به هیچ وجه ترک آن روا نیست و برای تحصیل آن در مرحله حدوث و حراست آن در مرحله بقا سعی بلیغ لازم است و برای حمایت آن در دفع مزاحم یا رفع آن کوشش کامل معتبر است. در قبال بعضی از امور دیگر که صدور آن در شرایط خاص لازم است، نه مطلقا و از افراد معین مطلوب است، نه همه افراد و با وضع ویژه مصلحت دارد، نه در همه اوضاع. عنوان (ما امر الله به ان یوصل) که یک بار در سوره بقره و دوبار در سوره رعد ذکر شده دلالت دارد بر اهمیت چیزی که وصل به آن دستور داده شد، زیرا شخص معینی مامور به وصل نشد. از این که فقط مامور به ذکر شد، نه مامور و از این که محور خطاب بازگو شد، نه مخاطب و از این که بعد از ذکر عهد، یاد شد با این که قطع چنین چیزی از مصادیق نقض عهد الهی است، کاملا اهتمام خداوند به آن استنباط می شود.

5- آثار مشئوم ملکه نفسانی فسق

مبدا کار ارادی در انسان گزارش علمی و گرایش عملی اوست و همه کارهای اختیاری انسان مسبوق به ملکات نفسانی وی بوده، مصبوغ به صبغه شنیع و یا سنیع آنها خواهد بود و اگر ملکه فضیلت علمی و عملی در جان انسان آگاه تعبیه گردد، هماره منشا کارهای خیر اعم از واجب و مستحب و شئون گونه گون می شود؛ مانند این که اگر تقوا در قلب کسی ملکه شود ایمان به غیب (همه مصادیق غیب دینی)، اقامه نماز، انفاق از آنچه خداوند روزی کرد، ایمان به همه آنچه از خداوند نازل شده،

خواه به صورت قرآن بر خاتم انبیأ (ﷺ) و خواه به صورت کتابهای آسمانی دیگر بر انبیای گذشته و ایمان به قیامت، به صورت مستمر از چنان باتقوا پدید می آید و آیات دوم تا چهارم سوره بقره شاهد صادق است، زیرا از تقوای پرهیزکاران به صورت وصف (صفت مشبهه) یاد کرد، نه به صورت فعل. آنگاه افعال پنج گانه مزبور به صورت فعل مضارع که دلالت بر تجدد و استمرار دارد، محصول آن وصف نفسانی دانسته شد؛ یعنی، همه کارهای خیر تدریجی مولود ملکه راسخ و نفسانی تقواست.

متقابلا نیز ملکه نفسانی فسق به صورت صفت مشبهه، نه اسم فاعل اول ذکر شد؛ آنگاه در آیه محل بحث آثار مشئوم تدریجی آن به صورت سه فعل مضارع یاد شد، تا دلالت کند سر تدریج و استمرار نقض عهد الهی و راز قطع تدریجی و مستمر چیزی که به وصل آن امر شده و رمز افساد گسترده و دامنه دار تدریجی در پهنه زمین همان رسوخ ملکه نفسانی فسق است و با یک سنجش مدح و قدح و ارزیابی کمال و وبال معلوم خواهد شد که همه آنچه در آیات دوم تا چهارم سوره بقره محور بهره برداری متقیان است، در آیات ژ26 - 27 آن سوره مایه محرومیت فاسقان است، یعنی، آنچه را صاحب ملکه تقوا رشته می کند، مبتلای به فسق درونی پنبه می کند. قهرا پرهیزکاران در معاد با جامه پرنیانی تقوا محشور می شود و فاسقان و تبهکاران در قیامت برهنه و عریان خواهند بود:

اگر بار خار است خود کشته ای وگرنه پرنیان است خود رشته ای

6- اثر رسوب فسق و عصیان در جان

رسوخ فسق و رسوب عصیان و اشراب دوستی دنیا که راس هر خطیئه است در جان انسان باعث می شود که با هیچ عهدی تعهد قلبی حاصل نشود و اگر به حسب ظاهر پیمانی منعقد شد در اولین فرصت به نکث و نقض آن مبادرت شود. آنچه از آیه محل بحث بر می آید این است که نقض عهد بعد از بستن پیمان بدون فاصله حاصل

می شود؛ زیرا تعبیر (من بعد میثاقه) دلالت دارد بر وقوع نقض بعد از عهد بدون فصل و چنین نکث سریع و نقض فوری نشانه پایبند نبودن به اصل عهد است.

مناسب چنان گروه و چنین تفسیری همان است که در آیه: (او کلما عاهدوا عهدا نبذه فریق منهم بل اکثرهم لا یومنون) [1476] بازگو شد؛ زیرا مضمون آیه مزبور این است که هرگز وفای به عهد و عمل به میثاق نزد گروهی از اسرائیلیها جایگاه مقبول ندارد. اساس مطلب را می توان از آیه: (و ان نکثوا ایمانهم من بعد عهدهم و طعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمه الکفر انهم لاایمان لهم لعلهم ینتهون) [1477] استنباط کرد؛ زیرا محور اصلی مبارزه با رهبران کفر و زمامداران شرک این است که آنان، عهد و پیمان را به رسمیت نمی شناسد و هماره نقض عهد می کنند؛ یعنی، سبب مقاتله با زمامداران خودسر و سرکش خوی استکبار و طغوای آنهاست، نه صرف کفر، زیرا با کافر می توان زندگی کرد، ولی با مستکبر توان زندگی مسلوب است و ظاهرا به همین منظور است که گفته شد: (یفسدون فی الارض)؛ زیرا نقض عهد گذشته از فساد شخصی افساد اجتماعی را به همراه دارد.

7- درکات افساد در زمین

همان طور که درجات اصلاح در زمین در طول یکدیگر است، درکات افساد در زمین نیز در طور یکدیگر است. از این رو در آیه حل بحث اول از نقض عهد و آنگاه از قطع چیزی که وصل آن لازم است و سپس از افساد در زمین سخن به میان آمد، زیرا نقض عهد به مثابه متفرق کردن مجتمع است. تار و پود ریسمان که به هم تنیده شده، شی ء واحد مجتمع را تشکیل می دهد، نکث آن بعد از غزل و نقض آن بعد از تافتن، عبارت از متفرق کردن اجزای شی ء واحد مجتمع است. اما قطع که بدتر از نقض است به منزله پاره کردن شی ء واحد متصل است، نه صرف تفریق مجتمع.

هنگامی که شی ء ماموریه به وصل، منقطع و گسسته شد هیچ کاری از آن صادر نخواهد شد. از این رو زمینه افساد در زمینه ظهور می کند.

چون عهد الهی که از راه عقل و فطرت از یک سو و نقل و روایت از سوی دیگر با جان انسانی و شئون علمی و عملی روح وی ارتباط وثیق دارد، تفریق آن اولا و تقطیع آن ثانیا و سرایت آثار مشئوم آن در جامعه بشری ثالثا چیزی جز به هم زدن تار و پود کالای معنوی و سرمایه روحی نخواهد بود و این همان خسارت غیر قابل جبران است که خداوند از چنین خسارتی به صورت اسم، نه فعل و به صورت حصر یاد کرده، فرمود: (اولئک هم الخاسرون) و چنین خسران معنوی به صورت: (ان الخاسرین الذین خسروا انفسهم واهلیهم یوم القیامه الا ذلک هو الخسران المبین) [1478] تبیین شد.

8- خودکامگی صنادید شرک جاهلی

رغبت در آثار مثبت یک شی ء و رهبت از لوازم منفی آن مایه رقبت آن کار و مراقبت تحقق آن و رقابت در عدم ترک آن خواهد بود، ولی بی میلی به آن شی ء باعث سلب همه احکام و تبعات مزبور شده، هیچ گونه ترقب و ارتقابی برای وجود یا عدم آن پدید نمی آید. خوی استکبار، نظامی جز سلطه بر دیگران نمی شناسد و بر اساس: (قد افلح الیوم من استعلی) [1479] به سر می برد. چنین شخص یا گروه و یا جریان فکری، هرگز رقیب تعهد و مراقب میثاق نیست، چون هیچ رغبتی در آن ندارد. صنادید شرک جاهلی و اذناب و اقمار آنان گرفتار چنین خودکامگی بوده و هستند. آنان نه تنها مبتلا به نقص شرط و نقض عهدند، بلکه هیچ تمایلی به وفای به اصل عهد ندارند و اگر گاهی اقدام به نقص یا قیام نقض نمی کنند برای هراس از هماوردی رقیب است وگرنه به اندک پیروزی بر رقیب ظفرمندانه به نکث و نقض عهد مبادرت می ورزند.

خداوند در این باره می فرماید: (کیف و ان یظهروا علیکم لا یرقبوا فیکم الا ولاذمه یرضونکم بافواههم و تابی قلوبهم و اکثرهم فاسقون)، [1480] (لا یرقبون فی مومن الا ولاذمه اولئك هم المعتدون) [1481] یعنی، مشرکان فاسق نه تنها به اصول الهی و احکام آسمانی پایبند نیستند، بلکه اصول انسانی و احکام مردمی و اجتماعی را نیز رعایت نمی کنند. از این رو ال قرابت و رحامت، و میثاق رسمی را بدون مراقبت رها کرده و بدون رغبت در آنها ترک می کنند؛ زیرا اعتدا و طغیان نتیجه ای جز این نخواهد داد.

امیرالمومنین (علیه السلام) برخی از سران استکبار اموی را به رذایل اخلاقی نکوهش می کن که یکی از بارزترین آنها خیانت عهد و قطع و قطع قرابت ال است، درباره عمرو بن عاص می فرماید: و یخون العهد و یقطع الال، [1482] در حالی که وفای به عهد و میثاق را همراه با راستگویی می داند و در وصف آن می فرماید:

ان الوفأ توام الصدق والا اعلم جنه اوقی منه [1483] یعنی، سپری نگهدارتر از وفای به عهد نمی دانم و کسی که از معاد آگاه باشد، اهل غدر و خیانت به عهد نیست: و ما یغدر من علم کیف المرجع. [1484]

بحث روایی

1- اهمیت عهد

- عن انس، خطبنا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) فقال: الا لا ایمان لمن لا امامنه له و لا دین لمن لا عهد له [1485]

عن امیرالمومنین (علیه السلام): و عقدت بینک و بین عدوک عقده او البسته منک ذمه فحط عهدک بالوفأ وراع ذمتک بالامانه واجعل نفسک جنه دون ما اعطیت فانه لیس من فرائض الله شی ء الناس اشد علیه اجتماعا مع تفرق اهوائهم و تشتت آرائهم من تعظیم الوفأ بالعهود... و لا تخیسن بعهدک... وقد جعل الله عهده و ذمته امنا افضاه بین

العباد برحمته و حريما يسكنون الى منعه و يستفيضون الى جواره... و لا يدعونک ضيق امر لزمک فيه عهد الله الى طلب انفساخه بغير الحق. فان صبرک على ضيق امر ترجو انفراجه وفضل عاقبته خير من غدر تخاف تبعه [1486]

- دخل عمرو بن عبيد على الصادق (عليه السلام) و قرأ: (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) [1487] و قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله. فقال: نعم يا عمرو ثم فصله بان الكبائر الشرک بالله... و نقض العهد وقطيعه الرحم. (الذين ينقضون عهد الله)... [1488]

اشاره: لزوم وفای به عهد از احکام بین المللی اسلام است و در منطقه جهان شمول دین واقع اس و اختصاصی به قلمرو حوزه اسلامی ندارد. گاهی ممکن است بر اثر عدم رعایت طرف معاهده با دولت اسلامی، نظام اسلامی ناگزیر از عهد گریزی شود، و چون همین ترک عهد شایسته حکومت اسلامی نیست خداوند به رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور داد در چنین فضایی اصل معاهده را فسخ کن تا با از بین رفتن اصل قرار داد نه خوفی از نقض عهد رقیب باشد نه هراسی از ابتلای به نکث عهد شما: (و اما تخافن من قوم خيانه فانبذ اليهم على سوأ ان الله لا يحب الخائنين) [1489] در حدیث اول مراد از امانت و عهد همان اصول کلی دین باشد، حدیث مزبور بر نفی حقیقت حمل می شود و اگر منظور خصوص امانت های جزئی و عهدهای موردی باشد، حدیث مزبور بر نفی کمال حمل می شود.

2- مصادیق عهد الله وصله رحم

- عن العسکری (عليه السلام): ثم وصف هولأ الفاسقين الخارجين عن دين الله و طاعته منهم عزوجل: (الذين ينقضون عهد الله) الماخوذ عليهم الله بالربوبيه و لمحمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بالنبوه و لعلى بالامامه ولشيعتهما بالمحبه و الكرامه (من بعد ميثاقه) احكامه و تغليظه (و يقطعون ما امر الله به ان يوصل) من الارحام والقرابات ان يتعاهدوهم و يقضوا حقوقهم وافضل رحم و اوجبه حقا رحم محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فان حقهم بمحمد كما ان حق

قرابات الانسان بابيه و امه و محمد اعظم حقا من ابويه، كذلک حق رحمه اعظم و قطعته اقطع وافضح (و يفسدون فی الارض) بالبرائه ممن فرض الله امامته و اعتقاد امامه من قد فرض الله مخالفته (اولئک) اهل هذه الصفته (هم الخاسرون) خسروا انفسهم لما صاروا الی النيران و حرموا الجنان فيالها من خساره الزمتهم عذاب الابد و حرمتهم نعيم الابد [1490]

اشاره: عهدهای اعتقادی، اخلاقی و عملی هر یک دلیل خاص بر لزوم وفا و حرمت نقض دارد و آیه محل بحث ارشاد به همان حکم قبلی و اصلی است و حکم فقهی جداگانه ای را افاده نمی کند وگرنه محذور تعدد عقاب لازم می آید و اما عهدهای رایج بین افراد با یکدیگر و یا بین بنده با خدا به صورت نذر، سوگند، عهد و... حکم آن را می توان از آیه محل بحث با عنایتی استظهار کرد که خود همین آیه از ادله حرمت نقض عهد محسوب گردد و محذور تعدد حرام و در نتیجه تعدد عقاب لازم نیاید.

3- کیفر قاطع رحم

- عن الباقر (عليه السلام): و يقال للموفی بعهوده الدنيا فی نذوره و ايمانه و مواعيده: يا ايها الملائکه! وفی هذا فی الدنيا بعهوده ففوا له هيهنا بما وعدناه و سامحوره و لا تناقشوه، فح تصيره الملائکه الی الجنان و ما من قطع رحمه فان کان وصل رحم محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و قد قطع رحمه، شفع ارحام محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) الی رحمه وقالوا: لک من حسناتنا و طاعتنا ما شئت، فاعف عنه، فيعيونه منها ما يشأ فيعفعی عنه ويعطی الله المعطين ما ينفعهم و ان کان وصل ارحام نفسه و قطع ارحام محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بان جحد حقهم و دفعهم عن واجبهم وسمی غيرهم باسمائهم و لقبهم بالقابهم... قيل له: يا عبدالله!اکتسبت عداوده آل محمد الطهر ائمتک لصداقه هولأ، فاستعن بهم الان يعينوک، فلا يجد معينا و لا مغيثا و يصير الی العذاب الاليم المهين [1491]

- عن الصادق (عليه السلام) عن ابيه (عليه السلام) قال: قال ابى على بن الحسين (عليهما السلام): يا بنى انظر خمسه فلا تصاحبهم و لا تحادثهم و لا ترافقهم فى طريق. فقلت: يا ابه من هم؟ عرفنيهم. قال:... و اياک و مصاحبه القاطع لرحمه فانى وجدته ملعونا فى كتاب الله عزوجل فى ثلاثه مواضع: قال الله عزوجل: (فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا فى الارض و تقطعوا ارحامكم # اولئك الذين لعنهم الله...) وقال عزوجل: (الذين ينقضون... اولئك لهم اللعنه ولهم سوء الدار) وقال فى البقره: (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه...) (1492)

اشاره الف: قبح نقض هر عهد و نيز شناعت قطع هر چيزى كه به وصل آن امر شد به اندازه اهميت آن عهد منقوض يا شى ء مقطوع است و چون ولايت عترت طاهرين (عليهم السلام) از اهميت ويژه اى برخوردار است نقض آن و نيز قطع پيوند با دوده طاها كه توصيه شده خداوند در قرآن كريم است در برابر نقض عهد عادى يا قطع رحم شخصى داراى اثر سوء سنگينى است كه جبران آن بسيار دشوار است.

ب: چون لعن خداوند همان تبعيد از رحمت الهى است، كسى كه ملعون خدا شد از رحمت او محروم است. از اين رو مصاحبت، محادثت و مرافقت با چنين انسان دور از رحمت الهى ممكن است سبب دورى از رحمت خداوند شود. بنابراين، پرهيز از آن سودمند است.

4- نگهبانى از عهدهاى الهى

- عن اميرالمومنين (عليه السلام): وقد ترون عهود الله منقوضه فلا تغضبون! و انتم لنقض ذمم آبائكم تانفون! (1493)

اشاره: رسوب فرهنگ بدآموز جاهلى سبب تقديم عار بر نار مى شد. از اين رو نقض عهود تبار و نكث مواثيق نياكان خواه به حق، خواه به باطل براى مردم جاهليت شنيع تلقى مى شد و از آن پرهيز مى كردند، ليكن نقض عهد الهى براى آنها مهم نبود.

كيف تكفرون بالله وكنتم اموتا فاحيكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون

گزیده تفسیر

کافران گرچه اصل حیات و مرگ آدمی را می پذیرند، لیکن از یک سو آنها را به غیر خدا اسناد می دهند و از سوی دیگر آنها را به دنیا منحصر کرده، حیات برزخی و قیامتی انسان را منکرند و خدای سبحان با تعجب یا توبیخ می پرسد: چگونه به خدایی کفر می ورزید که پس از این که مرده بودید شما را زنده کرد (تولد دنیایی) و دوباره نیز شما را می میراند و پس از آن زنده می کند (تولد برزخی) و سپس به سوی او باز می گردید (تولد قیامتی).

انسان در آغاز، خاک یا نطفه ای مرده است خدا به او حیات می بخشد.

آنگاه پس از طی زندگی دنیا با مرگ او را به جهان برزخ منتقل می کند و پس از طی حیات برزخی نیز او را مرگی دیگر به قیامت منتقل می کند. پس انسان از یک سو به مبدا ازلی و از سوی دیگر به مرجع ابدی مرتبط است. تامل در مراحل مزبور، از آیات انفسی و بهترین راههای خداشناسی است. موجود فقیر نه بدون مبدا فاعلی آفریده می شود، نه خود آفریننده خویش است و نه دیگران که همانند او فقیرند توان آفرینش وی را دارند. انتقال انسان از نشئه ای به نشئه دیگر نیز همین گونه است.

انسان مسافری است که پس از پیمودن مراحل سفر، به لقای جمال و مهر یا جلال و قهر الهی می رسد و لقای خدا درجاتی دارد که صاحبان نفس مطمئن پس از رضای به قضای الهی و مرضی حق شدن، به پیمودن مراحل برتر آن دعوت می شوند.

تفسیر

کیف: کلمه کیف می تواند در مقام توبیخ باشد، چنانکه در آیه کریمه (و کیف تکفرون و انتم تتلی علیکم آیات الله وفیکم رسوله) [1494] خدای سبحان به صورت استفهام توبیخی می فرماید: چگونه کفر می ورزید، با این که آیات و براهین الهی بر شما تلاوت می شود و معلم و مفسر خوبی چون پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان شماست. در

جای دیگر می فرماید: (او لم یروا کیف یبدی ء الله الخلـق ثـم یعیـده ان ذلـك علی الله یسیر). [1495] تعبیر (او لم یروا) برای رهپویان راه معرفت الهـی تشـویق و بـرای افـراد متوقف توبیخ و سرزنش است.

احتمال دیگر در معنای کیف در این آیه افاده تعجب است و تعجب از صـفات فعـل خداست، نه از صفات ذاتیه او، چنانکه در آیه (افی الله شك فاطر السموات والارض) [1496] همراه با تعجب می فرماید: آیا در وجود توحید خالقی و ربوبی را چنان بـدیهی و روشن می داند که انکار آن جای تعجب و توبیخ دارد؛ زیرا اگر سراسـر جهـان اوسـت (فاینما تولوا فثم وجه الله) [1497] جایی برای انکار اصل مبدا یا وحدت او نمی ماند.

مخاطبان آیه

مخاطبان خدای سبحان در این آیه کافران هستند، لیکن این کفر معنای جامعی دارد و کفر به خالقیت و ربوبیت و همچنین کفر عملی را در بر می گیرد و همـه انسـانها بـه نوعی مخاطب این آیه هستند. توضیح این که، این آیه برای کسی که خدا را بـه عنـوان خالق نپذیرد، برهان و حکمت است و کسی که مانند وثنیین حجاز، اصل خالقیت خـدا را پذیرفته باشد: (ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض لیقولن الله) [1498] ولـی در ربوبیت خداوند شرک بورزد، این آیه برای او جدال احسن اسـت و کسـی کـه هـر دو اصل خالقیت و ربوبیت خدا را پذیرفته باشد، ولی گرفتار معصیت و سرکشی، یعنی کفر عملی باشد، برای او موعظه حسنه است.

قرآن کریم به کافر می گوید: خالق انسان و همه هستی امکانی خداوند اسـت و بـه وثنیها می گوید: همان کسی که اصل حیات را داد، اماته و احیای بعدی را نیز بر عهـده دارد و همان مبدا مدبر امور عالم است و ربی جز او نیست و تـو در مقابـل او مسـئول هستی و نیز مبتلای به کفر عملی (معصیت) را موعظه می کند که حیات و اماته و احیا

به دست خداوند است و به سوی او بازمی گردی. پس چرا بیراهـه مـی روی و سـخن خدا را نمی شنوی؟

مضمون جمله (کیف تکفرون) با عبارتهای گوناگون در قرآن کریم آمـده اسـت. در سوره فصلت می فرماید: (قل أنکم لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین و تجعلـون له اندادا ذلك رب العالمین) [1499] آیا به خدایی که زمین را در دو روز آفرید، کفـر مـی ورزید و برای او انداد و امثال قرار می دهید؟ لسان (ءانکم) لسان توبیخ است، چنانکه در سوره تکویر می فرماید: (فاین تذهبون)؛ [1500] به کدا سـو مـی رویـد، یعنـی، راه مستقیم به قدری روشن است که اگر کسی بیراهه رود، جای تعجب و یا توبیخ است.

مراد از اموات در جمله (و کنتم امواتا) هم می تواند نطفه ای باشد که در اصلاب و ارحام است و هم می تواند خاک باشد که مرحله پیشین نطفه است.

گرچه در نطفه و خاک نیز حیات ضعیفی وجود دارد، لیکن حیات انسانی در آنها نیست و به همین اعتبار تعبیر اموات بر آن مواد اولی صدق می کند.

خدای سبحان گاهی درباره گذشته دور انسان می فرماید: شما اصلا چیزی نبودید: (و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئا) و گاهی می فرماید: چیزی بودید ولی قابل ذکر نبودید: (هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئا مذکورا) [1501] که ظاهر نفی در این آیه به قید و مقید تعلق می گیرد؛ یعنی، شی ء قابل ذکر نبودید؛ نه این که اصلا چیزی نبودید؛ زیرا انسان در گذشته خاک و یا نطفه بوده و در آیه محل بحث می فرماید شما مردگانی بودید که خداوند به شما حیات داد.

قرآن کریم برای تثبیت توحید ربوبی و عبادی گاهی به آیات انفسی استناد می کند، چنانکه در آیه مورد بحث جمله (و کنتم امواتا) ناظر به آیات انفسی است، یعنی، اگر درباره خودتان درست بیندیشید به وحدت خدای سبحان یقین پیدا می کنید. گاهی نیز به آیات آفاقی استناد می کند؛ چنانکه در آیه مورد بحث جمله (و کنتم امواتا) ناظر به آیات انفسی است؛ یعنی، اگر درباره خودتان درست بیندیشید به وحدت خدای سبحان یقین پیدا می کنید. گاهی نیز به آیات آفاقی استناد می کند، چنانکه می فرماید: (أنکم لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین) [1502] که ناظر به آیات آفاقی است و گاهی نیز بین آیات آفاقی و انفسی جمع می کند؛ مانند (وفی الارض ایات للموقنین (۲۰) وفی انفسکم افلا تبصرون) [1503]

در آیه محل بحث مراحلی برای انسان بیان شده که بخشی از آن مورد قبول کافران و بخشی دیگر مورد انکار آنهاست، زیرا آیه شریفه امور زیرا را برای انسان اثبات می کند:

1- سابقه مرگ. 2- احیای انسان به دست خداوند. 3- اماته او به دست خداوند. 4- احیای مجدد او به دست خداوند. 5- بازگشت نهایی انسان به سوی خدا. مرحله اول از این مراحل را همه می پذیرند اما مرحله دوم که احیای الهی است گرچه اصل حیات انسان را همه (مومن و کافر) می پذیرند، لیکن مومن آن را به خدا استناد می دهد و کافر آن را منتسب به تطورات ماده و گذشت روزگار می داند. مرحله سوم نیز همین گونه است، زیرا اصل موت انسان بعد از حیات مورد قبول همه است، لیکن مومن ممیت را خدا می داند و کافر اماته را به روزگار نسبت می دهد و اما مرحله چهارم و پنجم را تنها مومن می پذیرد و کافر منکر محض آن است و آن حیات برزخی و قامتی است و چون اصل پدیده حیات برزخی و معاد را انکار می کند، نوبت به مبدا فاعلی آن نمی رسد.

جمله (فاحیاکم) که اشاره به احیای الهی بعد از موت انسان دارد اولین بخشی است که مورد انکار کافران است، زیرا آنان مرگ قبلی را که به معنای بودن در اصلاب پدران و ارحام مادران و یا به صورت خاک بودن است قبول دارند. از این رو محور نزاع موحد و ملحد در این بخش از آیه تعیین مبدا فاعلی است، یعنی، موحد می گوید: ما که مرده بودیم خدا ما را زنده کرد، ولی ملحد می گوید زنده شدن ما معلول تطورات ماده است، نه این که خدا ما را زنده کرده باشد. پس در واقع محور نزاع بین موحد و ملحد دو چیز اس: یکی توحید و دیگری معاد.

خدای سبحان در مقام اثبات مبدا و توحید او می فرماید: شما چگونه به خود اجازه کفر می دهید در حالی که مرده بودید و خدا به شما حیات بخشید.

این مطلب را با تعجب یا توبیخ ذکر می کند که آیا ممکن است مرده از آن نظر که مرده است بدون مبدا فاعلی حیات پیدا کند! منکران مبدا به یکی از چند طریق می توانند پاسخ دهند که همه این راهها باطل است:

راه اول آن است که قائل به بخت و اتفاق شده، بگویند: موجود زنده از روی تصادف زنده می شود که قهرا چنین کسی نمی تواند تفکر و استدلال منطقی داشته باشد، چون بر اساس بخت و اتفاق هیچ ربطی بین پدیده ها نمی توان قائل شد و در این صورت در سخنان و استدلالهای خود آنان نیز بین مقدمه و نتیجه ارتباطی نیست. اندیشه نظری آن است که از مقدمات به نتیجه پی ببریم. اگر رابطه ضروری بین اشیا از جمله بین مقدمات و نتیجه آنها مورد انکار قرار گیرد، از هر مقدمه ای به هر نتیجه ای می توان رسید و ممکن است کسی از مقدمات خاص نتیجه ای بگیرد و دیگری از همان ربط منطقی بین دعوی و دلیل و نیز بین مقدمات و نتیجه آنها مورد انکار قرار گیرد؛ از هر مقدمه ای به هر نتیجه ای می توان رسید و ممکن است کسی از مقدمات خاص نتیجه ای بگیرد و دیگری از همان مقدمات مخصوص نتیجه مناقض آن را بگیرد. با پذیرش بخت و اتفاق هیچ ربط منطقی بین دعوی و دلیل و نیز بین مقدمات و نتیجه مستقر نخواهد شد. بحث و تفکر و استدلال پس از پذیرش نظام علیت و احکام عام علیت است. بنابراین، نظریه تصادف مردود است.

راه دوم آن که قائل شوند: موجودی مادی مرده، در عین حال که حیات ندارد خودش عامل حیات خود باشد؛ یعنی، در عین این که چیزی راه ندارد؛ دارا باشد و آنچه را که خود فاقد آن است آن را به خودش عطا کند و این جمع بین نقیضین و محال است. حیات امری وجودی است این امر وجودی که سابقه عدم داشته و سپس پیدا شده، سبب و عامل می خواهد و سبب و عامل مزبور باید آن امر وجودی و کمال را داشته باشد، در حالی که فرض شد فاقد آن است.

راه سوم آن است که بگویند: این موجود مادی که خود فاقد حیات است، حیات را از موجود دیگر گرفته است. در این صورت پرسش به موجود سابق منتقل می شود که او این حیات را چگونه تحصیل کرده است. قرآن کریم روی شخص تکیه نمی کند؛

مثلا، نمی گوید فرزند موجود مرده بود و زنده شد، تا گفته شود: پدر عامل حیات اوست. بلکه می پرسد: اصل حیات که نبود و سپس حادث شد از کجا آمد؟

قرآن کریم می فرماید: (ام خلقوا من غیر شی ء ام هم الخالقون). [1504] این بیان فنی تر و به مباحث دور و تسلسل نزدیکتر است. معنای (من غیر شی ء) این است که فعل بی فاعل باشد؛ زیرا (من غیر شی ء) در این آیه به معنای نداشتن علت فاعلی است، زیرا ملحدان علت مادی را می پذیرفتند، ولی قبول علت مادی مشکل نظام علی و معلولی را حل نمی کند. کلمه (من) در این آیه من نشویه است، یعنی، این موجود زنده از کجا صادر شد؟ موحد می گوید انسان خلق من شی ء؛ یعنی، انسان از مصدری آفریده شده و ملحد می گوید انسان خلق من غیر شی ء؛ یعنی، انسان از مبدئی جز ماده برنخاسته است. ملحد مبدا قابلی را می پذیرد، ولی منکر مبدا فاعلی است.

قرآن کریم با تکیه بر این حقیقت که انسان نیازمند به مصدر و منشا فاعلی است، می فرماید: (ام هم الخالقون). اگر مصدر و منشا خود شخص باشد دور لازم می آید و اگر دیگری باشد که مانند اوست تسلسل پیش می آید؛ زیرا چیزی که هستی او عین ذاتش نیست نیاز به هستی بخش و واجب الوجود دارد و از این رو برای نفی خالقیت دیگران در ادامه آیه می فرماید: (ام خلقوا السموات والارض بل لا یوقنون) [1505] مجموع آفرینش کیهانی، هستی بخش می خواهد، زیرا هستی آسمانها و زمین عین ذاتش نیست پس نیازمند مبدا است.

قرآن کریم پس از بررسی همه این مقاطع در سوره جاثیه نتیجه گیری می کند که سخن کافران مبرهن نبوده، بلکه برخاسته از هوا و هوس است. آنان می گویند: ما خود می میریم و خود زنده می شویم و جز روزگار چیزی ما را نمی میراند: (نموت و نحیا و ما یهلکنا الا الدهر و ما لهم بذلك من علم) [1506]

اگر مراد از دهر همان گذشت روزگار باشد باید گفت خود دهر نیز مخلوق است، چون زمان که از حرکت جرمی به دور جرم دیگر و یا از حرکت شی ء در درون

خودش پیدا می شود، نیازمند خالق است. بنابراین، ملحدان چاره ای جز پذیرش اصل مبدا فاعلی و توحید او ندارند.

اثبات مبدا از راه پدیده مرگ

دومین مطلبی که مورد انکار ملحدان است اماته بعد از احیای مسبوق به مرگ است. با این بین که موحد می گوید: خدا ما را می میراند، ولی ملحد می گوید: ما می میریم: (نموت و نحیا). [1507] پس ادعای ملحدان موت و حیات و ادعای موحدان اماته و احیأ است. کافران مرگ را زوال و نابودی و انسان را مانند درختی می پندارند که مدتی، سرسبز و خرم است سپس پژمرده گشته، می پوسد و سرانجام به خاک تبدیل می شود و هیچ گونه پاداش و کیفری بعد از مرگ ندارد. همان گونه که به درخت بارده پس از پژمردگی پاداش نمی دهند و بوته خار بی ثمر را نیز کیفر نمی کنند، انسان نیز بعد از مرگ پاداش و کیفری ندارد. بنابراین، مجرم و عادل بعد از مردم یکسانند.

خدای سبحان در رد پندار کافران می فرماید: سخن آنان عالمانه نیست و آنها جز (پنداری و گمان) چیزی ندارند: (وما بذلك من علم ان هم الا یظنون) [1508] چنانکه در آیه مورد بحث می فرماید: (کیف تکفرون بالله و کنتم امواتا فاحیاکم ثم یمیتکم) جای تعجب است که می گویید: ما زنده شدیم و می میریم؛ بدانید که خدا شما را زنده کرده و سپس می میراند؛ زیرا مرگ از این نظر که انتقال از نشئه ای به نشئه دیگر است امری وجودی است و عامل می طلبد. انسان وقتی از نشئه دنیا رخت برمی بندد و به جهان دیگر سفر می کند چون در دنیا نیست، دیگران که او را نمی بینند، مرگ او را از زوال می پندارند؛ در حالی که چهره دیگر مرگ میلاد است؛ همان گونه که احوال خورشید درنیم کره شرقی زمین همراه با طلوع آن در نیم کره غربی است. انسان با ورود به نشئه برزخ به حیات جدیدی دست می یابد و این حیات جدید سبب می طلبد. با این تفاوت که چهره دنیوی این انتقال به موت موسوم شده و چهره برزخی آن

حیات نام گرفته است. بنابراین، در حقیقت مرگ، حیات است، نـه زوال. بـا ایـن بیـان معنای آیه (خلق الموت والحیوه) [1509] نیز روشن می شود؛ موت عدم نیست تا مخلوق و مجعول نباشد و خالق و جاعل طلب نکند؛ بلکه حقیقت مرگ همان انتقـال اسـت و انتقال و تحول امری وجودی است و خالق می طلبد.

پس از آن که قرآن کریم با بیان اصل احیا و اماته الهی، مبدا فـاعلی و توحیـد او را اثبات کرد، آنگاه به اثبات معاد و حیات انسان در قیامت کبرا می پردازد؛ زیرا خداونـد حکیم کار عبث نمی کند و اماته او باید هدفی داشته باشـد و مقصـود از اماتـه احیـای مجدد است از این رو معاد مسائل مربوط به آن پس از طرح اماته الهی ذکر می شود.

در توضیح عبارت (ثم یحییکم) سه احتمال مطرح شده است:

1- آیه از حیات بعد از مرگ خبر می دهد و چون خبر دادن به کافری که به اصـل وحی معتقد نیست بی اثر است بدین جهت ظاهرا آیـه کریمـه در مقـام اخبـار محـض نیست.

2- آیه در مقام احتجاج است و این احتجاج در گفتار مفسران به دو صورت تبیـین شده است:

الف. خداوند شما را می میراند سپس افرادی را که هم نوع شما هستند احیا می کند و جمله (ثم یحییکم) ناظر به بقای نوع انسان در دنیاست. بر این اسـاس، احیـای اول راجع به شخص انسان است، یعنی، تک تک شما مرده بودید و خدا شما را زنده کرد و احیای دوم راجع به نوع انسان، یعنی، پس از شما دیگران را در نشئه دنیا به جای شما احیا می کند تا نوع انسان محفوظ بماند و چون احیای دوم ناظر به نوع است، وحـدت نوعی مصحح خطاب است.

گرچه قصد مفسران از این نحوه تفسیر، احتجاج دیگری بر وجود مبدا فاعلی است، ولی این استدلال تام نیست، زیرا در هر استدلال با طرح حد وسط جدید منظور نشده، زیرا همه انسانها محکوم به حکم واحد هستند و آن این که انسانهای پیشین و کنـونی و آیندگان همه سابقه موت دارند و خدای سبحان آنها را زنده کرده است. این که خداوند پس از اماته گروهی عده دیگر را احیا می کند سـخن جدیـدی نیسـت؛ زیـرا احیـای

آیندگان نیز مانند احیای ما و نیاکان و گذشتگان است و این تکثیر مثال است، نه دلیل جدید.

ب: آیه در مقام احتجاج بر معاد است، زیرا کافران هم به مبدا و هم به معاد کفر ورزیدند. مبدا را نمی پذیرفتند؛ چون می گفتند: (و ما یهلکنا الا الدهر) [1510] و معاد را نیز منکر بودند، چون می گفتند: (نموت ونحیا)؛ [1511] (و ما نحن بمبعوثین). [1512] خدای سبحان در مقام احتجاج با آنان می فرماید: احیا به دست خداست. اگر خداوند خاکی را زنده و دوباره آن را به خاک تبدیل کند و بعد از مرگ نیز خبری از حیات نباشد، کاری است عبث، در حالی که خدای حکیم کار بیهوده نمی کند، پس معاد حق است.

در جای دیگر نیز می فرماید: (افحسبتم انما خلقناکم عبثا وانکم الینا لا ترجعون) [1513] خدای حکیم کار عبث نمی کند که شما را بیافریند و معدوم کند.

اگر الله یعنی ذات جامع همه کمالات به شما حیات می دهد و بعد شما را از این عالم منتقل می کند، یقینا هدفی در پیش دارید. پس به دنبال اماته شما احیای دیگری است وگرنه آفرینش لغو است. این تفسیر می تواند حجت جدید و دعوت به پذیرش معاد از راه حکمت الهی باشد.

3- برخی مفسران بزرگ نیز آیه محل بحث را مفسر آیه سوره غافر دانسته اند: (ان الذین کفروا ینادون لمقت الله اکبر من مقتکم انفسکم اذا تدعون الی الایمان فتکفرون (۱۰) قالوا ربنا امتنا اثنتین و احییتنا اثنتین فاعترفنا بذنوبنا فهل الی خروج من سبیل) [1514] کافران در قیامت و پس از روشن شدن حق می گویند: خدایا ما را دوبار میراندی و دو بار زنده کردی، ما به گناهانمان اعتراف می کنیم. راهی برای خروج ما از قیامت قرار بده تا پس از ورود به دنیا، تحصیل ایمان کنیم. در صورتی که قیامت روز ظهور حق و جای علم است، نه جای فعل اختیاری مانند ایمان. ایمان کار اختیاری است که بین آن و نفس انسان، اراده فاصله لاست و انسان می تواند ایمان

بیاورد یا نیاورد. اما علم کار ارادی نفس نیست، گرچه تحصیل مقدمات فهم در اختیار انسان است، لیکن وقتی مقدمات روشن شد، نفس ناچار به فهمیدن نتیجه است.

چون در آیه سوره زمر دو اماته و دو احیا مطرح شده، لیکن تبیین نشده که این دو اماته و دو احیا ولی در آیه مورد بحث همه مقاطع چهارگانه تبیین شده و می فرماید: انسان قبل از این که به حیات دنیایی زنده شود، مرده بود (نطفه یا خاک بود) و بعد به حیات دنیایی رسید: (کنتم امواتا فاحیاکم) و با اماته الهی نیز انسان از دنیا بیرون می رود: (ثم یمیتکم) و احیای دوم نیز مربوط به قیامت کبراست: (ثم یحییکم) پس آیه سوره غافر به کمک آیه محل بحث تفسیر می شود.

این احتمال مردود است، زیرا در سوره غافر سخن از دو اماته و دو احیا است در حالی که آیه محل بحث سخن از یک موت و یک اماته و دو احیأ است. فرق موت با اماته آن است که تعبیر موت ناظر به ارتباط با فاعل نیست و سابقه حیات را هم نمی فهماند، ولی اماته هم ارتباط به فاعل و هم سابقه حیات را تفهیم می کند. پس این آیه نمی تواند مبین آیه سوره غافر باشد، بلکه مکمل آن است و این دو آیه بر روی هم، دو اماته در دنیا و برزخ و سه احیا در دنیا و برزخ و قیامت کبرا را اثبات می کند. (1515)

تذکر 1- برخی در استدلال به آیه (ربنا امتنا...) گفته اند: این مطلب را کافران در معاد می گویند، یعنی، سخن خدا نیست. لیکن همان طور که در اثنای تفسیر روشن شد، قیامت ظرف ظهور حق است و سخن باطل در آن راه ندارد و اگر چنین مطلبی باطل باشد خداوند حتما آن را ابطال و رد می کرد.

2- بر فرض که آیه محل بحث حیات برزخی را شامل نشود هرگز دلالت بر نفی برزخ ندارد تا با آیات دیگر، مانند: (و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون) (1516) منافات داشته باشد؛ زیرا عدم ذکر برزخ غیر از دلالت بر عدم وجود آن است و هرگز با دلیل وجود آن تعارض ندارد.

بازگشت انسان به سوی خدا

خدای سبحان که شئون گوناگون انسان را تشریح می کند، گـاهی بـه طـور اجمـال اصل مسافر بودن انسان و گاهی منزلگاههای سفر وی را نیـز بیـان مـی کنـد و گـاهی درباره بخشی از مراحل این سفر تنها به روح انسان خطاب می کند، نه به مجموع روح و بدن. توضیح این که، گاهی می فرماید: (یا ایها الانسـان انـك کادح الی ربـك کـدحا فملاقیه) [1517] همه انسانها چه مومن و چه کافر مسافرند و به لقای حـق مـی رسـند، لیکن مومن به جمال خدای غفور، ستار و رحیم می رسد و کافر با جلال خدای قهار و منتقم ملاقات می کند.

آنگاه این اصل کلی را در آیات دیگر تشریح کرده می فرماید چنین نیست که انسان به لقای حق نرسد و چنین نیست که همه افرادی که به لقای حق مـی رسـند در لقـای اسمای حسنای الهی یکسان باشند: (فاما من اوتی کتابه بیمینـه (۷) فسـوف یحاسـب حسابا یسیرا (۸) و ینقلب الی اهله مسرورا (۹) و اما من اوتی کتابـه ورأ ظهـره (۱۰) فسوف یدعوا ثبورا (۱۱) ویصلی سیعرا (۱۲) انه کان فی اهله مسرورا) [1518] همگان به لقای الهی نایل می شوند، هم افرادی که در دنیا گرفتار سرور و نشاط بی جـا بودنـد و هم افراد مومن و وارسته.

لقای خاص الهی برای احدی از انسانهای مومن است که آن مرحله از لقأ سـخن از تن بشر نیست، بلکه سخن از جان آدمی است: (یا ایتهـا النفـس المطمئنـه ارجـعی الی ربك راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی) [1519]

نه به این معنا که چنین انسانی جسم ندارد، بلکه انسانی که مرکب از جسـم و جـان است، در حین ترکب فقط جانش به لقای حق بار می یابد و جسـمش در آن حـرم راه ندارد و حضور پیدا نمی کند؛ زیرا آن مرتبه منـزه از جسـم و جسـمانی اسـت در ایـن

مرتبه چند وصف لازم است: یکی این که باید خود روح به مقام اطمینان برسد و دیگر این که دو وصف لازم است: یکی این که باید خود روح به مقام اطمینان برسد و دیگر که دو وصف از اوصاف برجسته انسان کامل را داشته باشد؛ یعنی، در همه شئون راضی به قضای الهی باشد و بگوید:

اللهم... و رضی بقضائک [1520] و همچنین اعتقاد و خلق و عمل او نیز مورد رضای خدا باشد و اگر انسان دارای این سه شرط (... المطمئنه... راضیه مرضیه) [1521] باشد اجازه پیمودن بقیه راه را می یابد و به لقای حق نایل می شود و از فرمان رجوع (ارجعی) بر می آید که صاحب مقام نفس مطمئنه و مقام رضا و مرضی هنوز در بین راه است، به همین جهت در فن اخلاق مقام تفویض و تسلیم را بالاتر از مقام رضا می دانند.

خلاصه آن که، گاهی فقط درباره انسان گفته می شود که وی مسافر است بدون این؟ او را از مراحل و مقاطع سفر آگاه کنند و گاهی خدای سبحان انسان را به دو مقطع آغازین و پایانی آشنا کرده، می فرماید: (انه هو یبدی و یعید)؛ [1522] خدا آغاز کننده و بازگرداننده است و برای شما نیز آغاز و انجامی است و وسط، یعنی برزخ را ذکر نمی کند و گاهی تنها یک مقطع را ذکر کرده و شئون گوناگون این مقطع را تشریح می کند؛ مانند: (ثم خلقنا النطقه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا اخر)؛ [1523] (الله الذی خلقکم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوه ثم جعل من بعد قوه ضعفا و شیبه یخلق ما یشأ و هو العلیم القدیر) که تشریح شئون حیات دنیایی انسان است و سخنی از برزخ و پس از آن به میان نیامده است و گاهی هر سه مقطع را ذکر می کند، مانند آیه مورد بحث: (کنتم امواتا فاحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم الیه ترجعون)

گاهی مراحل مزبور را صبغه سفر و ارتحال داده و اصلا نام مرگ در آنها مطرح نمی شود؛ مانند: (منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تاره اخری) [1524] زیرا

در آیه سیر تطوری دنیا و برزخ و قیامت یکسان و بدون نام مرگ که رایحه عدم از آن استشمام می شود بازگو شد.

با در نظر گرفتن آیه (یا ایها الانسان انک کادح الی ربک) می توان گفت که همه مراحل انسانی از سنخ حیات بعد از حیات (لبس بعد لبس) است و اگر احیانا از اماته سخن به میان می آید به لحاظ غیبت ظاهری مرتحل از منزل پیشین است. خدای سبحان گاهی در بیان سیر تحول انسان، مبدا فاعلی و قابلی را با هم ذکر کرده، می گوید: خدا این کارها را بر عهده دارد و گاهی به ذکر مبدا قابلی بسنده کرده، می گوید انسان این مراحل را یکی پس از دیگری پشت سر گذاشته و می گذارد. آیه محل بحث از قبیل قسم اول است و آیه (ثم انکم بعد ذلك لمیتون) [1525] که مبدا فاعلی را ذکر نمی کند از قبیل قسم دوم. خدای سبحان در آیه محل بحث به انسانها هشدار داده، می گوید شما از یک سو به مبدا ازلی متصل هستند. (و کنتم اموتا فاحیاکم) و از سوی دیگر با مرجع ابدی مرتبطند: (ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم الیه ترجعون) پس چگونه به خدا کفر می ورزیدند؟

لطایف و اشارات

1- اصول سه گانه دین در آیه مورد بحث

آیه محل بحث در ظاهر به دو اصل مبدا: (فاحیاکم) و معاد: (ثم الیه ترجعون) اشاره دارد، لیکن باید توجه داشت که با اثبات مبدا و معاد قهرا نبوت و رسالت نیز اثبات شده است، زیرا وقتی هدف (معاد) در کار باشد راه رفتن به سوی آن هدف و همچنین راهنما نیز وجود دارد. پس با اثبات مبدا و معاد راه (صراط مستقیم) و راهنما (پیامبر) نیز ثابت می شود. خدای سبحان گاهی از راه ضروری معاد وحی و رسالت را چنین اثبات می کند:

چگونه ممکن است انسان آغاز و انجام داشته باشد ولی راه و راهنما نداشت باشد؟ اگر انسان با مرگ نابود نمی شود، بلکه مرگ انتقال از نشئه ای به نشئه دیگر است و هدفی در پیش دارد، پس راهی نیز برای رفتن به مقصد وجود دارد و اگر راه باشد راهنما نیز لازم است. بنابراین، آیه محل بحث با صدر و ذیلش می تواند دلیل بر ضرورت وحی و رسال نیز باشد.

2- عناصر بین و مبین در آیه

عناصر محوری احتجاج در آیه محل بحث به دو قسم بین و مبین منقسم است، زیرا موت قبلی و حیات پس از حیات امری است بین و قطعی، اما احیای مجدد و سپس رجوع به سوی خداوند امری مبین است که بعد از تدبر به منزله بین خواهد بود و تقریب استدلال به آن طی بحث تفسیری ارائه شد. تفاوت دیگر بین عناصر مذکور در آیه این است که چون ترتیب بعضی بدون فاصله زیاد است و ترتب برخی با فاصله قابل ملاحظه، از این رو سیر طولی آنها گاهی به صورت عطف با فا و زمانی با عطف به ثم تنظیم شد؛ چون ترتب حیات و نیز احیای بعد از مرگ برزخی و سپس رجوع به سوی خدا هر کدام با فصل وجودی قابل ملاحظه انجام می پذیرد. از این جهت ترتب احیا بر موت سابق به صورت فا و اما ترتب سایر مراحل مزبور بر یکدیگر به صورت ثم بیان شد.

تذکر: گرچه موت و حیات، تقابل عدم و ملکه دارد و چیزی که شایسته حیات نیست، عنوان میت غالبا بر آن اطلاق نمی شود، لیکن در قرآن کریم عنوان میت بر بلد و سرزمین اطلاق شده است، مانند: (بلده میتا)، [1526] (وایه لهم الارض المیته). [1527]

3- سر تغییر عبارت در (الی ترجعون)

موت سابق از آن جهت که امری عدمی است و نیاز مستقیم به مبدا فاعلی ندارد، به خداوند اسناد داده نشده، لیکن عناصر محوری سه گانه بعدی یعنی احیای اول، اماته

دوم و احیای سوم به خداوند اسناد داده شد؛ چون همه آنها امر وجودی و محتـاج بـه مبدا فاعلی است. عمده آن است که رجوع (ثم الیه ترجعون) با آن که امـر وجـودی و محتاج به مبدا فاعلی کافی نیست، زیرا ممکن است رجوع راجعان وابسته به اراده خود آنها یا مبدا دیگر باشد.

گاهی در توجیه این تغییر عبارت گفته می شود که نکته آن رعایت فواصل آیـات و مقاطع آن است که غالبا در آیات گذشته به صورت جمع مذکر سالم تدوین شده اسـت. برای اثبات اسناد رجوع انسانها به خداوند می توان گفت اگر حیات و ممات موجودی نه در اختیار او بود و نه در اختیار غیر خداوند پس رجوع او به خداوند نیز کـه شـانی از شئون هستی چنین موجودی است حتما به اراده الهی خواهد و از آیات (انا لله و انا الیه راجعـون) [1528] (ولله غیـب السـموات والارض والیـه یرجـع الامـر کلـه) [1529] استنباط می شود که رجوع انسان به طرف خداوند به اراده الهی است، زیرا وقتی همـه امور جهان و نیز همه هستی انسان در اختیار خدا بود رجوع او به سوی خدا که یکـی از حساسترین مراحل هجرت اوست به خداوند اسناد خواهد داشت. گذشـته از آن کـه فعل مزبور، یعنی (ترجعون) به صورت مجهول ذکر شد. بنابراین، احتمال اسناد رجـوع به خود انسانها اصلا مطرح نیست و چون همه اشخاص به سوی خداونـد ارجـاع مـی شوند پس هیچ کدام از افراد ارجاع دهنده کسی نخواهند بود؛ چنانکه چون همـه اشـیا ارجاع می شوند: (الیه یرجع الامر کله)، پس هیچ چیزی ارجاع دهنده چیـزی نیسـت، یعنی، همه اشخاص و اشیا به ارجاع الهی به سوی او رجوع می کنند.

البته رجوع راجعان که به ارجاع الهی است گاهی بی واسطه است و گاهی با واسطه. پس اگر قبض ارواح بعضی به وسیله فرشته اماته صورت پـذیرد، چـون فرشـته قـبض روح مجری دستور خداست و با اذن و اراده او کار می کند، بنابراین، ارجـاع او تحـت تدبیر و ارجاع خداوند است.

تذکر: گرچه عنوان اعاده صریحا به خداوند اسناد داده شد و احتمالا شامل ارجاع نیز می شود، لیکن گاهی عنوان اعاده با رجوع کنار هم قرار گرفته که تعدد را می رساند؛ مانند (الله یبدوا الخلق ثم یعیده الیه ترجعون) [1530]

4- معنای بازگشت به سوی خدا

کسی که موجود را منحصر در ماده و مادی می پندارد، یا اگر در جهان هستی موجودی مجرد می پذیرد، لیکن برای انسان سهمی از تجرد قائل نیست و همه شئون وجودی او را مادی می داند، از عنوان رجوع انسان به سوی خدا، جسم بودن خداوند (معاذ الله) را استنتاج می کند؛ زیرا رجوع موجود مادی به طرف چیزی غیر از رجوع مکانی نخواهد بود. وقتی رجوع کننده در مکان معین رجوع می کند، مرجع وی نیز موجود مکانی است. پس مرجع انسان خدای متمکن است؛ یعنی، دارای جسم است. این استدلال باطل را فخر رازی چنین تضعیف کرد: مراد از رجوع به طرف خدا، رجوع به حکم و امر خداست، زیرا در معاد، تنها مرجع حکم و فرمان فقط خداست. [1531] باید توجه داشت که گرچه تنها حاکم و امیر در قیامت خداست، لیکن رجوع انسان به طرف خداوند تنها رجوع بدن او نیست، بلکه روح مجرد او نیز راجع است و رجوع روح، رجوع امر مجرد است و رجوع موجود مجرد، به نحو تجرد خواهد بود، نه تجسم و در توضیح اجمالی آیه پایانی سوره فجر که قبلا بازگو شد به اصل مطلب اشاره شد.

البته تجرد محض حتی از حد و عد، مخصوص خداوند وگرنه تجرد از ماده برابر عقل و نقل محرز است.

گرچه برخی قائل به تجرد نفس را تفسیق کرده اند. [1532] منشا چنین نسبت ناروا یا قصور در تصور مبادی تجرد روح است یا ذهول از لوازم آیات و روایات معتبر که کاملا مستلزم تجرد روح از ماده و طبیعت است.

بحث روایی

1- مصادیق حیات در قرآن

- فی تفسیر علی بن ابراهیم: [1533] والحیاه فی کتاب الله علی وجوه کثیره، فمن الحیاه ابتدأ خلق الله الانسان فی قوله (فاذا سویته و نفخت فیه من روحی) [1534] فهی الـروح المخلوقه التی خلقها الله واجراها فی الانسان والوجه الثانی من الحیـاه انبـات الارض و هو قوله: (یحیی الارض بعد موتهـا) [1535] والارض المیته التی لا نبات بها فاحیا بنیاتهـا ووجه آخر من الحیاه و هو دخول الجنه و هو قوله:

(استجیبوالله وللرسول اذا دعاکم لما یحییکم) [1536] یعنی الخلود فی الجنه والدلیل علی ذلک، قوله: (و ان الدار الاخره لهی الحیوان) [1537]

اشاره: حیات کمال وجودی است که منشا علم و فعل است به طـوری کـه علـم در هدایت عمل موثر است و عمل از علم صادر می شـود و چـون علـم درجـاتی دارد و افعال مراتبی، از این رو هر مرتبه از علم و فعل که مسبوق به عدم بود و بعدا پدید آمد حیات جدیدی طلوع می کند. از این رو برخی از منسوبین به علم حقـایق وجـوهی را در تطبیق آیه، نه تفسیر مفهومی آن، یاد کرده اند، مانند: الف. بر اثر شرک مرده بودید و خداوند شما را با هدایت به توحید زنده کرد. ب: مرده به جهل بودید شـما را بـه علـم زنده کرد. ج: بر اثر اختلاف مرده بودید، با دعوت به اتحاد شما را زنده کرد.د: زنده بـه نفس بودید شما را اماته کرد زنده به قلب کرد.ه: از او (خدا) مرده بودید شـما را بـه او (خدا) زنده کرد. و: مرده به ظاهر بینی بودید، شما را به مکاشفه زنده کرد. ز: مـرده بـه شهود خود بودید شما را به شهود حق زنده کرد،... [1538]

2- حیات دنیوی، برزخی و قیامتی انسان

- عن العسکری (علیه السلام) فی قوله عزوجل: (کیف تکفرون...و کنتم امواتا)فی اصـلاب ابائکم و ارحام امهاتکم (فاحیاکم) اخرجکم احیأ (ثم یمیتکم) فی هذه الدنیا و یقبـرکم

(ثم یحییکم) فی القبور... (ثم الیه ترجعون) فی الاخرة بان تموتوا فی القبور بعد ثم تحیوا للبعث یوم القیامة ترجعون الی ما وعدکم...[1539]

- عن النبی (ﷺ) مخاطبا لکفار قریش و الیهود: (کیف تکفرون بالله) الذی دلکم علی طرق الهدی وجنبکم ان اطعتموه سبل الردی (و کنتم امواتا) فی اصلاب آبائکم و ارحام امهاتکم (فاحیاکم) اخرجکم احیأ (ثم یمیتکم) فی هذه الدنیا و یقبرکم (ثم یحییکم) فی القبور وینعم فیها المومنین بنبوة محمد و ولایة علی و یعذب فیها الکافرین بهما (ثم الیه ترجعون) فی الاخرة بان تموتوا فی القبور بعد، ثم تحیوا للبعث یوم القیامة، ترجعون الی ما وعدکم من الثواب علی الطاعات ان کنتم فاعلیها و من العقاب علی المعاصی ان کنتم مقارفیها...[1540]

اشاره: جریان برزخ که در این حدیث بعد از اماته از دنیا و قبل از رجوع به سوی خدا در قیامت ذکر شد با برخی از توجیهات گذشته هماهنگ است، نه با همه آنها، اما افزودن، اقبار را (در قبر وارد کردن) که قبر همان برزخ است می توان با آیه: (ثم اماته فاقبره ثم اذا شأ انشره) [1541] هماهنگ یافت؛ چون مرگ همان هجرت و ارتحال از محدوده خاص هستی به محدوده برتر است. از این رو انتقال از برزخ که محدوده میانه است به قیامت که محدوده وسیعتر است، موت نامیده شد و سبب انتقال مزبور اماته است.

3- آیات انفسی و آفاقی خدا

- عن...قال: سالت الرضا (علیه السلام) یابن رسول الله ما الدلیل علی حدث العالم؟ قال: (انت لم تکن ثم کنت و قد علمت انك لم تکون نفسك ولا کونك من هو مثلك) [1542]

اشاره: امام رضا علیه السلام در پاسخ این سوال که دلیل حدوث عالم چیست می فرماید: تو نبودی و سپس حادث شدی و می دانی که خود خالق خود نیستی و افرادی مانند تو نیز خالق تو نیستند. پس خالق تو خداست. این برهان در همه اجزای جهان جاری

است و ذکر انسان از باب تمثیل است، نه تعیین و تحدید. پس آن چه درباره آیات انفسی صدق می کند درباره آیات آفاقی نیز صادق است.

همین بیان با تعبیری دیگر از امام رضا علیه السلام رسیده است؛ از آن حضرت پرسیدند: دلیل بر... چیست. حضرت فرمود خود را شناختم و فهمیدم در اختیار خود نیستم پس این بنیان بنیانگزاری دارد: (ما الدلیل علیه؟ قال: انی لما نظرت الی جسدی فلم یمکنی فیه زیادة و لا نقصان فی العرض و الطول و دفع المکاره عنه، علمت لهذا البنیان بانیا فقررت به)

آنگاه سائل پرسید: اگر خدایی هست و چنان که شما برهان اقامه می کنید وجودش قطعی است، پس چرا محجوب است و ما او را نمی بینیم؟ حضرت فرمود: خدا مخفی و محجوب نیست و سر این که او را نمی بینید آن است که گناه حجاب چشم شما شده است: فلم احتجب؟ فقال ابوالحسن علیه السلام: ان الاحتجاب عن الخلق لکثرة ذنوبهم و اما هو فلا یخفی علیه خافیة فی انأ اللیل و اطرف النهار

آنگاه سائل پرسید: پس چرا با چشم ظاهری خدا را نمی بینیم؟ حضرت فرمود: زیرا بین خدا و خلق او باید فرقی باشد. آن چه مشهود بصر مادی الست خودش نیز مادی است، ولی خدای سبحان ماده و مادی نیست. پس با بصر جان باید او را دید: (فلم لا تدرکه حاغسة الابصار؟ قال: للفرق بینه و بین خلقه) (1543)

خدایی که نور آسمانها و زمین است: (الله نور السموات و الارض) (1544) ممکن نیست مخفی، مستور و محجوب باشد. خدای سبحان هم در دل شبهای تار می تابد و هم در روزهای روشن و اصولا خود شب و روز هر دو، آیت الهی است: (وجعلنا الیل و النهار ایتین فمحونا ایة الیل وجعلنا ایة النهار مبصرة) (1545)

هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیغا ثم استوی الی السمأ فسوئهن سبع سموت وهو بکل شی ء علیم

گزیده تفسیر

نعمتهای الهی آیات توحیدی حق است چه برای بهره وری مـادی و تعـالی معنـوی انسانها آفریده شده و تبیین آنها در قرآن برای دعوت به توحید و تهذیب است؛ آسمانها و زمین برای انسان آفریده شده و انسان برای آنها نیست. پس کوشش آدمی بـه هـدف رسیدن به نعم زمینی و آسمانی برای او خسارت است.

قرآن کریم در برخی آیات از تسخیر زمین و آسمانها هفت گانه برای انسـان دارد و در برخی آیات نیز از تسخیر و تصرف اعجازآمیز اولیای خدا در زمین و آسمانها سخن می گوید (تسخیر خاص) و این تسخیر هرگز به معنای تفویض مستحیل نیسـت. عـدد آسمانها هفت است و اولین آسمان، جایگاه ستارگان ثابت و سیار است و سایر آسمانها در ظاهر قرآن تبیین نشده است. زمینهای هفت گانه نیـز از برخـی آیـات قـرآن قابـل استفاده است، گزارش آفرینش زمـین و آنچـه در آن اسـت قبـل از گـزارش تسـویه آسمانهای هفتگانه است، خداوند به هر چیزی داناست.

تفسیر

ثم: ظاهر عطف به ثم تأخر آفرینش آسمانها از زمین است لیکن در این آیـه کریمـه ثم برای افاده تفاوت درجه وجود و نیز تراخی به حسب مقام بیان و گزارش است، نـه به حسب وجود و تحقق خارجی و به عبارت دیگر دیگر ثم در این جا مفیدی ترتیـب ذکری است، نه ترتیب واقعی و مؤ ید آن، آیات سوره مبارکه نازعات است که آفرینش زمین را متأخر از خلقت آسمانها می داند: (أنتم أشد خلقا أم السـمأ بنيهـا (۲۷) رفـع سمكها فسويها (۲۸) وأغطش ليلها و أخرج ضحيها (۲۹) والأرض بعد ذلك دحيهـا) (1546)

استوی: استوی از ریشه سوی است و معنای محوری ماده سـوی توسـط همـراه بـا اعتدال است. بنابراین، دو مفهوم توسط و اعتدال با هم در معنـای مـاده سـوی مـأخوذ است؛ توسط به معنای قرار گرفتن در متن چیزی یا کـاری اسـت. پـس کسـی کـه در حاشیه قرار دارد، توسط ندارد. اعتدال هر چیزی در جای خود واقـع شـدن و لازم آن

زوال هر گونه اضطراب و ناآرامی و رسیدن به آرامش کامل است. پس کسی که بر کاری تسلط دارد، لیکن در آن آرامش ندارد، از اعتدال برخوردار نیست، گرچه در متن کار نیز باشد.

استوی که از باب افعال و برای مطاوعه است، به معنای گزینش توسط و اعتدال و بهره مند شدن از استقرار تام مطمئن در کار است. [1547]

در قرآن کریم استوأ در جوار گوناگونی به کار رفته است؛ چنانکه درباره فرود آمدن و قرار گرفتن کشتی نوح بر کوه جودی می فرماید: و استوت علی الجودی [1548] و یا درباره سوار شدن و قرار گرفتن بر پشت مرکب می فرماید:

(و جعل لکم من الفلك و الأنعام ما ترکبون # لتستووا علی ظهوره ثم تذکروا نعمه ربکم اذا استویتم علیه) [1549] که به معنای استقرار تام و کامل همراه با طمأنینه و آرامش و بدون هیچ گونه ضعف، تزلزل، اضطراب و انکسار است. تعبیر (ثم استوی علی العرش) [1550] یا، (الرحمن علی العرش استوی) [1551] نیز کنایه از استیلای خدای سبحان بر ملک و فرمانروای است.

الی: استوأ، چنانکه راغب گفته، هرگاه با عی متعدی شود به معنای تسلط و استیلأ است؛ چنانکه درباره استوای خداوند بر عرش بیان شد و هرگاه با الی متعدی شود به معنای رسیدن به چیزی یا توجه، قصد و آهنگ چیزی کردن است. پس تعبیر (استوی الی السمأ) بدین معناست که خدای سبحان به آفرینش آسمان پرداخت و آهنگ آفرینش قاصد از مکانی به مکان دیگر و از جهتی به جهت دیگر تحقق نمی یابد، نیست؛ زیرا خداوند از همه اینها منزه است.

تذکر: برای استوأ معانی متعددی ذکر شده که استفاده برخی از آنها به کمک حرف جر است که با آن به کار می رود؛ مانند استوی علی شی ء و استوی الی شی ء. ابوحیان هفت معنا که مبنای اقوال هفتگانه است برای استوأ بیان می کند. طبری آن را

به معنای علو و ارتفاع [1552] و فرأ و زمخشری آن را به معنای اقبال و قصد می دانند. [1553]

طبری می گوید:

شگفت آور از انکار کسی است که استوا را به معنای علو و ارتفاع نمی داند و سر آن را فرار از محذوری می داند که خود پنداشت و آن این که اگر در تفسیر (استوی الی السماً) بگوییم خداوند علو و ارتفاع یافت، لازم می آید که قبلا در تحت آسمانها بود.

آنگاه در نقد پندار مزبور می گوید:

اگر استواً را به معنای اقبال بدانیم لازم می آید که قبلا ادیار داشت و پس از آن اقبال کرد، و اگر در پاسخ گفته شود مراد اقبال تدبیری است، ما نیز می گوییم مراد از علو و ارتفاع، همان علو سلطنت و مالکیت است، نه علو و ارتفاع مکانی. [1554]

فسویهن: سواهن نیز مانند استوی از ریشه سوی است و چون دو مفهوم توسط و اعتدال در معنای محوری ماده سوی ماخوذ است، تسویه به معنای ایجاد توسط و اعتدال در چیزی است، مثلا، تسویه انسان به این است که هر عضوی از اعضای او در جای خاص خود و به گونه ای که شایسته ساختار داخلی و هدف خارجی است آفریده شود و تسویه آسمانها به آفرینش شایسته و حساب شده اجزای گوناگون آن است. [1555]

قرآن کریم ضمن احتجاج بر توحید و یادآوری نعم الهی در آغاز آیه قبل، به بهترین نعمت که حیات است اشاره فرمود و سپس در این آیه نعمتهایی را که در نظام هستی برای انسانها خلق شده، متذکر می شود، تا هم انسان را به توحید دعوت کرده و هم او را مهذب سازد.

دعوت به توحید از آن جهت است که همه این اشیا نشانه های الهی است و غیر از خدا احدی خالق و مدبّر آنها نیست و امّا تهذیب، با این بیان است که همه نعمتهای

زمین و آسمان برای انسان آفریده شده و انسان برای هیچ یک از آنها نیست، بلکه تنها برای عبادت خداست؛ کسی که چنین بینشی بهره او شد تجارت سودآوری دارد و اگر صرفا به هدفِ به دست آوردن نعمتها کوشش کند، خود را هدر داده و سرمایه را باخته است.

زمین و هر آنچه بر روی آن و یا در دل آن است، آیات حق است و انسانها می توانند از آنها بهره ببرند؛ هم می توانند با تحصیل وسایل رفاهی، بهره مادّی ببرند و هم با مشاهده و مطالعه آیات الهی، به آفریدگار آنها، یعنی خدای سبحان معرفت پیدا کنند. پس جمله مذکور فقط ناظر به بهره های مادّی نیست، بلکه اگر انسان از هر چه که در روی زمین است بهره توحیدی ببرد، به مقصد خلقت خود رسیده است؛ زیرا انسان و جهان از یکدیگر جدا نیست، بلکه هر دو مجموعه ای را تشکیل می دهد که هر یک از اجزای این مجموعه، برای هدف خاصی آفریده شده است.

کمال زمین و آسمان به این است که در خدمت انسان قرار گیرد و کمال انسان در پرستش خداست، گرچه خدای سبحان از هر چیزی حتی از عبادت بشر غنّی محض است. پس آسمانها و زمین برای انسانهاست و انسان برای عبادت و قهرا همه عالم برای عبادت خداست؛ در جهان به جز خدا حاکمی هستی و جز عبادتِ حقْ عبادتی مطرح نیست. از این رو خدای سبحان در عین حال که خلقت آسمانها و زمین را برای بهره وری انسان طرح می کند، هدف از آن را نیز که توحید و تهذیب نفس انسان است، بازگو می کند: (اللّه الّذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهنّ یتنزّل الامر بینهنّ لتعلموا أنّ اللّه علی کلّ شی ء قدیر و أنّ اللّه قد أحاط بکلّ شی علما) [1556] یعنی، نظام امکانی آفریده شده، تا شما با خدای علیم و قدیر آشنا شوید و به بینش توحیدی دست بیابید؛ چنانکه در جای دیگر می فرماید: (والّذی خلق الازواج کلّها و جعل لکم من الفلك و الانعام ما ترکبون (۱۲) لتستووا علی ظهوره ثمّ تذکروا نعمة ربّکم و تقولوا

سبحان الّذی سخّر لنا هذا و ما کنّا له مقرنین (۱۳) و انّا الی ربّنا لمنقلبون) [1557] و یا می فرماید: کذلک سخرها لکم لتکبّروا اللّه علی ما هدیکم [1558]

پس هدف از آفرینش نظام کیهانی و تسخیر آنها برای انسان، تسبیح و تحمید و تکبیر و تهلیل است، که انسان را مهذّب می کند. ذکر آفرینش زوجها و پدید آوردن کشتی و دیگر مرکبها در این آیه تمثیل است، نه تعیین. پس هر نعمتی که خدای سبحان به انسان داده در جهت تعالی معنوی انسان و توحید و تهذیب اوست و انسان باید آن را مقدمه یاد خدا و قیامت قرار دهد، گرچه حکم تعبّدی فقهی در این زمینه نیامده است، امّا ملاک آن وجود دارد؛ یعنی، به یاد نعمت حق و به یاد قیامت بودن عامل تهذیب نفس است.

حاصل این که، اگر انسان عمر خود را صرفا برای فراهم کردن این نعمتها صرف کند، خسارت دیده است؛ چه رسد به این که خود را به اوهام جزئی بفروشد و سرّ این که رسول خدا (ص) فرمودند: اگر آفتاب را در دست راست و ماه را در دست چپ من بگذارند، دست از هدف الهی خود برنمی دارم: یا عمّ! واللّه لو وضعوا الشمس فی یمینی والقمر فی یساری علی أن أترک هذا الأمر حتی یظهره اللّه أو أهلک فیه ما ترکته [1559]، این است که که اگر در برابر از دست دادن عقیده حق، همه کهکشانها را به کسی بدهند او نیز، خسارت دیده است؛ چون انسان موجودی ابدی است و نباید خود را به خورشیدی که در آینده نزدیک یا دور گرفتار تکویر و خاموشی می شود بفروشد.

انسان و تسخیر مخلوقات

آیه محل بحث، نظیر آیات فراوان مربوط به تسخیر مخلوقات برای انسان است. پیام این آیه و نیز پیام آیه 21 و 22 همین سوره آن است که انسان از همه موجودهای نظام کیهانی برتر است؛ زیرا همه آنها برای بهره وری مادی و معنوی انسان خلق شده است.

آیات تسخیر دو دسته است: دسته ای و از جمله آیه محل بحث بر تسخیر عام و دسته دیگر بر تسخیر خاص دلالت دارد.

قرآن کریم درباره تسخیر عام می فرماید: (قل أئنّکم لتکفرون بالّذی خلق الارض فی یومین و تجعلون له أندادا ذلك ربّ العالمین و جعل فیها رواسی من فوقها و بارك فیها و قدّر فیها أقواتها فی أربعة أیّام سواً للسائلین) [1560]؛ چگونه به خدایی کفر می ورزید که زمین را در دو روز آفرید و برای او نظایر قرار می دهید و او پروردگار جهانها و جهانیان است و کوهها را به منزله میخهایی برای حفظ زمین قرارداد، و در دل کوهها نیز برکتهای فراوان قرار داد و مواد غذایی شما را در طیّ فصول چهارگانه تنظیم کرد. در آیه دیگر نیز می فرماید: خداوند زمام دریا و نهرها و خورشید و ماه و شب و روز را به دست شما داده است: (وسخّر لکم الفلك لتجری فی البحر بأمره و سخّر لکم الانهار (۳۲) و سخّر لکم الشّمس و القمر دائبین وسخّر لکم الّیل و النّهار) [1561] در عین حال که زمام همه موجودات به دست خداست؛ چنانکه می فرماید: ما به آسمان و زمین گفتیم خواه و ناخواه بیایید: (فقال و للارض ائتیا طوعا أو کرها قالتا أتینا طائعین) [1562]

تذکر: پیام آیاتی که دلالت دارد نظام کیهانی برای انسان خلق شده گرچه با پیام روشن آیاتی که دلالت دارد بر این که نظام سپهری مسخر شماست فرق دارد، لیکن آیات دسته اول بعد از توجه به برخی از مبادی مطوی دلالت بر تسخیر دارد؛ زیرا معنای آفرینش آنها برای انسان جز این نیست که انسان از آنها بهره برداری کند و بهره وری از نظام کیهانی بدون تسخیر آنها برای بشر میسور نیست. البته تسخیر کننده همان طور که بازگو شد خداوند است، نه غیر او. برخی از مفسران بزرگ همانند ابوجعفر طبری، تسخیر را در تفسیر معنای آیه اشراب کرده، چنین گفته اند: همه آنچه در زمین است برای شما آفرید و برای شما مسخّر کرد.[1563]

گاهی نیز قرآن کریم، برخی منافع جزئی این مسخّرات را بیان می کند؛ مانند: (والانعام خلقها لکم فیها دفٌ و منافع و منها تأکلون (٥) و لکم فیها جمال حین تریحون و حین تسرحون (٦) و تحمل أثقالکم الی بلدلم تکونوا بالغیه الا بشقّ الانفس انّ ربّکم لرؤ ف رحیم) [1564] بر اساس این آیات، که بر تسخیر عمومی دلالت دارد، انسان می تواند زمان جهان را به دست گیرد.

اما تسخیر خاص (معجزه) را، قرآن کریم مخصوص انبیا و اولیا می داند؛ چنانکه در جریان موسای کلیم (سلام اللّه علیه) و قارون، زمین مورد تسخیر قارون و خانه اش را فرو برد: (فخسفنا به وبداره الارض) [1565]، که این در حقیقت شقّ الارض است و در جریان صالح پیامبر (سلام اللّه علیه)) نیز کوه مورد تسخیر خاص قرار گرفته، شکافته شد و صالح (علیه السلام) ناقه معروف را به اذن خدا از آن بیرون آورد، که این در حقیقت شقّ الجَبَل است و همین طور شکافتن دریا در جریان موسی (علیه السلام) با فرعون: (أن اضرب بعصاك البحر) [1566] که شقّ البحر است و نیز شکافتن سنگ برای دسترسی اسباط به آب که شق الحَجَر است (فقلنا اضرب بعصاك الحجر) [1567] و شکافته شدن ماه برای پیامبر اکرم (ص): (وانشقّ القمر) [1568] که شقّ القَمَر است و همچنین تسخیر کوهها و پرندگان برای همراهی با داود (علیه السلام) در تسبیح: (وسخّرنا مع داوود الجبال یسبّحن والطّیر و کنّا فاعلین) [1569] و تسخیر باد برای سلیمان (سلام اللّه علیه)؛ (فسخّرنا الرّیح تجری بأمره رخاً حیث أصاب). [1570]

اینها همه بیانگر موارد تسخیر خاص تکوینی و جزو نظام آفرینش عالم است. همان طور که اصل نبوّت و رسالت جزو نظام آفرینش است و بشر بدون راهنما نیست، اعجاز هم که لازمه وحی و نبوّت است، جزء نظام آفرینش است و معنای اعجاز خرق عادت این نظام است، نه خرق امر عقلی، مانند قانون علیّت و معلولیت.

تسخیر جهان آفرینش برای انسان، خواه به تسخیر مستقیم خدای سبحان باشد و یا زمان آن را به دست انسان داده باشد، با تفویض و قسر و قهر تفاوت دارد. تسخیر به

این معنا نیست که انسان بتواند بر نظام آفرینش قهرا حکومت کند و بتواند اصول حاکم بر آن را تغییر دهد، بلکه می تواند در محدوده نظام موجود، آسمان و زمین را برای هدف صحیح خویش وسیله قرار دهد و در خدمت خود درآورد.نظامی که ناظم آن خداست، بی نظمی در آن راه ندارد و این نظام با حفظ این شرایط در اختیار انسان، در طول اراده الهی قرار داده شده است، نه در عرض اختیار خداوند.

تفویض، به این معنا که خدای سبحان کار نظام را به انسان واگذار کند، از دو نظر مسحیل است: هم از نظر انسان که مبدأ قابلی است و هم از نظر خدای سبحان که مبدأ فاعلی است؛ اما از لحاظ مبدأ فاعلی برای این که ربوبیّت خدای سبحان مطلق است و نامحدود را نمی توان محدود کرد. و اما از طرف مبدأ قابلی برای این که انسان ذاتا نیازمند است و چیزی را که ذاتا فقیر است، نمی توان غنی کرد و کار او را به خودش واگذار کرد.

قرآن کریم درباره نفی تفویض می فرماید: (وسخر لكم الفلك لتجری فی البحر بأمره)[1571] که بأ در کلمه بأمره، یا برای مصاحبت است، یعنی کشتی در دریا با مصاحبت امر خدا جاری است و یا به معنای ملابست است، یعنی جریان کشتی در پوشش امر خداست، نه این که بر اساس تفویض، امر شما حاکم باشد و در جای دیگر می فرماید: (والشّمس تجری لمستقرّ لها ذلك تقدير العزيز العليم)[1572] پس نظام جهان از طرف خدای سبحان اندازه گیری شده و بی نظمی به دست احدی در عالم واقع نمی شود: (لاالشّمس ينبغی لها أن تدرك القمر ولاالّيل سابق النّهار وكلّ فی فلك يسبحون)[1573] غرض آن که، دو عنصر محوری را در همه شئون باید حفظ کرد: یکی استقرار نظم علّی و معلولی و دیگری حصر ناظم در اراده الهی.

آسمانها و زمینهای هفت گانه

خدای سبحان آسمانهای هفتگانه را نیز برای بهره بـرداری انسـان، مسـتوی الخلقـه آفرید و او با قدرت و علم و حکمت این نظام را گسترانیده است.

آسمانهای هفتگانه قرآن، غیر از هفت آسمان هیئت پیشینیان اسـت؛ زیـرا آنهـا اولا قائل به، نُه فلک بودند و ثانیا هفت فلک اول را مرکز ستارگان سـیّار، ماننـد شـمس و قمر و زهره و عطارد و لفک هشتم را مرکز ستاره های ثابت و فلک نهم، یعنی اطلـس را بی ستاره و آخرین فلک به شمار می آوردند و از آن به فلک الافلاک و مُعدّل النهار یاد می کردند، ولی ظاهر قرآن این است که همه ستارگان در آسمان اوّل است.

چنانکه می فرماید: ما این ستاره ها را زیور نزدیکترین آسمانها به شما قرار دادیـم: (انّا زیّنا السّمأ الدّنیا بزینة الکواکب) [1574] پس در میان آسمانهای هفتگانـه، آسـمانی که به ما نزدیکتر از آسمانهای دیگر است با کواکـب ثابـت و سـیّار مـزیّن اسـت. امّـا موقعیت و کیفیّت آسمانهای ششگانه دیگر در قرآن کریم صریحا بیان نشده است.

گرچه قرآن کریم در آیه محل بحث درباره آسمانها تعبیر بـه هفـت آسـمان آورده و درباره زمین چنین تعبیری ندارد، لیکن در جای دیگر می فرماید: (اللّه الّذی خلق سـبع سموات و من الارض مثلهنّ) که شاید بتوان استفاده کرد که زمینهـای هفتگانـه نیـز، در برابر آسمانهای هفتگانه وجود دارد و زمینهای هفتگانه، به معنای اقلیمهای هفتگانه، یـا طبقات هفتگانه زمین یگانه نیست، بلکه در روایتی از امام رضا (علیه السلام) پرسیدند معنیـا (والسّمأ ذات الحبك) [1575] چیست؟ کیف یکون محبوکة ذلک، جعلنـا اللّـه فـدالک؟ و حضرت در پاسخ ابتدا دست چپ را پهن کرده، فرمودنـد: ایـن آسـمان اسـت؛ سـپس دست چپ را بالای دست راست قرار داده، فرمودند: این آسمان اسـت؛ سـپس دسـت چپ را بالای دست راست قرار داده، فرمودند: بـالای آسـمان اول زمـین دوم اسـت و بالای زمین دوم آسمان دوم است و همین طور تا هفت زمین و هفت آسمان: فبسط کفّه

اليسرى ثمّ أوقع اليمنى عليها. فقال: هذه أرض الدّنيا والسّمأ عليها فوقهـا قبّـة والارض الثانية فوق السمأ الدّنيا والسّمأ الثانية فوقها قبّة والارض الثالثة فوق السمأ الثانية والسمأ الثالثة فوقها قبّة [1576]

علم فراگیر خداوند

گرچه در آیه 20 سوره بقره، قدرت مطلق خداوند مطرح شد، لیکن تا کنون در این سوره از علم مطلق خداوند سخنی به میان نیامده است. قرآن کریم خداوند را به نامهای عالم، علیم و علاّم معرفی می کند. گرچه اسمای حسنای سه گانه مزبور دلالت بر ثبوت وصف علم برای خداوند دارد، نه حدوث آن، لیکن کلمات علیم و علاّم خصوصیّت دیگری را می فهماند که واژه عالم از تفهیم آن قاصر است؛ زیرا علیم مانند علاّم صیغه مبالغه است و وفور علم خدا و احاطه همه جانبه آن به همه اشیا و اشخاص و شئون را می فهماند؛ یعنی، خداوند نظام کیهانی را برابر با علم کامل در نهایت اتقان و احکام آفرید و به همه ضمایر و اسرار و سرایر و خلوت و جلوت افراد آگاهی کامل دارد. از انضمام آیه: (اللّه خالق کل شی ء)[1577]، یعنی خداوند آفریدگار همه اشیاست و آیه: (ألا یعلم من خلق)[1578]، آیا آن که آفرید از مخلوق خود آگاه نیست، استنباط می شود، که همه اشیا معلوم خداوند است، خواه بدون واسطه و خواه با واسطه مبادی اختیاری و غیر اختیاری آنها. از مجموع آیه محل بحث با آیه 20 همین سوره بقره دو صفت ذاتی خداوند، یعنی علیم و قدیر بودن او معلوم می شود.

لطایف و اشارات

1 تناسب آیات

ربوبیت خداوند مسبوق به خالقیت اوست، مهمترین نعمت بعد از آفرینش انسان پرورش اوست. پرورش انسان که با نظام کیهانی در ارتباط است به این است که خداوند ارزاق مادی و معنوی او را در زمین و آسمان فراهم کند تا ربوبیت الهی درباره انسان ظهور کند. از این رو بعد از ذکر حیات که راجع به آفرینش انسان (کان تامّه) است از آفرینش آسمان و زمین که راجع به پرورش انسان (کان ناقصه) است سخن به میان آمد.

تذکّر: نضد مزبور در آیه 21 و 22 همین سوره کاملا مشهود است؛ زیرا در آیـه 21 از آفرینش انسان سخن به میان آمد و در آیه 22 از پـرورش او بـا آفـرینش زمـین و آسمان گفتگو شد. گرچه به حسب ظاهر، آفرینش آنچه در زمـین اسـت بـرای تـأمین منافع مادی و معنوی انسان یاد شده و چنـین تعبیـری در آیـه محـل بحـث راجـع بـه آفرینش آسمانها مشهود نیست، لیکن پیمان اصلی آیـه مزبـور ایـن اسـت کـه تسـویه آسمانهای هفتگانه نیز برای تأمین مصالح انسان است؛ زیرا از آیات تسخیر سپهر چنین برمی آید که آنچه در آسمانهاست مانند آنچه در زمین قرار دارد با عنایت الهـی مـورد تسخیر انسان است. آنچه در آیه مورد بحث آمده به مثابه متن است و آنچـه در آیـات دیگر نظیر: (أنّا صببنا المأ من أعنابٍ وزرع و نخیلٌ صنوان و غیر صنوانٍ یُسقی بمأ واحـدٍ و نفضّل بعضها علی بعضٍ فی الأُکُل انّ فی ذلك لایات لقومٍ یعقلون) [1579] آمده به منزلـه شرح متن یاد شده است.

2 تقسیم اسمای خداوند

برخی از منسوبی به علم حقایق سخنی درباره اسمای الهی، به ویژه لفظ هـو دارنـد که ضمان صدق و حق بودن آن در ذمه قائل آن است. آنان چنین گفتند:

اسمای خداوند سه قسم اسـت: مُظْهَـرات، مُضْـمَرات، مُسْـتَترات؛ مظهـرات فـراوان است.... مضمرات چهار است: أنا، مثل (لا اله الاّ أنا) [1580] أنـت مثـل (لا اله الاّ أنـت سبحانك) [1581] هو، مثل (هو الذی خلق لکم) [1582] نحن، مثل (نحن نقصّ علیك) [1583] لفظ اللّه در بین مظهَرات، اسم اعظم است. لفظ هو در بـین مظهـرات و مضـمرات، اسم اعظم است؛ زیرا سایر اسمأ اشتراک غیر خدا را تجویز می کند، اما لفظ هو اسـمی از اسمای الهی است که از کنه ذات مخصوص خبر می دهد و از هر جهـت از کثـرت و اشتراک منزّه است؛ زیرا هنگام اشاره به وسیله هو به ذات هیچ موجود دیگری به ذهـن نمی آید....

مقرّبان در این فنّ یا هو را تصحیح کرده اند (یعنی هو را منادا می دانند) و هو مرکّب از دو حرف ها و واو است. ها اصل. و واو زاید است، به دلیـل آن کـه واو در تثنیـه و جمع ساقط می شود؛ مانند: هما، هم. پس اصل هو یک حرف است و بر واحد دلالـت دارد.

ابوحیان اندلسی بعد از نقل این مطلب می گوید:

... من نه در بامداد غادیه و نه در شامگاه طارقه از این سنخ مطالب طرفـی نبسـتم؛ زیرا گفته های غریب اینان بر خلاف مبنای اهل لغت و عربیّت است.[1584]

تذکّر: اگر اختلاف در محدوده اصطلاح باشد قابل حلّ اسـت و اگـر مطلبـی مبـاین عقل باشد، مردود است و اگر مختلف با آن باشد نه مخالف و مباین، گرچه پذیرفتن آن نیازمند به شهود است، ولی علم آن به اهل آن مردود است، نه خود مطلب.

3 بهره وری از نعمتها هدف فعل خداست

علت غایی در آفرینش زمین و آسمانها بهره وری علمی و عملی انسان از آنهاسـت و این علت غایی غرض فعل است، نه غرض فاعل. خدای سبحان از آن جهت که غنیّ محض است، کاری نمی کند، تا با آن کار به هدف خاصی برسد؛ چون در این صـورت در ذات او نقص لازم می آید؛ اما از آن جهت که حکیم است، کارهـای او آمیختـه بـا مصلحت و منفعت است. بنابراین، فعل الهی هدف دارد و اگر انسانها از زمین و آسمانها استفاده درست نکنند، چنین نیست که خداوند به مقصد نرسیده باشد، بلکه انسـان بهـره صحیح نبرده است.

4 برداشت حکم فقهی از آیه

فخر رازی احتجاج اباحی گری ملحدان ونیز استدلال گروهی از فقهای اسـلامی بـه آیه محل بحث را چنین یاد می کند:

اباحیون گفتند: مفاد آیه این است که همه چیز برای همه کس خلق شده است. پس کسی حق ندارد چیزی را مخصوص خود قرار دهد. فقهای اسلامی گفتند: ظاهر آیه این است که اصل اولی، اباحه انتفاع به هر چیز است [1585] (مگر دلیل بر منع آن اقامه شود).

قرطبی از ابن العربی نقل می کند: آیه محل بحث مقتضی حظر یا اباحه یا توقف نیست؛ زیرا مضمون آیه در معرض استدلال و تنبیه بر وحدانیت خداست [1586]؛ یعنی، ناظر به مسئله کلامی است و اصلا نظری به بحث فقهی یا اصول فقه ندارد. از پیشینیان مفسران امامی مانند شیخ طوسی (رحمه اللّه) در تفسیر آیه محل بحث چیزی راجع به مسئله فقهی تعرّض نشده، لیکن بعد از آنان کاملا فقهی بودن آن مطرح شده است. از این رو طبرسی (رحمه اللّه) ضمن اشاره به اصل مسئله، آیه را سند اصالة الاباحه قرار داده است [1587]؛ چنانکه صدرالمتألّهین به آن عنایت کردهاست.[1588]

گرچه بحث تفصیلی از حوزه بحث کنونی بیرون است، لیکن باید توجه شود: الف: احراز این که آیه محل بحث درصدد بیان حکم باید و نباید، فقهی و حقوقی است دشوار است؛ زیرا محور اصلی آیه بود و نبود نظری و کلامی است که راجع به نظام تکوین الهی است، نه باید و نباید

و تشریع. بنابراین، گرچه در مورد اباحه، حظر و توقف رأی صحیح همان اصالت اباحه است، لیکن برای آن دلیل خاص اصولی و فقهی است، که در موطن مخصوص خود بیان شده و تمسک به آیه محل بحث برای اثبات آن آسان نیست؛ گرچه بعید هم نیست.

ب: همان طور که بازگو شد، آیه یا اصلا درصدد بیان حکم باید و نباید فقهی و حقوقی نیست، از این روز هرگز مجالی برای دستاویز اباحیون نخواهد بود، یا اگر آیه مزبور همه چیز را برای همه افراد مباح بداند، دلالت آن در مدار اطلاق آن است. آیات

فراوان دیگری در قرآن وجود دارد که احکام فقهی و حقوقی اشیأ، اموال و حقوق اشخاص را تحدید کرده و از تعرض به آن با تهدید جلوگیری و کیفر قضایی و دوزخ قیامت را برای متعدیان مقرر کرده است؛ مانند آیات تحریم ربا، تحریم سرقت، تحریم تغییر وصیّت، تحریم تصرف در اموال ایتام و مانند آن. بنابراین، همه چیز برای همه کس مباح نیست، بلکه اولا اشیای مباح از محرم تفکیک شده و ثانیا برای دسترسی به اشیای مباح شرایط ویژه حیات، تجارت، رضایت و مانند آن لازم است. غرض آن که، بر فرض دلالت آیه بر حکم فقهی مفاد آن اباحه مجموع اشیا برای مجموع اشخاص است، نه اباحه جمیع اشیا برای جمیع اشخاص.

5 تسخیر متقابل انسانها

تسخیر سایر موجودات به وسیله انسان، یک جانبه است، ولی انسانها نسبت به یکدیگر تسخیر متقابل دارند؛ یعنی، انسان حق ندارد یک طرفه کسی را تسخیر کند. خدای سبحان درباره تسخیر متقابل انسان می فرماید: (أهم یقسمون رحمت ربك نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوة الدنیا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتّخذ بعضهم بعضا سخریا و رحمت ربك خیر ممّا یجمعون) [1589] ما انسانها را از جهت استعدادها و اشتیاقها یکسان نیافریدیم وگرنه کارها فلج گوناگون و با استعدادها و اشتیاقها متنوع آفریدیم، تا با تسخیر متقابل آنان نظام احسن تحقق یابد. افراد جامعه همه اجزای یک کل هستند و هیچ انسانی نسبت به دیگری برتری ندارد، جز به تقوا و تقوا نیز مجوز تخسیر یک جانبه، یعنی استعمارِ مذموم نیست.

تسخیر یک جانبه مورد مذمت است؛ چنانکه رسول اکرم (ص) می فرماید: کسی که زحمتش را بر دیگران تحمیل کند و سرباز جامعه باشد، از رحمت خداوند دوراست: ملعون من ألقی کله علی الناس [1590].

6 سنجش انسان با آسمان و زمین

خدای سبحان در برخورد با انسان مادی اندیش می گوید: کوه و زمین و آسمان از تو بزرگتر است: (أنتم أشد خلقا أم السمأ بنيها)[1591]، (انك لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا)[1592]، اما به انسان الهی اندیش می گوید: تو از آسمانها و زمین و کوهها بزرگتری؛ زیرا تو بار امانتی را بر دوش معرفت و محبت کشیدی که هیچ یک از آنها توان حمل آن را ندارند: (انّا عرضنا الأمانة على السموات والا رض والجبال فأبين أن يحملنها و أشفقن منها و حملها الا نسان إ نّه كان ظلوما جهولا)[1593]

بحث روایی

1 معنای تقدم آفرینش زمین!

عن الباقر (عليه السلام):انّ اللّه عزوجل خلق الجنة قبل أن يخلق النار و خلق الطاعة قبل أن يخلق المعصية و خلق الرحمة قبل أن يخلق الغضب و خلق الخير قبل الشر و خلق الارض قبل السّمأ و خلق الحيوة قبل الموت و خلق الشمس قبل القمر و خلق النور قبل الظلمة[1594]

اشاره: معنای تقدم آفرینش بسیاری از امور یاد شده در این حدیث می تواند از سنخ تقدم رحمت بر غضب باشد که خود آن نیز یکی از موارد مذکور است، لیکن تقدم آفرینش زمین بر آسمان از این قبیل نیست، بلکه نظام به تطور مادی این دو جزء از اجزای نظام کیهانی است که کیفیت تقدم و تأخر این دو نسبت به یکدیگر از لحاظ اصل آفرینش زمین از یک سو و دَحْو و بسط و گسترش آن از سوی دیگر در ثنایای بحث تفسیری بازگو شد.

2 هدف از تسخیر

عن أميرالمؤ منين (عليه السلام) فی قول اللّه عزّوجّل (هو الّذی خلق لكم ما فی الارض جميعا ثمّ استوى الى السّمأ... بكل شی ء عليم) هو الّذی خلق لكم ما فی الارض جميعا لتعتبروا به وتتوصّلوا به الى رضوانه وتتوقّوا به من عذاب نيرانه... و لعلمه بكل شی ء علم المصالح فخلق لكم كل ما فی الارض لمصالحكم يا بنی آدم[1595]

واعملوا للجنّة عملها: فان لدّنيا لم تُخلق لكم دار مُقام بل خلقت لكم مجـازا لتيـودوا منها الاعمال الى دار القرار فكونوا منها على أوفازٍ و قَرّبوا الظهور للزيال (للزوال [1596]

ألا و انّ الارض الّتى تقلكم (تحملكم) والسّمأ الّتـى تُظِلُّكـم مطيعتـان لـربّكم و مـا أصبحتا تجوران تجودان لكم ببركتهما تَوَجُّعا لكم ولا زلفـةً الـيكم و لا لخيـر ترجوانـه منكم و لكن أمرتا بمنافعكم فأطاعتا و أقيمتا على حدود مصالحكم فقامتا ان اللّه يبتلـى عباده عندالاعمال السيّءة بنقص الثمرات و حبس البركات و اغـلاق خـزائن الخيـرات ليتوب تائب....[1597]

اشاره: بهره انسان از مواهب طبيعى گاهى در حدّ انتفاع گياهى و زمانى در محـدوده استفاده حيوانى است و گاه نيز در اوج بهره ورى انسـانى اسـت كـه ايـن قسـم اخيـر مهمترين مراحل بهره مندى از مواهب الهى است. انتفاع انسانى گـاهى بـه لحـاظ علـم است و زمانى به لحاظ عمل. انتفاع علمى گاه براى بهره هاى عملى و رفـاهى اسـت و زمانى براى معرفت خداوند و اسماى حسناى او از شواهد تجربـى، رياضـى، عقلـى و بالاخره شهود قلبى كه معرفت برين خواهد بود و استفاده عملى همـان نثـار و ايثـار و قيام و اقدام و جهاد و اجتهادهاى مناسب در مقاطع گونه گون فردى و اجتماعى اسـت كه از بارزترين مصاديق حسنات دنيا محسوب مى شود.

تذكّر: تقديم كلمه (لكم) بر مفعول، يعنى (أرض) يا (ما فى الارض) در آيـه محـل بحث مانند آيه 22 همين سوره براى تبشير انسانها از يک سو و توجه به اهميـت مقـام والاى انسانيت از سوى ديگر است.

سئل رجل من أهل الشام عن علىّ (عليه السلام): أخبرنى عن أوّل ما خلق اللّـه تبـارک و تعالى؟ فقال (عليه السّلام): خلق النور. قال: فممّ خلقت السّموات؟ قال (عليه السّـلام): من بخار المأ. قال: فممّ خلقت الارض؟قال (عليه السلام): من زبد المأ... [1598]

عن أميرالمؤ منين (عليه السلام):... ثمّ أنشأ سبحانه ريحا اعتقم مَهَبَّها و أدام مُربَّها و أعصف مجراها و أبعد منشاها فأمرها بتصفيق المأ الزّخّار و اثارة موج البحار فمخضته مخص السِّقأ و عصفت به عصفها بالفضأ. تَرُدُّ أوّلَه الى آخره، وساجيه (ساكنه) الى مائره حتى عبَّ عُبابُه و رمى بالزّبد رُكامُه فرفعه فى هوأ منفتق وجوّ منفهق فسوّى منه سبع سموات جعل سفلاهن موجا مكفوفا و علياهن سقفا محفوظا و سمكا مرفوعا بغير عمد يدعمها ولا دسار ينظمها ثمّ زيّنها بزينة الكواكب وضيأ الثواقب وأجرى فيها سراجا مستطيرا و قمرا منيرا فى فلک دائر وسقف سائر ورقيم مائد (1599)

اشاره: 1 موارد کاربرد سمأ در قرآن و روايات متعدد است؛ چنانکه مقاطع و تطورات وجودی سمأ نيز متنوع است. لازم است مصاديق متعدد و مقاطع متنوع آفرينش و پرورش آسمان طی بحثهای متناسب تفسيری و روايی بازگو شود.

2 دليل غير قطعیِ منقول جز احتمال پيام ديگری ندارد. از اين رو نمی توان آن را فتوای قطعی دين تلقی کرد.

3 فرضيه های غير يقينی دانش تجربی نيز پيامی جز احتمال ندارد؛ يعنی، نه می توان مضمون دليل غير يقينی منقول را بر ره آورد مسلّم علم تجربی تحميل کرد و نه می توان فرضيه غير يقينی دانش تجربی را بر ظاهر قرآن و روايت تحميل کرد.

4 آنچه از بيان اميرالمؤ منين (عليه السلام) بر می آيد اين است که آفرينش آسمانها پس از آفرينش زمين است. صدرالمتألّهين (قدّس سرّه) آن را مخالف دليل عقلی و نقلی دانست؛ زيرا مفاد آن ادله تقدم خلقت آسمانها بر زمين است. آنگاه توجيه خاص خود را راهگشای حلّ اين مخالفت دانست و آن اين که، علت غايی از يک جهت مقدم و از جهت ديگر مؤ خّر است. آسمانها نيز از جهتی مقدم بر زمين است و از جهت ديگر مؤ خّر از آن است و روايات و آيات متضارب را بر اين دو جهت حمل کردند.

لازم است توجه شود که برهان عقلی در خصوص تقدم و تأخر اجرام مادی

قطعی (نه غیر آن) می تواند در این باره داوری کند؛ چنانکه کبرای مطلب گرچه تام است، زیرا علت غایی از جهتی مقدم و از جهت دیگر مؤ خّر

دلیل است.

5 صعوبت بحث درباره آفرینش آسمان و زمین و تأخر و تقدم آنها نسبت به هم از دوران صحابه تا کنون مطرح بوده است.[1600]

پاورقی ها

1- مجمع البیان ، ج 1، ص 111.

2- تفسیر ابوالفتح ، ج 1، ص 37؛ منهج الصادقین ، ج 1، ص 121.

3- تفسیر ابوالفتح ، ج 1، ص 25.

4- تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 25؛ تفسیر برهان ، ج 1، ص 52.

5- تفسیر برهان ، ج 1، ص 52.

6- نورالثقلین ، ج 1، ص 26.

7- تسنیم ، ج 1، ص 260.

8- روح المعانی ، ج 1، ص 163؛ الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 148.

9- مجمع البیان ، ج 1، ص 111.

10- بحار، ج 89، ص 267.

11- همان ، ص 264.

12- همان ، ص 263.

13- مانند سی رضی (رحمه الله) در المجازات النبویه و طبری در جامع البیان .

14- در المنثور، ج 1، ص 46.

15- روح المعانی ، ج 1، ص 163.

16- مجمع البیان ، ج 1، ص 111.

17- در المنثور، ج 1، ص 51.

18- ر.ک تفسیر ابوالفتح ، ج 1، ص 37؛ جامع البیان ، ج 1، ص 148.

19- در المنثور، ج 1، ص 51.

20- تفسیر ابوالفتح ، ج 1، ص 37.

21- غرر الحکم ، ج 2، ص 108.

22- کنزالعمال ، ج 6، ص 710، ح 17517. 23- جوامع الجامع ، ج 1، ص 169؛ محاسن التاویل ، ج 1، ص 236.

24- مجمع البیان ، ج 1، فن اول از مقدمه مولف و ص 111.

25- مجمع البیان ، ج ، ص 111؛ تفسیر ابوالفتوح ، ج 1، ص 36.

26- بحار، ج 89، ص 267.

27- تفسیر ابوالفتح ، ج 1، ص 37.

28- بحار، ج 89، ص 264.

29- نور الثقلین ، ج 1، ص 26.

30- بحار، ج 89، ص 262.

31- همان ، ص 263.

32- تشخیص خطوط کلی معارف هر سوره و دریافت پیام و هدف آن در گرو پیمودن راههای زیر است :

الف .تعیین مکی یا مدنی بودن سوره و بررسی فضای نزول آن .

ب . بررسی صدور و ذیل سوره ، چون ذیل سوره از باب رد العجز الی الصدر به منزله جمع بندی مضـامین سوره است .

ج : انسجام و پیوستگی مطالب و آیات سوره .

د: تکرار برخی مطالب در مضامین سوره .

هه : بررسی غرر آیات (آیات برجسته) سوره که به منزله واسطه العقد آن سوره است ؛ مانند آیـات (شـهد الله ...) (سوره آل عمران ، آیه 18) و (قل اللهم مالک الملک ...) (سوره آل عمـران ، آیـات 26 - 27). کـه در سوره آل عمران برجستگی خاصی دارد و نشانه آن است که خط اصلی این سوره تبیین توحید حق بـه ویژه توحید افعال اوست .

و: بررسی شان نزول برخی از آیات و فضای نزول مجموع سوره .

ز: رهنمود احادیث معتبر که در آگاهی دادن به سیر اصلی معارف سوره وارده شده است .

33- الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 148.

34- مجمع البیان ، ج 1، ص 111.

35- بحار، ج 89، ص 265.

36- مجمع البیان ، ج 1، ص 111.

37- تفسیر ابوالفتح ، ج 1، ص 37.

38- بحار ج 89، ص 265.

39- بحار، ج 89، ص 264.

40- بحار، ج 89، ص 264.

41- الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 149.

42- بحار، ج 89، ص 261 به بعد.

43- سوره ابراهیم ، آیه 1.

44- سوره یونس ، آیه 57.

45- بحار، ج 89، ص 267؛ تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 136.

46- سوره مجادله ، آیه 11.

47- سوره فاطر، آیه 10.

48- بحار، ج 89، ص 184.

49- کنزالعمال ، ج 1، ص 550، ح 2462.

50- همان ، ص 606، ح 2776.

51- الاتقان ، ج 1، ص 10؛ البرهان فی علـوم القـرآن ، ج 1، ص 194؛ المیـزان ، ج 1، ص 52 و 441؛ قرآن در اسلام ، ص 103 و 108.

52- المیزان ، ج 19، ص 300.

53- الاتقان ، ج 1، ص 10؛ البرهان فی علوم القرآن ، ج 1، ص 194؛ قرآن در اسلام ، ص 108؛ المیـزان ، ج 13، ص 229.

54- جنگ بدر در هفدهم ماه مبارک رمضان سال دوم هجرت واقع شد.

55- المیزان ، ج 9، ص 5.

56- همان ، ص 8 و 18.

57- نور الثقلین ، ج 1، ص 6.

58- سوره بقره ، آیه 281.

59- المیزان ، ج 2، ص 75.

60- همان ، ص 408؛ مجمع البیان ، ح 1، ص 677.

61- المیزان ، ج 2، ص 424؛ مجمع البیان ، ج 1، ص 676؛ در المنثور، ج 2، ص 116 و الاتقـان ، ج 1، ص 35.

62- البرهان فی علوم القرآن ، ج 1، ص 194.

63- سوره طه آیه / 64.

64- تاریخ طبری ، ج 2، ص 86.

65- گردنه ای است نزدیک منا در مکه .

66- سیره ابن هشام ، ج 1، ص 131 و 438 - 444.

67- تاریخ پیامبر اسلام ، دکتر آیتی ، ص 171.

68- سیره ابن هشام ، ج 1، ص 500.

69- ر.ک : معجم البلدان ، ج 5، ص 266 - 267.

70- المیزان ، ج 16، ص 106.

71- همان ، ج 19، ص 300 و ج 16 ص 106.

72- ترتیب نزول سوره های مزبور چنین است : 88، 89، 90، 92، 94، 101، 105، 108، 112، 114.

73- ر.ک تاریخ پیامبر اسلام ، دکتر آیتی ، ص 217.

74- برخی مورخان ، شروع سیه ها را در سال اول و برخی دیگر در ماه صفر سال دوم هجری می دانند. ر.ک تاریخ پیامبر اسلام ، دکتر آیتی ، ص 218.

75- سیره ابن هشام ، ج 2، ص 222 به بعد؛ کامل ابن اثیر، ج 2، ص 77 - 78؛ مغازی واقدی ، ج 1، ص 19-9؛ بحار، ج 19، ص 186.

76- مجمع البیان ، ج 1، ص 551، ذیل آیه 217 سوره بقره .

77- ر.ک المیزان ، ج 1، ص 151.

78- همان ، ص 267.

79- الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 148.

80- سوره بقره ، آیه 269.

81- سوره انفال ، آیه 35.

82- سوره اسراء، آیه 82.

83- سوره بقره ، آیه 145 .

84- آل عمران ، آیه 19.

85- سوره آل عمران ، آیه 85.

86- البرهان فی علوم القرآن ، ج 1، ص 167.

87- روح المعانی ، ج 1، ص 172، با اندک تصرف .

88- کشاف ، ج 1، ص 29.

89- البرهان فی علوم القرآن ، ج 2، ص 173. در تفسیر مجمع البیان (ج 1، ص 112) 11 قول و در تفسیر کبیر (ج 2، ص 5) 20 قول و در تفسیر القرآن الکریم ، اثر شهید سید مصطفی خمینی (ج 2، ص 285) 26 قول نقل شده است .

90- الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 150؛ تفسیر تبیان ، ج 1، ص 48؛ البحر المحیط، ج 1، ص 158.

91- سوره آل عمران ، آیه 7.

92- سوره انعام ، آیه 141.

93- سوره زمر، آیه 23.

94- نهج البلاغه ، خطبه 38.

95- سوره آل عمران ، آیه 7.

96- المنار، ج 1، ص 122، تفسیر کبیر، ج 2، ص 6.

97- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 49.

98- اسم به معنای اعم هم شامل وصف و لقب . اسمی که به معنای علم باشد ارتجالی است و مناسبت نمی طلبد؛ مانند این که ، چرا سنگ و درخت مناسبت خاصی نمی طلبد، لیکن اثبات مدعای مزبور در مورد خاص دلیل می طلبد؛ گرچه ما دلیلی بر نفی تسمیه سوره ها به این نامها نیز نداریم ، ولی دلیلی بر اثبات نیز نیست ؛ از این رو در بوته احتمال قرار می گیرد.

رای سوم

حروف مقطعه نامهای قرآن است ؛ چنانکه فرقان و ذکر نامهای قرآن کریم است .

99- مجمع البیان ، ج 1، ص 112.

100- سوره مریم ، آیه 1.

101- الاتقان ، ج 2، ص 11 .

102- جامع البیان ، ج 1، ص 70؛ الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 151.

103- میراث اسلامی ایران ، ج 4، ص 267؛ تفسیر صدر المتالهین ، ج 6، ص 15.

104- تفسیر القرآن الکریم ، ج 1، ص 13، این تفسیر گرچه به عنوان تفسیر محی الدین عربی مشهور است ، لیکن همان تاویلات ملا عبدالرزاق کاشانی است .

105- المیزان ، ج 18، ص 15.

106- قرآن کریم درباره نامهای الله و الرحمن می فرماید: قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا افله الاسماء الحسنی (سوره اسراء، آیه 110)؛ الله را بخوانید یا الرحمن ، هر یک از این دو نام خداوند، خود دارای نامهای نیکوتر است . مرجع ضمیر در فله ، ایا است ، نه الله و معنای آیه این نیست که خداوند اسمای حسنایی دارد؛ بلکه بدین معناست که هر یک از الله و الرحمن اسمهای حسنایی دارد. تناسبی ندارد که ضمیر در فله به الله برگردد. از این رو مرحوم فاضل هندی می گوید: محققان برآنند که الرحمن نیز همانند الله اسم ذات است و در آیه بسم الله ... بدل از الله است و از این رو بر الرحیم که صفت است مقدم شده است (کشف اللثام ، ج 1، ص 106).

107- سوره نمل ، آیه 40.

108- عقدالفرید، ج 1، ص 199.

109- نورالثقلین ، ج 1، ص 4.

110- بحار، ج 55، ص 36.

111- بحار، ج 90، ص 260 - 262.

112- نهج البلاغه ، خطبه 186، بند 17.

113- بحار، ج 43، ص 351.

114- مفاتیح الجنان ، دعای کمیل . 115- مجمع البیان ، ج 1، ص 112؛ البرهان فی علوم القـرآن ، ج 1، ص 173.

116- در حساب ابجد حروف الفبای عربی به اساس ترتیب خاص است که در کلمـات زیـر تنظـیم شـده است : ابجد، هوز، حطی کلمن ، سعفص ، قرشت ، ثخذ، ضـظع و هـر یـک از ایـن حـروف دارای ارزش عددی و ریاضی خاصی بدین ترتیب :

اء 1، ب = 2، ج = 3،د = 4، ه = 5، و = 6، ز = 7، ح = 8، ط =9، ی = 10، ک = 20،ل = 30، م = 40،ن = 50، س = 60، ع = 70، ف = 80، ص = 90، ق = 100، ر =200، ش = 300، ت = 400، ث = 500، خ = 600، ذ = 700، ض = 800، ظ = 900، غ= 1000.

117- مجمع البین ، ج 1، ص 113،؛ تفسیر کبیر، ج 2، ص 7.

118- مفسرانی مانند طبری (در جامع البیان ، ج 1، ص 68) و ابن کثیر (در تفسـیر القـرآن العظـیم ، ج 1، ص 40) به بررسی برخی از این احادیث پرداخته و آن را ضعیف و فاقد اعتبار لازم دانسته اند.

119- مجمع البیان ، ج 1، ص 113، المیزان ، ج 18، ص 7.

120- سوره لقمان ، آیه 34.

121- المنار، ج 1، ص 122.

122- مجمع البیان ، ج 1، ص 113؛ جامع البیان ، ج 1، ص 68.

123- مجمع البیان ، ج 1، ص 113.

124- سوره فصلت ، آیه 26.

125- سوره بقره ، آیه 195.

126- تفسیر کبیر، ج 5، ص 147.

127- سوره نور، آیه 37.

128- بحار، ج 25، ص 204.

129- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 48؛ فی ظلال القرآن ، ج 1، ص 38.

130- سوره علق ، آیه 5. 131- سوره انشراح ، آیه 60.

132- سوره حاقه ، آیه 29.

133- سوره واقعه ، آیه 79.

134- البرهان فی علوم القرآن ، ج 1، ص 169.

135- الاعجاز العددی للقرآن الکریم ، ج 1، تا 3.

136- تفسیر کبیر، ج 2، ص 8.

137- نور الثقلین ، ج 1، ص 6.

138- الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 152.

139- سوره زمر، آیه 23.

140- جامع البیان ، ج 1، ص 67.

141- الحروف المقطعه فی القرآن الکریم ، ص 81.

142- مباحث فی علوم القرآن ، ص 239.

143- سیره ابن هشام ، ج 1، ص 270؛ تفسیر برهان ، ج 1، ص 54.

144- تفسیر صدرالمتالهین ، ج 1، ص 212؛ تفسیر کبیر، ج 2، ص 8.

145- المیزان ، ج 18، ص 8.

146- تفسیر صدرالمتالهین ، ج 6، ص 17 - 18؛ اسفار، ج 7، ص 41 - 42؛ روح البیان ، ج 1، ص 28.

147- روح المعانی ، ج 1، ص 167 با تصرف .

148- حدیث قرب نوافل که در جوامع روایی فریقین نقل شده ، می گوید: انسان بر اثر نوافل محبوب خدای سبحان می شود و آنگاه خدا چشم و گوش او می شود؛ یعنی ، همه مجاری ادراکی و تحریکی او را خدای سبحان تامین می کند: قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): من اهان لی ولیا فقد ارصد لمحاربتی و ما تقرب الی عبد بشی ء احب الی مما افترضت علیه و انه لیتقرب الی بالنافله حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به ولسانه الذی ینطق به ویده التی یبطش بها. دن دعانی احبه و ال سالتی اعطیته (اصول کافی ، ج 2، ص 352).

149- سوره محمد (صلی الله علیه وآله)، آیه 24.

150- روح المعانی ، ج 1، ص 167.

151- سوره نحل ، آیه 34.

152- نهج البلاغه ، حکمت 147، بند 6.

153- دیوان حافظ.

154- دیوان حافظ.

155- دیوان حافظ.

156- نهج البلاغه ، حکمت 85. 157- سوره رعد، آیه 17.

158- ج 1، ص 42 - 47.

159- همان ، ص 408 - 409.

160- ج 3، ص 461.

161- همان ، ص 501.

162- ج 4، ص 363.

163- تفسیر ابن عربی ، ج 1، ص 43.

164- تفسیر برهان ، ج 1، ص 53.

165- همان ، ج 2، ص 177.

166- همان ، ج 3، ص 179.

167- الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 151.

168- بحار، ج 89، ص 373.

169- تفسیر برهان ، ج 1، ص 54.

170- همان ، ج 2، ص 2.

171- همان ، ص 206.

172- همان ، ص 277.

173- همان ، ج 3، ص 2.

174- نور الثقلین ، ج 3، ص 320.

175- بحار، ج 90، ص 262.

176- تفسیر برهان ، ج 3، ص 3.

177- همان ، ص 3.

178- همان ، ص 179.

179- همان ، ج 4، ص 90.

180- تفسیر برهان ، ج 3، ص 29.

181- همان ، ص 28.

182- همان ، ص 29.

183- همان ، ج 4، ص 3.

184- همان ، ج 4، ص 3.

185- تفسیر برهان ، ج 4، ص 3.

186- بحار، ج 88، ص 7.

187- تفسیر برهان ، ج 4، ص 4.

188- تفسیر برهان ، ج 4، ص 33.

189- همان ، ص 34.

190- همان ، ص 34.

191- تفسیر برهان ، ج 4، ص 34.

192- تفسیر برهان ، ج 4، ص 34.

193- همان ، ص 158.

194- تفسیر برهان ، ج 3، ص 3.

195- همان ، ص 28، به نقل از تفسیر ثلعبی .

196- همان ، ج 4، ص 115.

197- همان ، ص 40.

198- تفسیر برهان ، ج 4، ص 40.

199- همان ، ص 41.

200- همان ، ص 115.

201- همان ، ص 216. 202- نور الثقلین ، ج 5، ص 388.

203- تفسیر برهان ، ج 1، ص 54.

204- تفسیر برهان ، ج 2، ص 3.

205- تفسیر برهان ، ج 2، ص 3.

206- تفسیر برهان ، ج 2، ص 3.

207- بحار، 52، ص 121.

208- تفسیر برهان ، ج 1، ص 54.

209- بحار، ج 2، ص 319.

210- نور الثقلین ، ج 1، ص 27.

211- تفسیر برهان ، ج 1، ص 54.

212- بحار ج 89، ص 384.

213- همان ، ج 88، ص 11، نورالثقلین ، ج 1، ص 30.

214- المیزان ، ج 18، ص 15.

215- ر.ک بحث روایی ، طایفه پنجم ، حدیث یکم ، دوم و سوم ، ص 119 - 120.

216- بحار، ج 2، ص 245. 217- ر.ک بحث روایی ، طایفه دوم حدیث یکم ، ص 112.

218- سوره حج ، آیه 29.

219- بحار، ج 89، ص 84.

220- معانی الاخبار، ص 52.

221- تفسیر صافی ، ج 1، ص 78.

222- سوره اسراء، آیه 13.

223- سوره انشقاق ، آیه 7.

224- سوره یونس ، آیه 61. 225- سوره بقره ، آیه 213.

226- سوره اسراء، آیه 55.

227- سوره بقره ، آیه 235.

228- سوره بقره ، آیه 79.

229- سوره نمل ، آیه 29.

230- الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 157؛ نیز ر.ک بحار، ج 75، ص 275.

231- در این آیه شریفه ذلک مبتد است و الکتاب خبر، و لاریب فیه جمله مستقل دیگری است ؛ چنانکه هدی للمتقین حمله دیگر، و هدی خبر مبتدای محذوف است .

232- سوره آل عمران ، آیه 7.

233- سوره یوسف ، آیه 1.

234- سوره انسان ، آیه 23.

235- سوره عبس ، آیات 15 - 16.

236- سوره زخرف ، آیات 3 - 4.

237- سوره آل عمران ، آیه 103.

238- بحار، ج 89، ص 102.

239- سوره مائده ، آیه 15.

240- سوره مائده ، آیه 48.

241- سوره بقره ، آیه 213.

242- سوره شوری ، آیه 13.

243- سوره آل عمران ، آیه 184.

244- سوره مریم ، آیه 12. 245- سوره سجده ، آیه 3.

246- سوره فصلت ، آیه 42.

247- سوره نساء، آیه 78.

248- سوره نبا، آیه 39.

249- سوره بقره ، آیه 23.

250- سوره حج ، آیه 5.

251- سوره توبه ، آیه 45.

252- سوره نمل ، آیه 66.

253- سوره حجرات ، آیه 15.

254- تفسیر کبیر، ج 2، ص 21.

255- نقل مزبور در مجمع البیان ، ج 1، ص 118 آمده است .

256- سوره بقره ، آیه 197.

257- دعوی قرآن این است که کلام خداست که بر پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) نازل شده و دعـوت آن به پذیرش توحید، رسالت ، معاد و لوازم اعتقادی و عملی این اصول سه گانه است .

258- سوره ص ، آیه 8.

259- سوره سجده ، آیه 2.

260- سوره سجده ، آیه 2.

261- سوره بقره ، آیاتا 23 - 24.

262- سوره ابراهیم ، آیه 9.

263- سوره ابراهیم ، آیه 10.

264- سوره آل عمران ، آیه 9.

265- سوره بقره ، آیه 2.

266- سوره انبیاء، آیه 22.

267- سوره نمل ، آیه 64.

268- سوره کهف ، آیات 1 -2. پ

269- سوره بقره ، آیه 185.

270- سوره مدثر، آیه 31.

271- سوره یونس ، آیه 57.

272- سوره لقمان ، آیه 3.

273- سوره نحل ، آیه 89.

274- ظاهرا (((لام))) در هر سه آیه برای اختصاص اسـت . 275- مجمـع البیـان ، ج 1، ص 118، بـا تصرف .

276- سوره اعراف ، آیه 198.

277- سوره فاطر، آیه 14.

278- سوره اسراء، آیه 94.

279- سوره فرقان ، آیه 1.

280- سوره انعام ، آیه 19.

281- سوره یس ، آیه 70.

282- سوره نازعات ، آیه 45.

283- سوره زمر، آیات 17 - 18.

284- المیزان ، ج 1، ص 45.

285- سوره بقره ، آیه 5.

286- سوره شمس ، آیه 10.

287- سوره بقره ، آیه 16.

288- سوره نمل ، آیه 81.

289- سوره اعراف ، آیه 198.

290- سوره اسراء، آیه 82.

291- سوره بقره ، آیه 26.

292- سوره یونس ، آیه 57.

293- سوره یس ، آیه 70.

294- سوره شعراء آیه 136.

295- سوره بقره ، آیه 6.

296- سوره فرقان ، آیه 44.

297- سوره انفال ، آیه 24.

298- سوره انعام ، آیه 36.

299- بیان السعاده ، ج 1، ص 39 - 45.

300- نهج البلاغه ، خطبه 147.

301- سوره اعلی ، آیه 1.

302- سوره حدید، آیه 4.

303- سوره بقره ، آیه 186.

304- تهذیب ، ج 3، ص 109.

305- سوره واقعه ، آیات 77 - 79.

306- بحار، ج 23، ص 108.

307- اصول کافی ، ج 1، ص 191.

308- سوره نجم ، آیات 8 - 9.

309- سوره نمل ، آیه 6.

310- بحار، ج 89، ص 20 و 103.

311- سوره نمل ، آیه 6.

312- سوره زمر، آیه 6.

313- سوره اعراف ، آیه 7.

314- سوره طه ، آیه 14.

315- سوره حمد، آیه 5.

316- سوره نساء، آیه 36.

317- سوره زخرف ، آیه 64.

318- سوره بقره ، آیات 168 و 208؛ سوره انعام ، آیه 142.

319- سوره اعراف ، آیه 27.

320- سوره اعراف ، آیه 200؛ سوره فصلت ، آیه 36.

321- سوره نحل ، آیه 98.

322- سوره انعام ، آیه 61.

323- بحار، ج 10 ص 15.

324- همان ، ج 89، ص 380.

325- نهج البلاغه ، حکمت 410.

326- سوره نمل ، آیه 14.

327- سوره عنکبوت ، آیه 2.

328- روح المعانی ، ج 1، ص 107.

329- سوره آل عمران ، آیه 191.

330- سوره فرقان ، آیه 64.

331- سوره بقره ، آیه 20.

332- سوره مائده ، آیه 97.

333- تفسیر منهج الصادقین ، ج 1، ص 139.

334- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ، ج 4، ص 115.

335- الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 174.

336- تفسیر ابن عربی ، ج 1، ص 59.

337- سوره انفال ، آیه 2.

338- سوره مائده ، آیه 94.

339- سوره بقره / آیه 14.

340- سوره مائده ، آیه 41.

341- سوره بقره ، آیه 14.

342- سوره یونس ، آیه 20.

343- سوره جن ، آیات 26 - 27.

344- سوره یوسف ، آیه 102.

345- سوره نور، آیه 35.

346- سوره حدید، آیه 3.

347- سوره بقره ، آیه 7.

348- سوره کهف ، آیه 101.

349- سوره مطففین ، آیه 15.

350- نهج البلاغه ، خطبه 65، بند 4.

351- سوره اعراف ، آیه 7.

352- سوره بقره ، آیه 285.

353- سوره کهف ، آیه 110.

354- سوره جاثیه ، آیه 24. 355- سوره لقمان ، آیه 25.

356- سوره مومنون ، آیه 9.

357- سوره عنکبوت ، آیه 45.

358- سوره معارج ، آیات 19 - 35.

359- سوره حدید، آیه 25. 360- سوره سباء، آیه 46.

361- سوره مائده ، آیه 97.

362- سوره عنکبوت ، آیه 45.

363- سوره معارج ، آیات 19 - 20.

364- سوره ماعون ، آیات 4 - 5.

365- سوره شوری ، آیه 13.

366- سوره مریم ، آیه 91.

367- سوره طه ، آیه 14.

368- سوره ابراهیم ، آیه 40.

369- سوره اسراء، آیه 29.

370- سوره نحل ، آیه 53.

371- سوره نور، آیه 33.

372- سوره حدید، آیه 7.

373- سوره قصص ، آیه 78.

374- سوره بقره ، آیه 267.

375- ر.ک آیات 272 بقره و 92 آل عمران و...

376- سوره مائده ، آیه 64.

377- سوره بقره ، آیه 219.

378- سوره اعراف ، آیه 95.

379- سوره آل عمران ، آیه 44.

380- سوره مریم ، آیه 17.

381- سوره فرقان ، آیه 22.

382- سوره روم ، آیه 28.

383- سره ص ، آیه 29.

384- سوره بقره ، آیه 55.

385- سوره نساء، آیه 153.

386- سوره زخرف ، آیه 23.

387- سوره بقره ، آیه 170.

388- سوره نمل ، آیه 13.

389- سوره نمل ، آیه 14.

390- سوره اسراء، آیه 102.

391- سوره توبه ، آیه 12.

392- سوره حجر، آیه 99.

393- سوره فاطر، آیه 10.

394- سوره نور، آیه 35.

395- تفسیر نمونه ، ج 1، ص 73.

396- سوره بقره ، آیه 265.

397- سوره بقره ، آیه 195.

398- کشاف ، ج 1، ص 41، کنز الدقائق ، ج 1، ص 88.

399- تفسیر بیضاوی ، ج 1، ص 19، با اندک تصرف .

400- سوره مائده ، آیه 64.

401- سوره ابراهیم ، آیه 7.

402- مفاتیح الجنان ، دعای افتتاح .

403- سوره بقره ، آیه 216.

404- سوره توبه ، آیه 98.

405- نهج البلاغه ، حکمت 138.

406- سوره معارج ، آیات 21 - 22.

407- سوره معارج ، آیات 24 - 25.

408- سوره مائده ، آیه 55.

409- سوره توبه ، آیه 54.

410- سوره مدثر، آیات 40 - 44.

411- سوره توبه ، آیه 54.

412- سره توبه ، آیه 53.

413- تفسیر مجمع البیان ، جلد 1، ص 121.

414- امالی صدوق ، مجلس 42، ح 9.

415- غررالحکم ، ج 2، ص 47.

416- غررالحکم ، ج 2، ص 47.

417- امالی مفید، مجلس 33، ح 2.

418- اصول کافی ، ج 2، ص 42

419- نورالثقلین ، ج 1، ص 31.

420- بحار، ج 65، ص 285.

421- همان ، ج 52، ص 143.

422- تفسیر کبیر، ج 2، ص 31.

423- سوره لقمان آیه 34.

424- نهج البلاغه ، خطبه 128، بند 6.

425- سوره جن ، آیه 27.

426- من لا یحضر، ج 1، ص 203.

427- من لا یحضر، ج 1، ص 203.

428- همان ، ص 206.

429- همان ، ص 206.

430- همان ، ص 203.

431- همان ، ص 204.

432- من لا یحضر، ج 1، ص 205.

433- همان ، ص 203.

434- همان ، ص 204.

435- بحار، ج 2، ص 17.

436- همان ، ج 2، ص 17.

437- روایات انفاق ذیل آیه 261 همین سوره خواهد آمد.

438- سوره هود، آیه 88.

439- سوره نحل ، آیه 75.

440- بحار، ج 93، ص 134.

441- سوره آل عمران ، آیه 185.

442- سوره حدید، آیه 20.

443- سوره حدید، آیه 14.

444- المیزان ، ج 2، ص 247.

445- سوره زخرف ، آیات 3 - 4.

446- تفسیر کبیر، ج 2، ص 36.

447- المناز، ج 1، ص 132 - 133.

448- سوره حجر، آیه 21.

449- سوره نمل ، آیه 6.

450- سوره تکویر، آیه 24.

451- سوره نجم ، آیات 3 - 4.

452- سوره آل عمران ، آیه 19.

453- سوره مائده ، آیه 48.

454- سوره اعراف ، آیه 158.

455- سوره بقره ، آیه 258.

456- سوره بقره ، آیه 136.

457- سوره بقره ، آیه 91.

458- سوره آل عمران ، آیه 19.

459- سوره غافر، آیه 78.

460- سوره ص ، آیه 46.

461- سوره ص ، آیه 26.

462- سوره لقمان ، آیه 25.

463- سوره یس ، آیه 78.

464- سوره قیامت ، آیه 4.

465- سوره قیامت ، آیات 5 - 6.

466- سوره نازعات ، آیات 37 - 39.

467- سوره بقره ، آیه 86.

468- سوره نجم ، آیات 29 - 30.

469- سوره توبه ، آیه 102.

470- سوره نساء، آیه 74.

471- سوره حدید، آیه 20

472- سوره مجادله ، آیه 22.

473- سوره نساء، آیه 60.

474- سوره نساء، آیه 162.

475- سوره نحل ، آیه 44.

476- سوره نساء، آیه 174.

477- ر.ک وحی و رهبری ، ص 39 و قرآن در قرآن ، ص 61.

478- سوره انعام ، آیه 75.

479- سوره تکاثر، آیات 5 - 6

480- سوره جاثیه ، آیه 23.

481- سوره مطففین ، آیه 4.

482- بحار، ج 65، ص 285.

483- نهج البلاغه ، حکمت 125.

484- غررالحکم ، ج 1، ص 26.

485- بحار، ج 65، ص 311.

486- کافی ، ج 2، ص 52، بحار، ج 67، ص 139.

487- سوره سجده ، آیه 24.

488- غررالحکم ، ج 1، ص 113.

489- نهج البلاغه ، خطبه 193.

490- همان ، خطبه 38.

491- همان ، خطبه 87، بند 5.

492- همان ، نامه 27، بند 6 .

493- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ، ج 9، ص 133.

494- تفسیر کبیر، ج 2، ص 38.

495- سوره اعراف ، آیه 179.

496- سوره مجادله ، آیه 11.

497- سوره طه ، آیه 81.

498- سوره بقره ، آیه 189.

499- سره حشر، آیه 9.

500- بحار، ج 64، ص 18.

501- سوره شمس ، آیه 9.

502- آیات 1 - 11.

503- غرر الحکم ، ج 5، ص 447.

504- سوره شعراء، آیه 136.

505- سوره بقره ، آیه 97.

506- سوره فرقان ، آیه 1.

507- سوره احزاب ، آیه 45. 508- سوره هود، آیه 12. 509- سوره انعام ، آیه 19.

510- سوره انعام ، آیه 130.

511- سوره توبه ، آیه 122.

512- سوره شعراء، آیه 111.

513- سوره هود، آیه 27. 514- سوره جاثیه ، آیه 26.

515- امالی مفید، مجلس 24، ح 1.

516- سوره انعام ، آیه 12.

517- سوره انعام ، آیه 12.

518- سوره یس ، آیه 7.

519- تفسیر کبیر، ج 2، ص 48.

520- المیزان ، ج 1، ص 52.

521- جامع البیان ، ج 1، ص 84.

522- سوره محمد (صلی الله علیه وآله)، آیه 25.

523- سوره جاثیه ، آیه 24.

524- سوره بقره ، آیه محل بحث .

525- سوره نمل ، آیه 14.

526- سوره بقره ، آیه 89.

527- سوره نمل ، آیه 40. 528- سوره ابراهیم ، آیه 7.

529- سوره بقره ، آیه 152.

530- سوره بقره ، آیات 84 - 85.

531- سوره بقره ، آیه 85.

532- سوره ممتحنه ، آیه 4.

533- سوره ابراهیم ، آیه 22.

534- سوره عنکبوت ، آیه 25.

535- اصول کافی ، ج 2، ص 389.

536- مفاتیح الجنان ، مناجات خمس عشر، مناجاه التائبین .

537- بیان السعاده ، ج 1، ص 55.

538- سوره انعام ، آیه 25.

539- المنار، ج 1، ص 144.

540- المنار، ج 1، ص 144.

541- الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 185؛ تفسیر کبیر، ج 2، ص 59.

542- سوره نور، آیه 40.

543- سوره یوسف ، آیه 107.

544- سوره اسراء، آیه 15.

545- سوره نجم ، آیه 39.

546- سوره اسراء، آیه 7. 547- سوره بقره ، آیه 286.

548- سوره نحل ، آیه 108.

549- سوره توبه ، آیه 127.

550- سوره کهف ، آیه 57.

551- سوره بقره ، آیه 88.

552- سوره مطففین ، آیه 14.

553- سوره محمد (صلی الله علیه وآله)، آیه 24.

554- سوره انعام ، آیه 110.

555- سوره بقره ، آیه 74.

556- سوره بقره ، آیه 10.

557- سوره صافات ، آیه 84.

558- سوره حج ، آیه 46.

559- برخی گفته اند: در آیه محل بحث ممکن است ختم مخصوص قلب باشد: (ختم الله علی قلـوبهم) و سمع و ابصار هر دو زیر پوشش غشاوه باشد: (وعلی سمعهم و علی ابصـارهم غشـاوه). پـس ترکیـب آن چنین است که علی سمعهم و علی ابصارهم با هم خبر مقدم و غشاوه مبتدای موخر است و از این جهت که سمع و بصر دارای حکم مشترک و قلب دارای حکمی دیگر است مانند آیه شریفه (قل ارایـتهم ان اخـذ الله سمعکم و ابصارکم و ختم علی قلوبکم) (سوره انعام آیه 46) است . (تفسیر القـرآن الکـریم ، شـهید سـید مصطفی خمینی ، ج 3، ص 174) ولی حق این است که علی سمعهم عطف بر علی قلوبهم و متعلق به خـتم است و تنها ابصار خبر مقدم غشاوه اختصاص به بصر دارد؛ گرچه در برخی آیات ، قلب و سمع و بصر، هر سه متعلق طبع که همان ختم است واقع شده است ؛ مانند: (اولئک الـذین طبـع الله علـی قلـوبهم و سـمعهم وابصارهم) (سوره نحل ، آیه 108).

560- سوره نحل ، آیه 108.

561- سوره نحل ، آیه 78.

562- سوره شمس ، آیات 7 - 8. 563- سوره شمس ، آیه 9.

564- سوره جاثیه ، آیه 23.

565- سوره فصلت ، آیه 5.

566- سوره اسراء، آیه 45.

567- سوره محمد (صلی الله علیه وآله)، آیه 23.

568- سوره مطففین ، آیات 14 - 15.

569- بحار، ج 84، ص 151 - 152.

570- سوره انعام ، آیه 110.

571- سوره توبه ، آیه 127.

572- سوره مطففین ، آیه 12.

573- سوره اعراف ، آیه 146.

574- سوره توبه ، آیه 127.

575- سوره نور، آیه 63.

576- سوره اعراف ، آیات 16 - 17.

577- سوره بقره ، آیه 81.

578- سوره نجم ، آیات 11 و 18.

579- سوره روم ، آیه 30.

580- سوره توبه ، آیه 38. 581- سوره اعراف ، آیه 176.

582- سوره ذاریات ، آیات 20 - 21.

583- سوره یس ، آیات 8 - 10.

584- سوره یونس ، آیه 88.

585- سوره یونس ، آیه 89.

586- سوره اسراء، آیه 72.

587- سوره طارق ، آیه 9.

588- سوره ق ، آیه 22.

589- سوره نساء، آیه 155.

590- بحار، ج 5، ص 11.

591- بحار، ج 42، ص 29.

592- نورالثقلین ، ج 1، ص 33.

593- ج 1، ص 53 - 54.

594- نورالثقلین ، ج 1، ص 33.

595- سوره انعام ، آیه 43.

596- بحار، ج 65، ص 274.

597- نهج البلاغه ، خطبه 105، بند 6.

598- همان ، خطبه 165، بند 30.

599- همان ، نامه 31، بند 110.

600- همان ، حکمت 193.

601- همان ، خطبه 88، بند 2.

602- نهج البلاغه ، خطبه 109، بند 14.

603- همان ، حکمت 275.

604- همان ، خطبه 198، بند 5.

605- همان ، خطبه 133، بند 7.

606- همان ، خطبه 176، بند 8.

607- سوره یوسف ، آیه 94.

608- مصباح الشریعه ، ص 20.

609- سوره بقره ، آیه 207.

610- سوره بقره ، آیه 165.

611- سوره حج ، آیه 11.

612- سوره توبه ، آیه 61.

613- سوره احزاب آیه 23.

614- سوره انعام ، آیه 25.

615- سوره یونس ، آیه 42.

-616

617- سوره بقره ، آیه 136.

618- سوره آل عمران ، آیه 193.

619- سوره نحل ، آیه 106.

620- سوره غافر، آیه 28.

621- سوره آل عمران ، آیه 167.

622- سوره نساء آیه 140.

623- سوره توبه ، آیه 113.

624- سوره نساء، آیه 116.

625- سوره منافقون ، آیه 6.

626- سوره نساء، آیه 145.

627- سوره منافقون ، آیه 1. 628- سوره توبه ، آیه 54. این آیه از جامعترین آیاتی است که منافقـات را افشا می کند، زیرا هم کفر اعتقادی آنان را بیان می کند و هم کفر عملیشان را.

629- سوره مائده ، آیه 52.

630- سوره مائده ، آیه 52.

631- سوره توبه ، آیه 54.

632- سوره اسراء، آیه 82.

633- سوره نحل ، آیه 106.

634- سوره حجرات ، آیه 14.

635- بحار، ج 89، ص 384.

636- نهج البلاغه ، نامه 27، بند 16.

637- سوره نساء، آیه 142.

638- سوره نحل ، آیه 23.

639- سوره نساء، آیه 80.

640- سوره فتح ، آیه 10.

641- سوره بقره ، آیه 14.

642- سوره اسراء، آیه 7.

643- سوره نجم ، آیه 40

644- سوره نساء، آیه 10.

645- سوره نساء، آیه 10.

646- سوره فاطر، آیه 43.

647- سوره نساء، آیه 107.

648- سوره نساء، آیه 142.

649- سوره بقره ، آیه 5.

650- سوره بقره ، آیه 17.

651- سوره انعام ، آیه 39.

652- سوره آل عمران ، آیه 154.

653- عنوان نفس اگر در مقابل عقل نباشد شامل مکراتب برین روح انسانی نیز می شود.

654- نهج البلاغه ، حکمت 211.

655- سوره فرقان ، آیه 44.

656- سوره ، آیه 16.

657- سوره یوسف ، آیات 18 و 83.

658- سوره کهف ، آیه 104.

659- سوره حدید، آیه 19.

660- بحار، ج 24، ص 38.

661- سوره نساء، آیه 1.

662- سوره حشر، آیات 11 - 12.

663- بحار، ج 69، ص 300.

664- همان ، ص 295.

665- سوره فصلت ، آیه 22.

666- سوره ابراهیم ، آیه 46.

667- سوره فصلت ، آیه 15.

668- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ، ج 1، ص 105 .

669- سوره مزمل ، آیه 13.

670- سوره منافقون ، آیه 3.

671- سوره نساء، آیه 140.

672- سوره توبه ، آیه 30.

673- سوره توبه ، آیه 127.

674- سوره توبه ، آیه 77.

675- سوره بقره ، آیه 41.

676- سوره احزاب ، آیه 32.

677- سوره مائده ، آیه 52.

678- سوره هود، آیه 90.

679- سوره محمد (صلی الله علیه وآله)، آیات 29 - 30.

680- سوره احزاب ، آیه 60.

681- سوره فصلت ، آیه 40.

682- سوره کهف ، آیه 13.

683- سوره محمد (صلی الله علیه وآله)، آیه 17.

684- سوره حشر، آیه 23.

685- سوره یونس ، آیه 25.

686- سوره توبه ، آیه 124 - 125.

687- سوره محمد (صلی الله علیه وآله)، آیه 20.

688- سوره منافقون ، آیه 1.

689- تلاوت مولی عبدالرزاق کاشانی ، ج 1، ص 21.

690- سوره شعراء، آیه 152.

691- سوره یونس ، آیه 81.

692- سوره اعراف ، آیه 56.

693- سوره بقره ، آیه 220. پ

694- سوره قیامت ، آیه 40.

695- سوره بقره ، آیه 8.

696- سوره توبه ، آیه 107.

697- سوره نساء، آیه 62.

698- سوره منافقون ، آیه 1.

699- سوره محمد (صلی الله علیه وآله)، آیه 22.

700- سوره بقره ، آیه 205.

701- سوره توبه ، آیه 107.

702- سور فجر، آیه 12.

703- سوره غافر، آیه 29.

704- سوره غافر، آیه 37.

705- سوره توبه ، آیه 67.

706- آیات 11 - 12.

707- سوره بقره ، آیه 130.

708- سوره انعام ، آیه 90.

709- سوره احزاب ، آیه 21.

710- سوره ممتحنه ، آیا 4، 6.

711- سوره حشر، آیه 8. 712- سوره حشر، آیه 9.

713- سوره نحل ، آیه 24.

714- سوره اعراف ، آیه 66.

715- سوره بقره ، آیه 130.

716- سوره توبه ، آیه 67.

717- اصول کافی ، ج 1، ص 11.

718- سوره بقره ، آیه 130.

719- سوره بقره ، آیه 142.

720- سوره احقف ، آیه 11.

721- سوره آل عمران ، آیه 167. با مومنان ندارند و اگر روزی

722- سوره منافقون ، آیات 2 - 3.

723- سوره بقره ، آیه 77.

724- سوره آل عمران ، آیه 167.

725- سوره ناس ، آیات 4 - 6.

726- سوره آل عمران ، آیه 175.

727- سوره حجرات ، آیه 11.

728- سوره توبه ، آیات 65 - 66.

729- سوره توبه ، آیه 65.

730- سوره حجر، آیه 95.

731- سوره ابراهیم ، آیه 43.

732- سوره اعراف ، آیه 8.

733- سوره کهف ، آیه 105.

734- سوره اعراف ، آی 202.

735- سوره مریم ، آیه 83.

736- سوره اعراف ، آیه 27.

737- سوره کهف ، آیه 50.

738- سوره شمس ، آیه 8.

739- سوره بلد، آیه 10.

740- سوره انسان ، آیه 3.

741- سوره آل عمران ، آیه 175.

742- بحار، ج 46، ص 261.

743- اصول کافی ، ج 2، ص 352.

744- بحار، ج 24، ص 194.

745- نهج البلاغه ، خطبه 7.

746- سوره بقره ، آیه 81.

747- سوره مریم آیه 67.

748- نور الثقلین ، ج 1، ص 35.

749- نهج البلاغه ، خطبه 7.

750- سوره اعراف ، آیه 201.

751- سوره اسراء، آیه 64.

752- سوره بقره ، آیه 5.

753- سوره عصر، آیات 1 - 3.

754- سوره بقره ، آیه 275.

755- سورهع بقره ، آیه 275.

756- سوره نساء، آیه 29.

757- سوره صف ، آیه 10.

758- سوره صف ، آیات 10 - 12.

759- سوره توبه ، آیه 111.

760- سوره تغابن ، آیه 9.

761- سوره فتح ، آیه 12.

762- سوره توبه ، آیه 111.

763- سوره قمر، آیه 55.

764- سوره قیامت ، آیات 22 - 23.

765- سوره بقره ، آیه 90.

766- سوره بقره ، آیه 102.

767- سوره زخرف ، آیه 38.

768- سوره صف ، آیات 10 و 13.

769- سوره صف ، آیه 12.

770- عدن به معنای قرار است و بهشت از آن رو که قرارگاه ابدی مومنان است ، بـه عـدن وصـف شـده است . معدن نیز از آن جهت که قرارگاه مواد خاص است بدین نام موسوم شده است .

771- نهج البلاغه ، حکمت 456.

772- اصول کافی ، ج 1، ص 19.

773- بحار، ج 40، ص 27.

774- سوره قمر، آیه 55.

775- سوره توبه ، آیه 111.

776- سوره توبه ، آیه 111.

777- سوره بقره ، آیه 207.

778- بحار، ج 67، ص 186.

779- سوره حج ، آیه 40.

780- سوره نحل ، آیه 78.

781- سوره شمس آیات 7 - 8.

782- سوره فصلت ، آیه 17.

783- بحار، ج 65، ص 106.

784- سوره نساء، آیه 77.

785- سروه زمر، آیه 15.

786- سوره ، آیه 73.

787- نهج البلاغه ، حکمت 131.

788- همان ، خطبه 1، بند 51.

789- نهج البلاغه ، خطبه 193، بند 7.

790- همان ، خطبه 32، بند 4.

791- همان ، نامه 27.

792- همان ، نامه 31، بند 2.

793- همان ، حکمت 208.

794- همان ، حکمت 113.

795- همان ، حکمت 37.

796- نهج البلاغه ، حکمت 133.

797- غرر الحکم ، ج 4، ص 352.

798- بحار، ج 100، ص 39.

799- نهج البلاغه ، خطبه 195.

800- سوره نور، آیه 40.

801- سوره نور، آیه 35.

802- سوره نور، آیه 40.

803- بحار، ج 14، ص 384.

804- همان ، ج 95، ص 393.

805- سوره توبه ، آیه 67.

806- سوره مریم ، آیه 64.

807- سوره بقره ، آیه 17.

808- سوره بقره ، آیه 15.

809- سوره بقره ، آیه 264.

810- سوره مدثر، آیات 49 - 51.

811- سوره جمعه ، آیه 5.

812- سوره محمد (صلی الله علیه وآله)، آیه 20.

813- سوره توبه ، آیه 69. 814- سوره نور، آیه 35.

815- سوره بقره ، آیه 115.

816- سوره نور، آیه 36.

817- بحار، ج 74، ص 286 .

818- سوره صف ، آیه 8.

819- سوره توبه ، آیه 32.

820- سوره مائده ، آیه 64.

821- ممکن است این نکته (سرفرصت برای افروختن آتش) ناظر به حال برخی از منافقان باشد که ابتـدا اندکی از نور ایمان و فطرت توحیدی بهره مند شده ، حظی از حرکت ایمان داشتند و سپس آن را به تیرگی نفاق مبدل ساختند. جریان چنین شخصی مانند جریانی است که به عنوان مثل در آیه محـل بحـث ، آمـده است .

822- سوره انعام ، آیات 43 - 44. 823- سوره حدید، آیه 12.

824- سوره حدید، آیه 13.

825- سوره نحل ، آیه 78.

826- سوره آل عمران ، آیه 178. لام در لیزدادوا لام عاقبت است ؛ نظیر لام در آیینه (والتقطعه ال فرعون لیکون لهم عدوا وحزنا) (سوره قصص ، آیه 8)، نه لام غایت و هدف و بدین معناست که پایانی جز افزایش گناه ندارند، نه به این هدف اصلی از مهلت ، افزایش گناه است .

827- سوره انفال ، آیه 22.

828- سوره انفال ، آیه 23.

829- سوره فتح ،، آیه 29، فخر رازی نقل می کند که انجیل مشتمل بر سوره ای به نام سوره الامثال است (تفسیر کبیر، ج 2، ص 80). شاید مراد فخر رازی همان کتاب امثال سلیمان نبی است که یکی از کتب عهد قدیم (تورات) است ، نه انجیل .

830- سوره اسراء، آیه 89.

831- سوره بقره ، آیه 26.

832- سوره زمر، آیه 29.

833- سوره مزمل ، آیه 5.

834- سوره نمل ، آیه 6.

835- سوره حشر، آیه 21.

836- سوره عنکبوت ، آیات 41 و 43.

837- گرچه در این آیه سخن از منافقان نیست ، ولی چون منافق در درون خود، کافر است ، در بسیاری از احکام با کفار مشترک است و از این رو می توان از مثلهای مربوط به کافران برای شناخت احکام منافقان نیز استفاده کرد.

838- سوره نور، آیه 39.

839- سوره نور، آیه 39.

840- سوره طه ، آیه 125.

841- سوره حج ، آیه 46.

842- سوره اسراء، آیه 97.

843- سوره نباء، آیات 24 - 26.

844- سوره آل عمران ، آیه 185.

845- سوره غافر، آیه 40.

846- سوره قصص ، آیه 84.

847- سوره انعام ، آیه 160.

848- سوره بقره ، آیه 261. در این آیه کریمه ابتدا سخن از افزایش یک حبه به 700 برابر است و پس از آن سخن از تضاعف است که اگر مراد دو چندان باشد افزایش یک ، به 1400 را نشان می دهد و اگر مراد از (یضاعف) بیش از دو چندان باشد، حدی ندارد و در ذیل آیه نیز سخن از واسع بودن خداست که

افزایش را از 1400 فراتر می برد. در کنار واسع ، وصف علیم مطرح است و بدین معناست که خدا می داند چه کسی را مورد عنایت واسع خود قرار می دهد، تا اخلاص و معرفت عامل چگونه باشد.

849- سوره نساء، آیه 145.

850- اصول کافی ، ج 2، ص 85.

851- سوره ص ، آیه 45.

852- سوره انعام ، آیه 57.

853- بحار، ج 24، ص 368.

854- سوره انعام ، آیه 122.

855- تفسیر صافی ، ج 1، ص 85.

856- بحار، ج 74، ص 102.

857- نور الثقلین ، ج 1، ص 37.

858- نهج البلاغه ، خطبه 82.

859- همان ، خطبه 133، بند 5.

860- سوره نجم ، آیات 29 - 30.

861- سوره روم ، آیه 7.

862- نهج البلاغه ، خطبه 97، بند9.

863- همان ، نامه 33.

864- همان ، خطبه 108، بند 8.

865- نهج البلاغه ، خطبه 108، بند 40.

866- نهج البلاغه ، خطبه 108، بند 40.

867- سوره سباء، آیه 46.

868- سوره ص ، آیات 45 - 46.

869- تعبیر به اصابع (انگشتان) به جای انامل (سرانگشتان)، گذشته از آن تعبیری است رایج ، مفید مبالغه نیز هست ، زیرا تعبیر انگشت در گوش نهادن نشانه شدت هراس آدمی است که همه انگشت را در گوش فرو می برد، نه خصوص سرانگشت را. نکته دیگر در تعبیر اصابع آن است که گرچه معمولا انگشت سبابه را مسبحه و مهلله نامید. از آن رو که شایسته است انسان به عنوان ادب نیایش در حال تسبیح و تهلیل حق با این انگشت به آسمان اشاره کند.

870- بحار، ج 74، ص 286.

871- سوره رعد، آیه 13.

872- سوره فصلت ، آیه 54.

873- سوره حدید، آیه 4.

874- سوره نحل ، آیه 128.

875- سوره توبه ، آیه 40.

876- سوره بقره ، آیه 81.

877- سوره رعد، آیه 17.

878- سوره کهف ، آیه 29.

879- سوره یونس ، آیه 22.

880- سوره کهف ، آیه 42.

881- سوره یوسف ، آیه 66.

882- سوره توبه ، آیه 49.

883- سوره نساء، آیه 108.

884- تاویلات مولی عبدالرزاق کاشانی ، ج 1، ص 27 با اندک تغییر.

885- نهج البلاغه ، خطبه 194، بند 4 .

886- نهج البلاغه ، خطبه 210، بند 3.

887- برای تفصیل بیشتر.ر.ک حماسه و عرفان ، ص 294.

888- سوره نور، آیه 31.

889- سوره زخرف ، آیه 49.

890- سوره الرحمن ، آیه 31.

891- ر.ک المیزان ، ج 8، ص 151؛ مجمع البیان ، ج 1، ص 154 و 172؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ، ج 3، ص 115.

892- شیخ طوسی (رحمه الله) از علقمه کو حسن نقل می کند: هر جا در قرآن (یا ایها الذین امنوا) است در مدینه نازل شده و هر جا در آن (یا الناس) است در مکه نازل شده است .

پذیرش این مدعا مرهون تتبع تام است . آیه محل بحث در مدینه نازل شد. قرطبی بعد از نقل مزبور می گوید: این سخن را سوره بقره و نساء رد می کند؛ زیرا این دو سوره مدنی است و در مزبور می گوید: این سخن راسوره بقره و نساء رد می کند؛ زیرا این دو سوره مدنی است و در آنها (یا ایها الناس) یافت می

شود (الجامع لاحکام القرآن ، ج 1 ص 216). لازم است توجه شود که گاهی آیـه مکـی در سـوره مـدنی یافت می شود و عمده اثبات آن از راه نزول است .

توجه شود که گاهی آیه مکی در سوره بقره و نساء رد می کند؛ زیرا این سوره مدنی است و در مزبور مـی گوید: این سخن را سوره بقره و نساء رد می کند؛ زیرا این دو سوره مدنی است و در آنها (یا ایهـا النـاس) در مکه نازل شده باشد و آیه محل بحث با این که سوره مدنی است مکـی (باشـد، خطـاب اختصـاص بـه مشرکان ، ندارد؛ زیرا در مکه مسلمانان هم وجود داشت . پس تفریع زمخشری صائب نیست ، زیرا وی بعد از نقل علقمه که (یا ایها الناس) مکی است می گوید: فقوله : (یا ایها الناس اعبدوا) خطاب لمشـرکی مکـه (کشاف ، ج 1، ص 89).

893- مجمع البیان ، ج 2، ص 490.

894- سوره حج ، آیه 49.

895- سوره آل عمران ، آیه 64.

896- سوره فصلت ، آیه 11.

897- نهج البلاغه ، خطبه 152، بند 5.

898- همان ، خطبه 1، بند 8.

899- سوره اعراف ، آیه 179.

900- سوره بقره ، آیه 31.

901- سوره فجر، آیات 27 - 28.

902- نهج البلاغه ، نامه 28، بند 7.

903- سوره اعراف ، آیه 188.

904- سوره مریم ، آیه 36.

905- سوره یونس ، آیه 18.

906- سوره زمر، آیه 3.

907- تسنیم ، ج 1، ص 353.

908- سوره زمر، آیه 62.

909- سوره نحل ، آیه 17.

910- سوره زخرف ، آیه 23.

911- سوره واقعه ، آیه 58.

912- سوره مائده ، آیه 17.

913- سوره مائده ، آیه 75.

914- سوره نساء، آیه 172.

915- سوره مائده ، آیه 72.

916- سوره انعام ، آیه 102.

917- سوره هود، آیه 62.

918- سوره صافات ، آیه 96.

919- سره شعراء، آیه 184.

920- سوره ذاریات ، آیه 56.

921- سوره ابراهیم ، آیه 8. 922- سوره بقره ، آیه 3.

923- سوره آل بقره ، آیه 197.

924- سوره حج ، آیه 37.

925- سوره مائده ، آیه 27.

926- سوره حجرات ، آیه 13.

927- سوره انفال ، آیه 29.

928- سوره طلاق ، آیه 2.

929- سوره زمر، آیه 3.

930- سوره شعراء، آیه 89.

931- بحار، ج 67، ص 239.

932- ر.ک بحار، ج 47، ص 142.

933- سوره ق ، آیه 16.

934- سوره مائده ، آیه 6.

935- سوره حج ، آیه 1.

936- سوره انعام ، آیه 102.

937- سوره انعام ، آیه 102.

938- سوره یونس ، آیه 104.

939- سوره یس ، آیه 22.

940- سوره عنکبوت ، آیه 17.

941- سوره هود، آیه 123. 942- جامع البیان ، ج 1، ص 125.

943- سوره حشر، آیه 24.

944- روح المعانی ، ج 1، ص 297.

945- نور الثقلین ، ج 1، ص 39.

946- بحار، ج 65، ص 286.

947- نور الثقلین ، ج 1، ص 40.

948- نور الثقلین ، ج 1، ص 40.

949- نهج البلاغه ، حکمت 113.

950- نور الثقلین ، ج 1، ص 40 - 41.

951- نور الثقلین ج 1، ص 41 - 40.

952- نور الثقلین ، ج 1، ص 40 - 41.

953- نور الثقلین ، ج 1، ص 40 - 41.

954- بحار، ج 38، ص 69.

955- نور الثقلین ، ج 1، ص 40.

956- بحار، ج 74، ص 82.

957- بحار، ج 74، ص 82.

958- سوره نحل ، آیه 36.

959- بحار، ج 66، ص 404.

960- همان ، ج 67، ص 199.

961- نهج البلاغه ، نامه 26، بند 2.

962- بحار، ج 67، ص 111.

963- بحار، ج 67، ص 252.

964- نور الثقلین ، ج 1، ص 41.

965- بحار، ج 67، ص 252.

966- نور الثقلین ، ج 1، ص 39.

967- سوره حدید، آیه 16.

968- نور الثقلین ، ج 1، ص 40.

969- بحار، ج 67، ص 253.

970- شرح کافی ، ج 8، ص 250.

971- بحار، ج 57، ص 360.

972- همان ، ج 65، ص 287.

973- کشاف ، ج 1، ص 91.

974- بحار، ج 65، ص 287.

975- نهج البلاغه ، خطبه 83، بند 23.

976- سوره انعام ، آیه 1.

977- سوره مرسلات ، آیه 25.

978- سوره نور، آیه 35.

979- سوره روم آیه 27. ر.ک التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ، ج 1، ص 56.

980- سقف خانه ، آسمان آن است (جامع البیان ، ج 1، ص 197؛ تبیان ، ج 1، ص 100).

981- سوره انبیاء آیه 23.

982- سوره نحل ، آیه 69.

983- سوره بقره ، آیه 155.

984- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ، ج 2، ص 28.

985- سوره نازعات ، آیه 33.

986- سوره طه ، آیه 54.

987- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ، ج 12، ص 66.

988- سروه ذاریات ، آیه 58.

989- سوره عنکبوت ، آیه 17.

990- سوره عبس ، آیه 32.

991- سوره طه ، آیه 54.

992- سروه آل عمران ، آیه 18.

993- سوره حجر، آیه 22.

994- سوره انعام ، آیه 95.

995- سوره واقعه ، آیات 63 - 64.

996- سوره فتح ، آیه 4.

997- سوره بقره ، آیه 115.

998- سوره فصلت ، آیه 9.

999- سوره یونس آیه 18.

1000- سوره نحل ، آیه 36.

1001- سوره بقره ، آیه 115.

1002- بحار، ج 95، ص 66.

1003- سوره مائده ، آیه 1.

1004- سوره یوسف ، آیه 39.

1005- سوره روم ، آیه 30.

1006- نهج البلاغه ، خطبه 72.

1007- سوره نحل ، آیه 78.

1008- سوره لقمان ، آیه 13.

1009- سوره آل عمران ، آیه 117.

1010- سوره انبیاء، آیه 64.

1011- سوره انبیاء، آیه 67.

1012- سوره زمر، آیه 3.

1013- سوره نور، آیه 55.

1014- بحار، ج 67، ص 239.

1015- همان ، ص 198.

1016- سوره یوسف ، آیه 106.

1017- نهج البلاغه ، خطبه 211، بند 7.

1018- نهج البلاغه ، خطبه 186، بند 19.

1019- بحار، ج 57، ص 82.

1020- نورالثقلین ، ج 1، ص 46.

1021- همان ، ص 42.

1022- بحار، ج 27، ص 99.

1023- در المنثور، ج 1، ص 78.

1024- سوره نمل ، آیه 61.

1025- البحر المحیط، ج 1، ص 237.

1026- آلاء الرحمن ، ص 75.

1027- تسنیم ، ج 1، ص 191.

1028- سوره نور، آیه 1.

1029- سوره هود، آیه 13.

1030- سوره توبه ، آیه 64.

1031- سوره توبه ، آیه 86.

1032- سوره محمد (صلی الله علیه وآله)، آیه 20.

1033- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ، ج 5، ص 300 - 301.

1034- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ، ج 5، ص 300 - 301.

1035- سوره هود، آیه 13.

1036- سوره انبیاء، آیه 22.

1037- سوره بقره ، آیه 2.

1038- ر.ک همین کتاب ، ص 137.

1039- سوره بقره ، آیه 197.

1040- سوره اسراء، آیه 82.

1041- سوره فصلت ، آیه 44.

1042- سوره ابراهیم ، آیه 10. شک درباره خا خود دلیلی بر وجود خداست ، زیرا شک امـری وجـودی است و هر امر وجودی باید به مبدئی وابسته باشد که هستی عین ذات اوست .

1043- سوره بقره ، آیه 2.

1044- سوره نساء، آیه 87.

1045- سوره نباء، آیه 39.

1046- سوره ابراهیم ، آیه 9.

1047- سوره ص ، آیه 8.

1048- سوره سباءت آیه 21.

1049- سوره نمل ، آیه 66.

1050- سوره حج ، آیه 46.

1051- سوره نور، آیه 35.

1052- سوره مائده آیه 15.

1053- سوره توبه ، آیه 45.

1054- سوره توبه ، آیه 110.

1055- سوره انعام ، آیه 93.

1056- سوره مدثر، آیه 52.

1057- سوره انفال ، آیه 31.

1058- سوره انعام ، آیه 124.

1059- تفسیر صدرالمتالهین ، ج 2، ص 124.

1060- بحار، ج 39، ص 213.

1061- بحار، ج 9، ص 294. 1062- سوره اسراء، آیه 1.

1063- سوره بقره ، آیه 258.

1064- سوره هود، آیه 13.

1065- سوره اسراء، آیه 88.

1066- سوره هود، آیه 13.

1067- سوره شوری ، آیه 11.

1068- سوره بقره ، آیه 111. 1069- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 104.

1070- سوره مومنون ، آیه 117.

1071- اصول کافی ، ج 1، ص 136.

1072- شرح اصول کافی ، ص 342.

1073- سوره واقعه ، آیات 77 - 79.

1074- سوره یونس ، آیه 39.

1075- بحث مبسوط اعجاز قرآن در تفسیر موضوعی ، ج 1، با عنوان قرآن در قرآن آمده است و آنچه دراین جا مطرح می شود تنها جنبه تفسیر مفاهیم قرآنی دارد، نه تفسیر موضوعی یا علوم قرآن .

1076- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 104.

1077- سوره هود، آیه 13.

1078- سوره یونس ، آیه 38.

1079- مجمع البیان ، ج 1، ص 157.

1080- کشاف ، ج 1، ص 98.

1081- سوره اسراء، آیه 88.

1082- سوره فرقان ، آیه 5.

1083- سوره عنکبوت ، آیه 48.

1084- سوره یونس ، آیه 16.

1085- المیزان ، ج 1، ص 58.

1086- سوره جمعه ، آیه 2.

1087- بحث درباره مرجع ضمیر در (مثله) شهرت به سزایی یافت و تضـارب آرا در آن موجـب تـالیف چند ساله شد (روح المعانی ، ج 1، ص 18)

1088- سوره انفال ، آیه 31.

1089- تفسیر کبیر، ج 2، ص 130.

1090- سوره رعد، آیه 43.

1091- بحار، ج 35، باب 24.

1092- تفصیل مطلب را می توان از جامع البیان دریافت کرد (ج 1، ص 130 - 131).

1093- سوره اعراف ، آیه 194.

1094- سوره اسراء، آیه 56.

1095- سوره یونس ، آیه 38.

1096- سوره هود، آیه 13.

1097- سوره حج ، آیه 5.

1098- سوره اسراء، آیه 88.

1099- سوره انبیاء، آیه 91.

1100- البحر المحیط، ج 1، ص 244؛ روح المعانی ، ج 1، ص 308.

1101- سوره فرقان ، آیه 32.

1102- سوره انعام آیه 37.

1103- سوره اسراء، آیه 95. در این موارد. تنزیل تدریجی با تعبیرهایی مانند (جمله واحـده) کـه نشـانه دفعی بودن است باعث ناسازگاری صدر و ساقه است ، چنانکه آیه واحده تدریج ندارد و همـان طـور کـه فرشته متدرجا نازل نمی شود.

1104- سوره طه ، آیه 21.

1105- سوره نحل ، آیه 17.

1106- سوره یونس ، آیه 34.

1107- سوره اسراء، آیه 55.

1108- سوره بقره ، آیه 253.

1109- نور الثقلین ، ج 1، ص 43.

1110- سوره توبه ، آیه 2.

1111- نور الثقلین ، ج 1، ص 43.

1112- سوره علق ، آیه 14.

1113- بحار، ج 9، ص 175.

1114- همان ، ج 89، ص 30.

1115- سوره یوسف ، آیه 80.

1116- سوره بقره ، آیه 55.

1117- آلوسی در سابق بودن سوره تحریم نسبت به سوره بقره جازم نیست و جای سخن را باز می دانـد (روح المعانی ، ج 1، ص 318).

1118- سوره تحریم ، آیه 6. 1119- سوره بقره ، آیه 126.

1120- سوره ابراهیم ، آیه 35.

1121- در کتاب المستخلص وقود به آتش افروزه ترجمه شده است .

1122- سوره بروج ، آیه 5.

1123- سوره نور، آیه 35.

1124- نهج البلاغه نامه 23.

1125- نهج البلاغه ، خطبه 198، بند 25.

1126- سوره انبیاء، آیه 98.

1127- سوره جن ، آیه 15.

1128- سوره اسراء، آیه 7.

1129- سوره نباء، آیات 21 - 22.

1130- سوره بقره ، آیه 25.

1131- سوره فاطر، آیه 23.

1132- سوره توبه ، آیه 122.

1133- سوره جن ، آیه 15. اطلاق این آیه شامل هر قاسط و ظالم می شود، اعم از جن و انس .

1134- سوره مومن ، آیات 71 - 72.

1135- سروه نساء، آیه 56.

1136- سوره همزه ، آیات 7 - 8.

1137- سوره آل عمران ، آیه 192.

1138- جامع البیان ، ج 1، ص 131.

1139- ر.ک تفسیر بیضاوی ، ج 1، ص 40.

1140- سوره توبه ، آیات 34 - 35.

1141- سوره انبیاء، آیه 98.

1142- ر.ک المیزان ، ج 1، ص 90.

1143- سوره آل عمران ، آیه 133.

1144- سوره توبه ، آیه 49.

1145- سوره الرحمن ، آیه 44.

1146- بحار، ج 8، ص 119.

1147- ر.ک کشف المراد، ص 453، مقصد 6، مسئله 14؛ تفسیر صدرالمتالهین ، ج 2،، ص 170.

1148- سوره آل عمران ، آیه 10.

1149- سوره جن ، آیه 15.

1150- الغدیر، ج 8، ص 214.

1151- سوره بقره ، آیه 10.

1152- سوره نساء، آیه 10.

1153- سوره نساء، آیه 145.

1154- سوره آل عمران ، آیه 97.

1155- سوره تحریم ، آیه 6.

1156- سوره جن ، آیه 23.

1157- سوره نساء، آیه 93. 1158- سور هود، آیه 113.

1159- سوره آل عمران ، آیه 97.

1160- سوره تحریم ، آیه 6.

1161- سوره جن ، آیه 23.

1162- سوره نساء، آیه 93.

1163- سوره هود، آیه 113.

1164- آغاز و انجام ، ص 33.

1165- سوره انبیاء، آیه 98.

1166- سوره جن ، آیه 15.

1167- سوره همزه ، آیات 4 - 7.

1168- سوره نساء، آیه 56.

1169- سوره اسراء، آیه 97.

1170- سوره قصص ، آیه 41.

1171- سوره هود، آیات 97 - 98. 1172- سوره آل عمران ، آیه 10 - 11.

1173- سوره انبیا، آیه 98.

1174- سوره انبیاء، آیه 67.

1175- البحر المحیط، ج 1، ص 249.

1176- بحار، ج 9، ص 176.

1177- نورالثقلین ، ج 1، ص 43؛ تفسیر صافی ، ج 1، ص 89.

1178- در المنثور، ج 1، ص 90؛ جامع البیان ، ج 1، ص 131.

1179- تفسیر برهان ، ج 1، ص 69.

1180- سوره سبا، آیه 10. 1181- سوره انبیاء، آیه 79.

1182- در المنثور، ج 1، ص 90.

1183- بحار، ج 72، ص 316.

1184- نهج البلاغه ، خطبه 190، بند 10.

1185- همان ، خطبه 183، بند 15.

1186- همان ، نامه 27، بند 10.

1187- سوره حج ، آیه 19.

1188- سوره ابراهیم ، آیه 50.

1189- الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 226.

1190- سوره آل عمران ، آیه 21.

1191- سوره انعام ، آیه 76.

1192- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ، ج 2، ص 130.

1193- سوره قیامت ، آیه 9.

1194- سوره انسان ، آیه 13.

1195- سوره تحریم ، آیه 8. 1196- کشاف ، ج 1، ص 107.

1197- سوره نمل ، آیه 39.

1198- سوره نساء، آیه 1.

1199- سوره یس ، آیه 56.

1200- سوره بقره ، آیه 35.

1201- سوره آل عمران ، آیه 131.

1202- سوره آل عمران ، آیه 133.

1203- سوره نساء، آیه 10.

1204- سوره واقعه ، آیات 88 - 89.

1205- سوره نحل ، آیه 97.

1206- سوره انعام ، آیه 158.

1207- سوره مومنون ، آیه 37.

1208- سوره نور، آیه 39.

1209- سوره آل عمران ، آیه 15.

1210- سوره الرحمن ، آیه 46.

1211- سوره انسان ، آیه 6.

1212- نهج البلاغه ، حکمت 32.

1213- سوره بقره ، آیه 286.

1214- سوره توبه ، آیه 49.

1215- سوره بقره ، آیه 286.

1216- سوره اسراء، آیه 8.

1217- سور طور، آیه 23.

1218- سوره اعراف ، آیه 43.

1219- از بشارت به خلود که در پایان آیه آمده معلوم می شود که سخن در مورد بهشت قیامت است ، نه برزخ ، زیرا برزخ ، بین دنیا و قیامت کبراست و جای خلود نیست : (و من ورائهم برزخ الی یـوم یبعثـون) (سوره مومنون ، آیه 100).

1220- سوره واقعه ، آیه 33.

1221- تفسیر کبیر، ج 2، ص 142.

1222- همان ، ص 141.

1223- الفرقان ، ج 1، ص 247.

1224- الجامع الاحكام القرآن ، ج 1، ص 229.

1225- سوره آل عمران ، آیه 30.

1226- سوره یس ، آیه 54.

1227- سوره بقره ، آیه 281.

1228- سوره بقره ، آیه 281.

1229- سوره نساء، آیه 10.

1230- سوره ق ، آیه 35.

1231- سوره تحریم ، آیه 7.

1232- سوره عنکبوت ، آیه 55.

1233- البحر المحیط، ج 1، ص 115.

1234- سوره زمر، آیه 74.

1235- سوره نور، آیه 26.

1236- سوره حجر، آیه 47.

1237- سوره یونس ، آیه 35.

1238- سوره انبیاء، آیه 34.

1239- سوره عنکبوت ، آیه 14.

1240- سوره نساء، آیه 57.

1241- سوره اسراء، آیه 84.

1242- سوره شعرا، آیه 136.

1243- سوره انعام ، آیات 27 - 28.

1244- سوره همزه ، آیه 6.

1245- سوره نساء، آیات 27 - 28.

1246- سوره واقعه ، آیات 88 - 89.

1247- بحار، ج 40، ص 201.

1248- ر.ک : شرح حالات اویس قرنی .

1249- مفاتیح الجنان ، دعای ابوحمزه ثمالی .

1250- سوره آل عمران ، آیه 45.

1251- سوره آل عمران ، آیه 39.

1252- سوره توبه ، آیه 21.

1253- سوره زمر، آیات 17 - 18.

1254- سوره تغابن ، آیه 7.

1255- ایجاز البیان ، (پاورقی تفسیر ابن عربی) ج 1، ص 80.

1256- سوره آل عمران ، آیه 131.

1257- سوره توبه ، آیه 100.

1258- سوره اعراف ، آیه 43؛ سوره یونس ، آیه 9، سوره کهف ، آیه 31.

1259- سوره انعام ، آیه 6.

1260- سوره زخرف ، آیه 15.

1261- سوره هود، آیه 41.

1262- سوره سجده ، آیه 17.

1263- جامع البیان ، ج 1، ص 210.

1264- سوره واقعه ، آیات 17 - 20.

1265- سوره بینه ، آیات 7 - 8.

1266- سوره فاطر، آیه 34.

1267- سوره حج ، آیه 22.

1268- سوره حجر، آیه 48.

1269- تفسیر ابن عربی ، ج 1، ص 81.

1270- ایجاز البیان فی الترجمه عن القرآن (پاورقی تفسیر ابن عربی)، ج 1، ص 82، با اندک تغییر.

1271- بحار، ج 36، ص 129.

1272- همان ، ج 41، ص 79.

1273- در المنثور، ج 1، ص 92 - 93.

1274- در المنثور، ج 1، ص 92 - 93.

1275- در المنثور، ج 1، ص 94.

1276- نهج البلاغه ، خطبه 85، بند 6.

1277- سوره انفال ، آیه 4.

1278- سوره آل عمران ، آیه 163.

1279- بحار، ج 8، ص 155.

1280- بحار، ج 68، ص 188.

1281- کنز العمال ، ج 14، ص 366، ح 38963.

1282- بحار، ج 8، ص 140.

1283- نور الثقلین ، ج 1، ص 44.

1284- در المنثور، ج 1، ص 96.

1285- تفسیر برهان ، ج 1، ص 70.

1286- در المنثور، ج 1، ص 97.

1287- جامع البیان ، ج 1، ص 137.

1288- بحار، ج 8، ص 139.

1289- در المنثور، ج 1، ص 98.

1290- بحار، ج 8، ص 140.

1291- نور الثقلین ، ج 1، ص 44.

1292- سوره بقره ، آیه 235.

1293- سوره بقره ، آیه 6.

1294- سوره انعام ، آیه 28.

1295- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 110.

1296- تفسیر کبیر، ج 1، ص 131.

1297- نهج البلاغه ، حکمت 113.

1298- همان ، حکمت 21.

1299- سوره زخرف ، آیه 56.

1300- سوره زخرف ، آیه 57.

1301- سوره زخرف ، آیه 59.

1302- سوره لقمان ، آیه 30.

1303- سوره بقره ، آبه 147.

1304- بحار، ج 28، ص 368.

1305- سوره فرقان ، آیه 1.

1306- زمخشری و فخر رازی نموداری از امثال دارج عرب را که در آن عنوان بهایم ، طیـور و حشـرات به کار برده شده ارائه کردند. ر.ک کشاف و تفسیر کبیر، ذیل آیه 26 سوره بقره .

1307- سوره روم ، آیه 58.

1308- سوره انفال ، آیه 42.

1309- سوره قمر، آیه 17.

1310- سوره فتح ، آیه 29.

1311- سوره حشر، آیه 21.

1312- سوره عنکبوت ، آیه 41.

1313- سوره نور، آیه 39.

1314- سوره حج ، آیه 73.

1315- سوره فرقان ، آیه 46.

1316- سوره ق ، آیه 44.

1317- نهج البلاغه ، خطبه 1.

1318- سوره نازعات ، آیه 27.

1319- سوره آل عمران ، آیه 83.

1320- سوره نمل ، آیه 78.

1321- نورالثقلین ، ج 1، ص 45.

1322- سوره عکبوت ، آیه 43.

1323- سوره سبا، آیه 6.

1324- نهج البلاغه ، حکمن 107.

1325- سوره نحل ، آیه 70.

1326- سوره نساء، آیه 17.

1327- برخی هر دو جمله را کلام کافران پنداشتند و بعضی خصوص جمله اول را (البحـر المحـیط، ج 1، ص 125.)

1328- سوره سباء، آیه 13.

1329- سوره اسراء، آیه 39.

1330- سوره بقره ، آیه 269.

1331- کشاف ، ج 1، ص 118.

1332- سوره انسان ، آیه 3.

1333- سوره بلد، آیه 10.

1334- سوره بقره ، آیه 185.

1335- سوره طه ، آیه 50.

1336- سوره لیل ، آیات 5,7.

1337- سوره محمد (صلی الله علیه وآله)، آیه 17.

1338- سوره شوری ، آیه 13.

1339- سوره نور، آیه 54.

1340- سوره کهف ، آیه 13.

1341- سوره طه ، آیه 50.

1342- سوره صف ، آیه 5.

1343- سوره فاطر، آیه 2.

1344- مفاتیح الجنان ، دعای ابوحجمزه ثمالی .

1345- سوره یس ، آیه 62.

1346- سوره طه ، آیه 79.

1347- سوره طه ، آیه 85.

1348- سوره فاطر، آیه 8.

1349- سوره انعام ، آیه 90.

1350- سوره فرقان ، آیه 1.

1351- سوره توبه ، آیه 115.

1352- سوره جاثیه ، آیه 23.

1353- سوره رعد، آیه 27.

1354- سوره غافر، آیه 34.

1355- البحر المحیط، ج 1، ص 121.

1356- سوره احزاب ، آیه 53.

1357- بحار، ج 75، ص 278.

1358- تفسیر کبیر، ج 1، ص 133.

1359- سوره فرقان ، آیه 41.

1360- سوره اسراء، آیه 62.

1361- تفسیر کبیر، ج 1، ص 137.

1362- همان ، ص 144.

1363- همان ، ص 147، با اندک تغییر.

1364- تفصیل بحث جبر و تفویض را کتابهای حکمت و کلام بر عهده دارد. ر.ک رحیق مختـوم (بخـش چهارم از جلد دوم اسفار، مبحث احکام علت فاعلی) و علی بن موسی الرضا والفلسفه الالهه ، ص 68.

1365- بحار، ج 4، ص 197.

1366- سوره نساء، آیه 165.

1367- سوره انفال ، آیه 42.

1368- سوره یونس ، آیه 108، سوره اسراء آیه 15.

1369- سوره زمر، آیه 41.

1370- سوره اعراف ، آیه 178، سوره کهف ، آیه 17 با اندک تفاوت .

1371- سوره اعراف ، آیه 155.

1372- سوره اعراف ، آیه 155.

1373- سوره رعد، آیه 27.

1374- سوره فاطر، آیه 8.

1375- سوره حجرات ، آیه 11.

1376- سوره توبه ، آیه 67.

1377- کشاف ، ج 1، ص 119.

1378- البحر المحیط، ج 1، ص 126 - 127 با اندک تغییر.

1379- روح المعانی ، ج 1، ص 193.

1380- تفسیر صافی ، ج 1، ص 90.

1381- سوره حج ، آیه 73.

1382- سوره عنکبوت ، آیه 41 .

1383- سوره بقره ، آیات 17 - 20.

1384- بحار، ج 24، ص 388؛ تفسیر برهان ، ج 1، ص 70.

1385- در المنثور، ج 1، ص 103.

1386- بحار، ج 16، ص 284.

1387- جامع البیان ، ج 1، ص 216 - 217.

1388- پی نوشت .

1389- سوره مدثر، آیه 31. 1390- بحار، ج 90، ص 12.

1391- نهج البلاغه ، خطبه 176، بند 7.

1392- همان ، خطبه ، 198، بند 25.

1393- بحار، ج 5، ص 7.

1394- سوره مدثر، آیه 31.

1395- بحار، ج 24، ص 389.

1396- در المنثور، ج 1، ص 104.

1397- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 118، مجمع البیان ، ج 1، ص 131.

1398- سوره رعد، آیه 25.

1399- سوره یونس ، آیات 94 - 96.

1400- المیزان ج 10، ص 118.

1401- سوره نساء، آیه 145.

1402- سوره بقره ، آیه 125.

1403- سوره یس ، آیه 60.

1404- سوره احزاب ، آیه 23.

1405- سوره احزاب ، آیه 23.

1406- سوره آل عمران ، آیه 178.

1407- سوره یس ، آیه 60.

1408- سوره انعام ، آیه 152.

1409- سوره نحل ، آیه 91.

1410- سوره نحل ، آیه 95.

1411- سوره اسراء، آیه 34.

1412- تفصیل این بحث در سوره مبارکه اعراف خواهد آمد.

1413- سوره اعراف ، آیه 172.

1414- سوره شمس ، آیات 7 - 8.

1415- سوره روم ، آیه 30.

1416- سوره نساء، آیه 165.

1417- اصول کافی ، ج 1، ص 11.

1418- در بیشتر متون دینی اصطلاح عقل به معنای عقل عملی به کار رفته اغست . عقـل نظـری ، یعنـی نیروی متفکر و اندیشمند زمینه ساز شکوفایی عقل عملی است ، علم برای آن است که انسان قـدرت اجـرا بیابد و عمل کند؛ زیرا عالم بی عمل جاهل است ، امیرالمومنین (علیه السلام) می فرماید: رب عالم قد قتله جهله (نهج البلاغه ، حکمت 107)، لا تجعلوا علمکم جهلا و یقینکم شـکا اذا علمـتم فـاعملوا و اذا تیقنـتم فاقدموا (نهج البلاغه حکمت 274) عقل عملی و نظری به منزله دو بال انسان است که هر چه انسان ضعیفتر باشد فاصله این دو بال بیشتر می شود تا آن جا کهخ ممکن است آدمی فاقـد یکـی از ایـن دو بـال شـود؛ چنانکه هر چه انسان قویتر باشدفاصله این دوبال کمتر می شود تا آنجا که یکی از این دو بال عین دیگری می شود و این فرض در انسانهای کامل تحقق می یابد. برخی انسانها فاقد هر دو بال هستند؛ماننـد انسـان جاهل فاسق . برخی نیز فاقد عملی ، مانند عالم فاسق و برخی

فاقد علم نظری ، مانند انسان زاهدی که نمی داند وظیفه اش چیست .

عقل نظری و عملی از قوای روح آدمی است و هر یک صفحه ای از صفحات میثاق و تعهد مشترک عبـد و مولاست .

برای عقل نظری و عملی اصطلاح دیگری است که فعلا مطرح نیست .

1419- سوره مائده ، آیه 7.

1420- سوره آل عمران ، آیه 103.

1421- سوره آل عمران ، آیه 81.

1422- سوره اسراء، آیه 34.

1423- سوره تکویر، آیه 9.

1424- سوره توبه ، آیه 111.

1425- سوره بقره ، آیه 40.

1426- سوره فتح ، آیه 10.

1427- بیعت از بیع و به معنای فروختن جان به خداست .

1428- سوره رعد، آیات 19 - 20.

1429- سوره توبه ، آیه 7.

1430- سوره توبه ، آیه 4.

1431- سوره مائده آیه 13.

1432- سوره نساء، آیه 46.

1433- سوره مائده ، آیه 13.

1434- سوره مائده ، آیه 64.

1435- سوره مائده ، آیه 14.

1436- سوره آل عمران ، آیه 103. 1437- سوره نحل ، آیه 92.

1438- سوره فصلت ، آیه 43.

1439- سوره زخرف ، آیه 43.

1440- سوره حج ، آیه 31.

1441- سوره توبه ، آیه 121.

1442- سوره عنکبوت ، آیه 8.

1443- سوره لقمان ، آیه 14.

1444- سوره نساء، آیه 1.

1445- بحار، ج 43، ص 119.

1446- سوره لقمان ، آیه 15.

1447- سوره نساء، آیه 19.

1448- سوره بقره ، آیه 228.

1449- سوره لقمان ، آیه 15.

1450- نهج البلاغه ، حکمت 165.

1451- سوره حجرات ، آیه 10.

1452- بحار، ج 71، ص 157.

1453- سوره آل عمران ، آیه 103.

1454- نهج البلاغه خطبه 127، بند 8.

1455- سوره مومنون ، آیات 52 - 53.

1456- سوره حشر، آیه 14.

1457- سوره حشر، آیه 14.

1458- سوره نور، آیه 63.

1459- سوره توبه آیه 120.

1460- سوره رعد، آیه 25.

1461- سوره محمد (صلی الله علیه وآله)، آیه 22.

1462- البحر المحیط، ج 1، ص 127.

1463- همان ، ص 128.

1464- سوره اعراف ، آیه 56.

1465- سوره انفال ، آیه 73.

1466- سوره شعراء، آیات 182 - 183.

1467- سوره نمل ، آیات 48 - 49.

1468- سوره انفال ، آیه 73.

1469- سوره یس ، آیه 10.

1470- سوره شعرا، آیه 136.

1471- سوره زمر، آیه 15.

1472- سوره شمس ، آیه 10.

1473- سوره بقره ، آیه 124.

1474- سوره انعام ، آیه 124.

1475- سوره شوری ، آیه 23.

1476- سوره بقره ، آیه 100.

1477- سوره توبه ، آیه 12.

1478- سوره زمر، آیه 15.

1479- سوره طه ، آیه 64.

1480- سوره توبه ، آیه 8.

1481- سوره توبه ، آیه 10.

1482- نهج البلاغه ، خطبه 84.

1483- همان ، خطبه 41.

1484- همان ، خطبه 41.

1485- در المنثور، ج 1، ص 104 .

1486- نهج البلاغه نامه 53، بند 133.

1487- نهج البلاغه ، نامه 53، بند 133.

1488- بحار، ج 47، ص 216.

1489- سوره انفال ، آیه 58.

1490- بحار، ج 24، ص 389.

1491- تفسیر برهان ، ج 1، ص 71.

1492- بحار، ج 71، ص 196.

1493- نهج البلاغه ، خطبه 106، بند 11.

1494- سوره آل عمران ، آیه 101.

1495- سوره عنکبوت ، آیه 19.

1496- سوره ابراهیم ، آیه 10. 1497- سوره بقره ، آیه 115.

1498- سوره لقمان آیه 25.

1499- سوره فصلت ، آیه 9.

1500- سوره تکویر آیه 26.

1501- سوره انسان ، آیه 1.

1502- سوره فصلت ، آیه 9.

1503- سوره ذاریات ، آیات 20 - 21.

1504- سوره طور، آیه 35.

1505- سوره طور، آیه 36. مراد از السموات والارض در مواردی که تعبیر ما فیهن یا ما بینهن همراه با آن نیامده ، مجموع نظام آفرینش است .

1506- سوره جاثیه ، آیه 24.

1507- سوره جاثیه ، آیه 24.

1508- سوره جاثیه ، آیه 24.

1509- سوره ملک ، آیه 2.

1510- سوره جاثیه ، آیه 24.

1511- سوره جاثیه ، آیه 24.

1512- سوره انعام ، آیه 29.

1513- سوره مومنون ، آیه 115.

1514- سوره مومن ، آیات 10 - 11.

1515- برخی مفسران گفته اند آیه سوره غافر دلالتی بر حیات برزخی انسان ندارد؛ در حالی که هم از آیه سوره غافر و هم از آیه مورد بحث حیات برزخی استفاده می شود: اما در آیه سوره غافر، چون دو

احیاء و دو اماته مطرح است ، اماته اول عامل انتقال انسان از دنیا به عالم دیگر اس و چون اماته دوم بدون احیای سابق ممکن نیست ، پس اماته دوم اقتضا می کند که انسان در برزخ حیـاتی دیگـر داشـته باشـد و آنگاه از حیات برزخی به صحنه قیامت کبرا منتقل شود و این انتقال جدید یک چهره اش اماته دوم است . در آیه محل بحث نیز چون خدای سبحان فرمود: (ثم یحییکم ثم الیه ترجعون) و افزون بر احیاء رجوع بـه سوی خدا را نیز با حرف عطف ثم ذکر کرد، معلوم می شود بین احیاء رجوع فرق است و چون رجوع ناظر به حیات قیامتی است ، پس احیاء ناظر به حیات برزخی است و هر یک از دو جمله به مرحله خاصـی از سیر انسان اشاره دارد و گرنه می فرمود: ثم یحییکم والیه ترجعون و یا تنها می فرمود: ثم الیه ترجعون .

1516- سوره مومنون ، آیه 100.

1517- سوره انشقاق ، آیه 6.

1518- سوره انشقاق ، آیات 7 - 13.

1519- سوره فجر، آیات 27 - 30.

1520- تهذیب ، ج 3، ص 126.

1521- سوره فجر، آیات 27 - 28.

1522- سوره بروج ، آیه 13.

1523- سوره مومنون ، آیه 14. 1524- سوره طه ، آیه 55.

1525- سوره مومنون ، آیه 15.

1526- سوره فرقان ، آیه 49، سوره زخرف ، آیه 11، سوره ق ، آیه 11.

1527- سوره یس ، آیه 33.

1528- سوره بقره ، آیه 156.

1529- سوره هود، آیه 123.

1530- سوره روم ، آیه 11.

1531- تفسیر کبیر، ج 1، ص 152.

1532- به نقل از بیان السعاده ، ج 1، ص 70.

1533- ص 35، ج 1.

1534- سوره حجر، آیه 29.

1535- سوره روم ، آیه 19.

1536- سوره عنکبوت ، آیه 64.

1537- سوره عنکبوت ، آیه 64.

1538- البحر المحیط، ج 1، ص 131.

1539- بحار، ج 6، ص 236 .

1540- بحار، ج 6، ص 236.

1541- سوره عبس ، آیات 21 - 22

1542- توحید صدوق ، باب حدوث عالم ، ح 3.

1543- توحید صدوق ، ص 257.

1544- سوره نور، آیه 35.

1545- سوره اسراء، آیه 12.

1546- سوره نازعات ، آیات 27 - 30؛ ر.ک المیزان ، ج 17، ص 365.

1547- ر.؟ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ، ج 5، ص 324.

1548- سوره هود، آیه 44.

1549- سوره زخرف ، آیات 12 - 13.

1550- سوره اعراف ، آیه 54.

1551- سوره طه ، آیه 5.

1552- جامع البیان ، ج 1، ص 228.

1553- البحر المحیط، ج 1، ص 134.

1554- جامع البیان ، ج 1، ص 228 - 229.

1555- المیزان ، ج 12، ص 154؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ، ج 5، ص 326.

1556- سوره طلاق ، آیه 12.

1557- سوره زخرف ، آیات 12 14.

1558- سوره حج ، آیه 37.

1559- سیره ابن هشام ، ج 1، ص 266.

1560- سوره فصلت ، آیات 9 10.

1561- سوره ابراهیم ، آیات 32 33.

1562- سوره فصلت ، آیه 11.

1563- جامع البیان ، ج 1، ص 232.

1564- سوره نحل ، آیات 5 7.

1565- سوره قصص ، آیه 81.

1566- سوره شعراء، آیه 63.

1567- سوره بقره ، آیه 60.

1568- سوره قمر، آیه 1.

1569- سوره انبیاء، آیه 79.

1570- سوره ص ، آیه 36.

1571- سوره ابراهیم ، آیه 32.

1572- سوره یس ، آیه 38.

1573- سوره یس ، آیه 40.

1574- سوره صافّات ، آیه 6.

1575- سوره ذاریات ، آیه 7.

1576- نورالثقلین ، ج 5، ص 366

1577- سوره رعد، آیه 16.

1578- سوره ملک ، آیه 14.

1579- سوره رعد، آیه 4.

1580- سوره طه ، آیه 14.

1581- سوره انبیاء، آیه 87. 1582- سوره بقره ، آیه 29.

1583- سوره یوسف ، آیه 3.

1584- البحر المحیط، ج 1، ص 279 با تغییر و تلخیص .

1585- تفسیر کبیر، ج 1، ص 154.

1586- الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 240.

1587- مجمع البیان ، ج 1، ص 141.

1588- تفسیر صدرالمتاءلّهین ، ج 2، ص 277.

1589- سوره زخرف ، آیه 32.

1590- بحار، ج 74، ص 140.

1591- سوره نازعات ، آیه 27.

1592- سوره اسراء، آیه 37.

1593- سوره احزاب ، آیهئ 72. بحث مبسوط درباره معنای امانت ، کیفیت عرضه ، ابای اشفاقی در برابر ابای استکباری شیطان ، معنای ظلوم و جهول ، تناسب آن با حمل امانت و معارف عمیق دیگر کـه در آیـه مزبور تعبیه شده به موطن خاص خود احاله می شود.

1594- تفسیر برهان ، ج 1، ص 72.

1595- بحار، ج 3، ص 40.

1596- نهج البلاغه ، خطبه 132 بند 8.

1597- نهج البلاغه ، خطبه 143، بند1.

1598- نورالثقلین ، ج 1، ص 47.

1599- نهج البلاغه ، خطبه 1، بند 13.

1600- روح المعانی ، ج 1، ص 199.