سنام قرآن در نگاه برگزيدن بشر

فهرست مطالب

[فضيلت فراگيرى و تلاوت 10](#_Toc451155625)

[موقعيت اجتماعى و فرهنگى مدينه پس از هجرت 21](#_Toc451155626)

[شرايط سياسى و نظامى مدينه در زمان نزول سوره 25](#_Toc451155627)

[نگاهى به اوضاع اقتصادى 27](#_Toc451155628)

[چه خاصيت دهد نقش نگينى 48](#_Toc451155629)

[قرآن كريم، كتاب يگانه و مهمين 93](#_Toc451155630)

[معناى نفى ريب از قرآن 95](#_Toc451155631)

[اقامه نماز، عامل اقامه دين 116](#_Toc451155632)

[نقش انفاق در بهره مندى از هدايت قرآن 118](#_Toc451155633)

[رابطه ايمان به قرآن با ايمان به ساير كتب آسمانى 139](#_Toc451155634)

[معاد باورى پرهيزكاران 141](#_Toc451155635)

[راز انكار قيامت 142](#_Toc451155636)

[اقسام كفر در قرآن 157](#_Toc451155637)

[قلب روحانى و سمع و بصر درونى 162](#_Toc451155638)

[راز بسته شدن دلهاى كافران 164](#_Toc451155639)

[افشاى منافقان 176](#_Toc451155640)

[كذب خبرى و مخبرى منافقان 195](#_Toc451155641)

[فرق استهزاى منافقان با استهزاى الهى 205](#_Toc451155642)

[ظهور اضلال كيفرى به دست ماموران قهر 206](#_Toc451155643)

[تمثيل جريانى ديگر در قرآن 231](#_Toc451155644)

[راه بى بازگشت كفر و نفاق 236](#_Toc451155645)

[زندگى پرهراس منافقان 249](#_Toc451155646)

[احاطه قهرى خداوند بر كافران و منافقان 251](#_Toc451155647)

[تقوا هدف خلقت يا عبادت؟ 270](#_Toc451155648)

[تقوا، هدف متوسط 275](#_Toc451155649)

[درجات نعمتها و متنعمان 294](#_Toc451155650)

[فطرت توحيدى 300](#_Toc451155651)

[عبد محض خدا 314](#_Toc451155652)

[تحدى و اعجاز قرآن 316](#_Toc451155653)

[مرجع ضمير در مثله 318](#_Toc451155654)

[قرآن و رسالت انذار 338](#_Toc451155655)

[ماده سوختنى و آتش گيره دوزخ 338](#_Toc451155656)

[صالحان و مالكيت بهشت 361](#_Toc451155657)

[تجسم اعمال صالحان در بهشت 363](#_Toc451155658)

[همسران پاكيزه 367](#_Toc451155659)

[خلود در بهشت و دوزخ 368](#_Toc451155660)

[شيوه تمثيل در قرآن 390](#_Toc451155661)

[اضلال كيفرى فاسقان 399](#_Toc451155662)

[عهدهاى خدا و انسان 420](#_Toc451155663)

[دوگونه نقض عهد 426](#_Toc451155664)

[اثر نقض عهد الهى 427](#_Toc451155665)

[قرآن كريم و نقض آن 429](#_Toc451155666)

[گسستن پيوندهاى الهى 430](#_Toc451155667)

[افساد فاسدان در زمين 436](#_Toc451155668)

[سرمايه باختگان 437](#_Toc451155669)

[پديده حيات و اثبات مبدأ 452](#_Toc451155670)

[حيات برزخى و قيامتى انسان 459](#_Toc451155671)

[بازگشت انسان به سوى خدا 463](#_Toc451155672)

[آسمانها و زمينهاى هفت گانه 480](#_Toc451155673)

[علم فراگير خداوند 482](#_Toc451155674)

سوره مباركه بقره در سخنان رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و اهل بيت آن حضرت، با اوصافى ستوده شده كه حاكى از جايگاه بلند اين سوره است.

در احاديث نبوى گاهى از اين سوره به سنام قرآن، يعنى قله رفيع قرآن، ياد شده: ان لكل شى ء سنام القرآن سوره البقره ( 1) و گاهى با عنوان سيد قرآن ( 2) يا عنوان فسطاط قرآن، يعنى خيمه و سراپرده قرآن (3) از آن تعبير شده است.

همچنين پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فرمودند: سوره هاى طولانى قرآن به جاى تورات به من عطا شده است؛ ( 4) چنانكه مئين به جاى انجيل و مثانى به جاى زبور به من عطا شده و با دريافت مفصل (كه تقريبا 67 سوره است ) بر ديگران برترى يافتم ( 5) و در پاسخ پرسش از برترين سوره قرآن، از سوره بقره نام بردند: سئل النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) اى سور القرآن افضل؟ قال: البقره ( 6)

گرچه برخى سوره هاى ديگر قرآن، مانند حمد، نيز برترين سوره معرفى شده، ولى با افضل بودن سوره بقره نيز منافى ندارد؛ زيرا برترى هر يك، از جهتى است و افضل بودن در اين گونه موارد نسبى است، نه مطلق و نفسى؛ مثلا، برترى سوره حمد از آن روست كه با وجود ايجاز و اختصار مشتمل بر عصاره معارف قرآن است و به همين جهت به ام الكتاب موسوم شده است. ( 7)

برترى سوره بقره نيز از نظر جامعيت آن است؛ اين سوره گسترده، جامع اصول معارف، اخلاق، حقوق و احكام فقهى فراوانى است و از اين جهت در ميان سوره ها بى همتاست. از اين رو برخى در صدر اسلام مدت هشت سال كوشيدند تا آن را فرا گيرند. ( 8)

سوره بقره در نگاه پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) از چنان عظمتى برخوردار بود كه به جوانترين فرد يك لشكر بر اثر فراگيرى اين سوره، سمت فرماندهى داد: روى ان النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بعث بعثاثم تتبعهم يستقرئهم. فجأ انسان منهم فقال: ماذا معك من القرآن؟ حتى اتى على احدثهم سنا، فقال: ماذا معك من القرآن؟ قال كذا و كذا و سوره البقره. فقال (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): اخرجوا و هذا عليكم امير. قالوا: يا رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) هو احدثنا سنا. قال: معه سوره البقره ( 9)

سفارش موكد اهل بيت (عليهم‌السلام ) درباره تلاوت اين سوره نيز، حاكى از عظمت آن در نگاه آن برگزيدگان است.

اين سوره مشتمل بر آياتى برجسته و نورانى مانند آيه الكرسى است كه از آن به ذروه قرآن يعنى قله رفيع قرآن و يا گنج عرشى ياد شده است: ان لكل شى ء ذروه القرآن آيه الكرسى ( 10)، اعطيت آيه الكرسى من كنز تحت العرش ولم يوتها نبى كان قبلى. ( 11)

تعبير گنج عرشى درباره آيات پايانى اين سوره نيز آمده است: اعطيت لك و لامك كنزا من كنوز عرشى فاتحه الكتاب و خاتمه سوره البقره ( 12)

نامها و اوصاف سوره

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

1- بقره: شهرت سوره به اين نام بر اثر اشتمال آن بر داستان گاو بنى اسرائيل است كه در آيات 67 تا 73 اين سوره آمده و اين نام مشهور، علم بالغبه است و كاربرد آن در احاديث معصومين (عليهم‌السلام ) از باب همراهى با مصطلح توده مردم است، نه از باب تسميه، زيرا اولا، نام گذارى سوره ها توقيفى نيست و هيچ دليلى نيز در دست نيست كه اين سوره را معصومين (عليهم‌السلام ) به نام بقره ناميده باشند و ثانيا، بعيد است چنين سوره اى كه معارفى والا و حكمى عميق و احكامى فراوان در بر دارد به نام حيوانى ناميده شود و يا سوره انعام كه مشتمل بر چهل احتجاج توحيدى است به نام چهارپايان موسوم شده باشد و يا سوره نمل كه معارف عميق و قصص بسيارى از پيامبران (عليهم‌السلام ) را در بر دارد به نام مورچه و همچنين سوره مباركه مائده كه بر اثر اشتمال آن بر آيه ولايت شايسته نام سوره ولايت است به سبب تبيين سفره بنى اسرائيل به مائده موسوم شده باشد.

برخى مفسران شيعه و اهل سنت نيز به همين دليل، از عنوان سوره البقره احتراز جسته، به جاى آن، عنوان السوره التى يذكر فيها البقره را برگزيده اند. ( 13) در برخى روايات نيز از اين سوره به عنوان السوره التى... ياد شده و از گفتن سوره البقره نهى شده است. ( 14) جناب آلوسى مى گويد:

ممكن است گفتن سوره البقره در صدر اسلام بر اثر استهزاى كافران، مكروه بوده است و بعد از ساطع شدن نور اسلام، نهى مزبور برطرف شده و بدون انكار، شيوع يافته و حديث هم در جواز آن وارد شده است. ( 15)

2 و 3 - ذروه و سنام قرآن: ( 16) ذروه و سنام به معناى نقطه برجسته، ممتاز و نمايان يك شى ء است. پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) از اين سوره با اين دو نام ياد كرده اند: البقره سنام القرآن و ذروته. ( 17)

4- فسطاط قرآن: ( 18) وصف سوره بقره با عنوان خيمه قرآن بر اثر اشتمال آن بر اصول اعتقادى و فروع عملى فراوان است. پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) اين سوره با اين وصف ستوده است: السوره التى يذكر فيها البقره، فسطاط القرآن. ( 19)

5- سيد قرآن: ( 20) چون توحيد داراى بلندترين جايگاه در معارف الهى است، اين سوره بر اثر اشتمال بر آيات برجسته توحيدى، مانند آيه الكرسى، بدين صفت موصوف شده است. از سوى ديگر چون سيد هر مجتمعى مئونه و هزينه آنان را تحمل مى كند و معونه و كمك به آنان را به همراه ( 21) دارد و از جهت ديگر، سيد هر گروهى خادم آنهاست ( 22) و اين سوره طولانى هزينه نيل به معانى بسيارى از سوره ها را تحمل كرده، در ادراك ره آورد آنها خدمت به سزايى دارد، مى تواند سيد آنها باشد.

6- زهرأ: در برخى روايات سوره بقره و آل عمران با نام الزهروان، يعنى دو سوره درخشان و تابناك ياد شده است. ( 23)

تعداد آيات

سوره بقره كه از سور طوال قرآن و طولانى ترين آنهاست، بر اساس ‍ عدد اهل كوفه 286 آيه دارد. ( 24)

ويژگى عدد اهل كوفه آن است كه از اميرالمومنين على (ع ) گرفته شه و از اين رو معتبرترين اعداد است و مصحفهاى رايج نيز بر اساس آن تنظيم شده است.

اقوال ديگر، درباره شمار آيات اين سوره، 284، 285، 287 آيه است. ( 25)

غرر آيات

آيات برجسته و ممتاز سوره بقره، آيه الكرسى و سه آيه پايانى اين سوره و همچنين آيات ناظر به مقام منيع خلافت الهى و تعليم اسمأ و حقايق اشيا به انسان كامل است. تنها سوره اى كه از خلافت انسان كامل تعليم اسمأ در آن بحث شده همين سوره است.

اوصاف ويژه آيه الكرسى در روايات معصومين (عليهم‌السلام ) نشانه جايگاه ممتاز آن در سوره بقره است و برجستگى آيه الكرسى بر اثر محتواى توحيدى ويژه آن است. برخى از اوصاف مزبور بدين قرار است:

1- ذروه قرآن: امام صادق (عليه‌السلام ) فرمودند: هر چيزى را قله اى است و قله قرآن آيه الكرسى است: ان لكل شى ء ذروه و ذروه القرآن آيه الكرسى. ( 26)

2- سيد سوره بقره: پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) به اميرالمومنين (عليه‌السلام ) فرمودند:...سيد سخنها قرآن و سيد قرآن سوره بقره و سيد سوره بقره، آيه الكرسى است. ( 27)

3- گنج عرشى: رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فرمودند: آيه الكرسى از گنجى در زير عرش به من عطا شده است: اعطيت آيه الكرسى من كنز تحت العرش. ( 28)

4- برترين آيه سوره بقره: پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) در پاسخ پرسش ‍ از برترين آيات سوره بقره فرمودند: آيه الكرسى: سئل النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)...اى آى البقره افضل؟ قال (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) آيه الكرسى. ( 29) در وصاياى ابوذر نيز آمده است كه از پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) پرسيدند: برترين آيه اى كه بر تو نازل شده چيست؟ فرمودند: آيه الكرسى: فى وصيه ابى ذر انه سئل النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): اى آيه انزلها الله عليك اعظم؟ قال: آيه الكرسى ( 30)

درباره آيات پايانى سوره بقره نيز به گنج عرشى تعبير شده است:

اعطيت لك ولامتك كنزا من كنوز عرشى: فاتحه الكتاب و خاتمه سوره البقره. ( 31)

خطوط كلى معارف سوره ( 32)

1- نبوت عامه، تحريف كتب آسمانى پيشين، تحدى، اعجاز و عظمت قرآن كريم.

2- تاريخ پيامبران بزرگ الهى، مانند حضرت ابراهيم و حضرت موسى (عليهما السلام ).

3- خلافت الهى انسان و خضوع فرشتگان در برابر انسان كامل.

4- اوصاف پرهيزكاران، منافقان و كافران به ويژه يهود و كارشكنى هاى آنان در برابر اسلام.

5- ارزش و جايگاه شهيد و شهادت.

6- احكام عبادى؛ مانند نماز (و تحويل قبله )، روزه (و ماه مبارك رمضان ).

7- احكام خانواده؛ مانند رضاع، طلاق، وصيت و ارث.

8- احكام اقتصادى، مانند انقاق، تجارت، دين، ربا و تنظيم اسناد مالى.

9- احكام اجتماعى؛ مانند جهاد و دفاع، نفى اكراه در دين و...

10- احكام كيفرى؛ مانند قصاص.

11- احكام خوراكيها؛ مانند تحريم گوشتهاى حرام و شراب.

قرطبى از ابن العربى نقل مى كند:

از بعضى مشايخ خود شنيدم كه مى گفت: در سوره بقره هزار امر، هزار نهى، هزار حكم و هزار خبر وجود دارد. ( 33)

هدف سوره

گرچه آيات اين سوره به تدريج نازل شده و مشتمل بر موضوعات گوناگون است، ولى از آنجا كه هر سوره به منزله فصلى از فصول قرآن كريم و در نتيجه داراى هدف و پيام واحد است، اين سوره نيز داراى غرض واحد و جامعى خواهد بود.

هدف واحدى كه مى توان از مباحث متنوع اين سوره انتزاع كرد اين است كه مقتضاى بندگى خداى سبحان، ايمان به همه پيامبران و همه كتابهاى آسمانى است و بر اين اساس، كافران و منافقان را بر اثر نداشتن ايمان مذمت مى كند و اهل كتاب را به خاطر بدعتهايشان، از جمله تفرقه در دين خدا و فرق گذاشتن بين پيامبران، ملامت مى كند و احكامى را كه ايمان به آنها مقتضاى اسلام بيان مى كند.

انسجام و هماهنگى صدر و ذيل سوره بقره شاهد اين مدعاست، در اولين آيات آن سخن از ايمان پرهيزكاران به غيب و كتابهاى آسمانى و كفر و انكار كافران و منافقان نسبت به اين حقايق است و در پايان سوره نيز سخن از ايمان رسول و مومنان به وحى، فرشتگان و رسولان الهى و عدم تفريق بين مرسلين است.

## فضيلت فراگيرى و تلاوت

در فضيلت فراگيرى و تلاوت اين سوره احاديثى در جوامع روايى آمده است كه به برخى از آنها اشاره مى شود:

1- پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) به ابى بن كعب فرمودند: پاداش ‍ قرائت سوره بقره درود و رحمت الهى و اجراى همسان اجرا يك سال مرزبانى در راه خداست.

اى ابى!مسلمانان را به فراگيرى اين سوره فراخوان كه در فراگيريش بركت و در رها ساختن آن حسرت است. من قراها فصلوات الله عليه و رحمه و اعطى من الاجر كالمرابط فى سبيل الله سنه... يا ابى مر المسلمين ان يتعلموا سوره البقره، فان تعلمها بركه و تركها حسره. ( 34)

2- امام صادق (عليه‌السلام ) فرمودند: سوره بقره و آل عمران در روز قيامت مانند دو قطعه ابر بر سر قارى خود سايه مى افكند: من قرا البقره و آل عمران جأ تا يوم القيامه تظلانه على راسه مثل الغامتين...( 35)

3- پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فرمودند: هر كس يك روز، سوره بقره را در خانه خود قرائت كند، سه روز آن خانه از گزند اهريمن مصون است و همچنين اگر يك شب آن را در خانه خود تلاوت كند، سه شب آن خانه از آسيب شيطان محفوظ است و شيطان به آن جا در نمى آيد: من قراها فى بيته نهارا لم يدخل بيته شيطان ثلاثه ايام و من قراها فى بيته ليلا لم يدخله شيطن ثلاث ليال ( 36)

4- در برخى روايات آمده است: تهى ترين خانه ها از خير، خانه اى است كه در آن سوره بقره تلاوت نشود: ان اصفر البيوت من الخير بيت لا يقرا فيه سوره البقره ( 37)

5- در برخى روايات به تلاوت آيات خاصى از اين سوره، مانند: چهار آيه اول، آيه الكرسى و سه آيه پايانى آن ترغيب شده است. ( 38)

6- اميرالمومنين (عليه‌السلام ) در خصوص آيه الكرسى و مداومت بر قرائت آن مى فرمايد: از هنگامى كه آن را از پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) شنيدم، هيچ شبى تلاوت آن را ترك نكردم: فما بت ليله قط منذ سمعتها من رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) حتى اقرئها. ( 39)

جمعى از شاگردان مكتب رسالت و امامت نيز پس از شنيدن اين خبر بر تلاوت آن مداومت كردند. ( 40) برخى از شاعران مسلمانان نيز پس از فراگيرى سوره بقره، شعر را ترك كردند مانند: لبيد بن ربيعه كه از شاعران نامدار جاهليت بود و اسلام را به خوبى پذيرفت و شعر را به كنارى 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، لبيد گفت: بعد از آن كه خداوند سوره بقره و آل عمران را به من آموخت، هيچ شعر نمى گويم: ما كنت لاقول بيتا من الشعر بعد اذ علمنى الله البقره و آل عمران. ( 41)

تذكر1- در جوامع روايى، احاديث فراوانى درباره تاثير تلاوت سوره بقره و نيز خصوص آيه الكرسى در درمان بيماريهاى جسمى، فقرزدايى و تامين نيازهاى دنيوى نقل شده است. ( 42)

تبيين اين گونه فوايد و آثار در روايات معصومين (عليه‌السلام ) براى مومنان متوسط است و اين گونه احاديث هرگز در صدد حصر رسالت اصلى و اساسى قرآن نيست؛ زيرا رسالت اصيل قرآن كريم خارج ساختن انسانها از تيرگيهاى اعتقادى، اخلاقى و عملى به نور هدايت و درمان دردهاى فكرى و اخلاقى جوامع بشرى و آراستن آنان به انديشه و رفتارى الهى است:... (كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور) ( 43)، (يا ايها الناس قد جأتكم موعظه من ربكم و شفاء لما فى الصدور.) ( 44)

از اين رو امام صادق (عليه‌السلام ) پس از برشمردن برخى از آثار مزبور درباره آيه الكرسى، مى فرمايد: و من از آن براى صعود به سوى خدا و دست يافتن بر درجات برتر استعانت مى جويم: من قراه مره صرف الله عنه الف مكروه من مكاره الدنيا و الف مكروه من مكاره الاخره، ايسر مكروه من مكاره الدنيا و الف مكروه من مكاره من مكاره الاخر؛ ايسر مكروه الدنيا الفقر و ايسر مكروه الاخر عذاب القبر و انى لاستعين بها على صعود الدرجه، ( 45) زيرا معارف آيه الكرسى، مصداق بارز علم الهى است كه آموختن آن و آميختن دانش حصولى آن به ايمان و عمل صالح و تحصيل زمينه علم شهودى آن، گذشته از ارتفاع درجات: (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات...) ( 46)، پايه صعود به سوى خداوند را فراهم مى كند، چون مضمون آن، كلم طيب است و هر كلم طيب به سوى خداوند صعود مى كند: اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه...) ( 47) از اين رو معانى آن به سوى خدا صاعد است و چون اين كلم طيب از روح متكلمان آن، يعنى معتقدان، متخلقان و عاملان به آنها جدا نيست، قهرا مايه صاعد شدن متكلمان آن، يعنى معتقدان مزبور است و كاملترين انسانهاى صاعد اهل بيت عصمت و طهارت (عليه‌السلام ) هستند.

2- آنچه درباره فضيلت قرائت سوره ها و آيات وارد شده بايد با پيام قرآن از يك سو و با راهنمايى سنت اهل بيت (عليه‌السلام ) از سور ديگر مطابق باشد. آنچه از قرآن استنباط مى شود اين است كه استعاذه به خداوند از شيطان، ادب تلاوت است و كسى كه به گناه آلوده است به شيطان گرايش ‍ دارد، نه اين كه از او گريزان باشد و قرآن كريم در آيات فراوانى، كيفر تلخ تبهكارى را گوشزد مى كند. بنابراين، نمى توان گفت اگر تبهكار قرآن را (كه گناه را تقبيح و گناهكار را توبيخ مى كند) تلاوت كند، ثواب مى برد.

مستفاد از سنت معصومين (عليه‌السلام ) نيز اين است كه: رب تال القرآن والقرآن يلعنه، ( 48) ليس القرآن بالتلاوه و لا العلم بالعروايه ولكن القرآن بالهدايه والعلم بالدرايه، ( 49) اقرأ القرآن ما نهاك فان لم ينهك فلست تقراه. ( 50) از اين جا روشن مى شود كه در احاديث وارد در فضيلت قرائت قرآن، صرف تلاوت مطلوب نيست، بلكه حق تلاوت آن است كه در آيه 121 سوره بقره به آن اشاره شده است: الذين اتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته اولئك يومنون به و من يكفر به فاولئك هم الخاسرون، زيرا همه كتابهاى آسمانى و تلاوت هر يك از آنها در اين اصل جامع يكسان است.

بنابراين، تلاوت قرآن بدون ايمان و عمل صالح، سودى ندارد؛ گرچه عدالت قارى شرط صحت قرائت نيست، بلكه شرط كمال آن است، ليكن براى كسى كه در صراط بهره ورى از اين مائده الهى باشد. البته درجات تلاوت ممدوح به تفاوت درجات ايمان و مراتب عمل قارى صالح وابسته است كه نمونه اى از حق تلاوت در آيات 107 تا 109 سوره اسرأ و آيه 58 سوره مريم و آيه 16 سوره حديد و... آمده است.

فضاى نزول

آشنايى با فضاى نزول هر يك از سوره هاى قرآن كريم، راهگشاى تفسير آيات، تشخيص هدف سوره و تبيين پيوند آيات آن سوره با يكديگر است؛ چنانكه آشنايى با شان نزول معتبر، در كيفيت تطبيق مفهوم جامع بر مصداقها و اندراج جزئى تحت كلى فراگير موثر است. همان گونه كه بررسى دقيق مفاهيم آيات سوره، راهنماى مناسبى براى حدس به فضاى نزول خواهد بود. بنابراين، هم آگاهى به فضاى نزول از بيرون، شاهد خوبى براى استنباط دقيق مضامين سوره است، و هم اجتهاد كامل از درون، زمينه مساعدى براى حدس فضاى نزول.

غرض آن كه، آشنايى با فضاى نزول سوره و همچنين شان نزول آيات، مفسر را در گزينش مناسبترين احتمالها در تفسير هر آيه و نيز تبيين صحيح مطالب جامع و كلى سوره يارى مى كند.

از اين رو پيش از تفسير سوره بقره، بايد از راه جمع بندى شان نزولهاى معتبر آيات و بررسى مسائل مهم فرهنگى، اعتقادى و تاريخى مقطع نزول سوره، با فضاى نزول سوره آشنا شويم.

نزول بسيارى از سوره ها مانند سوره بقره، با رخدادهاى دوران رسالت پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) ارتباط دارد. ترسيم مجموعه شرايط، مناسبتها، حوادث و ويژگيهاى مقطع نزول سوره، همان ترسيم فضاى نزول است.

زمان و مكان نزول

سوره مباركه بقره طولانى ترين سوره قرآن و اولين سوره مدنى است كه پس ‍ از هجرت پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) به مدينه، نزول آن آغاز شد. ( 51) گرچه زمان شروع نزول سوره به درستى روشن نيست و برخى گفته اند: پس ‍ از شش ماه از هجرى نبوى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نزول آن آغاز شده، ( 52) ولى بعيد به نظر مى رسد كه در ماههاى آغازين هجرت و در جريان وقايعى مانند ساختن مسجد و برطرف كردن اختلافهاى قومى، آياتى از اين سوره نازل نشده باشد.

درباره پايان نزول سوره نيز به نظر مى رسد كه نزول بخش عمده آيات آن در ماه رمضان سال دوم هجرى هم زمان با جنگ بدر پايان يافته باشد. بنابراين، مقطع زمانى نزول سوره بقره يا هجده ماه آغاز هجرت است (از ربيع الاول سال ماه رمضان سال دوم ) و يا دوازده ماه (از ماه رمضان سال اول تا ماه رمضان سال دوم ). شواهد اين مدعا بدين قرار است:

1- سوره مباركه انفال كه دومين سوره مدنى است، ( 53) كمى پس از جنگ بدر ( 54) نازل شده و سياق آيات آن گواه خوبى بر مدنى بودن و نزول آن پس از جنگ بدر است؛ زيرا برخى از اخبار جنگ مزبور را بازگو و مسايل مربوط به جهاد، غنايم جنگى و انفال را بيان مى كند. ( 55)

استاد علامه طباطبايى (قدس سره ) مى گويد:

ارتباط اين آيات در سوره انفال و تصريح به جريان جنگ بدر نشان مى دهد كه همه آيات اين سوره درباره جنگ بدر بوده و كمى پس از جنگ نازل شده است، تا آن جا كه ابن عباس آن را سوره بدر ناميده است. ( 56)

نزول سوره انفال كه دومين سوره مدنى است، نشانه پايان يافتن بخش ‍ عمده آيات سوره بقره است؛ زيرا هر يك از سوره هاى قرآن به منزله فصى از اين كتاب الهى است كه با آيه كريمه بسم الله الرحمن الرحيم مرزبندى شده است و نزول بسم الله... به طور قطعى نشانه آغاز سوره و فصل جديدى از قرآن بود:...و انما كان يعرف انقضأالسوره بنزول بسم الله الرحمن الرحيم ابتدأ للاخرى ( 57). بنابراين، نزول آيه كريمه بسم الله... در دوران نزول وحى نشانه پايان پذيرفتن همه يا بخش عمده آيات سوره پيشين بوده است، به طورى كه اگر آيه اى نيز بعد به آن ملحق گردد، نظير آيه (اتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت و هم لا يظلمون) ( 58) كه به دستور رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) به سوره بقره ملحق شد، منافاتى با انقضاى سوره نداشته باشد.

بنابراين، بخش عمده آيات سوره بقره در مقطع زمانى آغاز هجرت تا ابتداى جنگ بدر، طى دوازده يا هجده ماه و بخش كمى از آن پس از جنگ بدر نازل شده است، مانند،

الف: آيات 196 تا 203 كه در حجه الوداع نازل شده و حج تمتع را تشريع مى كند. ( 59)

ب: آيات 275 تا 280 كه بر حرمت ربا تاكيد دارد و چهره واقعى رباخواران را ترسيم مى كند و پس از سوره آل عمران نازل شده است. ( 60)

ج: آيه 281 كه آخرين آيه نازل شده بر پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) است ( 61).

2- بررسى اثباتى محتوا و معارف سوره بقره نيز نشانه نزول آن در مقطع زمانى مزبور است؛ زيرا حوادث و مناسبتهاى سالهاى اول و دوم هجرت، مانند تحويل قبله و احتجاجهاى متقابل در تغيير آن در اين سوره منعكس ‍ است.

3- بررسى سلبى مضامين سوره نيز، نشانه نزول آن در اوايل هجرت است؛ زيرا هيچ تعرضى به رخدادهاى اواسط و اواخر هجرت، مانند مباهله، صلح با صناديد قريش و سران طغيان، فتح نهايى و پيروزى فراگير اسلام و حج الوداع در آن يافت نمى شود.

تفاوت فضاى نزول سور مكى و مدنى

قرآن كريم 114 سوره دارد كه 85 سوره آن پيش از هجرت در دوران سيزده ساله اقامت رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) در مكه و 29 سوره آن پس از هجرت، در دوران ده ساله اقامت آن حضرت در مدينه نازل شده است. ( 62) سوره هاى مكى فضاى نزول ويژه اى دارد كه با فضاى نزول سوره مدنى متفاوت است و چون فضاى نزول هر سوره با محتواى آن سوره تاثير متقابل دارد، يكى از معيارهاى تشخيص مكى يا مدنى بودن هر سوره نيز بررسى محتواى آن سوره است. اكنون به بررسى تفاوتهاى اين دو فضا مى پردازيم.

1- فضاى نزول سور مكى: اسلام به صورت پديده اى فرهنگى ابتدا در مكه ظهور كرد و چون با استقبال توده مردم مواجه نشد و زمام امور نيز به دست سران شرك و معاندان اسلام بود، شمار مسلمانان بسيار كم بود و همين گروه اندك با تحمل شكنجه هاى توانفرسا و نثار جان و مال، از آيين نوپاى توحيد دفاع و پاسدارى مى كردند. در دوران پيش از هجرت هيچ نام و نشانى از دولت و حكومت اسلامى نبود و صناديد قريش اسلام را در مرزهاى مكه و در احوال شخصى و خانوادگر محصور كرده بودند و از نشر آن نه تنها براى خارج از مرز مكه يا مسافران برون مرزى كه وارد محدوده حرم مى شدند، جلوگيرى مى كردند، بلكه از پذيرش بوميهاى داخلى نيز مانع مى شدند.

در اين مقطع بر اثر دعوت به توحيد و نفى بت پرستى تنها در فضاى مكه، ناآرامى قومى حاكم بود و چون پيام اسلام از مرز مكه يا حجاز فراتر نرفته بود بحران بين المللى وجود نداشت.

پديده نفاق در مكه مستور بود و بستر و زمينه چندانى براى ظهور و شيوع نداشت؛ زيرا مسلمانان در اقليت و فاقد قدرت سياسى نظامى يا توانمندى اقتصادى بودند و همه امور قانونى، اجرايى و قضايى به دست دشمنان اسلام بود و از اين رو سخنى از جهاد با كافران نيز نبود.

در دوران مكه شرايط مساعد براى تشريع احكام دين به طور گسترده فراهم نبود و مناظره با اقليتهاى دينى (يهود و نصارا) نيز جايگاهى نداشت، چنانكه مجال واسعى براى تهذيب و توفيق در تزكيه نفوس و تربيت ارواح نبود؛ زيرا همه كارهاى كارهاى سران ستم بر محور قانون (وقد افلح اليوم من استعلى ) ( 63)، الحق بمن غلب و انصر اخاك ظالما او مظلوما دور مى زد.

2- فضاى نزول سور مدنى: در دوران ده ساله مدينه فضاى ديگرى حاكم بود؛ زيرا اولا، استقبال بى نظير مردم از دين زمينه گسترش سريع اسلام را فراهم ساخته بود. ثانيا، دولت و حكومت اسلامى استقرار يافته بود. ثالثا، پيام دعوت توحيد نه تنها مكه، بلكه حجاز را در نورديده، به ساير ملتها و اقليتهاى دينى رسيده بود و بر اثر آن، ناآرامى و بحران بين المللى ايجاد شده بود، به گونه اى كه هم يهوديان و مسيحيان و هم سران امپراتوريهاى ايران و روم از پيشرفت و نفوذ اسلام احساس خطر مى كردند.

رابعا، بستر مناسبى براى تشريع صدها حكم از احكام عملى دين فراهم آمده بود. خامسا، بر اثر اقتدار روزافزون حكومت اسلامى از يك سو و انزواى دشمنان از سوى ديگر، شرايط مناسبى براى ظهور و شيوع پديده نفاق فراهم شده بود. سادسا، قدرت اسلام روز به روز افزونتر مى شد و كافران و منافقان و اهل كتاب در تنگنا و فشار بودند و موفقيتها و پيروزيهاى پى در پى مسلمانان، منافقان را از شكست نهضت نوپاى اسلامى نااميد كرده بود و اهل نفاق با كافران و يهوديان معاند روابط پنهانى داشتند. سابعا، يهوديان معاند نيز چنان از گسترش اسلام در نگرانى و وحشت بودند كه لحظه اى از كارشكنى و اغوا و فريب مسلمانان نمى آسودند. ثامنا، جهاد با معاندان كارشكن براى اولين بار مطرح مى شد و هر روز زمينه مناسبترى براى دفاع از اسلام و دفع دشمنان آن فراهم مى گشت. تاسعا، بين پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و علماى يهود و نصارا مناظره و حتى تحدى و دعوت به مباهله انجام مى گرفت.

گسترش آوازه اسلام به حدى بود كه پيروان آيينهاى ديگر را وا مى داشت تا درباره اسلام تحقيق كنند و از اين رو هيئتهايى از دور و نزديك به مدينه مى آمد و با پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) براى بحث آزاد و احتجاج معقول ملاقات مى كرد، چنانكه مسيحيان نجران با اعزام وفد نجران در صدد تحقيق از دين جديد برآمدند و عاشرا، و در اواخر دوران استقرار حكومت اسلامى در مدينه بود كه نامه ها و پيكها از سوى رسول خدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) براى رهبران مذهبى و نيز سران غير مذهبى بلاد ديگر مانند ايران و روم فرستاده مى شد.

گرچه در مكه نيز حادثه هجرت مسلمانان به حبشه رخ داد و سران شكر نيز مسلمانان را تا حبشه دنبال كردند تا آنان را دستگير كنند و آنان پيام اسلام را به نجاشى و به برخى از مردم حبشه رساندند و نجات يافتند، ليكن آنان پيك رسمى (مانند گروههايى كه در اواخر دوران مدينه به اكناف عالم اعزام مى شدند) به حساب نمى آمدند؛ زيرا آواى پيام مكه با استنصار همراه بود، ليكن ندا و هشدار پيام مدينه با تهديد به انتصار و انتقام مقرون بود. البته روح همه تهديدهاى الهى تحبيب است؛ چنانكه در توجيه جهاد روشن مى شود.

غرض آن كه، مدينه بستر مناسبى براى توانمند شدن دولت اسلامى و رشد فكرى و معنوى مسلمانان بود؛ آنان نمازهاى يوميه و نماز جمعه را به امامت شخص رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بر پا مى داشتند و از خطابه ها و مواعظ آن حضرت بهره مند مى شدند.

حاصل اين كه، تشكيل دولت، صدور پيام دعوت اسلامى، درگيريهاى سياسى، مبارزات فرهنگى و اعتقادى، جنگهاى ابتدايى و دفاعى گوناگون، رشد و گسترش و مشهور شدن پديده نفاق، كارشكنى هاى يهود در برابر دعوت اسلامى و تشريع صدها حكم از احكام فقهى دين، همه در مدينه مطرح بود و در چنين فضايى، بخش وسيعى از سوره هاى قرآن كريم نازل شد.

بنابراين، سر تفاوت اساسى مضامين سور مكى و مدنى قرآن كريم، اختلاف فضاى نزول آن است، بر اين اساس، مخاطبان سوره هاى مكى نوعا مشركان هستند و محور اساسى محتواى اين سوره ها تبيين اصول سه گانه دين و دعوت به پذيرش آنها و نفى شرك و ابطال عبادت بتهاست، ولى مخاطبان سوره هاى مدنى نوعا مومنان يا اهل كتاب يا منافقانند. از اين رو سخن از جهاد، مناظره با يهود و نصارا و كارشكنى علنى منافقان، تنها در سوره هاى مدنى مطرح است و سوره هاى مزبور گذشته از اشتمال بر اصول اعتقادى، فروع فقهى و قوانين قضايى و حكومتى را در بر دارد.

فضاى نزولسوره بقره

پس از بررسى اجمالى فضاى عمومى نزول سوره هاى مدنى، اكنون بايد با فضاى نزول ويژه سوره بقره كه اولين سوره مدنى است، آشنا شويم. براى آشنايى با چنين فضايى بايد موقعيت اجتماعى و فرهنگى شهر مدينه در دوران پس از هجرت و همچنين شرايط سياسى و نظامى حاكم بر آن بررسى شود.

دورنمايى از موقعيت فرهنگى و اجتماعى مدينه

دهكده سر سبز يثرب كه در امتداد دره طولانى وادى القرى راه بازرگانى يمن به شام، قرار داشت و پس از هجرت پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) به آن جا، به مدينه موسوم شد، محل سكونت دو طايفه معروف اوس و خزرج بود. اينان كه از مهاجران عرب يمن (قحطانى ) بودند، از اوايل قرن چهارم ميلادى در اين منطقه مى زيستند و پس از هجرت نبوى به اسلام گرويده، آداب جاهلى يا آيين غير اسلامى را رها كردند و پس از جنگهاى خونين يكصد و بيست ساله داخلى، دست برادرى به يكديگر دادند.

در كنار اوس و خزرج، سه طايفه بزرگ و سرشناس يهود به نامهاى بنى قريظه، بنى النضير و بنى قينقاع كه از مهاجران شبه جزيره بودند، به سر مى بردند. آنان نسبت به ديگران از جايگاه ممتازى برخوردار بودند، زيرا اين طوايف سه گانه در ميان اوسيان و خزرجيان كه از اميين عرب بودند، به عنوان اهل كتاب شناخته مى شدند و مشركان عرب با اين كه گرايشى به پذيرش دينشان نداشتند، آنان را بر اثر داشتن كتاب آسمانى، از خود داناتر مى دانستند و اساسا يكى از زمينه هاى گرايش ‍ اوسيان و خزرجيان به اسلام، بشارت بعثت پيامبر اسلام بود كه از آنان شنيده بودند. از اين رو براى رهايى از حقارت فرهنگى و رسيدن به ثقافت دينى و جبرن جهالتهاى گذشته، به آينده اميدوار كننده اى رو آوردند.

## موقعيت اجتماعى و فرهنگى مدينه پس از هجرت

پس از هجرت رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و استقرار حكومت اسلامى، ساكنان مدينه چندگروه بودند:

1- مسلمانان انصار: در سال يازدهم بعثت شش نفر از قبيله خزرج در موسم حج در مكه با رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) ملاقات كرده، به اسلام گرويدند و اينان اولين گروهى بودند كه از خارج مكه به جمع مسلمانان پيوستند. ( 64)

بر اثر كوششهاى فرهنگى گروه مزبور، در سال دوازدهم بعثت، دوازده نفر از مردم مدينه، در عقبه ( 65) نخستين پيمان اسلامى را با پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بستند كه به پيمان عقبه معروف شد. با درخواست اين گروه، اولين مبلغ اعزامى از سوى رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) به نام مصعب بن عمير راهى مدينه شد ( 66) و سپس در ماه ذى الحجه سال سيزدهم بعثت ( 67) در محل عقبه پيمان ديگرى بين پيامبر (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و بيش از هفتاد تن از مردم مدينه منعقد شد- به پيمان دوم عقبه موسوم گشت. گروه مزبور پيش از اين، با تبليغ مصعب بن عمير اسلام آورده بودند.

پس از ورود پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) به مدينه بيشتر اوسيان و خزرجيان مسلمان شدند و اينان بر اثر نصرت دين خدا و يارى پيامبر (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و پذيرش و پناه دادن مهاجران مكى در تاريخ اسلام به نام انصار شناخته شدند. از عوامل گرايش سريع آنان به اسلام، مى توان به دريافت بشارت بعثت پيامبر جديد از يهوديان و نيز به ستوه آمدن از درگيريهاى صد و بيست ساله داخلى اشاره كرد. از اين رو آنان با اين كه از مركز انتشار اسلام (مكه ) دور بودند زودتر از مكيان به اسلام پيوستند و چند ملاقات كوتاه آنان با رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) از تبليغات سيزده ساله آن حضرت در مكه نسبت به مكيها موثرتر افتاد؛ زيرا حجاب معاصرت، قوميت، رقابت قبيله اى و منافسه هاى جاهلى شهروندان يك شهر يا روستائيان يك دهكده همواره به جاى رايزنى، راهزنى مى كند.

همه تيره هاى اوس و خزرج در سال اول هجرت مسلمان شدند به جز چند تيره معدود كه پس از جنگ بدر اسلام آوردند. ( 68) اوس و خزرج، پس از اسلام، دشمنيهاى ديرين صد و بيست ساله داخلى را رها كرده، با اعتصام به حبل متين الهى از عدوات به مودت هجرت كردند و برادرانى ايمانى يكديگر شدند.

2- مسلمانان مهاجر: اينان كه از اولين و خالصترين مسلمانان صدر اول اسلام بودند، بر اثر فشارهاى توان فرساى صناديد قريش و سران شرك، خانه ها و اموال خود را رها كرده، از مكه به پايگاه اسلام، مدينه، آمدند و بخشى از ساكنان اين شهر را تشكيل دادند و در آغاز هجرت به مدينه بر اثر سكونت در ايوان كوچكى در ورودى مسجد پيامبر (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) به اصحاب صفه معروف شدند.

3- يهوديان: اينان در داخل و خارج شهر مدينه زندگى مى كردند و افزون بر يهوديان دو قبيله اوس و خزرج، سه قبيله معروف بنى قريظه، بنى النضير و بنى قينقاع را تشكيل مى دادند. آنان از ثروت و امكانات فراوانى فراوانى برخوردار بودند و در اقتصاد و تجارت مدينه نقش عمده و محورى داشتند.

يهوديان نزد مردم امى مدينه موقعيت ممتازى داشتند؛ آنان پيش از ظهور اسلام در انتظار ظهور پيامبر جديدى بودند كه بشارت بعثت وى را از عهدين دريافت كرده بودند، تا با هدايت و رهبرى وى بر كافران (اميين عرب ) پيروز شوند، ولى پس از ورود اسلام به مدينه، از اولين كسانى بودند كه در برابر دعوت اسلامى به مقابله برخاستند و از هرگونه دشمنى و كارشكنى نسبه به اسلام و حكومت آن دريغ نكردند: و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جأهم ما عروفوا كفروا به. البته گروهى از يهوديان به رسول گرامى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) ايمان آوردند و خداوند نيز با تكريمى ويژه از آنان ياد كرده است.

اما دشمنى گروهى ديگر از يهوديان با اسلام كه طيف وسيعى را تشكيل مى دادند عوامل گوناگونى داشت، از يك سو آنان خود را صاحب كتاب آسمانى مى دانستند و در دعوت به دين حق خود را بر پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) مقدم مى پنداشتند و از سوى ديگر سيادتى كه بر اثر امى بودن ساير شهروندان، مانند اوس و خزرج و اختلاف دامنه دار آنان كسب كرده بودند، با آمدن اسلام به مدينه از دست داده بودند.

تذكر الف: در منابع تاريخى و تفسيرى بحث قابل توجهى درباره حضور نصارا در مدينه نيامده و سر آن اين است كه اولا، در آغاز اسلام تنها نقطه مسيحى نشين حجاز بخش نجران (واقع در نقطه مرزى حجاز و يمن ) بود كه ساكنان آن، به عللى ( 69) از بت پرستى (آيين رايج حجازيان ) دست كشيده، به آيين حضرت مسيح (عليه‌السلام ) گرويده بودند. البته افزون بر ساكنان نجران، در مناطق شمالى حجاز نيز گروهى بر اثر مجاورت با منطقه تحت نفوذ روم مسيحى گرويده بودند.

ثانيا، در ميان پيروان اديان در محدوده حجاز، نصارا نسبت به يهود در اقليت بودند و ثالثا، بر خلاف يهوديان كه كينه توزيها و كارشكنيهانشان در برابر اسلام و مسلمانان معروف است، مسيحيان عصر پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) رابطه خوبى با مسلمانان داشتند؛ چنانكه قرآن كريم يهود عنود را در كنار مشركان لدود از كينه توزيترين دشمنان مسلمانان مى داند، اما مسيحيان را بر اثر حضور دانشمندان و زاهدان و راهبان در ميان آنان و همچنين بى تكبر بودن آنان از مهربانترين مردم نسبت به مسلمانان مى شمارد: لتجدن اشد الناس عداوه للذين امنوا اليهود اشركوا ولتجدن اقربهم موده للذين امنوا الذين قالوا انا نصارى ذلك بان منهم قسيسين و رهبانا و انهم لا يستكبرون. ب: گرچه در محدوده حجاز مسيحيت در اقليت بود، ليكن چون در مناطقى مانند حبشه و نجران و روم شمار مسيحيان فراوان بود و مسلمانان براى تبليغ دين و همچنين داد و ستد و تجارت و مانند آن با مسيحيان رابطه داشتند در سوره بقره آياتى درباره آنان نازل شد.

4- مشركان: اينان بخشى از دو قبيله اوس و خزرج بودند كه مانند مشركان مكه با اسلام عناد داشتند و پيوند قهرآميز خود را با يهود عنود از يك سو و مشركان مكه از سوى ديگر و منافقان داخلى از سوى سوم به صورت مثلث مشئوم درآورده بودند ولى با استقرار نظام اسلامى تبديل به منافقان شدند يا از مدينه گريختند و بعد از آن اثر مشهودى از آنان ثبت نشده است.

5- منافقان: ظهور و شيوع پديده نفاق در دوران سيزده ساله مكه جايگاه چندانى نداشت؛ زيرا مسلمانان در اين دوران يا در شعب ابوطالب محصور بودند يا شكنجه هاى توانفرساى صناديد قريش را تحمل مى كردند و گروهى نيز به حبشه هجرت كردند و اصولا مسلمان شدن در آن دوران با حرمان از همه مزاياى زندگى برابر بود.

به بيان ديگر، در دوران سيزده ساله مكه كسى به طمع مادى يا بر اثر هراس ‍ از قدرت نظامى يا از خوف از دست دادن موقعيت اجتماعى يا براى شكست دادن اسلام، منافقانه اظهار اسلام نكرد؛ زيرا مسلمانان در مكه نه حكومت و اقتدارى داشتند، تا مخالفان از آن بهراسند و نه امكانات مادى، تا گروهى به طمع دستيابى به آن، منافقانه اظهار ايمان كنند؛ در مكه هنوز كسى قدرت اسلام را باور نداشت و آينده نهضت نوپاى اسلامى نيز براى غير مسلمانان سخت تاريك و مبهم بود و اصولا اسلام به عنوان يك پديده فرهنگى ناكام و شكست خورده تلقى مى شد.

از اين رو در ميان 85 سوره اى كه در مكه نازل شد، هيچ نام و نشان رسمى از منافقان نيست، جز در سوره عنكبوت كه آخرين سوره نازل شده در مكه است و عامل نفاق منافقانى كه در اين سوره از آنان ياد شده، در كتب تفسير مذكور است ( 70) و بر اين اساس، نمى توان ادعا كرد كه هيچ يك از علل نفاق در مكه وجود نداشت و به طور كلى نفاق در مكه فاقد بستر مناسب بود؛ ( 71) زيرا پيش بينى برخى نسبت به آينده پيروزمند اسلام خواه از راه گزارش مبشران، خواه بر اثر اعلام كاهنان، خواه در سايه تفرس ‍ سياستمداران جامعه شناس و خواه بر اثر شواهد و علل يا ادله ديگر، سبب پذيرش آنان نسبت به اسلام شد؛ چنانكه برخى از روايات نيز آن را تاكيد مى كند.

اما در مدينه حكومت قدرتمند اسلامى استقرار يافت و اقتدر مسلمانان به ويژه پس از جنگ پيروزمند بدر، روزافزون و چشمگير شد به گونه اى كه بسيارى از بزرگان مدينه براى حفظ منافع موروثى خود، با اسلام سازش ‍ كردند، همانند عبدالله بن ابى بن سلول، سركرده منافقان مدينه كه اندكى پيش از ورود اسلام به مدينه، قوم او زمينه زمامداريش را فراهم مى ساختند. بنابراين، پيدايش نفاق به طور گسترده، معلول شرايط خاص ‍ دوران مدينه است؛ شرايطى كه موجب شد آيات فراوانى از سوره هاى مدنى (كه پس از سوره بقره و بعد از جنگ بدر نازل شده است، مانند: انفال، آل عمران، احزاب، نسأ، حديد، حشر، منافقون، تحريم، فتح و توبه ) ( 72) به منافقان و افشاى نقشه ها و دسيسه هاى تخريبى آنان و روابط پنهانى كه براى شكست نهضت اسلامى با يهوديان مدينه داشتند، اختصاص يابد.

## شرايط سياسى و نظامى مدينه در زمان نزول سوره

با شكل گيرى حكومت اسلامى در مدينه و آغاز اقتدار مسلمانان، خطر مهم از چهار جهت، حكومت نوپاى اسلام و حتى اصل موجوديت آن را تهديد مى كرد:

1- مشركان قريش و عموم بت پرستان شبه جزيره.

2- يهوديان كه در تجارت و اقتصاد مدينه نقش محورى داشتند.

3- منافقان كه به تدريج و همپاى افزايش قدرت سياسى، نظامى و اقتصادى مسلمانان، شمار آنان افزونتر و كارشكنى هاى بيشتر مى شد.

4- از جهت تجديد دشمنى ديرين اوس و خزرج كه با اخوت اسلامى زبانه هاى آتش كينه آنان فرونشسته بود، ليكن عمده ترين خطر براى نظام اسلامى، يهوديان بودند كه براى نفاق افكنى بين مسلمانان و شكست حكومت اسلامى سخت تلاش مى كردند و از اين رو در سوره بقرذه بيش از هر گروه مخالفى، سخن از يهوديان است و مهمترين اقدامهاى آنان در جهت دشمنى با مسلمانان بدين قرار است:

1- طرح شبهات براى سست كردن پايه هاى عقيده و عزم امت اسلامى.

در اين باره سوره هاى بقره و نسأ به تبيين مجادلات آنان و پاسخ به آنها پرداخته است. ( 73)

2- كوشش در جهت برافروختن دوباره آتش دشمنى و كينه توزى داخلى بين انصار (اوس و خزرج ).

3- برقرارى روابط پنهانى با مشركان و منافقان.

4- همكارى با مشركان در نبردهاى مسلمانان با قريش مشرك.

گرچه پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) با يهوديان از اوس و خزرج و همچنين با سه طايفه معروف يهود (بنى قريظه، بنى النضير و بنى قينقاع ) پيمانهاى دفاعى بست و از اين راه كوشيد تا مانع كارشكنى آنان شود، ولى دشمنيها و پيمان شكنى هاى آنان به بروز جنگهاى خونين با مسلمانان و سرانجام به نابودى يهوديان در مدينه انجاميد. نكات قابل توجه ديگر درباره شرايط سياسى و نظامى مدينه در مقطع نزول سوره، بدين قرار است:

1- توان نظامى و رزمى مسلمانان روز به روز افزايش مى يافت و پيمبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) در سال دوم ( 74) هجرت با اعزام گروههاى گشت و مراقبت به نقاط مختلف، دست به يك سلسله مانورهاى نظامى زد كه در تاريخ ثبت شده است؛ ( 75) مانند سريه اى كه به فرماندهى حمزه بن عبدالمطلب و همراهى سى تن از مهاجران انجام شد و آنان تا كرانه درياى سرخ، مسير كاروانهاى تجارى قريش، پيش رفتند و برخى از آيات سوره مباركه بقره نيز ناظر به پاره اى از اين سريه هاست. ( 76)

هدف پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) از اين مانورها كه خود نيز در برخى از آنها، مانند سفر به بواط و ذات العشيره شركت داشتند، از يك سو افزايش آمادگى دفاعى و تهاجمى مسلمانان از سوى ديگر آگاه ساختن مخالفان معاند، به ويژه مشركان مكه، از توان نظامى و اقتدار روز افزون امت اسلامى بود.

2- در مقطع نزول سوره بقره هيچ جنگ رسمى بين مسلمانان و مخالفان پيش نيامد. جنگ بدر نيز در ماه رمضان سال دوم هجرت، پس از مقطع نزول سوره رخ داد و برخى از آيات جهادى اين سوره در پى زمينه سازى اين جنگ است.

3- با الهام از معارف و تعاليم اسلامى، مسلمانان چنان شيفته جهاد و شهادت در راه خدا شده بودند كه در سپاه بدر برخى نوجوانان نابالغ شركت كرده بودند كه رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) از حضور آنان در صحنه كارزار مانع شد.

## نگاهى به اوضاع اقتصادى

مردم مدينه در مقطع نزول سوره از نظر اقتصادى، سه گروه بودند:

1- يهوديان كه از امكانات مالى و رفاهى فراوانى برخوردار بودند و چنانكه گذشت، محور اصلى اقتصاد مدينه در دست آنان بود و دو منبع مهم درآمد آنان تجارت و رباخوارى بود.

2- مسلمانان انصار كه عموما زندگى متوسطى داشتند.

3- مسلمانان مهاجر كه در نهايت فقر اقتصادى مى زيستند؛ آنان نه تنها فاقد مسكن اختصاصى بودند و به صورت جمعى در ايوان كوچكى در ورودى مسجد پيامبر (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) (صفه ) زندگى مى كردند، بلكه اغلب از حد اقل خوراك و پوشاك معمول نيز محروم بودند.

تاثير متقابل فضاى نزول و معارف سوره

فضاى نزول هر سوره با معارف آن تاثير و تاثر متقابل و دو جانبه دارد. بر اين اساس، لازم است تاثير و تاثر متقابل مزبور در مورد سوره مباركه بقره نيز بررسى شود:

1- تاثير فضاى نزول بر محتواى سوره: سوره بقره، هم ويژگيهاى فضاى عمومى سور مدنى را دارد و هم با ويژگيهاى فضاى خاص مقطع نزول خود (سالهاى اول و دوم هجرت تا آغاز جنگ بدر) هماهنگ است. مواردى از هماهنگى و تاثير فضا بر محتوا به قرار زير است:

الف. تركيب خاص اجتماعى مدينه در مقطع نزول (مسلمانان، يهوديان، مشركان، و منافقان ) و همچنين حاكميت مشركان و كافران بر مكه، زمينه ساز نزول آياتى درباره گروههاى مزبور و اوصاف و كارهاى آنان است؛ مانند آيات 3 تا 20 كه اوصاف متقيان، كافران و منافقان را بيان مى كند و آيات 40 تا 152 كه درباره يهود است و آيات 200 تا 207 كه ناظر به تقسيم انسانها بر اساس عقايد و اعمال آنهاست؛ مانند اين كه براى ارج نهادن به توحيد و نفى هر گونه ارزش از شرك، از زناشويى مسلمان با مشرك جدا جلوگيرى به عمل آمد و در آيه 221 ارزش زن با ايمان نسبت به زن آلوده به شرك و نيز ارج مرد با ايمان در برابر مرد مبتلا به بيمارى شرك هشدار داده شد.

بب: چون يهوديان مهمترين گروه مخالف اسلام و نظام اسلامى بودند، بيش ‍ از يك سوم آيات سوره بقره (آيات 40 تا 152) درباره آنان نزل شده است؛ در اين آيات خداى سبحان نعمتهايى كه به قوم يهود و بنى اسرائيل داده است، برمى شمارد و همچنين از كفر، عصيان، ناسپاسى و پيمان شكنى آنان سخن مى گويد و دوازده قصه از قصص آنان را شرح مى دهد؛ مانند: شكافتن دريا و نجات آنان از چنگال فرعونيان، غرق ساختن فرعون و سپاهيانش در دريا، مواعده خداى سبحان با حضرت موسى (عليه‌السلام ) در طور، گوساله پرستى يهوديان و دستور توبه و قتل يكديگر، پيشنهاد نشان دادن خدا و گرفتار شدن آنان به عذاب صاعقه و سپس احياى آنان، نزول من و سلوى، دستور ذبح بقره و...

همچنين در اين آيات سخن از پيمانهايى است كه خداى سبحان از آنان گرفت و آنان با سنگدلى همه پيمانهاى الهى را شكستند و جز تبهكارى و شقاوت، نشانى از خود بر جاى نگذاشتند. ( 77)

تذكر: در اثناى آيات مزبور، برخى موضوعات ديگر مطرح شده است؛ مانند داستان حضرت ابراهيم (عليه‌السلام ) (در آيات 124 تا 143) كه به تعبير استاد علامه طباطبايى (قدس سره ) به منزله مقدمه و زمينه ساز آيات تغيير قبله و آيات احكام حج است. ( 78) حضرت ابراهيم (عليه‌السلام ) گذشته از قداست نبوت و رسالت و امامت الهى، از حرمت ويژه اى نزد اقوام گوناگون عرب برخوردار بود. ترسيان و يهوديان هر كدام، آن حضرت را از خود مى دانستند و نقل احتجاجهاى متنوع ابراهيم (عليه‌السلام ) در توحيد و معاد مى توانست سهم موثرى در پاسخ دادن به نيازهاى علمى فضاى نزول سوره داشته باشد. از اين رو سخنان آن حضرت درباره توحيد در آيه 258 و راجع به معاد در آيه 260 مطرح شد.

ج: چون نفاق در مقطع نزول سوره بقره، همانند دوران مكه مستور بود نه مشهور، تنها در چند آيه و آن هم با تعبير (من الناس ) از منافقان ياد شده است (نه باعنوان منافق )؛ مانند آيات 8 تا 20 و 204 تا 206. آيات مزبور از بيمارى دلهاى آفت زده آنها خبر داد و از نيرنگ و تذبذب آنان پرده برداشت و از افساد آنها در زمين و نيز از سفاهت فكرى آنان گزارش داد، ليكن تصريح به عنوان نفاق نشد.

د: نياز شديد مسلمانان تهيدست مهاجر از يك سو، نيازهاى مالى جنگهايى كه در پيش بود از سوى ديگر و رباخوارى يهوديان، به ويژه رباى مضاعف، از سوى سوم، زمينه ساز نزول آيات انفاق و قرض الحسنه بود؛ مانند آيات 195، 215، 245، 261 تا 274، كه در آنها مردم را از انفاق مال فاسد و كم ارزش بازداشت و قصد چنين كار سخيفى را ناروا دانست و از منت گذارى و آزار روحى به مستمندان و دريافت كنندگان مالهاى انفاق شده تحذير كردو پاداش بى شمارى را براى انفاق واجد شرايط مزبور ياد كرد.

ه: توان دفاعى روز افزون مسلمانان براى حراست از كيان اسلام و نظام اسلامى و لزوم تامين زمينه مناسب براى جنگهاى آينده، بستر مناسب نزول آيات مربوط به جهاد و شهادت، مانند آيات 153 تا 157 و 190 تا 195 بود.

از اين قبيل است آياتى كه براى تامين نيروى انسانى و مالى جنگ دستور انفاق مى دهد؛ مانند آيات 224 تا 252. همچنين حقيقت دفع تبهكاران و مفسدان كه به دفاع از حقوق فطرى جامعه انسانى برمى گردد در آيه 251 به عنوان رهايى زمين از فساد طاغيان معرفى شده است.

و: فراهم شدن زمينه مناسب براى تشريع احكام فقهى بر اثر استقرار نظام اسلامى و استقبال مردم از اسلام، متقاضى و مستدعى نزول آيات فراوانى درباره احكام فرعى بود و از اين رو مسائل عبادى، خانوادگى اقتصادى، اجتماعى و كيفرى فراوانى در اين سوره آمده است، تا آن جا كه برخى مفسران از ابن عربى نقل مى كند: از برخى مشايخ خود شنيدم كه مى گفت: در سوره بقره هزار امر، هزار نهى، هزار حكم و هزار خبر وجود دارد. ( 79)

برخى از احكامى كه در اين سوره آمده بدين قرار است: برپاداشتن نماز (در آيه 110، 117 و...)، تحريم سحر، (102)، تحريم زناشويى مسلمان با مشرك (221)، اسلوب صحيح داد و ستد با اموال يتيمان (220)، لزوم استفاده از رزق حلال و طيب (168 تا 172)، حرمت خوردن مردار، خون و گوشت خوك (173)، قصاص (178 و 179)، وصيت (180 تا 182)، روزه دارى و برخى ديگر از احكام ماه رمضان (183 تا 187)، جهاد و دفاع (190 تا 194 و 216 تا 218)، تحريم جنگ و خونريزى در ماههاى حرام و در حرم و جواز آن به عنوان تقاص در صورت تهاجم بى حساب دشمن و رعايت نكردن حرمت مكان و زمان ويژه (191 تا 194 و 217)، حج و عمره (196 تا 203) حرمت شراب و قمار (219)، ازدواج (221)، عادت ماهيانه بانوان (222)، ايمان (سوگندها) و ايلأ(224 تا 227)، مسائل خانواده از جمله طلاق و عده و...(223 تا 242) و تحريم رشأو ارتشأ(188)، آشنايى به احكام هلال ماه براى روزه، حج و ساير اوقات دينى و اجتماعى (189)، حرمت كتمان شهادت و نيز تفاوت زن و مرد در عدد شاهد، و مسائل دين رهن و تنظيم اسناد مالى (282 و 283).

تذكر1- در آيات 282 و 283 حدود 20 حكم از اصول احكام دين، رهن و تظيم اسناد مالى آمده است.

2- تغيير قبله از بيت المقدس به كعبه و تشريع قبله جديد، بر اثر اهميت آن (به دليل جوسازى يهوديان در آغاز و جدلهاى بعدى آنان ) در آيات متعددى مطرح شده است؛ ابتدا در آيات 124 به بعد با طرح داستان حضرت ابراهيم (عليه‌السلام ) كه مورد پذيرش و تكريم اقوام گوناگون عرب، براى تغيير قبله زمينه سازى و سپس حكم تغيير تغيير قبله در آيات 143 و 150 تشريع مى شود و آنگاه در آيه 177 به پاسخ مجادلات يهوديان در اين باره مى پردازد.

ز: ساير آيات اين سوره با تبيين اصول و معارف اعتقادى است يا معرفى جايگاه انسان كامل در نظام هستى يا دعوت به پذيرش اصول دين يا موعظه و اندرز اخلاقى كه مورد نياز هر جامعه اى است. برخى آيات نيز مشتمل بر مباحث جانبى مربوط به موضوعات محورى سوره است؛ مانند لزوم رعايت عهد و وفاى به آن (در آيه 40)، و تحرز از وعظ بدون اتعاظ (در آيه 44) و اجتناب از ترجيح مرجوح بر راجح و رعايت تقدم فاضل بر مفضول و پرهيز از انتخاب ناپسند در برابر پسنديده و مانند آن به عنوان (اتستبدلون الذى هو ادنى بالذى هو خير...) (در آيه 61) و تحذر از هر گونه سفاهت فكرى در ترجيح مكتب باطل بر مذهب حق به عنوان (و من يرغب عن مله ابراهيم الا من سفه نفسه ) (در آيه 130) و لزوم تطهير كعبه از لوث بت و روث شرك و دم مردار جاهلى براى طائفان و عاكفان و راكعان و ساجدان (در آيه 125) و جريان هاروت و ماروت و سحرآموزى شياطين و پيروى بدانديشان از آن و توقف تاثير سحر بر اذن تكوين خدا گرچه با نهى تشريعى خداوند همراه است، (در آيه 102) و جريان تحريف كتاب آسمانى كه در آيه 79 آمده است.

2- تاثير معارف سوره بر فضاى نزول: مهمترين تاثير سوره بقره جهل زدايى و جهالت روبى عصر جاهليت و سفاهت بود؛ زيرا عباب حكمت در آياتى مانند (يوتى الحكمه من يشأ) ( 80) حباب سفاهت و نادانى را زدود و راغبان از ملت خليل (عليه‌السلام ) را به آن راغب كردو بيماران اعتقادى و عملى را درمان بخشيد.

از اين رو افتخار به غارتگرى و خونريزى به ابتهاج به ايثار و نثار نفس و نفيس ارتقا يافتند و از سوسمار خورى به پرهيز از غزال و هدى در حرم حال احرام نايل آمدند و از عناد با دين خدا به جهاد در راه دين او كامياب شدند و از انكار اعجاز به اقرار به آن مفتخر گشتند و از تصديه و مكأ( 81) در كنار كعبه به طواف و عكوف و ركوع و سجود هجرت كردند و از رباخوارى به قرض الحسنه منتقل شدند و از تباهى مباهات جاهلى رهايى يافته و به فخر بندگى در آستان قدس ربوبى رسيدند و منادات و مناجات كه در آيات 186 و 286 به عنوان ادب دعا و آيين نيايش به درگاه الهى آمده است، در كام جانشان شهد شهود ريخت و درك عميقى نسبت به تثبيت مومنان و تثبيت منافقان و تبكيت يهوديان و تشتيت جمع مشركان پيدا كردند و در جنگ بدر (در ماه مبارك رمضان ) مهاجمان مشرك را كه با توطئه و تبانى منافقان و يهوديان به سوى مدينه مى آمدند، بدون كمترين ادهان و ايهان و كوچكترين ونى وهن با عزيمت تام، هزيمت دادند؛ زيرا گرچه جنگ بدر از نزول سوره بقره اتفاق افتاده است، ليكن اجتهاد در تقويت روحيه جهاد بايد قبلا پديد مى آمد كه اين سوره عهده دار آن بوده است.

شايان ذكر است كه، سوره بقره، مانند ديگر سور قرآنى در اصل جامع بين همه آنها شريك است و آن اين كه مستعدان فروغ فرهنگ وحى الهى از بيمارى جهل و جهالت درمان شده و مى شوند و عنودان لدود و لجوجان جحود از پذيرش آن استنكاف داشته و دارند؛ چنانكه خداوند فرمود: (و ننزل من القرآن ما هو شفأو رحمه للمومنين و لا يزيد الظالمين الا خسارا.) ( 82) از اين رو سوره بقره با اشتمال بر معارف ويژه نيز با نقل معجزات فراوان از يك سو و تحدى به آوردن مثل يك سوره از قرآن از سوى ديگر، مايه سكينت مومنان گشت گرچه بهره ديگران جز سكوت چيز ديگرى نبود؛ زيرا متحجر متعصب را فرهنگ وحى شفا نمى دهد؛ چنانكه در همين سوره آمده است: (ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل ايه ما تبعوا قبلتك...) ( 83)

در پايان به دو نكته محورى در تاثير مضامين سوره در فضاى نزول آن اشاره مى شود:

الف. دين مشترك همه انبياى الهى (عليهم‌السلام ) اسلام است: (ان الدين عندالله الاسلام )، ( 84) و غير از اسلام هيچ دينى مقبول خدا و مرضى او نيست:(و من يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه )؛ ( 85) از اين جهت اصول ارزشى جامع و فراگير همه مكتبهاى الهى در آيه 62 چنين بيان شده است: ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى و الصابئين من امن بالله واليوم الاخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم و لا هم يحزنون.) يعنى، تنها راه نجات براى هر ملتى همان اسلام راستين است و اسلام واقعى مجموع اعتقاد صائب و عمل صالح است واصول اعتقادى يا به مبدأ برمى گردد و امامت به نيابت از نبوت و خلافت از رسالت رجوع مى كند. آنچه به مبدأبرمى گردد صريحا در آيه ذكر شد و آنچه به نبوت برمى گردد در ضمن عمل صالح بازگو شد؛ زيرا عملى در فرهنگ قرآن صالح است كه مطابق با حجت آن عصر، يعنى دين آن زمان و وحى و رسالت آن دوران بشد، نه حجت قبل از آن كه شريعت و منهاج آن منسوخ شده است. غرض آن كه، با نزول چنين آيه جامع و فراگيرى، اصول ارزشى حاكم بر فضاى نزول روشن شد.

ب: همه همت دشمنان مسلمين اين بود كه آنان را از اصول ارزشى خويش ‍ منحرف و از تمدن دينى خود منصرف سازند؛ چنانكه در آيه 217 چنين آمده است: (...و لا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا...). از اين رو مسلمانان از چنين خطر فكرى و اعتقادى آگاه شدند و با آن به نبرد برخاستند و آتش فتنه را فرو نشاندند.

بسم الله الرحمن الرحيم

مباحث كلى تفسير آيه كريمه (بسم الله الرحمن الرحيم ) در سوره حمد گذشت و از آن جا كه تفسير خاص بسم الله هر سوره، متناسب با محتواى همان سوره است، تفسير ويژه بسم الله سوره مباركه بقره، پس از تبيين محتواى آن سوره به خوبى روشن خواهد شد، و اگر در برابر هر تفسيرى، تاويلى جداگانه باشد، براى بسم الله اين سوره نيز، تاويلى ويژه وجود دارد.

الم (1)

گزيده تفسير

برخى از سوره هاى قرآن كريم با حروفى آغاز مى شود كه آن حروف چون ناپيوسته قرائت مى شود، به حروف مقطعه موسوم شده است.

تبيين اين حروف از آغاز تاريخ تفسير تا كنون همواره توجه مفسران و قرآن پژوهان را به خود معطوف داشته و در تحليل آن دو راه پيموده اند: برخى آن را راز و رمزى ميان خداى سبحان و رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) دانسته و از اين رو آن را غير قابل تفسير مى دانند و گروه ديگر كه بيشتر مفسران و قرآن شناسان هستند،برآنند كه اين حروف نيز مانند ساير آيات قرآن گرچه معرفت اكتناهى آن ميسور نيست، ليكن تفسيرپذير است.

اينان در تفسير حروف مقطعه قرآن آراى گوناگونى دارند كه چون رو در روى يكديگر نيست، اگر آن آرا با دليل معتبر اثبات شود، همه آنها قابل پذيرش ‍ است؛ گرچه زمينه فحص و ارزيابى نهايى درباره حروف مقطعه همچنان وجود دارد و شايد در مناسبتهاى ديگر مطرح شود.

تفسير

ويژگيهاى حروف مقطعه

از آغاز تاريخ تفسير قرآن كريم تا كنون تفسير حروف مقطعه همواره اهتمام مفسران را به خود مشغول داشته و افزون بر آنچه در كتب تفسير آمده، درباره آن كتابها و رساله هاى مستقلى نيز نگاشته اند. حروف مقطعه داراى ويژگيهايى است كه لازم است پيش از ورود به بحث تفسيرى با آنها آشنا شويم:

1- اين حروف از مختصات قرآن كريم است و در ساير كتابهاى آسمانى مانند تورات و انجيل سابقه ندارد.

2- اين حروف اختصاص به سوره هاى مكى يا مدنى ندارد؛ زيرا در 27 سوره مكى و در دو سوره مدنى آمده است.

3- بيست و نه سوره اى كه داراى حروف مقطعه است به ترتيب، عبارت است از سوره هاى: بقره، آل عمران، اعراف، يونس، هود، يوسف، رعد، ابراهيم، ابراهيم، حجر، مريم، طه، شعرأ، نمل، قصص، عنكبوت، روم، لقمان، سجده، يس، ص، مومن (غافر)، فصلت، شورى، زخرف، دخان، جاثيه، احقاف، ق و قلم.

4- حروف مقطعه اوايل سوره ها، برخى يك حرفى است؛ مانند ص، ن و ق و برخى دو حرفى؛ مانند: طس، يس، طه و حم و برخى سه حرفى؛ مانند: الم، الرا، و طسم و برخى چهار حرفى مانند: المص و المر و برخى پنج حرفى؛ مانند: كهيعص و حم عسق. پس حروف مقطعه از اين جهت به پنج قسم منقسم است.

5- برخى از حروف مقطعه در شمارش آيات سوره ها، يك آيه سوره محسوب شده غست؛ مانند الم در سوره هاى بقره، آل عمران، عنكبوت، روم، لقمان، سجده، و المص در سوره اعراف و كهيعص در سوره مريم و طه در سوره طه و طسم در سوره هاى شعرأو قصص و يس در سوره يس و حم در سوره هاى مومن، فصلت، زخرف، دخان، جاثيه و احقاف.

برخى از حروف مقطعه در شمارش آيات، دو آيه در طليعه سوره محسوب شده است؛ مانند: حم عسق در سوره شورى، و در ساير موارد، جزئى از اولين آيه سوره شمرده شده؛ مانند: الر در سوره هاى يونس، هود، يوسف، ابراهيم، حجر و المر در سوره رعد و طس در سوره نمل ص در سوره ص و ق در سوره قلم. پس، از اين جهت حروف مقطعه به سه بخش منقسم است.

6- برخى از اين حروف اصلا تكرار نشده، مانند ن و ق؛ بعض ‍ از آنها دوبار تكرار شده؛ مانند ص كه در سوره ص به طور استقلال ذكر شده و در سوره اعراف جزو المص قرار گرفته؛ برخى از آنها شش بار تكرار شده؛ مانند الم و بعضى از آنها هفت بار تكرار شده؛ مانند حم و آن سوره هاى هفتگانه به حواميم سبعه موسوم است. پس، از اين جهت حروف مقطعه به چهار بخش منقسم است.

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

8- در ابتداى همه سوره هايى كه با حروف مقطعه آغاز مى شود به استثناى سوره هاى چهارگانه مريم، عنكبوت، روم و قلم واژه كتاب يا قرآن آمده است و در آغاز يا متن آنها سخن از وحى و عظمت قرآن است، ليكن با بررسى بيشتر معلوم مى شود كه در آن چهار سوره نيز سخن از وحى و رسالت و قرآن مطرح است. در سوره قلم آياتى مانند ما انت بنعمه ربك بمجنون (آيه 2) آمده و در سوره مريم، قصه بسيارى از پيامبران، مانند يحيى و عيسى (عليهما‌السلام ) ذكر شده است. پس محور مطلب سوره مريم نيز نبوت عامه و برخى از نبوتهاى خاصه است؛ چنانكه عصاره مطالب سوره عنكبوت و روم نيز وحى و نبوت و اعجاز است.

حاصل اين كه، 29 سوره اى كه حروف مقطعه دارد، از جمله حواميم سبعه و طواسين، در آغاز يا متن آنها سخن از وحى و نبوت و كتاب است و در نتيجه يكى از مطالب مشترك بين سوره هاى داراى حروف مقطعه، نبوت و رسالت الهى است.

9- بين حروف مقطعه هر سوره با محتواى آن سوره ارتباط خاصى است.

بر اين اساس، همه سوره هايى كه با حروف مقطعه همگون آغاز مى شود در خطوط كلى مضامين نيز همگون است؛ مثلا، هفت سوره اى كه با حم آغاز مى شود (حواميم سبعه ) همه سخن از وحى و رسالت و عظمت قرآن كريم به شيوه خاص و مضمون ويژه دارد. همچنين سوره هايى كه با الم شروع مى شود همه در آغاز خود سخن از نفى ريب از قرآن دارد.

بر همين اساس، سوره اى كه به تنهايى داراى مجموع حروف مقطعه دو سوره ديگر است، به تنهايى جامع محتواى آن دو سوره نيز هست، مانند سوره اعراف كه با المص شروع مى شود و جامع معارف سوره هايى است به با الم و ص شروع مى شود و سوره رعد كه با المر شورع مى شود و جامع معارف سوره هايى است كه با الم و الر افتتاح مى شود.

10- برخى مفسران در بيان ويژگيهاى حروف مقطعه گفته اند: با اين حروف، پس از حذف مكررات آنها مى توان جمله هايى مانند صراط على حق نمسكه يا على صراط حق نمسكه يا على حق، نمسك صراط ساخت.

جمله هاى ديگرى نيز با اين حروف تاليف يافته كه در كتب علوم قرآنى آمده است. ( 86)

اين ويژگى گرچه لطيف است، ليكن دليل معتبر آن را تاييد نمى كند؛ افزون بر آن كه، با اين گونه روشها نمى توان عقايد و مبانى دينى را اثبات كرد؛ زيرا شيوه اى است نقدپذير، چنانكه آلوسى مى گويد:

از ظرايف اين است كه شيعيان براى اثبات خلافت حضرت على (عليه‌السلام ) از حروف مقطعه، پس از حذف مكررات آنها، جمله صراط على حق نمسكه را ساخته اند و اهل نست نيز مى توانند براى تاييد راه خود با همين حروف جملاتى مانند صريح طريقك مع السنه را بسازند؛ يعنى، راه و روش تو در صورت هماهنگى با سنت (برداشت خاص اهل سنت از اسلام ) صحيح است. ( 87)

ما بايد به گونه اى سخن بگوييم كه نقدپذير نباشد؛ سخنى كه پشتوانه معقول يا منقول نداشته باشد با نقد مستدل به نحو نقص يا منع يا معارضه فرو مى ريزد.

11- زمخشرى درباره برخى از ويژگيهاى حروف مقطعه مى گويد:

و بدان كه تو هر گاه در حروف مقطعه اى كه خداوند در آغاز سوره ها آورده تامل كنى مى بينى آنها نيمى از حروف معجم (14 حرف ) است...

و سوره هايى كه با اين حروف آغاز مى شود، به تعداد حروف معجم (29 حرف ) است و اگر در 14 حرف مقطعه تامل كنى مى يابى كه مشتمل بر نصف هر يك از اجناس حروف است... ( 88)

مراد زمخشرى از جمله اخير اين است كه حروف اوصافى دارد؛ مانند: مهموسه، مجهوره، شديده، رخوه، مطبقه، منفتحه، مستعيله، منخفصه، قلقله و... هر يك از اينها وصف گروهى از حروف الفباست كه نيمى از حروف هر دسته در ميان حروف مقطعه يافت مى شود؛ مثلا از حروف مهموسه، نصف آن كه ص، ك، ه، (س و ح است در ميان حروف مقطعه وجود دارد.

گرچه ممكن است هر يك از اين ويژگيها درست باشد، ليكن ضابط جامعى را اثبات نمى كند و اينها از قبيل مناسبات ذكروها بعد الوقوع است

آراى مفسران

مفسران و قرآن شناسان از آغاز كاوشهاى تفسيرى و قرآن شناسانه خود درباره حروف مقطعه قرآن به بحث و بررسى پرداخته، آرأ و احتمالهاى گوناگونى ابراز داشته اند كه از قول و احتمال مى گذرد. ( 89) اكنون به نقل و نقد برخى از آنها مى پردازيم.

راى يكم

حروف مقطعه از متشابهاتى است كه علم آن مخصوص خداى سبحان است و درك آن ميسور غير خدا نيست، ( 90) چنانكه خداى سبحان مى فرمايد: (هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغأ الفتنه و ابتغأتاويله و ما يعلم تاويله و ما يعلم تاويله الا الله...) ( 91) پاسخ: حروف مقطعه قرآن را نمى توان از متشابهات به شمار آورد؛ زيرا متشابه آيه اى است كه مى تواند دلالت بر معنايى روشن داشته باشد يا مى توان از آن معنايى را استظهار كرد، ليكن آن معنا، باطل حق نما و پيروى از آن فتنه انگيز باشد، در حالى كه حروف مقطعه چنين نيست، يعنى معنى حروف مزبور روشن نيست.

توضيح اين كه، در قرآن كريم واژه متشابه گاهى به معناى شبيه است، چنانكه درباره ميوه ها مى فرمايد: (متشابها و غير متشابه)؛ ( 92) ميوه هاى يك باغ با اين كه از زمين، آب، نور، هوا، حرارت و باغبان واحد برخوردار است، برخى يكسان و شبيه هم است و برخى بى شباهت به يكديگر. در ابتداى سوره زمر نيز تشابه به اين معنا (همگونى و شباهت ) را وصف سراسر قرآن شمرده است: (الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها)؛ ( 93) آيات قرآن كريم در كلام حق بودن، اعجاز، برهانى بودن و حكمت بودن همگون و شبيه است.

اما تشابهى كه در طليعه سوره آل عمران مطرح است، وصف برخى از آيات قرآن و بدين معناست كه برخى آيات قرآن داراى چند معناست كه بعضى از معانى آن سالم و بخى شبهه انگيز است و به عبارتى ديگر، باطل حق نماست؛ چون شبيه مراد متكلم است، ولى مراد متكلم نيست؛ چنانكه حضرت اميرالمومنين (عليه‌السلام ) درباره شبهه مى فرمايد: و انما سميت الشبهه شبهه الانها تشبه الحق.... ( 94)

متشابه به معنايى كه ذكر شده از نسخ دلالتهاى لفظى است. بدين معنا كه لفظ گاهى در معناى حق ظهور دارد، ولى گاهى محتمل بين چند معناست كه برخى حق و برخى باطل است و حروف مقطعه چون مدلولش روشن نيست تا شبهه انگيز و پيروى آن فتنه انگيز باشد از متشابه (آيه اى كه مدلول روشنى دارد ولى باطل حق نماست ) به شمار نمى آيد.

افزون بر اين، حتى اگر حروف مزبور از متشابهات نيز باشد، تفسيرپذير است و نمى توان گفت از امورى است كه خداوند علم آن را براى خود برگزيده و ديگران از فهم آن عاجزند؛ زيرا مفسران مى توانند با ارجاع آنها به محكمات آنها را تفسير كنند؛ محكمات، مادر و سامان بخش متشابهات است و هر متشابهى در دامان محكمات معناى راستين خود را باز مى يابد و تفسير مى پذيرد و آنچه علمش مخصوص ذات اقدس الهى است و غير از خدا كسى آن را نمى داند تاويل متشابه است، نه تفسير آن: (واخر متشابهات...و لا يعلم تاويله الا الله...) ( 95)

تذكر: امورى كه علمش مخصوص خداى سبحان يا معصومان (عليهم‌السلام ) است، دو قسم است: قسم اول علومى است كه خداوند يا معصومان (عليهم‌السلام ) است، دو قسم است: قسم اول علومى است كه خداوند يا معصومان (عليهم‌السلام ) به غير خود تعليم نكرده اند و ديگران نه توان درك آن را دارند و نه مكلف به آن هستند؛ مانند اسمأ مستاثره. البته در آن تامل است كه آيا خداوند آنها را به معصومين (عليهم‌السلام ) تعليم كرده است يا نه. گرچه تعليم كردن آنها به معصومين (عليهم‌السلام ) اولى و اصرب است. ولى ديگران بر اثر عدم ظرفيت و عأ وجودى آنان را فراگيرى چنان دانشى محرومند.

قسم ديگر علومى است كه گرچه بالاصاله از آن خداوند است، ليكن از اسرار ويژه الهى نيست، بلكه خداوند آن را براى آموختن نازل كرده است، ليكن آموختن آن، راه ويژه اى دارد كه براى پيدا كردن راه آموزش آن بايد به خدا مراجعه كرد و مراجعه به خدا همان مراجعه به سنت آنان است، و اين دو رجوع ملازم هم است؛ چنانكه آن دو مرجع متلازم يكديگر است. البته مرجع بالذات يكى است.

آنچه علمش از اسرار الهى است و اصلا به غير خدا نمى رسد، متشابه هم نيست؛ زيرا متشابه نيز تفسيرش ميسور غير خداست. حاصل اين كه، تشابه از اوصاف دلالت است در آياتى كه ظهور در معنايى دارد، گرچه آن معنا شبهه ناك است، در حالى كه حروف مقطعه اصلا ظهور در معنايى خاص ‍ ندارد تا شبهه ناك باشد.

راى دوم

حروف مقطعه هر سوره نام همان سوره است. ( 96) چنانكه سوره هاى يس و طه و ص و ق هر كدام به نام حروف مقطعه خود موسوم شده است. برخى سوره ها نيز اسمهاى متعددى دارد كه يكى از اسامى آنها نيز همان حروف مقطعه آغاز آن سوره هاست و در واقع نامهاى ديگر مشهور و حروف مقطعه نام مستور آن است.

مرحوم شيخ طوسى اين راى را در تفسير حروف مقطعه بهترين راى دانسته، مى گويد:

اگر اشكال شود كه چرا اين حروف را اين كه نام سوره است، جزو سوره قرار گرفته؟ در پاسخ مى گوييم: همان طور كه كلماتى نظير بقره و آل عمران هم نام سوره است و هم جزو سوره، الم نيز مى تواند در عين اين كه جزو سوره است نام سوره نيز باشد. ( 97)

پاسخ: گرچه نامگذارى اشيا يا اشخاص در مواردى ارتجالى است ( 98)

و مناسبت خاصى نمى طلبد، ليكن اثبات مدعاى مزبور در مورد خاص ‍ دليل مى طلبد؛ گرچه ما دليلى بر نفى تسميه سوره ها به اين نامها نيز نداريم، ولى دليلى بر اثبات نيز نيست؛ از اين رو در بوته احتمال قرار مى گيرد.

راى سوم

حروف مقطعه نامهاى قرآن است؛ چنانكه فرقان و ذكر نامهاى قرآن كريم است. ( 99)

پاسخ: گرچه اين احتمال نيز محال عقلى نيست، ولى اثبات آن، دليل معتبر مى طلبد و دليلى از سوى صاحبان اين راى ارائه نشده است؛ از اين رو از محدوده احتمال تجاوز نمى كند.

اگر اين حروف نام قرآن باشد لازمه اش آن است كه بتواند به جاى هر يك از آنها كلمه القرآن يا ساير نامهاى، مانند فرقان يا ذكر، نهاد، مانند اين كه به جاى (كهيعص (1) ذكر رحمت ربك...) ( 100) بتوانيم بگوييم: القرآن ذكر رحمت ربك.... البته تالى مزبور نزد صاحبان راى سوم باطل نيست، چنانكه را اصل تلازم نيز مى توانند ملتزم شوند.

راى چهارم

هر يك از حروف مقطعه علامت اختصارى و اشاره اى به اسمى از اسماى حسناى الهى وبرخى نيز رمز اشاره به نام پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) است؛ ( 101) هر يك از نامهاى الهى مركب از چند حرف است و از هر نامى حرفى گزينش شده و به صورت ناپيوسته در ابتداى برخى سوره قرآن قرائت مى شود.

نحوه گزينش اين حروف نيز متفاوت است؛ گاهى از ابتداى نام خدا انتخاب شده؛ مانند الف كه از اسم الله و كاف كه از اسم كافى برگرفته شده و گاهى از حروف ميانى آن؛ مانند حرف ى از اسمهاى عليم، حكيم و رحيم. گاهى نيز حرف پايانى اسم گزينش شده است؛ مانند حرف م كه از نامهاى عليم و حكيم و رحيم اتخاذ شده است.

در تاييد اين راى گفته شده: ذكر حروف رمز اختصارى براى دلالت بر كلمات، در فرهنگ عرب زبانان مرسوم است؛ مانند قول شاعر:

قلنا لها: قفى قالت: قاف لا تحسبى انا نسينا الا يجاف

حرف ق در اين شعر حرف رمز و علامت اختصارى قد وقفت است. در حديث نيز آمده است: كفى بالسيف شا، كه شا رمز كلمه شافيا است. ( 102)

مرحوم شيخ رئيس ابوعلى سينا نيز در رساله نوروزيه خود كه در شرح و تفسير حروف مقطعه نگاشته، معتقد است كه هر يك از اين حروف، رمز و علامت اختصارى كلمه اى خاص است؛ مانند اين كه الف ناظر به بارى تعالى است و ب ناظر به عقل اول و ج ناظر به نفس كلى و د ناظر به عالم طبيعت. ( 103)

در تاويلات كاشانى نيز آمده است:

خداوند با اى حروف (الم ) به همه هستى اشاره كرده است؛ زيرا الف اشاره به ذاتى است كه اول وجود است و لام اشاره به عقل فعال كه به جبرئيل موسوم است و... و ميم اشاره به محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) كه آخر وجود است و به او دايره هستى پايان مى پذيرد و به آغاز آن متصل مى گردد. ( 104)

پاسخ: اين احتمال نيز محال عقلى نيست، ولى چنانكه در پاسخ راى سوم گفته شد اثبات آن دليل مى طلبد و دليلى بر آن اقامه نشده جز رواياتى كه يا از نظر سند مرسل و يا از نظر دلالت و يا از نظر دلالت ضعيف است و در بحث روايى ذكر خواهد شد.

اين گونه احتمالات در معنا و تفسير حروف مقطعه قرآنى، هم فاقد دليل نقلى معتبر است و هم فاقد برهان عقلى.

آنچه در تاييد اين احتمال از اشعار عرب ذكر شد نيز ناتمام است؛ زيرا استفاده از حروف رمزى و اختصارى براى دلالت بر كلمات در نثر، در ميان عرب زبانان مرسوم نيست و اشعارى كه مفسران بدان استناد كرده اند؛ بر فرض صحت به جهت ضرورت شعرى است و روشن است كه آنچه در نثر و كلام عادى رواى نيست در نظم هنگام ضرورت رواست.

اما آنچه شيخ رئيس ابوعلى سينا درباره حروف مقطعه گفته اند نيز فاقد دليل معتبر است و ذكر اين گونه تناسبها (كه چون الف در حروف ابجد اولين حرف است و بارى تعالى اولين موجود است، پس الف اشاره و رمزى به آن ذات مقدس است ) اطمينان بخش نيست، زيرا اوليت حق از امور تكوينى و حقيقى است و اوليت الف در حروف ابجد از امور اعتبارى، كه به اعتبار معتبران وابسته است و امور اعتبارى نمى تواند نشانه امور تكوينى باشد؛ بين امور تكوينى و امور اعتبارى موازنه اى نيست تا يكى بر ديگرى باشد.

افزون بر اين كه، امور اعتبارى چون به قرارداد معتبران متكى است جايگاه آنها در ميان امتها متفاوت است؛ حروف ابجد تنها حروف الفباى برخى از مردم روى زمين است، نه حروف الفباى همه اقوام و ملل. در اشارات پايانى بحث روايى راه تصحيح اين گونه احتمالها مطرح مى شود.

استاد علامه طباطبايى (قدس سره ) در پاسخ به اين احتمال مى گويد:

استفاده از رمز در جايى است كه گوينده نمى خواهد جز مخاطب، كسى به مراد او پى ببرند؛ در صورتى كه اسماى حسناى الهى - كه صاحبان اين راى، حروف مقطعه را نشانه آن مى دانند - در موارد فراوانى از سوره هاى قرآن به تصريح يا تلويح ذكر شده است و با اين وجود، فايده اى در اشاره به آن اسمأ بوسيله حروف رمزى باقى نمى ماند. ( 105)

راى پنجم

حروف مقطعه علامت اختصارى و رمز يكى از اسماى الهى معرفى شد، ليكن در اين قول مدعا اين است كه از تركيب اين حروف اسم اعظم پديد مى آيد؛ مانند اين كه از تلفيق حروف مقطعه الر و حم و ن الرحمن كه اسم اعظمى لفظى است پديد مى آيد؛ چنانكه براى اشاره به نام مبارك حضرت مهدى (عج الله تعالى فرجه الشريف ) از حروف مقطعه م ح م د استفاده مى شود.

صاحبان اين راى به برخى روايات استناد كرده اند كه در بحث روايى به آن اشاره خواهد شد.

پاسخ: اسم اعظم گاهى بر اسماى لفظى ختدا اطلاق مى شود و گاهى بر اسمهاى تكوينى او، نامهاى لفظى كلماتى است كه بر ذات و صفات الهى دلالت دارد دارد و برخى عظيم است، مانند قدير، عليم، حكيم، حى و رزاق و برخى اعظم است، مانند الله و الرحمن. سر اعظم بودن اين دو نام آن است كه ساير نامهاى خداى سبحان را زير پوشش دارد؛ چنانكه اسم شافى زير پوشش اسم رزاق است و اسم رزاق زير پوشش اسم خالق و آن زير پوشش اسم قادر و آن زير پوشش اسم جامع و اعظم الله كه بر ذات جامع همه كمالات دلالت دارد و همچنين زير پوشش نام اعظم الرحمن كه بر همه رحمتهاى الهى دلالت دارد. ( 106) شايان ذكر است كه، غير از الله و الرحمن هر نامى كه بر نام ديگر احاطه دارد، نسبت به نام زير پوشش خود اسم اعظم نسبى است، اما الله و الرحمن اسم اعظم مطلق است.

گاهى نيز مراد از اسم اعظم، اسم تكوينى است: نه لفظى و مفهومى و اين مصطلح اهل معرفت است كه از ادعيه و روايات اهل بيت (عليهم‌السلام ) اتخاذ شده است. در اصطلاح اهل معرفت، اسم عبارت است از ذات حق با تعيين خاص؛ يعنى، ذاتى كه صفتى از صفات وى مورد نظر ما باشد.

درباره تركيب حروف مقطعه براى دستيابى به اسم اعظم الهى، به چند نكته بايد توجه داشت:

1- اين وجه را به عنوان تفسير حروف مقطعه نمى توان پذيرفت؛ زيرا فاقد هر گونه دليل معتبر است.

2- نامهاى الله و الرحمن كه از اسماى اعظم لفظى خداوند سبحان است، به صراحت در قرآن كريم آمده است و نيازى نيست تا از تلفيق و تركيب حروف مقطعه با آنها دست بيابيم.

3- درباره اسم اعظم، چنانكه در تفسير سوره حمد گذشت، بايد گفت: اسم اعظمى كه آثار تكوينى همانند احياى مردگان و يا طى الارض دارد از سنخ لفظ نيست و توقع چنان آثارى از لفظ بر پايه پندارى نادرست درباره اسم اعظم است. همچنين اسم اعظم، مفهومى حصولى نيست تا با فراگيرى آن بتوان مردگان را زنده كرد يا طى الارض داشت، بلكه اسم اعظم مقامى است كه باريافتگان به آن، گرچه هم نگويند با صرف اراده بر چنين كارهايى قادرند.

در نظام هستى كه بر اساس حق عينى و در مدار عليت و معلوليت حقيقى اداره مى شود نمى توان با امور اعتبارى مانند لفظ و مفهوم (رابطه لفظ و مفهوم ) بر امور تكوينى اثر گذاشت؛ در چنين نظامى هر علت موثرى بايد بر معلول خود فائق و از آن قويتر باشد. البته مى توان با نيايشهاى ويژه در قرائت آيات يا ادعيه استعداد مناسب قابلى را فراهم كرد تا مبادى فائقه كه به اذن خداوند سبب فاعلى هستند، علت پيدايش اثر تكوينى شوند، ليكن در اين حال تاثير از آن مبدا ملكوتى است، نه لفظ يا مفهوم ذهنى شخص ‍ نيايشگر.

انسانهاى ملكوتى و فرشته منشى كه به مقام اسم اعظم بار يافته اند بر امور ملكى فائقند و در نظام تكوينى هستى تصرف مى كنند، همانند آصف بن برخيا كه به بهره گيرى از علومى كه حضرت سليمان (عليه‌السلام ) به وى آموخته بود، در زمانى كوتاهتر از برهم خوردن پلك چشم، تخت ملكه سبا را از منطقه اى دور، يعنى از يمن به فلسطين آورد: (قال الذى عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك). ( 107) انسانى كه به مقام بار نيابد از الفاظ يا مفاهيم ذهنى او كارى ساخته نيست:

گر انگشت سليمانى نباشد

## چه خاصيت دهد نقش نگينى

عمرو بن معدى كرب كه از سلحشور نامدار عرب بود شمشيرى موسوم به صمصامه داشت كه برندگى زبانزد بود. خليفه دوم آن را خواست و چون كارآيى مطلوب را در آن شمشير نيافت به عمرو نوشت: صمصامه تو، بر خلاف شهرتى كه دارد، برندگى لازم را ندارد. عمرو نيز در پاسخ خليفه نوشت: من شمشير برايت فرستادم، نه ساعد، و شهرتى كه صمصامه در برندگى دارد مرهون بازوى توانمند من است. ( 108)

الفاظ همچون صمصامه اى است كه تا در دست انسان سلحشورى قرار نگيرد موثر نيست و مقام خاص اسم اعظم تكوينى ساعدى است گاهى با صمصامه الفاظ ويژه، در هستى تصرف مى كند.

آثار تكوينى كه درباره سوره حمد آمده نيز، از همين قبيل است؛ امام صادق (سلام الله عليه ) مى فرمايد: اگر قرائت سوره حمد مردگان را زنده كند شگفت آور نيست: لو قرات الحمد على ميت سبعين مره ثم ردت فيه الروح ما كان ذلك عجبا. ( 109)

رابطه الفاظ و معانى آنها، اعتبارى و قراردادى است و از اين رو واژه هايى كه در يك فرهنگ مستعمل است، در ساير فرهنگها مهمل و بى معنا به شمار مى آيد؛ مانند اين كه كلمه عين در زبان عربى داراى هفتاد معناست و در برخى قصايد شعرى در هفتاد بيت به هفتاد معنا آمده است، ليكن در فرهنگهاى ديگر لفظى مهمل است. تاثير عينى الفاظ در امور تكوينى مستلزم تاثير امور اعتبارى در امور تكوينى است و بطلان اين امر بديهى است.

حاصل اين كه، اسم اعظم مقام است و درجاتى دارد و بار يافتگان به آن مقام گاهى بى لفظ در جهان تكوينى اثر مى گذارند و مستجاب الدعوه اند. سوره حمد نيز اگر بر زبان آنان جارى شود عامل احياى مردگان است. با اسم اعظم تكوينى كه مقام ملكوتى است مى توان در نظام هستى تصرف كرد، نه با لفظ و مفهوم اعتبارى. پس، گرچه از تركيب برخى حروف مقطعه قرآنى اسمهاى اعظم مانند الله و الرحمن ساخته مى شود، ليكن اينها اسم اعظم لفظى است، نه تكوينى تا آثار تكوينى داشته باشد.

تذكر 1 - همان طور كه اشاره شد آثار تكوينى كه براى ادعيه و اذكار ذكر مى شود نيز در حقيقت آثار مقام خاص داعى است. دعاكننده بر اثر قرب خاصى كه به ذات اقدس الهى دارد، در جهان هستى اثر مى گذارد، يا آن كه با نيايش و ابتهال، نصاب قابلى را به كمال مى رساند تا مبدا فاعلى، آثار و يژه را ارائه كند. به هر تقدير، تاثير تكوينى به نفس قدسى داعى يا مبدا برتر باز مى گردد.

2- از برخى ادعيه و روايات كه مراد از اسماى الهى نامهاى لفظى و مفهومى نيست، بلكه اسمهاى تكوينى است و آنچه را ما تلفظ مى كنيم اسم الاسم است و اين اسماى لفظى اسمهاى حقيقى خداى سبحان نيست؛ زيرا در اين ادعيه و روايات سخن از اسمى است كه اركان هر چيزى را فرا گرفته و با آن، زمين گسترده شده يا سلسله جبال برافراشته شده يا بهشت و دوزخ سخن از لفظ عربى و غير آن نيست.

اميرالمومنين (سلام الله عليه ) به خداى سبحان عرض مى كند: و باسمائك التى ملات اركان كل شى ء، واسالك باسمك الذى اقمت به عرشك و كرسيك... و حملتهم (حمله العرش ) بذلك الاسم يا الله... ( 110) همچنين رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) در نيايش جامع خود به خدا عرض مى كند: اسالك باسمك الذى خلقك به مالك، خازن النيران... باسمك الذى غرست به اشجار الجنان... باسمك الذى فتحت به ابواب الجنان... النيران... باسمك الذى فجرت به عيون الجنان... باسمك الذى خلقت به جنه عرضها كعرض السمأ والارض... باسمك الذى خلقت به واحييت جميع خلقك بعد ان كانوا امواتا بذلك الاسم... باسمك الذى تميت به جميع خلقك عند فنأ آجالهم... باسمك الذى تحيى به جميع خلقك للقيام بين يديك... باسمك الذى تحشر به جميع خلقك... باسمك الذى قذفت به الخوف فى قلوب الخائفين الراجين... باسمك الذى تنوم به العيون... باسمك الذى انزلته على عيون اهل الغفله فغفلوا عنك فناموا عن طاعتك... باسمك الذى انزلته على عيون محبيك فطار عنهم النوم اجلالا لعظمه ذلك الاسم... ( 111)

همه آيات الهى اسماى تكوينى اوست؛ هر موجودى كه آيه حق است سمه و علامت اوست. پس امور عينى و مقامهاى تكوينى اسماى حقيقى خداست.

با تاملى بيشتر بايد گفت: اسمهاى لفظى اسم اسم الاسم است؛ زيرا اسمهاى لفظى به طور مستقيم اسم و سمه (علامت ) امور عينى نيست، بلكه نامهاى لفظى سمه معانى ذهنى است كه با علم حصولى ادراك مى شود و معانى ذهنى حصولى اسم و سمه امور عينى، و امور عينى و مقامهاى تكوينى سمه حقيقى خداى سبحان است و همان طور كه كلام خدا همان فعل اوست:

و انما كلامه سبحانه فعل منه، ( 112) اسم حقيقى او نيز امور و اعيان تكوينى است، نه امور اعتبارى. در نتيجه بايد گفت: در جهان عينى تنها از اسم حقيقى اثر تكوينى و عينى بروز مى كند، نه از اسم الاسم كه مفهوم حصولى ذهنى است و نه از اسم اسم الاسم كه كلمه لفظى است.

مقامهاى معنوى كه نصيب احدى از عالمان ربانى مانند سيد بن طاووس، ابن فهد حلى و سيد بحر العلوم شده، كارساز است، نه الفاظ و مفاهيمى كه عمر انسانهاى عادى با آنها مى گذرد و از آن طرفى نمى بندند. امام مجتبى (عليه‌السلام ) فرمودند: كسى كه در قلبش جز رضاى حق خطور نكرد، مستجاب الدعوه است و من ضامن آن هستم: و انا الضامن لمن لم يهجس فى قلبه الا الرضا ان يدعو الله فيستجاب له. ( 113)

بررسى موارد استجابت و عدم استجابت دعا از يك سو، و ارزيابى نصوص ‍ وارد، درباره شرايط استجابت نيايش و موانع آن، مانند اللهم اغفر لى الذنوب التى تحبس الدعأ( 114) از سوى ديگر نتيجه مى دهد كه تاثير ادعيه، راجع به الفاظ اعتبارى يا مفاهيم ذهنى آنها نيست، بلكه با تحقق معانى آنها در نفس دعا كننده نصاب قبول به تماميت مى رسد و فيض از مبدا فاعلى دريافت مى شود. البته الفاظ و مفاهيم ذهنى آنها زمينه حصول استعداد را فراهم مى كند.

راى ششم

حروف مقطعه سوگندهايى است كه خداوند ياد كرده است بر اين كه قرآن كلام و كتاب اوست و سر سوگند به اين حروف آن است كه حروف الفبا داراى شرافت و حرمت است؛ زيرا كتب آسمانى و اسماى الهى از همين حروف تشكيل شده است. ( 115)

پاسخ: اين احتمال نيز گرچه استحاله عقلى ندارد، ليكن از يك سو، هيچ گونه دليل معتبرى آن را تاييد نمى كند و از سوى ديگر، احتمال مزبور تفسير حروف حروف مقطعه محسوب نمى شود. اگر بپذيريم كه يس به معناى سوگند به يس است همچنان اين پرسش باقى است كه مراد از اين مقسم به چيست؟ و آنچه به عنوان سر، ياد شد، اختصاصى به حروف چهارده گانه ندارد.

آنچه در قرآن كريم بدان سوگند ياد شده، اعم از جمادات مانند: خورشيد و ماه يا غير آنها مانند: اسماى حسناى خداوند، معنايش روشن است، ولى معناى حروف مقطعه روشن نيست. پس در اين راى دو ابهام وجود دارد: يكى در اصل سوگند بودن حروف مقطعه و ديگرى در معناى مقسم به.

مخاطبان سوگند بايد بدانند لفظى كه بدان سوگند ياد شده چه معنايى دارد. قسم براى كسى است كه در صحت دعوى مدعى شك داشته باشد و گوينده بخواهد با سوگند، شك او را بزدايد. رسول اكرم و ساير معصومان (عليهم‌السلام ) كه به راز و رمز اين حروف آگاهند، چون در صحت دعوى الهى شك ندارند نيازى به سوگند ندارند و ديگران كه بر اثر شك نيازمند اين سوگندها هستند به معناى آنها راه ندارند.

راى هفتم

اين حروف بر اساس حساب ابجد ( 116) اشاراتى است به مدت بقاى اقوام و امتها و اجل آنها و نعمتها و بلاها؛ ( 117) چنانكه در روايات آمده است كه المص ناظر به انقراض دولت اموى است. اين راى از برخى روايات گرفته شده است.

پاسخ: رواياتى كه مويد اين قول است، اعتبارش معلوم نيست. ( 118) گرچه اعتبار علم حروف و خواص هر حرف مانند علم اعداد و آثار ويژه هر عدد، نزد مدعيانش پذيرفته است و دليلى بر بطلان آنها نيست. آنچه در اين جا مطرح است اين است كه آيا مدلول حروف مقطعه اشاره به تحديد برخى اقوام و تهديد به زوال و انقراض بعضى امت هاست؟ كه ظاهرا مدعايى بى دليل است.

راى هشتم

اين حروف بر اساس حساب جمل كه نوعى محاسبه است، اشاراتى به مدت بقاى امت اسلامى ( 119) است.

پاسخ: اين وجه نيز احتمالى صرف است و نه تنها دليل معتبرى بر آن نيست، بلكه با قرآن كريم نيز ناهماهنگ است؛ زيرا قرآن كريم به صراحت اعلام مى كند: هيچ فرد فرد يا امتى اجل مقدر خود را نمى داند: (و ما تدرى نفس ماذا تكسب غدا و ماتدرى نفس باى ارض تموت) ( 120) معصومين (عليهم‌السلام ) نيز به تعليم الهى از زمان ارتحال خود باخبرند، ولى ديگران چنين علمى ندارند. بنابراين، نمى توان پذيرفت كه از يك سو خداى سبحان بگويد هيچ كس زمان مرگ خود را نمى داند و از سوى ديگر حروفى نازل كند كه با جمع بندى آنها زمان انقراض امت اسلامى معلوم شود. برخى مفسران اين راى را سخيف ترين راى درباره حروف مقطعه دانسته اند. ( 121) همان طور كه در پاسخ راى هفتم گذشت، گرچه حساب جمل نزد مدعيانش مقبول است، ليكن اشاره بودن مدلول جملى حروف مقطعه به آجال امم نيازمند به دليل است.

راى نهم

مراد از اين حروف الفباست كه به عنوان مثال و نمونه ذكر شده ( 122) و تفصيل آن در بيان راى يازدهم خواهد آمد.

پاسخ: حتى اگر حروف مقطعه را مثال و نمونه اى از حروف الفبا بدانيم، اين وجه را به عنوان تفسير حروف مزبور نمى توان پذيرفت؛ مگر آن كه گفته شود از اين حروف متنوع، بسيط و مركب هيچ معنايى اراده نشده، و فقط به عنوان اشاره به تركيب قرآن از سنخ اين حروف نازل شده است كه در اين حال، تفسيرى نخواهد داشت.

راى دهم

حروف مقطعه براى تنبيه و اسكات كافران بوده است؛ ( 123) آنان به يكديگر سفارش مى كردند كه به قرائت قرآن پيامبر گوش فرا ندهند و با ايجاد جنجال مانع شنيدن آن شوند: (لا تسمعوا لهذا القرآن و الغوافيه). ( 124) گاهى نيز در هنگام تلاوت قرآن با كارهايى مانند سوت زدن، و صداهاى دسته جمعى، مى كوشيدند تا پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) را از خواندن قرآن منصرف يا در آن دچار اشتباه كنند. از اين رو خداى سبحان در آغاز برخى سوره ها اين حروف را نازل كرد تا مشركان با شنيدن اينها كه نه نظم بود و نه نثر، و چون بى سابقه بر اعجابشان را برمى انگيخت، ساكت شوند و گوش فرادهند.

توضيح اين كه، بر اساس ين راى حروف مقطعه اسم نيست (اسم اعظم يا عظيم خداوند يا اسم قرآن يا اسم سوره و يا نام پيامبر (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)) بلكه حروفى نظير حروف تنبيه است. جز اين كه حروفى مانند الا و ها حرف تنبيه رايج و شايع است و حروف مقطعه حروف تنبيه غير رايج است و مزيت قرآن كريم بر لغت عرب همين است كه در هر زمينه از جمله زمينه هاى ادبى نوآورى دارد؛ چنانكه فخر رازى در ذيل آيه شريفه (و لا تلقوا بايديكم الى التهلكه) ( 125)، در پاسخ شبهه اديبان و لغويان كه گفته اند وزن تفعله در مصادر ثلاثى مجرد نيامده مى گويد:

من از تكليفات نحويان در اين گونه موارد در شگفتم؛ زيرا آنان اگر شعرى مجهول بيابند كه شاهد مدعايشان اس، خوشحال مى شوند و آن را دليلى محكم به شمار مى آورند در حالى كه ورود اين لفظ (تهلكه ) در كلام الهى كه موافقان و مخالفان، همه به فصاحت آن گواهى مى دهند، دليل بهترى است بر صحت اين لفظ. ( 126)

مراد فخر رازى اين است كه: اين اشكال براى كسى مطرح است كه وحى و كلام الله بودن قرآن براى وى ثابت نشده باشد. اما كسى كه اعجاز قرآن برايش به ثبوت رسيده است قرآن كريم خود بزرگترين منبع ادب عربى است. بنابراين، در مورد حروف مقطعه هم پس از ثبوت اعجاز قرآن نبايد آن را با شعر و نثر شاعران يا ساربانان عرب زبان سنجيد و نمى توان گفت به دليل عدم استعمال عرب زبانان، اينها حرف تنبيه نيست. صاحبان اين راى اختلاف كرده اند كه آيا اين حروف براى تنبيه پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) است يا تنبيه مشركان.

پاسخ: اين وجه نيز اولا، يك احتمال صرف است كه دليلى بر اثبات آن وجود ندارد، گرچه برهانى بر نفى آن نيز نيست و در بحث روايى خواهد آمد كه روايات مويد اين راى نيز اطمينان بخش نيست. ثانيا، اين وجه را به عنوان تفسير حروف مزبور نمى توان پذيرفت. ثالثا، اگر اين حروف براى اسكات باشد بايد عتايق از سور قرآنى داراى حروف مقطعه باشد و سوره هايى كه پس از هجرت نازل شده مشتمل بر آن نباشد، در حالى كه هم برخى سور اوليه فاقد آن و هم سوره هاى پس از هجرت واجد آن است؛ حروف مزبور در عتايق سور كمتر آمده و در سور مدنى نيز يافت مى شود. رابعا، در تاريخ نقل نشده كه مشركان حجاز با شنيدن اين حروف تعجب و سكوت كرده باشند. خامسا، حتى اگر در هنگام شنيدن اين حروف سكوت كرده باشد، چرا هنگام شنيدن ساير آيات سكوت كرده باشند؛ زيرا ساير آيات براى آنان تازگى نداشت و مشابه آياتى بود كه پيش از آن شنيده بودند. البته اگر اگر طبق شواهد معتبر ثابت شود كه حروف مقطعه از نظر قرآن كريم، حروف تنبيه است و به معناى الا و مانند آن به كار مى رود، يا اصل جعل آنها براى اسكات مخاطبان عنود بوده، معنايى غير از هدف يا؛ شده ندارد، آنگاه مورد قبول است و نيازى به تفسير ندارد.

نكته: اگر اين حروف براى تنبيه باشد حتما براى تنبيه ديگران است، نه تنبيه رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)، برخى مفسران گفته اند: چون پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) به كارهاى دنيوى اشتغال داشت خداوند براى تنبيه آن حضرت و توجه وى به وحى اين حروف را نازل كرد. اين سخن ناصحيح است؛ زيرا پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) قلبش متيم به حب خدا بود و خداى سبحان به او شرح صدر عطا كرده بود و هرگز دلش از ياد خدا غافل نبود؛ زيرا مردان الهى كه رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) كاملترين آنهاست چيزى آنان را از ياد خدا غافل نمى كند: (رجال لا تلهيهم تجاره و لا بيع عن ذكر الله). ( 127)

استغفار مى كنم: انه على قلبى و انى لا ستغفر الله بالنهار سبعين مره ( 128)

براى تعليم ديگران است، نه براى خود آن حضرت. آن قلب مطهر، از هر غين و غبار غفلت و گناه منزه است؛ زيرا آيه شريفه تطهير به نحو مطلق همه رجسها را از حريم قلب نفى مى كند. از سوى ديگر، اگر اين حروف براى تنبيه پيامبر باشد وجهى ندارد كه جزو متن و نص قرآن قرار گيرد، مگر آن كه نظير كلمه قل باشد كه هم خطاب به پيامبر است و هم جزو متن صحيفه دينى قرار گرفته است.

راى يازدهم

همان طور كه به اجمال در راى نهم بيان شد، خداى سبحان با اين حروف تحدى كرده است ( 129) و آوردن اين حروف در صدر سوره ها از قبيل شمارش و بيان حروف الفباست و بدين معناست كه شما اگر در معجزه بودن قرآن ترديد داريد؛ با همين حروفى كه قرآن از آن فراهم آمده، كتابى همانند قرآن پديد آورديد يا ده سوره يا حداقل يك سوره مانند آن بسازيد و عجز شما از نگاشتن كتاب يا سوره اى همانند قرآن با حروفى كه با آن محاوره مى كنيد و قرآن نيز از همان حروف ساخته شده، نشانه اعجاز قرآن كريم و استناد آن به خداى سبحان است.

همان گونه كه انواع خوراكيها، ميوه ها و انسانها از خاك پديد آمده اند و جز خدا كسى نمى تواند از خاك انسان يا ميوه بيافريند، آيات قرآن نيز از همين حروف است، ليكن غير خدا كسى قادر برساختن آن نيست. مويد اين وجه آن است كه، چنانكه در بيان ويژگيهاى حروف مقطعه گذشت، بيشتر سوره هايى كه با حروف مقطعه آغاز مى شود، نخستين آياتش درباره عظمت قرآن و اعجاز آن يا وحى و رسالت است؛ چنانكه در همه سوره هايى كه با حم شروع مى شود و به حواميم سبعه موسوم است، سخن از وحى و قرآن است و اين تناسب، مايه تقويت اين راى است كه مراد از اين حروف تحدى است.

پاسخ: گرچه اين وجه مانند برخى از آراى ديگر از مناسبترين وجوهى است كه درباره حروف مقطعه گفته شده و فى الجمله قابل قبول است، ليكن دليل معتبرى آن را تاييد نمى كند.

اين گونه وجوه كه نه دليلى بر اثبات آن است و نه برهانى بر نفى آن اقامه شده، آنچه در جهت تقرير آن گفته شود استحسان و آنچه در نفى آن بازگو شود استبعاد است. متوسطان از انسانها از تراكم وجوه استحسانى به طمانينه مى رسند؛ زيرا آنان متراكم را علم مى پندارند و به گمان رسيدن به علم از تحقيق دست برمى دارند، ولى محققان علمى كه در كنار وجوه استبعادى را نيز مى نگرند رغبت تحقيق بيشتر مى يابند. سر تبيين وجوه استحسانى آن است كه در مراحل تحقيق به صرف آن بسنده نكنيم.

اما آنچه در تناسب اين وجه با نخستين آيات سوره هاى داراى حروف مقطعه گفته شده، صحيح است؛ زيرا سوره هايى كه با حروف مقطعه آغاز مى شود به استثناى سوره هاى مريم، عنكبوت، قلم و روم، همه در نخستين آياتش سخن از وحى و قرآن دارد و چهار سوره مزبور نيز، گرچه صدر آن متعرض عنوانهايى مانند وحى و كتاب نيست، ليكن در اثناى آنها از وحى و قرآن سخن به ميان آمده است.

تذكر: گرچه مردم مى دانستند قرآن به زبان عربى است و از همين حروف تشكيل شده است، ليكن ذكر اين حروف لازمه تحدى است. خداى سبحان مى فرمايد: پيامبر يك نفر است و كتابى اعجازآميز كه از همين حروف ساخته شده آورده است و شما حتى اگر همه جن و انس را به يارى بطلبيد نمى توانيد حتى يك سوره مانند سوره هاى قرآن بياورند.

بر اساس اين وجه لازم نيست حروف مقطعه بر معنايى خاص دلالت كند؛ زيرا معنايش جز اين نيست كه اين مواد خام در جهان غيب و دور از دسترس شما نيست، اگر قرآن كتابى بشرى است، شما نيز همانند آن را پديد آوريد. يكى از وجوه تحسينى اين راى آن است كه گفته شده: همان طور كه همه اسماى حسناى الهى داراى يك يا چند حرف مقطع است، همچنين هيچ آيه اى در قرآن يافت نمى شود كه برخى از حروف مقطعه در آن نباشد؛ يعنى حروف هر آيه يا فقط از حروف مقطعه متشكل است، مانند: (علم الانسان ما لم يعلم)، ( 130) (ان مع العسر يسرا) ( 131) (هلك عنى سلطانيه) ( 132) و... يا مركب از حروف مقطعه و غير آن است؛ مانند: (لا يمسه الا المطهرون) ( 133) كه واو از حروف مقطعه نيست.

از اين رو مى توان حدس زد كه تصدير بعضى از سور به چهارده حرف مزبور براى آن است كه حروف مقطعه در هر آيه از آيات قرآن حضور دارد و بر اين اساس، تحدى با ذكر حروف مزبور به مورد خواهد بود.

راى دوازدهم

حر.وف مقطعه در اوايل سور مخصوص نشانه غلبه حروف مزبور در كلمات آن سور است ( 134) و اين خود يك معجزه است. صاحبان اين راى معتقدند كه در سوره هاى مشتمل بر حروف مقطعه، درصد حروف مزبور نسبت به ساير حروف آن سوره، بيشتر از همين درصد در ساير سوره هاست. مثلا حرف ق در هر يك از سوره هاى ق و حم عسق، 57 بار تكرار شده است و با توجه به 57 بار تكرار اين حرف در سوره ق، درصد آن نسبت به همه حروف اين سوره 782349/3 است كه در اين درصد حرف ق در سوره ق از درصد حرف ق در هر يك از سوره هاى قرآن بيشتر است به جز سه سوره شمس، قيامت و فلق.

مثال ديگر: سوره اعراف با حروف مقطعه المص آغاز مى شود؛ بررسى و تحليل آمارى نشان مى دهد كه تعداد حرف الف در اين سوره 2529 و تعداد حرف ل 1530 و تعداد حرف م 1164 و تعداد حرف ص 97 و مجموعا 5320 است كه درصد اين رقم نسبت به همه حروف همين سوره 558/37 است و اين درصد حروف المص اگر با درصد همين حروف در 113 سوره ديگر سنجيده شود و به مكى و مدنى بودن و طول و قصر سوره ها نيز توجه شود، المص در سوره اعراف بيشترين درصد را نسبت به همه سوره ها دارد.

بر خلاف آنچه شهرت يافته، صاحبان اين راى مدعى نيستند كه مثلا، حرف ق در سوره ق از ساير حروف آن سوره بيشتر است يا حرف ق در آن سوره از حرف ق ساير سوره ها بيشتر است، بلكه مى گويند: درصد حرف ق نسبت به ساير حروف اين سوره، بيشتر از همين درصد، در ساير سوره هاست. پس ممكن است تعداد حرف ق در سوره بقره بيشتر از تعداد آن در سوره ق باشد و اين ناقض آن مدعا نيست.

همچنين مدعاى آنان اين نيست كه مثلا در سوره مباركه اعراف حرف الف بيش از لام و لام بيش از ميم بيش از صاد و صاد از ساير حروف الفبا بيشتر است.

پاسخ: اگر اين وجه اثبات شود از معجزات لفظى قرآن به شمار مى رود؛ زيرا سوره اى مانند سوره بقره كه طى 12 يا 18 ماه نازل شده اگر چنين نظمى داشته باشد نشانه اعجاز آن است؛ زيرا بشر عادى هرگز نمى تواند چنين سخن بگويد؛ چنانكه اعجاز عددى قرآن در ساير موارد نيز شگفت انگيز است، مانند اين كه كلمه شهر در قرآن كريم دوازده بار، به عدد ماههاى سال و كلمه يوم 365 بار، به عدد روزهاى سال تكرار شده است و رقم واژه هاى دنيا و آخرت يكسان است. (هر يك 115 بار) ( 135)

كتابى كه طى 23 سال نازل شده است و داراى چنين نظم رياضى است، اگر اين نظم عددى در حد گمان نيز براى ما پيامى داشته باشد سودمند است.

اما درباره تحليل آمارى حروف مقطعه بايد گفت گرچه كوشش نيكويى است، ليكن به دليل موارد نقض آن، هنوز قابل اعتماد نيست و لازم است قرآن پژوهان دقيقتر بررسى كنند كه آيا مدعاى مزبور تنها در سطح مجموعه هاى همسان، مانند سوره هاى طوال، مئين، مفصل و... قابل ارزيابى است يا در سطح همه سوره هاى قرآن كريم، تا نقض پذير نباشد. به هر تقدير، در اين بخش تا كنون راى قابل اعتماد و نقض ناپذيرى ارايه نشده است، گرچه ممكن است طمانينه و روان شناختى نه اطمينان منطقى پديد آمده باشد.

راى سيزدهم

حروف مقطعه برى مرزبندى بين سوره ها و نشانه انقضاى سوره قبلى و شروع سوره بعدى است. ( 136)

پاسخ: اولا، براى تفكيك سوره ها از يكديگر، آيه كريمه (بسم الله الرحمن الرحيم ) كافى است، چنانكه در برخى روايات آمده است كه در عصر نزول وحى نزول اين آيه كريمه نشانه پايان يافتن سوره پيشين و آغاز نزول سوره جديد بود: و انما كان يعرف انقضأ السوره بنزول (بسم الله الرحمن الرحيم ) ابتدا للاخرى ( 137). ثانيا، اگر اين حروف براى مرزبندى است، بايد همه سوره ها (به استثناى اولين سوره ) داراى حروف مقطعه باشد، در حالى كه تنها در 29 سوره آمده است.

راى چهاردهم

اين حروف به منزله خلاصه و پيام اجمالى و محتواى سوره است. ( 138)

پاسخ: در اين صورت بايد ساير سوره ها نيز داراى چنين عنوانى باشد؛ زيرا كتاب منسجمى مانند قرآن بايد در اين بخش نيز منسجم باشد؛ چنانكه خداى سبحان درباره همگونى همه اجزاى قرآن مى فرمايد: (الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها مثانى). ( 139)

راى پانزدهم

حرف مقطعه مقدمه و مفتاح سوره هاست. ( 140) صاحبان اين راى به برخى روايات استناد كرده اند كه مستند آنها در بحث روايى ذكر خواهد شد. برخى نيز گفته اند: حروف مقطعه جز افتتاح سوره ها هيچ نقش ديگرى ندارد. ( 141)

پاسخ: لازمه اين راى آن است كه همه سوره هاى قرآن داراى چنين مقدمه و مفتاحى باشد، در حالى كه 85 سوره قرآن فاقد آن است، همچنين با توجه به ناشناخته بودن حروف مقطعه، لازمه اين قول آن است كه حدود يك پنجم سوره هاى قرآن مبهم و ناشناخته باشد، زيرا اين حروف در آغاز يك پنجم سوره ها قرار گرفته و تا كنون معناى دقيق آنها ناشناخته است و وقتى كليد گنجيه اى روشن نبود آن گنجينه نيز مبهم است، زيرا از در بسته نمى توان وارد شد.

راى شانزدهم

در مقابل راى و سخن بلند كسانى كه مى گويند حروف مقطعه ناظر به اسماى عظيم و اعظم الهى است و يا از تركيب آنها اسم اعظم خداى سبحان پديد مى آيد، برخى مستشرقان گفته اند: اين حروف ناظر به نامهاى كسانى است كه نسخه هاى قرآن را در اختيار داشتند، ( 142) مثلا س ناظر به نام سعد بن ابى وقاص و م ناظر به نام مغيره بن شعبه و ن ناظر به نام عثمان بن عفان و ه ناظر به نام ابوهريره و طه ناظر به نام طلحه و حم و ناظر به نام عبدالرحمن است كه در جمع آورى قرآن نيز نقشى داشته اند!

پاسخ: بى پايگى اين سخن روشن است، زيرا اولا، مبتنى بر اين اساس باطل است كه اين حروف جزء وحى و كلام خداى سبحان نيست و كلماتى است كه نص قرآنى افزوده شده و اين مخالف اجماع همه مسلمانان است كه معتقدند: قرآن كنونى، بدون هيچ كم و كاست، همان است كه از جهت لفظ و معنا بر قلب مطهر رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نازل شده است. ثانيا، چنانكه در تاريخ ثبت شده و در روايات متعدد نيز آمده، پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نيز اين حروف را قرائت كرده اند. ( 143) ثالثا، نامبردگان كاتبان وحى و صاحبان نسخه هاى اصلى قرآن نبوده اند؛ قرآن كريم كه به صورت متواتر از لسان پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نقل شده در خانه آن حضرت و نزد بسيارى از صحابه بوده است.

حديث شريف ثقلين كه قرآن كريم و عترت طاهرين (عليهم‌السلام ) را مرجع مسلمانان معرفى مى كند و همچنين روايات عرض على الكتاب كه از پيامبر اسلام (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نقل شده است و صحت هر حديثى (اعم از متعارض و غير متعارض ) را در گرو هماهنگى با قرآن كريم مى داند، نشان مى دهد كه قرآن در عصر پيامبر (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) جمع آورى شده بود؛ نه اين كه سوره هايى پراكنده باشد كه بر روى چوب و پوست و كاغذ از صحابه بود نمى توانست مرجع عمومى هدايت امت و معيار سنجش روايات باشد.

رابعا، اگر اين حروف ناظر به نامهاى صاحبان نسخه ها باشد، بايد مانند ساير علامتهاى اختصارى در صدر نسخه يا در پشت جلد نسخه نوشته شود، نه پس از آيه بسم الله... در حالى كه حروف مقطعه، پس از بسم الله آمده است. خامسا، صاحبان اين راى تنها براى برخى از حروف مقطعه چنين توجيهى ارائه كرده اند، نه براى همه آنها.

اين راى از نظر سخافت نازلترين احتمالى است كه در تفسير حروف مقطعه گفته اند، چنانكه راى كسانى كه مى كوشند تا از تلفيق اين حروف اسم اعظم بسازند، گرچه نياز به اثبات دارد، برترين احتمال است؛ ببين تفاوت ره از كجاست تا به كجا؟

راى هفدهم

محتمل است اين حروف به گونه اى ناظر به تعداد آيات سوره ها باشد.

پاسخ: اين وجه نيز از وجوه استحسانى و فاقد دليل است و چون 85 سوره قرآن حروف مقطعه ندارد پذيرش چنين وجهى دشوار است.

راى هجدهم

از ابوبكر تبريزى نقل شده است كه چون خداوند مى دانست گروهى از اين امت به قدم قرآن قائل مى شوند، اين حروف را در ابتداى برخى سوره ها آورد تا انسانها بدانند كه قرآن از همين حروف حادث تشكيل شده است. پس قرآن قديم نيست؛ اگر كسى قائل شود قرآن قديم است، بايد اين حروف را نيز قديم بداند و چون كسى اين حروف را قديم نمى داند، قرآن را نيز نبايد قديم دانست. ( 144)

پاسخ: اين راى نيز فاقد هر گونه برهان عقلى و دليلى نقلى است. افزون بر اين كه، قائلان به قدم قرآن، به قدم حروف آن نيز فتوا مى دهند.

راى نوزدهم

استاد علامه طباطبايى (قدس سره ) در تفسير حروف مقطعه مى گويد:

با تدبر در سوره هايى كه حروف مقطعه همسان دارد، مانند سوره هايى كه با (الم، الر، طس يا حم ) شروع مى شود، درمى يابى كه سوره هاى داراى حروف مقطعه مشترك، در مضامين و سياقها نيز با يكديگر مشابه و متناسب است و اين تشابه ويژه ميان سوره هاى مزبور با ساير سوره ها وجود ندارد.

يكى از شواهد اين مدعا آن است كه سوره هاى داراى حروف مقطعه همسان با الفاظى همانند يا نزديك به هم آغاز مى شود، چنانكه در سوره هاى مصدر به (حم ) با (تنزيل الكتاب من الله ) يا الفاظ ديگرى كه مفيد همين مضمون است شروع مى شود و نظير اين مطلب در سوره هاى مصدر به (طس ) است و همين طور سوره هايى كه با حروف مقطع (الم ) آغاز مى شود، در آغاز آن نفى ريب از قرآن مطرح شده است.

بر اساس شواهد مذكور مى توان حدس زد كه بين حروف مقطعه و مضامين سوره هايى كه با حروف مزبور آغاز مى شود پيوند خاصى است.

يكى ديگر از شواهد اين مدعا، همان طور كه قبلا به اجمال اشاره شد، اين است كه هر گاه سوره اى داراى حروف مقطعه دو سوره ديگر باشد، جامع محورهاى اصلى محتواى آن دو سوره نيز خواهد بود؛ چنانكه سوره اعراف كه با (المص ) آغاز مى شود جامع محتواى سوره هايى است كه با (الم ) و (ص ) آغاز مى شود و يا سوره رعد كه با (المر) آغاز مى شود جامع محتواى سوره هايى است كه با (الم ) و (الر) شروع مى شود. حاصل اين كه، حروف مقطعه رموزى است ميان خداى سبحان و رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) كه بر ما مستور است و فهمهاى عادى ما به آن راهى ندارد جز اين كه بدانى بين حروف مزبور و بين مضامين سوره مصدر به آنها ارتباط خاص است. ( 145)

پاسخ: راى استاد علامه (قدس سره ) گرچه كوششى ارزشمند در جهت دستيابى به تفسير حروف مقطعه است و شواهدى نيز آن را تاييد مى كند، ليكن براى رسيدن به نصاب پذيرش نياز به بررسى و مداقه بيشترى دارد؛ يعنى، اثبات تشابه ويژه بين سورهاى مصدر به حروف مقطعه خاص و اثبات نفى آن تناسب مخصوص در همه سور ديگر نيازمند به صبر و تبسم و تحليل فراگير است كه تنها با ادعا يا به صرف مشاهده برخى شواهد اكتفا نمى شود. البته زمينه فحص و ارزيابى كامل موجود است و شايد بتوان با رسيدگى نهايى به چنين نتيجه اى رسيد.

البته وقتى مى توان حدس حضرت استاد علامه (رحمه الله ) را صائب دانست كه اولا جهات مشترك ويژه اى بين سوره هاى مصدر به حروف مقطعه خاص يافت شود و ثانيا وجوه مشترك در ساير سور يافت نگردد و ثالثا ساير سور با يكديگر جهات مشترك ديگر نداشته باشد و رابعا بر فرض ‍ داشتن وجوه مشترك ديگر چنين حدس زده شود كه هر گونه وجوه اشتراكى موجب يا مصحح تصدير سور به حروف مقطعه نيست، بلكه وجوه مشترك ويژه كه در سوره هاى مصدر به حروف مقطعه است، موجب يا مرجح آنها به حروف مقطعه مى شود. روشن است كه بعد از طى همه اين مراحل صعب بلكه، آنگاه مى توان حدس حضرت استاد (قدس سره ) را تصويب كرد؛ ليكن تا كنون حدسى بهتر از حدس ايشان به نظر نمى رسد.

راى بيستم

آرأ و وجوهى كه تا كنون تبيين شد، همه در جهات تفسير حروف مقطعه بود و مبناى همه آنها اين بود كه حروف مزبور تفسيرپذير است. اما راى بيستم كه در مقابل آراى پيشين قرار دارد، اين است كه حروف مقطعه رمز و سرى است ميان خداى سبحان و حبيب او، رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و مراد از آن افهام ديگران نيست، ( 146) چنانكه آلوسى مى گويد:

درباره تفسير حروف مقطعه اقوال فراوانى است، ولى آنچه به نظر راجح مى آيد اين است كه تفسير اين حروف علم مستور و سر محجوبى است كه عالمان از آن درك عاجزند و... از اين رو گفته اند: سر الهى است، در پى فهم آن نرويد:

بين المحبين سر ليس يفشيه

قول و لا قلم للخلق يحكيه

بنابراين، بعد از رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) جز اولياى الهى كه وارثان علوم آن حضرت هستند، كسى به اين راز پى نمى برد. ( 147)

عده اى از بزرگان معتقدند اين حروف رمزى است ميان خدا و رسول و اولياى الهى (عليهم‌السلام ) و ديگران به آن دسترسى ندارند و بايد از باب ايمان به غيب آن را بپذيرند.

بسيارى از دستورهاى دين نيز رمز و سر است و چنانكه خداى سبحان ما را به افعالى وا مى دارد كه راز و رمز آن براى ما روشن نيست، به اقوالى نيز مامور مى كند كه فهم معناى آن ميسور ما نيست. افعال رمزى مانند رمى جمره و تعليق هدى (آويختن كفش بر گردن شتر يا گوسفند قربانى براى تحقق احرام حج قرآن ) و هروله بين صفا و مروه در حج، و اقوال رمزى مانند حروف مقطعه قرآنى.

بر اساس راى مزبور نبايد براى فهم معناى حروف مقطعه كوشش كرد و اين در صورتى است كه ما بخواهيم از راه علوم متعارف حصولى بدان دست يابيم، ليكن راه رسيدن به اين راز و رمز نيز به طور كلى بسته نيست، چنانكه اولياى الهى از راه قرب فرايض و نوافل ( 148) دستيابى به آن برايشان ميسور است. عارف نامدار، ابن عربى نيز از كسانى است كه اين حروف را رمز و سر مى داند.

پاسخ: دستور تدبر در قرآن شامل حروف مقطعه نيز مى شود؛ زيرا حروف مزبور الفاظ مستعمل است، نه مهمل و براى بسيط يا مركب آنها معنايى قابل فهم است و ادعاى رمز بودن آنها حتما بعد از پذيرش معنادار بودن آنهاست.

اما ادعاى انحصار فهم آن معنا به رسول اكرم و اولياى معصوم (عليهم‌السلام ) گرچه ثبوتا ممكن است، ليكن اثباتا محتاج دليل است؛ چنانكه آياتى مانند (لا يمسه الا المطهرون ) كه حرمت مس كتابت قرآن بدون طهارت از آن مستفاد است، شامل حروف مقطعه نيز مى شود و بدون طهارت، مس و حتى بوسيدن حروف مقطعه نيز جايز نيست.

رمز بودن حروف مقطعه با ذكر آن در قرآن (كتاب هدايت و بيان و تبيان )

و با دستور تدبر در همه آيات آن (به نحو عموم يا اطلاق ) سازگار نيست؛ قرآن كريم مى فرمايد: (افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها) ( 149) و چون حروف مقطعه نيز جزو قرآن است، امر به تدبر شامل آن نيز مى شود و رمز بودن با تدبر هماهنگ نيست و دليل معتبرى نيز اين راى را تاييد نمى كند، تا بتواند سبب تخصيص عموم يا تقييد اطلاق گردد.

جناب آلوسى در جمع بين رمز بودن حروف مقطعه و دستور تدبر در قرآن، دستور تدبر را شامل اين حروف نمى داند. ( 150) عدم شمول يا به انصراف است و يا به صرف و دليل ديگر. گرچه تدبر دو قسم است: تسبيبى و مباشرتى، يعنى انسان گاه خود معناى آيه را با تدبر مى فهمد و گاهى مى فهمد براى فهم معناى آيه و تدبر در آن به چه كسى مراجعه كند، مانند اين كه مى داند بايد به اهل بيت (عليهم‌السلام ) كه اهل الذكر هستند رجوع شود: (فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون )، ( 151) ليكن درباره حروف مقطعه بنا به رمز بودن آن هيچ يك از دو طريق وجود ندارد و اين با عموم يا اطلاق تدبر در سراسر قرآن هماهنگ نيست.

تذكر: مراد ما از اين پاسخ، نفى هر گونه راز و رمز ميان خداى سبحان و رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) يا ساير اولياى الهى نيست، چنانكه خداى سبحان در معراج اسرار فراوانى به رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) آموخت و آن حضرت نيز علوم فراوانى به اميرالمومنين على (عليه‌السلام ) به كميل بن زياد نخعى فرمودند: ها ان هيهنا لعلما جمالو اصبت له حمله؛ ( 152) علوم فراوانى در سينه دارم كه كسى را ياراى تحمل آن نيست، اما حروف مقطعه كه جزئى از قرآن است، از موارد آن رموز نبوده، يا رمز بودن آن معلوم نيست.

اما بزرگان اهل معرفت، همچون عارف نامدار ابن عربى، مى توانند از راه شهود به بخشى از اسرار عالم آگاه شوند و امورى را كشف كنند، ليكن كشف آنان براى ديگران حجت نيست و ما راهى براى اثبات آن نداريم. اهل شهود اگر بتوانند مشهودات خود را معقول و برهانى كنند، براهين آنان بر ميزان صحت و سقم، يعنى علوم متعارفه يا اصول منتهى به آن عرضه مى شود و در صورت تاييد پذيرفته خواهد شد. خلاصه آن كه، قرآن به وصف نور بودن ستوده شده و چيزى كه نور است تا دليل بر اختصاص نورانيت آن اقامه نشود، نسبت به همه اجزاى آن نور است، گرچه مراتب ديدن مختلف است. بنابراين، لازم است دست كم برخى از مراتب فهم معناى حروف مقطعه بهر ديگران شود.

لطايف و اشارات

1- اشتراك سوره ها در عدد حروف مقطعه

حدس صائب يا محتمل الاصابه حضرت استاد علامه طباطبايى (قدس ‍ سره ) قابل تسرى نسبت به اشتراك سور مصدر به حروف مزبور از جهت ديگر،، يعنى عدد نيز خواهد بود و آن اين كه سه سوره مشترك است و در اين كه هر كدام داراى يك حرف مقطع است و چهار سوره شركت در اين دارد كه حروف مقطع آنها دو حرفى است و سه سوره داراى حروف مقطع سه حرفى است و دو سوره چهار حرفى و دو سوره پنج حرفى است. شايد براى اشتراك در عدد، رمز خاص باشد و همچنين در ساير جهات مشترك.

2- راه حل دو معضل

وضع حروف اعتبارى است و با تفاوت قرار دادها متفاوت مى شود و بر اين اساس، ممكن است حرفى در زبان قومى براى معناى ويژه نهاده شده باشد و همان حرف در زبان ملت ديگر، مهمل باشد، نه مستعمل. همان طور كه درباره اصل كلمه، نيز چنين است؛ زيرا اين ويژگى حروف و كلمات امرى تكوينى نيست تا اولا، براى همه اقوام و ملل يكسان باشد و ثانيا، پيوند عينى با موجودهاى تكوينى برتر مانند موجود مثالى، عقلى و مافوق آنها داشته باشد، ليكن معضل اعتبارى بودن وضع حرف از يك سو و اعضاى پيوند اعتبار و تكوين از سوى ديگر همان طور كه درباره اصل آيات قرآن كريم مطرح است درباره حروف مقطع نيز وجود دارد و براى حل آن پاسخ معقول و مقبولى با استمداد از مبانى عرفان و استعانت از مسئله خلافت انسان كامل و تنظيم پيوند موجود اعتبارى با موجود حقيقى در محدوده هستى خليفه الله ارائه مى شود؛ يعنى، انسان كاملى كه بر اثر قر نوافل و فرايض، فيض خاص خداوند در همه مجارى ادراكى و تحريكى او ظهور يافته و فوز ويژه الهى در همه شئون هستى وى زهور پيدا كرده است.

در اين صحنه، در مرحله اول عارفان و در مرحله بعد حكيمانى كه صبغه عارفان را در سيرت خود استمرار داده اند و يا در مقطع خاص به تدوين رساله عرفانى مبادرت كرده اند از راز و رمز حروف مقطعه سخن گفته، آن پرده نشين محجوب را براى برخى از اصحاب سر، شاهد بازارى كرده اند وا ين انزال ماوراى حجاب به بيرون، و تنزيل سر مستور به مقام مشهور با حكم ازلى منافات ندارد زيرا گرچه حكم ازلى درباره گلاب و گل اين بود كه گلاب پرده نشين مستور و گل شاهد مشهور باشد:

در كار گلاب و گل حكم ازلى اين بود

كاين شاهد بازارى و آن پرده نشين باشد( 153)

ليكن در همان ازل چنين ترسيم شده كه برخى اسرار افشا نشده، مشهور شود، ولى نه براى هر كس، بلكه براى خواص كه راهى مستور و مصون از غبار غيريت و طريقى از حبل الوريد دارند.

سر خدا كه عارف سالك به كس نگفت

در حيرتم كه باده فروش از كجا شنيد( 154)

آنچه حيرت زدايى كرده، راز همين راز نگفته را فاش مى كند آن است كه: \* ساقى بيا

كه عشق ندا مى كند بلند

كان كس كه گفت قصه ما هم ز ما شنيد ( 155)

يعنى، بيگانه اى دخالت نكرده و نامحرمى رازدان و رازگو نشده، بلكه خود صاحب سر دست به افشاگرى ويژه زده است. بنابراين، فتواى عقل حازم و خرد جازم بعد از ديدن نمونه تنزل ام الكتاب و كتاب مبين كه موجود عينى و تكوينى است در كسوت آيات و سور عربى مبين كه موجود عينى و تكوينى است در كسوت آيات و سور عربى مبين كه موجود وضعى و اعتبارى است، اين است كه از اظهار برخى از پرده داران اسرار، ابراز شگفتى نشود و استبعاد به جاى استحاله قرار نگيرد و عدم الادراك جايگاه ادراك العدم را اشغال نكند و قول لا ادرى در مطالب معرفتى كه فوق مسائل دارج و رايج است، ترك نگردد وگرنه در محكمه عرفان ناب به حكم اصيبت مقاتله ( 156) محكوم خواهد شد كه اين چنين محكوميت عقل در دادگاه عشق خسران عظيمى است.

اكنون كه سورت استبعاد راى اهل معرفت شكست و صولت انكار خردورزان و انديشه پيشگان در ساحت محترمان شهود و مدعيان صعود قله عرفان تعديل شد، به نقل برخى از كلمات پيش كسوتان اين حرفه و پيش گامان اين كوى در اشارت بعد اكتفا مى شود تا پيام اصحاب بصر همراه با سخن ارباب نظر در يك صحيفه صف آرايى شود و متغذيان مائده قرآنى و مغتذيان مادبه آسمانى هر كدام برابر سعه وادى خود از سراب برهند و سر آب آيين و سيراب گردند و سائلان مسائل غيبى به وسعت هندسه وعأ خويش سأ شوند:... فسالت اوديه بقدرها... ( 157) و آن اشارت اين است:

3- سخنان ابن عربى درباره حروف مقطعه

محى الدين عربى درباره 29 سوره كه مصدر به 14 حرف مقطع (بعد از حذف مكرر) است به طور كلى و جامع در طليعه سوره هاى بقره و آل عمران بحث كرده و در ساير سور بيست و هفت گانه مطلبى درباره حروف مقطعه ارائه نكرده و تنها در مطلع سوره هاى يس، ص و قلم مقدارى درباره آنچه در طليعه اين سه سوره ذكر شده، بحث كرده است. عصاره مطالب ايشان در اين پنج سوره به شرح زير است:

الف. حروف امتى از امم بود، مخاطب و مكلفند، و از جنس خود داراى رسولند، و در همان جا كه قرار دارند داراى نامهايى هستند و براى هر عالمى فرستاده اى از جنس خودشان است، و آنان داراى شريعتى هستند كه به آن متعبدند و آنان دو صنف لطيف و غير، و تنها خطابى كه متوجه آنهاست، امر است و نزد آنها نهى وجود ندارد.

ب: حروف داراى مراتبند. بعضى عام و برخى خاص و عده اى خاص ‍ الخاص و گروهى صفأ خلاصه خاص الخاص هستند و حروف اوايل سور از سنخ خاص و فوق عامند.

ج: معرفت حقيقت اوايل سور يعنى حروف مقطعه بهره كسى است كه از آفرينش انسان به صورت رحمان و از خلقت آدم به صورت الهى بهره مند شده باشد و او كسى است كه به مقام خلافت و اصل آمده باشد.

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

هه: رقم حروف مقطعه بدون حذف مكرر 78 است و اين رقم، مراتب كمالى ايمان است و ايمان كسى كامل نمى شود مگر آن كه همه مراحل هفتاد و اندى آن را حيات كند و اگر كسى حقيقت آن حروف را بدون تكرار بفهمد، آگاه مى شود كه خداوند در آن حروف به حقيقت ايجاد و فراوانى بودن قديم تنبه داده است.

و: اول آن حروف در نوشتن الف است و در خواندن، همزه است و آخر آنها نون است. الف براى وجود ذات كامل است، چون نيازى به حركت ندارد و نون براى وجود نيمى از عالم و نصف دايره هستى است كه نيمى از آن محسوس و نيم ديگر معقول است و نقطه نشانه نيم دايره بودن است.

ز: حروف مقطعه گاهى يك حرف و گاهى بيش از آن تا پنج حرف است و حروف پنج رقمى برخى متصل است؛ مانند (كهيعص ) و برخى منفصل است، مانند (حم # عسق ) و علم حروف فقط نزد اوليأ الله است كه مكشوف آنهاست و حكيم ترمذى اين علم را علم الاوليأ ناميد...

ح: حروف مقطعه اجساديند كه ارواح و فرشتگان ويژه حافظان آنها هستند و هر گونه تاثيرى كه با كتابت يا تلفظ آن حروف صورت مى پذيرد مستند به آن ملائكه است؛ هنگامى كه قرائت كننده گفت: الف، لام، ميم، سه فرشته به او جواب مى دهند: چه مى گويى. هنگامى كه قرائت كننده آنچه را كه بعد از اين حروف قرار دارد بخواند، فرشتگان سه گانه مى گويند: راست گفتى...

ط: الف، از (آلم ) اشاره به توحيد است. الف در قياس با ساير حروف همانند واحد، در قياس با مراتب عدد است، همان طور كه واحد، عدد نيست ولى عدد، به سبب واحد، ظاهر مى شود. الف، نزد كسى كه بويى از حقايق برده است، از حروف نيست، گرچه حروف به وسيله الف پديد مى آيد و توده مردم آن را حرف مى نامند. هنگامى كه محقق گفت: الف حرف است، آن را به نحو مجاز در تعبير مى گويد، نه حقيقت. مقام الف، مقام جمع است و نامى كه دارد اسم الله است و از صفات قيوميت برخوردار و واجد همه مراتب حروف است. ميم اشاره به ملك و سلطانى است كه هرگز هلاك نمى گردد و لام كه بين الف و ميم قرار دارد براى وساطت بين ذات و سلطنت پايدار است.

تذكر: امور نه گانه مزبور برخى از مطالب تفسير ابن عربى است كه آن را در ذيل آيه اول سوره بقره مرقوم داشتند. ( 158)

ى: مجموع حروف تهجى 29 است كه 28 از آن، بسيط و يكى مركب است كه، لام الف، باشد و اين حرف مركب اشارت به عبارت از حق و عبد است... اسم براى، بأ، جيم، و، جأ و حروف ديگر، ليكن معنا براى الف است، چون الف سازنده همه حروف و حاضر و ظاهر در همه آنهاست، نظير واحد نسبت به ارقام عدد. ( 159)

4- راى ابن عربى درباره يس و ص

گرچه، يس، طبق آنچه معروف بين مفسران است از حروف مقطعه محسوب مى شود، ليكن در تفسير ابن عربى، اين كلمه منادى مرخم تلقى شده است.

از اين رو در آن تفسير چنين آمده است: يس، نداى مرخم و مراد از آن يا سيد است؛ چنانكه مراد از يا اباهر، يا اباهريره است. ( 160) بنابراين، يس ‍ كلمه اى است كه از حروف متصل تشكيل شده، نه آن كه حروف آن ناپيوسته بوده، مجموع آن حروف، عنوان كلمه نداشته باشد.

جناب ابن عربى از يك سو در مطلع سوره يس را منادى مرخم مى داند و از سوى ديگر در طليعه سوره بقره مجموع سور مصدر به حروف مقطعه را 29 رقن مى داند، چنانكه براى سوره هايى كه مصدر به دو حرف از حروف مقطعه است به طس، يس، و حم (حواميم سبعه ) و طه مثال ياد مى كند. بنابراين، جمع ميان دو بيان مزبور قابل تامل است؛ زيرا در ابتداى امر، ناهماهنگ به نظر مى رسد.

ابن عربى در مطلع تفسير سوره ص مى گويد: صاد حرفى از حروف صدق، صون و صورت است. پس حرفى است شريف و عظيم. ( 161) اين تعبير منافات با حرف مقطع بودن ص ندارد، برخلاف آنچه در طليعه تفسير سوره يس گذشت، زيرا در سوره ص تصريح نشد كه مراد از اين حرف، خصوص مطلب معين است كه حرف ص جزئى از اجزاى نام آن است و اما آنچه درباره ن در طليعه سوره قلم بيان كرده اند ( 162) اجمالى از آن در مطلع سوره بقره آمده ( 163) و منافاتى با حرف مقطع بودن ن ندارد.

بحث روايى

روايات تفسيرى حروف مقطعه قرآن به چند گروه تقسيم مى شود:

1- رواياتى كه آنها را اجزاى اسم اعظم الهى مى داند:

قال: (الم ) هود حرف من حروف اسم الله الاعظم فى القرآن الذى يولفه النبى و الامام الذى اذا دعى به اجيب. ( 164)

على بن ابراهيم قال: قال: (الر) هو حرف من حروف الاسم الاعظم المقع فى القرآن، فاذا الفه الرسول و الامام فدعا به اجيب بها ( 165)

على بن ابراهيم قال: (طسم ) هو حرف من حروف اسم الله الاعظم المرموز فى القرآن. ( 166)

عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ) و... ان الحروف المقطعه فى القرآن اسم الله الاعظم، الا انا لا نعرف تاليفه منها. ( 167)

2- رواياتى كه اين حروف را به نحو غالب ناظر به اسماى الهى و به نحو اجمال ناظر به مظاهر ويژه آن مى داند:

عن جويريه عن سفيان الثورى قال: قلت للصادق (عليه‌السلام ): يابن رسول الله ما معنى قول الله عزوجل: (الم والمص والر و المر و كهيعص و طس و طسم و يس و ص و حم و حمعسق وق ون؟ قال (عليه‌السلام ): اما (الم ) فى اول البقره فمعناه انا الله الملك و اما (الم ) فى اول آل عمران فمعناه انا الله المجيد و المص معناه انا الله المقتدر الصادق و (الر) معناه انا الله الرؤ ف و (المر ) معنا انا الله المحيى المميت الرزاق و (كهيعص ) معناه انا الله الكافى الهادى اولى العالم الصادق الوعد واما (طه ) فاسم من اسمأ النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و معناه يا طالب الحق الهادى اليه... و اما (طه ) فاسم من اسمأ النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و معناه يا ايها السامع لوحيى... و اما (ص ) فعين تنبع من تحت العرش و هى التى توضا منها النبى () لما عرج به و... اما (حم ) فمعناه الحميد المجيد و اما (حمعسق ) فمعناه الحليم المثيب العالم السميع القادر القوى و اما (ق ) فهو الجبل المحيط بالارض و خضره السمأ منه و به يمسك الله الارض ان تميد باهلها اوما (ن ) فهو نهر فى الجنه... قال سفيان: فقلت له يابن رسول الله بين لى امر اللوح والقلم و المداد فضل بيان...فقال: يابن سعد لولا انك اهل للجوب ما اجبتك. فنون ملك يؤ دى الى القلم و هو ملك... ثم قال: قم يا سفيان فلا آمن عليك. ( 168)

- عن الصادق (عليه‌السلام ): الالف حرف من حروف دل على قولك الله و دل باللام على قولك الملك العظيم القاهر للخلق اجمعين و دل بالميم على انه المجيد المحمود فى كل افعاله و جعل هذا القول حجه على اليهود و ذكلك 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 (عليه‌السلام ) 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... (عليه‌السلام ): يابن رسول الله ما معنى (كهيعص )؟ قال: معناه انا الكافى الهادى الولى العالم الولى العالم الصادق الوعد. ( 173)

روى عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ) انه قال فى دعائه: اسالك يا (كهيعص ).( 174)

النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): و اسئلك باسمك التام العالم الكامل يا الله و اسئلك باسمك (ص ) و (يس ) والصافات و (حم عسق ) و (كهيعص ) يا الله و اسالك باسمك (الم # الله لا اله الا هو الحى القيوم ) يا الله.... ( 175)

-... قال: حضرت عند جعفر بن محمد (عليهم‌السلام ) فدخل عليه رجل سئله عن (كهيعص ) (عليه‌السلام ): 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 (عليه‌السلام ) 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 تبارك و تعالى.( 177)

- عن الصادق (عليه‌السلام ) (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 (عليه‌السلام ) قال له اخبرنى يابن رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) 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 مبارك پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) مى داند:

عن الصادق (عليه‌السلام ) قال: (طه ) اسم من اسمأ النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و معناه يا طالب الحق الهادى اليه... ( 180)

- عن الصادق (عليه‌السلام )، قال: قال: يا كلبى كم لمحمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) من اسم فى القرآن؟ فقلت: اسمان او ثلاثه. فقال: يا كلبى له عشره اسمأ... و (طه # ما انزلنا عليك القرآن لتشقى ) و (يس ‍# والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين # على صراط مستقيم ) و (ن و القلم و ما يسطرون # ما انت بنعمه ربك بمجنون ) و.... ( 181)

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

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

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

- عن ابى جعفر (عليه‌السلام ) قال: ان لرسول (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) اثنى عشر اسما. خمسه فى القرآن: محمد و احمد و عبدالله و يس و نون. ( 185)

- عن السجاد (عليه‌السلام ): الهى و سيدى... و خصصته (محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بالكتاب المنزل عليه و السبع المثانى الموحات اليه وسميه القرآن و اكنيته الفرقان العظيم فقلت جل اسمك: (ولقد اتيناك سبعا من المثانى و القرآن العظيم ) و قلت جل قولك له حين اختصصته بما سميه من الاسمأ: (طه # ما انزلنا عليك القرآن لتشقى ) و قلت عز قولك: (يس # والقرآن الحكيم ) و قلت تقدست اسماؤ ك: (ص والقرآن ذى الذكر) و قلت عظمت آلاوك: (ق والقرآن المجيد).

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

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

عن الصادق (عليه‌السلام ): يس ) اسم رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) والدليل على ذلك قوله: (انك لمن المرسلين # على صراط مستقيم. ( 187)

عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ) فى قوله عزوجل (سلام على الياسين ) قال: يس ) محمد و نحن آل يس. ( 188)

عن الرضا (عليه‌السلام ) فى الايات الداله على الاصطفأ: و اما الايه السابعه فقوله تبارك 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 عليك فكيف الصلواه عليك؟ فقال: تقولون: اللهم صل على محمد و آل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم انك حميد مجيد. فهل بينكم معاشر الناس فى هذا خلاف؟ فقالوا: لا. قال المامون هذا ما لا خلاف فيه اصلا و عليه اجماع الامه فهل عندك فى آل شى ء اوضح من هذا فى القرآن؟ فقال ابوالحسن (عليه‌السلام ): نعم، اخبرونى عن قول الله (يس قال العلمأن (يس ) محمد لم يشك فيه احد. قال ابوالحسن (عليه‌السلام ): فان الله اعطى محمدا و آل محمد من ذلك فضلا لا يبلغ احد كنه وصفه الا من عقله و ذلك ان الله لم يسلم على احد الا على الانبيأ صلوات الله عليهم، فقال تبارك و تعالى: (سلام على نوح فى 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 (عليه‌السلام ) قال: ان رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) 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 (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بهذا الاسم حيث قال (يس # والقرآن الحكيم # انك لمن المرسلين ) لعلمه بانهم يسقطون قوله سلام على آل محمد كما اسقطوا غيره. ( 192)

- عن ابى الحسن موسى (عليه‌السلام )...فقال: اما (حم ) فهو محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و هو فى كتاب هود الذى انزل عليه و هو منقوص ‍ الحروف. ( 193)

4- رواياتى كه حروف مقطعه را ناظر به مطالبى غير از اسمأ الله مى داند:

- عن سعد بن عبدالله القمى فى حديث ليه مع ابى محمد الحسن بن على العسكرى (عليهما السلام ): ما جأ بك يا سعد؟ فقلت: شوقنى احمد بن اسحق الى لقأ مولانا. قال: والمسائل التى اردت ان تسئل عنها؟ قلت: على حالها يا مولاى: قال: والمسائل التى اردت ان تسئل عنها؟ قلت: على حالها يا مولاى: قال: فسئل قره عينى - و اومى بيده الى الغلام (عليه‌السلام ) - عما بدالك و ذكر المسائل الى ان قال: قلت: فاخبرنى يابن رسول الله عن تاويل كهيعص قال هذه الحروف من انبأ الغيب الطلع الله عبده زكريا عليها ثم قصها على محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و ذلك ان زكريا (عليه‌السلام ) سال ربه ان يعلمه الاسمأ الخمسه فاهبط الله عليه جبرئيل (عليه‌السلام ) فعلمه اياها. فكان زكريا اذا ذكر محمدا و عليا و فاطمه و الحسن سرى عنه همه وانجلى كربه واذ ذكر الحسين (عليه‌السلام ) خنقته العبره و وقعت عليه البهره. فقال ذات يوم: الهى ما بالى اذا ذكرت اربعا منهم (عليهم‌السلام ) تسليت باسمائهم من همومى و اذا ذكرت الحسين تدمع عينى و تثور زفرتى؟! فانباه تبارك و تعالى عن قصته فقال: كهيعص فالكاف اسم كربلأ والهأ هلاك العتره و اليأ يزيد لعنه الله و هو ظالم الحسين و العين عطشه و الصاد صبره فلما سمع بذلك زكريا (عليه‌السلام ) لم يفارق مسجده ثلاثه ايام و منع فيها الناس من الدخول عليه واقبل على البكأ والنجيب و كانت ندبته: الهى اتفجع خير خلقك بولده؟ اتنزل بلوى هذه الرزيه بفنائه؟... ( 194)

عن الصادق (عليه‌السلام ) (فى قوله تعالى (طه )): طهاره اهل بيت محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) ثم قرء (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا. ( 195)

عن ابى جعفر (عليه‌السلام ) قال: (حم ) حتم و عين عذاب و سين سنون كسنى يوسف (عليه‌السلام ) وقاف قذف و مسخ يكون فى آخر الزمان منه، بالسفيانى واصحابه وناس من كلب ثلاثون الف يخرجون معه و ذلك حين يخرج القائم (عليه‌السلام ) بمكه و هو مهدى هذه الامه. ( 196)

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

عن الصادق (عليه‌السلام ) (فى معنى قوله (ص )) قال: ص عين تنبع من تحت العرش و هى التى توضى منها النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) لما عرج به و يدخلها جبرئيل (عليه‌السلام ) كل يوم دخله فينغمس فيها يخرج منها فينفض اجنحته فليس من قطره قطره من اجنحته الا خلق الله تبارك و تعالى منها ملكا يسبح الله و يقدسه من قطره تقطر من اجنحته الا خلق الله تبارك 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 (عليه‌السلام ) و ذكر صلواه النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) ليله المعراج، الى ان قال: قلت: جعلت فداك 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 (عليه‌السلام ) و ذكر حديث الاسرأ، الى ان قال: قال رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)، ثم اوحى الله لى يا محمد! ادن من صاد و اغتسل مساجدك وطهرها وصل لربك. 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 (عليه‌السلام ) قال: سمعته يقول: حم عسق عدد سنى القائم قال: و (ق ) جبل محيط بالدنيا من زمرد اخضر و خضره المسأ من ذلك الجبل و علم كل شى ء فى (عسق. ( 200)

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

عن الصادق (عليه‌السلام ) فى تفسير الحروف المقطعه فى القرآن قال: و اما ن فهو نهر فى الجنه، قال الله عزوجل: اجمد فجمد فصار مدادا ثم قال عزوجل للقلم اكتب فسطر القلم فى اللوح المحفوظ و ما كان و ما هو كائن الى يوم القيامه. ( 202)

6-رواياتى كه حروف مقطعه را ناظر به اجل امتها مى داند:

- عن محمد بن قيس، قال: سمعت ابا جعفر (عليه‌السلام ) يحدث ان حيا وابا يا سر ابنى اخطب ونفرا من يهود اهل نجران اتوا رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فقالواله: اليس فيما يذكر فيما انزل عليك (الم )؟ قال: بلى. قالوا: اتاك بها جبرئيل من عندالله؟ قال: نعم. قالوا: لقد بعثت انبيأ قبلك و ما نعلم نبيا منهم اخبر ما مده ملكه و ما اجل امته غيرك. قال: فاقبل حى بن اخطب على اصحابه فقال: الالف واحد واللام ثلاثون و الميم اربعون، فهذه احدى و سبعون سنه، قال: ثم اقبل على رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فقال: يا محمد هل مع هذا غيره؟ قال: نعم قال فهاته. قال (المص ). قال: هذه اثقل والطول. الالف واحد واللام ثلاثون والميم اربعون والصاد تسعون. فهذه ماه واحدى و ستون. ثم قال لرسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): فهل مع هذا غيره؟ قال: نعم. قال هاته. قال: (المر) قال: هذه اثقل اطول؛ الالف واحده و اللام ثلاثون والميم اربعون والرا ماتان. ثم قال: مع هذا غيره؟ قال: نعم. قال: قد التبس علينا امرك فما ندرى ما اعطيت. ثم قاموا عنه. ثم قال ابو ياسر لحى بن اخطب اخيه. ما يدريك لعل محمدا قد جمع له هذا كله و اكثر منه. قال: فذكر ابوجعفر (عليه‌السلام ): ان هذه الايات انزلت فيهم (منه آيات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات ) قال وهى تجرى فى وجه آخر على غير تاويل حى وابى ياسر واصحابهما( 203)

- جأ رجل الى ابى جعفر (عليه‌السلام ) فى مكه فسئله عن مسائل فاجابه فيها فذكر الحديث الى ان قال: فقال له: فما (المص )؟... فقال ابو جعفر (عليه‌السلام )...: امسك، الالف واحد واللام ثلاثون والميم اربعون والصاد تسعون. قلت: فهذه ماه واحدى و ستون. فقال: يا بالبيد اذا دخلت سنه احدى و ستون و ماه سلب الله قوما سلطانهم.( 204)

- رحمه بن صدقه قال: اتى رجل من بنى اميه لعنهم الله و كان زنديقا الى جعفر بن محمد (عليه‌السلام ) فقال له: قول الله عزوجل فى كتابه (المص ) اى شى ء اراد بهذا واى شى فيه من الحلال والحرام واى شى ء فيه مما ينتفع به الناس؟

قال: فاغتاط (عليه‌السلام ) من ذلك فقا: امسك و يحك، الالف واحد واللام ثلاثون والميم اربعون والصاد تسعون كم معك؟ فقال الرجل: ماه واحدى و ستون. فقال (عليه‌السلام ): اذا انقضت سنه احدى و ستين و ماه تنقضى ملك اصحابك. قال: فنظرنا فلما انقضت سنه احدى و ستون و ماه عاشورا دخل المسوده الكوفه و ذهب ملكهم. ( 205) - عن ابى جعفر (عليه‌السلام ) قال: يا بالبيد (ابولبيد المخزومى ) انه يملك من ولد العباس اثنى عشر يقتل بعد الثامن منهم اربعه فتصيب احدهم الذبحه فتذبحه. هم فئه قصيره، اعمارهم، قليله مدتهم، خبيثه سيرتهم، منهم الفويسق الملقب بالهادى والناطق و الغاوى.

با بالبيد ان فى حروف القرآن المقطعه لعلما جما. ان الله تعالى انزل (الم # ذلك الكتاب ) فقام محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) حتى ظهر نوره و ثبتت كلمته وولد يوم ولد وقد مضى من الالف السابع ماه سنه و ثلاث سنين. ثم قال: وتبيانه فى كتاب الله الحروف المقطعه اذا عددتها من غير تكرار وليس ‍ من حروف مقطعه حرف تنقضى الايام الا وقائم من بنى هاشم عند انقضائه. ثم قال: الالف واحد واللام ثلاثون والميم اربعون والصاد تسعون فذلك ماه واحدى و ستون. ثم كان بدء خروج الحسين على (الم # الله...) فلما بلغت مدته قام قائم ولد العباس عند (المص ) و يقوم قائمنا عند انقضائهاب (الر). فانهم ذلك واكتبه. ( 206)

عن العسكرى (عليه‌السلام ):... و سيسفر لهم ينابيع الحيوان بعد لظى النيران لتمام (الم ) و (طه ) و (الطواسين ) من السنين. ( 207)

7- رواياتى كه حروف مقطعه را ناظر به تحدى مى داند:

- عن الحسن بن على بن محمد بن على بن موسى بن جعفر... (صلوات الله عليهم )... انه قال: كذب قريش واليهود بالقرآن و قالوا هذا سحر مبين تقوله. فقال الله: (الم ذلك الكتاب ) اى يا محمد!هذا الكتاب الذى انزلته اليك هو الحروف المقطعه التى منها الف و لام وميم و هو بلغتكم و حروف هجائكم (فاتوا بمثله ان كنتم صادقين ) واستعينوا بذلك بسائر شهدائكم. ثم بين انهم لايقدرون عليه بقوله: (قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا).... ( 208)

عن الرضا (عليه‌السلام )... ثم قال: ان الله تبارك و تعالى انزل هذا القرآن بهذه الحروف التى يتداولها جميع العرب. ثم قال: (قل لئن اجتمعت الانس ‍ والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن...). ( 209)

تذكر: اين حديث راجع به حروف مقطعه نيست، ليكن مندرج در برخى از نصوص همين گروه است كه حروف مقطعه را ناظر به تحدى مى داند.

8- رواياتى كه حروف مقطعه را مفتاح سوره ها مى داند:

- عن حسن بن على بن محمد... (عليه‌السلام ) انه قال:... كذبت قريش واليهود بالقرآن و قالوا هذا سحر مبين تقوله، فقال الله: (الم # ذلك الكتاب ) اى... هو القرآن الذى افتتح ب (الم ) هو ذلك الكتاب الذى اخبرت به موسى.... ( 210)

عن الصادق (عليه‌السلام ):... ان تعالى لما بعث موسى بن عمران ثم من بعده الانبيأ الى بنى اسرائيل لم يكن فيهم قوم الا اخذوا عليهم العهود والمواثيق ليومنن بمحمد الامى المبعوث بمكه الذى يهاجر الى المدينه ياتى بالكتاب بالحروف المقطعه افتتاح بعض سوره.... ( 211)

9- رواياتى كه اين حروف را رمزى ميان خداى سبحان و رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) مى داند:

عن الصادق (عليه‌السلام ): (الم ) رمز و اشاره بينه و بين حبيبه محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) اراد ان لا يطلع عليه سواهما بحروف بعدت عن درك الاعتبار و ظهر السر بينهما لا غير. ( 212)

10- رواياتى كه اين حروف را صفوه قرآن مى داند:

عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ): ان لكل كتاب صفوه و صفوه القرآن حروف التهجى. ( 213)

اشارت: ذكر چند نكته درباره روايات تفسيرى حروف مقطعه سودمند است:

يكم: گرچه روايات حروف مقطعه تنويع شد، ليكن مصون از تداخل نيست؛ زيرا گذشته از مطالب ويژه، مطالب مشترك نيز در بين آنها مشهود است.

دوم: اين روايات همانند رواياتى كه در ابواب گوناگون فقه مستند فروع فقهى است، برخى صحيح و معتبر و برخى نيز فاقد نصاب حجيت است و از اين رو در بررسى آنها ابتدا بايد روايات صحيح شناسايى شود تا در بررسى تفسير حروف مقطعه مورد استناد قرار گيرد و از استناد به اسرائيلياتى كه ممكن است در ميان اين احاديث باشد احتراز شود؛ چنانكه استاد علامه طباطبايى (قدس سره ) روايات ذيل حرف مقطع (ق ) را كه مى گويد: (ق ) نام كوهى است سبز رنگ كه محيط بر زمين است و سبزى رنگ آسمانها از آن است، از اسرائيليات مى داند. ( 214)

گرچه سر اسرائيلى بودن اين روايات چندان روشن نيست، ليكن تفكيك و تشخيص روايات صحيح از ضعيف براى دستيابى به معارفى كه ثقل اصغر، عترت طاهرين (عليه‌السلام )، به بشر ارزانى داشته لازم است؛ زيرا، حصول اطمينان به مضمون اين گونه احاديث بدون رسيدگى و تبين سندى و دلالى آنها ممكن نيست.

سوم: روايات تفسيرى حروف مقطعه دست كم بايد اعتبار لازم در روايات فقهى را داشته باشد يعنى، بايد صحيحه يا موثقه يا حسنه باشد. توضيح اين كه، فقه از امور عملى و تعبدى است و تفسير از امور علمى و تفاوت اين دو، آن است كه در مسائل عملى امكان تعبد به ظن وجود دارد، در حالى كه در مسائل علمى تعبد به ظن ممكن نيست.

ثمره خبر واحد تنها ظن است و چون تعبد به ظن تنها در عمل ممكن است، پس خبر واحد تنها در امور عملى و تعبدى حجت است؛ اما در مسائل علمى بر اساس خبر واحد ظن آور نمى توان متعبد شد؛ زيرا در مسايل علمى باور مطرح است و امكان تعبد نيست؛ اگر مبادى فهم و باور نسبت به مطلب معين حاصل شد، انسان آن را مى فهمد وگرنه باور يافت نمى شود؛ علم و يقين در دست انسان نيست تا انسان بنا را بر پذيرش و باور يا رد و انكار چيزى بگذارد، بلكه زمام باور انسان در دست علم و برهان است.

آنچه در علم اصول گفته مى شود: خبر واحد در مسائل عملى معتبر است و در امور علمى حجت نيست به همين معناست و در واقع ارشاد به نفى موضوع است؛ بدين معنا كه در امور اعتقادى با خبر واحد علم حاصل نمى شود، نه اين كه علم حاصل مى شود، ولى حجت نيست. اصلا از خبر غير قطعى ساخته نيست كه در انديشه انسان اثر يقينى بگذارد، مگر آن كه متن آن برهانى باشد يا سند آن قطعى يا محفوف به قراين قطعى باشد.

حاصل اين كه، در تفسير حروف مقطعه كه از مسايل علمى و اعتقادى است، حتى اگر تنزل كنيم و آن را در سطح مسائل عملى و تعبدى نيز محسوب كنيم، دست كم رعايت شرايط اعتبار روايات فقهى لازم است؛ در حالى كه بخشى از روايات تفسيرى حروف مقطعه از نظر رجال سند چنين اعتبارى ندارد. التبه اگر سند قطعى بود نظير قرآن، بايد از لحاظ متن صريح باشد، نه ظاهر. از آنچه گذشت معلوم مى شود: اگر مضمون يك دليل نقلى برهانى بود يا سند آن مانند قرآن قطعى بود و دلالت آن نيز صريح بود مى توان يقين حاصل كرد.

چهارم: حصول اطمينان روان شناختى نه منطقى از مراسيل و روايات ضعيف ضابطه مند نيست و براى هر كس پديد آمد مى تواند به آن اعتماد كند؛ گاهى از مجموع احاديث ضعيف اطمينان منطقى حاصل مى شود كه يكى از آنها صادر شده است. البته بايد به مضمون مشترك بين آنها اعتماد كرد، نه خصوصيت ممتاز بعضى از آنها.

پنجم: روايات تفسيرى معتبر، معانى گوناگونى براى حروف مقطعه بيان مى كند و چون اينها از قبيل مثبتات است، بدين معنا كه هر يك امرى را اثبات مى كند و هيچ يك مفاد ديگرى را نفى نمى كند، پس مطالب آنها قابل جمع است و ممكن است همه آنها درست باشد و راهى براى تخصيص يا تقييد و تصحيح نيست؛ مثلا، اگر در تفسير (الم ) بيانهاى مختلفى در روايات بود، مانند اين كه برخى از روايات هر يك از حروف آنرا ناظر به اسمى از اسمهاى الهى مى داند؛ (مثلا، الف رمز الله است و لام رمز عليم و ميم رمز حكيم يا ملك ) و برخى از روايات همه اين سحر حرف را جزئى از اسم اعظم مى داند و برخى آن را ناظر به مدت عمر امتها مى داند و برخى آن را ناظر به تحدى مى داند و... هيچ دليلى بر بطلان اجمالى مضمون اين روايات نيست، زيرا اينها نافى يكديگر نيست تا با هم متناقض ‍ باشد و يقين به بطلان يكى از آنها حاصل باشد، بلكه ممكن است از باب تعدد مطلوب، ناظر به تعدد مراتب در معانى حروف مقطعه بوده، همه آنها درست باشد.

پس در بررسى روايات تفسيرى حروف مقطعه بايد گفت: پس از شناسايى روايات ضعيف و اسرائيليات و رها كردن آنها بقيه قابل قبول است و بر تعدد مراتب و مصاديق حمل مى شود، نه بر تعدد مفاهيم.

ششم: از رواياتى كه ذيل حرف مقطع ص ذكر شده و مى گويد: ص نام چشمه اى است كه از عرش الهى مى جوشد و رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) در معراج از آن وضو گرفت و نماز گزارد، ( 215) نكاتى استفاده مى شود:

الف. بهشت هم اكنون موجود است. ب: بهشت به عرش الهى مرتبط است. ج: آب آن نهر بهشتى باعث عروج است. دد: در بهشت، شب نيز روز است؛ زيرا آن حضرت در شب معراج وارد بهشت شد و در عين حال نماز ظهر و عصر و مغرب و عشأ را خواند و همان شب نيز از معراج بازگشت.

اين معارف ارزشمند كه از اين گونه روايات استفاده مى شود، مصداقى است از آنچه حضرت امام رضا (عليه‌السلام ) فرموده اند: علينا القأ الاصول اليكم و عليكم التفرع؛ ( 216) زيرا القاى اصول و تفريع فروع اختصاص به فقه اصغر (فقه متعارف ) ندارد، بلكه شامل فقه اكبر (معارف قرآنى، فلسفى و عرفانى ) نيز مى شود و اجتهاد و تفريع و رد فرع به اصل در همه احكام و حكم جارى است.

هفتم: ذيل حرف مقطع ن روايتى نقل شده كه مى گويد: ن نام نهرى است در بهشت كه خداوند آن را مركب قرار داد و به قلم فرمان داد تا با آن مركب بر روى لوح بنويسد، راوى (سفيان ثورى ) از امام صادق (عليه‌السلام ) خواست تا درباره لوح، قلم و مداد توضيح بيشترى بدهد. آن حضرت فرمودند: اى پسر سعيد اگر تو اهل جواب نبودى به تو پاسخ نمى دادم. ن و قلم دو فرشته از فرشتگان هستند. آنگاه به سفيان فرمودند: اى سفيان برخيز كه از تو ايمن نيستم. ( 217)

از سخن امام (عليه‌السلام ) برمى آيد كه سفيان استعداد شنيدن بيش از آن را نداشت وگرنه امامان (عليه‌السلام ) كه ديگران را به فراگيرى معارف عميق دينى ترغيب مى كردند، اگر انسانهاى مستعد و صاحبدلى مى يافتند معارف برتر را به طور مبسوط براى آنها تبيين مى كردند؛ چنانكه در تفسير آيه شريفه (ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم ) ( 218) دو بيان، در دو سطح متفاوت از آنان نقل شده است و حضرت درباره ذريح محاربى كه تفسير دقيقتر را از آن حضرت فرا گرفته بود به عبدالله بن سنان فرمودند: و من يحتمل ما يحتمل ذريح؟ ( 219) و همچنين كنيه رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)، ابوالقاسم، بر اساس فهمهاى گوناگون و مخاطبان متفاوت چند گونه تفسير شده است. ( 220)

راويانى مانند ابن سنان يا ابن مسكان تنها روايات بخشهاى فقه متعارف را نقل كرده اند و روايت عميق معارف را نقل نكرده اند و متخصصان ديگرى عهده دار ضبط و نقل آنها بوده اند.

ذلك الكتب لاريب فيه هدى للمتققين.

گزيده تفسير

قرآن كريم جامعترين كتاب الهى است كه همه معارف كتابهاى آسمانى پيشين را در بر دارد و مهيمن بر همه آنهاست و هيچ شكى در حريم آن راه ندارد؛ زيرا قرآن حق محض است و زمينه شك آن جاست كه حق و باطل به هم آميخته باشد و حق نمايى باطل، منشا ترديد گردد و اما شك منافقان و كافران در دعوى و دعوت قرآن، خاستگاهش قلب بيمار آنان است، چنانكه شخص نابينا، بر اثر كورى خود، درباره آفتاب روشن شك مى كند.

قرآن كريم مايه هدايت پارسايان است؛ گرچه هدايت تشريعى قرآن (راهنمايى ) همگانى است و اختصاص به گروهى خاص ندارد، ليكن هدايت تكوينى آن (راهبرى ) كه در اين آيه مطرح است و متاخر از هدايت تشريعى است، ويژه پرهيزكارانى است كه سلامت فطرت خود را حفظ كرده باشند و از هدايت تشريعى قرآن نيز بهره مند باشند.

كسانى كه فطرت خود را در گور هوسها دفن كرده باشند، از هدايت قرآن بى بهره اند.

تفسير

ذلك: ذلك اسم اشاره به دور است و مشاور اليه آن يا از امور محسوس ‍ است كه در مكان دور يا زمان دير قرار دارد و يا از امور نامحسوس و مجرد كه در مكانت والا تحقق دارد. مقام قرآن نه تنها به لحاظ اشتمال آن بر علوم غيبى و معارف ملكوتى و مانند آن منيع است، بلكه از لحاظ فنون متنوع ادبى، چنان رفيع است كه هيچ كس حتى خود رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) همتاى قرآن سخن نگفته است؛ نه پيش از بعثت و نه پس از آن.

الكتاب: واژه كتاب گرچه بر مطلق مكتوب اطلاق مى شود، ولى در قرآن كريم به معناى كتاب تكوينى و گاهى به معناى كتاب تدوينى به كار رفته است و اختلاف مكتوبهاى آن، اعم از تكوين و تدوين، مايه اختلاف مصداق (نه مفهوم ) آن شده است؛ چنانكه در سخنان بزرگان اهل معرفت، گاهى واژه كتاب بر انسان كامل اطلاق مى شود، همان طور كه واژه كلمه بر انسان اطلاق مى شود.

فيض كاشانى (رحمه الله )، شعر معروف بين اهل معرفت (و انت الكتاب المبين الذى / باحرفه يظهر المضر) را از اميرالمومنين (عليه‌السلام ) دانسته، چنانكه جمله مشهور نزد آنان: الصوره الانسانيه هى اكبر حجه الله على خلقه و هى الكتاب الذى كتبه الله بيده را به امام صادق (عليه‌السلام ) اسناد داده است، ( 221) ليكن براى هيچ از اين دو، سند معتبرى ارائه نكرده است. به هر تقدير، عنوان كتاب در قرآن كريم براى چند مصداق به كار رفته است:

1- جايگاه ثبت عقايد و اخلاق و اعمال انسانها: (و كل انسان الزمناه طائره فى عنقه و نخرج له يوم القيمه كتابا)، ( 222) (فاما من اوتى كتابه بيمينه ). ( 223)

2- حقيقى كه همه امور نظام هستى در آن ثبت شده است: (و ما يعزب عن ربك من مثقال ذره فى الارض ولا فى السمأ و لا اصغر من ذلك و لا اكبر الا فى كتاب مبين.) ( 224)

3- مجموعه قوانين و احكامى كه ره آورد رسالت پيامبران اولواالعزم است و از آن به شريعت تعبير مى شود: (فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق( ( 225) اما مجموعه اى كه تنها مشتمل بر توصيه هاى اخلاقى و پند و اندرز باشد زبور ناميده مى شود، نه كتاب؛ مانند آنچه به حضرت داود (عليه‌السلام ) داده شد: (و اتينا زبورا). ( 226)

4- گاهى به همراه قرينه، به قباله نكاح و تجارت، يا دست نوشته هاى بشرى نيز كتاب گفته مى شود؛ مانند: (ولا تعزموا عقده النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله )، ( 227) (فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم...)، ( 228) (قالت يا ايها الملوا انى القى الى كتاب كريم ). ( 229)

تذكر: واژه كتاب مصدرى است كه از باب مبالغه، بر مكتوب اطلاق مى شود و همين طور است واژه هاى ديگرى مانند قرآن، فرقان و تبيان.

ريب: حالت اضطرابى است كه بر اثر برخى شكها، مانند شك در وجود قيامت، براى انسان پديد مى آيد. برخى شكها مانند شك در عدد كوههاى زمين براى زمين شناسان، نگرانى زا و اضطراب آور نيست، اما برخى شكها براى انسان، نگرانى و اضطراب مى آورد. شك ويژه اى كه مربوط به دسته دوم است، ريب ناميده مى شود.

همچنين شكى كه با سوء ظن و تهمت همراه باشد ريب ناميده مى شود و چنين شكى در برابر اطمينانى است كه بر اثر ايمان حاصل مى شود.

متقين: تقوا در اصل وقوى از ماده وفى و وقايه به معناى پناه گرفتن است. و متقى كسى است كه در جنگ با پوشيدن زره، برداشتن سپر و مانند آن خود را در حفاظى قرار مى دهد تا از دشمن آسيب نبيند. در فرهنگ قرآن كريم نيز متقى كسى است كه با ايمان و عمل صالح براى خود ملكه اى نفسانى فراهم مى سازد تا او را از آسيبهاى درونى (هواى نفس ) و بيرونى (شيطان ) مصون دارد. قرطبى مى گويد: گفته مى شود: اصل تقوا ددر لغت به معناى قلت كلام است، ابن فارس آن را حكايت كرد و من مى گويم: حديث التقى ملجم از همين باب است؛ ( 230) بر فرض ‍ صحت سخن ابن فارس، حديث مزبور گرچه مناسب آن است ليكن پيام آن، دستور به صمت و صواب گويى است.

اين آيه كريمه از چند جمله تشكيل يافته، ( 231)، مشتمل بر سه پيام كلى و معرفت محورى است:

1- قرآن كريم تنها مصداق كتاب جامع و كامل الهى است.

2- هيچ ريب و شكى در حريم پاك قرآن راه ندارد.

3- اين كتاب الهى مايه هدايت پارسايان است.

در قرآن كريم، از واژه كتاب گاهى بدون اسم اشاره ياد شده است:

(هواالذى انزل عليك الكتاب ) ( 232) و گاهى با اشاره نزديك: (و هذا كتاب انزلناه مبارك ) و گاهى نيز با اشاره دور: (ذلك الكتاب )، (تلك ايات الكتاب ).( 233)

سر اين تفاوت تعبير آن است كه قرآن كريم حقيقى گسترده است كه مراحلى به هم پيوسته دارد كه مرحله نازله اش در دست انسانهاست: (انا نحن نزلنا عليك القرآن ) ( 234) و مرحله متوسط آن در دست فرشتگان بزرگوار و نيكوكار الهى: (بايدى سفره(15) كرام برره ) ( 235) و مرحله عاليه آن نيز نزد خداى سبحان است: (انا جعلناه قرانا عريبا لعلكم تعقلون و انه فى ام الكتاب لدنيا لعلى حكيم ) ( 236) و همه مراحل ياد شده با هم است و هيچ تفكيكى بين آنها راه ندارد.

قرآن كريم همان حبل الهى است كه انسانها به اعتصام به آن فراخوانده شده اند: (واعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا) ( 237) و يك سوى اين حبل، عربى مبينى است كه در ميان انسانهاست و سوى ديگر آن در ام الكتاب، مقامى بس والا دارد: و انى مخلف فيكم الثقلين، الثقل الاكبر القرآن و الثقل الاصغر عترتى و اهل بيتى، هما حبل الله ممدود بينكم و بين الله عزوجل ما ان تمسكتم به لم تضلوا سبب منه بيدالله و سبب (وفى روايه اخرى: طرف ) بايديكم.... ( 238)

مراحل گوناگون قرآن كريم مصحح اشارات مختلف به آن حقيقت واحد است. ظاهر قرآن كه قابل خواندن و نوشتن است و انسانها در خدمت آن هستند، مشار اليه هذا و باطن و ريشه آن كه لدى الله است، مشاراليه ذلك است و چون باطن آن از ظاهرش جدا نيست، مى توان به همين قرآن به اعتبار مقام برتر آن اشاره بعيد كرد. بنابراين، اوصاف و احكامى كه در اين آيه كريمه براى ذكر شده، مانند هدايت متقين، گرچه مربوط به مرحله نازله قرآن است، اما مصحح اشاره به قرآن، با اسم اشاره دور همان است كه ذكر شد؛ يعنى، مشاراليه، همين قرآن عالم شهادت است، ليكن مجوز استعمال كلمه ذلك مقام منيع آن است، نه اين كار مشار اليه خصوص مقام بالاى آن باشد.

## قرآن كريم، كتاب يگانه و مهمين

واژه كتاب در قرآن كريم گاهى بدون الف و لام آمده، مانند: (قد جأكم من الله نور و كتاب مبين ) ( 239) و در مواردى با الف و لام ذكر شده است؛ مانند آيه مورد بحث. در مواردى كه با ال آمده، افزون بر احتمال تعريف و عهد، اين احتمال نيز مطرح است كه ال آمده، افزون بر احتمال تعريف و عهد، اين احتمال نيز مطرح است كه ال مفيد حصر حقيقت باشد، نظير ال در جمله هو الرجل؛ يعنى، او يگانه مرد است. بر اساس اين احتمال، جمله (ذلك الكتاب ) بدين معناست كه حقيقت كتاب، منحصر در قرآن كريم است؛ زيرا قرآن تنها كتاب آسمانى است كه همه معارف و اسرار كتابهاى آسمانى پيشين و صحف سلف را در خود دارد و مهمين بر همه آنهاست: (و انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه ). ( 240)

واژه كتاب در اين آيه كريمه به معناى مجموعه اى است كه حاوى خطوط كلى معارف و شريعت و احكام و قوانين آن است (عقايد، اخلاق و احكام عملى ) و از طريق وحى بر پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نازل شده است: (فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و مععهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ). ( 241)

چنين كتابى تنها پنج پيامبر اولواالعزم (حضرت نوح، ابراهيم، موسى، عيسى و پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) 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 آيه كريمه (جاؤ بالبينات والزبور والكتاب المنير) ( 243) سخن از اعطاى كتاب به همه پيامبران است، به اعتبار مجموع آنهاست، نه جميع. بدين معنا كه در ميان مجموع رسولان الهى بعضى از آنان دريافت كننده كتاب بوده اند، نه آن كه به فرد فرد آنان كتاب داده شده است.

ساير پيامبران، حافظان و مبلغان كتب پيامبران اولواالعزم بودند؛ مانند حضرت يحيى كه مروج و حافظ كتاب حضرت عيسى (عليهما السلام ) بود: (يا يحيى خذ الكتاب بقوه ). ( 244) گرچه برخى آن حضرت را نيز صاحب كتاب مستقل پنداشتند، ليكن اثبات آن از نظر قرآن كريم، دشوار است.

## معناى نفى ريب از قرآن

مراد از نفى ريب از قرآن كريم، اين است كه در ظرف قرآن جاى هيچ ريبى نيست؛ زيرا زمينه ريب و شك آن جاست كه حق و باطل به هم آميخته باشد و حق نمايى باطل منشا ترديد گردد. در حالى كه قرآن حق محض ‍ است: (بل هو الحق من ربك ) ( 245) و در حريم پاك آن هيچ باطلى راه ندارد: (لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ) ( 246) و از اين رو در قيامت كه حقيقت قرآن ظهور مى كند نه باطلى آن را همراهى مى كند و نه كسى درباره آن شكى دارد. پس نفى ريب در قرآن به معناى نفى موضوع آن است.

نفى ريب با همين تعبير (لاريب فيه ) درباره قيامت نيز آمده است:

(ليجمعنكم الى يوم القيمه لاريب فيه )؛ ( 247) زيرا قيامت نيز همانند قرآن، حق محض است: (ذلك اليوم الحق ) ( 248) و جايى كه جز حق چيزى در آن حضور نداشته باشد، براى هيچ كس، حتى براى كسانى كه در آن روز كور محشور مى شوند، ظرف شك و ريب نخواهد بود. پس در قيامت نيز زمينه ريب و موضوع آن منتفى است.

ريب بيمار دلان درباره قرآن و قيامت

خداوند سبحان از يك سو هر گونه ريبى را از ساحت قرآن و قيام نفى مى كند، ولى از سوى ديگر در آياتى مانند: (و ان كنتم فى ريب مما نزلنا) ( 249) و (ان كنتم فى ريب من البعث ) ( 250)، سخن از وجود ريب كافران و منافقان درباره قرآن و در مورد قيامت است. بين اين آيات هيچ گونه تنافى نيست؛ زيرا در آيات نفى ريب سخن از آن است كه در قرآن و در قيامت اصولا زمينه و موضوع ريب نيست و در آيات اثبات ريب با تعبير (ان كنتم ) ريب را به كافران نسبت مى دهد و در جاى ديگر خاستگاه آن را قلب بيمار آنان مى داند: (وارتابت قلوبهم فهم فى ريبهم يترددون ). ( 251) پس قرآن و قيامت شك بردار نيست و منشا شك، دل بيمار و چشم نابيناى كافران و منافقان است. همان گونه كه در روز روشن، در وجود نور آفتاب جاى هيچ شكى نيست، ولى شخص نابينا بر اثر كورى خود در وجود آن شك مى كند: (بل ادراك علمهم فى الاخره بل هم فى شك منها بل هم منها عمون ) ( 252) و بر خلاف آنان، مومنان درباره اين حقايق و معارف هيچ شكى ندارد: (انما المومنون الذين آمنوا بالله و رسوله ثم لم يرتابوا). ( 253)

بنابراين، نفى ريب از قرآن بدين معناست كه اين كتاب نه ظرف شك است و نه متعلق آن؛ نه در دعوى آن ريب است و نه در دعوت آن.

برخى از مفسران لا در (لا ريب فيه ) را لاى نفى صحت گرفته اند و در معناى آيه گفته ان: شايسته نيست در قرآن شك كنيد؛ زيرا در آن ابهامى نيست. ( 254) برخى ديگر نيز آن را به معناى لاى نهى ( 255) و از قبيل لا در آيه (فلا رفث و لا فسوق و لا جدال فى الحج ) ( 256) دانسته اند. در اين صورت لا ريب فيه بدين معناست كه كسى نبايد در قرآن شك كند و عصيان كافران و منافقان، با نهى تشريعى منافى نيست.

ريب كافران و منافقان در دعوى و دعوت قرآن

كافران و منافقان هم درباره دعوى قرآن ريب دارند و هم درباره

دعوت آن. ( 257) خداى سبحان، هم شك آنان را درباره دعوى قرآن بيان مى كند:

(بل هم فى شك من ذكرى ) ( 258) و به آنان پاسخ مى دهد كه در استناد قرآن به خدا هيچ شكى نيست: (تنزيل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين ) ( 259) و كتابى است غير قابل افترا: (و ما كان هذا القرآن ان يفترى من دون الله ) ( 260) و هم براى زوال شك بى جايشان آنان را از راه دعوت به مبارزه و هماوردى با قرآن (تحدى ) هدايت مى كند: (و ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسوره من مثله وادعوا شهدأكم من دون الله ان كنتم صادقين (23) فان لم تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجاره اعدت للكافرين ). ( 261)

ريب منافقان درباره دعوت قرآن نيز، هم اصل آن بيان شده است:

(و انا لفى شك مما تدعوننا اليه مريب ) ( 262) و هم بديهى بودن حقانيت محور دعوت، و نفى ريب از مبدا، معاد و وحى و رسالت: (افى الله شك فاطر السموات والارض )، ( 263) (ربنا انك جامع الناس ليوم لاريب فيه )، ( 264) (ذلك الكتاب لاريب فيه ) ( 265) و همچنين براى زوال شك بى مورد آنان درباره توحيد ربوبى برهان اقامه مى كند: (لو كان فيهما الهه الا الله لفسدتا) ( 266) و از آنان نيز بر عقايد نادرستشان برهان مى طلبد: قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ( 267)

تذكر: گرچه عنوان ريب مصاديق گوناگونى دارد (دعوى و دعوت قرآن ) و بيشتر مصاديق آن در قرآن مجيد، درباره قيامت است، ليكن چون در طليعه سوره بقره ريب مورد نفى قرار گرفت، و در آيه 23 همين سوره، ريب در صحت دعوى قرآن و معجزه بودن آن مطرح شد و در مورد ريب درباره معاد (كه از موارد دعوت قرآن است ) و در اين سوره گفتگو نشد، از اين رو مصداق بارز (نه منحصر) ريب در آيه محل بحث ريب درباره دعوى قرآن و اعجاز آن است.

سر اختصاص هدايت قرآن به پارسايان

در اين آيه كريمه، پس از بيان صفت سلبى قرآن (لاريب فيه )، صفت ثبوتى آن: (هدى للمتقين ) ذكر شده است، همان گونه كه در آيه شريفه (الحمدالله الذى انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا (1) قيما...) ( 268) ابتدا صفت سلبى (لم يجعل له عوجا) و پس از آن، صفت ثبوتى (قيما) آمده است.

سر تقديم صفات سلبى بر ثبوتى در اين دو آيه آن است كه قيم و هادى بودن قرآن كريم متفرع بر نفى اعوجاج و ريب از آن است.

خداى سبحان در آياتى چند، قرآن كريم را كتاب هدايت همه انسانها معرفى مى كند: (شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن هدى للناس ) ( 269)، (و ماهى الا ذكرى للبشر). ( 270) عموم و اطلاق اين گونه آيات، مفيد همگانى و هميشگى بودن هدايت قرآنى است. افزون بر اين كه، سيره عملى رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نيز دعوت همگان به پذيرش اسلام بود. از سوى ديگر، گروندگان به اسلام و پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نيز از هر گروه بودند و اسلام آنان از سوى رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) پذيرفته مى شد. ولى از سوى ديگر، آياتى مانند آيه مورد بحث و عباراتى چون (هدى و رحمه للمومنين )، ( 271) (هدى و رحمه للمحسنين )، ( 272) (هدى و رحمه و بشرى للمسلمين ) ( 273) هدايت قرآن را ويژه ( 274) پرهيزكاران، مومنان، محسنان و مسلمانان معرفى مى كند و اين پرسش را پديد مى آورد كه با وجود ادله اى كه عمومى بودن هدايت و دعوت قرآن را اثبات مى كند، سر اختصاص آن به مومنان و پرهيزكاران و محسنان و مسلمانان چيست؟

در پاسخ به اين پرسش قرآنى سه بيان ارائه شده كه دقيقترين آنها بيان سوم است:

1- برخى مفسران، مانند امين الاسلام طبرسى، مى گويند: ( 275) هدايت قرآن همگانى است و آيات مفيد اختصاص، ناظر به بهره ورى از آن است. قرآن كريم در مقام هدايت تشريعى و بذر افشانى هدايت، هيچ گونه اختصاصى به گروه مخصوص ندارد ولى انسانها در برابر قرآن دو دسته اند: برخى هدايت و دعوت قرآنى را نشنيده مى گيرند: (و ان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا) ( 276) و اگر هم بشنويد ترتيب اثر نمى دهند: (ولو سمعوا ما استجابوا لكم ) ( 277) و برخى نه تنها اجابت نمى كنند، بلكه وحى و نبوت و رسالت بشر را از ريشه انكار مى كنند: (و ما منع الناس ان يومنوا اذ جأهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا). ( 278)

اما پرهيزكاران و محسنان از هدايت قرآن بهره مى گيرند و آيات اختصاص ‍ هدايت، ناظر به آنان است، همان گونه كه انذر قرآن كريم و پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نيز همگانى است: (ليكون للعالمين نذيرا)، ( 279) (و اوحى الى هذا القرآن لانذركم به و من بلغ ) ( 280) ولى تنها گروه خاصى از آن بهره مى برند: (لينذر من كان حيا)، ( 281) (انما انت منذر من يخشيها)، ( 282). بنابراين، قرآن گرچه دعوت و هدايتش عمومى است، ولى تنها راهنماى كسانى است كه آن را بپذيرند و در برابر ظهور حق جدال باطل نكرده، از احسن الاقوال پيروى كنند: (فبشر عباد (17) الذين يستعمون القول فيتبعون احسنه ). ( 283)

2- استاد علامه طباطبائى (قدس سره ) مى گويد: مراد از هدايت در اين آيه كريمه، هدايت تكوينى پاداشى است، نه هدايت تشريعى ابتدايى و سر اختصاص مزبور، آن است كه متقين سرمايه پذيرش هدايت قرآن را كه همان سلامت فطرت است، حفظ كرده اند. ( 284)

آنان پيش از عمل به هدايت تشريعى ابتدايى قرآن، از هدايت تكوينى ابتدايى فطرت بهره مى گيرند و اين تقواى فطرى زمينه ساز پذيرش هدايت تشريعى قرآن است و سپس در پرتو عمل به ره آورد وحى، مشمول هدايت تكوينى پاداشى قرآن مى شوند.

بنابراين، آنان كه از هدايت تشريعى قرآن بهره مى برند مخوف به دو هدايتند: يكى هدايت تكوينى فطرى كه ابتدايى و مربوط به قبل از پذيرش ‍ هدايت قرآن است و آيه (اولئك على هدى من ) ( 285) ناظر به آن است، و ديگرى هدايت تكوينى پاداشى كه مربوط به بعد از پذيرش هدايت تشريعى قرآن است و (هدى للمتقين ) به آن نظر دارد.

تذكر: هدايت تكوينى فطرى همگانى است و همه انسانها از اين سرمايه هدايتى بهره مند هستند، جز اين كه عده اى نور هدايت فطرى را خاموش و فطرت حق جو و خدا طلب خو را زنده به گور مى كنند: (و قد خاب من دسيها) ( 286) و بر اثر دفن و دس فطرت، به هلاكت مى افتند و چون چشم و گوش و زبان فطرت خود را بسته اند در مقابل هدايت تشريعى قرآن به جاى هدايت، ضلالت مى خرند: (اولئك الذين اشتروا الضلاله بالهدى ما ربحت تجارهم ) ( 287) و از اين رو خداى سبحان به رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) مى فرمايد: اينان بر اثر كورى خاص خود، قابل هدايت نيستند: (و ما انت بهادى العمى عن ضلالتهم ). ( 288) گرچه چشم ظاهرى آنان بيناست ولى بر اثر كورى چشم فطرتشان، حقايق را نمى بينند: (وتريهم ينظرون اليك و هم لا يبصرون ). ( 289) به طورى كه آنان اهل نظرند، نه اهل بصر، و نظر بى بصر همانند شجر بى ثمر است.

منحرفان از مسير هدايت فطرى، همچنان مشمول دعوت و هدايت تشريعى قرآن هستند، ولى چون آن را نمى پذيرند به عنوان كيفر بر گمراهى خود مى مانند قرآن براى آنان نه تنها مايه هدايت، شفا و رحمت نيست، بلكه عامل خسران و ضرر است: (وننزل من القرآن ما هود شفأ ورحمه للمومنين و لا يزيد الظالمين لا خسارا) ( 290) پس كافران و منافقان نيز محفوف به دو گمراهى هستند: يكى گمراهى ناشى از دفن و دس فطرت و خروج از صراط مستقيم آن، و ديگرى گمراهى كيفرى كه بر اثر مخالفت با هدايت تشريعى قرآن دامنگير آنان مى شود و آيه شريفه (و ما يضل به الا الفاسقين ) ( 291) اشاره به هر دو گمراهى دارد.

حاصل اين كه، هدايت تكوينى و پاداشى قرآن كه هدايتى ثانوى است، بهره پارسايانى است كه سرمايه هدايت فطرى خود را نگهبانى و نگهدارى كرده باشند. آنان كه بر اثر همين نگهدارى بالفعل موصوف به وصف تقوايند.

اين پاسخ نسبت به پاسخ اول دقيقتر است؛ زيرا پس از پاسخ اول اين پرسش مطرح مى شود كه اگر هدايت قرآن عمومى است و بهره بردارى از آن خصوصى، سر اين كه گروهى خاص (متقين ) از هدايت قرآنى بهره مى برند و ديگران از آن بى بهره اند چيست؟ و آنگاه در پاسخ بدان پرسش نوبت به بيان دقيق استاد علامه طباطبايى (قدس سره ) مى رسد. ولى جواب استاد علامه نيز چون مبتنى بر پذيرش اصل اشكال (تعارض ابتدايى آيات ) است، ناتمام به نظر مى رسد و از اين رو پاسخ سوم را مى توان پاسخ صادق و بركننده بنيان اشكال دانست.

3- مراد از هدايت ويژه پرهيزكاران در اين آيه كريمه همان هدايت تكوينى (ايصال به مطلوب ) است كه متاخر از هدايت تشريعى همگانى قرآن (ارائه طريق ) است و مراد از متقين نيز كسانى هستند كه اولا سرمايه فطرت را با شنيدن پيام فطرت حفظ كرده باشند و افزون بر تقواى فطرى، تقواى عملى نيز داشته باشند، يعنى افزون بر بهره گيرى از هدايت فطرى، از هدايت تشريعى قرآن نيز استفاده كرده باشند و به عبارت ديگر هم فطرت خويش را شكوفا ساخته و هم با راهنمايى قرآن، به بخشى از راه را پيموده باشند، آنگاه هدايت پاداشى ايصال به مطلوب نصيب آنان خواهد شد.

سر تاكيد بر زمينه سازى حيات فطرى براى پذيرش قرآن اين است كه اگر انسان با سوء اختيار خود، فطرت اصيل خويش را در گور هوا و هوس دفن كرد ديگر نمى تواند از هدايت قرآن بهره مند گردد، زيرا رسالت قرآن شفا بخشيدن به بيماران است: (شبا لما فى الصدور)، ( 292) نه زنده كردن مردگان و گواه اين مدعا، آيه شريفه (لينذر من كان حيا و يحق القول على الكافرين ) ( 293) است كه با قرينه مقابله (زنده با كافر) كافر را مرده مى داند.

اينان كسانى هستند كه خودشان مى گويند: ما را موعظه كنى يا نكنى سودى نمى بخشد: (سوأ علينا اوعظت ام لم تكن من الواعظين ) ( 294) و خداى سبحان نيز درباره آنان مى گويد: انذارشان كنى يا نكنى ايمان نمى آورند: (ان الذين كفروا سوأ عليهم ءانذرتهم لم لم تنذرهم لايؤ منون ) ( 295)

هدايت قرآن براى فطرت مردگان كارساز نيست واصولا تعارضى بين اين دو دسته از آيات نيست؛ زيرا مردگان فطرى در واقع انسان نيستند، بلكه شبيه حيوان و حتى كمتر و گمراهتر از آنند: (ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا). ( 296) پس با تامل معلوم مى شود كه ناس همان متقين و متقين همان ناس هستند و ديگران در حكم چهارپايان يا فروتر از آنها هستند و اگر در برخى آيات، مانند (يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم...) (297) اثر وحي خدا، احياى نفوس مرده دانسته شد كه بالاتر از شفاى قلوب بيمار است، در پرتو پذيرش اصل ايمان است؛ چنانكه عنوان آيه نيز ناظر به مومنان است؛ آنگاه مردم با ايمان كه از حيات ابتدايى دينى برخوردارند، بر اثر پذيرش دعوت جهاد و مانند آن، كه ظاهر سياق آيه سوره انفال ناظر به آن است، به حيات برتر مى رسند، همان گونه كه مردم جاهليت كه از جهت روح دينى مرده بودند، به بركت وحى الهى زنده شدند، ليكن اگر كسى بعد از تماميت نصاب حجت خدا، راه طغيان و انكار را رها نكرد و حيات انسانى خود را عمدا از دست داد، ديگر شايسته هدايت نيست. يعنى، چنين چيزى طبق عادت، ممنوع است، نه آن كه طبق عقل ممتنع باشد. از آيه شريفه (انما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله اليه يرجعون ) (298) مى توان استنباط كرد كه كافران متعمد و منافقان ملعنت، مردگان روحى اند و قابل اهتدا نيستند.

تذكر: تاثير قرآن در احياى نفوس مستعد، مطلبى است كه در موارد گوناگون به ويژه ذيل آيه 24 سوره انفال مطرح خواهد شد، ليكن بايد توجه داشت كه شفاى بيمار ظاهرى، امرى است تكوينى و عينى نه اعتبارى و قراردادى و چون الفاظ و نقوش و نيز مفاهيم اعتبارى مستفاد از آنها، طبق قرارداد است نه تكوين، همان طور كه عمل به دستور طبيب حاذق كه بر روى نسخه با الفاظ خاص نوشته مى شود اثر تكوينى دارد، عمل به احكام مستفاد از ظواهر الفاظ قرآن، و تعبد به مطالب مستنبط از آنها نيز، اثر عينى خواهد داشت.

بنابراين، اگر اشاره ذلك به همين قرآن حاضر باشد و مصحح اين اشاره دور، با نزديك بودن مشاراليه، مقام والاى آن باشد، نه آن كه مشاراليه خصوص آن مقام برين باشد، شبهه اى وارد نخواهد شد كه چون نقوش و الفاظ و مفاهيم قرآن، اعتبارى است، چگونه تاثيرى در شفا يا احياى نفوس دارد، زيرا پشتوانه اين گونه از معانى اعتبارى، حقايق تكوينى است.

خاتمه: در پايان توجه به اين مطلب اعجازانگيز سودمند است كه برخى ( 299) مفسران، رقم وجوه محتمل در (الم ) از جهت اشتمال بر حروف اسم اعظم و از جهت آن كه حروف مقطعه آيا محلى از اعراب دارد يا نه و صور احتمالى اعراب و نيز بررسى وجوه محتمل در اعراب (ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين )، هر كدام از كلمات مزبور به تنهايى و هر يك از آنها با در نظر گرفتن وجوه محتمل كلمات ديگر تا پايان (وا ولئك هم المفلحون )، از لحاظ جمع بندى وجوه احتمالى، مثنى و فرادى، به يازده بيليارد و چهارصد و هشتاد و چهار ميليارد و دويست و پنج ميليون و هفصد و هفتاد هزار و دوست و چهل، (240 / 770 / 205 / 484 / 11) خواهد رسيد.

لطايف و اشارات

1- مراتب قرآن، مظاهر شئون حق

قرآن كريم تجلى گاه خداى سبحان است: فتجلى لهم سبحانه فى كتابه من غير ان يكونوا راوه ( 300) و چون خدايى كه در اين كتاب تجلى كرده، در عين اين كه بالاست: (سبح اسم ربك الاعلى ) ( 301) نزديك است: (و هو معكم اين ما كنتم ) ( 302) (واذا سالك عبادى عنى فانى قريب ) ( 303) تجلى او، يعنى قرآن كريم نيز با اين كه بعيد است، قريب و در عين حال كه عالى است دانى كه خواهد بود و در اين جهت نيز مظهر خدايى است كه هم عالى است و هم دانى: (فى علوه دان و فى دنوه عال ). ( 304)

البته متجلى و تجلى يكسان نيست، چنانكه قرآن وقتى در مرحله نزديك ظهور مى كند با حواس ديده و شنيده مى شود، ولى ذات اقدس خداوند در حالى كه نزديك است نيز با حواس درك نمى شود و سر اين تفاوت آن است كه خداوند، ذاتا بسيط الحقيقه است و اين حقيقت بسيط نامتناهى است، از اين رو در همه مراحل هستى، ظهور بسيط و مجرد تام دارد، بر خلاف شئون و اوصاف فعلى او كه بر اثر تركب و تنزل، محسوس هم خواهد شد.

2- طهارت دل، راه نيل به مراحل برتر قرآن

خداى سبحان راه دستيابى به مراحل عاليه قرآن را طهارت دل مى داند: (انه لقرآن كريم (77) فى كتاب مكنون (78) لا يسمه الا المطهرون ) ( 305) مرجع ضمير در لا يسمه اگر كتاب مكنون باشد مراد از مس، همان اساس عقلى و قلبى و مراد از طهارت، طهارت باطن خواهد بود كه به گواهى آيه شريفه (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا) مطهرانى كه به نحو كمال و تمام با كتاب مكنون در ارتباطند، اهل بيت عصمت و طهارت (عليهم‌السلام ) هستند.

رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و امامان (عليه‌السلام ) در همه مراحل قرآن حضور دارند و بين آنان و همه مراحل قرآن هماهنگى بلكه يگانگى است؛ چنانكه پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فرمودند: انى تارك فيكم ثقلين... و هو كتاب الله... و عترتى اهل بيتى لن يفترقا...، ( 306) و اميرالمومنين (عليه‌السلام ) فرمودند: وجعلنا مع القرآن و جعل القرآن معنا، لا نفارقه و لايفارقنا ( 307) و از اين رو معصومين (عليهم‌السلام ) از آن جهت كه در اين نشئه به سر مى برند و با ديگران در احكام يكسانند با تعبير هذا الانسان به آنان اشاره مى شود و با هذا القرآن هماهنگند: (ما هذا الا بشر مثلكم ياكل مما تاكلون منه ) و از آن جهت كه داراى مقام (ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى ) ( 308) هستند با ذلك الكتاب متحدند و در نتيجه ذلك الانسان خواهند بود؛ چون در مرتبه (و انك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم )، ( 309) حتما اشاره ذلك مصحح دارد، نه هذا.

3- بهره هاى راهيان كوى معرفت قرآن

قرآن كريم حبل ممدود الهى است كه مراتب فراوانى دارد. انسانها نيز بر اساس مراتب گوناگون طهارت دل از مراتب متنوع قرآن بهره هاى متفاوت دارند: كتاب الله عزوجل على اربعه اشيأ: على العباره والاشاره واللطائف و الحقائق؛ فالعباره للعوام والاشاره للخواص واللطائف للاوليأ والحقايق للانبيأ. ( 310)

كسانى كه با مراتب نازله قرآن (مشاراليه هذا القرآن ) ارتباط دارند، به علوم حصولى و مدرسه اى دست مى يابند كه در معرض نسيان و زوال قرار دارد، اما انسانهاى كامل كه با مراحل عاليه قرآن (مشاراليه ذلك الكتاب ) مرتبطند، حقايق قرآن را از عندالله و لدى الله فرا مى گيرند و از اين رو بهره علمى آنان به علم لدنى موسوم شده است: (وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم ). ( 311) هر اندازه انسان بهره مند از قرآن، از مرحله طبيعت تنزيه شود، استفاده او از عمق قرآن بيشتر مى شود.

4- اسم اشاره دور، براى تعظيم قرآن و خداوند

معيار اشاره دور و نزديك، حال متكلم است، نه مخاطب و مستمع، و در قرآن كريم متكلم، خداوند سبحان است كه در همه حال براى خود حاضر است. از اين رو تعبير به اسم اشاره دور (ذلك ) براى تعليم و توجه انسانها به تعظيم مقام شامخ كتاب است وگرنه استعمال اسم اشاره دور نسبت به خداوندى كه اشاره مى كند صحيح نخواهد بود. همان گونه كه قرآن كريم هنگام اشاره به خداى سبحان، براى تعليم و توجه بندگان به تعظيم مقام رفيع و منيع ربوبى، تنها با اسم اشاره دور ياد مى كند: (ذلكم الله ربكم له الملك ) ( 312)

و هرگز با اسم اشاره نزديك، مانند هذا ياد نكرده است، با اين كه خداوند همواره حاضر است و در اين باره مى فرمايد: (... و ما كنا غائبين ). ( 313)

تذكر: بحث غياب و حضور در استعمال ضمير يا اسم ظاهر غير از بحث نزديك و دور در استعمال اسماى اشاره است. از اين رو در كاربرد ضمير يا اسم ظاهر، تعبير قرآن كريم درباره خداى سبحان گاهى به نحو حضور است، با استفاده از ضمير متكلم؛ مانند (اننى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى ) ( 314) و يا ضمير مخاطب؛ مانند: (اياك نعبد) ( 315) و گاهى به نحو غياب است با استفاده از اسم ظاهر؛ مانند (واعبدوا الله ) ( 316) و يا ضمير غايب؛ مانند: (فاعبدوه هذا صراط مستقيم ) ( 317) و چون خداوند، بسيط و نامتناهى است، همه انحاى تعبير (اشاره يا ضمير) درباره او به نحو دفعى و آنى صحيح است و نيازى به تدريج يا تناوب ندارد؛ چون حقيقت نامحدود، دورى او عين نزديكى، حضور او عين غياب، علو او عين دنو و بيرون بودن او عين درون بودن است؛ زيرا با هيچ موجودى متحد نمى شوند تا حكم خاص آن را بپذيرد. از اين رو همه تعبيرها به نحو دفعى (نه تدريج و تناوب ) صحيح خواهد بود.

5- قرآن كريم هم هدايت است هم هادى

اطلاق قدى بر قرآن (به جاى هادى )، تنها از باب مبالغه نيست تا نظير زيد عدل باشد، بلكه نشانه آن است كه اين كتاب، هم خود عين هدايت است و هم هادى ديگران، نظير نور كه هم خود روشن است و هم روشنگر ديگران است، زيرا هدايت و نور گرچه دو مفهوم جداى از هم است، ليكن از جهت مصداق واحد است؛ همان طور كه حمل نور بر قرآن مجازى و حمل ذو هو نيست، حمل هدايت بر قرآن نيز اين اين قبيل است و اين ويژگى طريق معنوى است كه اتصاف آن به هدايت مجاز نيست، بلكه حمل هدايت بر طريق حسى مجاز است؛ زيرا راه مادى، نشانه و راهنماست، نه آن كه خود، عين هدايت باشد، يعنى، طريق معنوى، سالك را به سوى خود فرا مى خواند و بر اثر عمل به آن به مقصد راهنمايى مى كند.

6- پناهگاه محكم راهيان راه قرآن

در بحث تفسيرى گذشت كه تقواى فطرى و عملى شرط ضرورى بهره مندى از هدايت قرآن كريم است و شرط بودن تقوا بدان جهت است كه انسان، دشمنى سرسخت چون شيطان دارد: (انه عدو مبين ). ( 318) شيطان دشمنى است كه انسانها را مى بيند و مى پايد و از جايى كه گمان نمى برند به آنان تهاجم مى كند، در حالى كه انسانهايى كه در معرض وسوسه و آسيب شياطين هستند، ابليس و جنود او را نمى بينند: (انه يريكم هو قبيله من حيث لا ترونهم ). ( 319)

در اين صورت هيچ پناهگاهى جز استعاذ به ذات اقدس خداوند نيست: (و اما نيزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله ) ( 320) و خداى سبحان اين پناهگاه محكم را به رهروان راه قرآن معرفى كرده است: (فاذا قرات القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ) ( 321) و تنها خداى سبحان است كه مى تواند انسانها را از گزند شياطين نگهدارد؛ زيرا خداوند، شيطان و جنود او را مى بيند ولى آنها خدا را بر اثر خودبينى نمى بينند: (و هو القاهر فوق عباده و يرسل عليكم حفظه ). ( 322) انسان در پناه ايمان و عمل صالح به آن حفاظ الهى دست مى يابد و از انحراف، اعوجاج و پيروى از وسوسه هاى شيطانى محفوظ مى ماند.

7- تنافى نزاهت از ريب با تحريف

خداوند، قرآن كريم را به نزاهت از ريب و نيز به عنوان سبب هدايت ستوده است و هر يك از اين اوصاف براى قرآن مجيد بالفعل ثابت است. از اين رو شايد بتوان گفت اين كتاب از گزند هر گونه تحريف، مانند زياده يا نقص ‍ محفوظ است؛ زيرا كتاب محرف، جايگاه ريب است، نه منزه از آن و خود نيازمند به هدايت است، نه آن كه هادى ديگران باشد.

بحث روايى

مراتب و درجات تقوا

عن العسكرى (عليه‌السلام ):... (للمتقين ) الذين يتقون الموبقات و يتقون تسليط السفه على انفسهم حتى اذا عملوا ما يجيب عليهم عمله عملوا بما يوجب لهم رضا ربهم. ( 323)

- هدى )... بيان و شفأ (للمتقين ) من شيعه محمد و على انهم اتقوا انواع الكفر فتركوها و اتقوا الذنوب الموبقات فرفضوها و اتقوا اظهار اسرار الله تعالى و اسرار ازكيأ عباده الاوصيأ بعد محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فكتموها واتقوا ستر العلوم عن اهلها المستحقين لها و فيهم نشروها. ( 324)

اشاره: حقيقت تقوا، شهود علمى والتزام عملى درباره اسناد حسنات علم و آدم به خداوند و اسناد سيئات آنها به خود آنهاست؛ يعنى، فيض خاص ‍ خدا را وقايه حسنات قرار دادن تا به غير خدا اسناد نيابد و فقط از آن خداوند باشد و خويشتن را وقايه سيئات قرار دادن تا چيزى از قصور و نقص و عيب و ذنب از او تعدى نكند و به خداوند اسناد نيابد. كسى كه بر محور مزبور حركت مى كند، در مقام كتمان سر علوم و ستر آنها برمى آيد و آنها را از نااهل مكتوم و براى اهل منشور مى كند؛ چنين پروا پيشه اى البته در مقام عمل از گزند گناه مصون مى شود و به اوج درجات كمال راه مى يابد؛ زيرا بهترين تقوا كه همان تقواى توحيدى است بهره اوست و چون هدايت بر مدار تقواست، عاليترين هدايت نصيب اوست.

تذكر: گرچه تقوا رئيس اخلاق شناخته شده است: التقى رئيس ‍ الاخلاق ( 325)، ليكن همان گونه كه غالب فضايل اخلاقى سه درجه دارد: عام و خاص واخص، تقوا نيز همين سه مرتبه را دارد. تقواى عام پرهيز از محرمات و تقواى خاص اجتناب از مشتبهات و تقواى اخص ‍ دورى از مباحات در پرتو اشتغال به واجبات و مستحبات است، ليكن تقوا در شهود آيات خدا و كيفيت انتساب آنها به خدا و كيفيت ظهور خداوند در آنها يا عدم شهود اصل آنها بحث خاص وجود دارد.

الذين يومنون بالغيب و يقيمون الصلوه و مما رزقنهم ينفقون

گزيده تفسير

قرآن هادى تقوا است كه غيب (خداى سبحان و اسماى حسناى او، وحى، فرشتگان و معاد) را باور دارند (گرچه غيب مطلق، يعنى كنه ذات خدا نه مشهود تفصيلى عارف است و نه معقول حكيم و متكلم و نه متعلق ايمان تفصيلى هيچ مومن ).

تقوا پيشگان هم اهل نمازند و هم حقيقت آن را بر پا مى دارند؛ آنان پيام اصلى نماز را از مدار لفظ و مفهوم آن خارج ساخته، به وجود عينى مى رسانند، يعنى، ابتدا در محدوده جان خويش حقيقت نماز را متمثل ساخته سپس آن را با سنت مستمر خود در جامعه متجلى مى كنند و با تبليغ و تعليم ديگران، آنان را نيز به عنوان روح متمثل نماز پرورش مى دهند، تا حقيقت نماز كه ناهى از فحشا و منكر، و شفا بخش درد هلوع و جزوع و منوع بودن انسان خاكى است در جامعه متمثل گردد.

آنان با انفاق آنچه خدا روزيشان كرده، ابتدا پيوند خو را با خداوند مستحكم و در پرتو آن به تحكيم پيوند خو با بندگان خدا مى پردازند.

انفاق پرواپيشگان منحصر بن مال نيست؛ آنان از هر رزقى مانند مال، علم، عقل، قدرت، جاه و جان خود در راه حق نثار و ايثار مى كنند.

تفسير

يومنون: واژه ايمان از ريشه امن است و سر اطلاق ايمان بر عقيده آن است كه مومن اعتقاد خود را از ريب، اضطراب و شك، كه آفت اعتقاد است، مى رهاند و آن را ايمن مى كند. از اين رو رسوخ و استقرار عقيده در قلب را ايمان مى گويند و براى رسيدن به آن، علم به تنهايى كافى نيست، گاهى انسان به چيزى عالم است ولى به آن مومن نيست: (وجحدوا به واستيقنتها انفسهم ). ( 326)

اعتقاد علمى بايد با جان و قلب انسان معتقد و عالم عجين شود و در اوصاف نفسانى و اعمال بدنى او جلوه كند تا اطلاق ايمان بر آن درست باشد و بر اين اساس، اطلاق مومن بر كسى كه عقيده حق را تنها بر زبان مى راند درست نيست: (من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تومن قلوبهم )، (احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا و هم لا يفتنون )، ( 327) عقد علمى كه قضيه ذهنى و معقول است تا با جن عالم عقد و گره ديگر نيابد، ايمان نيست.

غيب: غيب چيزى است كه با هيچ يك از حواس عادى و يا حواس مسلح قابل درك نباشد و در مقابل حضور و شهادت است و مصاديق فراوانى دارد و اگر در بحث روايى مفسران شيعه عنوان غيب، بر حضرت مهدى (عجل الله تعالى فرجه الشريف ) تطبيق شده است، از قبيل بيان مصداق است، نه تفسير مفهوم، و از باب نمونه است، نه حصر. و مستند آن نص مورد قبول اماميه است، گرچه ديگران آن را نپذيرند. بنابراين، آنچه آلوسى به پيروى از امام رازى گفته است: زعمت الشيعه انه القائم وقعدوا عن اقامه الحجه على ذلك ( 328) ناصواب است.

ايمان به غيب يا به استناد برهان عقلى است و يا به استناد دليل نقلى (مواردى كه نقل حجت است ) و گاهى به استناد (وجدان كشفى ) و همان طور كه براى ارزيابى برهان عقلى يا نقلى، معيار خاصى است كه صحت برهان مزبور با آن معيار سنجيده مى شود، براى مشاهده نيز معيار ويژه اى است كه صحت كشف ياد شده، با آن ارزيابى مى شود.

برخى از صاحب دلان، برهان نظرى را همواره در معرض دخل، قدح و عيب و نقص دانسته اند. از اين رو مى گويند: كسى كه اهل برهان است (نه عرفان و وجدان ) هرگز ايمان مخلوط دل او نخواهد شد؛ ليكن اطلاق چنين پندارى ناصواب است؛ زيرا گرچه برهان حصولى، همتاى عرفان صحيح حضور نيست، ولى چنين نيست كه همه براهين در معرض نقد و قدح باشد.

يقيمون: اقامه از قيام و قوام مشتق است و قيام گاهى در مقابل قعود و سجود و اضطجاع و استلقأ است و به معناى ايستادن، مانند: (الذين يذكرون الله قياما وقعودا)، ( 329) ( يبيتون سجدا و قياما) ( 330) و گاهى در مقابل حركت است و به معناى توقف و سكون؛ مانند: (كلما اضأ لهم مشوا فيه و اذا اظلم عليهم قاموا) ( 331). گاهى نيز قيام در برابر انحراف و اعوجاج است و به معناى ايستادگى نه ايستادن ظاهرى، مانند: (جعل الله الكعبه البيت الحرام قياما للناس ). ( 332)

الصلوه: برخى برآنند كه صلوه و زكوه، ناقص يائى است، ولى براى تفخيم لفظى، آنها را به صورت واو مى نگارند. ( 333) احتمال ناقص ‍ واوى بودن بودن صلوه نيز از برخى نقل شده است.

رزقناهم: رزق انعام خاصى است كه به مقتضاى حال و بر اساس نياز مرزوق باشد. رزق، يا قيودى كه در تعريف آن ذكر شد، با مفاهيمى همچون: احسان، انعام اعطأ، حظ، نصيب و انفاق متمايز مى گردد. ( 334) عنوان رزق تكوينى بر هر چيزى كه انسان يا جاندار ديگر تغذيه مى كند يا از آن به نحو ديگر بهره مى برد صادق است، ليكن رزق تشريعى بر هر مال يا منفعت و يا انتفاعى، صادق نيست، مگر آن كه حلال باشد، چون در نظام تكوين، حليت و حرمت اعتبارى راه ندارد. بنابراين، تقييد آن به قيد حلال، ناصواب است، ليكن در بحثهاى تشريعى، چنين تقييدى صائب است.

ينفقون: تامين هزينه، خواه هزينه مالى باشد يا غير آن و خواه از دست انفاق كننده خارج گردد يا نه، انفاق است؛ آنچه از دست انفاق كننده خارج مى شود، مانند انفاق غير خداوند و آنچه از دست او خارج نمى شود، مانند انفاق خداوند كه در عين تامين هزينه ديگران، در دست خداست. پس، (بر خلاف پندار قرطبى ) ( 335) در حقيقت انفاق، بيرون رفتن مال از دست انفاق كننده اخذ نشده است.

برخى انفاق را از نفق به معناى لانه زير زمينى موش صحرايى دانسته اند كه داراى دو در است و هر گاه كسى از درى خواست او را صيد كند از در ديگر خارج مى شود. وجه مناسبت آن است كه انفاق، نسبتى به خداوند بى نياز دارد و نسبتى به مخلوق محتاج. ( 336)

در آيه كريمه مرود بحث و آيه پس از آن، پرهيزكاران با پنج وصف ستوده شده اند كه وصف آغازين آنها ايمان به غيب است.

ايمان همانند هدايت و تقوا حقيقت تشكيكى است و درجات و مراتبى دارد: (و اذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا)؛ ( 337) زيرا ايمان گاهى به اصل چيزى تعلق مى گيرد و گاهى به برخى از لوازم آن و گاهى به همه لوازمش و بر هر مرتبه اى از ايمان اثر خاص آن مرتبه مترتب استد هر چه ايمان قويتر باشد، تعلق آن به متعلق راسختر و به لوازم آن عميقتر است.

لفظ الغيب گرچه با اطلاق خود مطلق غيب را شامل مى شود، ولى چون ايمان به غيب در آيه محل بحث، در برابر ايمان به وحى و يقين به آخرت آمده است، مراد از آن ذات اقدس خداوند است كه بارزترين مصداق غيب است، ليكن مى توان گفت: مراد، غيب مطلق است و از اين رو چنين استظهار مى شود كه ايمان به اصول سه گانه دين (خدا، وحى و رسالت و معاد) در اين دو آيه از صفات متقين شمرده شده است. البته غيب مطلق (لا بشرط مقسمى ) نه مشهود تفصيلى عارف است، نه معقول حكيم و متكلم و نه متعلق ايمان تفصيلى هيچ مومن و بدين جهت، از بحث خارج است.

سه احتمال در كلمه بالغيب سهاحتمال است:

1- اين كه براى ظرفيت و مراد از غيب، خفأ و خلوت باشد، نظير: (ليعلم الله من يخافه بالغيب )؛ ( 338) يعنى، ايمان متقين مخصوص حال شهادت و جلوت نيست، بلكه در حال غيب و خلوت نيز ايمان دارند، بر خلاف منافقان كه در حضور مومنان ابراز ايمان مى كنند، ولى در نهان كافرند: (و اذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا و اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن ). ( 339)

2- اين كه براى سبيت باشد؛ نظير كتبت بالقلم و مراد از غيب، قلب يعنى همان حقيقت انسان باشد كه نامحسوس و از مصاديق غيب است. طبق اين احتمال معناى آيه اين است كه پرهيزكاران با قلب خود ايمان مى آوردند، بر خلاف منافقان كه تنها با زبان اظهار مى كنند ولى ايمان قلبى ندارند:

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

3- اين كه براى صله و تعديه باشد و مراد از غيب، عالم غيب، به ويژه خداى سبحان و اسمأ و صفات او باشد.

اين احتمال راجح است؛ زيرا اگر مراد از بالغيب وجه اول يا دوم باشد لازمه اش آن است كه ايمان به خدا در مجموعه صفات متقين مطرح نباشد؛ يعنى، متعلق ايمان كه از اهميت ويژه اى برخوردار است اصلا بازگو نشده باشد. افزون بر آن كه، وحدت سياق اقتضا مى كند كه بأ براى صله و تعديه باشد؛ زيرا ظاهر تعبير ايمان به غيب همان است كه غيب متعلق ايمان باشد؛ چنانكه ظاهر لفظ بأ در (بما انزل اليك ) و (بالاخره هم يوقنون ) قطعا براى تعديه وصله است، چنانكه در موارد فراوانى از قرآن كريم، در كنار ايمان متعلق آن كه توحيد الهى و اسماى حسناى اوست بيان مى شود.

پاسخ به سه اشكال بر احتمال سوم

بر احتمال سوم سه اشكال شده ( 341) كه به طرح و نقد آنها مى پردازيم:

1- اگر مراد از بالغيب ايمان به عالم غيب باشد، لازمه اش تكرار است، زيرا در آيه بعد ايمان به وحى و يقين به آخرت مطرح شده است: (يومنون بما انزل اليك و بالاخره هم يوقنون ) و وحى و آخرت هر دو از مصاديق عالم غيب است.

پاسخ: اولا لازمه احتمال سوم تكرار نيست، بكله تفصيل بعد از اجمال است و ثانيا در آيه بعد، برخى از مصاديق غيب ذكر شده است، نه همه آنها.

2- ايمان بدون علم ميسور نيست پس لازمه ايمان متقين به غيب آن است كه آنان از غيب آگاه باشند در حالى كه علم به غيب در انحصار خداى سبحان است: ( انما الغيب لله ). ( 342)

پاسخ: اولا، علم به غيب گرچه بالاصاله در انحصار خداى سبحان است، ليكن اجمال آن را بال اعطا و لطف او براى همه ميسور است؛ همان گونه كه با اقامه براهين عقلى مى توان به مبدا، معاد و ضرورت وحى و رسالت، علم حصولى پيدا كرد و اين سه از مصاديق روشن غيب است.

ثانيا، در آيه بعد سخن از ايمان متقين به وحى و معاد است و وحى و معاد از مصاديق غيب است و چون ايمان متفرع بر علم است پس آنان عالم به غيبند. ثالثا، غيب داراى مراتب و مصاديق متفاوتى است؛ آن قسم از غيب كه متعلق علم كسى نيست و جزو مستاثرات است، ايمان به آن نيز وظيفه كسى نبوده، صفت هيچ متقى قرار نمى گيرد و آن قسم از غيب كه متعلق ايمان قرار مى گيرد، علم به آن با تعليم الهى از راه برهان يا وجدان، به طور اجمال يا تفصيل، مقدور انسان مومن است.

مراد از آيه شريفه (فقل انما الغيب لله ) نيز اين است كه علم به غيب اصاله از آن خداست و او به هر كس بخواهد، بخشى از آنرا مى دهد: (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا(26) الا من ارتضى من رسول )، ( 343) (ذلك من انبأ الغيب نوحيه اليك ). ( 344)

3- لازمه احتمال سوم آن است كه غيب به معناى غايب بر خدا اطلاق شود، در حالى كه غايب وصف كسى است كه گاهى حضور دارد و گاهى ندارد، اما خدايى كه وصف حاضر درباره او اصلا روا نيست، اطلاق غايب نيز بر او نارواست.

پاسخ: اولا، ادعاى ملازمه بين صحت اطلاق غايب و صحت اطلاق حاضر، بى دليل است، و ثانيا، بين حاضر و ظاهر فرقى نيست و خداوند به ظاهر وصف شده است: (الله نور السموات والارض )، ( 345) (هو الاول والاخر والظاهر و الباطن ). ( 346) پس او حاضر نيز هست. اما حرمان از مشاهده او بر اثر پرده اى است كه انسان بر چشم دل خود مى افكند: (و على ابصارهم غشاوه )، ( 347) (الذين كانت اعينهم فى غطأ عن ذكرى ) ( 348) اينان در قيامت نيز كوردلانند: (انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون )( 349)

ثالثا، اگر چيزى حضور و غيابى محدود داشت، غياب و حضورش در برابر يكديگر است، اما خدايى كه حضور و غيبى نامحدود دارد، غيب و حضورش عين يكديگر است. اميرالمومنين (عليه‌السلام ) مى فرمايد: هر باطنى جز خداوند غير ظاهرى جز او غير باطن: كل ظاهر غيره غير باطن و كل باطن غيره غير ظاهر. ( 350) غير خدا ظهورش در مقابل بطون و بطونش در برابر ظهور است، اما ذات اقدس خداوند ظهورش عين بطن و بطونش عين ظهور است؛ زيرا ظهور و بطون غير خدا نامحدود است و مى تواند از يكديگر جدا باشد، ولى ظهور و بطون خدا كه نامحدود است عين يكديگر است. خداى سبحان از شدت نورانيت محجوب است و اين محجوب بودن به ضعف باصره شاهد برمى گردد، نه غيب مشهود از صحنه شهود.

برخى آيات قرآن نيز را از خداوند نفى مى كند و به نحو التزام حضور او را مى فهماند؛ مانند (.. و ما كنا غائبين ). ( 351)

حاصل اين كه، پرهيزكاران به همه مصاديق غيب (خداى سبحان، وحى و نبوت، فرشتگان، قيامت بهشت و جهنم ) ايمان دارند: (والمومنين كل امن بالله و ملائكته و كتبه و رسله ). ( 352) ايمان به رسولان الهى نيز ايمان به غيب است؛ زيرا گرچه اشخاص و ابدان آنان محسوس و مشهود است: (قل انما انا بشر مثلكم )، ( 353) ولى شخصيت حقوقى و منصب وحى يابى آنان، به ويژه مقام (دنى فتدلى )، غيب است.

در مقابل مومنان، عده اى به عنوان كافران و مشركان هستند، كه گروه اول غيب را به طور كلى منكرند: (وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت و نحيا و ما يهلكنا الا الدهر) ( 354) و اما مشركان گرچه خداى سبحان را خالق آسمانها و زمين مى دانستند: (و لئن سالتهم من خلق السموات و الارض ‍ ليقولن الله ) ( 355) ولى در ربوبيت و عبادت خدا شرك مى ورزيدند و ديگر مصاديق غيب، مانند رسالت بشر و زندگى پس از مرگ را منكر بودند.

## اقامه نماز، عامل اقامه دين

اقامه نماز غير از خواندن آن است. خواندن نماز و تداوم بر آن عملى است واجب و در قرآن كريم از اوصاف مومنان شمرده شده است: (والذين هم على صلوتهم يحافظون )، ( 356) اما مهمتر از آن، اقامه و برپاداشتن نماز است كه از اوصاف تقوا پيشگان به شمار آمده و آن برپا داشتن حقيقت نماز است.

بر پا داشتن حقيقت و روح نماز به اين است كه گذشته از تلفظ اذكار قرائت و كلمات ذكر ركوع، سجود، تشهد و مانند آن و صرف نظر از هيئتهاى خاص ‍ استوار و انحناى تام و غير تام و نشستن و نظير آن وقطع نظر از تصوير مفاهيم اذكار آن در ذهن، پيام اصلى آن از وجود لفظى و ذهنى بيرون آيد و به وجود عينى برسد و در محدوده روح نمازگزار متمثل گردد و سپس با سنت و سيرت مستمر او در جامعه جلوه كند و با تبليغ و تعليم و تزكيه نفوس مستعد ديگران، آنها نيز به عنوان روح متمثل نماز پرورش يابند، تا حقيقت چيزى كه در قرآن مجيد، به عنوان ناهى از فحشا و منكر ( 357) و به عنوان علاج و شفاى ( 358) درد هلوع و جزوع و منوع بودن انسان طبيعى ست، در متن جامعه بشرى متمثل گردد.

دين الهى با خطوط كلى خود، انسانها را به قيام به قسط و قيام براى خدا فرا مى خواند: (لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط)، ( 359) (قل انما اعظكم بواحده ان تقوموالله ) ( 360) و كعبه كه از مظاهر دين است براى قيام انسانهاست: (جعل الله الكعبه البيت الحرام قياما للناس ) ( 361) و انسان قائم و بپا خاسته كسى است كه همه عوامل سقوط را در عقيده و اخلاق و عمل از حريم وجود خويش ‍ دور سازد.

چنين انسانى كه با الهام فطرى و رهنمود دينى قائم شده، مى تواند به نماز كه ستون دين است، ايستادگى بخشيد و چنين نمازى است كه درجات برتر قيام را براى انسان فراهم مى كند، زيرا نماز برپا ايستاده است كه مانع فحشا و منكر است: (ان الصلواه تنهى عنى الفحشا و المنكر) ( 362) و انسان را از بى قرارى در هنگام سختى و ندارى و از انحصارطلبى و بخل در هنگام توانگرى نجات مى بخشد: (ان الانسان خلق هلوعا(19) و اذا مسه الخير منوعا(20) الا المصلين )، ( 363) ولى نماز افتاده، با سقوط در دوزخ نيز سازگار است: (فويل للمصلين (4) الذين هم صلاتهم ساهون ) ( 364)

انبياى بزرگ الهى هم به اقامه دين مامور بودند: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى اوحينا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ان اقيموا الدين و لا تتفرقوا فيه ) ( 365) و هم به اقامه نماز، چنانكه حضرت عيساى مسيح (عليه‌السلام ) خود را موظف به نماز مى دانست: (و اوصينى بالصلواه و الزكوه ما دمت حيا) ( 366) و حضرت موساى كليم (عليه‌السلام ) به اقامه آن مامور شد: (و اقم الصلواه لذكرى ) ( 367) و حضرت ابراهيم خليل (عليه‌السلام ) از خداى سبحان براى خود و فرزندش توفيق برپايى نماز خواست: (رب اجعلنى مقيم الصلوه و من ذريتى ). ( 368)

مناسبت و ارتباط اقامه دين و اقامه نماز اين است كه بهره گيرى از هدايت فطرت و رهنمودهاى ابتدايى دين و ايستادگى در برابر كفر و شرك، لازمه اقامه نماز است و اقامه نماز نيز عامل اقامه كامل دين است. بنابراين، اگر انسانها اهل قيام به قسط و قيام براى خدا باشند و در برابر شرك و كفر ايستادگى كنند، مى توانند نماز را كه ستون دين است بپا دارند تا خيمه دين به طور كامل برافرشته گردد و بدين جهت است كه در آيه محل بحث از ميان عبادات تنها اقامه نماز مطرح شده است؛ زيرا اقامه نماز موجب اقامه دين است، چون دين به مثابه خيمه اى است كه عمود آن نماز است و اگر عمود خيمه، برپا شد، خيمه نيز برپاست.

## نقش انفاق در بهره مندى از هدايت قرآن

انفاق كه سومين صفت متقين در اين آيه كريمه است، هم باعث تحكيم پيوند بندگان با خداست و هم در پرتو توجه به خدا در تحكيم پيوند بندگان با يكديگر موثر است. لازم است توجه شود كه حقيقت انفاق منحصر به بذل مال نيست، بلكه ايثار جان در راه خدا نيز مشمول آن است؛ گرچه عنوان انفاق عرفا بر آن اطلاق نشود؛ زيرا عناوين ديگر مانند بيع و شرأ و اشترأ درباره بذل جان به زندگى اجتماعى بدون تعاون، احسان و ايثار اعضاى آن نسبت به يكديگر تحقق نمى پذيرد و كمال فردى كه در پرتو زندگى جمعى بايد حاصل شود به دست نمى آيد.

از جمله (و مما رزقناهم ينفقون ) در آيه مورد بحث استظهار مى شود كه اولا، پرهيزكاران بخشى از روزى خود را انفاق مى كنند، نه همه آن را (اگر من براى تبعيض باشد) و اين تعديل و پرهيز از افراط و تفريط دستور قرآن كريم درباره مقدار انفاق است: (و لا تجعل يدك مغلوله الى عنقك و لا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا). ( 369)

و ثانيا، بايد آنچه را انفاق مى كنند روزى خدا بدانند، نه مال خوئد (رزقنا) و اين بينش توحيدى را قرآن كريم به انسانها مى دهد: (و ما بكم من نعمه فمن الله )، ( 370) (واتوهم من مال الله الذين اتيكم ). ( 371)

انسان مالك حقيقى چيزى نيست، بلكه نماينده مالك حقيقى است و بايد مطابق فرمان او در مال خود تصرف كند: (وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ) ( 372) و اگر كسى بگويد: من با كوشش خود مال فراهم كرده ام، گفتار او همان منطق باطل قارونى است كه مى گفت: (انما اوتيته على علم عندى ). ( 373)

خداى سبحان از لحاظ تشريع، اصل مالكيت اعتبارى انسانها را امضا كرده، در بسيارى از آيات اقتصادى، مانند آيات مربوط به تجارت، ارث، و تاديه وجوه شرعى، انسانها را مالك مال دانسته و اموال را به آنان اسناد داده است، ليكن از لحاظ بينش تكوينى و اعتقادى، آيات حاكمى نازل كرده است كه دلالت بر سلب مالكيت تكوينى و حقيقى از آنان دارد. پس آيات مثبته ناظر به مالكيت جعلى و اعتبارى و آيات فيه ناظر به مالكيت تكوينى و حقيقى است.

ثالثا، انفاق بايد از مال حلال باشد؛ چون مال حرام رزق الله نيست، بلكه مبغوض خداست. از اين رو قرآن كريم مى فرمايد از طيبات انفاق كنيد: (انفقوا من طيبات ما كسبتم ) ( 374) گرچه اصل مال روزى خداست، ولى مال حلال هر كس روزى خاص اوست و خداوند دستور انفاق از رزق خاص ‍ انفاق كننده داده است.

رابعا، انفاق نبايد محدود به مال باشد، بلكه علم، عقل، قدرت، جاه و جان نيز مرود انفاق است؛ زيرا همه اينها از مصاديق رزق الهى است كه به بنده خود عطا كرده است و اين مطلب در بحث روايى روشنتر مى شود، و از اين رو در ابن بخش از آيه فرمود: (مما رزقناهم ) و نفرمود: من اموالهم. بنابراين، متقين نه تنها از مال، كه از هر چه خداى رزاق روزيشان كرده انفاق مى كنند و چنين انفاقى است كه زمينه بهره گيرى از هدايت قرآنى را فراهم مى سازد.

خلاصه آن كه، آيات ناظر به انفاق چند دسته است: برخى تصريح به انفاق مال دارد، هر چند مدار دلالت آنها حصر انفاق در مال نيست. برخى ديگر دلالت بر انفاق خير يا محبوب دارد كه عنوان خير يا محبوب شامل غير مال نيز مى شود، گرچه مصداق بارز آن، مال است و دسته اى دلالت بر انفاق رزق دارد كه عنوان رزق شامل غير مال هم مى شود و برخى بدون ذكر متعلق است كه حذف متعلق نشانه عموميت آن است ( 375) و چون در حقيقت انفاق، عنوان مال اخذ نشده، اگر در موردى دستور انفاق مطلق بود و متعلق آن حذف شد، مى توان به اطلاق آن تمسك كرد و آياتى كه خصوص انفاق مالى را مطرح كرده، مقيد اطلاق مزبور نيست؛ چون اين دو دليل از قبيل مثبتين است و در چنين موردى مجال تقييد اطلاق نيست.

نشانه اين كه در حقيقت انفاق، خصوصيت مال اخذ نشده، اطلاق آيه (بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشسأ) است؛ ( 376) زيرا انفاق الهى شامل همه نعمتهاى مادى و معنوى است، و همچنين ظاهر آيه (و سئلونك ماذا ينفقون قل العفو) ( 377) عدم اختصاص انفاق به مال است؛ زيرا گرچه مال زائد، مصداق عفو است و رفاه متراكم مالى، زمينه صدق عفو را در آيه (ثم بدلنا مكان السيئه الحسنه حتى عفوا) ( 378) فراهم مى كند، ليكن مفهوم عفو مرادف معناى مال نيست. بنابراين، گذشت اخلاقى نيز از مصاديق انفاق است.

لطايف و اشارات

1- غيب مطلق و نسبى

غيب بر دو قسم است: مطلق و نسبى، غيب مطلق آن است كه در همه مقاطع وجودى و براى همگان پوشيده و مستور است؛ مانند ذات خداوند كه معرفت كنه ذات او براى احدى مقدور نيست و نسبت به همگان غيب است، گرچه براى خودش مشهود است. از اين جهت، غيب مطلق، كه حتى براى خود همان شى ء نيز غيب باشد، هرگز وجود ندارد، بلكه معدوم محض است كه حتى براى خود نيز معدوم است، چون خودش عين عدم است؛ يعنى، خودى ندارد تا چيزى براى او معلوم باشد، خواه خود غير خود.

غيب نسبى آن است كه در برخى مقاطع وجودى و يا براى برخى افراد غيب است؛ مانند اخبار گذشتگان: (ذلك من انبأ الغيب نوحيه الليك ) ( 379) و يا قيامت و فرشتگان؛ زيرا قيامت مشهود برخى انسانهاست. فرشته نيز تمثلش براى برخى انسانها ممكن است: (فتمثل لها بشرا سويا) ( 380) و مشاهده اش ميسور انبيا و اولياى الهى است. البته همگان، حتى كافران در حال احتضار و در برزخ و قيامت، بعضى از فرشتگان را مشاهده مى كنند: (يوم يرون الملائكه لا بشرى يومئذ للمجرمين ). ( 381)

در برابر غيب مطلق و نسبى، شهادت مطلق و نسبى است، كه اصل وجود آنها مانند معناى آنها در اثناى مطلب فوق روشن شد. شهادت مطلق نظير اصل واقعيت است كه نسبت به هيچ موجودى غايب و محجوب نيست.

اما موجودهاى مادى محسوس، گرچه وجود آنها در نشئه شهادت قرار دارد، ليكن چون برزخى از موجودهاى نشئه مزبور از برخى ديگر غايب است همه شهادتهاى عالم حس از يك غيب نسبى برخوردار است.

لازم است توجه شود كه تقسيم موجود به غيب و شهادت، به لحاظ معرفت است، نه به لحاظ اصل ذات خود شى ء، يعنى، نظير تقسيم موجود به واجب و ممكن نيست، كه امر عينى است، نه معرفتى، چون اگر معرفت اصلا مطرح نباشد، تقسيم موجود به غيب و شهادت نيز روا نيست. البته ملزوم آن، يعنى تقسيم موجود به مجرد و مادى، يك امر نفسى و عينى است، نه نسبى و علمى، ولى لازم تجرد و ماديت كه غيب و شهادت است، امرى معرفتى و علمى است.

2- معيار شناخت غيب و شهادت

موجودات جهان هستى دو قسم است: محسوس و نامحسوس. معيار شناخت موجود محسوس، احساس و تجربه است. تجربه گرچه در حوزه خاص خو معتبر و ارزشمند است، ولى اعتبار آن در طول اعتبار عقل است، نه در عرض آن؛ زيرا مراد از تجربه، استقرأ و حس مكرر نيست، بلكه تجربه حس مكررى است كه در پناه يك قياس خفى، مفيد يقين باشد و هر قياسى همواره كبرايى كلى دارد كه با حس (عادى يا مسلح ) قابل ادراك نيست و جز با انديشه عقلانى فهميده نمى شود.

درباره شناخت عالم غيب نيز بايد گفت غيب مطلق، يعنى كنه ذات خداوند سبحان كه حقيقت نامتناهى است، نه با علم حصولى و مفهومى قابل شناخت است و نه با علم حضورى و شهود قلبى. پس معرفت اكتناهى او ميسور احدى جز خود او نيست، بلكه تنها علم اجمالى به آن و همچنين ايمان به آن فى الجمله، نه بالجمله، ممكن است.

اما غيب نسبى، معيار شناخت آن براهين عقلى و نيز مشاهدات قلبى است و اصرار قرآن كريم بر تفكر و تعقل براى آن است كه عقل، اولين معيار و شناخت تلقى گردد؛ زيرا اگر عقل حاكم شود، هم معيار شناخت برتر، يعنى وحى را مى پذيرد: (كذلك نفصل الايات لقوم يعقلون )، ( 382) (وليتذكر اولوا الالباب ) ( 383) و هم شهود قلبى را تاييد مى كند و هم ادراك حسى را هدايت مى كند و در اين زمينه شيوه هدايت قرآن كريم اين است كه دست انسانها را گرفته، آنان را قدم به قدم از حس به سوى عقل و از عقل به كشف و شهود صحيح منطبق بر وحى مى رساند، به طورى انسان متفكر، گذشته از ادراك امكان شهود قلبى، توان مشاهده حقايق را پيدا مى كند و به اصل وحى انبيا و اولياى الهى (عليهم‌السلام ) از نزديك آشنا مى گردد و بدون آن كه خود به آن دست يافته باشد، به آن ايمان مى آورد.

3- اختلاف منكران غيب

منكران غيب مختلفند: عده اى از آنان توجيه گران مكاتب الحادى هستند، مانند مادى گرايان كنونى كه همانند قوم بنى اسرائيل مى گويند: چون خدا را با حواس نمى توان ادراك كرد، پس وجود ندارد يا قابل ستايش نيست: (لن نومن لك حتى نرى الله جهره ) ( 384) و قرآن كريم در پاسخ آنان رهنمود مى دهد كه معيار شناخت عقل است، نه صرف احساس و تجربه؛ زير در عالم شهادت نيز كه شناخت تجربى ارزشمند است، پشتوانه آن عقل است و سر انكار ملحدان نسبت به الهيات و معارف غيبى اين است كه معيار شناخت را تنها تجربه مى دانند و معارف ماوراى طبيعت محسوس را مهمل مى پندارند، اين اين رو مى گويند: (ارنا الله جهره ). ( 385)

گروهى ديگر از منكران غيب توده مردمى هستند كه بر اساس عادات و رسوم سنتى و تقليد از نياكان خود، غيب را انكار مى كنند: (انا وجدنا ابأنا على امه و انا على اثارهم مقتدون ) ( 386) و خداى سبحان آنان را ارشاد مى كند كه مقلد نيز بايد در تقليد خود محقق باشد و بداند از چه كسى و با چه شرايطى تقليد كند: (او لو كان اباؤ هم لا يعقلون شيئا و لا يهتدون ).( 387)

گروه سوم مستكبرانى هستند كه با وجود يقين به حقانيت وحى رسالت، غيب را انكار مى كنند: (فلما جأتهم اياتنا مبصره قالوا هذا سحر مبين )، ( 388) (وجحدوا بها و استيقنتها انفسهم )، ( 389) (قال لقد علمت ما انزل هولأ الا رب السموات والارض بصائر) ( 390) و چون اينان انكارى زروگويانه دارند، پاسخ خداى قهار به آنان نيز جز شمشير و زور نيست: (فقاتلوا ائمه الكفر). ( 391) البته در بحثهاى جهاد، معلوم مى شود كه جهاد ابتدايى براى دفاع از حقوق انسانيت و حظوظ فطرت ناب است، نه از باب تحميل عقيده.

4- رابطه عقيده، اخلاق و عمل

از سياق آيه مورد بحث كه پس از ايمان به غيب، بر پا داشتن نماز و انفاق را از صفات پرهيزكاران ذكر كرده، برمى آيد كه در كمال هدايت و تقوا، افزون بر اعتقاد، عمل به احكام نيز لازم است و چون اخلاق و اوصاف نفسانى واسطه ميان اعتقاد و عمل است (وگرنه ارتباط عقيده و عمل گسيخته مى شود)، براى تحقق تقوا كه ملكه اى نفسانى و متعلق هدايت است، افزون بر اعتقاد قلبى و عمل جوارحى، اوصاف نفسانى (اخلاق ) نيز لازم است و اين سه ركن در طور يكديگر است، نه در عرض هم.

گرچه اعتقاد با اخلاق و عمل تاثير متقابل دارد و به ميزان كه معرفت و اعتقاد قويتر و عميقتر باشد، عمل خالصتر مى شود، چنانكه عكس آن نيز صادق است، ولى از آنجا كه معرفت وصف جان انسان است و جان، اصل و حقيقت انسان بوده و بر اثر تجرد، موجودى ابدى است و از سوى ديگر عمل، وصف اعضا و جوارح بدن، و بقاى آن نيز محدود است، معلوم مى گردد كه در داورى و ارزيابى بين معرفت و خلق و عمل، اصالت از آن معرفت است.

انسان تنها در دنيا مكلف به عمل است و عالم برزخ و قيامت ظرف حساب است، نه ظرف عمل و در آن عوالم جان آدمى ثمره عمل خود را مشاهده مى كند و عاليترين لذت را مى برد و بدن در همه اين مراحل تابع و مرتبه نازل جان است و در آخرت نيز به سهم خود از بهشت بهره مى برد؛ گرچه ادراك در همه مراحل از آن روح است و بدن ابزار آن محسوب مى شود.

بنابراين، هر خلق و خويى كه تخلق انسان بدان توصيه شده و هر عملى كه بر انسان واجب يا مستحب شده، براى شكوفا شدن معرفت آدمى است:

(واعبد ربك حتى ياتيك اليقين ) ( 392) تا جان او بالا رود و به ملاقات خداى سبحان نايل گردد: (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ) ( 393) و نور خدايى كه نور آسمانها و زمين است: (الله نور السموات والارض ) ( 394) در آيينه جان شفاف او بتابد. پس، شهود معرفتى انسان، اصيل است و تداوم آن نامحدود. از اين رو نه تنها اعمال بدنى او براى شكوفايى شهود اوست، بلكه اعمال قلبى و اخلاقى او نيز براى همان شهود است، گرچه گرايشهاى اخلاقى او نيز از اصالت نسبى برخوردار است.

5- انفاق عامل پيوند عبد با خدا

برخى پنداشته اند جمله (يقيمون الصلواه ) در آيه مورد بحث بيانگر رابطه انسان با خداست و جمله (و مما رزقناهم ينفقون ) تنها مبين پيوند انسان با مردم است. ( 395) اين سخن ناتمام است؛ زيرا در قرآن كريم به دادن مال و جان در راه خدا و براى احياى كلمه الهى، انفاق گفته شده و در چنين موردى، سخن از رابطه انسانها با يكديگر نيست: (و مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغأمرضات الله )، ( 396) (و انتقوا فى سبيل الله و لا تلقوا بايديكم الى التهلكه ) ( 397) در بحث تفسيرى نيز گذشت كه انفاق در مرحله اول مايه تحكيم ارتباط بندگان با خداست و در مرحله بعد و در پرتو توجه به خدا، در تحكيم پيوند با يكديگر موثر است.

غرض آنكه، گاهى اتفاق مالى مانند تاسيس و تعمير مسجد كمك مصطلح مردمى نيست و گاهى براى رفع نيازهاى فردى يا اجتماعى صورت مى پذيرد، و چنين انفاق مالى در صورتى در تحكيم پيوند مردمى اولا و ايجاد تقرب الهى ثانيا، سودمند است كه تنها براى ابتغأ وجه الله باشد، يعنى سهم، حقيقى در انفاق مالى براى پيوند با خداست، گرچه در برخى موارد، انتفاع جامعه نيز مطرح است.

6- مدار بهره مندى از هدايت قرآن است، اوصاف خاصى براى آنان ذكر

است؛ جمله (يومنون بالغيب ) بيانگر تقواى اعتقادى است، گرچه خود، پشتوانه تقواهاى ديگر است و جمله (يقيمون الصلواه ) نشانه تقواى عبادى و جمله (مما رزقناهم ينفقون ) مبين تقواى مالى و غير مالى است (بنابراين تعميم انفاق ).

ذكر اين اوصاف خاص بدين معناست كه چون هدايت قرآن درجات گوناگونى دارد، تنها كسانى كه جامع همه درجات تقوا باشند از همه مراتب هدايت قرآن بهره مى برند و چون متعلق تقوا در آيه محل بحث، محذوف است و حذف متعلق نيز نشانه عموم است، مى توان عنوان متقين را ناظر به تقواى از همه قبايح و سيئات دانست.

7- پندارى نادرست در معناى انفاق

برخى مفسران گفته اند: چون ماده اصلى انفاق نفق است و هر كلمه اى كه با حرف ن آغاز شود و دومين حرف آن نيز ف باشد، معناى زوال و نابودى دارد (مانند نفر، نفد، نفى و...)، ( 398) در انفاق نيز معناى زوال و انعدام نهفته است و در نتيجه مراد از انفاق در جمله (مما رزقناهم ينفقون ) انفاق مالى است كه مايه سلب و زوال مالكيت مالك پيشين مى گردد و شمه آن نسبت به علم كه بر اثر نشر و تعليم به ديگران نه تنها از آن كاسته نمى شود، بلكه بر آن افزوده مى شود محتمل است (نه، حتمى ). ( 399)

پاسخ اين است كه اولا، واژه انفاق در قرآن كريم درباره اعطاى الهى نيز به كار رفته است: ( كيف يشأ) ( 400) و معلوم است كه انفاق الهى مايه كاهش ‍ ملك و ملك او نيست، بلكه انفاق او زمينه افزونى نعمت وجود و كرم بيشتراو مى گردد: (لئن شكرتم لازيدنكم )، ( 401) ولا تزيده كثره العطأ الا جودا وكرما. ( 402) پس، در اين گونه موارد سخن از زوال و نابودى متاع مورد انفاق نيست و در نتيجه بايد گفت: در كاربرد قرآنى انفاق، چنين معنايى لحاظ نشده است، بلكه هم در موارد زوال و هم در موارد افزونى و هم در موارد يكسان بودن به كار رفته است.

ثانيا، انفاق مال نيز اگر با حسن فعلى و فاعلى همراه باشد، يعنى هم مال حلال باشد و هم اعطاى آن از سر اخلاص و بر پايه احترام و تكريم انجام گيرد، نه ترحم و تحقير، با زوال و نابودى همراه نيست و نه تنها خداوند از فضل خود چيزى را جايگزين آن مى كند: و ما انفقتم من شى ء فهو يخلفه )، بلكه آن را مضاعف مى كند: (مثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل الله كمثل حبه انبتت سبع سنابل فى كل سنبله مائه حبه والله يضاعف لمن يشأ والله واسع عليم ) ( 403) و بدين جهت، اهل تقوا انفاق را غنيمت و كافران آن را غرامت و خسارت مى شمارند: (و من الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما). ( 404) در برخى از نصوص روايى براى ترغيب به انفاق چنين آمده است: من ايقن بالخلف، جاد العطيه. ( 405)

8- وجه ترتب انفاق بر اقامه نماز

وجه ترتب انفاق (مما رزقناهم ينفقون ) بر اقامه نماز (و يقيمون الصلوه ) در آيه مورد بحث آن است كه حب مال و جاه و بخل و منع طبع، جلوگير انفاق است و تنها نمازگزاران راستينند كه جان خود را از اين قيود رهانيده، قدرت انفاق دارند. خداى سبحان مى فرمايد: (واذا مسه الخير منوعا (21) الا المصلين )؛ ( 406) نمازگزاران واقعى از گزند هلوع بودن مصونند، از اين رو به دنبال آن مى فرمايد: (والذين فى اموالهم حق معلوم (24) للسائل والمحروم )، ( 407) بنابراين، اقامه نماز سهم موثرى در بخل زدايى دارد.

9- كراهت منافقان از نماز كه از اركان تحقق تقوا و از اوصاف پرهيزكاران

(امنوا الذين يقيمون الصلوه و يوتون الزكوه وهم راكعون ) ( 408) مورد كراهت منافقان است: (ولا ياتون الصلوه الا و هم كسالى لا ينفقون الا وهم كارهون ) ( 409) و در قيامت براى اهل جهنم معدوم مى شود كه پشت پا زدن اينان به آن دو، عامل سقوط آنان در آتش شده است: (يتسألون (40) ماسلككم فى سقر (41) قالوا لم نك من المصلين (42) ولم نك نطعم المسكين ) ( 410) و چون ارادت الهى پايه تقرب است و كراهت، مايه تعبد، از اين جهت انفاق مومنان با اراده، مقبول خداوند و انفاق منافقان با كراهت، مردود الهى است: (و ما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله و برسوله ) ( 411) و اگر در موردى انفاق آنها با طوع از خداست، نه صرف طوع و ميل نفسانى. از اين رو فرمود: (قل انفقوا طوعا او كرها لن يتقبل منكم كنتم قوما فاسقين ) ( 412)

بحث روايى

1- حقيقت ايمان و درجات آن

عن الرضا (عليه‌السلام ): ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان، والعمل بالاركان. ( 413)

اشاره: چون، اصل انسان همان قلب اوست: اصل الانسان لبه، ( 414)

حقيقت ايمان داراى اصل و فرع است، چنانكه اميرالمومنين (عليه‌السلام ) فرمود: الايمان شجره اصلها اليقين وفرعها التقى و نورها الحيأو ثمرها السخأ ( 415) و آنچه از رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) رسيده است: الايمان شجره اصلها اليقين و فرعها التقى و نروها الحيأو ثمرها السخأ ( 416) و آنچه از رسول اكرم رسيده است: الايمان قول مقول و عمل معمول و عرفان العقول، ( 417) منافاتى با اصل بودن اعتقاد قلبى ندارد.

درجات ايمان در ذيل آيه 163 سوره آل عمران: (هم درجات عندالله ) روشن مى شود، و امام صادق (عليه‌السلام ) درجات آنرا ده مرتبه دانست، كه با منزله پله هاى ده گانه نردبان است، به طورى كه صاحب درجه دوم نبايد به صاحب درجه يكم بگويد: تو بر چيزى نيستى... ( 418)

2- مصاديق غيب

عن الباقر (عليه‌السلام ):... (والذين يومنون بالغيب )، قال: يصدقون بالبعث و النشور والوعد والواعيد. ( 419)

- عن العسكرى (عليه‌السلام ):... ثم وصف هولأالمتقين الذين هذا الكتاب هدى لهم فقال: (الذين يومنون بالغيب ) يعنى بما غاب عن حواسهم من الامور التى يلزمهم الايمان بها كالبعث والحساب و الجنه والنار و توحيد الله و سائل ما لا يعرف بالمشاهده و انما يعرف بدلائل قد نصبها الله عزو وجل عليها كادم و حوا و ادريس... والانبيأ الذين يلزمهم الايمان بهم و بحجج الله تعالى و ان لم يشاهدوهم. ( 420)

- عن النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌) قال: يغيب عنهم الحجه لايسمى حتى يظهره الله فاذا عجل الله خروجه يملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظما و جورا. ثم قال: طوبى للصابرين فى غيبته طوبى اللمتقين على محجتهم اولئك وصفهم الله فى كتابه فقال: (والذين يومنون بالغيب ).( 421)

اشاره: آنچه از حواس آدمى پوشيده است نسبت به عالم حس، غيب است، چنانكه آنچه از خيال يا وهم مستور است نسبه به عالم مثال غيب است، گرچه نسبت به برتر از آن غيب نيست. غيب مصاديق فراوانى دارد و آنچه در اين روايات آمده، بيان برخى از آن مصاديق است، نه معنا و تفسير آن و اين گونه احاديث در تفاسير روايى شيعه تطبيقى است، نه تفسيرى؛ چنانكه مقصود، بيان برخى مصاديق است، نه حصر و تخصيص عام يا تقليد مطلق، و از اين رو طعن امام فخر رازى بر شيعه به اين كه تخصيص مطلق بدون دليل، باطل است، ( 422) بى مور است. مفسران شيعى نمى گويند: لفظ غيب در اين معانى (مانند قيامت، رجعت و قيام حضرت مهدى (عليه‌السلام ) به كار رفته يا مصداق آن منحصر به اينهاست، بلكه گفته اند: معناى غيب، جامع و كلى است و برخى از مصاديق آن در قرآن و برخى در كلمات معصومان (عليهم‌السلام ) بيان شده و امور ياد شده برخى از مصاديق غيب است، نه مفهوم آن.

مطلب مهمى كه از حديث امام عسكرى (عليه‌السلام ) استفاده مى شود آن است كه موجود مجرد غايبى كه بتوان از راه برهان يا وجدان و عرفان صحيح به آن دست يافت، غيب مصطلح نيست و مراد از غيب مصطلح غيبى است كه علم به آن مخصوص خداست، چنانكه در حديث بعد روشن خواهد شد.

3- علم غيب انحصارى خدا

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ):... يا اخا كلب ليس هو بعلم غيب، و انما هو تعلم من ذى علم و انما علم الغيب علم الساعه و ما عدده الله سبحانه بقوله: (ان الله عنده علم الساعه و ما عدده الله سبحانه بقوله: (ان الله عنده علم الساعه ينزل الغيث و يعلم ما فى الارحام و ما تدرى نفس ‍ ماذا تكسب غدا و ما تدرى نفس باى ارض تموت...) ( 423) الا يه، عيعلم الله سبحانه ما فى الارحام من ذكر او انثى و قبيح او جميل وسخى او بخيل وشقى او سعيد و من يكون فى النار حطبا او يكون فى الجنان للنبيين موافقا. فهذا علم الغيب الذى لا يعلمه احد الا الله، و ما سوى ذلك فعلم علمه الله نبيه فعلمينه، و دعا لى بان يعيه صدرى و تضطم عليه جوانحى (جوارحى). ( 424)

اشاره: پس از پيشگويى اميرالمومنين (عليه‌السلام ) از حوادث بزرگ شهر بصره، يكى از اصحاب آن حضرت كه از طايفه بنى كلب بود پرسيد: اى اميرالمومنان آيا از غيب سخن مى گويى؟ على (عليه‌السلام ) فرمود: اى برادر كلبى اين علم غيب نيست. اين فرا گرفته اى است از عالمى (پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم).

علم غيب تنها علم قيامت است و آنچه خداوند سبحان در اين آيه برشمرده است كه (آگاهى به وقت قيام قيامت نزد اوست، او باران را نازل مى كند و از آنچه در رحم هاست باخبر است و كسى نمى داند كه فردا چه كارى خواهد كرد و كسى نمى داند كه در كدام سرزمين از دنيا مى رود) پس خداى سبحان از آنچه در رحمهاست، پسر يا دختر، زشت يا زيبا، سخاوتمند يا بخيل، سعادتمند يا شقى، و آن كس كه آتش گيره آتش است و يا در بهشت همسايه و دوست پيامبران است، از همه اينها آگاه است.

اين است علم غيبى كه جز خدا كسى نمى داند و جز اينها علمى است كه خداوند به پيامبرش تعليم كرده و او به من آموخته است و برايم دعا كرد تا آن را در سينه ام جاى دهد و اعضا و جوارحم را از آن مالامال سازد.

لازم است توجه شود كه، انسان كامل، داراى برترين مرتبه فيض خداست، بلكه خود عين آن مرتبه است و هرچه در آن مرتبه و مادون آن قرار دارد براى وى شهادت است، نه غيب و چون در جهان امكان، همه مراتب فيض ‍ بعد از صادر يا ظاهر نخست قرار دارد، بنابراين، همه آنچه در جهان امكان وجود دارد، با عنايت الهى معلوم خليفه الله و انسان كامل است و از سوى ديگر فرشتگان مامور هر چيزى كه به اذن خداوند مدبر آنند، در پيشگاه انسان كامل ساجد و خاضع هستند. از اين رو آنچه در قلمرو ماموريت و تدبير آنهاست از علم احاطى انسان كامل مستور نخواهد بود.

مهمترين غيبى كه در موارد فراوان از آن به عنوان غيب ويژه ياد مى شود قيامت است، ليكن از آيات 25 - 27 سوره جن مى توان استظهار كرد كه خداوند علم آن را به انسان كامل كه به مقام منيع رضوان محض باريافته و از قضاى الهى راضى است و خداوند نيز از همه شئون علمى و عملى وى رضايت دارد عطا خواهد كرد. از اين رو چنين انسان كاملى مصداق بارز (من ارتضى من رسول..) ( 425) است، و چون همه اهل بيت عصمت و طهارت به منزله نور واحدند، از اين رو آنچه براى حضرت رسول (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) به اذن الهى مكشوف است براى ساير اهل بيت (عليهم‌السلام ) نيز مشهود است و تفصيل اين بحث در ذيل آيات مناسب بازگو خواهد شد.

4- اهميت اقامه نماز و آثار آن

- عن رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): انما مثل الصلاه فيكم كمثل السرى - و هو النهر - على باب احدكم يخرج اليه فى اليوم والليله يغتسل منه خمس مرات، فلم يبق الدرن مع الغسل خمس مرات، ولم تبق الذنوب مع الصلاه خمس مراتب. ( 426)

الصلاه ميزان فمن وفى استوفى. ( 427)

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

- عن الرضا (عليه‌السلام ) الصلاه قربان كل تقى. ( 429)

عن الصادق (عليه‌السلام ): ان طاعه الله عزوجل خدمته فى الارض ‍ وليس شى ء من خدمته يعدل الصلوه فمن ثم نادت الملائكه زكريا (عليه‌السلام ) هو قائم يصلى فى المحراب. ( 430)

عن الباقر (عليه‌السلام ): ما من عبد من شيعتنا يقوم الى الصلاه الا اكتنفته بعدد من خالفه ملائكه يصلون خلفه و يدعون الله عزوجل له حتى يفرغ من صلاته. ( 431)

للمصلى ثلاث خصال: اذا هو قام فى صلاله حفت به الملائكه من قدميه الى اعنان السمأ ويتناثر البر عليه من اعنان السمأ الى مفرق راسه و ملك موكل به ينادى: لو يعلم المصلى من يناجى ما انفتل. ( 432)

- عن رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): ما من صلاه يحضر وقتها الا نادى ملك بين يدى الناس: ايها الناس قوموا الى نيرانكم التى اقدتموها على ظهوركم فاطتئوها بصلاتكم. ( 433)

- عن الصادق (عليه‌السلام ): ان العبد اذا صلى الصلاه فى وقتها وحافظ عليها ارتفعت بيضأ نقيه تقول: حفظتنى حفظك الله واذا لم يصلها لوقتها و لم يحافظ عليها ارتفعت سودأ مظلمه تقول: ضيعتنى ضيعك الله. ( 434)

اشاره: روايات مزبور معارف و لطايف فراوانى را بيان مى كند كه به برخى از آنها اشاره مى شود:

الف. نماز احكامى (اعم از واجب و مستحب و...) دارد كه علم فقه متكفل بيان آن است و آدابى دارد كه علم اخلاق عهده دار تبيين آن است و اسرارى دارد كه در اين روايات آمده است و بايد در علوم برتر از علم اخلاق مورد بررسى قرار گيرد. زنده بودن نماز، سپيد بودن چهره آن يا تاريك بودنش، سخن گفتن آن با نمازگزار و دعا يا نفرين آن به نمازگزار، تشبيهاتى شاعرانه نيست، بلكه از اسرار مستور نماز است، زيرا همان طور كه قرآن داراى مراتب و بطون است، حقيقت دين نيز داراى درجات و بطون است و نماز كه ستون آن حقيقت محسوب مى گردد از اين حكم كلى مستثنا نيست.

ب: نماز آب زندگانى است كه بيماران مبتلا به گناه و نيز محتضران مشرف به مرگ روح را درمان يا احيا مى كند، چنانكه گناه به مثابه مرض يا مرگ است كه مبتلايان به خود را بيمار مى كند يا مى ميراند. از اين رو براى درمان بيمارى يا رهايى از مرگ، نماز سهم موثرى دارد.

ج: پرهيزكاران در پرتو نماز، قرب ويژه اى پيدا مى كنند و به هر ميزان كه نماز آنها با اخلاص بيشترى همراه و و مقبولتر باشد، تقواى آنان كاملتر است و در نتيجه بهره ورى آنان از قرآن كريم بيشتر خواهد بود؛ زيرا مدار بهره مندى از از هدايت برين قرآن تقواست.

دد: مناجات عبد با مولا در نماز، طليعه دستيابى عبد به مقام منيع است كه در آن مرحله، مناجات مولا با عبد شروع مى شود؛ زيرا بر اساس مناجات شعبانيه، انسان سالك صالح به جايى مى رسد كه مخاطب و مستمع شايسته اى براى مناجات خداوند با او خواهد شد. تفصيل بركات و اسرار و آداب نماز در ذيل آيات مناسب با آن مى آيد.

هه: انجام دادن اصل نماز (اعم از واجب و مستحب ) زمينه مقدار خاصى از هدايت قرآن را به همراه دارد، ليكن اقامه نماز كه برتر از صرف انجام دادن آن است زمينه بهره ورى بيشترى را فراهم مى كند كه در امر اول توفيق كامل داشت، در امر دوم نيز نصيب وافى خواهد برد؛ زيرا سهم دريافت كلام خدا به مقدار تكلم خالصانه با اوست و چون نماز مايه تقرب بنده متقى لدن نزديكتر است ميسرتر خواهد بود.

5- گستره رزق و انفاق

عن الصادق (عليه‌السلام ) فى قوله تعالى: (و مما رزقناهم ينفقون ) قال: مما علمناهم يبثون و مما علمنا هم من القرآن يتلون. ( 435)

عن العسكرى (عليه‌السلام ): يعنى (و مما رزقناهم ينفقون ) من الاموال و القوى فى الابدان والجاه.... ( 436)

اشاره: سعه و ضيق انفاق ( 437) را مى توان از سعه و ضيق عنوان رزق استظهار كرد. عنوان رزق همان طور كه شامل نعمتهاى ظاهرى و مادى مى شود، شامل نعمتهاى باطنى و معنوى نيز خواهد شد. از اين رو شعيب (عليه‌السلام ) از نبوت، رسالت و ولايت خود به عنوان رزق حسن ياد كرده است: (ورزقنى منه رزقا حسنا...)، ( 438) و در آيه: (... و من رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا...) ( 439) ترغيب به انفاق از رزق حسن (به معناى جامع آن ) مطرح شده است، و چون رزق داراى معناى جامعى است كه همه شئون و كمالهاى علمى و عملى را در بر مى گيرد، انفاق رزق نيز معناى جامعى دارد كه هر گونه اعانه علمى و عملى را شامل مى شود. از اين رو در مبحث صدقه كه مناسب با انفاق است گفته مى شود: هر كار خير و معروفى صدقه است، ارشاد جاهل، اصلاح بين افراد متنازع و متخاصم، ارم به معروف و نهى از منكر، برداشتن تيغ و خار و خاشاك از سر راه و عيادت بيمار و... همه از مصاديق صدقه است. در نتيجه، مشمول عنوان انفاق از روزيهاى گوناگون خواهد بود. ( 440)

والذين يومنون بم انزل اليك و ما انزل من قبلك و بالاخره هم يوقنون.

گزيده تفسير

هدايت قرآن بهره پرهيزكارانى است كه به هر چه بر قلب مطهر پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نازل شده است (قرآن باش يا حديث قدسى ) و به كتب آسمانى پيشين ايمان دارند.

ايمان به قرآن و كتب آسمانى گذشته، مستلزم ايمان به پيامبران الهى و معجزات آنان و وجود فرشتگان افزون بر ايمان به وحى و رسالت، به معاد كه از برجسته ترين روآوردهاى دين است، يقين دارند، زيرا دين خدا صراط است و عقيده به صراط بدون عقيده به مقصد (معاد) سودمند نيست.

موانع اعتقاد به معاد يا شبهه علمى است يا شهوت عملى و پرهيزكاران، اين دو را از حريم انديشه و عمل خود رانده، از رزق ناب يقين كه كميابترين رزق خداوند است، بهره مند شده اند.

تفسير

آخرت: آخرت در مقابل اولى و دنياست و مراد از جهان آخرت، قيامت است كه در آن حساب، پاداش و كيفر، و حيات طيب و برتر و سعادت ابدى محض و مانند آن است و مراد از كار اخروى كارى است كه افزون بر تامين نياز كنونى، در سعادت ابدى انسان نقش داشته، موجب تقرب به خداى سبحان و عامل جلب رضاى كنونى او باشد. اهل آخرت كسانى هستند كه همه امورشان رنگ الهى دارد.

در مقابل، مراد از دنيا امورى است كه انسان را از ذات اقدس خداوند و رضاى او دور مى كند و متاع فريب و كالاى نيرنگ و غرور است: (ما الحيوه الدنيا الا متاع الغرور). ( 441)

قرآن كريم در معرفى دنيا مى گويد: (اعملوا انما الحيوه الدنيا لعب و لهو و زينه و تفاخر بينكم و تكاثر فى الاموال والاولاد.) ( 442) دنيا چيزى است كه گاهى با بازى و گاهى با سرگرمى و زمانى با زينت و گاهى با تفاخر و گاهى با تكاثر، انسان را از هدف نهاييش كه لقاى خداى سبحان است، باز مى دارد و اين همان امور اعتبارى است، نه تكوينى، زيرا حيات طبيعى دينا همان گونه كه خوشيها و زيباييها را عرضه مى كند، ناخوشيها و رنجها را نيز نشان مى دهد و زندگى دنيا ذاتا فريبكار نيست و از اين رو نشئه كنونى براى اهل تقوا فريبنده نيست. اهل دنيا نيز با آرزوهاى خودشان فريب مى خورند: (وغرتكم الامانى ). ( 443)

يوقنون: يقين علم ثابت و جزمى است كه شك پذير نباشد و مايه آرامش و طمانينه نفس آدمى گردد. برخى از ويژگيهاى ماخوذ در يقين (مانند زوال شك و يا محصول نظر و استدلال بودن يقين ) مانع از اسناد آن به خداى سبحان و متصف شدن او به صفت يقين است، مگر آن كه آن خصوصيتهاى نقص آميز، متعلق به برخى از مصاديق يقين باشد، نه ماخوذ در مفهوم آن. از اين رو با تنزيه معناى جامع، از خصوصيتهاى برخى مصاديق، اتصاف خداوند به آن محذورى ندارد.

واژه هايى كه قرآن كريم درباره انواع ادراك به كار مى برد حدود 20 لفظ است؛ مانند ظن، حسبان، شعور، ذكر، عرفان، فهم، فقه، درايت، يقين، فكر، راى، زعم، حفظ، حكمت، خبره، شهادت عقل و نيز الفاظى مانند: قول، فتوا، بصيرت و... هر يك از اين واژه ها با يك يا چند ويژگى از موارد ديگر ممتاز مى شود. ( 444)

ايقان كه باب افعال از ماده يقن است، به قيام يقين به دارنده آن نظر دارد. ظاهرا عنوان موقن در اين گونه از موارد، به عنوان صفت مشبهه (نه اسم فاعل ) به كار مى رود. از اين رو معناى ثبوتى دارد، نه حدوثى.

در تفسير آيه دوم و سوم همين سوره گذشت كه قرآن كريم هدايتگر پرهيزكارانى است كه داراى تقواى اعتقادى (ايمان به غيب )، تقواى عبادى (اقامه نماز) و تقواى مالى و غير مالى (انفاق ) باشند و چون ايمان به غيب به طور مطلق ذكر شد و از برجسته ترين مصداق آن، يعنى غيب مطلق كه كنه ذات خداى سبحان است، انصراف داشت، در اين آيه كريمه دو مصداق ديگر از مصاديق ايمان به غيب (ايمان به وحى و نبوت و يقين به آخرت ) بازگو شده است.

تجلى قرآن

تنزل اشيا از مكان يا مكانت بالا بر دو گونه است: يكى به نحو تجلى و ديگرى به گونه تجافى. تنزل اشياى مادى و جسمانى، مانند باران و ساير نزولات جوى از فضاى بالا، نه از مخزن غيب، به صورت تجافى است؛ بدين معنا كه با فرود آمدن آن، جايگاه پيشين آن تهى (اجوف ) مى شود و آن شى ء ديگر در بالا نيست. همان گونه كه وقتى در بالا، يعنى، در فضاى فوق بود در پايين حضور نداشت.

اما تنزل قرآن، به نحو تجلى است بدين معنا كه با فرود آمدن، هرگز موطن اصلى خود را در عالم بالا رها و آن را تهى نمى كند، بلكه حقيقت آن همواره در موطن خود موجود است، ليكن جلوه و رقيقه آن نيز در مراحل نازلتر تحقق مى يابد، همانند تنزل دانش و انديشه عقلانى انسانى فرزانه كه از صحيفه جان او به صورت آهنگ گفتار يا نقوش نوشتار در فضاى خارج يا روى صفحه نگارش جلوه مى كند. در اين گونه موارد، هرگز مطلب عميق علمى از حوزه ذهن انديشور خارج نمى گردد، تا ذهن وى از آن خالى شود.

قرآن كريم حقيقتى گسترده است كه مرتبه برين آن از دسترس انسانهاى عادى خارج و در مكانى والا و بلند موجود است و مرتبه نازله آن به صورت لفظ و مفهوم درآمده است، تا قابل گفتن، شنيدن و نوشتن و خواندن و انتقال ذهنى باشد: (انا جعلناه قرانا عربيا لعلكم تعقلون و انه فى ام الكتاب لدنيا لعلى حكيم ). ( 445)

پس چنين نيست كه وقتى قرآن از لدن فرود آمد و در دسترس انسانها قرار گرفت، ديگر، مرتبه برين معارف آن در ام الكتاب يا كتاب مبين نباشد و همچنين مرتبه متوسط آن در دست فرشتگان حامل آن نباشد.

تذكر: چون معناى تنزل و تحدد به حد لفظ و تلبس به لباس كلميه ملفوظ و مسموع، براى برخى صعب است، فخر رازى با تكلف روبرو شده است؛ ( 446)

چنانكه صاحب المنار ( 447) نيز، تصوير صحيحى از تنزل موجودهاى عينى و ملكى از مخزن غيبى و ملكوتى ندارد و اصل كلى مستنبط از آيه (وان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ) ( 448) مغفول مانده است. از اين رو آنان معناى انزال حديد و انزال ازواج هشت گانه انعام را همان انزال احكام متعلق به آنها پنداشته اند.

گستره (ما انزل اليك )

تعبير (ما انزل اليك ) شامل همه مراحل نزول است، خواه آنچه به سطح عالم طبيعت تنزل كرده و خواه آنچه رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) در معراج، با واسطه يا بى واسطه دريافت كرده است: (وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم ). ( 449) همانند دو آيه پايانى سوره مباركه بقره: (آمن الرسول بما...) كه در معراج بى واسطه و شفاها دريافت شده است.

شايان ذكر است كه، در معراج نيز بايد وحى از جانب خداى سبحان تنزل كند تا براى پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) قابل دريافت باشد. پس در تلقى كلام خدا افزون بر صعود و عروج پيامبر، تنزل وحى از جانب خدا نيز لازم است.

گستره (ما انزل اليك ) افزون بر آن كه همه مراحل تنزل قرآن را فرا مى گيرد، غير قرآن مانند حديث قدسى را نيز شامل مى شود. پس آنچه بر قلب مطهر آن حضرت نازل شده، خواه به صورت قرآن (با همه مراحل تنزلش ) و خواه به صورت حديث قدسى باشد، همه مشمول (ما انزل اليك ) است كه رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بدون هيچ تصرفى از خود، آنها را به مردم مى رساند.

پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) افزون بر آن كه از سر بخل و ضن از وحى الهى چيزى را كتمان نمى كند: (و ما هو على الغيب بضنين )، ( 450) چيزى نيز بر وحى الهى نمى افزايد و آن را دگرگون نمى كند. پس آنچه بر او وحى شده عين آن را مى گويد و آنچه مى گويد نيز عين وحى الهى است: (و ما ينطق عن الهوى (3) ان هو الا وحى يوحى ). ( 451)

تذكر: در كتب فقهى برخى احكام به عنوان فرض الله 8 و برخى ديگر به عنوان فرض النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمموسوم شده است و فرض النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمدر برابر فرض الله، بدان معنا نيست كه نبى اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از جانب خويش و با اجتهاد ظنى خود مطلبى را بر دين خدا بيفزايد، بلكه چون شارع حقيقى خداى سبحان است، فرض النبى نيز به فرض الله باز مى گردد. لازم آنچه از آيات مزبور سوره تكوير و نجم مستفاذ است، رجوع النبى به فرض الله است، ليكن با واسطه.

## رابطه ايمان به قرآن با ايمان به ساير كتب آسمانى

ايمان به آنچه بر پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نازل شده، مستلزم ايمان به همه پيامبران پيشين و كتب آسمانى آنان نيز خواهد بود؛ زيرا حقانيت انبياى گذشته و كتب آنان به سه طريق از قرآن كريم استفاده مى شود:

1- همه شرايع در اصول و خطوط كلى معارف يكسان و مشترك است: (ان الدين عندالله الاسلام ) ( 452) و اسلام كه ره آورد قرآن كريم است روح همه مكتبهاى الهى است.

2- قرآن كريم مصدق كتب آسمانى پيشين و مهمين برآنهاست:

(و انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه ). ( 453)

3- در قرآن كريم به طور گسترده از پيامبران گذشته تمجيد شده و قصص ‍ آنان نيز به عنوان وسيله هدايت و نجات بازگو و معارف، اخلاق و احكام غير منسوخ آنها بيان شده است. بنابراين، ايمان به قرآن كريم با ايمان به پيامبران پيشين و كتب آسمانى آنان ملازم است.

رابطه ايمان به وحى با ايمان به رسالت

جمله (يومنون بما انزل اليك و ما انزل من قبلك ) ايمان به وحى خاص ‍ (قرآن ) و همچنين مطلق وحى را با صراحت و با دلالت مطابقى بيان مى كند و لزوم ايمان به رسالت رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و ساير پيامبران و همچنين حقانيت همه پيامبران و ايمان به معجزات آنان و ايمان به فرشتگان را با دلالت التزامى مى رساند؛ زيرا بين ايمان به كتاب خدا و ايمان به رسالت رسول آورنده آن تلازم قطعى است.

اين لوازم را آيات ديگر با صراحت بيان، مانند: (فامنوا بالله و رسوله النبى الامى )، ( 454) (امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمومنون كل امن بالله و ملائكته و كتبه و رسله لا نفرق بنى احد من رسله ) ( 455) در برخى آيات نيز لزوم ايمان به معجزات پيامبران پس از ايمان به وحى مطرح مى شود: (قولوا امنا بالله و ما انزل الينا و ما انزل الى ابراهيم و اسمعيل و اسحق و يعقوب و الاسباط و ما اوتى موسى و عيسى و ما اوتى النبيون من ربهم.)( 456)

در برابر متقيان راستين كه به همه كتابهاى الهى ايمان مى آورند، گروه متعصب اسرائيلى در برابر دستور خداوند به ايمان به همه آنچه نازل شده است صريحا تبعيض را اعلام مى دارند و مى گويند: تنها به آنچه بر ما نازل شده است ايمان مى آوريم: (واذا قيل لهم آمنوا بما انزل الله قالوا نومن بما انزل علينا و يكفرون بما ورأ و هو الحق مصدقا لما معهم...). ( 457)

ممكن است گفته شود: ايمان دفعى به همه كتابهاى تدريجى كه هر كدام در موطن خاص خود حق بود و بعدا منسوخ شد چگونه محقق مى شود؟

يعنى، ايمان دفعى به ناسخ و منسوخ چگونه تصور صحيح دارد؟ پاسخ اين است كه اولا، نسخ مربوط به شريعت و منهاج است، نه همه كتاب و اصل دين، چون اصل دين اسلام است كه همگان بر آن اتفاق دارند: (ان الذين عندالله الاسلام ). ( 458) ثانيا، گرچه ايمان، فعلى و دفعى است، ليكن متعلق آن راجع به ظروف متنوع و متعدد است. بدين جهت، ايمان به اين كه خداوند در مقطعى از تاريخ، منهاج و شريعت خاصى را نازل كرده، و در مقطع ديگر، منهاج و شريعت ديگرى را كه ناسخ قبلى است نازل كرده، هيچ گونه محذورى ندارد؛ چون همه آنها در موطن ويژه خود حق بوده است. آنچه محذور دارد اين است كه همه آنها همه اكنون كه ظرف ايمان است، لزوم عمل نيز داشته باشد.

ايمان اجمالى و تفصيلى به وحى و رسالت

مراد از (ما انزل اليك )، وحى خاص (قرآن و حديث قدسى و...) است كه بر رسول خدا (پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)) نازل شده و از آن به نبوت خاصه تعبير مى شود و مراد از (ما انزل من قبلك ) مطلق وحى و رسالت است كه در عين آن كه به نبوت عامه موسوم است، تعميم و توسعه فردى آن را نيز در بردارد؛ يعنى، ايمان به جميع آنه كه غير از ايمان به جامع آنهاست، لازم است.

سر اين كه در كنار ايمان به مطلق وحى و نبوت عامه، ايمان به وحى خاص و نبوت خاصه ذكر شده، ظاهرا اين است كه اولا اهميت قرآن كريم و رسالت پيامبر اسلام (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بيان شود و ثانيا تفهيم شود كه درباره كتابهاى آسمانى و پيامبران آنها افزون بر ايمان اجمالى (كه همان ايمان به نبوت عامه است ) ايمان تفصيلى نيز لازم است. البته مقدار تفصيل همان است كه به طور مبسوط در زبان قرآن و لسان عترت طاهرين (عليه‌السلام ) آمده است و آنچه كه مقصوص نيست: (منهم من قصصنا عليك و منهم من لم نقصص عليك ) ( 459) ايمان تفصيلى به آن اصلا مطرح نيست.

## معاد باورى پرهيزكاران

يكى از برجسته ترين ره آوردهاى انبياى الهى معارف و احكام مربوط به معاد است. ايمان به وحى و رسالت بدون اعتقاد به معاد سودمند نيست؛ زيرا دين همان صراط است و صراط براى مقصد است و اگر مقصدى به عنوان جهان ابد و عالم حساب و قسط و عدل و پاداش و كيفر نباشد، صراط بى معناست. با اين بيان، تناسب و وجه تاخر جمله (و بالاخره هم يوقنون ) از (يومنون بما انزل اليك و ما انزل من قبلك ) نيز روشن مى شود.

يقين به آخرت در پرتو ايمان به وحى و رسالت حاصل مى شود و به انضمام آن، اركان تقوا كامل مى شود. مهمترين عامل صيانت انسان از تبهكارى همان اعتقاد به قيامت و ياد معاد است: ( اخلصناهم بخالصه ذكرى الدار) ( 460) و آنچه مايه انحراف و ابتلاى به عذاب الهى است، فراموشى قيامت است: (ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ). ( 461)

ممكن است كسى از نظر توحيد ذاتى و توحيد خالقى موحد باشدت ولى معتقد به معاد نباشد، همانند وثنيين حجاز كه خدا را خالق آسمانها و زمين مى دانستند: (و لئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله )، ( 462) ولى به عنوان حكيم عادلى كه روزى را براى حسابرسى و پاداش و كيفر قرار داده است، باور نداشتند، چون اعتقاد به خدايى كه از انسان بازخواست نكند سهل است، ولى اعتقاد به خدايى كه نسبت به دنيا و آخرت ربوبيت دارد، دشوار مسئوليت آور است.

## راز انكار قيامت

انكار قيامت دو عامل دارد: شبهه علمى و شهوت عملى. شبهه علمى كه در آياتى مانند: (من يحى العظام وهى رميم ) ( 463) مطرح شده با اندكى تامل زايل مى شود و نگاهى به جهان هستى به آن شبهه پايان مى بخشد؛ زيرا در اين تامل انسان مشاهده مى كند كه خداى سبحان همواره ذرات پراكنده و بى جان را در جهان طبيعت جمع مى كند و به آن حيات گياهى، حيوانى و انسانى مى بخشد و قرآن كريم در پاسخ كسانى كه نسبت به رستاخيز ذرات پراكنده و بى جان استبعاد دارند مى فرمايد: خداى سبحان نه تنها قادر بر بعثت انسان است، بلكه مى تواند خطوط سرانگشتان او را، كه از ظرافتهاى آفرينش آدمى است، به صورت اول بسازد: (بلى قادرين على ان نسوى بنانه ). ( 464)

اما شهوت عملى كه عمده ترين عامل انكار معاد است، براى آنكه راه فجور را پيش روى تبهكار بگشايد قيامت را از ريشه انكار مى كند: (بل يريد الانسان ليفجر امامه (5) يسئل ايان يوم القيمه ). ( 465) پس همان گونه كه اعتقاد به قيامت، تنها يا مهمترين مانع تبهكارى است، عمده ترين عامل انكار قيامت نيز، اراده گناهكارى است؛ چون هر يك از اين دو، منافى ديگرى است و هر يك از آنها كه قبلا حاصل، مانع تحقق ديگرى مى شود.

مراتب يقين و ايمان اهل آخرت

انسانها نسبت به آخرت سه دسته اند: برخى به قيمت سنگين از دست دادن سعادت ابدى، دنيا را برگزيده و آن را بر حيات آخرت ترجيح داده اند: (فاما من (37) و اثر الحيوه الدنيا (38) فان الجحيم هى الماوى )، ( 466) (اولئك الذين اشتروا الحيوه الدنيا بالاخره ) ( 467) اينان كوته بينانى هستند كه تنها دنيا را ديده و برگزيده اند و خداى سبحان به رسول خود دستور اعراض ‍ از آنان داده است:

(فاعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد الا الحيوه الدنيا(29) ذلك مبلغهم من العلم ). ( 468)

برخى از انسانها نيز گاهى اهل دنيا و گاهى اهل آخرتند: (خلطوا عملا صالحا و اخر سيئا) ( 469) و گروهى نيز با بى اعتنايى به ظواهر فريباى دنيا، آخرت را بر دنيا ترجيح داده، آن را برگزيده اند: (الذين يشرون الحيوه الدنيا بالاخره ) ( 470) و چون آخرت سه بخش دارد: جهنم، بهشت و رضوان: (وفى الاخره عذاب شديد و مغفره من الله و رضوان )، ( 471) پس ايمان اهل آخرت نيز مراتبى دارد: يقين گروهى از آنان در محدوده ترس از جهنم و نهايت سعيشان براى رهايى از آتش است و عده اى فراتر از آن چون نعمتهاى بهشتى را نيز باور دارند، كوشش مى كنند تا به آنها دست يابند و گروه سوم كه برتر از اين دو گروهند، يقينشان به آخرت در مقام منيع لقاى حق است، نه منحصر در ترس از جهنم يا شوق بهشت.

بهره گروه سوم از قرآن كريم برترين بهره است. اينان از خدا راضيند و خداى سبحان نيز از آنان راضى است: (لا تجد قوما يومنون بالله واليوم الاخر... اولئك كتب فى قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه و يدخلهم جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها رضى الله عنهم و رضوا عنه اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون ) ( 472) كسى كه رخدادهاى تلخ را شيرين نمى يابد و آنها را گزنده و دردناك احساس مى كند ولى درباره آنها صبر پيشه مى كند و يا نرسيدن به رفاه و نشاط را رنج آور مى داند و بر آن رنجورى، صابر است، چنين شخصى به مقام رفيع رضوان بار نيافته است، قهرا گوهر ذاتش مرضى خداوند نيست. از اين رو مقام شامخ رضا، ويژه گروه سوم است.

لطايف و اشارات

1- ويژگى رسالت خاتم

يكى از تفاوتهاى شريعت اسلام با شرايع پيشين اين است كه پيروان آن شرايع، افزون بر ايمان به شريعت خود و شرايع پيشين (به فرض وجود) ايمان به شريعت يا شرايع بعدى كه پيامبرانشان بدان بشارت مى داند نيز لازم بود، ولى در شريعت پيامبر اسلام (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) خاتم پيامبران است، سخن از ايمان به شريعت و رسول بعدى نيست؛ زيرا پس از رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) پيامبر و كتاب آسمانى ديگرى نخواهد آمد تا مردم به آن ايمان آوردند و يا رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) مبشر آن شد. از اين رو اكتفاى به تعبير (ما انزل من قبلك ) ويژه رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) است.

2- صفات ثبوتى و سلبى مومنان به وحى

ايمان به نبوت خاصه و عامه و اعتقاد به رسالت همه انبيا و نزول همه كتابهاى آنان (ما انزل اليك و ما من قبلك ) لوازمى دارد كه در قرآن كريم به برخى از آنها اشاره شده است، مانند كفر ورزيدن به طاغوت و عدم مراجعه به محاكم طاغوت. افزون بر اين صفات سلبى، برخى از صفات ثبوتى آنان، مانند رسوخ در علم و داشتن ايمان راستين نيز بيان شده است: (الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك و ما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به )، ( 473) (لكن الراسخون فى العلم منهم والمومنون يومنون بما انزل اليك و ما انزل من قبلك ). ( 474)

3- مقصد متوسط و نهايى نزول وحى

قلب مطهر پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) مجراى نزول وحى و از حلقات متوسط دريافت آن است، نه پايان آن، زيرا آخرين منزلگاه وحى الهى گوشها و دلهاى انسانهاست: (وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم )، ( 475) (وانزلنا اليكم نورا مبينا) ( 476) و از اين رو قرآن كريم هم كلام خداوند سبحان است و هم تكلم او. ( 477) بنابراين، آياتى كه سخن از تنزل قرآن بر وجود مقدس رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) دارد (همانند آيه محل بحث ) بيانگر مقصد متوسط نزول وحى است، نه مقصد نهايى آن. تفاوت در اين است كه بين خداوند سبحان و حضرت رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فرشتگان واسطه اند، ولى بين فرشتگان و مردم، رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) واسطه است كه وحى را از آنان دريافت كرده، به مردم مى رساند.

4- يقين به آخرت بر اثر مشاهده ملكوت

يقين به آخرت گاهى بر اثر استدلال عقلى حاصل مى شود و گاهى بر اثر مشاهده ملكوت جهان: (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض ‍ وليكون من الموقنين ) ( 478) و انسان پرهيزكار بر اثر ارتباط با ملكوت، به قيامت يقين پيدا مى كند. آياتى از قبيل (كلا لو تعلمون علم اليقين (5) لترون الجحيم ) ( 479) و مانند آن شاهد اين مدعاست.

5- زنگار گناه مانع تاثير علم به قيامت

يقين به آخرت با عمل براى آخرت همراه است وگرنه ممكن است كسى عالم به قيامت باشد ولى علمش در زير لايه هاى زنگار شهوات مدفون باشد و چنين علمى كارساز نيست: (افرئيت من اتخذ الهه هويه واضله الله على علم ) ( 480) و اگر آلودگى به گناه نباشد، حتى گمان به آخرت نيز براى حصول تقوا كافى است: (الا يظن اولئك انهم مبعوثون )، ( 481) زيرا عقل ناب دفع ضرر را محتمل را واجب مى شمارد. معاد به قدرى مهم است كه اگر درباره آن گمان نيز حاصل شود (نه قطع )، براى عمل كفايت مى كند،

گرچه بايد درباره آن قطع تحصيل كرد.

بحث روايى

1- ولايت عترت (عليهم‌السلام ) در كتابهاى آسمانى پيشين

- عن العسكرى (عليه‌السلام ) فى قوله تعالى: (وما انزل من قبلك ): من دفع فضل اميرالمومنين (صلوات الله عليه ) على جميع من بعد النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فقد كذب بالتوراه والانجيل و الزبور و صحف ابراهيم و سائر كتب الله المنزله فانه ما نزل شى ء منها الا واهم ما فيه بعد الامر بتوحيد الله تعالى والاقرار بالنبوه، الاعتراف بولايته والطيبين من آله عليهم‌السلام ( 482)

اشاره: از حديث معروف ثقلين استنباط مى شود كه قرآن و عترت با هم هماهنگ بوده، از يكديگر جدا نمى شوند و اين انسجام و عدم انفكاك، به حقيقت نورانى آن دو برمى گردد و چنين واقعيتى محدود به زمان يا اقليم مخصوص نيست و چون حقيقت قرآن از كتابها و صحائف انبياى سلف (عليهم‌السلام ) جدا نبوده، حقيقت ولايت اهل بيت و عترت طاهرين (عليهم‌السلام ) نيز از آنه جدا نبوده است و چون قرآن ثقل اكبر و عترت (عليهم‌السلام ) ثقل اصغرند، اين ترتب هم در صحف سلف محفوظ بوده است.

2- حقيقت و آثار يقين

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ):... الاسلام هو التسليم و التسليم هو اليقين و اليقين هو التصديق و التصديق هو الاقرار و الاقرار هو الادأ و الادأ هو العمل. ( 483)

اشاره: چون يقين نور است: اليقين نور ( 484) و حقيقت نور، آثار صحيحى از بالا به پايين دارد، از اين رو همه مراحل بعد از يقين را كه همان هماهنگى نظر و عمل و اخلاص در مقام عمل باشد به همراه دارد. البته معلوم است عملى كه از روى يقين باشد بسيار مفيد است.

از اميرالمومنين (عليه‌السلام ) رسيده است كه آثار يقين مومن در عمل وى براى خودش و ديگران مشهود است و آثار شك منافق نيز در عمل وى مشهود است؛ گرچه ممكن است براى خود منافق بر اثر كورى وى مستور باشد: ان المومن يرى يقينه فى عمله والكافر يرى انكاره فى عمله. ( 485)

البته چنانكه امام رضا (عليه‌السلام ) فرمودند: فيض يقين كمترين رزقى است كه بين مردم توزيع شده است: لم يقسم بين العباد شى ء اقل من اليقين ( 486) و يقين، مانند صبر، فضيلت ويژه است كه صاحبان آن فضايل به مقام امامت و رهبرى جامعه الهى نايل مى آيند: (و جعلنا منهم ائمه يهدون بامرنا لما صبروا و كانوا باياتنا يوقنون ) ( 487) لازم است توجه شود كه فضيلت صبر نيز ناشى از فيض يقين است: الصبر ثمره اليقين. ( 488)

3- مراتب و متعلق يقين اهل تقوا

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ): فمن علامه احدهم انك ترى له قوه فى دين... وايمانا فى يقين. ( 489)

فاما اوليأ الله فضياؤ هم فيها (الشبهه ) اليقين. ( 490)

فهو من اليقين على مثل ضوء الشمس. ( 491)

واعملوا عباد الله ان المتقين ذهبوا بعاجل الدنيا و آجل الاخره... و تيقنوا انهم جيران الله غدا فى آخرتهم. ( 492)

اشاره: يقين چون از شئون معرفت و علم است، به معروف و معلوم تعلق مى گيرد و چون اسماى حسناى الهى، كه معروف است تعدد دارد، معرفتها نيز متنوع خواهد بود و هر معرفتى در حد خود از يقين برخوردار است. از اين رو مى توان براى يقين انحاى گوناگون به لحاظ متعلق آن تصور كرد. عمده مراتب يقين است كه به حسب متعارف آن را به يقين علمى (علم اليقين ) و يقين عينى (عين اليقين ) و يقين حقى (حق اليقين ) تقسيم كرده اند و چون متعلق آن كه اسماى حسناى الهى است نامحدود است، حد خاصى از حصول يقين يا شهود آن را نمى توان پايان مرحله يقين دانست. حاصل اين كه، حقيقت يقين، نورى است تشكيكى، كه هم فزونى پذير است و هم حد خاص ندارد.

اولئك عل هدى من ربهم واولئك هم المفلحون.

گزيده تفسير

پروا پيشگان بند مرتبه، از هدايتى بهره مندند كه چونان مركبى رهوار آنان را به مقصد مى رساند و رفعت مى بخشد و اين همان هدايت تكوينى الهى است كه زمينه ساز بهره ورى كامل از هدايت قرآن است. آن بلند پايگان كه بر هدايت الهى مستقرند، چنانكه تقوايشان زمينه ساز بهره مندى از قرآن است منشا رستگارى آنان نيز خواهد بود؛ آنان از همه موانع مى رهند و به مقصد اصيل خويش مى رسند و چون فلاح انسان در رسيدن به كمال مطلق است و كمال مطلق جز خداى سبحان نيست، پس فلاح پرواپيشگان در لقأالله است و براى رسيدن به لقأ الله گامهاى نخست را بايد با هدايت فطرى و تقواى اعتقادى، عبادى و مالى برداشت و آنگاه بايد تا رسيدن به مقصود نهايى از رهبرى قرآن ناطق و صامت (ثقلين ) پيروى كرد.

تفسير

المفلحون: واژه مفلح از ريشه فلاح است و معناى اصلى ماده فلح، چيزى است كه لازم آن رهايى از شرور و دستيابى به خير و صلاح است و با اين دو قيد از ماده نجات، ظفر و صلاح امتياز مى يابد.

اطلاق فلاح بر كشاورز و فلاحت بر كشاورزى از آن روست؟ زمين با زراعت از بوار(باير بودن ) مى رهد و آباد مى گردد، چنانكه شكاف و گشايش نيز در آن ملحوظ است.

در زبان فارسى از فلاح به پيروزى و رستگارى تعبير مى شود؛ ( 493) زيرا معناى فتح و شكاف در آن ماخوذ است، برخلاف چيزى كه رتق و سد در آن ماخوذ است، و چون شكاف در معناى فلاح اخذ شده، كسى كه لب زيرين او شكاف داشته باشد افلح ناميده مى شود. ( 494) البته مفلح انسانى است كه با رنج و تعب، به مقامى رسيده باشد، نه بدون رنج.

هم: ضمير هم را بصيرون، فاصله مى نامند و كوفيون، عماد. شايد سرعطف اولئك دوم بر اولئك اول در آيه محل بحث و عدم عطف در آيه (اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون ) ( 495) اين باشد كه در آيه محل بحث، دو عنوان مزبور جداى از هم و مستقل است، ليكن در آيه سوره اعراف، اساس مطلب همان غفلت است كه بر اساس دركات آن، سه مرحله نزولى پديد مى آمد: اول شبيه چهارپايان شدن، دوم در حد چهارپايان بودن، سوم از آنها پايينتر قرار داشتن.

سر اين تفاوت آن است كه چنانكه نور محسوس، شى ء را برجسته و نمايان مى كند و ظلمت محسوس، شى ء را در تاريكى فرو مى برد، نور معقول هدايت نيز انسان را برجسته مى كند: (يرفع الله الذين امنوا منكم و الذين اوتوا العلم درجات ) ( 496) و تيرگى ضلالت او را سركوب و منكوب و نابود مى سازد و او را به حضيض سقوط فرو مى افكند: (ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبى و من يحلل عليه غضبى فقد هوى ) ( 497) راز اساسى در اين گونه موارد آن است كه كمال مقهور نفس ‍ كامل است، و نقص قاهر بر نفس ناقص، مثلا، انسان عالم، امير علم است و انسان جاهل، اسير جهل.

از اين رو گفته مى شود: زبان عاقل در قلب اوست و قلب جاهل در زبان او. بنابراين، انسان مهتدى و متقى، حاكم بر هدايت و تقواست و انسان ضال و فاجر، محكوم ضلال و فجور و از اين حقيقت به (على هدى ) تعبير شد.

رستگارى پرواپيشگان

واژه فلاح چنانكه گذشت، فراتر از معناى رهايى از موانع، معناى رسيدن به مقصود را نيز در بر دارد. پرواپيشگان كه بر هدايت الهى مستقرند همان گونه كه تقواى آنان زمينه ساز بهره مندى از قرآن كريم بود، زمينه ساز فلاح و رستگارى آنان نيز هست: (واتقوا الله لعلكم تفلحون ). ( 498)

پرهيزكاران كه از افراط و تفريط، عصيان، بخل و شح نفس در امان و داراى حفاظ الهى تقوايند، رستگارند: (و من يق شح نفسه فاولئك هم المفلحون ). ( 499)

فلاح و رستگارى مقصود بالذات و هدف نهايى انسان است و چون فلاح انسان در رسيدن به كمال مطلق است و كمال مطلق جز خداوند سبحان نيست. پس فلاح انسان در لقأالله است و براى رسيدن به لقاى الهى، گامهاى نخست را با هدايت فطرى و تقواى اعتقادى، عبادى و مالى بايد برداشت و آنگاه تا به سر منزل مقصود بايد از هدايت و رهبرى قرآن ناطق و صامت پيروى كرد.

تذكر: اشاره با لفظ اولئك كه ناظر به دور است، براى بزرگداشت مقام متقيان است، چنانكه تكرار لاى كلمه با ذكر واو عاطف، براى تفهيم استقلال هر يك از هدايت و فلاح براى تكريم است.

بحث روايى

معناى فلاح

- عن الصادق (عليه‌السلام ) فى قوله تعالى: (اولئك هم المفلحون ): اى الناجون مما منه يوجلون الفائزون بما ياملون ( 500)

اشاره: محور اصلى فلاح، همان تزكيه نفس است: (قد افلح من زكيها). ( 501) تزكيه نفس با اعمال ويژه اى همراه است كه برخى از آنها در سوره مومنون ( 502) و بعضى از آنها در ديگر سور بازگو شده است؛ چنانكه تزكيه روح با تروك مخصوصى همراه است كه از آنها به عنوان موانع فلاح ياد مى شود؛ مانند: ظلم، افترا، كذب، تكذيب آيات الهى و...

رواياتى كه به طور مبسوط در تحليل معناى فلاح و علل و عوامل و همچنين دلايل و علايم آن ياد شده، مستنبط از اصول قرآنى الست كه به عناصر محورى آنها اشاره شد.

بارزترين مصداق فلاح كه همراه با وقايه نفس از شح و تقواى از بخل است در كلام اميرمومنان (عليه‌السلام ) آمده است: من اهتم برزق غد لم يفلح ابدا. ( 503) لازم است توجه شو كه بين همت گماردن براى كسب حلال و تحصيل رزق و بين مهموم بودن براى روزى آينده فراق وافر است كه يكى را محمود و ديگرى را مذموم كرده است.

تذكر: چون عنوان متقين صفت مشبهه است نه اسم فاعل، داراى معناى ثبوتى است. از اين رو اوصاف پنج گانه اى كه براى آنان ياد شد به صورت فعل مضارع است كه همراه با استمرار است و نتيجه آن نيز به عنوان صفت ملكه، نه حال، در خاتمه چنين بيان شده است: (اولئك على هدى من...) و اين مطلب با آنچه در پايان سوره به صورت فعل ماضى ياد شده منافاتى ندارد؛ زيرا گرچه در پايان سوره چنين آمده است: (امن الرسول... كل امن...)، ليكن از آن هم ملكه استنباط مى شود، نه حال؛ چنانكه در همان آيه با فعل مضارع چنين آمده است: (لا نفرق بين احد من رسله...)

ان الذين كفروا سوأ عليهم أنذرتهم ام لم تنذرهم يومنون.

گزيده تفسير

گرچه هدايت قرآن همگانى است و اختصاص به پرهيزكاران ندارد، ولى كافران از آن بهره اى نمى برند، زيرا آنان بر اثر عناد عمدى خويش در هدايت را چنان بر روى خود بسته اند كه بيم دادن و ندادنشان يكسان است.

انذار كه رسالت محورى پيامبران و هدف نفر فرهنگى فقيهان است، در هدايت انسانهاى مستعد نقش به سزايى دارد، ولى كفر عنادى (نه كفر بسيط كه ناشى از غفلت است و با انذار نيز زايل مى شود) مانع تاثير انذار است.

تفسير

انذرتهم: انذار كه در برابر تبشير (نويد دادن ) است، به معناى بيم دادنى است كه با گفتار يا مانند آن صورت مى گيرد.

در طليعه اين سوره سخن از هدف قرآن كريم، يعنى هدايت مقتين بود و چون در آن جا پرسش مطرح بود كه اگر قرآن براى هدايت همه انسانها نازل شد، سر اختصاص هدايت آن به پرهيزكاران چيست؟ گويا در اين آيه كريمه به پاسخ آن پرداخته، مى فرمايد: زيرا غير متقى (مانند كافر) انذار و عدم انذارش يكسان است و آنان خود نيز به اين حقيقت معترفند: (سوأ علينا اوعظت ام لم تكن من الواعظين ). ( 504)

در آيه محل بحث، كفر در برابر تقوا به كار رفته و از آن استفاده مى شود كه همان طور كه تقوا شرط بهره مندى از هدايت قرآن است، كفر نيز مانع آن است و همان طور كه تقوا به اعتقادى و عملى تقسيم مى شود و تقواى عملى به تقوا در عبادت (اقامه نماز) و تقوا در مال و غير مال (انفاق ) تقسيم مى شود، كفر نيز همين تقسيم ها را دارد؛ زيرا كفر تنها انكار خدا، وحى و رسالت و معاد نيست، بلكه اگر كسى عمدا نماز و زكات را نيز ترك كند عملى است و همان گونه كه در تقوا حسن اختيار لازم است، در (الذين كفروا) نيز عناد و لجاج و سوأ اختيار مطرح است. پس كفر در اين آيه، كفر عنادى است كه رو در روى تقواست، نه كفر بسيط، كه ناشى از غفلت و با انذار و هدايت پيامبران برطرف مى شود.

اهميت انذار در تبليغ و هدايت

تقابل بين آيات آغازين سوره كه سخن از هدايت متقين داشت با آيه مورد بحث كه بيانگر هدايت ناپذيرى كافران است، اقتضا مى كرد كه در اين آيه شريفه به جاى تعبير (ءانذرتهم ام لم تنذرهم )، گفته شود: اهديتهم لم لم تهدهم.

شايد سر تغيير اين باشد كه قرآن كريم در امر هدايت انسانها، براى انذار و هشدار جايگاه ويژه اى قائل است و با اين كه قرآن هم بشير مومنان است و هم نذير آنان: (هدى و بشرى للمومنين )، ( 505) (تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا) ( 506) و پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نيز هم بشير است و هم نذير: (انا ارسلناك شاهدا و مبشرا و نذيرا)، ( 507) اما هسته مركزى تبليغ و هدايت، انذار است و از اين رو در برخى آيات قرآن كريم رسالت پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)، تنها انذار معرفى شده است، مانند: (انما انت نذير)، ( 508) (واوحى الى هذا القرآن لانذركم به ) ( 509) و در تبيين اساس هدايت پيامبران، تنها سخن از انذار رفته است: (يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم يقصون عليكم اياتى و ينذرونكم لقأيومكم هذا) ( 510) و هدف از نفر فرهنگى فقيهان نيز انذار انسانها معرفى شده است: (فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفه ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم ). ( 511)

راز تاكيد بر انذار نيز اين است كه بسيارى از انسانها با بشارت صرف هدايت نمى پذيرد و منطق آنان اين است كه نقد امروز را به نسيه فردا نمى فروشيم. از اين رو در آغاز رسالت، نداى (قم فانذر) به گوش قلب پيامبر (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) رسيد.

راز وعظ ناپذيرى كافران

سبب عدم پذيرش دعوت و عدم اتعاظ به مواعظ الهى به نحو منفصله مانعه الخلو، امورى است كه برخى از آنها به مسائل نظرى و دانشى برمى گردد؛ مانند اعتقاد به اصالت حس و تجربه و اصالت ماده و بعضى از آنها به مسائل عملى و ارزشى برمى گردد كه بى ارتباط به همان مسائل نظرى و دانشى نيست؛ مانند آنچه از زبان كافران معاند عصر نوح (عليه‌السلام ) نقل شده است: (قالوا انومن لك و اتبعك الارذلون )، ( 512) (... و ما نريك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادى الراى و ما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين ) ( 513) البته در آيه دوم، گذشته از اعتماد بر نظام ارزشى باطل به نظام دانشى و نظرى نيز اشاره شده است.

نشانه اعتقاد كافران به اصالت ماده و نيز اصالت حس و تجربه اين است كه، چنانكه درباره مبدا جهان اصرار مى ورزند كه رب بشر بايد محسوس و قابل تجربه حسى باشد، درباره معاد نيز چنين پندار باطلى دارند كه اگر حيات پس از مرگ حق و صدق است، چرا مرده ها دوباره در همين دنياى مادى و محسوس زنده نمى شوند؟ و آيه شريفه (واذا تتلى عليهم اياتنا بينات ما كان حجتهم الا ان قالوا ائتو بابائنا ان كنتم صادقين ) شاهد آن است، زيرا آنها از معاد چيزى جز رجوع مجدد به دنيا نمى فهميدند و چون آن را هم نمى يافتند، به انكار حيات مجدد مبادرت مى ورزيدند، ليكن خداوند سبحان همان طور كه ربوبيت خود را فرا دنيايى بيان كرده است. از اين رو جواب آنها را چنين مى دهد: (قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم الى يوم القيامه لاريب فيه ولكن اكثر الناس لا يعلمون ). ( 514)

لطايف و اشارات

1- شرط دشوار انذار

گرچه تبشير و انذار هر دو لطيفه رسولان الهى نيز عالمان دين است، ولى شرايط انذار بسى دشوارتر از لوازم تبشير است و هر كس تا حدودى مى تواند مبشر باشد، ولى كسى مى تواند منذر باشد كه خودش از خطر متوقع ترسيده و آثار آن ترس در سخن و عملش جلوه گر باشد، همان گونه كه پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) هنگامى كه از قيامت خبر مى داد رنگ رخسارش دگرگون مى شد و مانند كسى كه از تهاجم لشكر دشمن خبر مى دهد، از قيامت سخن مى گفت:... تحمار وجنتاه و يذكر الساعه و قيامها حتى كانه منذر جيش. ( 515)

2- راه ايمان براى كافران گشوده است

از جمله (لا يومنون ) استفاده مى شود كه راه ايمان براى كافران همچنان گشوده است؛ زيرا ظاهر اسناد ترك ايمان به آنها اين است كه آنان مى توانند مومن شوند، ولى با ميل خود آن را ترك مى كنند و اگر به عقايد حق نمى گروند، از سر عناد و به سوء اختيار خودشان است. ايمان فعل اختيارى انسان است و كافران با نابود ساختن سرمايه فطرت، توفيق ايمان را از دست داده اند: (الذين خسروا انفسهم فهم لا يومنون ). ( 516)

آيه محل بحث و آيات ديگرى از قبيل (لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يومنون )، ( 517)

آيه محل بحث و آيات ديگرى از قبيل (لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يومنون )، ( 518) دستاويز اشاعره اى براى اثبات جواز تكليف مالايطاق و تكليف به محال قرار گرفته و عصاره آن برابر وجوه فراوان و تقريبهاى گوناگون فخر رازى در مواردى از تفسير كبير و در ذيل آيه محل بحث اين است:

خداوند از شخص معين يا گروه مشخص خبر داده است كه آنها ايمان نمى آورند؛ چنانكه درباره آنها عالم بود كه مومن نخواهد شد. در اين صورت، اگر آنها ايمان بياورند، گزارش خداوند كذب و علم خداوند جهل مى شود و چون كذب و جهل خدا محال است، پس ايمان آوردن آنها نيز محال است، ولى با اين وصف، آنها مكلف به ايمانند و همه دعوتها و امر ونهى هاى قرآنى نسبت به آنها عموم يا اطلاق دارد، بنابراين، تكليف محال جايز است. آنگاه مى گويد: سلف و خلف از محققان اهل سنت بر آنچه گذشت اعتماد كرده، با تكيه بر آنها اصول اعتزال و قواعد آن را از بين بردند؛ معتزله برخاستند و نشستند و حيله ورزيدند و هيچ پاسخ قانع كننده اى نياورند. ( 519)

پاسخ تفصيلى اين گونه از اوهام مزعوم در اثناى بحثهاى تفسيرى ارائه خواهد شد، ليكن فعلا به بخشى از آن اشاره مى شود: اولا، محور اصلى قياس استثنايى مزبور را جدال تشكيل مى دهد، نه برهان، زيرا اشاعره كه منكر حسن و قبح عقلى هستند، هرگز به قبح كذب خداوند فتوا نمى دهند و اگر آن را قبيح دانسته اند، بر اساس مبناى اعتزال است و اين جدال است، نه برهان. ثانيا، همان طور كه خداوند از اصل عدم ايمان آنها خبر داد و نيز اصل ايمان آنان را مى داند، از كيفيت عدم ايمان آنها، يعنى اختيارى بودن آن نيز خبر داده نمى آورند و نيز به عدم ايمان اختيارى آنها علم دارد. ثالثا، چنين ممتنعى كه امتناع آن با اختيار است، اختيارى خواهد بود. رابعا، تكليف به محال ارادى تكليف به ممكن است، نه به محال.

3- مراد از الذين كفروا و الذين امنوا در قرآن

استاد علامه طباطبايى (قدس سره ) مى گويد:

مراد از (الذين كفروا) كافرانى است كه بر كفر خود ثابتند و انكار در قلبشان رسوخ كرده است؛ زيرا انذار و عدم انذارشان يكسان است و فراتر از اين مى توان گفت: بعيد نيست مراد از (الذين كفروا) در استعمال قرآنى، سران كفار قريش در آغاز بعثت باشند، مگر اين كه قرينه اى بر خلاف اين باشد، زيرا اگر تعبير (سوأ عليهم أنذرتهم ام لم تنذرهم ) درباره همه كافران صادق باشد، باب هدايت غير مسلمانان بسته مى شود و اين بر خلاف حكمت نزول قرآن و ظواهر آيات شريفه است. ( 520)

گذشته از آن كه، بسيارى از كافران بر اثر انذار، مسلمانان شدند و دعوت و عدم دعوت نسبت به آنها يكسان نبود.

طبرى، اقوالى را در تطبيق آيه بر مصاديق خاص، ذكر كرده و در بين آنها قول ابن عباس را كه عكرمه يا سعيد بن جبير نقل كرده اند، اولى مى داند و آن اين كه: مراد، يهود نواحى مدنيه اند كه با علم به صحت نبوت رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) آن را انكار مى كردند. ( 521) ليكن اطلاق آيه شامل غير آنها نيز مى شود.

همچنين استاد علامه مى گويد:

(الذين امنوا) نيز، اگر قرينه اى بر خلاف نباشد، از باب تكريم و تعظيم، بر اولين مسلمانان اطلاق مى شود و از بيان فوق اين نتيجه حاصل مى شود كه كفر نيز مانند ايمان مراتبى دارد و براى هر مرتبه از آن، آثار ويژه اى است.

4- دو عامل حق پذيرى

بينش توحيد كه آفرينش انسان بر آن اساس است و گرايش ‍ فطرى وى به حق، دو عامل اصلى (علمى و عملى ) حق پذيرى اوست و هدف بعثت انبيا(عليهم‌السلام ) نيز با استمداد از تعليم كتاب و حكمت از يك سو و تزكيه از سوى ديگر، اثاره و شكوفا كردن همين دو دفينه عقلى (عقل نظرى و عملى ) است.

مردم با تقوا بر اثر داشتن اين دو شرط، در بهره ورى از وحى كاميابند، ولى كافران بر اثر تيرگى جهل و تاريكى جحدا از توفيق پذيرش حق محرومند، چون جاهل جاحد هرگز از مدار هواى خويش جدا نمى شود و اگر كسى برخى از علوم را فراگيرد و برخى ديگر بر اثر بين الرشد بودن معلوم وى باشد، او عالما عامدا حق را نمى پذيرد و يا اگر موقتا آن را پذيرفت فورا از آن نكول مى كند، چنانكه خداوند از ارتجاع و ارتداد او بعد از روشن شدن حق خبر داده است: (ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم ). ( 522)

بحث روايى

## اقسام كفر در قرآن

- عن الزبيرى عن الصادق (عليه‌السلام ) قال: قلت له: اخبرنى عن وجوه الكفر فى كتاب الله عزوجل. قال: الكفر فى كتاب الله على خمسه اوجه، فمنها كفر الجحود، والجحود على وجهين، والكفر بترك ما امر الله، و كفر البرائه، وكفر النعم، فاما كفر الجحود فهو الجحود بالربوبيه و هو قول من يقول: لا رب ولا جنه ولانار، و هو قول صنفين من الزنادقه يقال لهم: الدهريه، وهم الذين يقولون: (و ما يهلكنا الا الدهر) ( 523) و هود دين وضعوه لا نفسهم بالاستحسان منهم و لا تحقيق لشى ء مما يقولون. قال عزوجل: (ان هم الا يظنون ) ان ذلك يكما يقولون، وقال: (ان الذين كفروا سوأ عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون )، ( 524) يعنى بتوحيد الله، فهذا احد وجوه الكفر.

و اما الوجه الاخر فهو الجحود على معرفه، و هو ان يجحد الجاحد و هو يعلم انه حق قد استقر عنده، و قد قال الله عزوجل: (وجحدوا بها واستيقينتها انفسهم ظلما و علوا) ( 525) و قال الله عزوجل: (و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جأهم ما عرفوا كفروا به فلعنه الله على الكافرين )، ( 526) فهذا تفسير وجهيى الجحود.

والوجه الثالث من الكفر كفر النعم، وذلك 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 كفرتم ان عذابى لشديد)، ( 528) قال: (فاذكرونى اذكركم واشكروا لى ولا تكفرون ). ( 529)

والوجه الرابع من الكفر ترك ما امر الله عزوجل به، و هو قوله عزوجل: (واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دمأ كم و لا تخرجون انفسكم من دياركم ثم ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم و العدوان و ان ياتوكم اسارى تفادوهم و هو محرم عليكم اخراجهم افتومنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض ). ( 530) فكفرهم بترك ما امر الله عزوجل به ونسبهم الى الايمان ولم يقبله منهم و لم ينفعهم عنده، فقال: (فما جزأ من يفعل ذلك منكم الا خزى فى الحيوه الدنيا و يوم القيمه يردون الى اشد العذاب و ما الله بغافل عما تعملون ). ( 531)

والوجه الخامس من الكفر كفر البرائه وذلك قول الله عزوجل يحكى قول ابراهيم: (كفرنا بكم وبدا بيننا و بينكم العداوه و البغضأ ابدا حتى تومنوا بالله وحده )، ( 532) يعنى تبرانا منكم، وقال: (يذكر ابليس و تبريه من اوليائه من الانس يوم القيامه ) (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 هر مرتبه آن اثر خاصى است.

ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على ابصرهم غشوه ولهم عذاب عظيم.

گزيده تفسير

راز هدايت ناپذيرى كافران عنود آن است كه خداوند، به كيفر عناد تبهكارى آنان، بر دلها و گوشهايشان مهر زده و بر ديدگان آنان نيز پرده اى ستبر آويخته است و از اين رو حق را نه مى فهمند، نه مى شنوند و نه مى بينند و چون علم مقدمه ايمان است و اينان فاقد ابراز تحصيل آنند، ايمان نيز نمى آورند.

مراد از قلب و سمع و بصر مهر شده كافران همان دل و چشم و گوش باطنى است، نه ظاهرى و هر يك از اين سه، حجابى ويژه خود دارد كه بر اثر هواپرستى و عناد حاصل مى شود و چنين حجابى، اضلال كيفرى خداى سبحان است و نه اضلال ابتدايى.

كافران كه قلبى واژگون و مهر شده دارند و بر اثر كفر و عصيان كور و كر شده اند، گرفتار عذابى بزرگ هستند.

تفسير

ختم: ختم در مقابل فتح (آغاز كردن و گشودن شى ء) و به معناى كامل كردن يا رسيدن به پايان آن است. سر اين كه از ختم در زبان فارسى به مهر كردن يا مى شود آن است كه مهر كردن نامه نشانه پايان آن است كه مهر كردن نامه نشانه پايان آن است. نامه آنگاه مهر مى شود كه پايان يافته باشد. صحيفه جان آدمى نيز تا آنجا كه راهى براى نفوذ هدايت در آن باشد و راه توبه به كلى بسته نشده باشد مختوم نيست. اما اگر انسان با سوء اختيار خود راه توبه را كه خداى سبحان بر روى انسان گشوده: انت الذى فتحت بابا الى عفوك و سميته التوبه ( 536) و تا آخرين مهلت باز است عمدا بر روى خود بست و آن را انكار و استهزا كرد، صحيفه جان او مختوم مى شود و ديگر جايى براى نوشتن حسنات به دست كرام كاتبين در آن نيست.

سمعهم: در قرآن كريم قلب و بصر به صورت جمع و سمع به صورت مفرد به كار مى رود. همچنين سمع بر بصر مقدم مى شود. در اين مورد چند نكته سودمند ذكر مى شود:

1- اين كه لفظ قلوب و ابصار به صورت جمع ذكر شد ولى لفظ سمع، به صورت مفرد شايد اين باشد كه سمع، در اصل مصدر بوده و در آن افراد، تثيه و جمع مانند تانيث و تذكير يكسان است، برخلاف لفظ اذن كه چون مصدر نبوده، ( 537) در آيه (وجعلنا على قلوبهم اكنه ان يفقهوه و فى اذانهم وقرا) ( 538) به صورت جمع آمده است. از طرف ديگر، برخى لفظ سمع را اسم جمع و داراى معناى جمع دانسته اند.

صاحب تفسير المنار بعد از نقد و نقض مصدر بودن سمع، به اين كه لفظ بصر هم مصدر است، پس چرا به صورت جمع ياد شده، مى گويد:

سر آن به نظر من اين است كه عقل داراى وجوه ادراكى فراوانى است، چنانكه بصر داراى شعب بى شمار است، بر خلاف سمع، زيرا اسماع مردم در ادراك مسموعها يكسان است؛ يعنى، هم مسموع بيش از يكى نيست و آن خصوص صوت است و هم شنونده ها در ادراك اصوات يكسانند. از اين رو سمع مفرد آمده است. ( 539)

ليكن اين سخن ناصواب است؛ زيرا اولا بسيارى از لطايف به كمك حس ‍ سمع به عقل مى رسد كه حس بصر از چنين اعداد و امدادى ناتوان است. از اين رو برخى از محققان، سمع را افضل از بصر دانستند، ولى صاحب المنار، بعد از نقل فضيلت مزبور مى گويد: من درباره فضيلت سخن نمى گويم، آن به خدا و رسول او مربوط است و من موجودى را شرح مى دهم و تناسب لفظى آن را بازگو مى كنم.

اگر به طور دقيق دليل برترى سمع بر بصر روشن گردد، نزديكى سمع به عقل بيش از شباهت بصر به عقل درك مى شود و در سرنوشت بحث ادبى سهم به سزايى خواهد داشت. به هر تقدير، بحث معقول، مسموع و مبصر را بايد از بحث عاقل، سامع و مبصر جدا كرد. در اين كه عاقلها، سامعها و مبصرها متعددند بحثى نيست و تساوى اسماع به معناى وحدت آنها نيست. از اين رو بايد رمز تعدد مصداق با مفرد بودن لفظ را در نكته ديگر جستجو كرد.

2- برخى سمع را بر بصر ترجيح داده، تجرد آن را از تجرد بصر بالاتر دانسته اند و تقديم ذكر سمع بر بصر را محصول چنان تقدمى اعلام داشته، شاهدى نيز بر تقدم مزبور ياد كرده اند كه در بعضى از مراتب نوم، چشم مغلوب خواب مى شود، ولى گوش هنوز مغلوب نشده بلكه مى شنود. ( 540)

در مقابل، از اكثر اهل كلام چنين نقل شده كه بصر برتر از سمع است؛ زيرا سمع فقط اصوات و كلمات را ادراك مى كند ولى بصر، اجسام، الوان و هيئتها را ادراك مى كند و چون متعلق آن بيش از متعلق سمع است، از آن برتر است. ( 541)

3- سمع و بصر از مجارى ادراكى است، و لى اين كه آيا قلب جسمانى نقشى در ادراك و سهمى در عواطف دارد يا نه؟ در خلال بحثهاى تفسيرى روشن خواهد شد. البته اين مطلب از اصول موضوعه و مفروغ عنه است كه نفس انسان و همچنين ادراك كلى مجرد است، چنانكه كارهاى عقل عملى، مانند اراده و محبت نيز مجرد است و براى هر يك از امور ياد شده مصاديق جزئى است كه با ابزارهاى بدنى، مانند مغز، قلب، سمع و بصر در ارتباط است و آنچه همه اين شئون را بر عهده دارد نفس انسان است كه درجات مختلف بدون حلول در بدن، ظهور دارد.

غشاوه: غشاوه ساترى است (مادى يا معنوى ) كه بر چيزى مستولى شود و آن را كاملا در بر گيرد و آنچه از موارد كاربرد مشتقات آن در قرآن استظهار مى شود، پوشش فراگير و احاطى است، مانند: (يغشاه موج )، ( 542) (غاشيه من عذاب الله ). ( 543)

لهم: گاهى لام به معناى سود است و در مقابل على (به معناى ضرر) به كار مى رود، مانند (من اهتدى فانما يهتدى لنفسه و من ضل فانما يضل عليها) ( 544) و گاهى لام به معناى اختصاص است، نظير: (ليس الانسان الا ما سعى ). ( 545) هر عملى اختصاص به عامل خود دارد و از او جدا نيست؛ حسنات به محسنان و سيئات به تبهكاران اختصاص دارد و از او جدا نيست؛ حسنات به محسنان و سيئات به تبهكاران اختصاص دارد و از اين رو در آيه كريمه (ان احسنتم احسنتم لانفسكم و ان اساتم فلها) ( 546) نيز كه سخن از احسان و اسئه است، لام براى اختصاص عمل به او عامل است، نه اين كه از باب مشاكله، لام به جاى على به كار رفته باشد، زيرا در مواردى مانند: (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ) ( 547) نيز رعايت مشاكله نشده است.

در آيه محل بحث نيز لام براى اختصاص است و بدين معناست كه عذابى كه به عظمت موصوف شده، ويژه معاندان و كافران است.

در آيه قبل سخن از هدايت ناپذيرى كافران و ايمان نياوردن آنان بود و در آيه محل بحث راز آن بيان شده است كه چون خداى سبحان بر دلها و گوشهاى آنان مهر زده و بر چشمهاى آنان پرده اى ستبر آويخته شده، قهرا نه مى فهمند، نه مى شنوند و نه مى بينند و چون علم، مقدمه ايمان است و اينان فاقد ابراز تحصيل آنند، ايمان هم نمى آوردند.

تعبيرهاى گوناگون از هدايت ناپذيرى كافران

در قرآن كريم از هدايت ناپذيرى و بسته بدن دلهاى كافران و معاندان، افزون بر ختم، تعبيرهاى ديگرى نيز شده است، مانند طبع: (اولئك الذين طبع الله على قلوبهم )، ( 548) صرف: (صرف الله قلوبهم )، ( 549) كنان: (انا جعلنا على قلوبهم اكنه )، ( 550) غلاف: (وقالوا قلوبنا غلف )، ( 551) رين: (كلا بل ران على قلوبهم )، ( 552)، فقل: (ام على قلوب اقفالها)، ( 553) تقليب: (و نقلب افئدتهم وابصارهم )، ( 554) قساوت: (ثم قست قلوبكم ) ( 555) و مرض: (فى قلوبهم مرض ).( 556)

## قلب روحانى و سمع و بصر درونى

انسان داراى دو گونه قلب است: قلب جسمانى صنوبرى شكل، كه يكى از اندامهاى بدن است، و قلب روحانى و معنوى. قرآن كريم در همه آياتى كه سخن از مختوم و مطبوع شدن قلب دارد، يا از رين و چركى كه قلب را مى پوشاند و چهره شفاف و آيينه گون آن را مستور مى كند، سخن مى گويد، يا درباره قفل و غلاف و كنان و صرف و قساوت آن معارفى را به بشر مى آموزد، مراد، قلب روحانى است، نه جسمانى و رابطه بين بيمارى و سلامت قلب جسمانى و روحانى عموم و خصوص من وجه است؛ زيرا ممكن است قلب جسمانى انسان در كمالات سلامت باشد، ولى بر اثر كفر يا تبهكارى وى، قلب جسمانى انسان در كمال سلامت باشد، ولى بر اثر كفر يا تبهكارى وى، قلب روحانى او بهره اى از سلامت نداشته باشد و ممكن است قلب جسمانى انسان مومن، بيمار باشد ولى قلب روحانى او سالم باشد: (اذ جأ ربه بقلب سليم )؛ ( 557) چنانكه گاهى هر دو قلب بيمار است؛ مانند كافرى كه به بيمارى قلبى مبتلاست و يا هر دو قلب سالم، مانند مومنين كه از سلامت قلب جسمى نيز بهره مند است.

همان گونه كه فعاليت و كارآمد بودن قوا و حواس مادى انسان به سلامت قلب جسمانى او وابسته است، فعاليت و كارآمدى قوا و حواس معنوى او نيز به سليم بودن قلب معنويش بستگى دارد. در آيه شريفه محل بحث، مراد از قلب و سمع و بصر، قلب و سمع و بصر باطنى انسان است، نه قلب و چشم و گوش ظاهرى باشد و تنها مراد از قلب نيروى فهمنده آدمى باشد.

انسانى كه مشمول قهر الهى قرار گيرد، قلب او كه مراكز ادراكهاست نسبت به حق بسته مى شود. آنگاه با اين كه چشم ظاهريش بيناست، دلى كه در نهان و نهاد اوست كور مى شود: (فانما لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) ( 558) و آنگاه كه در قلب بسته شد، نه عقايد باطل و صفات رذيله از آن بيرون مى رود و نه عقايد حق و صفات نيكو در آن مى نشيند؛ همان گونه كه ظرف سربسته و سر به مهر، نه مى توان گل و لاى را از آن خارج ساخت و نه مى توان آب زلال را به آن وارد كرد.

كافران محفوف به دو حجابند

در اين آيه كريمه خداى سبحان مهر زدن بر دلها و گوشهاى كافران را به خود نسبت مى دهد: (ختم الله ) ولى قرار دادن غشاوه و پرده بر چشمهايشان را به خود اسناد نداده است: (ولى ابصارهم غشاوه ). ( 559) گرچه در برخى آيات، هر سه به خداوند اسناد داده شده است: (اولئك الذين طبع الله على قلوبهم و سمعهم وابصارهم )، ( 560) ولى تغيير سياق در آيه محل بحث نشان مى دهد كه كافران محفوف به دو حجابند: حجابى كه آنان بر اثر چشم پوشى از حق بر چهره خويش افكنده اند و حجابى كه خداى سبحان به كيفر چشم پوشى از حقايق بر آنان افكنده و آن مهر زدن بر دلها و گوشهاى آنان است و اعمال كافران بين اين دو حجاب و ظلمت قرار گرفته است. به هر تقدير، تكرار كلمه على، نشان مى دهد كه براى هر كدام از دل، سمع و بصر، حجاب و غطايى است كه براى افاده چنين تاكيدى، كلمه على تكرار شده است.

## راز بسته شدن دلهاى كافران

انسان در ابتداى تولد، فاقد علم حصولى است: (والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا) و خداى سبحان، هم ابراز تحصيل علم حصولى را به انسان مى بخشد: (وجعل لكم السمع والابصار والافئده لعلكم تشكرون ) ( 561) و هم فطرت او را ملهم و از علم حضورى بهره مند مى كند: (ونفس و ما سويها(7) فالهمها فجورها وتقويها). ( 562)

انسان كه از يك سو با سرمايه الهام فطرت و شعور درونى، بد را از خوب، زشت را از زيبا و فجور را از تقوا باز مى شناسد و از سويى ديگر ابراز مناسبى براى تحصيل علم حصولى دارد، اگر اين سرمايه هاى خداداد را شكوفا كند از مجارى ادراكى خود بهره صحيح مى برد و در پرتو شكوفايى آنها به رستگارى مى رسد: (قد افلح من زكيها) ( 563) و اين همان شكر نعمت است كه در پايان آيه 78 سوره نحل به آن اشاره شده است: (لعلكم تشكرون ). اما اگر جان خود را در گور شهوتها و غرايز نفسانى دفن كرد و مجارى ادراكى، يعنى سمع و بصر و قلب او كه بايد معارف الهى و اسرار عالم را بشناسد اسير شهوات و هواهاى نفسانى شد و با گناه آلوده گشت جايى براى تابش ‍ نور هدايت بر آن نمى ماند.

بنابراين، بسته شدن دل دو عامل عمده دارد: يكى هواپرستى كه انسان پس ‍ از روشن شدن حق به جاى خدا محورى هوا محور و هوس مدار باشد كه مشمول اضلال كيفرى خداوند قرار مى گيرد و خداوند سمع و قلب او را مختوم مى كند و بر چشم او پرده اى ستبر مى افكند كه پس از آن حق را نمى شنود و نمى بيند و نمى فهمد؛ زيرا او عالمانه هواپرست شده است: (افريت من اتخذ الهه هويه واضله الله على علم و ختم على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوه فمن يهديه من بعد الله ). ( 564)

عامل ديگر بسته شدن دل، گناه است. كافران به پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) مى گفتند قلب ما، در غلاف و كنان، و گوش ما سنگين است و سخنانت را نمى شنويم و بين ما و تو حجابى است كه بر اثر آن تو را نمى بينم:

(وقالوا قلوبنا فى اكنه مما تدعونا اليه و فى اذننا وقر ومن بيننا وبينكم حجاب فاعمل اننا عاملون ) ( 565) حجابى كه در اين آيه آمده، همان گناه است كه حجاب مستور است، نه حجاب مشهود: (واذا قرات القرآن جعلنا بينك و بين الذين لايومنون بالاخره حجابا مستورا) ( 566) (اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم ) ( 567) و در برخى آيات از آن به رين (زنگار دل ) تعبير شده است: (كلا بل ران قلوبهم ما كانوا يكسبون (14) كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ) ( 568) عقيده باطل و اخلاق رذيله و عمل باطل و ناپاك به صورت چرك و غبارى حجاب آيينه جان آدمى مى شود و از آن پس، نور هدايت در آن نمى تابد.

مردى به اميرالمومنين (عليه‌السلام ) عرض كرد: توفيق نماز شب ندارم. آن حضرت فرمودند: گناهان تو پاى بند توست: جأ رجل الى اميرالمومنين (عليه‌السلام ) فقال: يا اميرالمومنين انى قد حرمت الصلاه بالليل. فقال له اميرالمومنين (عليه‌السلام ): انت رجل قد قيدتك ذنوبك.( 569)

قلب عاصى و تبهكار واژگون مى شود: (ونقلب افئدتهم ) ( 570) و از فهم حق بازداشته مى شود: (ثم انصرافوا صرف الله قلوبهم ) ( 571) و در نتيجه به تكذيب حق مى پردازد: (و ما يكذب به الا كل معتد اثيم ) ( 572) و اين گونه صحيفه نفس آدمى با قهر الهى مهر مى شود وگرنه خداى سبحان اضلال ابتدايى ندارد تا در ابتدا دل كسى را وارونه سازد و آن را مهر كند.

قرآن كريم به نمونه هايى از گناهانى كه مايه انصراف قلب آدمى است اشاره مى كند؛ مانند تكبر كه عامل حرمان متكبر از فهم آيات الهى است:

(ساصرف عن اياتى الذين يتكبرون فى الارض بغير الحق وان يروا كل آيه لا يومنوابها و ان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا...) ( 573)

خوددارى از شركت در جهاد فى سبيل الله نيز باعث حرمان از درك حقايق ايمان مى گردد: (و اذا ما انزلت سوره نظر بعضهم الى بعض هل يريكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم...) ( 574) آنگاه كه پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) آيات دفاع تا اگر كسى آنان را نمى نگرد در پناه كسى بيرون روند. در آيه ديگر درباره آنان مى فرمايد: (قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا) ( 575) و خداى سبحان بر اثر اين رفتار ناشايسته، دلهايشان را منصرف مى كند و آنان ديگر آيات الهى را درك نمى كنند.

لطايف و اشارات

1- تهاجم همه جانبه شيطان

هدف اغواى شيطان بسته شدن دل آدمى است. او اصرار دارد انسان را در تباهى و گناه نگهدارد و از اين رو از همه جوانب: از پيش رو و پشت سر و از سمت راست و چش بر انسان تهاجم مى كند: (قال فبما اغويتنى لا قعدن لهم صراطك المستقيم(16) ثم لا تينهم من بين ايديهم و من خلفهم و عن ايمانهم و عن شمائلهم ) ( 576) تا خطاها بر انسان احاطه كند: (احاطت به خطيئه ) ( 577) و راهى براى نفوذ معارف حق در دل او باقى نماند.

2- گوناگونى مدركات و ابزارهاى ادراكى انسان

همان گونه كه بين قلب و سمع و بصر ظاهرى با باطنى فرق است، بين ادراك قلب باطنى و سمع و بصر باطنى نيز فرق است؛ زيرا قلب باطنى، معارف عاليه را بدون تمثل و تنزل به عالم مثال درك مى كند، ولى سمع و بصر باطنى مراحل متوسط معارف را با تمثل و همراه با كم و كيف و شكل و صورت درك مى كنند؛ چنانكه پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) در معراج بسيارى از معارف عميق معقول را با قلب جان يافت و بخشى از معارف را با چشم دل ديد: (ما كذب الفواد ما راى... لقد راى من آيات ربه الكبرى ). ( 578) همچنين انسانها در قيامت، بخشى از حقايق را با چشم و گوش مثالى مى بيند و مى شنود، اما مطالب عميق و معارف بلند معقول را كه برتر از سطح عالم مثال است با قلبى كه برتر از چشم و گوش مثالى است مى فهمد. در، يافته هاى قلبى سخن از شكل و كم و كيف نيست تا ادراك آن با چشم و گوش مثالى صورت پذيرد.

3- مراتب مختوم شدن دل

بسته شدن و واژگونى دل، ويژه كافران و منافقان نيست، بلكه به هر ميزانى كه دل آدمى به زنگار گناه آلوده گردد، واژگون و مختوم گشته، به همان اندازه از فهم آيات الهى محروم مى گردد و اين واژگونى دل را از آلودگى به مكروهات آغاز مى شود و به گناهان صغيره و سپس به كبيره مى رسد و از اكبر كباير كه كفر به خداست، سربر مى آورد. معيار سنجش بيمارى قلب نيز مقدارى بى توجهى انسان به فهم آيات الهى يا انزجار از آنهاست.

4- حرمان قلب واژگون، از بركات آسمانى

قلب انسان ظرفى مجرد و غير مادى است: ان هذه القلوب اوعيه كه چهره و روى آن در آغاز آفرينش به طرف خداى سبحان است: (فاتم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التى فطر الناس عليها)، ( 579) ولى بر اثر كفر و تبهكارى واژگون مى شود و از باب تشبيه معقول به محسوس ‍ مى توان گفت: ظرف دل همانند ظروف مادى است؛ ظروف مادى اگر رو به بالا باشد و به طور طبيعى قرار گيرد، هم از تابش آفتاب بهره مى برد و هم از باران آسمان پر مى شود، ولى اگر واژگون گرديد، باران از پشت آن مى لغزد و فرو مى ريزد و آفتاب نيز به دورنش نمى تابد تا از نور و حرارتش بهره اى بگيرد.

ظرف مجرد جان آدمى نيز اگر رو به خدا باشد از پرتو نور وحى بهره مى گيرد و از آب زندگى پر مى شود، اما اگر واژگون و پشت به خدا و رو به زمين شد: (اثاقلتم الى الارض )، ( 580) (اخلد الى الارض ) ( 581) همانند ظرف وارونه از بركات آسمانى محروم است، به طورى كه نه از حرارت و فروع (نور السموات والارض ) بهره مند مى شود و نه از آب حيات وحى كه دلها را زنده مى كند بهره مى برد.

5- كافران و موانع سير در آيات آفاقى و انفسى

يكى از راههاى خداشناسى، شناخت آيات آفاقى و انفسى، يعنى جهان شناسى و خودشناسى است: (و فى الارض آيات للموقنين (20) وفى انفسكم افلا تبصرون ) ( 582) و كافران، هم راه جهان شناسى را به خود بسته اند و هم راه خودشناسى را مسدود كرده اند. قرآن كريم درباره آنان مى فرمايد: (انا جعلنا فى اعناقهم اغلا لا فهى الى الاذقان فهم مقمحون(8) وجعلنا من بين ايديهم سدا و من خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون و سوأ عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون ) ( 583) غلهايى كه بر گردن كافران است و تا چانه هايشان برآمده، آنان را مقمح، يعنى سر به هوا ساخته و حلقه هاى آهن سردى كه بر گردنشان آويخته ره آورد سيئات آنهاست؛ چنين انسانى نمى تواند سر فرود آورد و خود را ببيند تا خويشتن را بشناسد و خودشناسى را سرپلى براى خداشناسى قرار دهد. همچنين او ديوار عظيمى در پيش رو و پشت سر دارد كه مصالح آن جدار غليظ، محصول هواپرستى است و اين ديوار و پرده اى كه بر چشمانشان آويخته مانع جهان شناسى و سير در آفاق جهان هستى است.

6- نفرين موساى كليم درباره فرعون

يكى از بدترين نفرينهاى حضرت موساى كليم (عليه‌السلام ) به فرعون مصر و پيروان او، اين بود كه از خداى سبحان مسئلت كرد تا افزون بر آن كه اموالشان را نابود مى كند، دلهايشان را سخت و نفوذناپذير كند، توفيق ايمان از آنان ستانده شود و به عذابى دردناك گرفتار شوند، زيرا آنان با اموال و زيورها و تمكنهاى مادى خود مردم راه از راه خدا گمراه مى كردند. (و قال موسى ربنا انك اتيت فرعون وملاه زينه و اموالا فى الحيوه الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على اموالهم و اشدد على قلوبهم فلا يومنوا حتى يروا العذاب لاليم ) ( 584) و جناب هارون نيز در اين نيايش با حضرت موساى كليم هماهنگ بود. خداى سبحان نيز مى فرمايد: دعايتان اجابت شد: (قد اجيبت دعوتكما) ( 585) و آنگاه نحوه اجابت دعايشان را نيز بيان مى كند.

7- حجاب كافران، مانع شهود عذاب نيست.

مختوم شدن دلها و گوشهاى كافران و كور بودن آنان گرچه محدود به دنيا نيست: (و من كان فى هذه اعمى فهو فى الاخره اعمى و اضل سبيلا) ( 586) اما اين بدان معنا نيست كه جهان آخرت هيچ حقيقتى را نمى فهمند، بلكه آنان حقايق بسيارى از جمله عذاب الهى را درك مى كنند و مى دانند كه به سوء اختيار خود، خويش را كور كرده اند، زيرا آن روز همه اسرار و سراير آشكار مى شود: (يوم تبلى السرائر) ( 587) و انسان نيز بسيارى از امور را با ديده اى تيزبين درك مى كند: (لقد كنت فى غفله من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد) ( 588) پس كورى آنان مانع مشاهده جمال الهى است وگرنه جلال خدا و عذاب و كيفر او را مشاهده مى كنند.

بحث روايى

بررسى رايات تفسيرى در اين مبحث و مباحث ديگر نشان مى دهد كه بسيارى از نكات روايى مستنبط از جمع بندى آيات قرآنى است؛ گرچه مطالب ابتكارى در تطبيق و مانند آن، در نصوص يافت مى شود.

1- ختم كيفرى دلهاى كافران

- عن الرضا (عليه‌السلام ) فى قول الله عزوجل: (...ختم الله على قلوبهم و على سمعهم )، قال: الختم هو الطبع على قلوب الكفار عقوبه على كفرهم كما قال تعالى: (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يومنون الا قليلا )( 589) و ( 590).

اشاره: معناى استثناى قليل (فلا يومنون الا قليلا) يا ناظر به اين است كه امكان ايمان تا آخرين لحظه حيات محفوظ است و در نتيجه آيه محل بحث تقييد مى شود، يا اين كه ناظر به تبدل كفر به نفاق است كه در بعضى از نصوص وارد درباره ايمان قليل منافقان آمده است كه آنها براى دنيا و در حضور مردم ايمان مى آورند و اين گونه ايمان منافقان نه اندك و كم و بى ارزش است.

عنوان، ختم، طبع، اغفال و مانند آن كه در قرآن كريم به خداوند اسناد داده شده با امور ويژه اى هموار است كه آشنايى به آنها در بحثهاى تفسيرى سودمند است:

الف. عناوين مزبور عدمى است؛ نظير عنوان عمى، جهل عجز و...، كه اگر هر كدام از اينها محمول قضيه اى قرار گيرد، آن قضيه موجبه معدوله خواهد بود، نه محصله.

ب. عناوين ياد شده هرگز در ابتدا به خداوند اسناد داده نمى شود، بلكه از باب كيفر است و آن هم بعد از تماميت نصاب امهال.

ج: معناى قضايايى كه در آنها يكى از عناوين مزبور به خداوند اسناد داده شده، امساك فيض خاص و عدم اعطاى نوال مخصوص است، نه آن كه خداوند امر وجودى خاصى را مثلا، به عنوان ختم يا طبع به كافران عطا مى كند.

2- شاهدان دلهاى مختوم

- عن العسكرى (عليه‌السلام ) انه قال فى قوله تعالى: (ختم الله...): اى وسمها بسمه يعرفها من يشأ من ملائكته فيعرفونهم بها و يبصرها رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و يبصرها خير خلق الله بعده على بن ابيطالب (عليه‌السلام ).... ( 591)

اشاره: همه موجودهاى مجرد و عالى كه در ضبط اعمال انسانها حضور دارند ممكن است با اعلام الهى از مهر شدن قلب مختوم دلان آگاه باشند، چنانكه انسانهاى كامل كه اعمال بشر بر آنان عرضه مى شود با تعليم خداوند، باخبرند و امام هر عصر كه مسئول ويژه هدايت ارواح و نفوس ‍ مستعد است، با تعريف الهى مستحضر است و مقربان كه شاهد اعمال و قلوب ابرارند، به طريق اولى از اعمال و قلوب كه شاهد اعمال و قلوب ابرارند، به طريق اولى از اعمال و قلوب فجار آگاهند. بنابراين، آنچه مزبور آمده، بيان برخى مصاديق شاهد است، نه همه آنها.

3- علت طبع قلب

- عن العسكرى (عليه‌السلام ) فى قوله تعالى: (وعلى ابصارهم غشاوه ): وذلك انهم لما اعرصوا عن النظر فيما كلفوه؟ وقصروا فيما اريد منهم جهلوا ما لزمهم من الايمان فصاروا كمن على عينيه غطأ لا يبصر ما امامه فان الله عزوجل يتعالى عن العبث والفساد و عن مطالبه العباد بما منعهم بالقهر منه فلا يامرهم بمغالبته ولا بالمصير الى ماقد صدهم بالقسر عنه. ( 592)

اشاره: ختم الهى، كيفرى است، نه ابتدايى و بر اساس تجسم يا تمثل اعمال، همان اعراض از ياد خدا ممكن است به صورت طبع، تمثل يابد و تشبيه به لحاظ اعضا و جوارح ظاهرى است وگرنه به لحاظ اعضا و جوارح باطنى، حقيقه غطأ است، نه تشبيها و چون به عنوان كيفر است، نه ابتدايى و با امكان عقلى ايمان به دعوى و دعوت انبيا (عليه‌السلام ) همراه است، از اين رو جبر نخواهد بود. مطالب چهارگانه فوق از حديث مزبور قابل استنباط است. تحليل دقيق معناى قلب و حواس درونى آن روشن مى كند كه اسناد ختم دل به خداوند مى تواند حقيقت باشد، نه مجاز و نبايد آنرا به غشاوه حسى بر سمع و بصر حسى بر سمع و بصر حسى مقايسه كرد، و آنچه در تفسير كاشف آمده ( 593) ناصواب است.

4- اطلاق عذاب عظيم نسبت به دنيا و آخرت

- عن العسكرى (عليه‌السلام ) فى قوله تعالى: (ولهم عذاب عظيم ): يعنى فى الاخره العذاب المعد للكافرين و فى الدنيا لمن يريد ان يستصلحه بما ينزل به من عذاب الاستصلاح لينبهه لطاعته او من عذاب الاصطلام ليصيره الى عدله و حكمته. ( 594)

اشاره: عذاب آخرت محض در كيفر است و هيچ گونه آزمونى در آن نيست، ليكن عذاب دنيا ممكن است، زمينه آزمون را به همراه داشته باشد و اگر فرد يا گروه معذب، تنبه يابد، و توبه و تضرع كند، بخشى از دشواريهاى خود را ترميم خواهد كرد و صدر آيه (فلولا اذجائهم باسنا تضرعوا...) ( 595) شاهد آن است.

5- قلب و سمع و بصر درونى در كلمات معصومان (عليهم‌السلام )

عن الصادق (عليه‌السلام ): ما من قلب الا وله اذنان على احدهما ملك مرشد و على الاخر شيطن مفتن هذا يامره و هذا يزجره. ( 596)

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ): الا ان ابصر الابصار مانفذ فى الخير طرفه الا ان اسمع الاسماع ماوعى التذكير وقبله. ( 597)

- فلو رميت ببصر قلبك نحو ما يوصف لك منها (الجنه ) لعزفت نفيك عن بدايع ما اخرج الى الدنيا من شهواتها و لذاتها و زخارف مناظرها. ( 598)

- والهوى شريك العمى. ( 599)

- ان للقلوب شهوه واقبالا وادبارا فاتوها من قبل شهوتها و اقبالها فان القلب اذا كره عمى. ( 600)

- و ما كل ذى قلب بلبيب ولا كل ذى سمع بسميع ولا كل ناظر ببصير.( 601)

- و من عشق شيئا اعشى (اعمى ) بصره و امرض قلبه فهو ينظر بعين غير صحيحه و يسمع باذن غير سمعه قد خرقت الشهوات عقله و اماتت الدنيا قبله. ( 602)

- والامانى تعمى اعين البصائر. ( 603)

- فانى اوصيكم بتقى الله... فان تقوى الله دوأ دأ قلوبكم و بصره عمى افئدتكم و شفأ مرض اجسادكم و صلاح فساد صدور كم وطهور دنس انفسكم و جلأ عشا (غشأ) ابصاركم. ( 604)

-... الحكمه التى هى حياه للقلب الميت و بصر للعين العميأ وسمع للاذن الصمأ. ( 605)

- و ما جالس هذا القرآن احد الا قام عنه بزياده اونقصان: زياده فى هدى او نقصان من عمى. ( 606)

اشاره: انسان همان گونه كه در محدوده بدن خود اعضا و جوارح ادراكى و تحريكى دارد كه گاهى سالم است و گاهى بيمار، گاهى صحيح است و زمانى معيب، چنانكه گاهى هست و گاهى بيمار، گاهى صحيح است و زمانى معيب، چنانكه گاهى هست و گاهى اصلا نيست، در محدوده روح نيز اعضا و جوارح ادراكى و تحريكى هست كه مانند احكام بدن، لوازم خاص خود را دارد. همان طور كه در بين اعضاى ادراكى ظاهرى عنوان سمعه و بصر از عناوين ديگر بيشتر مطرح است، در بين اعضاى ادراكى باطنى نيز، همين دو عنوان از ديگر عناوين مطرح تر است وگرنه در نهان انسان شامه اى است كه با استشمام آن مى گويد: (انى لاجد ريح يوسف لولا ان تفندون ) ( 607) و آنچه در نصوص فوق بازگو شد گوشه اى از آثار حيات روح و سلامت اعضا و جوارح ادراكى و تحريكى آن است كه تفصيل آنها در ذيل آيات مناسب، با استمداد از روايات مربوط، بيان خواهد شد.

در پايان توجه به اين مطلب براى اصحاب صفا و ارباب ذوق سودمند است: از امام صادق (عليه‌السلام ) نقل شده كه دلهاى داراى اعراب چهارگانه است: رفع، فتح، خفض و وقف (اصطلاح مزبور مطابق با عرف اديبان نيست ). رفع دل، در ياد خداست و فتح دل، در راضى بودن از خدا و خفض دل، در سرگرمى به غير او، و وقف دل، در غفلت از خداست. ( 608)

و من الناس من يقول ءامنا بالله و باليوم الاخر و ما هم بمومنين.

گزيده تفسير

منافقان كه در باطن كافرند، ولى كفر درونى خود را كتمان مى كنند، گرچه در برخى احكام با كافران و مشركان شريكند، ليكن از كافران تبهكار و زيانبارترند و از اين رو قرآن كريم آنان را بدتر از كافران مى داند.

خداى سبحان در آيات متعدد به افشاى منافقان پرداخته از كفر آنان نسبت به مبدا، رسالت و معاد و از رياى آنان در نماز و انفاق پرده برمى دارد.

هدف منافقان از اظهار ايمان، جاسوسى براى كافران يا بهره مندى از مزاياى اجتماعى بيشترى بود.

تفسير

الناس: ناس مرادف انسان، انس و بشر است، با اين تفاوت كه ناس و انس، اسم جنس جمعى است و بر فرد اطلاق نمى شود، ولى بشر بر فرد و جمع اطلاق مى شود.

در قرآن كريم، گاهى تعبير من الناس درباره پرهيزكاران است،

مانند آيه كريمه (و من الناس من يشرى نفسه ابتغأ مرضات الله ) ( 609) و گاهى درباره كافران و مشركان؛ مانند: (و من الناس من يتخذ من دون الله اندادا) ( 610) و گاهى مراد از آن منافقان است؛ مانند آيه محل بحث و آيه (و من الناس من يعبد الله على حرف ). ( 611) پس ناس شامل پرهيزكاران، كافران و منافقان مى شود.

من: من در من يقول يا موصل است و يقول صله آن مانند الذين در آيه (ومنهم الذين يوذون النبى ) ( 612) و يا موصوف است و يقول صفت آن، مانند كلمه رجال در آيه (من المومنين رجال صدقوا...). ( 613)

يقول: ضمير در يقول به اعتبار لفظ من مفرد آمده است، مانند (ومنهم من يستمع اليك ) ( 614) و اما ضمير در معنا امنا و ماهم كه جمع آمده، به اعتبار معناى آن است، مانند: (ومنهم من يستمعون اليك ). ( 615)

در آيه كريمه قول به معناى تلفظ به زبان است؛ مانند: (يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تومن قلوبهم ) ( 616) و گاهى قول به معناى سخن مطابق با دل و عقيده و منطق است؛ مانند: (قولوا امان بالله و ما انزل الينا). ( 617)

تذكر: گاهى انسان بين خود و خداوند مناجات و رازگويى دارد و مى گويد: (ربنا اننا سمعنا مناديا ينادى للايمان ان امنوا بربكم فامنا...) ( 618) و گاهى دربرخورد با مومنان مى گويد: آمنا. قسم اول همان چيزى است كه آيات پايان سوره آل عمران (190 - 194) عهده دار آن است و قسم دوم همين آيه محل بحث است؛ زيرا معناى آيه اين نيست كه منافقان در مناجات با خدا مى گويد: امنا، بلكه شرح آن طبق آيه 14 همين سوره آن است كه هنگام برخورد با مومنان مى گويند: امنا، وگرنه خداع با مومنان صورت نمى پذيرفت.

غرض آن كه، اگر امنا را به طور سرى مى گفتند، مخادعه خدا صورت مى پذيرفت، ولى خداع مومنين حاصل نمى شد.

منافقان از كافران بدترند

انسانها در برابر دين خدا سه گروهند: برخى در باطن و ظاهر، آن را مى پذيرند، اينان مومنان و پرهيزكارانند، گرچه بر اثر تقيه به ناچار ايمان باطنى خود را كتمان مى كنند و زمينه اى براى ابراز آن نمى يابند و يا به ناچار بر خلاف ايمان باطنى خود اظهار كفر مى كنند: (الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان )، ( 619) (و قال رجل مومن من آل فرعون يكتم ايمانه ). ( 620) برخى نيز در باطن و ظاهر منكرند اينان: كافرانند.

گروه سوم منافقانند كه در باطن كافرند، ولى اظهار ايمان مى كنند، مانند موش صحرايى كه لانه اش سوراخى دارد به نام نافقأ و سوراخ ديگرى براى گريز دار به نام قاصعأ و خاك رقيقى روى لانه اوست كه هنگام احساس خطر فورا آن خاك اندك را روى خود قرار مى دهد به طورى كه ظاهر آن خاك و باطن آن لانه است. كفر درونى منافقان در روز امتحان بروز مى كند: (هم للكفر يومئذ اقرب منهم للايمان يقولون بافواههم ما ليس فى قلوبهم والله اعلم بما يكتمون ) ( 621)

پس منافقان در واقع كافرند و از اين رو در برخى احكام با كافران شريكند؛ مانند سقوط در آتش قهر خدا: (ان الله جامع المنافقين و الكافرين فى جهنم جميعا) ( 622) چنانكه در برخى از احكام با مشركان شريكند، مانند حرمان از غفران الهى، خداى سبحان درباره مشركان مى فرمايد: (ماكان للنبى والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين ) ( 623) و درباره شرك نيز مى فرمايد: (ان الله لا يغفر ان يشرك به ). ( 624) درباره منافقان نيز به پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) مى فرمايد: براى آنان استغفار كنى يا نكنى، هرگز خداوند آنها را نخواهد بخشيد: (سوأ عليهم استغفرت لهم لم الم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم ) ( 625) پس منافقان نيز مانند مشركان از غفران الهى بهره اى ندارند.

در برخى آيات نيز احكام ويژه منافقان آمده، مانند اين كه آنان از كافران بدترند: (ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار) ( 626) و سر آن زيانبارتر بودن منافق از كافر و مشرك است، چنانكه بعدا معلوم مى شود.

## افشاى منافقان

منافقان مى گويند: ما به خدا، قيامت، وحى و نبوت، ايمان داريم و بر اين ادعاى دروغين تاكيد مى ورزند و ظاهر تعبير آنها اين است كه ايمان به هر يك از مبدا و معاد، با برهان مستقل و جدا حاصل شده است؛ زيرا لفظ بأ را در (وباليوم الاخر) تكرار كرده اند تا شاهد استقلال هر كدام باشد. خداى سبحان، هم ايمان به مبدا و معاد را از آنان سلب مى كند: (و ما هم بمومنين ) و هم اعتقاد به وحى و رسالت را: (اذا جأك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله و الله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ) ( 627) و هم از رياى آنان در نماز و انفاق پرده برمى دارد: (وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله و لا ياتون الصلوه الا و هم كسالى و لا ينفقون الا وهم كارهون ) ( 628) سر عدم پذيرش اعمال منافقان اين است كه آنان در باطن كافرند و اين گونه، خداى سبحان درون مستور آنان را مكشوف و مشهور كرده، مى فرمايد: اثر سوء كسالت و كراهت در درون آنها مشتعل است، گرچه در بيرون تظاهر به نشاط عبادى و مسرت در امتثال اوامر الهى دارند.

هدف منافقان از اظهار ايمان اين بود كه خود را در صف مومنان قرار دهند و خود را به پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نزديك كنند تا بتوانند اطلاعات بيشترى براى كافران فراهم كنند و يا از مزاياى اجتماعى بيشترى بهره مند شوند. خداوند سبحان در آيه كريمه مورد بحث با تاكيد (جمله اسميه موكد به بأ) از دروغ و نقاق آنان پرده برمى دارد و مقصودشان را افشأ مى كند و آنان را از دستايبى به آن هدف ناپاك ناكام مى كند.

لطايف و اشارات

1- لطايف تعبيرى قرآن در افشاى منافقان

قرآن كريم افزون بر آنكه با صراحت از كفر درونى منافقان پرده برمى دارد، در لطايف تعبيرى خود نيز به آن اشاره كرده، مى فرمايد: آنان در حوادثى مانند جنگ، شتابزده در كافران گرايش مى يابند: (فترى الذين فى قلوبهم مرض يساروعون فيهم...). ( 629) تعبير (يسارعون فيهم ) به جاى يسارعون اليهم نشانه آن است كه منافقان باطنا در جمع كافرانند، و در ذيل آيه نيز مى فرمايد: آنان از مستور ساختن كفر خود نادم خواهند شد: (فيصبحوا على ما اسروا فى انفسهم نادمين ). ( 630) غرض آن كه، از جمله (يسارعون فيهم )، برمى آيد كه گرايش قلبى منافقان به سوى كافران قبلا بوده و هم اكنون به سرعت در بين آنان حضور پيدا مى كنند، نه به سوى آنها.

2- اضلال كيفرى قرآن نسبت به منافقان

خداى سبحان در آيات آغازين سوره مباركه بقره، شرايط پنج گانه بهره مندى از قرآن را برمى شمارد: ايمان به غيب، ايمان به وحى و رسالت، يقين به آخرت، اقامه نماز و انفاق. سه شرط اول، ايمان به اصول سه گانه دين و دو شرط ديگر نمونه اى از فروع دين است و منافقان كه نه ايمانى به اصول و مبانى اعتقادى دين دارند: (و ما هم بمومنين ) و نه امتثالى از سر اخلاص نسبت به فروع دين: (ولا ياتون الصلوه الا و هم كسالى ولا نفقون الا وهم كارهون ) ( 631) نه تنها از هدايت قرآنى محرومند، بلكه مشمول اضلال كيفرى قرآن نيز هستند: (و ننزل من القرآن ما هو شفأ و رحمه للمومنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا) ( 632)

قرآن براى اهل ايمان مظهر اسم نافع از اسماى الهى و براى اهل كفر و نفاق مظهر اسم ضار است و از باب تشبيه معقول به محسوس مانند خورشيدى است كه براى صاحبان چشم سالم، عامل بصيرت و براى كسانى كه چشمى بيمار دارند، مايه افزايش رنجورى است. گروهى بر اثر ايمان خالص و عمل صالح از قرآن بهره مى برند و عده اى بر اثر كفر آشكار يا مستور، از آن جز خسارت نصيبى ندارند.

3- مبناى تقسيم انسانها به مومن، كافر و منافق

تقسيم انسانها به سه دسته كافر، مومن و منافق، تقسيمى طولى و محصول دو قضيه منفصله حقيقه است و آن اين كه: انسان يا با ظاهر و باطن خود دين را مى پذيرد (مومن ) يا با ظاهر و باطن آن را نمى پذيرد. چنين انسانى يا هم در ظاهر و هم در باطن دين را نفى مى كند (كافر) يا باطنا دين را انكار و ظاهر آنرا مى پذيرد(منافق ).

عكس قسم سوم نيز در حال تقيه فرض دارد، زيرا انسان در اين حال دين را در باطن پذيرفته است گرچه در ظاهر، آن را نفى مى كند: (الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان ). ( 633) اين قسم در حقيقت جزو مومنانند، چنانكه قسم سوم (منافقان ) نيز در حقيقت از كافرانند.

4- نفى قطعى ايمان از منافقان

منافقان در ملاقات با مومنان مى گفتند: (امنا) و مقتضاى تقابل نفى و اثبات اين بود كه جواب داده شود: الم تومنوا، نظير (قالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا) ( 634) پس تعبير (و ما هم بمومنين ) در آيه محل بحث، به جاى لم يومنوا بدين معناست كه منافقان كه منافقان اصلا از گروهها مومن به شمار نمى آيند، نه در گذشته و نه حال نه درآينده، زيرا مستفاذ از تعبير مزبور، نفى مطلق است و اطلاق نفى، شامل همه احوال است.

5- چرا منافقان از كافران بدترند؟

سرا اين كه منافقان كافران بدترند و در پايين ترين درك جهنم به سر مى برند، آن است كه افزون بر اين كه همانند كافران در درون منكر دينند و درونشان را كفر پر كرده، اهل كتمان، دروغ، خدعه و استهزا نيز هستند. كسى كه كفرش ‍ كفر محض است، ديگر به اين تباهيهاى نفسانى مبتلا نيست، ولى كفر منافق آميخته با اين تباهيهاست. از سوى ديگر، خطر منافقان براى جامعه اسلامى بيش از زيان كافران و مشركان است، چنانكه در بحث روايى روشن مى شود.

بحث روايى

1- تقسيم آيات آغازين سوره بقره

- عن الباقر (عليه‌السلام ): فى سوره البقره الم... ثم اربع آيات فى نعمت المومنين و آيتان فى نعت الكافرين و ثلاث عشره آيه فى نعمت المنافقين ( 635)

اشاره: از اين گونه نصوص استنباط مى شود كه آيات اوايل سوره (1 - 20)، براى بازگو كردن احوال سه گروه است، نه چهار گروه كه صاحب المنار پنداشته است.

2- خطر بزرگ منافقان

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ): و لقد قال لى رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): انى لا اخاف على امتى مومنا ولا مشركا، اما المومن فيمنعه الله بايمانه و اما المشرك فيقمعه الله بشركه ولكنى اخاف عليكم كل منافق الجنان عالم اللسان يقول ما تعرفون و يفعل ماتنكرون ( 636)

اشاره: مومن ظاهرا و باطنا انسان صالح است و كافر ظاهرا و باطنا موجود طالح، ولى منافق ظاهرا انسان و در باطن جانورى چون مار و عقرب است و چون باطن او شناخته نيست تماس با او حاصل مى شود و همين تماس ‍ سبب مسموم شدن است.

يتخذون الله والذين ءامنوا و ما يخدعون الا انفسهم ما يشعرون

گزيده تفسير

خدعه منافقان با خدا يا تعبيرى است مجازى، يا به لحاظ پندار باطل منافقان است كه چنين خدعه اى را ممكن مى پنداشتند و يا مراد از آن، خدعه با رسول خداست و به هر تقدير، خدعه منافقان با خدا و مومنان، در واقع، خود فريبى است، زيرا عمل نه تنها از عامل جدا نيست، بلكه مايه كيفر يا پاداش عامل است.

نيرنگ منافقان نيز آتشى است كه جز خود آنان را نمى سوزاند. از سوى ديگر خدعه آنان نسبت به مومنان، بر اساس تجسد اعمال، عين خدعه كيفرى خدا نسبت به مومنان، بر اساس تجسد اعمال، عين خدعه كيفر خدا نسبت به آنان است و چون فهم اين معرفت لطيف نصيب منافقان نيست، خداوند مى فرمايد: آنان نمى دانند كه جز خود كسى را نمى فريبند.

تفسير

يخادعون: خدعه، مستور ساختن چيزى است كه شان آن مشهور بودن است، منافقان با استتار حقيقت خود، در پى فريبكارى هستند و چون در نيرنگى مداوم و مستمرند، از خدعه آنان با فعل مضارع كه مفيد استمرار است؛ ياد شده است.

اين فعل گرچه از باب مفاعله است ولى به معناى خدعه طرفينى نيست، بلكه از مواردى است كه باب مفاعله در فعل يك طرفه به كار مى روند؛ مانند: عاقبت اللص و عافاه الله. در مورد خداوند نيز آمده است: (و هو خادعهم )، ( 637) ليكن درباره مومنين چيزى وارد نشده كه آنان هم با منافقان خدعه مى كنند.

يشعرون: شعور از ريشه شعر و به معناى باريك بينى و درك دقيق است و كسى كه در نهايت درك دقيق است به منزله كسى است كه نه تنها موى باريك را مى بيند، بلكه توان شكافتن و آگاهى از درون آن را داراست و به چنين باريك انديشى گفته مى شود: موشكافى. نشانه آن كه واژه شعور در مورد ادراكهاى ظريف به كار مى رود آن است كه آرزوى ادراك مطلب باريك مغفول عنه، به صورت ليت شعرى بازگو مى شود و هرگز در مورد ادراك امر بديهى، مانند حرارت آتش و برودت يخ، به كار نمى رود. عنوان شاعر نيز به ادراك كننده ظرايف و طرايف، اعم از طارف و نو، ياتليد و كهن به كار گرفته مى شود.

خداى سبحان، عالم به نهان و آشكار هر موجودى است و هيچ صحنه اى ازصحنه هاى جهان هستى براى او غيب نيست: (لا جرم ان الله يعلم ما يسرون و ما يعلنون ). ( 638) پس خدعه و پنهان كارى در برابر او ممكن نيست و از اين رو تعبير (يخادعون الله ) به معناى خدعه حقيقى نيست.

جمله (و ما يخدعون الا انفسهم ) نيز بهترين شاهد بر مجاز بودن تعبير خدعه در برابر خداست، مگر آن كه منافق بر اثر جهل به علم فراگير خداوند از يك سو و مغرور شدن از ناحيه استدراج و امهال الهى از سوى ديگر، خدعه نسبت به خداوند را ممكن بپندارند و اطلاق چنين عنوانى به لحاظ پندار باطل آنها باشد. پس مراد از خدعه منافقان با خدا و مومنان يا اين است كه آنها چون خدا و مومنان را نشناخته اند، مى پندارند كه ايشان را مى فريبند و يا صورت كار و رفتارشان با خدا و مومنان، صورت كار فريبنده است و يا اين كه مراد از خدعه با خدا و مومنان، خدعه با رسول خدا و مومنان است، نه خدعه با خدا، زيرا همان گونه كه اطاعت رسول خدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) اطاعت خداست: (من يطع الرسول فقد اطاع الله ) ( 639) و بيعت با آن حضرت (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بيعت با خداست: (ان الذين يبايعونك انما يبايون الله )، ( 640) نيرنگ با آن حضرت (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نيز نيرنگ با خداست.

نيرنگ منافقان با مومنان همان است كه در آيات بعد تبيين شده است: (واذا لقوا الذين قالوا امنا و اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مسهزون ). ( 641)

خود فريبى منافقان

نيرنگ منافقان با خدا و مومنان خود فريبى است و سر آن اين است كه عمل آدمى، نيك باشد يا بد، همواره زنده است و از بين نمى رود و هر موجودى در نظام على و معلولى جهان به مبدئى مرتبط است، و مبدا و تكيه گاه عمل انسانى چيزى جز جان عامل نيست. پس عمل هر كسى هرگز از عامل خود جدا نيست: (ان احسنتم احسنتم لا نفسكم و ان اساتم فلها) ( 642) و عامل، متن عمل خود را مشاهده مى كند: (و ان سعيه سوف يرى ) ( 643) و جزاى او عين همين عمل است، نه اثرى كه بر آن مترتب شود، چنانكه تصرف غاصبانه در مال يتيم عين آتش خوارى است: (ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون فى بطونهم نارا). ( 644)

بنابراين، آسيبى كه از تبهكارى انسان گنهكار به ديگران مى رسد در حد بوى كنيف بدبويى است كه شخصى در سراى خود احداث كرده و شامه رهگذر را مى آزارد و خيرى كه از نيكوكارى انسان وارسته به غير او سرايت مى كند همانند بوى خوش گلهايى است كه شخصى در گلستان خود مى پروراند و مشام رهگذران را مى نوازد وگرنه آسيب كنيف متعفن و خير گلستان معطر در اصل براى صاحبان آن است، نه ديگران.

بر اين اساس، خدعه و نيرنگ منافقان جز خود آنان، كسى را نمى آزارد و آسيبى كه از خدعه آنان به ديگران مى رسد بيش از اثر بوى بد كنيف درون خانه، براى رهگذر بيرون نيست، منافق، با خدعه، كنيف بدبويى در درون خود حفر مى كند و همواره از آن در رنج است و آسيبى كه از او كنيف درون خود مى بيند هرگز با آنچه به مشام ديگران مى رسد قابل سنجش نيست. از اين رو در آيه مورد بحث به لسان حصر مى فرمايد: آنان جز خود را نمى فريبد و اين همان خدعه كيفرى خداى سبحان است: (ان المنافقين يخادعون الله و هو خادعهم ). ( 645)

پس منافق در واقع خود را مى فريبد، چنانكه مكر مكار فقط دامنگير خود اوست: (ولا يحيق المكر السيى الا باهله ) ( 646) و خيانت خائنان فقط متوجه جان پليد خود آنان است: (و لا تجادل عن الذين يختانون انفسهم ). ( 647)

خود فريبى ناخودآگاه

سر اين كه در اين آيه كريمه خداى سبحان مى فرمايد: منافقان نمى دانند كه جز خود كسى را نمى فريبند، اين است كه اين گونه معارف، بسيار دقيق و باريك است و هر كس توان و توفيق فهم آن را نمى يابد.

قرآن كريم در آياتى چند، ارتباط و پيوند عمل و عامل را به خوبى تبيين مى كند و حاصل آن، چنانكه گذشت، اين است كه عمل اختصاص وجودى به عامل خود دارد و هرگز از آن جدا نيست. پس اگر عمل نيك باشد مايه كرامت انسان نيكوكار است و اگر عمل بد باشد پايه عذاب انسان تبهكار است. بنابراين، منافق آنگاه كه به فكر خدعه ديگران و نفاق مى افتد، به نابودى حقيقت انسانى خود پرداخته است و از سوى ديگر، مكر و خدعه او نسبت به مومنان بر اساس تجسد اعمال، عين خدعه كيفرى خداى سبحان نيست و به اوست: (و هو خادعهم )؛ ( 648) زيرا خدعه از صفات فعل خداوند است و از مقام فعل او انتزاع مى شود، نه مقام ذات خدا، هنگامى كه منافق به خدعه با مومنان مى پردازد، خداوند به عنوان كيفر، او را به حال خود وا مى گذارد تا نسبت به مومنان خدعه كند و همين خدعه او نسبت به مومنان، خدعه كيفرى خداوند نسبت به منافق فريبكار خواهد بود.

حاصل اين كه، خدعه منافقان نسبت به اهل ايمان، هم عين خدعه آنان نسبت به خودشان است: (و ما يخدعون الا انفسهم ) و هم عين خدعه كيفرى خداوند نسبت به آنان: (و هو خادعهم ) و اين همان معرفت لطيفى است كه منافقان كوردل از فهم آن ناتوانند: (و ما يشعرون ).

لطايف و اشارات

1- پرده ستبر مكر، حجاب جان منافقان

مكر منافقان پرده ستبرى است كه از هر سو بر مجارى ادراكى آنان احاطه دارد و آنها را در تاريكى فرو برده، مانع بصيرتشان مى شود. از اين رو قرآن كريم از بازگشت مكر مكار به خود او، به (يحيق ) كه به معناى يحيط كه به معناى يحيط (احاطه مى كند) است، تعبير مى كند و بدين حقيقت اشاره دارد كه آنان با سوء اختيار خود در دام نيرنگها و سيئات عمل خود افتاده، در دركات آن سقوط مى كنند.

در مقابل، حسنات مومنان همچون نردبانى است كه ايشان را بالا برده، برجسته مى كند.

بر اساس، همان طور كه قبلا بين شد، از هدايت مومنان با حرف على ياد مى شود: (اولئك على هدى من ربهم ) ( 649) و از گمراهى تبهكاران با حرفى فى: (ذهب الله بنوركم و تركهم فى ظلمات لا يبصرون )، ( 650) (والذين كذبوا باياتنا صم وبكم فى الظلمات ) ( 651)

2- خودگرايى و خود فروشى منافقان

قرآن كريم گاهى از خودگرايى تبهكاران سخن مى گويد: (وطائفه قد اهمتهم انفسهم ) ( 652) سر اين دوگانگى در تعبير آن است كه انسان موجودى تك بعدى نيست تا مانند حيوان فقط با شهوت و غضب يا مانند فرشته تنها با تسبيح و تقديس حياتش تداوم يابد، بلكه او هم داراى قواى طبيعى و حيوانى و هم داراى قواى روحانى و الهى است كه از اولى به نفس ( 653) و از دومى به عقل تعبير مى شود و همواره در درون او بين دو جناح عقل و نفس درگيرى است.

عقل و نفس، دو مرتبه از مراتب حقيقت آدمى است. تبهكاران و منافقان كه خود الهى خويش را فراموش كرده اند، تنها به فكر خود حيوانى خويش هستند و محصول مشئوم آن، درنده خويى آنان است. پس آنچه بر منافقان حاكم شهوت و غضب است و عقل آدمى اسير هواى نفس آنهاست: و كم من عقل اسير تحت هوى امير. ( 654) او خود الهى و حقيقت انسانيش را زنده به گور كرده است و از اين رو هم پايه حيوان بلكه فروتر از آن است: (ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا). ( 655) آنچه در جريان مكر و خدعه منافقان و بر اثر خدعه آنها آسيب مى بيند خود الهى آنان است: (و ما يخدعون الا انفسهم ).

3- راه پيروزى در جنگ عقل و نفس

در جنگ عقل و نفس، راه پيروزى عقل بر نفس فكر، ذكر و شكر و راه پيروزى نفس بر عقل مكر، ذهول و كفران نعمت است و شيوه تهاجم نفس بر عقل اين است كه ابتدا وى را وسوسه مى كند: (ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفس ) ( 656) و سپس باطل را آراسته، در چشم انسان زيبا جلوه مى دهد: (بل سولت لكم انفسكم امرا) ( 657) تا آن جا كه انسان فريفته نفس، سيئات خود را حسنات مى پندارد: (وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا). ( 658)

در جنگ درون كه راه فرار و سازش بسته است، نتيجه درگيرى و جهاد اكبر، يا پيروزى است يا اسارت يا شهادت، و از اين رو نتيجه جهاد اكبر در اولياى خدا پيروزى عقل است؛ و در كافران، منافقان و مومنان فاسق، اسارت عقل، و در مومنان متوسط عادل، شهادت عقل، يعنى، انسان مومن متوسط تا آخر عمر در معركه جهاد اكبر بين زد و خورد به سر مى برد؛ نه اسير مى شود و نه امير و در همين حال مى ميرد. چنين مرگى در جهاد اكبر كه نه اسير مى شود و نه امير و در هميمن حال مى ميرد. چنين مرگى در جهاد اكبر كه نه به برخى از تعبيرهاى روايى كه مرگ مومن در بستر را شهادت خواهد بود، و شايد برخى از تعبيرهاى روايى كه مرگ مومن در بستر را شهادت مى داند ناظر به همين معنا باشد. منهال قصاب به امام صادق (عليه‌السلام ) عرض كرد: براى من دعا كنيد تا خداوند شهادت را روزى من كند. امام صادق (عليه‌السلام ) فرمود: ان المومنين شهيد، آنگاه آيه (والذين امنوا بالله و رسله اولئك هم الصديقون والشهدأ عند ربهم ) ( 659) را تلاوت فرمود. ( 660)

غنيمت جنگ بيرونى و ظاهرى، سلاح و مال است و غنيمت جنگ درونى و باطنى براى رزمنده پيروز، اسارت شيطان و ابراز اغواى او، يعنى نفس ‍ اماره است و شيطان اسير عقل، ديگر توان اغوا ندارد.

4- خطر نيرنگ با مومنان

نيرنگ با مومنان به قدرى خطير است كه در اين آيه كريمه در كنار نيرنگ با خدا از آن ياد شده است؛ مانند سفارش به ارحام كه بر اثر اهميت و جايگاه والاى آن، در كنار سفارش به تقواى الهى ذكر شده است: (اتقواالله الذى تسألون به والارحام ). ( 661)

5- نيرنگ منافقان با كافران

گرچه باطن نفاق كفر است و منافق باطنا كافر است، ليكن بر اثر ضعف روحى و خود باختگى و چند شخصيتى كاذب هنگام نيازمندى كافران به كمك، منافق از مساعدت با كافران دريغ مى ورزد، گرچه به آنها وعده كمك داده باشد: (الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخونهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم و لا نطيع فيكم احدا ابدا و ان قوتلتم لننصركم والله يشهد انهم لكاذبون (11) لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا نيصرونهم و لئن نصروهم ليولن الادبار ثم لا ينصرون ) ( 662) از اين دو آيه كاملا استفاده مى شود كه منافقان با برادران هم كيش خود، يعنى كافران خداع و ختال دارند و از راستگويى با آنها نيز مضايقه مى كنند؛ زيرا ويژگى تذبذب روح پليد، همين است.

بحث روايى

1- رابطه نفاق، ريا و شرك

- عن الصادق (عليه‌السلام ): لا ترأ بعملك من لا يحيى و لا يميت و لا يغنى عنك شيئا. والريأ شجره لا تثمر الا الشرك الخفى واصلها النفاق يقال للمرائى عند الميزان: خذ ثوابك ممن عملت له ممن اشركته معى فانظر من تدعو و من ترجو و من تخاف؟ و اعلم انك لا تقدر على اخفأ شى ء من باطنك عليه و تصير مخدوعا. قال الله عزوجل: (يخادعون الله و الذين امنوا و ما يخدعون الا انفسهم و ما يشعرون) ( 663)

اشاره: نفاق مصداقى از شرك است و تا اصل شرك در نهان كسى پديد نيايد، فتنه نفاق از او سر نمى زند، چنانكه عمل منافقانه زمينه شدت شرك را فراهم مى كند. از اين رو گفته مى شود: ريا كه اصل آن نفاق است درختى است كه جز شرك ميوه ديگرى ندارد و چون باطن منافق، ظاهر مى شود و از طرف ديگر، از غير خدا كارى ساخته نيست، از اين رو منافق رياكار فريب خود را خورده، ليكن به آن آگاه نبوده است.

2- ريا شرك است

- ان رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) سئل: فيما النجاه غدا؟ قال: انما النجاه فى ان لاتخادعوا الله فيخدعكم فانه من يخادع الله يخدعه و يخلع منه الايمان و نفسه يخدع لو يشعر. فقيل له: و كيف يخادع الله؟ قال: يعمل بما امر الله به ثم يريد به غيره فاتقوا الله واجتنبواالريأ فانه شرك بالله ( 664)

اشاره: براى ريا و نفاق و همچنين براى كفر، شرك و الحاد علل و اسبابى است كه به مناسبت، در تفسير آيات متنوع بازگو مى شود. يكى از علل مستور نفاق و مانند آن اين است كه انسان غافل يا جاهل، نمى داند خداوند از همه اعمال جوانح و جوارح آدمى آگاه است و تدبير همه امور آفرينش ‍ بدون واسطه يا با واسطه به مشيئت و قدرت اوست: (... ولكن ظننتم ان الله لا يعلم كثيرا مما تعملون ). ( 665) از اين رو چنين انسان غافل يا جاهلى به غير خداوند تكيه مى كند. اگر خداوند از برخى امور آگاه نباشد، قهرا به اداره و تدبير آن نيز نمى پردازد.

اما سر ناآگاهى منافق رياكار از بازگشت خدعه او به خودش آن است كه خدعه و مكر او معلوم و مشهود خداست. از اين قبل از اين كه مكر او به چيزى يا كسى اصابت كند، خداوند مى تواند هما را به زيان وى تمام كند.

آيه شريفه (وقد مكروا مكرهم و عندالله مكرهم و ان كان مكرهم لتزول منه الجبال ) ( 666) مى تواند برخى از مطالب ياد شده را بيان كند. همان طور كه جهل به علم مطلق خداوند و ذهول از حضور احاطى وى به باطن و ظاهر، زمينه نفاق، ريا و مانند آن را فراهم مى كند، غفلت از قدرت مطلق الهى و جهل به نامحدود بودن اقتدار وى وسيله استكبار را مهيا مى سازد: (فاما عاد فاستكبروا فى الارض بغير الحق وقالوا من اشد منا قوه او لم يروا ان الله الذى خلقهم هو اشد منهم قوه و كانوا باياتنا يجحدون ) ( 667) در حقيقت منشا هر گناه، سلطه هوا بر عقل است كه يا سبب جهل انسان به علم مطلق خداوند است يا وسيله غفلت او از قدرت نامحدود الهى. گاهى نيز علم و قدرت مطلق خداوند معلوم انسان است، ليكن سلطه هوس بر عقل نمى گذارد چنين علمى اثر كند و مانع گناه گردد.

فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون

گزيده تفسير

سنت الهى بر اين نيست كه در ابتدا دل آدمى را بيمار كند يا بر بيمارى او بيفزايد، بلكه با دستور ايمان و تقوا از بيماردلى پيشگيرى، يا آن را درمان مى كند، ليكن بيماردلانى كه به سوء اختيار خود از درمانهاى الهى بهره اى نمى برند، خداوند بر بيماريشان مى افزايد.

سر اسناد افزايش بيمارى به خداوند آن است كه همه امور عالم به تدبير الهى است و ازدياد بيمارى دل نيز با واسطه با خدا اسناد داده مى شود وگرنه از جانب خداى سلام جز سلامت افاضه نمى شود.

عذاب دردناكى كه دامنگير منافقان مى شود بر اثر نفاق و كذب اعتقادى آنان است؛ همان كذب اعتقادى كه منشا سيره سيئه عملى آنان شده است.

تفسير

اليم: الم به معناى درد شديد است و اليم به معناى دردناك (ما ثبت له الوجع ) است، نه دردآور (ما صدر منه الوجع ). پس تفسير اليم به مولم روا نيست، مگر آن كه نظير طهور به معناى مطهر باشد، و راز اتصاف عذاب به اليم، شدت مبالغه است.

مراد از وصف عذاب يا رجز يا يوم به اليم در قرآن كريم، شدت اينهاست و در اين گونه موارد اليم، از مولم در دلالت بر شدت رساتر است. ( 668)

عنوان عذاب اليم اگر مطلق باشد و در مقابل عنوان ديگر قرار نگيرد، شامل انواع دردها و ناگواريهاست. بنابراين، همه دردها و آسيبهايى كه در آيه: (ان لدنيا انكالا وجحيما و طعاما ذاغصه و عذابا اليما) ( 669) در برابر عذاب اليم قرار گرفته، در آيه مورد بحث در عنوان عذاب اليم مندرج است، زيرا در آيه محل بحث، عنوان مزبور بدون مقابل ذكر شده است.

خداى سبحان همراه با تبيين اوصاف منافقان، درون مستورشان را افشا مى كند و احكام مناسبى را نيز براى اوصاف آنها بيان مى كند؛ مثلا، آن جا كه سخن از تظاهرشان به ايمان است مى فرمايد: آنها اصلا از مومنان مطرح شده، مى فرمايد: ايشان خود را مى فريبد و در اين آيه كريمه نيز كه سخن از بيماردلى آنان است در مقابل مى فرمايد: خداوند نيز (به عنوان كيفر) بر بيماريشان مى افزايد.

منافقان بيمار دل

انسانها از نظر قرآن كريم سه دسته اند: 1- مومنان عادل كه زنده اند و قلبى سليم و سالم دارند. 2- مومنان ضعيف الايمان و تبهكار كه زنده اند، ولى بيماردلند. 3- كافران و منافقان كه مرده اند يا بيمارى حاد و مزمن دارند. در اين آيه كريمه سخن از بيماردلى منافقان است؛ منافقان افزون بر آن كه بر دلهايشان مهر نهاده شده و حقايق را درك نمى كنند: (ذلك بانهم امنو ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون )، ( 670) هم در حكم مرده اند و هم در حكم بيمار؛ چون قلبشان به مثابه مرده است، از آن هيچ بهره اى نمى برند و چون دلهايشان به طور حاد بيمار است، درد و عفونت آن گريبانگيرشان است؛ زيرا مرده محض، عذاب دنيا را احساس نمى كند.

منافقان در مرگ و بيمارى دل با كافران، سرنوشت يكسانى دارند: (ان الله جمع المنافقين و الكافرين فى جهنم جميعا) ( 671) سر آن كه دلهايشان در عين مرده بودن، بيمار است، مضاعف بودن بيمارى آنهاست، كه بخشى بر اثر تبهكاريهاى قبلى پديد آمده، و بعضى به عنوان كيفر، بر آن افزوده شده است. از اين رو چنين قلب محتضرى در حكم مرده است.

سنت الهى در كيفر بيماردلان

برخى از مفسران، جمله (فزادهم الله مرضا) را انشأ دانسته اند، نه اخبار و آن را نفرين الهى پنداشته اند تا افزون بر گذشته، شامل حال و آينده نيز باشد و آن را در رديف نفرينهايى مانند: (قاتلهم الله انى يوفكون ) ( 672) و (ثم انصرافوا صرف الله قلوبهم ) ( 673) دانسته اند، ليكن فأ در فزادهم با چنين تركيبى ناسازگار است و جمله مزبور، خبرى است نه انشايى و تعبير به فعل ماضى (زاد) بيانگر آن نيست كه خداوند تنها در گذشته بر بيمارى منافقان افزوده است و در آينده بر آن نمى افزايد، بلكه چون منافقان در آينده نيز همانند گذشته عمل خواهند كرد، بيمارى آنان رو به فزونى خواهد رفت و تا هنگام مرگ و لقاى جلال و قهر الهى ادامه خواه يافت: (فاعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه و بما كانوا يكذبون ) ( 674) عقوبت تلخ عده اى ابتلاى آنها به نفاق مستمر است. استشهاد به آيه (ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم ) نيز ناتمام است؛ زيرا در آن جا هم احتمال مى رود اخبار باشد، نه انشأ و نفرين.

به هر تقدير، سنت الهى بر اين نيست كه در ابتدا دل انسانى را بيمار كند و يا بر بيمارى كسى بيفزايد، بكله در آغاز، براى پيشگيرى از بيماردلى اشخاص، دستور ايمان و تقوا و پرهيز از دين فروشى مى دهد: (وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا اول كافر به ولا تشتروا باياتى ثمنا قليلا و اياى فاتقون ) ( 675) همان گونه كه با دستور عفاف و طهارت به همسران رسول خدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) زمينه سوء استفاده و گناه را از بيماردلان مى ستاند: (يا نسأ النبى لستن كاحد من النسأ ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض ) ( 676) و اگر كسى با سوء اختيار، خود را مريض كرد، چون امراض قلبى پنهان است و انسان از آن غافل، خداى سبحان در مرحله بعد او را نسبت به اصل بيمارى وى آگاه مى كند و به تبيين نشانه بيمارى او مى پردازد؛ چنانكه در مسائل اخلاقى، طمع در نامحرم را نشانه بيماردلى انسان مى داند و در مسائل سياسى و اجتماعى نيز گرايش به كافران در زمان جنگ را ناشى از بيمارى قلبى مى داند: (فترى الذين فى قلوبهمك مرض سارعون فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا دائره...) ( 677)

در سومين مرحله، اگر بيمارى در قلب آنان جاى گرفت، خداى سبحان راه درمان و بازگشت به سلامت را به آنان معرفى مى كند: (استغفروا ربكم ثم توبه اليه ان ربى رحيم ودود.) ( 678) و اگر به نسخه شفا بخش قرآن اعتنا نكردند، آنان را به افشاى اسرارشان تهديد مى كند تا كسى كه از آشكار شدن برخى بيماريهاى تن وحشتى ندارد اما از آشكار شدن بيمارى درونى خويش، مانند نفاق، رنج مى برد، به خود آيد و از آن دست بردارد. (ام حسب الذين فى قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم (29) ولو نشأ لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم فى لحن القول والله يعلم اعمالكم ) ( 679) و اگر چنين هشدارى موثر نيفتاد، آنان را تهديد به تبعيد يا قتل مى كند: (لئن لم ينته المنافقون والذين فى قلوبهم مرض والمرجفون فى المدينه لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا)( 680) آنگاه اگر به راه نيامدند آنان به حال خود وامى گذارد و چون كارشان از درمان گذشته به آنان مى گويد: هر چه خواستيد بكنيد: (اعملوا ماشئتم ). ( 681)

از اين رو منافق، پيوسته بر بيمارى قلبى و تبهكاريش افزوده مى شود نه تنها از كتاب شفابخش الهى بهره اى نمى برد، بلكه هر چه آيات بيشترى نازل شود، بيماردلى او فزونتر مى شود، همان گونه كه غذاى سالم و ميوه پرآب و شيرين براى افراد تندرست مايه رشد و شادابى و براى مبتلايان به بيماريهاى گوارشى عامل درد و رنجورى است، به طورى كه اگر ميوه شيرينى نباشد، درد او ظهور نمى كند، ولى اگر ميوه شاداب مصرف كند، چون توان هضمش را ندارد و دستگاه گوارش او ناسالم است، دردمند و رنجورتر خواهد شد. مشابه اين مطلب در آيه (قال رب انى دعوت قومى ليلا و نهارا # فلم يزدهم دعائى الا فرارا) آمده است؛ با اين كه دعوت و هدايت حضرت نوح (عليه‌السلام ) هرگز عامل فرار يا ازدياد فرار آنان نبوده است.

راز اسناد افزايش مرض به خدا

خداى سبحان، هم افزودن ايمان و هدايت مومنان را به خود اسناد مى دهد: (انهم فتيه امنوا بربهم وزدناهم هدى )، ( 682) (والذين اهتدوا زادهم هدى ) ( 683) و هم افزودن بر بيماردلى منافقان را. سر اين كه ازدياد مرض به خدا نسبت داده مى شود اين است كه همه امور عالم تحت تدبير خداوند سبحان است، برخى امور، مانند هدايت، هم بى واسطه و هم باواسطه قابل اسناد به اوست و برخى، مانند اضلال و ازدياد بيمارى دل، چون لدى الله و نزد خدا جايى ندارد، حتما با واسطه به خدا اسناد داده مى شود، يعنى، به دست ماموران اضلال الهى (شيطان و جنود او) صورت مى گيرد، زيرا از جانب خداى سلام: (الملك القدوس السلام ) ( 684) جز سلامت چيزى افاضه نمى شود و او جز به دارالسلام، كه نمونه كامل آن بهشت است، به جايى دعوت نمى كند: (والله يدعوا الى دارالسلام )، ( 685) ولى همان دعوت به سلامت، در ظرف قلب آلوده و بيمار منافقان به بيمارى تبديل مى گردد؛ چنانكه نزول آيات قرآنى كه مايه افزايش ‍ ايمان مومنان بود براى منافقان جز فزونى رجس ره آوردى نداشت: (و اذا ماانزلت سوره فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا و هم يستبشرون (124) و اما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم و ماتوا هم كافرون ) ( 686)

مومنان راستين پيش از نزول آيات قرآن مى گفتند: چرا تكليف جديدى نمى آيد تا ما آن را به كار ببنديم و ثواب ببريم و چون آيات جهاد و دفاع فرود مى آمد، مومنان راستين از آن بهره الهى مى بردند، ليكن بيماردلان از شركت در جهاد سرباز مى زدند و همانند انسانهاى محتضر به پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) مى نگريستند: (ويقول الذين امنوا لولا نزلت سوره فاذا انزلت سوره محكمه وذكر فيها القتال رايت الذين فى قلوبهم مرض ‍ ينظرون اليك نظر المغشى عليه من الموت ) ( 687)

لطايف و اشارات

1- كذب اعتقادى و عذاب دردناك منافقان

عذاب اليم و دردناكى كه دامنگير منافقان است، بر اثر دروغگويى و نفاق آنهاست. گرچه دروغ از گناهان كبيره است، ولى بدان پايه نيست كه از كفر بدتر باشد؛ زيرا كفر منشا همه معاصى است و از اين كه منافقان بر اثر كذب به عذاب اليم دچار مى شوند، دانسته مى شود كه مراد از دروغ در اين گونه موارد، كذب زبانى و عادى نيست، بلكه مراد از آن نفاق و كذب اعتقادى است كه سوره منافقون بيان شده است: (اذا جأك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله و الله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ) ( 688) پس عذاب اليم منافقان بر اثر كذب اعتقادى آنها و كذب اعتقادى، منشا سيره سيئه عملى آنان است.

2- استقرار بيمارى در دل منافقان

برخى برآنند كه عنوان (فى قلوبهم مرض )، براى تفهيم عروض و استقرار مرض در دل منافقان موثر و مفيدتر از عنوان قلوبهم مرضى، است؛ ( 689) زيرا تعبير دوم مفيد استقرار نيست.

واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض قالوا انما نحن مصلحون # الا انهم هم المفسدون و لكنلا يشعرون

گزيده تفسير

منافقان بر اثر فريبكارى نفس، بر اين پندار باطلند كه واقعا مصلحند و از اين رو كذب آنان در اين مورد خبرى است نه مخبرى بر خلاف اظهار ايمان آنان كه هم كذب خبرى است و هم كذب مخبرى.

خداى سبحان از دروغ منافقان پرده برداشته با تاكيد آنان را مفسد مى خواند. سر جهل منافقان به افساد خويش آن است كه عقل نظرى آنان در دست و هم خيال و عقل عملى آنان در چنگ شهوات و غصب اسير است.

تفسير

قيل: مجهول آوردن فعل قيل براى افاده عموم است و گوينده يا دعوت كننده خاصى مراد نيست؛ دعوت منافقان به ترك فساد، هم با تلاوت و تفسير آيات قرآن صورت مى گيرد، هم با سخنان معصومين (عليه‌السلام ) و هم با نهى از منكر مومنان، ليكن آنان در برابر همه اين دعوتها و هدايتها يك سخن دارند كه: ما فقط اهل اصلاحيم، نه افساد.

لا تفسدوا نم افساد در مقابل اصلاح و به معناى ايجاد خلل در نظم و اعتدال شى ء است و در قرآن كريم در موارد فراوانى در برابر اصلاح به كار رفته است، مانند: (الذين يفسدون فى الارض و لا يصلحون )، ( 690) (ان الله لا يصلح عمل المفسدين )، ( 691) (لا تفسدوا فى الارض بعد اصلاحها) ( 692) و (والله يعلم المفسد من المصلح ). ( 693) آيه محل بحث نيز از همين موارد است و به معناى جامع افساد زمين و زمينه است؛ چنانكه اصلاح نيز كه مقابل آن است به معناى جامع است.

تبليغ سوء توطئه عليه نظام اسلامى، القاى شبهه در صحت دعوى وحى و نبوت و صحيح بودن دعوت به مبدا و معاد و مانند آن، از مصاديق بارز افساد در زمين و زمينه زندگى اجتماعى است. به هر تقدير، هر صلاح و زمين و هم صلاح و فساد زمينه به وسيله انسانهاى ساكن در زمين و فراهم كننده هاى زمينه است و هرگز بدون عامل انسانى جريان صلاح و فساد مطرح نيست. از اين رو خداوند انسانها را به صلاح و اصلاح دعوت مى كند.

الا: حرف تنبيه و براى آگاه ساختن مخاطب بر تحقيق خبرى مهم است كه پس از آن مى آيد. الا مركب از همزه استفهام و لاى نفى است، همان گونه كه در آيه شريفه (اليس ذلك بقادر على ان يحيى الموتى)، ( 694) حرف استفهام با فعل نفى تركيب شده است، تركيب استفهام و نفى در الا مفيد حصر نيز هست.

منافقان در برابر دعوت به ايمان، به دروغ اظهار ايمان مى كنند: (و من الناس من يقول امنا بالله و باليوم الاخر و ما هم بمومنين ) ( 695) و در برابر نهى از منكر و فساد، ادعاى اصلاح مى كنند و بدين گونه بيمارى نفاق آنها همانند كفر كافران مانع پذيرش هدايت قرآنى است و از اين رو يازدهم و سيزدهم اين سوره كه پاسخ منافقان را در برابر امر به معروف (امر به ايمان ) و نهى از منكر (نهى از فساد) بيان مى كند، نشانه راز حصر هدايت قرآن در متقين است، بينشى راه نفوذ هدايت قرآن را بر آنان مى بندد.

## كذب خبرى و مخبرى منافقان

منافقان با گفتن لفظ انما مدعيند كه نه تنها اهل فساد نيستند، بلكه جز آنان كسى مصلح جامعه نيست و اين ادعاى اصلاحگرى از سوى منافقان كذب خبرى، است، نه مخبرى؛ زيرا آنان خود را مصلح مى دانستند و براى تاكيد بر اين مطلب سوگند نيز ياد مى كردند: (وليحلفن ان اردنا الا الحسنين )، ( 696) (ثم جاوك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا) ( 697) آنان بر اثر تسويل و فريبكارى نفس، بر اين پندار باطل بودند كه واقعا مصلحند و اين پندار خود را كه جز جهل مركب چيزى نبود، حق مى دانستند. پس كذبشان در اين گونه موارد، تنها خبرى است، نه مخبرى.

اما آن جا كه منافقان ادعاى ايمان مى كنند گزارش آنها، هم كذب خبرى است و هم كذب مخبرى و در مورد شهادت بر رسالت پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) سخن آنان تنها كذب مخبرى است: (اذا جأك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ) ( 698) زيرا اين سخن كه حضرت محمد بن عبدالله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) پيامبر است، صدق و حق است، گرچه گوينده اش به آن معتقد نباشد. پس گزارش آنها صدق خبرى و كذب مخبرى است.

البته اگر گزارش آنها به طور صحيح بررسى شود گذشته از كذب مخبرى، كذب خبرى را نيز به همراه دارد، زيرا عصاره گزارش آنها عبارت از ادعاى شهادت به رسالت پيامبر (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بود، نه اصل رسالت او و چون شهادت آنان محقق نبود، پس گزارش از آن، كذب خبرى بوده است، چنانكه آنها آگاه به چنين كذب خبرى بوده اند و از اين رو كذب مخبرى هم داشتند.

خداى سبحان در قرآن كريم در برابر منافقان كه ادعاى اصلاح دارند اسرارشان را افشا و از درون تيره آنان پرده بر مى دارد. از جمله اين كه در دومين آيه مورد بحث، با تاكيد، آنان را مفسد مى خواند و در جاى ديگر از فساد در زمين و قطع رحم آنان سخن مى گويد: (فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا فى الارض وتقطعوا ارحاكم ) ( 699) و يا آنان را تباه كننده حرث و نسل معرفى مى كند: (واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل ) ( 700) بلكه مى گويد: آنان از دين خدا براى تفرقه بين مسلمان و ترويج كفر استفاده مى كنند و مسجد را سنگر مبارزه با خدا مى سازند: (والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا و تفريفا بين المومنين وارصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل ) و با همه اينها، چنانكه در آيه محل بحث آمده، مدعى اصلاحند و بر اين مدعا سوگند نيز ياد مى كنند: (وليحلفن ان اردنا الا الحسنى ) ( 701) ولى نمى دانند كه كارشان جز افساد نيست: (ولكن لايشعرون ).

اين نادانى منافقان بر اثر اسارت عقل نظرى آنان به دست وهم و خيال، و عقل عملى آنان به دست شهوت و غضبشان است.

لطايف و اشارات

1- حرمان منافقان از عقل نظرى و عملى سليم

عقل نظرى سالم براى فهم درست معارف و عقل عملى سالم براى اجراى صحيح يافته هاى علمى، دو ركن استوار و اساسى ايمان است و منافقان از هر دو محرومند؛ آنان بر اثر تسويل و تزيين نفس، حق را از باطل و اصلاح واقعى را از افساد حقيقى تشخيص نمى دهند، بلكه باطل را حق و حق را باطل و صلاح را فساد و فساد را صلاح مى پندارند؛ نظير فرعون كه خود بزرگترين عامل فساد بود: (فاكثروا فيها الفساد) ( 702) ولى خود را هادى و مرشد مى پنداشت: (و ما اهديكم الا سبيل الرشاد). ( 703) علت آن بود كه عمل زشت فرعون براى او مزين شده بود و وى آن را زيبا مى پنداشت: (كذلك زين لفرعون سوء عمله ). ( 704) منافقان بر اثر حرمان از عقل عملى سليم به جاى امر به معروف و نهى از منكر، اهل امر به منكر و نهى از معروف بودند: (المنافقون والمنافقات بعضهم منت بعض يامرون بالمنكر و ينهون عن المعروف و يقضبون ايديهم ). ( 705)

2- حالات منافقان

منافقان داراى سه حالتند: حالت اول، بررسيهاى كاذب نفسانى خويش، حالت دوم، برخورد با مومنان؛ حالت سوم، برخورد با كافران. در حالت اول، خود را مصلح و فرزانه مى پندارند، نه مفسد و سفيه. آيات يازدهم تا سيزدهم ناظر به چنين حالتى است. در حالت دوم، برخورد متظاهرانه و خائنانه با مومنان دارند كه صدر آيه چهاردهم ناظر به آن است و در حالت سوم، برخورد باطنى با كافران دارند كه ذيل آيه چهاردهم ناظر به آن است. البته در اين برخورد با كافران هم بدون نيرنگ نيستند، چنانكه از آيات سوره حشر ( 706) استنباط مى شود.

واذا قيل لهم ءامنوا كما ءامن الناس قالوا انومن كما ءامن السفهأ الا انهم السفهأ و لكن لا يعلمون.

گزيده تفسير

خداى سبحان براى تحليل از مهاجران و انصار، به منافقان مى گويد: همانند مردم مسلمان ايمان آوريد، ليكن منافقان كه بر اثر بينش مادى، وحى را افسانه و ايمان به غيب را باورى سفيهانه مى پنداشتند، خود را روشنفكر و مسلمانان را بى خرد مى دانستند. خداوند نيز با تاكيد مى فرمايد: آنان خود سفيهند، گرچه نمى دانند. بى خبرى منافقان از سفاهت خويش، بر اثر اسارت عقل آنان است.

تفسير

السفهأ: سفه و سفاهت به معناى اختلال است و سفيه كسى است كه عقل او مختل باشد و بر اثر ضعف راى و سستى معرفت، نفع و ضرر خود را نشناسد و چون تفسير نفع و ضرر در مكاتب مختلف، متفاوت است، تفسير سفاهت و رشد نيز به تبع آن مختلف خواهد بود. از اين رو دنياگرايان كه نفع و صلاح آدمى را در بهره مندى بى مرز از لذات ناپايدار دنيا مى دانند مجاهدان راه حق، آخرت طلبان و خداخواهان را سفيه مى پندارند، چنانكه از ديدگاه توحيد ناب، دنياگرايان رميده از آيين توحيد، سفيهند: (و من يرغب عن مله ابراهيم الا من سفه نفسه ). ( 707)

خداى سبحان گاهى به پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) دستور مى دهد تا به روش هدايتى پيامبران پيشين اقتدا كند: (اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده ) ( 708) و گاهى به مسلمانان به ويژه به خواص آنها مى فرمايد: به پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) تاسى كنيد و آن حضرت را اسوه و الگوى خود قرار دهيد: (لقد كان لكم فى رسول الله اسوه حسنه ) ( 709) و به توده مسلمانان دستور اقتداى به حضرت ابراهيم و صحابه او مى دهد: (قد كانت لكم اسوه حسنه فى ابراهيم والذين معه... لقد كان لكم فيهم اسوه حسنه لمن كان يرجوا الله و...) ( 710) و در آيه مورد بحث نيز به منافقان مى فرمايد: (امنوا كما امن الناس )؛ گرچه ايمان شما از باب تاسى به ايمان توده مردم نيست، ولى همانند توده مسلمانان ايمان بياورند و مرز خود را از صف آنان جدا نكنيد، بلكه طبق ادعاى مردمى بودن خود عمل كنيد و همانند ديگران فكر كنيد.

مراد از ناس در آيه محل بحث، مهاجران و انصار است. مهاجران كسانى بودند كه براى رضاى خدا و يارى دين او خانه و زندگى و اموال خود را در مكه، رها كردند و صادقانه، به يرى دين خدا شتافتند: (للفقرأ المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم و اموالهم يبتغون فضلا من الله و رضوانا و ينصرون الله و رسوله اولئك هم الصادقون ) ( 711) و انصار كسانى بودند كه در مدينه مهاجران مجاهد مكى را با آغوش باز و دوستانه پذيرفتند و ايثارگرانه آنان را بر خود مقدم داشتند: (والذين تبوو الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم و لا يجدون فى صدورهم حاجه مما اوتو ويؤ ثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصه ) ( 712) و خداى سبحان براى تجليل از مهاجران و انصار، به منافقان مى گويد: در ايمان به خدا و پيامبر (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)، همتاى اينان مومن شويد.

سفاهت منافقان

سر امتناع منافقان از ايمان به خدا و پيامبر (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) آن است كه معيار شناخت آنان در جهان بينى، حس و ماده است و از اين رو ايمان به غيب و امور نامحسوس را باورى سفيهانه مى دانند و همانند كافران، وحى را افسانه مى پندارند: (و اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين )، ( 713) چنانكه گروهى به حضرت هود نيز نسيت سفاهت مى دادند: (انا لنريك فى سفاهه ). ( 714)

منافقان بر اساس شناخت حسى و جهان بينى مادى، مهاجران و انصار را كه مومن به مبدا و معاد و رسالت پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بودند بى خرد مى دانستند و كارهاى آنان را سفيهانه تلقى مى كردند و در مقابل آنان، خود را روشنفكر قلمداد مى كردند و به خيال باطل خود، حاضر نبودند نقد دنيا را به نسيه آخرت بفروشند.

خداى سبحان در پاسخ منافقان كوردل مى فرمايد: آنان خود سفيهند گرچه خويش را روشنفكر و مصلح جامعه مى پندارند؛ زيرا نه تنها حق را از باطل و صلاح را از فساد باز نمى شناسند، بلكه باطل را حق و فساد را صلاح مى پندارند و منشا سفاهتشان روى گردانى از آيين حق است: (و من يرغب عن مله ابراهيم الا من سفه نفسه ). ( 715)

اما اين كه منافقان نمى دانند كه تنها آنها بى خرد و سفيهند بدان جهت است كه عقلشان، كه مركز ادراك و آگاهى 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 نمى فهمد و نبايد سخن بگويد، امير است.

اگر عقل اسير شد وهم و خيال و شهوت و غضب امير، آن امير كاذب، خود را عقل مى پندارند و عقل را سفيه مى شمارد.

لطايف و اشارات

1- تسارت عقل نظرى و عملى منافقان

منافقان، همان طور كه قبلا اشاره شد، هم فاقد عقل نظرى سالمند و هم از عقل سليم بى بهره اند. عقل نظرى آنان بر اثر اسارت در چنگ وهم و خيال، در همه استدلالها گرفتار مغالطه شده، حق را باطل و باطل را حق مى پندارند، معروف را منكر و منكر را معروف مى انگارد و عقل عملى آنان بر اثر اسارت در دست غضب، به جاى امر به معروف و نهى از منكر، امر به معروف و نهى از منكر مى كند: (المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض ‍ يامرون بالمنكر و ينهون عن المعروف و يقبضون ايديهم ) ( 716) و از اين رو، آن جا كه سخن از عقل عملى است از ايشان نفى شعور و آنجا كه سخن از عقل نظرى است از آنان نفى علم مى شود؛ تعبير (ولكن لايشعرون ) در ذيل آيه قبل، ناظر به اسارت عقل عملى منافقان است؛ زيرا در آن آيه سخن از صلاح و فساد در زمين و امور اجتماعى است كه مصالح و مفاسد آن تقريبا محسوس است و تعبير (ولكن لا يعلمون ) در آيه مورد بحث، ناظر به اسارت عقل نظرى آنان است، زيرا در اين آيه سخن از ايمان مبتنى بر معرفت است و معرفت ره آورد عقل نظرى است.

تذكر: گرچه در عقل عملى دو اصطلاح است: يكى آن كه عقل عملى، نيروى فهمنده اى است كه حكمت عملى را ادراك مى كند و ديگر آن كه عقل عملى اصلا از سنخ ادراك نيست، بلكه فقط از سنخ عمل است، ليكن غالبا در اين مباحث، اصطلاح دوم آن مطرح است، نه اصطلاح اول.

2- شاخصه عقل عملى سليم

عقل عملى سليم آن است كه ره آوردش عبادت خداى سبحان و راهيابى به بهشت باشد: العقل... ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان. ( 717) پس نيرويى كه انسان را به عبادت خداوند هدايت نكند و به بهشت رهنمون نباشد، سفاهت محض است و از اين رو آيه شريفه (و من يرغب عن مله ابراهيم الا من سفه نفسه ) ( 718) بيانگر عكس نقيض حديث شريف العقل ما عبد به الرحمن... است. و درا ين جهت بين منكر نبوت عالم و نبوت خاص فرقى نيست و آنچه در آيه (سيقول السفهأ من الناس ما وليهم عن قبلتم التى كانوا عليها) ( 719)

آمده، نمونه تطبيق عنوان سفيه بر برخى اهل كتاب است كه منكر نبوت خاص رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بوده اند.

3- منطق مشترك كافران و منافقان

كافران درباره اصل وحى و نبوت عام مى گفتند: مكتب وحى اگر سودمند بود، مومنان در پذيرش آن بر ما سبقت نمى گرفتند: (و قال الذين كفروا للذين امنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه ) ( 720) اين سخن گرچه در قرآن به كافران اسناد داده شده، ولى منطق مشترك كافران و منافقان است. آنان بر اثر جهل مركب، خود را اهل حق و روشنفكر مى پنداشتند و از صاحبان چنين تفكر باطلى جز اسناد سفاهت به مومنان چيز ديگرى برنمى آيد، و شاهد آن همين نسبت سفاهت به مومنان است كه از زبان منافقان نقل شد.

و اذا لقوا الذين ءامنوا قالوا ءامنا و اذا خلوا الى شيطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن.

الله يستهزى بهم و يمدهم فى طغينهم يعمهون.

گزيده تفسير

در اين دو آيه، با تعبيرهاى گوناگون، تمايل درونى منافقان به كفر افشا شده است و چون شيطان به معناى موجود مكار و گريزان از حق است، به آنان شيطان اطلاق شده است. منافقان نزد مومنان ابراز ايمان مى كردند و چون با دوستان خود خلوت مى كردند، مى گفتند: ما با شماييم و مومنان را استهزا مى كنيم.

خداوند نيز مى گويد خدا آنان را استهزا مى كند و در طغيان خود رهايشان مى كند تا سرگردان باشند. اين دو استهزا متفاوت است؛ زير استهزاى منافقان اعتبارى و فاقد هر گونه اثر واقعى است، اما استهزاى خداوند تكوينى است (آنان را سبك مغز و سبك قلب مى كند.)

گرچه نگه داشتن منافقان در تباهى، كار ماموران قهر الهى (شيطان و تبهكاران ) و از باب اضلال كيفرى است، ولى چون همه امور عالم به دست خداست، خداوند اين كار را به خود اسناد مى دهد.

تفسير

شياطينهم: هر موجود مكار، شرور و گريزان از حق شيطان است و از اين رو بر ابليس، شيطان شده است.

مستهزون: تحقير و اهانت به ديگران، خواه با گفتار باشد يا عمل، استهزا است و چون استهزا كننده با انجام دادن كارى كه دلالت بر خفت و سبكسرى ديگرى مى كند در پى تحقير اوست و حقير شدن او را مى طلبد اين معنا در قالب باب استفعال بيان مى شود.

يعمهون: عمه به معناى حيرت شديد است و رتبه آن پس از شك، تردد و تحير است. عمه حيرتى است كه چشم دل آدمى را از هر راى و نگاه صحيحى كور مى كند. پس عمه كورى چشم جان است در برابر عمى كه هم بر كورى چشم تن اطلاق مى شود و هم بر كورى چشم جان.

منافقان در صدر اسلام دو دسته بودند، گروهى از همان آغاز كافر بودند ولى تظاهر به ايمان مى كردند: (يقولون بافواههم ما ليس فى قلوبهم ) ( 721) و عده اى در ابتدا صادقانه ايمان آوردند اما وقتى اسلام را با منافع و اغراض ‍ دنيوى خود ناسازگار يافتند قلبا كافر شدند، ولى ايمان ظاهرى خود را حفظ كردند و در سايه آن به مبارزه با دين پرداختند. (اتخذوا ايمانهم جنه فصدوا عن سبيل الله انهم سأ ما كانوا يعلمون (2) ذلك بانهم امنوا ثم كفروا...)( 722)

خداى سبحان كه به سر و علن همه انسانها آگاه است: (او لا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون و ما يعلنون )، ( 723) در اين دو آيه مورد بحث با چهار تعبير، تمايل باطنى منافقان را به كفر افشا مى كند:

1- از اجتماع منافقان با مومنان با تعبير (اذالقوا) ياد مى كند تا نشانه ى نكته باشد كه اصرارى بر ملاقات با مومنان ندارند و اگر روزى ناخواسته با آنها برخورد كردند، به دروغ اظهار ايمان مى كنند، ولى از ملاقات آنها با كافران با تعبير (اذا خلوا) ياد مى كند. منافقان با رغبت، به سوى خانه هاى امن كفار رفته، در مجالس خصوصى با آنان خلوت مى كردند. اين دوگانگى تعبير (برخورد، خلوت ) نشانه تمايل ايشان به كفر است، به طورى كه خلوت آنها را كفر و جلوت آنها را ايمان مى سازد.

2- منافقان در برخورد با مومنان با جمله فعليه كه مفيد حدوث است اظهار ايمان مى كنند: (امنا)، ولى در خلوت با كافران با جمله اسميه كه مفيد تاكيد و ثبوت است و با حرف تاكيد ان ابراز يگانگى با آنها مى كنند: (انا معكم ).

3- از تقابل ميان منافقان، مومنان و شياطين برمى آيد كه مراد از شياطين كافران هستند و از اضافه شياطين به ضمير هم كه به منافقان برمى گردد: (شياطينهم ) دانسته مى شود كه منافقان و كافران از يك سنخند.

4- خودشان به نحو حصر تصريح مى كنند كه در برخوردمان با مومنان تنها كار ما استهزاى آنان است: (انما نحن مستهزون ). البته منافقان، روز امتحان تمايل خود را به كافران علنى مى كنند: (هم للكفر يومئذ اقرب منهم للايمان ). ( 724)

اطلاق حقيقى شيطان بر كافران و منافقان

اطلاق شيطان بر منافقان و كافران، به نحو حقيقت است، نه از سر مجاز و مسامحه؛ زيرا شيطان، چنانكه گذشت، به هر موجود مكار، متمرد و گريزان از حق گفته مى شود. كافران و منافقان كه از هدايت رهبران الهى مى رمند و در مقابل حق گفته مى شود. كافران و منافقان كه از هدايت رهبران الهى مى رمند و در مقابل حق خضوع نمى كنند و از راههاى مرموز و با وسوسه، ميل به باطل را در دلهاى ديگران تزريق مى كنند: (من شر الوسواس الخناس (4) الذى يوسوس فى صدور الناس (5) من الجنه والناس ) ( 725) و آنان كه با مكر و نيرنگ روحيه ايمانى ديگران را تضعيف مى كنند، از مصاديق شيطانند: (انما ذلكم الشيطان يخوف اوليأ). ( 726) البته شيطنت براى افراد بشر در آغاز به صورت حال است و ثباتى ندارد و سپس به ملكه تبديل مى شود و از آن پس، فصل مقوم هويت انسان مى گردد و انسان خداع، محتال، مكار، حقيقتا شيطان مى شود.

مراتب استهزاى منافقان

استهزا و تمسخر ديگران گرچه در همه موارد ناروا و حرام است: (لا يسخر قوم من قوم عسى ان يكونوا خيرا منهم و لا نسأ من نسأ عسى ان يكن خيرا منهن ) ( 727) اما مراتب قبح آن نسبت به موارد استهزا مى كردند، گاهى اولياى الهى و گاهى امام و پيامبر (عليه‌السلام ) را گاهى نيز آيات الهى را مسخره مى كردند. استهزاى مومنان گرچه فسق است، اما استهزاى خدا و رسول و آيات الهى همتاى كفر است:

(قل ابالله و اياته و رسوله كنتم تستهزون (65) لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم ) ( 728)

البته معلوم است كه استهزاى مومنان اگر به خاطر وصف ايمان آنان باشد همان كفر است، زيرا عصاره چنين استهزاى علمى و عمدى همان استهزاى وحى و رسالت است، نه اشخاص معين.

هدف منافقان از ابراز ايمان در نزد مومنان، تنها استهزاى مومنان بود: (انما نحن مستهزون ) و از كار هيچ غرض عقلايى براى خود يا ديگران نداشتند: (ولئن سالتهم ليقولن انما كنا نخوص و نلعب ). ( 729)

## فرق استهزاى منافقان با استهزاى الهى

خداى سبحان در پاسخ منافقان مى فرمايد: خدا آنان را استهزا و در طغيان خود رهايشان مى كند تا سرگردان باشند. اگر مومنان از سوى منافقان به سفاهت و سبك مغزى متهم مى شوند و مورد تمسخر و استهزاى آنان قرار مى گيرد خداى سبحان نيز منافقان را استهزا مى كند. با اين تفاوت كه استهزاى منافقان نسبت به مومنان هيچ اثر واقعى و نقش تكوينى ندارد، بلكه اعتبارى محض است. افزون بر آن كه در برخى موارد خداى سبحان دفع و رفع شر مستهزئان را خود عهده دار شده است: (ان كفيناك المستهزئين )، ( 730) اما استهزاى خداى سبحان نسبت به منافقان، تكوينى و واقعى است؛ بدين معنا كه خداوند آنان را سبك مغز و سبك قلب مى كند: (افئدتهم هوأ) ( 731) و در قيامت كه ظرف ظهور حقايق است و ميزان در آن روز، حقيقت است: (والوزن يومئذ الحق )، ( 732) آنها و اعمالشان به قدرى بى وزن و سبكند كه ديگر ترازويى براى سنجش آنان برپا نمى شود: (فلا نقيم لهم يوم القيمه وزنا). ( 733)

## ظهور اضلال كيفرى به دست ماموران قهر

خداى سبحان منافقان را مدت مديدى در فتنه و آشوبى كه در درون خويش ‍ بر پاكرده اند، رها مى كند و آنان را به حال خود وا مى گذارد تا كوركورانه راه خود را ادامه دهند. خداوند رها ساختن منافقان در طغيان و تبهكارى را به خود اسناد مى دهد و سر اين اسناد آن است كه اين كار گرچه به دست شياطين و تبهكاران انجام مى گيرد: (واخوانهم يمدونهم فى الغى )، ( 734) ولى چون تدبير همه امور عالم به دست خداوند است كارى كه به وسيله ماموران قهر الهى و با اذن تكوينى خداى سبحان انجام گيرد نيز منسوب به اوست وگرنه اسناد اين گونه امور به خداوند بى واسطه نيست؛ زيرا از جانب خداى رحمان و هادى كه غضب او مسبوق به رحمت است، بى واسطه غضب و ضلالت صادر نمى شود.

ماموران قهر الهى نه تنها اضلال كيفرى تبهكاران را بر عهده دارند و به تعبير قرآن كريم آنان را تحريك مى كنند و مى گزند: (انا ارسلنا الشيطان على الكافرين توزهم ازا)، ( 735) بلكه با اذن خداى سبحان ولايت و سرپرستى آنان را نيز بر عهده مى گيرند: (انا جعلنا الشياطين اوليأ للذين لايومنون ). ( 736)

لطايف و اشارات

1- انسان، نوع متوسط است، نه نوع اخير

شيطان يا انسى است يا جنى و كافران و منافقان كه در آيه محل بحث از آنها به شياطين تعبير شده است از شياطين انسى هستند. خناسى كه با وسوسه، در دلهاى مردم نفوذ مى كند و افكار خود را مرموزانه در نهاد انسانها تزريق كرده و آنها را مى فريبد، حقيقتا شيطان است و فرق او با شيطان اصلى (ابليس ) اين است كه او از جن بود: (كان من الجن ) ( 737) گرچه دست پروردگانش، هم از جنند و هم از اين رو مى توان گفت: منافقان با شياطين خود خلوت مى كردند. پس كافران و منافقان فريبكار نه تنها شبيه شيطان بلكه خود شيطانند.

حقيقت آدمى همان جان و نفس اوست و صورت و اندام و سخن گفتن معهود يا روى دو پا راه رفتن، هر يك از اينها عرضى از اعراض انسان است و در حقيقت انسان نقش ندارد.

خداى سبحان نفس انسان را با سرمايه شناخت فجور و تقوا آفريد:

(فالهمها فجورها و تقواها) ( 738) و او را به هر دو نجد و طريق خير و شر آشنا كرد: (وهديناه النجدين )، ( 739) (انا هديناه السبيل اما شاكرا و اما كفورا). ( 740) اگر انسان راه دين را كه راه انبيا و اولياى الهى است پيمود، به مرز فرشتگان رسيده، با آنان محشور مى شود، ولى اگر به بيراهه رفت، گاهى سر از بهيميت و شهوترانى در مى آورد و به حقيقت بهميمه مى شود و گاهى سر از سبعيت و درندگى درمى آورد و حقيقتا انسانى درنده مى شود و گاهى نيز سر از مكر و شيطنت در مى آورد و واقعا انسان شيطانى مى شود.

راز اين تحولها آن است كه اگر همه كوشش انسان اين بود كه قواى خود را در خدمت عقل بگمارد و دست و پاى وهم و خيال و نيز شهوت و غضب خود را با نيروى عقل عقال كند و عقل را زمامدار وهم و خيال و نيز شهوت و غضب خود را با نيروى عقل عقال كند و عقل را زمامدار وهم و خيال و نيز شهوت و غضب كند، او انسانى است فرشته صفت و اگر زمام امور ادراكى خود را به دست وهم و خيال، و امور تحريكى خويش را به دست شهوت و غضب سپرد و خواسته هاى نفس اماره را در بعد شهوت تامين كرد، گرچه در آغاز انسانى مشتهى است ولى در پايان راه حيوانى شهوى خواهد شد؛ يعنى، نفس او به منزله ماده براى صورتهاى متنوع است و صفت بعدى به منزله صورت جديد وى محسوب شده، با جان او عجين مى شود.

انسانى كه همه امور خود را به زمامدارى غضب سپرد نيز در ابتدا انسانى عصبانى است ولى سرانجام درنده خويى صورت جان او خواهد شد و او در درون خود، گرگى خون آشام است و در قيامت كه روز ظهور حق است به صورت حيوانى درنده محشور مى شود، گرچه در دنيا به ظاهر همانند ساير انسانهاست.

حال اگر همه تلاش و كوشش انسان در مسير نيرنگ بازى و فريبكارى مصرف شد شيطنت در آغاز براى او حال است اما سرانجام صورت جان او خواهد شد و او حقيقتا شيطان مى شود، يعنى، فصل اخير او شيطنت است.

قرآن كريم در جريان يكى از جنگهاى از منافق با تعبير شيطان ياد كرده است: (ذلكم الشيطان يخوف اوليأه ). ( 741) پس انسان گرچه در مباحث منطقى به عنوان نوع اخير يا نوع الانواع مطرح است، ولى از ديدگاه قرآن كريم انسان نوع متوسط است: نه نوع اخير و بعد از آن براى وى چهار نوع مطرح است: فرشته منشى، درنده خويى، شهوت و شيطنت و آنچه امام باقر (عليه‌السلام ) به ابوبصير در موسم حج نشان داد و او بسيارى از حج گزاران را كه از ولايت اهل بيت (عليه‌السلام ) متمرد بودند به صورت حيوانات مشاهده كرد، ارائه همين باطن بود، يعنى، وقتى ابوبصير گفت: ما اكثر الحجيح واعظم الضجيج!، امام باقر (عليه‌السلام ) فرمودند: بل ما اكثر الضجيج واقل الحجيج. ( 742)

2- ره آورد سير آدمى در مسير درجات يا دركات

انسان در نظام هستى، يا در مسير درجات و ولايت الهى حركت مى كند يا در مسير دركات و ولايت شيطانى و هبوط به سوى اسفل السافلين. اگر انسان در مسير ولايت الهى قرار گرفت به جايى مى رسد كه ابتدا محب و سپس محبوب خداى سبحان مى شود و آنگاه خداى سبحان، زبان، چشم و گوش او مى شود و چنين انسان ملكوتى به وسيله خدا مى شود و چنين انسان ملكوتى به وسيله خدا مى شنود، مى بيند، مى گويد و...: و انه ليتقرب الى بالنافله حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق به ويده التى يبطش بها... ( 743) و از اين برتر مقامى است كه انسان، عين الله و يد الله شود، همان گونه كه اميرالمومنين (عليه‌السلام ) مى فرمايد: انا عين الله و انا جنب الله و انا يدالله ( 744)

تفصيل بحث درباره قرب نوافل و قرب فرايض كه در حديث معروف به قرب نوافل مطرح است، به محل مناسب خود موكول مى شود.

كسى كه در مسير دركات شيطانى حركت كند، ادله عقلى و نقلى نشانه آن است كه در اين مسير ابتدا به جايى مى رسد كه شيطان در دل او آشيانه مى كند و سپس شيطان با زبان او سخن مى گويد و با چشم او مى بيند، يعنى، چنين شخصى ابراز ادراك و تحريك شيطان مى گردد و... تا آن جا كه سخن انسان جز گناه و نگاهش جز معصيت نباشد: اتخذوا الشيطان لامرهم ملاكا واتخذهم له اشراكا فباض و فرخ فى صدورهم ودب ودرج فى حجورهم فنظر باعينهم و نطق بالسنتهم ( 745)

3- كافران و منافقان در گرداب تباهى و سركشى

خداى سبحان در اضلال كيفرى خود توفيق فهم معارف صحيح را از منافقان مى گيرد. آنگاه در تاريكى ضلالت سرگردان مى شوند و در چاهى كه به دست خود كنده اند، سقوط مى كنند.

قرآن كريم همان گونه كه درباره كافران سخن از غرق شدن در گرداب خطاها دارد: (احاطت به خطيئه )، ( 746) درباره منافقان نيز سخن از غوطه ور شدن در گرداب طغيان و كوردلى دارد: (فى طغيانهم يعمهون ). در جنگ عقل و وهم اگر عقل به اسارت وهم درآمد و هم ميدان دار صحنه ادراكى نفس ‍ مى شود و مجارى ادراك صحيح را مى بندد و چنين انسانى هرگز به انديشه صحيح راه نخواهد يافت. انديشه هاى باطل صفحه نفس او را پرمى كند و انسان در طغيان اين انديشه هاى واهى با كوردلى حركت مى كند.

4- كيفرهاى منافقان سركش

در آيات مورد بحث، خداى سبحان به بخشى از كيفرهاى منافقان اشاره مى كند كه استهزاى تكوينى خداوند نسبت به آنان، يكى از آن كيفرهاست، (خداوند آنان را بر اثر اعمال ناروايشان به استهزاى كيفرى، سبك مغز و سفيه مى كند) و ديگرى آن كه ايشان را در سركشى و كورباطنى خودشان رها مى سازد.

بخش ديگرى از كيفر منافقان آن است كه آنان همان گونه كه در دنيا با شياطين قرينن و با آنان خلوت مى كنند، در آخرت نيز با آنان محشور مى شوند همه با هم در جهنم سقوط مى كنند: (فو ربك لنحشرنهم والشياطين ثم لنحضرنهم حول جهنم جثيا) ( 747)

بحث روايى

معناى استهزاى الهى

- عن حسن بن على بن فضال عن ابيه، قال: سئلت الرضا (عليه‌السلام )... فقال: ان الله تعالى لا يسخر و لا يستهزى و لا يمكر و لا يخادع ولكنه تعالى بجازيهم جزأ السخريه و جزأ المكر والخديعه، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ( 748)

اشاره: اوصاف مزبور، صفات فعلى خداوند است، نه صفات ذاتى او؛ اوصاف فعلى از مقام فعل خداوند انتزاع مى شود، نه از مقام ذات او.

كارهاى خداوند درباره تبهكاران كفر پيشه و منافق به عنوان كيفر است: نه آن كه ابتدأ چنين امورى را درباره برخى انسانها روا دارد. آنگاه از كار خداوند كه نسبت به كافران و منافقان عنوان كيفر دارد، عناوين ياد شده انتزاع مى شود.

2- چگونگى تسخير دل به دست شيطان

-عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ): اتخذوا الشيطان لامرهم ملاكا، واتخذهم له اشراكا فباض وفرخ فى صدورهم، ودب ودرج فى حجورهم، فنظر باعينهم، و نطق بالسنتهم، فركب بهم الزلل، وزين لهم الخطل، فعل من قد شر كه الشيطان فى سلطانه و نطق بالباطل على لسانه ( 749)

اشاره: اميرمومنان (عليه‌السلام ) درباره منافقان، كافران و تبهكاران كه پيروان شيطانند، مى فرمايد: اينان شطان را ملاك و معيار ارزش علوم و اعمال خود قرار دادند. شيطان نيز ايشان را شريك انديشه و كار خود قرار داده، در راه اغفال ديگر بندگان خدا، از آنها به صورت بند و دام بهره مى برد. سپس او در دلشان تختمگذارى كرده، تخمها را تا برآمدن جوجه ها پرورش مى دهد و آنگاه جوجه هاى او از سينه انسانها فرود آمدن در دامنشان حركت مى كنند. پس شيطان با چشم اينان مى نگرد و با زبانشان سخن مى گويد و با دستياريشان مرتكب لغزشها مى شود و كردارهاى ناپسند را در نگاهشان زيبا جلوه مى دهد. اعمالشان گواهى مى دهد كه با همكارى شيطان انجام شده است. كارهاى چنين انسانهاى به دام افتاده هماهنگ با كار كسى است كه شيطان در نفوذ و قدرت او شريك شده و با زبان او باطل مى گويد.

پرندگان در ساختن آشيانه امن، نخست مواد و مصالح ساختمانى آن را فراهم مى آورند و اگر محل آشيانه امن، نخست مواد و مصالح ساختمانى آن را فراهم مى آورند و اگر محل آشيانه را امن يافتند و محدوده آن را مزاحم خالى ديدند، با طمانينه، ابتدا آشيانه مى سازند و سپس در آن تخمگذارى كرده، از تخمهاى خويش مراقبت مى كنند تا جوجه هايشان از تخم درآيند و حركت كنند. شيطان نيز قلب منافق تبهكار و كافر را براى ساختن آشيانه خود جاى آرامى مى يابد، برخلاف قلوب پرواپيشگان كه با نزديك شدن شيطان به حريم دلشان برق آسا بيدار شده، او را از محدوده كبريايى قلب خويش مى رانند: (ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذاهم مبصرون ) ( 750)

شيطان همانند پرنده اى كه براى ساختن آشيانه جاى امن مى خواهد، اگر آدمى را در برابر وسوسه اش حساس نيافت، مصالح ساختمانى آشيانه خود را كه همان مكر و حيله و مانند آن است به آن جا منتقل مى كند و پس از آشيانه سازى و تخم گذارى به پرورش جوجه هاى خود مى پردازد و آنان را از دل انسان وسوسه زده به اندامهايش سرازير مى كند و آنگاه نگاه و سخن و ساير كارهاى او را تسخير مى كند. بنابراين، نگاه به نامحرم همان جوجه شيطان است كه پر درآورده و از دل او فرود آمده، به چشم وى قدم نهاده است و تهمت و دروغ، جوجه شيطانى است كه از راه دل به زبان تبهكار او سرازير شده است و آنگاه كه همه سرزمين دل چنين انسان مخدوعى به دست شيطان زمام انسان كافر يا منافق را به دست گرفته مرتكب هر لغزشى مى شود.

با اين بيان معناى اجمالى آيه (واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك و رجلك وشاركهم فى الاموال والاولاد و عدهم و ما يعدهم الشيطان الا غرورا) ( 751) روشن خواهد شد، زيرا تصويرى از شركت شيطان در مال و فرزند كه دو عامل مهم براى به دام كشيدن دنيازدگان است ارائه شده است، و هرگز اين گونه از امور بر مجاز لغوى يا عقلى حمل نمى شود، زيرا هم الفاظ مزبور معانى حقيقى خود را دارد و هم اسناد آن معانى حقيقى به كافر يا منافق، حقيقى است، نه مجازى.

اولئك الذين اشتروا الضلله بالهدى فما رجحت تجرتهم و ما كانوا مهتدين.

گزيده تفسير

از منظر قرآن، عرصه حيات دنيوى انسان، ميدان تجارت رابح با خدا يا تبادل باير با شيطان است. سرمايه اين تجارت نيز، هدايت درونى (فطرت ) و بيرونى (وحى )، نيروهاى ادراكى و تحريكى و عمر آدمى است. اگر اين سرمايه در راه تحصيل عقايد حق و اعمال صالح صرف شود تجارت سودآور و اگر در غير آن صرف شود تبادل زيانبار است. در اين تجارت گرچه اركان شش گانه (فروشنده، خريدار، كالا، بها، سند و شاهد) وجود دارد، ليكن بر خلاف تجارتهاى رايج بشرى، فروشنده، عين كالا و خريدار عين بهاست؛ زيرا فروشنده حقيقت هستى خود را مى دهد و خريدار نيز لقاى خود را نصيب فروشنده مى كند. منافقان در بازار دنيا سرمايه هدايت را فروخته، ضلالت مى ستاند و چون سرمايه را باخته اند راهى براى تحصيل سود يا سرمايه جديد ندارند. كسى كه با سوء اختيار خود سرمايه هستى خويش را بفروشد، ديگر هدايت پذير نيست.

تفسير

در آغاز اين سوره مباركه، قرآن كريم به عنوان كتاب هدايت پرهيزكاران معرفى شد: (ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين ) و اوصاف اهل تقوا كه در حقيقت شرايط بهره مندى از قرآن است، تبيين شد و پايان بخش آن، جمله (اولئك على هدى من ربهم اولئك هم المفلحون ) ( 752) بود.

پارسايان كه از پايگاه معرفتى و هدايتى الهى برخوردارند، زمينه بهره ورى از قرآن را دارند و از آن بهره مى برند، ولى منافقان كه سرمايه فطرت و هدايت خويش را فروختند و راه ضلالت در پيش گرفتند، از آن رو كه فاقد آن پايگاه فكرى و هدايتى هستند، از قرآن كريم بهره اى نمى برند و در آيه محل بحث درباره آنان مى فرمايد: (اولئك الذين اشتروا الضلاله بالهدى فما ربحت تجارتهم و ما كانوا مهتدين )

عرصه حيات انسان، ميدان تجارت است.

قرآن كريم دنيا را مركز تجارت مى داند و هدايت فطرى، قدرت فهم، نيروى كار و عمر آدمى را سرمايه اى اين تجارت مى شمارد كه اگر در راه تحصيل عقايد و معارف الهى و اعمال صالح صرف شود تجارتى است بى خسارت و سود آور و اگر در غير اين راه صرف شود تجارتى است بى خسارت و سودآور و اگر در غير اين راه صرف شود تجارتى زيانبار است: (والعصر(1) ان الانسان لفى خسر (2) الا الذين امنوا و عملواالصالحات و تواصوا بالحق و تواصعوا بالصبر) ( 753) پس اگر كسى با سرمايه هاى علمى و عملى خود به تجارت با خدا نپرداخت و سود نبرد و چيزى نيندوخت و نياموخت، او به حقيقت، اهل خسارت است.

واژه بيع، شرأ، اشترأ، تجارت، ربح و خسران، در قرآن كريم نشانه آن است كه صحنه زندگى و عرصه حيات آدمى ميدان تجارت او با خدايا تبادل با شيطان است وگرنه جايى براى اين تعابير نبود. مراد از مبايعه و بيعت در آياتى مانند (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ) ( 754) همان بيع با خدا و پيامبر (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) است و بيع و تجارتى كه در آياتى مانند (واحل الله البيع ) ( 755) و (لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجاره عن تراض منكم ) ( 756) آمده، ناظر به تجارتهاى دنيوى است و با تجارتى كه در آيه كريمه (هل ادلكم على تجاره تنجيكم من عذاب اليم ) ( 757) آمده، مصداقا متفاوت است، نه مفهوما.

تجارت پرسود و تبادل زيانبار

قرآن كريم تجارت سودآور انسانها با خدا مى فرمايد:

(يا ايها الذين امنوا هل ادلكم على تجاره تنجيكم من عذاب اليم (10) تومنون بالله و رسوله و تجاهدون فى سبيل الله باموالكم و انفسكم ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون (11) يغفر لكم ذنوبكم و يدخلكم جنات تجرى من تحتها الانهار...) ( 758) آيا مى خواهيد شما را به تجارتى كه مايه رهايى از كيفر دردناك الهى است هدايت كنم؟ آن تجارت اين است كه در قدم اول كه مرحله اعتقاد است، به خداى سبحان و رسولش ايمان آوريد و در قدم بعدى كه مرحله عمل است، با مال و جان خود در راه خدا جهاد كنيد و اين تجارت برايتان بهتر است اگر بدانيد. ره آورد اين تجارت از يك سو مغفرت الهى و از سوى ديگر رهايى از عذاب الهى و دستيابى به بهشت جاويدان است.

خداى سبحان جان پاك و مال پاكيزه مومنان را از آنان مى خرد و در برابر آن بهشت محسوس و لقاى خود را كه بهشت معقول است مى دهد: (ان الله اشترى من المومنين انفسهم و اموالهم بان لهم الجنه ) ( 759) و از اين تجارت به عنوان تجارت رابح و غير باير ياد مى كند: (يرجون تجاره لن تبور).

تجارت از ديدگاه قرآن كريم دو نوع است: تجارت رابح و سودمند و تجارت باير و زيانبار. تجارت رابح همان تجارت انسان با خداوند است و تجارت باير تجارت وى با غير خدا. تجارت با غير خدا از آن رو باير ناميده شده كه همانند سرزمين خشك و باير، بى حاصل و بى ثمر است. كسى كه از سرمايه هاى انسانى خود در تجارت با خدا بهره نبرد او سرمايه خود را باخته و مغيون است و روز قيامت كه ظرف ظهور تغابن است، نه ظرف حدوث آن: (يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن ) ( 760) غبن سرمايه باختگان آشكار خواهد شد و خداى سبحان به اينان مى فرمايد: (و كنتم قوما بورا)؛ ( 761) شما ملتى باير هستيد كه هرگز ثمر نمى دهيد.

تذكر: آنچه در آيه محل بحث آمده نفى ربح است و هيچ استلزامى بين آن و بين بقاى سرمايه نيست تا گفته شود: استناد از آيات ديگر، خسران و زوال سرمايه است، زيرا ممكن است نفى ربح با زوال سرمايه جمع گردد.

لطايف و اشارات

1- وجه اشتراك و افتراق تجارت بشرى و الهى

داد و ستد متعارف بشرى مشتمل بر چهار ركن است: فروشنده، خريدار، كالا و بها (بايع، مشترى، مثمن و ثمن ) و اين اركان چهارگانه كاملا از يكديگر جدا و متمايز است؛ زيرا فروشنده كالايى را عرضه مى كند و خريدار با بهايى كه مى پردازد، متاع مزبور را با شرايط خاص مالك مى شود، خواه فروشنده از رهگذر اين داد و ستد سودى ببرد يا بر اثر فروش متاع خود مغبون گردد.

داد و ستد مهم، افزون بر اركان ياد شده دو ركن ديگر نيز دارد: يكى سند (قباله ) و ديگرى شاهد. اما تجارت انسان با خدا كه در قرآن كريم تبيين شده، از يك سو با تجارتهاى رايج و متعارف بشرى مشترك و از سويى ديگر با آن متغاير است.

وجه اشتراك آن در اشتمال بر اركان شش گانه مزبور است. خداى سبحان در تبيين اركان ششگانه تجارت الهى مى فرمايد: (ان الله اشترى من المومنين انفسهم و اموالهم بان لهم الجنه يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون وعدا عليه حقا فى التوريه والانجيل والقرآن و من اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم ) ( 762) در اين تجارت، خريدار: خداى سبحان، فروشنده: انسان مومن، مورد معامله: جان پاك و مال پاكيزه، بها: بهشت ابدى، شاهد: انبياى الهى و قباله و سند رسمى و امضا شده آن: كتابهاى آسمانى آنان، مانند تورات و انجيل و قرآن كريم است.

اما وجه افتراق تجارت الهى با تجارت بشرى آن است كه تجارت با خدا درجاتى دارد و در برخى از درجات آن گرچه اركان چهارگانه (فروشنده، خريدار، كالا و بها) وجود دارد؛ ليكن فروشنده عين كالا و خريدار عين بهاست و فرقشان تنها به اعتبار است (اتحاد بايع و مبيع و اتحاد مشترى و ثمن )؛ زيرا در اين نوع تجارت، فروشنده حقيقت هستى خود را مى دهد و لقاى خريدار را مى گيرد.

توضيح اين كه، گاهى تفاوت فروشنده و كالا (بايع و مبيع ) و همچنين تفاوت و خريدار و بها (مشترى و ثمن ) حقيقى است، زيرا فروشنده كالايى خاص (جز هستى خود) را مى فروشد و خريدار نيز با پرداخت بهايى خاص ‍ (غير از لقاى خود) متاع فروشنده را خريدارى مى كند. پس كالا و بها چيزى جز هستى فروشنده و لقاى خريدار است، ولى گاهى تفاوت فروشنده و كالا و همچنين مشترى و بها اعتبارى است، زيرا فروشنده، حقيقت هستى خود را مى دهد و مشترى نيز به جاى هر چيز ديگر لقاى خود را نصيب فروشنده مى كند و به او اجازه ملاقات و ديدار خود را مى دهد.

خداى سبحان مولايى است كه به عبد مملوك خود مى گويد: هستى و آنچه در اختيار توست، از آن من است و من به تو وكالت مى دهم تا خود را به من يا به ديگرى (شيطان و...) بفروشى. حال اگر هستى خود را به من فروختى آزاد خواهى شد و اگر به ديگران فروختى برده و بنده آنان خواهى شد. در اين جا فروشنده با كالايى كه مى فروشد، يكى است و مشترى نيز با بهايى كه در اختيار فروشنده قرار مى دهد يكى است و مشترى نيز با بهايى كه در اختيار فروشنده قرار مى دهد يكى است، گرچه ادراك اين وحدت و عينيت در ناحيه مشترى قرار مى دهد يكى است، گرچه ادراك اين وحدت و عينيت در ناحيه مشترى و بها دشوار است، زيرا لقاى الله غير از ذات اوست، ليكن تحليل مقام اشترانشان مى دهد كه خريدارى خدا، وصف ذات او نيست، از اين رو اگر مرحله اشتراى واجب به خوبى بررسى گردد، معلوم مى شود كه چندان فاصله اى با مرحله و ثمن ندارد.

مومنان متوسط خود را به خداى سبحان مى فروشند تا در مقابل آن، الهى رضايت نمى دهند. اينان افزون بر (خدمت تجرى من تحتها الانهار) خواستار رسيدن به بهشت لقاى الهى هستند: (فى مقعد صدق عند ملك مقتدر)، ( 763) تا با نظارت روى، نظارت وجه خدا بهره آنان گردد: (يومئذ ناضره (23) الى ربها ناظره ). ( 764)

2- عينيت فروشنده و كالا در معامله با شيطان

عينيت فروشنده و كالا اختصاص به تجارت انسان با خدا ندارد، بلكه در تجارت انسان با شيطان نيز محقق است. كسى كه خود را به شيطان مى فروشد، ديگر مالك و صاحب اختيار خود نيست و خداى سبحان چنين تجارتى را بدترين معامله مى داند: (بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله )، ( 765) (ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون ) ( 766) منافقان در بازار دنيا سرمايه فطرت و هدايت خويش را مى فروشند و ضلالت مى ستانند و اگر آدمى سرمايه ظاهرى را بفروشد، چون بايع غير از سرمايه است، راه براى تحصيل سرمايه جديد ندارد و منافقان و كافران كه خود به شيطان فروختند همه راههاى كسب و سود را بر روى خود بسته اند: (فما ربحت تجارتهم )؛ چنانكه راه تحصيل سرمايه مجدد را نيز مسدود كرده اند.

شيطان نيز كه مشترى حقيقت انسانهاى منافق، كافر و تبهكار است، چنين نيست كه پس از خريدارى و تملك و نيز اسير كردن انسان خريدارى شده، نيست كه پس از خريدارى و تملك و نيز اسير كردن انسان خريدارى شده، بر او منت گذارد و آزادش كند، بلكه در دنيا انسان خود فروخته را تحت ولايت خويش مى گيرد و همواره به زبان او سخن مى گويد و با چشم او مى نگرد: اتخذوا الشيطان لامرهم ملاكا واتخذهم له اشراكا فباض و فرخ فى صدورهم ودب و درج فى حجورهم فنظر باعينهم و نطق بالسنتهم و در آخرت نيز قرين آنان است: (حتى اذا جائنا قال يا ليت بينى وبينك بعد المستشرقين فبئش القرين ) ( 767) و آنان از حشر با شيطان در رنجند. پس كسى كه سرمايه هستى خود را باخت، ديگر هدايت پذير نيست: (و ما كانوا مهتدين ) و اين بر اثر سوء اختيار خود اوست.

تعبير قرآن درباره منافقان كه هدايت دادند و در عوض آن ضلالت گرفتند، تعبيرى حقيقى است، نه مجازى؛ زيرا آنان فطرت توحيدى و سرشت اصيل خود را از دست داده اند و شيطان كه در كمين گم شدگان و دورافتادگان از مسير فطرت و صراط دين است، آنان را تحت ولايت خود مى گيرد، و اگر عناوين مزبور تفاوتى با خريد و فروش يا سود و يا زيان كالاهاى تجارى دنيا دارد، تنها به لحاظ مصداق است، نه مفهوم جامع آن.

3- ره آورد تجارت با خدا

قرآن كريم همانند كتب آسمانى پيشين، انسانها را به تجارت با خداى سبحان دعوت مى كند و ره آوردهاى گوناگون اين تجارت را نيز به خوبى تبيين مى كند.

ره آوردهاى تجارت با خدا از پيروزى بر دشمن در ميدانهاى جهاد اصغر آغاز مى شود و به لقاى الهى پايان مى پذيرد و حلقات ميانى آن نيز فضايل فراوانى است كه مغفرت و بخشش گناهان، رهايى از عذاب دردناك الهى و دستيابى به بهشت جاويدان نمونه اى از آنهاست.

مزاياى ياد شده گرچه همه آنها ره آورد تجارت انسان با خداست، اما بين آنها تفاوت فراوانى است؛ كمترين ثمره تجارت انسان با خدا پيروزى بر دشمن است و چون چنين بهره اى با ديگر ثمرات قابل سنجش نيست، در قرآن كريم پس از تبيين تجارت معنوى، با تغيير سياق در آيه اى مستقل، حقيقت آن بيان شده است: (يا ايها الذين امنوا هل ادلكم على تجاره تنجيكم من عذاب اليم... و اخرى تحبونها نصر من الله و فتح قريب و بشر المومنين ) ( 768)

ره آورد ديگر تجارت الهى بخشش گناهان است: (يغفر لكم ذنوبكم ) و پس ‍ از آن رهايى به بهشت: (ويدخلكم جنات تجرى من تحتها الانهار و مساكن طيبه فى جنات عدن ذلك الفوز العظيم ) ( 769) و سر اين كه در مقام تبيين دستاوردهاى تجارت الهى سخن از مغفرت گناهان پيش از راهيابى به جنت آمده، اين است كه بهشت دارالسلام است و تا انسان از سلامت كامل برخوردار نشود به وصال دارالسلام نخواهد رسيد.

خداى سبحان ابتدا گناهان تبهكاران را مى آمرزد و آنان را شستشو مى دهد و آنگاه آنها را رهسپار بهشت عدن ( 770) مى كند.

خداوند سبحان گرچه به مومنان بشارت پيروزى بر دشمن، مغفرت گناهان و راهيابى به بهشت عدن و سكونت در مسكنهايى پاكيزه مى دهد، ليكن هيچ يك از اينها راه آورد نهايى اين تجارت پرسود نيست و ثمره برتر تجارت با خدا همان رسيدن به جنه اللقأ و ملاقات با خداى سبحان است.

توضيح اين كه، در آثار دينى گاهى دستيابى به بهشت، هدف و محصول سير و سفر به سوى خدا معرفى مى شود؛ مانند اين كه اميرالمومنين (عليه‌السلام ) مى فرمايد: الا حر يدع هذه اللماظه لاهلها انه ليس لانفسكم ثمن الا الجنه فلا تبيعوها الا بها ( 771) آنان كه خود را به جلوه هاى فريباى دنيا فروخته اند و لماظ ذرات غذايى است كه لاى دندانهاى مى ماند؛ زيرا متاع دنيا از آن جهت كه دنيايى است تازه از نشئه غيب به عالم شهادت نرسيده است، بلكه پس مانده لذت پيشينيان است كه براى نسلهاى بعد به يادگار گذاشته اند و آدمى كه ارزش او به اندازه بهشت است، نبايد خود را به كمتر از بهشت، مانند لماظه بفروشد وگرنه در زمره زيانكاران و اهل خسران خواهد بود. در اين كلام بلند امير بيان (عليه‌السلام ) سخن در اين نيست كه انسان به آتش جهنم نسوزد؛ زيرا بسيارند كسانى كه به آتش جهنم نمى سوزند، همانند كودكان و ديوانگان و كافران مستضعف كه راهى براى تحقيق نداشته اند، بلكه مراد اين است كه انسان هرگز به كمتر از بهشت قناعت نكند.

گاهى نيز در معارف دين دستيابى به بهشت، هدف متوسط سلوك انسان معرفى شده است؛ زيرا بهشت، بهايى است كه در برابر تن آدمى قرار مى گيرد و در نتيجه، ارزش و بهاى جان انسان برتر از بهشت است: اما ان ابدانكم ليس لها ثمن الا الجنه فلا تبيعوها بغيرها ( 772) ارزش بدن انسان در سايه تربيت روح كمتر از بهشت نيست و بشر نيابد خود را به كمتر از آن بفروشد. اما ارزش جان انسان بالاتر از بهشت است و بايد رهسپار لقاى خداى سبحان شود.

اين دو بيان از باب اطلاق و تقييد قابل جمع است؛ زيرا اميرالمومنين (عليه‌السلام ) به طور مطلق و به اجمال در كلام اول مى فرمايد: ارزش و بهاى انسان بهشت است، ولى در كلام دوم كه از سخنان امام كاظم (عليه‌السلام ) است، آن كلام مطلق بدين گونه تبيين و تقييد شده است كه آنچه به اندازه بهشت ارزش دارد، تن مومن است، اما جان او ارزشى برتر از بهشت دارد.

پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) به امير مومنان (عليه‌السلام ) فرمودند: بهشت مشتاق تو و مشتاق عمار، سلمان، ابوذر و مقداد است: قال النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) لعلى (عليه‌السلام ): الجنه چ اليك و الى عمار و سلمان و ابى ذر والمقداد ( 773) اين سخن نبوى نيز مويد همين حقيقت است؛ زيرا اگر بهشت مشتاق لقاى اولياى الهى است روح آنان برتر از لقاى بهشت است و بايد به لقاى خداى بهشت آفرين برسد: (فى مقعد صدق عند ملك مقتدر). ( 774) البته لقاى مظاهر فيض خاص و رحمت ويژه خداوند در قيامت نيز در حد خود، لقأالله محسوب مى شود، ليكن عنوان لقأ الله بدون قرينه ناظر به مشاهده جمال خداوند به اندازه هستى سالك صالح است.

4- صرف مال و جان در جهاد مقدس

كسى كه جان خود را به خدا مى فروشد، پس از بيع و بيعت با خدا ديگر مالك آنها نيست و بعد از آن بايد با اذن خداى سبحان در آنها تصرف كند؛ زيرا تصرف در متاعى كه فروخته شد بدون اذن مالك آن تصرفى غاصبانه است و يكى از مهمترين زمينه هاى صرف مال و جان، جبهه هاى جنگ حق با باطل است: (ان الله اشترى من المومنين انفسهم و اموالهم بان لهم الجنه يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون و يقتلون وعدا عليه حقا فى التوريه والانجيل والقرآن...) ( 775) و لزوم جنگ و دفاع از حريم دين خدا تنها، سخن قرآن كريم نيست، بلكه سخن همه پيامبران و كتابهاى آسمانى آنان است. خداى سبحان به كسانى كه با او چنين داد و ستدى كرده اند، بشارت مى دهد كه متاع زوال ناپذير را داده و متاع ابدى و جاويد را گرفته اند و خداى سبحان قطعا به عهد خويش وفا خواهد كرد؛ زيرا احدى باوفاتر از او نيست: (و من اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به ) ( 776)

5- نمونه اى از فروش جان و خريد رضوان

فداكارى بزرگ اميرمومنان (عليه‌السلام ) در ليله المبيت كه از هستى خود گذشت و به استقبال ضربه هاى شمشير مهاجمان چهل قبيله حجاز رفت، بهترين نمونه فروختن جان براى رسيدن به رضوان و لقاى الهى بود و از اين رو آيه كريمه (و من الناس من يشرى نفسه ابتغأ مرضات الله...) ( 777) درباره او نازل شد. در اين داد و ستد، آن حضرت (عليه‌السلام ) جان شريف خود را به بهاى لقاى مهر و رضوان الهى فروخت و چون اين فداكارى از بهترين عبادات حضرت بود كه خود درباره عباداتش مى فرمايد: ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا فى جنتك لكن وجدتك اهلا للعباده فعبدتك ( 778) خداى سبحان نيز در تبيين آن هرگز سخنى از دسيابى به بهشت يا رهايى از آتش به ميان نياورد، بلكه هدف آن را ابتغأ مرضات الله دانست.

6- معبد، بازار تجارت با خدا

بيشترين تعبير درباره تجارت معنوى انسانها با خدا در قرآن كريم به صورت بيع، شرأ و اشترأ است و شايد تعبير بيع از معابد ترسايان نيز ناظر به همين معنا باشد: (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهمدت صوامع وبيع وصلوات و مساجد) ( 779) مراكز عبادى، بازارى است كه انسانها جان و مال خود را در آن جا مى فروشند و لقاى خدا را مى خرند و اگر قانون نباشد تا مانع تجاوز متجاوزان گردد، آنان با منهدم ساختن مراكز عبادت، انسانها را به بردگى و بندگى خود مى كشاند؛ زيرا تنها پايگاهى كه مانع سلطه پذيرى انسان است، مراكز عبادت است.

اگر تهاجم متجاوزان گرفته نشود، نه صومه اى باقى مى ماند تا راهب منزوى در آن به رهبانيتش بپردازد و نه بيعه تا ترسيان در آن جا با خدا بيعت كنند و به داد و ستد با خدا بپردازد.

7- سرمايه اى علمى انسان

در بحث تفسيرى گذشت كه خداى سبحان انسان را با سرمايه هاى علمى و عملى آفريده است. سرمايه هاى علمى انسان داراى دو بخش است: علم حصولى و علم حضورى؛ علم حصولى همان علم اكتسابى است كه از راه اندمهاى ادراكى، مانند چشم و گوش و ديگر حواس ادراكى به امامت و رهبرى عقل به دست مى آيد و انسان در آغاز تولد، تنها از ابراز تحصيل آن بهره مند است: (والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا و جعل لكم السمع والابصار والافئده لعلكم تشكرون ) ( 780) ولى از نظر علم حضورى و شهودى، خداوند انسان را با سرمايه اى گرانبها آفريده و آن تسويه جان آدمى و الهام فجور و تقوا به اوست: (وفس و ما سويها (7) فالهمها فجورها و تقويها). ( 781)

تسويه بدن آدمى به داشتن اندامهايى چون چشم و گوش و دهان و مانند آنهاست و انسان با نداشتن يكى از آنها معيوب است، ولى تسويه جان آدمى به آگاهى و معرفت او نسبت به فجور و تقواست. علم حضورى نظير علم حصولى نيست كه وصفى متمايز و جداگانه براى روح انسان باشد و با فقدان آن انسانيت انسان باقى بماند، بلكه علم حضورى در سازمان آفرينش او نقش دارد و اگر كسى سرمايه علم حضورى خويش را از دست داد، يعنى فطرت خود را در گور هواهاى نفسانى مدفون ساخت، ديگر از نعمت روح و نفس انسانى برخوردار نيست و معناى صحيح انسانيت بر او صدق نمى كند.

8- معناى فروش هدايت و خريد ضلالت

آنچه از ظاهر آيه محل بحث برمى آيد اين است كه منافقان، هدايت را فروختند و ضلالت را به عنوان بها گرفتند. در حالى كه آنها مالك هدايت (مبيع ) نبوده و نيز فاقد ضلالت (ثمن ) نبوده اند تا يكى را به ديگرى تبديل كنند.

در تصحيح اين بيع و شرأ، وجوهى گفته شده، مانند اين كه معناى خريدن ضلالت، همان انتخاب و برگزيدن گمراهى بر هدايت است، گرچه گمراهى آنان قبل از بعثت رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بوده و همچنان باقى مانده بود و يا اين كه هدايت فطرى را كه بر آن متولد شده اند، فروختند و ضلالت عارضى را خريدند، و مانند آن، از وجوه مصحح اطلاق عنوان اشترأ.

9- معناى عدم اهتداى منافقان

اگر جمله (و ما كانوا مهتدين )، كه در ذيل آيه اشترأ آمده ناظر به نفى اصل هدايت باشد، اشترأ به معناى انتخاب و استحاب است، نظير آيه (... فاستحبوا العمى على الهدى )، ( 782) و اگر ناظر به نفى هدايت در خصوص جريان اشترأ مزبور باشد، بدين معنا كه در اين خريد و فروش ‍ را صحيح را نپيموده و مهتدى نبوده اند، آنگاه مى توان اشترأ را به همان معناى خريدن معهود، تفسير كرد، زيرا آنان هدايت فطرى را واجد بوده، آن را به ضلالت تبديل كرده اند، گرچه در اين استبدال گمراه بوده اند؛ گرچه در اين استدلال گمراه بوده اند، نه مهتدى.

بحث روايى

1- مقايسه تجارت معنوى با تبادل مادى

عن الكاظم (عليه‌السلام ): فى قوله تعالى: (اولئك الذين اشتروا الضلاله بالهدى ): باعوا دين الله، واعتاضوا منه الكفر بالله (فما ربحت تجارتهم ) اى ما ربحوا فى تجارتهم فى الاخره، لانهم اشتروا النار واصناف عذابها بالجنه التى كانت معده لهم لو آمنوا (و ما كانوا مهتدين ) الى الحق والصواب.

فلما انزل الله عزوجل هذه الايه، حضر رسول الله قوم فقالوا: يا رسول الله سبحان الرزاق الم تر فلانا كان يسير البضاعه، خفيف ذات اليد، خرج مع قوم يخدمهم فى البحر فرعواله حق خدمته، و حملوه معهم الى الصين و عينوا له يسيرا من مالهم قسطوه على انفسهم له، وجمعوه فاشتروا له به بضاعه من هناك فسلمت فربح لواحد عشره، فهو اليوم من مياسير اهل المدنيه؟

وقال قوم آخرون بحضره رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): يا رسول الله الم تر فلانا كانت حسنه حاله كثيرا امواله جميله اسبابه، و افره خيرانه، مجتما شمله، ابى الا طلب الاموال الجمه. فحمله الحرص على ان تهور، فركب البحر فى وقت هيجانه و السفينه غير وثيقه، والملاحون غير فارهين، الى ان توسط البحر فلعبت بسفينه ريح عاصف فازعجتها الى الشاطى ء وفتقتها فى ليل مظلم، و ذهبت امواله وسلم بحشاشته فقيرا وقيرا ينظر الى الدنيا حسره؟

فقال رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): الا اخبركم باحسن من الاول حالا، وباسوء من الثانى حالا؟ قالوا: بلى يا رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): اما احسن من الاول حالا فرجل اعتقد صدقا بمحمد رسول الله وصدقا باعظام على اخى رسول الله و وليه و ثمره قلبه و محض طاعته، فشكر له ربه ونبيه ووصى نبيه، فجمع الله تعالى له بذلك خير الدنيا والاخره، و رزقه لسانا لا لأ الله تعالى ذكرا، وقلبا لنعامائه شاكرا، وباحكامه راضيا، و على احتمال مكاره اعدأ محمد و آله نفسه موطنا، لاجرم ان الله تعالى سماه عظيما فى ملكوت ارضه وسماواته، وحباه برضوانه و كراماته، فكانت تجاره هذا اربح، و غنيمته اكثر واعظم.

و اما اسوء من الثانى حالا فرجل اعطا اخا محمد رسول الله بيعته، واظهر له موافقته و موالاه اوليائه و معاداه اعدائه، ثم نكث بعد ذلك و خالف و والى عليه اعدأه فختم له بسوء اعماله، فصار الى عذاب لايبيد و لا ينفد، قد خسر الدنيا والاخره، ذلك هو الخسران المبين.

ثم قال رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): معاشر عبادالله! عليكم بخدمته من اكرمه الله بالارتضأ واجتباه بالاصطفأ، وجعله افضل اهل الارض ‍ والسمأ، بعد محمد سيد الانبيأ على بن ابيطالب (عليه‌السلام ) و بموالاه اوليائه و معاداه اعدائه و قضأ حقوق اخوانكم الذين هم فى موالاته و معاداه اعدائه شركاوكم فان رعايه على صلوات الله عليه احسن من رعايه هولأ التجار الخارجين بصاحبكم - الذى ذكر تموه - الى اصين الذين عرضوا للغنأ واعانوه بالثرأ ( 783)

اشاره: چون دنياست به آخرت متاع اندك بوده و آخرت بهتر از دنياست: (قل متاع الدنيا قليل والاخره خير لمن اتقى ) ( 784) تجارت اخروى و سود آن بهتر از تجارت دنيوى و بهره آن است؛ چنانكه خسارت آن زيانبارتر از خسارت دنيوى است: (قل ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم واهليهم يوم القيامه ) ( 785) و چون خداوند خير مطلق است نه خير نسبى، اگر تجارت براى لقاى او باشد سود آن معادل ندارد و هيچ بهره اى همتاى سود لقأ الله نخواهد بود: (والله خير وابقى )؛ ( 786) يعنى، گرچه آخرت و بهشت آن خير است، ليكن لقأالله خير مطلق و باقى محض است و چون تجارت با خدا عبارت از پذيرش دين تام و كامل اوست و كمال دين و تمام نعمت در پرتو رسالت و ولايت است، امامت حضرت على بن ابيطالب (عليه‌السلام ) در كنار آن مطرح شده است.

2- تجارت معنوى در سخنان امام على (عليه‌السلام )

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ): ان الدنيا دار صدق لما صدقها... مسجد احبأ الله و مصلى ملائكه الله و مهبط وحى الله و متجر اوليأ الله. اكتسبو فيها الرحمه و ربحوا فيها الجنه ( 787)

اشاره: اميرالمومنين (عليه‌السلام ) در پاسخ مردى كه دنيا را مذمت مى كرد فرمود:... دينا جايگاه صدق و راستى است، براى كسى كه با آن به راستى رفتار كند و مسجد دوستان خدا و نيايشگاه فرشتگان و محل نزول وحى الهى و تجارتخانه اولياى حق است. آنها در دنيا رحمت خدا را به دست آوردند و بهشت را سود خود ساختند. دنيايى كه حدوث و زوال قدرتها، سلامت و زنجورى، پاكى و پليدى و ولادت و مرگ را به خوبى به ما مى نماياند و چيزى از رخدادهاى تلخ را كتمان نمى كند، خانه صدق و راستى است.

-... و فرض عليكم حج بيته الحرام الذى جعله قبله للانام... و اختار من خلقه سماعا اجابوا اليه دعوته و صدقوا كلمته... يحرزون الارباح فى متجر عباده و يتبادرون عنده موعد مغفرته ( 788)

اشاره: گرچه همه عبادتها در حد خود تجارت با خداست، ليكن هر كدام خصيصه اى دارد كه در فرصت مناسب يادآورى مى شود. مناسك حج كه از اركان مهمك آن طواف در مدار بيت عتيق و آزاد و طاهر و مطهر است تجارت سودآورى است كه بهره آن آزادى از گزند گناه و طهارت از لوث و روث معصيت است. از اين رو سهمى و افرا در احراز سود تجارى دارد.

... صبروا اياما قصيره اعقبتهم راحه طويله تجاره مربحه يسها لهم ربهم. ( 789)

- ولبئس المتجر ان ترى الدنيا لنفسك ثمنا و ممالك عند الله عوضا ( 790)

- واعملوا عبادالله ان المتقين ذهبوا بعاجل الدنيا و آجل الاخره... ثم انقلبوا عنها بالزاد المبلغ و المتجر الرابح ( 791)

-... ورهينه الايام و رميه المصائب و عبدالدنيا وتاجر الغرور( 792)

- من حاسب نفسه ربح و من غفل عنها خسر. ( 793)

اشاره: كسى كه از خود غافل شود، شيطان از او غافل نيست. پس انسان بايد حسابگر خويش باشد و از سرمايه خود به خوبى بهره گيرد.

- ولا تجاره كالعمل الصالح ولاربح كالثواب. ( 794)

- و ما اخسر المشقه ورأها العقاب واربح الدعه معها الامان النار.( 795)

اشاره: در مسير حركت اميرالمومنين (عليه‌السلام ) به شام، گروهى از مردم شهر انبار با او ملاقات كردند و به احترام آن حضرت كارى كه نشانه ذلت در برابر فرمانروايان غير دينى بود انجام دادند. اما پس از سخنانى به آنان فرمودند: چه زيانبار است مشقتى كه كيفر الهى را در پى داشته باشد و چه پر سود است آرامشى كه امان از آتش دوزخ را به همراه داشته باشد..

الدنيا دار ممر لا دار مقر والناس فيها رجلان: رجل باع فيها نفسه فاوبقها ورجل ابتاع نفسه فاعتقها ( 796)

اشاره: در گذرگاه دنيا برخى انسانها خود را مى فروشند و به هلاكت مى رسند و برخى خود را مى خرند و آزاد مى شوند. مراد از خودفروشى در گفتار بلند امير مومنان (عليه‌السلام ) خود فروشى به شيطان است كه از آن پس، فروشنده برده و بنده شيطان خواهد بود. اما مراد از خريدن خود و آزاد ساختن آن اين است كه انسان، با ايمان و عمل صالح سند آزادى خود را امضا كند.

از نظر فقهى انسان مالك خود نمى شود. پس به مجرد اين كه خود را خريد آزاد مى شود؛ همانند عبد مكاتب، كه اگر خود را از مولايش خريد به محض ‍ خريدن آزاد مى شود.

پيامبران و امامان (عليه‌السلام ) با تعليم معارفى همچون عبد الشهوه اذل من عبدالرق ) ( 797) و ارائه رهنمودهايى چون و لا تكن عبد غيرك و قد جعلك الله حرا ( 798) انسان را از قيد و بند هر نوع بندگى غير خدا مى رهانند، به حقيقت مولاى او هستند؛ زيرا: كيست مولا آن كه آزادت كند و اميرالمومنان (عليه‌السلام ) كه سخن از احسان خود به مردم دارد و اعلام مى كند كه آنها را از بند هر ذلت و حلقه هاى زنجير هر بردگى و ستم آزاد ساخته است: ولقد احسنت جواركم واحطت بجهدى من ورائكم واعتقتكم من ربق الذل و حلق الضيم ( 799) سخن از اصلاح وضع مالى و امور رفاهى مردم ندارند؛ زيرا در اين امور فرعى اگر كافران از مسلمانان پيشتازتر نباشند، دست كم در حد آنان هستند، بلكه آن حضرت مى فرمايد: چون شما را از بندگى شيطان ظاهرى و باطنى رهانيدم حق مولويت بر شما دارم. با اين بيان چگونگى رهيابى جامعه بشرى به آزادى معلوم مى شود و امتياز آزادى از رهايى روشن مى گردد؛ چون انسان آزاد، تحت ولايت خدا، و بشر رها تحت ولايت شيطان است و بين اين دو ولايت فرقهاى وافرى است.

مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضأت ما حوله ذهب الله بنورهم و تركهم فى ظلمت لايبصرون. صم بكم عمى فهم لا يرجعون

گزيده تفسير

انسان مسافرى است رهسپار لقاى حق و نيازمند نورى است تا راه او را روشن كند و سرانجام به لقاى مهر و جمال حق باريابد. منافق كه نه از خود نورى دارد و نه از نور خدا بهره مند است، همواره در تاريكى به سر مى برد و مثل آنان همچون كسى است كه در تاريكيهاى انبوه، آتشى بر افروزد تا پيرامونش را روشن كند، ولى خدا با تند بادى آن را خاموش كند و او را در تيرگيها رها كند. سر اين كه خداوند به منافقان فرصت افروختن آتش ‍ مى دهد و سپس آن را خاموش مى كند، آن است كه عذاب ماندن در ميانه راه، بيشتر و تحيرش افزونتر است.

منافقان كه سرمايه هاى عظيم سعادت علمى و عملى (نيروهاى ادراكى و تحريكى سالم ) را باخته اند، كر و لال و كورند و راهى براى بازگشت به فطرت اصيل خويش ندارند، زيرا راه كفر و نفاق را بى بازگشت و مايه هلاكت ابدى است. قرآن كريم منافقان را بدترين جنبندگان روى زمين مى داند.

تفسير

ظلمات: تنوين در كلمه ظلمات براى تنكير و اشاره به انبوه بودن ظلمتهاست. همين مطلب در جاى ديگر با تعبير (ظلمات بعضها فوق بعض ) ( 800) از آن ياد شده است.

بنورهم: بأ در بنورهم براى تعديه است. فعل لازم (مانند ذهب ) گاهى با همزه باب افعال (اذهبه ) و گاهى با حرف جر (ذهب به ) متعدى مى شود و در تعديه با حرف جر تاكيدى بيشترى است، زيرا تعديه با حرف جر، مفيد مباشرت است، ولى تعديه با همزه باب افعال با وساطت نيز سازگار است. بنابراين، جمله (ذهب الله بنورهم ) بدين معناست كه نور اينان در قبضه قدرت خداست و خداوند هر گاه بخواهد، آن را خاموش ‍ مى كند. تعبير اذهب مفيد اين نكته لطيف نيست.

خداى سبحان پس از تبيين محروميت منافق از نور معرفت قرآن به تبيين دو مثل مى پردازد تا ممثل را به خوبى آشكار سازد؛ مثل اول كه در آيه محل بحث آمده درباره بينش منافقان است و مثل دوم كه در آيه بعد (19 - 20) آمده، در مورد رفتار آنان است و مى توان هر يك از مثلهاى ياد شده را بر گروهى يا مقطعى از جريان يك گروه خاص تطبيق كرد.

زندگى بى فروغ منافقان

انسان در عالم طبيعت مسافرى است كه رهسپار لقاى مهر يا قهر الهى است و سير و سفر او بدون نورى كه راه او را روشن كند، به جمال و مهر الهى پايان نمى پذيرد و منافق كه در باطن كافر است، نه از خود نورى دارد تا با آن قدرت پيمودن راه مهر خدا را بيابد و نه از نور خدايى كه (نو السموات والارض ) ( 801) است بهره مند است و منبع ديگرى نيز براى تامين نور نيست: (و من لمن يجعل الله له نوذرا فماله من نور). ( 802) پس او در تيرگيها به سر مى برد و اگر هم نورى براى روشن كردن راه خود فراهم آورد خدا آن را فورا خاموش مى كند و او همواره متحير است.

مثل منافقان همچون مثل كسى است كه آتشى بيفروزد تا از فروغ آن پيرامونش روشن شود، ولى خدا آن را خاموش كند و فرصت پيمودن راه را از او بگيرد. خداوند آتش افروخته منافقان را خاموش مى كند و آنان را در تيرگيها به حال خود رها مى كند و رها ساختن منافقان به حال خود بدان معنا نيست كه از دايره ربوبيت خداى سبحان بيرونند؛ زيرا خارج شدن موجود امكانى از ربوبيت خداوند به معناى رها ساختن امكان و پيوستن به وجوب است. در حالى كه اگر موجودى عين فقر و ربط محض بود محال است از جامه امكان بيرون رود و لباس وجوب بر تن كند.

از اين رو معناى دعاى پر بركت پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): اللهم ولا تكلنى الى نفسى طرفه ابدا ( 803) و يا دعاى و لا تكلنا الى غيرك و لا تمنعنا من خيرك ( 804) نيز اين نيست كه در جهان هستى تكيه گاه ديگرى جز خدا وجود دارد، بلكه بدين معناست كه خدايا لطف و رحمت خاص خود را از ما دروغ مكن؛ زيرا اگر ما را با غرايزمان رها كنى و عقل و فطرتمان را با وحى شكوفا نكنى سقوط مى كنيم.

بنابراين، معناى رها ساختن منافقان در تيرگيها (تركهم فى...) آن است كه منافقان از فيض مخصوص الهى محروم مى شوند، همان گونه كه آيه شريفه (نسوا الله فنسيهم ان المنافقين هم الفاسقون ) ( 805) نيز بدين معناست كه خداوند چنان منافقان را از لطف خاص خود محروم مى كند كه گويا به دست فراموشى سپرده شده اند، نه اين كه خداى سبحان فراموش كار است، زيرا او علم محض است و نيسان را به حريم پاك او راهى نيست: (و ما كان ربك نيسا). ( 806) البته علم احاطى مطلق خدا در اين گونه از موارد ترك و رها ساختن نيز همچنان محفوظ است. جمله (وتركهم فى ظلمات لايبصرون ) ( 807) هماهنگ و مويد جمله (ويمدهم فى طغيانهم يعمهون ) ( 808) در آيات قبل است و نشان مى دهد كه نسيان الهى به معناى رها كردن عمدى و ترك اختيارى است، نه سهو قهرى.

## تمثيل جريانى ديگر در قرآن

در مثلهايى كه قرآن كريم براى تبيين كارهاى منافقان و كافران مى آورد، گاهى مفرد به مفرد تشبيه مى شود؛ مانند تشبيه رياكار، به سنگ صافى كه خاكى بر روى آن باشد و بارانى درشت قطره آن را در لحظه اى بشويد: (يا ايها الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ينفق ماله رئأ الناس... فمثله كمثل صفوان عليه تراب...) ( 809)

گاهى نيز جمع به جمع تشبيه مى شود؛ مانند تشبيه كسانى كه از تذكره قرآنى مى رمند، به حمارهايى كه از شير مى رمند: (فما لهم عن التذكره معرضين (49) كانهم حمر مستنفره (50) فرت من قسوره ) ( 810) و گاهى نيز جمع به مفرد تشبيه مى شود؛ مانند تشبيه بتبهكاران از اهل كتاب، به حمارى كه بار كتاب بر پشت دارد و از آن بهره اى نمى برند: (مثل الذين حملوا التوريه ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا) ( 811) و يا تشبيه نگاههاى بيماردلان گريزان از جبهه دفاع از حق و دفع باطل، به نگاه شخص محتضر: (رايت الذين فى قلوبهم مرض ينظرون اليك نظر المغشى عليه من الموت ) ( 812) و همچنين آيه محل بحث: (مثلهم كمثل الذى...).

مراد در همه اين اقسام، تمثيل اوصاف كافران و منافقان به اوصافى است كه در مثلهاى مذكور آمده است؛ يعنى، جريانى به جريان ديگر تشبيه مى شود و سخن از فرد يا جمع در ميان نيست تا نياز به تكلف ادبى باشد و مثلا گفته شود: در اين گونه موارد كه جمع به مفرد تشبيه شده، الذى به معناى الذين است، نظير (وخضتم كالذى خاضوا)، ( 813) يا آن كلمه الحمار جنس است، نه مفرد.

از اين جهت، ضميرهايى كه به مرجع برمى گردد گاهى مفرد است؛ مانند ضمير هو در استوقد كه فاعل فعل مفرد است و گاهى جمع است؛ مانند بنورهم و لا يبصرون كه به لحاظ معنا ضماير و افعال جمع آورى شد. بر اين اساس، يعنى تمثيل جريان به جريان در قرآن كريم، هماهنگى مثل و ممثل از نظر افراد و جمع رعايت نشده و به جاى آن تفنن رعايت شده است.

حاصل اين كه، در اين موارد تشبيه قصه و جريانى به قصه و جريان ديگر است و سخن از شخص يا اشخاص معين نيست، تا تطابق مشبه و مشبه به يا مثل و ممثل از لحاظ مفرد و جمع در آن معتبر باشد.

حرمان منافقان از نور هدايت تكوينى

خداى سبحان كه نور آسمانها و زمين است هر موجودى را از نور هستى، كه نور همگانى است، بهره مند ساخت: (الله نور السموات والارض... يوقد من شجره مباركه زيتونه لا شرقيه ولا غربيه ). هستى و همه سرمايه هاى وجودى هر موجود پرتوى از اين نور تكوينى است و منافقان نيز از نور هستى بهره اى دارند ولى در پايان همين آيه سخن از نورى است كه بهره همگان نيست: (يهدى الله لنوره من يشأ). ( 814)

اين نور، غير از نور اصل هستى است كه همگان را روشن كرده، بلكه نور توفيق و ايمان است ويژه برخى انسانهاست. البته نور همگانى الهى بر سراسر جهان هستى پرتو افكنده است: (فاينما تولوا فثم وجه الله )، ( 815) اما تابشگاه نور خاص الهى مراكز عبادت و خانه هاى اهل بيت (عليهم‌السلام ) است كه خداى سبحان اذن تكوينى و تشريعى داده تا آن مراكز و معابد و اين خانه ها رفيع و بلند پايه گردد: (فى بيوت اذن الله ان ترفع و يذكر فيها اسمه ) ( 816) و هر كس به آن معابد يا اين خانه ها قدم بگذارد در معرض ‍ تابش اين نور خاص تكوينى قرار مى گيرد، ولى منافق كه با مراكز عبادت و نيز با خانه هاى اهل بيت (عليهم‌السلام ) بيگانه شده، از اين نور كه فيض ‍ خاص خداوند است محروم است و بر اثر حرمان از آن در تيرگى مخصوص ‍ به سر مى برد.

مسافر راه گم كرده اى كه در شب تاريك به اميد برقى جهنده مى نشيند، هرگز به مقصد نمى رسد: وليس فى البرق الخاطف مستمتع لمن يخوض ‍ فى الظلمه ( 817) كسى كه خود را از نور خاص الهى محروم ساخت هرگز با دنيا و رزق و برق زودگذر آن نمى تواند در سير ابدى راه به مقصد و مقصود ببرد.

عاقبت نور حق و نار نفاق

خداى سبحان به مومنان وعده آرام بخش نگهبانى و نگهدارى از نور خود را مى دهد و كافران را تهديد و تحديد مى كند كه آتش فتنه هايشان را خاموش و نور خود را تتميم خواهد كرد: (يريدون ليطوا نور الله بافهواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون )، ( 818) (يريدون ان يطفوا نور الله بافواههم و يابى الله الا ان يتم نوره )، ( 819) (كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله ) ( 820) آنگاه به منافق ميگويد: تو با كدام نور حركت مى كنى؟ آتش نفاق هرگز جايگزين نور الهى نمى شود. مثل تو مثل كسى است كه آتشى كوچك برافروخته تا اطراف خود را در تيرگيهاى انباشته، ببيند و راه را بيند ولى همين كه اين آتش اطراف او را روشن كرد خداى سبحان نور را مى برد تا همچنان در تاريكيها غوطه ور باشد و راه مستقيم را نيابد.

سر اين كه خداوند به منافقان فرصت روشن كردن اين نور را مى دهد و سپس آن را خاموش مى كند آن است كه اگر در لحظه اول به آنان فرصت افروختن نور ندهد در همان آغاز حركت، مى مانند و كسى كه در آغاز حركت بماند چندان متحير و سرگردان نيست، ولى اگر در بين راه، نور او ستانده شود در حيرت فرو مى رود. ( 821)

اين حقيقت در آيات قرآن كريم به صورتهاى گوناگون بيان شده، مانند اين كه درباره اهل دنيا مى فرمايد: آنان را در فشار قرار مى دهيم تا به خود آمده، از انحراف برگردند و اگر متنبه نشدند، فشار را برداشته، آنان را به انواع نعمتها سرگرم مى كنيم و آنگاه كه همه درهاى نعمت بر رويشان گشوده شد، ناگهان آنان را مى گيريم: (فلولا اذا جأ هم باسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم و زين و زين لهم الشيطان ما كانوا يعملون (43) فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شى ء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغته فاذا هم مبلسون ) ( 822) پس اگر خداوند لحظه اى به كافران و منافقان فرصت مى دهد تا پيش پاى خود را ببينند، براى آن است كه قدمى به پيش بروند آنگاه در ميانه راه، آنان را بگيرد و در تيرگيها رهايشان سازد تا تحيرشان بيشتر و عذابشان افزونتر گردد.

تاريكى و كورى اهل نفاق

تيرگى منافقان و زندگى بى فروغ آنان كه در آيه مورد بحث در قالب تمثيل بيان شده، بدون تمثيل نيز در مورد ديگر بيان شده است، قرآن كريم انسانها را در قيامت به دو دسته تقسيم مى كند: دسته اول مردان و زنان با ايمان كه نورشان پيشاپيش و در پهلوى آنان مى تابد و با نور خود راه بهشت را مى پيمايد و در پايان نيز بشارت خلود در بهشت به آنان مى دهد: (يوم ترى المومنين و المومنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم بشريكم اليوم جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ذلك هو الفوز العظيم.) ( 823) دسته دوم مردان و زنان منافقى هستند كه در آن روز در تاريكى فرو رفته اند و به مومنان مى گويند: به ما نگاه كنيد يا منتظر ما باشيد تا ما از نور شما بهره اى بگيريم اما مومنان مى گويند: به ما نگاه كنيد يا منتظر ما باشيد تا ما از نور شما بهره اى بگيريم. اما مومنان نسبت به آنها بى اعتنايى كرده، جوابى نمى دهند، ولى هاتفى به آنان مى گويد: به ماوراى نشئه آخرت، يعنى به دنيا باز گرديد و از آن جا نورى فراهم آوريد؛ زيرا محل كسب نور دنيا بود: (يوم يقول المنافقون و المنافقات للذين امنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا ورأكم فالتمسوا نورا) ( 824) و چون رجوع از آخرت به دنيا ممكن نيست، زيرا اساس دنيا كاملا برچيده شد و به آخرت مبدل گشته، معناى رجوع اين است كه تحصيل نور تنها در دنيا ممكن بود و اكنون فرصت آن گذشت.

حرمان منافقان از نور خاص الهى، در آيه اول از آيات مورد بحث به صورت (تركهم فى ظلمات لا يبصرون ) و در آيه دوم به صورت (صم بكم عمى ) آمده و جمله دوم تكرار جمله اول نيست، زيرا انسانى كه مى بيند گاهى بر اثر تاريك بودن صحنه است و گاهى بر اثر كورى، و منافق كه راه نمى بيند هم از نورى كه راه را فرا رويش روشن كند محروم است و هم از ديده بينا. پس اگر نورى هم باشد، براثر كورى دل، راه نخواهد ديد و نابينايى است كه روشنايى و تاريكى برايش يكسان است. در آيه اول سخن از تاريكى صحنه در آيه دوم سخن از كورى آنان است.

## راه بى بازگشت كفر و نفاق

چشم و گوش و ساير اندامهاى ادراكى بشر، سرمايه هاى عظيم تحصيل سعادت علمى و عملى اوست: (وجعل لكم السمع والابصار و الافئده لكم تشكرون ) ( 825) و منافقان كه اين سرمايه ها را باخته اند، راهى براى بازگشت به فطرت اصيل خود ندارند. از اين رو در آيات مورد بحث نيز با فأ تفريع مى فرمايد: (فهم لا يرجعون ). راهنماى بازگشت آدمى به اصالت خويش، همان سرمايه هاى اوليه اوست و منافق كه آنها را از دست داده است هرگز به فطرت اوليه برنمى گردد.

نفاق و كفر، امرى تجربى، متعارف و تكرارپذير نيست تا در پايان آن راه بازگشتى باشد. پايان نفاق و كفر و هلاكت ابدى است و اندك مهلتى نيز كه در دنيا به منافقان و كافران داده مى شود تا از رذيلتها بهره كاذب مادى ببرند براى آن است كه در غرقاب گناه گرفتار شوند: (ولا يحسبن الذين كفروا انما نملى لهم ليزدادوا اثما) ( 826)

منافقان، بدترين جنبندگان روى زمين

خداى سبحان در آيات مورد بحث، منافقان را كور و كر و گنگ معرفى مى كند و در جاى ديگر بدترين جنبندگان را كرها و گنگهايى مى داند كه فاقد تعقل و انديشه ها: (ان شر الدواب عندالله الصم البكم الذين لا يعقلون ) ( 827) از اين جمع بندى آيات برمى آيد كه منافقان بدترين جنبندگان روى زمينند.

منافقانه نه كلام حق را مى شنوند، نه آن را بر زبان مى آورند و نه اهل انديشه و تعقل معانى و مفاهيم حق هستند و از اين رو خداوند كه خيرى در آنان نمى بيند شنوايان نمى كند. آنان حتى با شنيدن نداى حق نيز از آن اعراض ‍ مى كنند: (ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولوا اسمعهم لتولوا وهم معرضصون ) ( 828)

شايان ذكر است كه، محروميت مطلق اهل نفاق از هر گونه بينش صحيح را مى توان از حذف مفعول در جمله (... لا يبصرون ) استفاده كرد؛ زيرا حذف مفعول نشانه عموم و اطلاق آن است، يعنى، منافقان رها شده در تاريكى هيچ چيز را نمى بينند.

لطايف و اشارات

1- نقش تمثيل در شناخت

تبيين معارف در قالب تمثيل، هم شيوه كتابهاى آسمانى پيشين بوده (ذلك مثلهم فى التواره فى الانجيل...) ( 829) و هم سيره تعليمى قرآن كريم است. قرآن به طور گسترده از مثل استفاده مى كند: (ولقد صرفنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل ) ( 830) و از تمثيل به امور ساده نيز پرهيزى ندارد: (ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا ما بعوضه فما فوقها) ( 831)

خاصيت مثل اين است كه معارف معقول و بلند را به سطح مطالب متخيل و محسوس تنزل مى دهد تا در سطح فهم همگان قرار گيرد. مثل همانند ريسمانى است كه از اوج معرفتهاى والا به سطح افهام توده مردم آويخته مى شود، تا آنان كه توان ادارك معارف بلند را در قالب ممثل ندارند، به مثل تمسك جسته و در حد خود بالا بروند و ممثل را در سطح مناسب خويش ‍ ادراك انسان هر چه ساده انديش تر باشد، نيازش به مثل بيشتر است و به هر ميزان با معارف عميق انس بيشترى پيدا كند، نيازش به مثل كمتر مى شود.

نقش تمثيل در شناخت حقايق همتاى نقش تعاريف حدى و رسمى (حد تام و ناقص و رسم تام و ناقص ) نيست، زيرا تمثيل نه مانند تعريفهاى حدى ذاتيات ممثل را نشان مى دهد و نه مانند تعريفهاى رسمى، عوارض ذات را ارائه مى كند، بلكه نوعى وصف شى ء است براى تقريب به ذهن، مانند اين كه گفته مى شود: مثل نفس در بدن، مثل ناخداست در كشتى و سلطان در شهر. البته تمثيل معناى ديگرى نيز دارد و آن بيان وجود مثالى شى ء است كه در لطيفه سوم، به آن اشاره مى شود.

قرآن كريم در هر مورد كه به ذكر مثل مى پردازد، ممثل را پيش از مثل يا پس ‍ از آن با براهين عقلى مستدل مى كند و در كنار آن، براى كمك به فهم افراد متوسط، مثلى ذكر مى كند؛ مانند اين كه معرفت بلند توحيد ربوبى را گاهى با برهان تمانع و به صورت قياسى استثنايى تبيين مى كند: (لو كان فيهما الهه الا الله لفسدتا) و گاهى همان را در قالب مثلى ساده اين گونه بيان مى كند: اگر مردى مملوك و برده چند مولاى ناسازگار باشد كه هر يك او را به كارى مى گمارند، با مردى كه تنها فرمانبر يك مولاست سنجيده شود هرگز يكسان نيستند: (ضرب الله مثلا رجلا فيه شركأ متشاكسون و رجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا) ( 832) حاصل آن برهان عقلى و اين مثل حسى آن است كه اگر عالم آفرينش به دست چند مبدا تدبيرى اداره شود نظام آن گسيخته مى شود.

همچنين عظمت قرآن را گاهى با آياتى مانند (انا سنلقى عليك قولا ثقيلا) ( 833) يا (وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم ) ( 834) بيان مى كند كه معناى قول ثقيل بودن قرآن و علم لدنى بودن آن براى توده انسانها به راحتى قابل فهم نيست و گاهى براى پى بردن انسانهاى متوسط به عظمت قرآن، در قالب تمثيل ميگويد: اگر اين قرآن را بر كوهى نازل كنيم كوه را فروتن و از هم پاشيده خواهى ديد: (و لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشيه الله و تلك الامثال نضر بها للناس لعلهم يتفكرون ) ( 835)

هدف قرآن كريم از تمثيل، راهيابى افهام ساده از راه مثل به ممثل است و از اين هشدار مى دهد كه انسانها نبايد در حد معرفتهاى تنزل يافته بمانند، بلكه بايد مثل را سرپلى براى رسيدن به اوج ممثل قرار دهند، زيرا ماندن در محدوده مثل، مانند زندگى بر روى پل است و چون مثل در حقيقت همانند ريسمانى است براى برآمدن بر قله معرفت ممثل، توقف در حد مثل مانند اين است كه كوه نوردى، طناب آويخته از قله كوه در دست بگيرد، ولى بالا نرود.

قرآن كريم پى بردن از مثل به ممثل را در گرو سفر كردن از علم حسى به علم حصولى عقلى و آنگاه از علم حصولى عقلى به علم شهودى قلبى مى داند كه همگان از آن بهره ندارند و تنها معدودى از انسانها بدان دست مى يابند:

(مثل الذين اتخذوا من دون الله اوليأ كمثل العنكبوت اتخذت بيتا و ان اوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون... وتلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون ) ( 836) و از اين جا معلوم مى شود كه اگر كسى از مثل به ممثل نرسيد عاقل نيست؛ زيرا هدف را رها كرده، به ابراز سرگرم شده است، چون ظاهر اين آيه آن است كه بهره اصلى از تمثيل، سهم عالمانى است كه علم خود را نردبان عقل قرار مى دهند و مراد از عقل در اين گونه موارد مجموع و عصاره علم و عمل صالح است.

2- تمثيلهاى قرآنى درباره اعمال كافران و منافقان

خداى سبحان درباره كافران و منافقان ( 837) مثلهاى گوناگونى مى آورد؛ گاهى مى فرمايد: مثل كافر و منافق مثل كسى است كه به دنبال هدف كاذب راهى را به آسانى و به سرعت مى پيمايد ولى هنگامى كه به پايان راه مى رسد مى فهمد بيراهه رفته و به بن بست رسيده است: (والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعه يحسبه الظمئان مأ حتى اذا جأه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفيه حسابه ) ( 838) نتيجه عمل كافر همچون سراب، و حركت او مانند دويدن به سوى سراب است. سراب آب نمايى است كه در كرانه افق بر اثر تابش نور بر سطح زمين نمايان مى شود و انسان تشنه غافل را در پى خود مى كشاند، اما او هر چه به پيش مى رود؛ جز فزونى عطش بهره اى ندارد و هنگامى كه همه نيروهاى خود را در اين بيراهه رفتن، صرف كرد، در آنجا كه ديگر نه توان رفتن دارد و نه توان بازگشت و نه آبى يافته است تا با نوشيدن آن خود را تشنگى برهاند، تشنه كام مى ميرد. در اين تمثيل سخن از حركت و شتاب در بيراهه رفتن است و در آيه مورد بحث، سخن از توقف يا كندى حركت منافقان.

سر اين دوگانگى در تعبير آن است كه رسيدن به مقصد دو شرط دارد: يكى شناختن راه و ديگرى شناختن هدف و مقصد. پس كسى كه هدف را نمى شناسد يا هدف را مى شناسد، ليكن راه را نمى شناسد و به بيراهه مى رود هرگز به مقصد صراط مستقيم درمانده و امانده اند. قرآن كريم نفى هدف را با جمله (كسراب بقيعه ) ( 839) تبيين مى كند و نداشتن بصيرت لازم براى شناخت راه را در آيه مورد بحث مى آورد. پس منافقن يا به طرف چيزى حركت مى كنند كه آن چيز هدف و مقصود خلقت نيست و يا اگر هدف و مقصود را فهميدند راه صحيح و اصول به آن نمى بينند تا در همان صراط حركت كنند، بلكه عمدا بيراهه مى روند.

خداى سبحان در مثلى ديگر درباره كارهاى كافران مى فرمايد: (او كظلمات فى بحر يغشيه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكديريها و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور) اعمال كافران ظلمتهايى متراكم و انبوه است كه در آن گرفتار شده اند؛ همانند كسى كه در شبى تاريك و در دريايى غرق شود؛ دريايى كه امواجى بلند آن را فراگرفته باشد و ابر و مه غليظى نيز بر فراز آن باشد به گونه اى كه اگر او دست خود را بيرون آورد، زمينه ديدن آن دست نيز فراهم نيست و اين از آن روست كه نور تنها از جانب خداى سبحان است و كسى كه از نور الهى محروم شد، از هر جهت تاريك است.

3-تمثيل قرآن در دو نگرش

بين صاحبان نظران در تحليل مثلهاى قرآنى، در خصوص تشريح مصداق، نه تبيين مفهوم دو بينش است: يكى اين كه اين مثلها تشبيه صرف و تنها براى تقريب معارف بلند و اسرار پوشيده نظام هستى به اذهان انسانهايى است كه در افق عالم ماده به سر مى برند. نظر ديگر آن است كه مثلها بيانگر وجود مثالى آن حقايق است و هيچ گونه تشبيه و مجازگويى در كار نيست. تفاوت اين دو ديدگاه در آن جا كه مثلا خداى سبحان برخى انسانها را به حمار يا كلب تشبيه كرده اين است كه بر اساس ديدگاه اول اينان واقعا حمار نيستند، ليكن چون مانند حمار از فهم حقايق محرومند به آن حيوان تشبيه شده اند. اما بر اساس ديدگاه دوم اين تمثيل بيانگر حقيقت مثالى آنان است و در موطنى كه حقايق اشيا ظهور مى كند، واقعيت و حقيقت مثالى نيز ظهور مى كند و از اين روست كه اينان در قيامت به صورت حيوان محشور مى شوند.

درباره منافقان نيز صاحبان ديدگاه اول مى گويند: اينان واقعا انسانند و بينا، شنوا و گويا هستند، ولى چون سخن حق را نمى شنوند، آن را نمى پذيرند و حق را نمى گويند، به انسانهاى نابينا، ناشنوا و گنگ تشبيه شده اند. اما در ديدگاه دوم اين تمثيلها ناظر به حقيقت و وجود مثالى آنهاست و منافقن واقعا گنگ، كر و كورند.

شاهد مدعاى ديدگاه دوم آن است كه در قيامت كه ظرف ظهور و بروز حقايق است (نه ظرف حدوث آنها) كورى و گنگى و كرى اينان ظهور مى كند و مى گويند: (رب لم حشرتنى اعمى و قد كنت بصيرا) ( 840) و مراد از اين كورى، كورى چشم دل است، نه كورى چشم سر، و چشم دل اينان حقيقتا كور است: (لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) ( 841) و اين گمراهان، در قيامت افزون بر كورى، كرى و گنگى، به رو افتاده محشور مى شوند، نه برپا ايستاده: (و من يهدى الله فهو المهتد و من يضلل فلن تجد لهم اوليأ من دونه و نحشر هم يوم القيمه على وجوههم عميا و بكما وصما ماويهم جهنم ) ( 842) پس چنين نيست كه كورى منافقان در حد تشبيه باشد، بلكه بيان واقعيت و تمثل درونى آنهاست و در قيامت با باطن خويش، كه به ظهور مى پيوندد، مواجهند. در دادگاه قيامت مانند محكمه دنيا كيفرها اعتبارى نيست، بلكه اعمال و باطن آدمى در آن روز مشهود خواهد بود.

4- كيفر سنگين منافقان

كيفر تبهكاران در قيامت، هم سنگ اعمال آنهاست؛ زيرا كيفر آنان چيزى جز كارهاى پليدشان نيست كه ظاهر مى شود و قرآن كريم از اين هماهنگى به جزأ وفاق. ( 843) كيفر تبهكارى انسان طالح بيش از كار تبهكارانه او نيست بلكه وفاق آن است، گرچه پاداش كارهاى نيك صالحان بيش از عمل آنهاست، زيرا پس از توفيه اجر، رزقى كه در حساب نمى گنجد به آنان داده مى شود: (انما توفون اجوركم )، ( 844) (يرزقون فيها بغير حساب ). ( 845)

در پاداش حسنه، هماهنگى مقدار پاداش با عمل لازم نيست، بلكه گاهى بيشتر است: (من جأ بالحسنه فله خير منها) ( 846) و گاهى از آن نيز افزونتر است: (من جأ بالحسنه فله (ع ) شر امثالها) ( 847) و گاهى سخن از بيشتر و ده چندان نيست، بلكه پاداش خداوند واسع و عليم (نسبت به برخى ) به حساب درنمى آيد: (مثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل الله كمثل حبه انبتت سبع سنابل فى كل سنبله فى كل سنبله ما ئه حبه والله يضاعف لمن يشأ والله واسع عليم ) ( 848)

اما كيفر سيئات هرگز بيش از سيئه نيست و چون منافقان بدترين جنبندگانند، پس عذابى بدتر و سخت تر از عذاب آنان نيست و از اين رو در پايين ترين دركات جهنم جاى دارد: (ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار). ( 849)

5- خلود كافران و منافقان در آتش

روح آدمى مجرد و منزه از مكان، زمان و تاريخ است، كفر و نفاق نيز ملكه ايت است نفسانى و مجرد از زمان و مكان. پس روحى كه به كفر و نفاق آلوده شد، گرفتار خطرى ابدى شده است و چون كيفر اخروى همان عقايد نادرست و اعمال تبهكارانه انسان تبهكار است كه در قيامت ظهور مى كند، آنان با كيفرى ابدى دست به گريبانند و آنچه امام صادق (عليه‌السلام ) به عنوان سر خلود در جهنم فرمود كه اگر كافر براى هميشه در دنيا مى ماند مى خواست تا ابد مرتكب معصيت مى شود: انما خلد اهل النار فى النار لان نياتهم كانت فى الدنيا ان لو خلود فيها ان يعصوا الله ابدا( 850) نيز به همين تعليل باز مى گردد.

تفصيل بحث خلود، در آيات مناسب آن مطرح مى شود و احتمال اين كه خلود به معناى مكث طولانى باشد نه لبث ابدى طرح و طرد خواهد شد.

6- صاحبان دستها و چشمها

خداى سبحان اندامهاى ادراكى، مانند چشم و گوش را به آدمى بخشيده تا براى درك صحيح حقايق از آن مدد بگيرد و اندامهاى تحريكى، مانند دست و پا را به انسان داده تا براى كار درست به خدمت انسان درآيد. حال اگر از چشم و گوش و زبان آدمى جز تباهى برنخيزد در حقيقت او فاقد اين اندامهاست و به همين جهت، در قيامت نابينا، ناشنوا و ناگويا محشور مى شود و اگر انسان از اين اندامهاى ادراكى به خوبى بهره جست او به حق بينا، شنوا و گوياست و از اين رو قرآن كريم برخى از پيامبران الهى را با وصف صاحبان دستها و چشمها مى ستايد: (واذكر عبادنا ابراهيم و اسحق و يعقوب اول الايدى والابصار) ( 851)

گرچه همه انسانها دست دارند، اما دست بت سازان و بت فروشان در حقيقت دست نيست و دست رادمردان بت شكنى مانند ابراهيم (عليه‌السلام ) به حقيقت دست است. همه انسانها نيز از چشم بهره اى دارند، اما چشمى كه با نگاه تكريم آميز به بت بنگرد و يا به خيانت گشوده شود، كه از آن به خائنه الاعين ياد مى شود: (يعلم خائنه الاعين و ما تخفى الصدور) نابيناست و چشم حقيقى آن است كه مانند چشم ابراهيم (عليه‌السلام ) توان مشاهده ملكوت آسمانها و زمين را داشته باشد: (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ) ( 852) و اين كه خداى سبحان مى فرمايد: به ياد اينان باش كه صاحبان دستها و چشمها بودند از باب تعليق حكم بر وصف، بدين معناست كه چون داراى اين اوصاف بودند، به يادشان باش.

بحث روايى

1- حرمان منافقان از نور رسالت و امامت

- عن الباقر (عليه‌السلام ) فى قوله تعالى: (ذهب الله بنورهم و تركهم فى ظلمات لا يبصرون ): يعنى قبض محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فظهرت الظلمه فلم يبصروا فضل اهل بيته ( 853)

اشاره: تطبيق مزبور، بيان مصداق كامل آيه است، نه تفسير مفهومى آن. رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) مصداق بارز آيه (وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس ) ( 854) است و با ارتحال آن حضرت، نور ويژه وى قبض شد، ليكن منافق نه در زمان حيات آن حضرت بهره مند بود از ارتحال وى از قرآن و عترت كه يادگار آن حضرت (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) است بهره مى گيرد.

2- اضلال كيفرى خداوند

- عن الرضا (عليه‌السلام ): ان الله لا يوصف بالترك كما يوصف خلقه ولكنه متى علم انهم لا يرجعون عن الكفر والضلال منعهم المعاونه واللطف وخلى بينهم و بين اختيارهم ( 855)

اشاره: اين روايت ناظر به همان معنايى است كه در خلال تفسير (تركهم ) و نيز در تشريح لطايف و اشارات بازگو شد.

3- آثار مستى گناه

- عن رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): يابن مسعود!احذر سكر الخطيئه للخطيئه سكرا كسكر الشراب بل هى اشد سكرا منه، يقول الله تعالى: (صم بكم عمى فهم لا يرجعون ( 856)

اشاره: همان گونه كه شرب خمر عامل مستى، زوال عقل و تعطيل نيروهاى ادراكى آدمى است، گناه نيز باعث مستى شديدترى است كه عقل را معزول و انسان را از ادراك سالم محروم مى كند.

4- تمثل و ظهور كافران در قيامت

- عن الصادق (عليه‌السلام ) فا زلق اللسان فيما يكره الله وينهى عنه مرداه للعبد عندالله و مقت من الله وصم وعمى وبكم يورثه الله اياه يوم القيامه فيصيروا كما قال الله: (صم بكم عمى فهم لا يرجعون )، يعنى لا ينطقون و لا يوذن لهم فيعتذرون ( 857)

اشاره: اين روايت ناظر به تمثل و ظهور باطن كافران در قيامت است؛ يعنى آنان واقعا فاقد اندامهاى ادراكى هستند و تمثيل مزبور از سنخ تشبيه نيست.

5- كوردلى منافقان در سخنان امام على (عليه‌السلام )

- گ اميرالمومنين (عليه‌السلام )، الف: ما اصف من دار اولها عنأو آخرها فنأ... و من ابصر بها تصرته و من ابصر اليها اعمته ( 858)

اشاره: سيد رضى (رحمه الله ) درباره جمله و من ابصر مى گويد: انسان متامل در اين جمله، معنايى شگفت آور و مقصودى ژرف خواهد يافت كه به پايانش نمى توان رسيد.

امير مومنان (عليه‌السلام ) در اين جمله كوتاه منشا بينايى و كورى دل را بيان مى كند و آن اين است كه نگاه به دنيا به عنوان هدف، انسان را نابينا مى كند ولى نگاه به آن به عنوان وسيله، انسان را بينا مى كند و اين همان تفاوتى است كه بين دو لحاظ فيه ينظر و به نيظر مطرح است؛ دنيا ابراز است نه هدف، پس هر كه آن را ابراز دانست و از آن استفاده ابرازى كرد دنيا او را بصير مى كند، ولى اگر كسى آن را هدف انگاشت دنيا او را كور مى كند.

- و انما الدنيا منتهى بصر الاعمى لايبصر مما ورأها شيئا والبصر ينفذها بصره و يعلم ان الدار ورأها فالبصير منها شاخص، والاعمى اليها شاخص والبصير منها متزود والاعمى لها متزود ( 859)

اشاره: اعمى در اين حديث شريف به معناى اكمه، يعنى نزديك بين و ظاهر بين است و ظاهر بين كوردل است؛ زيرا او دنيا را مى بيند ولى آخرت را نمى بيند. بصير كسى است كه نگاهش از مرز دنيا گذشته، به آخرت كه درون و باطن همين دنياست نفوذ كند و اعمى كسى است كه نگاهش به دنيا دوخته شده، از آن نمى گذرد و قرآن كريم فرمان روى گردانى از آنان را مى دهد:

(فاعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد الا الحيوه الدنيا (29) ذلك مبلغهم من العلم )، ( 860) (يعلمون ظاهرا منت الحيوه الدنيا و هم الاخره هم غافلون ). ( 861)

- يا اهل الكوفه، منيت منكم بثلاث واثنتين: صم ذوو اسماع وبكم ذوو كلام وعمى ذوو ابصار، لا احرار صدق عند اللقأ، ولا اخوان ثقه عند البلأ ( 862)

اشاره: سر امتناع اهل كوفه از يارى امير مومنان (عليه‌السلام ) اين بود كه آنان گرچه گوش و چشم و زبان ظاهرى داشتند، ولى چشم و گوش دل آنان كور و كر بود و درونشان ناگويا. آنان نه در برخورد و رويارويى رادمرد و آزادمنش ‍ بودند و نه هنگام امتحان، برادرانى مورد اعتماد.

- فان عينى بالمغرب كتب الى يعلمنى انه وجه الى الموسم اناس من اهل الشام، العمى القلوب، الصم الاسماع، الكمه الابصار الذين يلبسون الحق بالباطل و يطيعون المخلوق فى معصيه الخالق و يحتبلون الدنيا درها بالدين ( 863)

- ما لى اراكم اشباحا بلا ارواح وارواحا بلا اشباح... و ناظره عميأ وسامعه صمأ و ناطقه بكمأ ( 864)

اشاره: چون مجارى ادراكى مزبور از شئون روح انسانى است، مادامى كه روح انسانى در كسى زنده باشد وى داراى شئون ياد شده خواهد بود و از فقدان چنين مجارى اداركى مى توان پى برد كه اصل روح انسانى رخت بربسته است، از اين رو اينان اشباح بدون ارواح اند. اما اين كه اينان ارواح بدون اشباح اند، براى آن است كه گويا بين روح و بدن آنها فاصله است و هرگز بدنهاى آنان از روح آنها دستور نمى گيرد؛ يعنى، بر فرض كه داراى روح انسانى باشند، ارتباطى بين ارواح و ابدان آنها نيست.

- طيب دوار بطبه قد احكم مراهمه واحمى مواسمه يضع ذلك حيث الحاجه اليه من قلوب عمى وآذان صم والسنه بكم ( 865)

اشاره: درمان نابينايان باطنى و ناشنوايان درونى و ناگويان معنوى، در طليعه امر ممكن است، ليكن در پايان كار، نزول آيه شفابخش قرآنى نيز براى آنان جز مزيد خسارت و كوردلى اثر ديگرى ندارد.

او كصيب من السمأ فيه ظلمت ورعد و برق يجعلون اصبعهم فى اذانهم من الصواعق حذرالموت والله محيط باكفرين (19) يكاد البرق يخطف ابصرهم كلما اضأ لهم مشوافيه واذا اظلم عليهم قاموا ( 866) ولو شأ الله لذهب بسمعهم وابصرهم ان الله علىكل شى ء قدير(20)

گزيده تفسير

دو آيه قبلى مثلى را درباره زندگى بى فروغ منافقان، و اين دو آيه مثل ديگرى را درباره زندگى پرهواس آنان بيان مى كند.

مثال پيشين درباره حرمان منافقان از بينش صحيح بود و مثال كنونى درباره حرمان آنان از گرايش و رفتار درست. منافقان درمانده، مانند مسافران راه گم كرده اى هستند كه گرفتار بارانى شديد، همراه با ابرهايى غليظ و تيره و رعد و برقى هراس انگيز و مرگبار شده اند.

آنان انگشتان در گوشها فرو برده اند تا خروش رعد آنان را به كام مرگ نكشاند. برق شديد آسمانها نيز نزديك است چشمانشان را بربايد. با جهش ‍ هر برق، چند قدم به پيش مى روند و چون فروغ آن باز ايستاد و در تاريكى غرقشان ساخت، متحيرانه بر جاى خود مى ايستند.

منافقان با استفاده از ايمان صورى خود و در پناه آرامش جامعه اسلامى چند قدمى به پيش مى روند، ولى هنگامى كه راز درونشان آشكار شد، بر جاى خود مى ايستند و توان هر كارى را از دست مى دهند. اگر خدا مى خواست، از همان آغاز نورشان را مى گرفت ولى چون روزى براى امتحان به آنان مهلت داده شد. پايان بخش هر يك از دو آيه، هشدارى است به منافقان؛ در پايان آيه اول سخن از احاطه قهرى خدا بر آنان است و در پايان آيه دوم قدرت بيكران حق بر عملى ساختن وعيدهايش ‍ مطرح شده است.

تفسير

صيب: صيب بر وزن فيعل از صيب به معناى نزول است. وصف كردن صيب به اين كه از آسمانها است با اين كه باران و مانند آن جز از آسمان نازل نمى شود براى تفهيم سلطه صيب از يك سو و عدم اقتدار آنها از رهايى و نجات يا جلوگيرى از آن از سوى ديگر است، زيرا موجود آسمانى به طور قهر و احاطه، موجود محدود زمينى را فرا گيرد و فرو مى برد.

البرق: الف و لام البراق براى عهد است و مراد از آن، برقى است كه در آيه قبل ذكر شده است.

لهم، عليهم: لام در لهم براى نفع و على در عليهم براى ضرر است. برق جهنده آسمان با آمدن خود لحظه اى فضا را براى رهنورد بيان روشن مى كند، اما با رفتن خود او را در تاريكى فرو مى برد.

قاموا: قيام گاهى معناى قيامت و ايستادگى دارد و ممدوح است، مانند: (ان تقوموا الله مثنى و فردى ) ( 867) و گاهى به معناى توقف و سكون است و مذموم.

قيام منافقان در اين آيه به معناى دوم است؛ چون در برابر سير و سلوك است.

انسان داراى دو بعد بينش و كنش است، با نور انديشه مى فهمد و با قدرت بدنى كار مى كند. اولياى الهيت هم از بينش خوب برخوردارند و هم از كنش ‍ شايسته. از اين رو قرآن كريم درباره مخلصانى همچون حضرت ابراهيم، اسحق و يعقوب (عليه‌السلام ) با تعبيراتى مانند: (اولى الايدى والابصار(45) انا اخلصناهم بخالصه ذكرى الدارى ) ( 868) هم فهم صحيح آنان را مى ستايد و هم كار نيكشان را؛ اما منافقان را نيز كه فاقد هر دو خصيصه انسانى ياد شده هستند، يعنى نه درست مى فهمند و نه درست عمل مى كنند، نكوهش ‍ مى كند.

آيات مورد بحث، مثل ديگرى درباره منافقان بيان مى كند. با اين تفاوت كه مثل گذشته حرمان منافقان از بينش صحيح و مثل كنونى حرمان آنان از كنش شايسته و از پيمودن صراط مستقيم ترسيم مى كند.

كلمه او در آغاز مثل دوم نشانه آن است كه جريان نفاق با هر يك از دو ثال قابل تبيين است و بين دو مثال فرقى است كه در تشريح مثال اول گذشت. از اين رو مى توان دو مثال مزبور را بر دو گروه از اهل نفاق تطبيق كرد.

## زندگى پرهراس منافقان

منافقان درمانده متحير مانند كسانى هستند كه در نيمه راه سفر گرفتار بارانى شديد همراه با ابرهايى غليظ و تاريك شده اند. آنان در فضايى سراسر تيرگى گرفتار رگبار تندباران شده اند، و افزون بر اينها گاهى ابرها با رعدى سهمگين و برقى مرگبار فضايى هراس انگيز ساخته است.

اين مسافران باران زده بر اثر هراسى كه از نهيب رعدها و صاعقه ها پى در پى در دلهايشان افتاده، انگشتان در گوشها فرو برده اند تا خروش رعد به آنان آسيبى نرساند و آنان را به كام مرگ نكشاند.

برق آسمان نيز به قدرى شديد است كه نزديك است نور چشمانشان را بربايد. هر برقى كه جستن مى كند، لحظه اى فضا را روشن مى كند و اينان اندكى به پيش مى روند و چون فروغ خيره كننده آن برق، باز ايستاد و در تاريكى غرقشان ساخت، متحيرانه بر جاى خود مى ايستند. اينان از يك سو براى نجات از رگبار تند باران و خروش رعد و آسيب برق آسمان، ناچار به پيمودن راهند و از سوى ديگر، با وجود شدت احتياج نور، از آن محرومند.

در تطبيق اين مثل زيباى قرآنى بر ممثل مى توان گفت: اسلام صورى و ايمان ظاهرى منافقان همانند قطره اى باران، زمينه ساز پديد آمدن حيات است، اما چون درون منافق مالامال از كفر است و كفر جز تيرگى چيزى نيست، اسلام صورى با آن تيرگيها نفاق كه در درون دارند، خروشى ايجاد مى كند كه منافق را به هراس مى افكند. اگر اوضاع سياسى و اجتماعى مسلمانان آرام بود و حساسيتى نسبت به منافقان در نظام اسلامى پيش نيامد، با همان اسلام ظاهرى در جمع مسلمانان چند قدمى به پيش مى روند و از اين آرامش استفاده مى كنند، ولى هنگامى كه راز درونشان آشكار شد، بر جاى خود مى ايستند و توان هر كارى را از دست مى دهند. البته اگر خدا مى خواست از همان آغاز، نور ايشان را مى گرفت ولى چند روزى براى امتحان به آنها مهلت داد تا معلوم

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گردد كه در درون چه داشته اند |  | رفتار منافقان در برابر خطر |

در اين تمثيل قرآنى چند خطر در برابر منافق تصوير شده است: رگبارى همراه با ابرهاى تيره، خروش رعد و جهش برقى خيره كننده همراه با صاعقه اى مرگبار. رفتار منافقان در برابر اين خطرها نيز تبيين شده است. اولين خطر آنان ريزش باران است. ريزش باران گاهى مايه خير و رحمت است؛ چنانكه كشاورزان از باران به موقع بهره مى گيرند ولى گاهى مايه عذاب است، مانند بارانى كه بر سر مسافرى بيابانى در نيمه راه مى ريزد.

منافق انسان باران زده اى است كه مى خواهد از آن بگريزد ولى راه فرار ندارد؛ زيرا هم راه او تاريك است و هم خطر رعد و برق و صاعقه هاى مرگبار در پيش است.

رفتار منافقان در برابر غرش رعد و صاعقه اى كه گاهى به همراه دارد اين است كه از شدت هراس، انگشت ( 869) در گوش فرو مى برد تا از صداى مهيب رعد جان نسپارند و عكس العمل آنان در برابر خطر برق آسمان اين است كه به جاى اين كه با آن راه را بيابند و مسير خود را مشاهده كنند، ديده را از دست مى دهند. اين برق كه در ظلمتهاى مستمر و فراگير جستن مى كند، نمى تواند چراغ راه انسان باشد: وليس فى البرق الخاطف مستمع لمن يخوص فى الظلمه. ( 870)

گرچه ممكن است در شرايطى خاص، انسان با لحظه اى توجه و تصميم گيرى صحيح بتواند تا ابد راه خود را بشناسد و آن را بپيمايد، اما اين گونه برقها اهل نفاق را تنها چند لحظه به پيش مى برد و پس از آن در تيرگيهاى متراكم غرق ساخته، متوقف مى كند.

مهلتى كه با منافق داده مى شود براى آن است كه در پرتو نور، پيش پاى خود را ببيند و برگردد وگرنه خداى سبحان مى تواند با همان رعد و برق، شنوايى و بيناييشان را براى هميشه از ميان بردارد: (ولو شأ الله لذهب بسمعهم وابصارهم )؛ زيرا رعد، برق و صاعقه از لشكريان خداى سبحان مى تواند با همان رعد و برق، شنوايى و بيناييشان را براى هميشه از ميان بردارد: (ولو شأالله لذهب بسمعهم وابصارهم )؛ زيرا رعد، و برق و صاعقه از لشكريان خداى سبحان و گوش به فرمان اويند: (ويسبح الرعد بحمده والملائكه من خيفته و يرسل الصواعق فيصيب بها من يشأ)( 871)

## احاطه قهرى خداوند بر كافران و منافقان

قرآن كريم پس از بيان رفتار منافقان در برابر خروش رعد، از احاطه خداوند بر كافران سخن مى گويد: (والله محيط بالكافرين ). گرچه احاطه خداوند مطلق و بى مرز است و همه چيز (كل شى ء) را در بر مى گيرد: (بكل شى ء محيط) ( 872) اما در اينجا كه سخن از احاطه خدا بر كافران است، مراد از احاطه خاص قهرى است. همان گونه كه خداى سبحان دو گونه (معيت ) و همراهى دارد: يكى معيت مطلق، با هر انسان (و غير انسان ): (هو معكم اين ما كنتم ) ( 873) و ديگرى معيت خاص با مومنان و اهل تقوا: (ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون )، ( 874) (ان الله معنا)، ( 875) دو گونه احاطه نيز دارد.

خداوند بر كافرى كه در گرداب گناهش اسير است: (احاطت به خطيئته )، ( 876) احاطه قهرى دارد و چون منافق نيز در درون خويش كافر است، از اين رو خداوند در شمار اوصاف منافقان مى فرمايد: خدا بر كافران احاطه دارد؛ يعنى، خداوند بر كافران محيط است، خواه كافرانى كه كفر خويش را ظاهر مى كنند و خواه كافرانى كه درونشان كفر و ظاهرشان اسلام است.

پايان بخش هر يك از دو آيه مورد بحث، هشدارى است به منافقان، زيرا در پايان آيه اول سخن از احاطه خدا بر كافران است: (والله محيط بالكفرين ) و در پايان آيه دوم براى تثبيت وعيدهاى بيان شده، سخن از قدرت بى كران خداوند است: (ان الله غعلى كل شى ء قدير). خداى سبحان، هم مى تواند منافقان را با غرش هولناك رعد آسمان بگيرد و هم با صاعقه سوزان آن هلاكشان كند و هم مى تواند آنان را در تيرگيهاى متراكم چنان گرفتار كند كه توان رفتن نداشته باشند.

لطايف و اشارات

1- آب و آتش در مثلهاى قرآنى

در برخى از تمثلهاى قرآنى خداى سبحان گاهى به آب و گاهى به آتش مثال مى زند، چنانكه در سوره رعد، آب و آتش در دو مثل مقارن همديگر آمده است: (انزل من السمأ مأ فسالت اوديه بقدرها فاحتمل السيل زبدا رايبا و مما يوقدون عليه النار ابتغأ حليه او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل ) ( 877) در مثل مورد بحث نيز همان سخن از باران آسمان است و هم سخن از برق و صاعقه آن.

2- سر تفاوت تعبير در كلما و اذا

روشن شدن راه منافقان با فروغ برق آسمان، با كلمه كلما و تاريك شدن آن با كلمه اذا بيان شد. سر تفاوت تعبير آن است كه كلما براى استمرار است و اذا وقتيه فجائيه (ناگهانى ) است و چون انتظار مسافر راه پيما آن است كه همواره راهش روشن باشدت فروغ بخشى برق با تعبير كلما بيان شد و چون مسافر از ظلمت صحنه، هراسناك مى شود، از پايان گرفتن برق و برچيده شدن دفعى فروغ آن با اذاب وقتيه فجائيه ياد كرد.

3- راز احاطه قهرآميزى الهى بر منافقان

تعبير از منافقان به عنوان كافر و به اسم ظاهر نه ضمير- با آن كه همه آنچه در آيات هفدهم تا نوزدهم ياد شده به صورت ضمير است، نه اسم ظاهر - براى نكاتى است كه برخى از آنها بازگو شد و برخى نيز بدين قرار است: باطن نفاق همان كفر است و تصريح به اسم ظاهر (كافرين ) به جاى ضميرى كه به منافقان برگشت كند، براى تفهيم علت احاطه قهرآميز الهى بر آنهاست، چنانكه تصريح به آن در اثناى مثل و قبل از تمام شدن آن، براى حفظ ارتباط با ممثل و احضار آن و همچنين تطبيق مثال با ممثل در ذهن است.

معناى احاطه در اين آيه مشابه معناى احاطه در آيات: (انا اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها)، ( 878) (وظنوا انهم احيط بهم...)، ( 879) (واحيط بثمره فاصبح يقلب كفيه على ما انفق فيها)، ( 880) (لتاتننى به الا ان يحاط بكم )، ( 881) (ان جهنم لمحيطه بالكافرين ) ( 882) و مانند آن، احاطه قهرى و تعذيبى است.

4- سر دوام نفاق در منافقان

چشم و گوش دل منافقان، محجوب و مسدود بلكه مطموس و محو شده است، نداى تبشير فرشتگان رحمت و صداى انذار فرشتگان غضب را نمى شنوند و آثار مناديان غيبى را نمى بينند. از اين جهت به فطرت اصلى خود برنمى گردند. از طرف ديگر چون زبان درونى آنان گنگ است توان آن را ندارند كه وضع موجود خود را براى صاحبدل درد آشنا بازگو كنند و با عرض حال خويش بر طبيب حاذق، به درمان بيمارى روح خود بپردازند. از ين جا سر آن كه خداوند سبحان رد تحليل دوام نفاقشان، كورى، كرى و گنگى آنها را بيان مى كند روشن مى گردد و اگر هم طبيب صاحب دمى بخواهد از درون، درد آنها را درمان كند، بر اثر نداشتن مجارى ادراك باطن، توان دريافت پيام و نداى هاتف غيبى را ندارند.

5- گروههاى سه گانه در آيات آغازين سوره

خداى سبحان در آغاز سوره بقره، بعد از ذكر مومنان و اوصاف ويژه آنان در پنج آيه، به ذكر كافران معاند و اوصاف مخصوص آنها در دو آيه و نيز به ذكر منافقان و صفات پليد آنان در سيزده آيه پرداخت و در بخش پايانى عنوان جامع كافر انتخاب شد كه شامل هر دو گروه دوم و سوم مى شود. از اين رو فرمود: (والله محيط بالكافرين ).

صاحب تفسير المنار كوشيده است تا مصاديق آيات ياد شده را چهار گروه بداند، نه سه گروه، بدين صورت كه عنوان متقين در آيه دوم شامل دو گروه باشد: يكى الذين كه در آيه سوم است و ديگرى الذين در آيه چهارم، ليكن نظر وى صائب نيست.

6- نمودار سفاهت منافقان

نمودار سفاهت منافقان آن است كه سيئات خود را از مردم مخفى مى كنند، در حالى كه مردم نه احاطه علمى دارند و نه احاطه اقتدارى و هيچ كارى بدون اذن خدا از مردم ساخته نيست، ولى سيئات را از خداوند مخفى نمى كنند (گرچه اخفاى چيزى از خدا محال است ) در حالى كه همه امور به دست اوست و آيه شريفه (يستخفون من الناس و لا يستخفون من الله و هو معهم اذ يبيتون ما لا يرضى من القول و كان الله بما يعملون محيطا) ( 883) بيانگر امكان استخفاى از مردم و عدم امكان آن از خداست.

7- سفاهت منافقان در چهره مثل

سفاهت اهل نفاق در تمثيل مزبور لحاظ شده است و آن اين كه منفذ گوش ‍ را بستن و فروبردن انگشتان در آن براى نشنيدن غرش رعب آور رعد، تا حدودى قابل باور است، ليكن انگشت به گوش گذاشتن براى نجات از صاعقه، تاثيرى ندارد، زيرا صاعقه آسمانى با برخورد خود، همه هستى شخص مصاب ژ را يك جا مى سوزاند و دست و گوش را، هم زمان خاكستر مى كند.

8- سر گسترش بحث درباره منافقان

شايد اكتفا به دو آيه در تشريح اجمالى حال كافران و عدم اكتفا به كمتر از سيزده آيه در بسط و تفصيل حال منافقان، گذشته از هشدار خطرشان و تبيين كيفيت برخورد دو گانه آنها با مومنان و كافران، براى اين باشد كه كافران عنود و ملحدان لجوج بر اثر يكسان بودن انذار و عدم انذار، قابل برگشت نيستند، ليكن منافقان موصوف و گ بر اثر داشتن نور ضعيف، اميد برگشت آنان وجود دارد. از اين رو در اين باره به گستردگى بحث شده است. ( 884)

بحث روايى

1- اوصاف منافقان

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ): اوصيكم عبادالله بتقوى الله و احذركم اهل النفاق. فانهم الضالون المضلون والزالون المزلون. يتلونون الوانا و يفتنون افتنانا و يعمدونكم بكل عماد ويرصدونكم بكل مرصاد. قلوبهم دويه وصفاحهم نقيه. يمشون الخفأ و يدبون الضرأ. وصفهم دوأ وقولهم شفأ و فعلهم الدأ العيأ. حسده الرخأ و موكدوا البلأ و مقنطوا الرجأ 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. اولئك حز الشيطان. الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون ( 885)

اشاره: اميرمومنان (عليه‌السلام ) كه فرمان استنطاق را به مفسران و پژوهندگان معارف قرآن مى دهد و خود را هم، گزارشگر قرآن صامت و هم قرآن ناطق مى داند و قرآن كريم را حاوى علوم گذشته و آينده و شفابخش ‍ بيماريهاى انسان مى داند، درباره منافقان مى فرمايد:

آنان گمراه و گمراه كننده اند و لغزيده و لغزاننده. به رنگهاى گوناگون درآمده هر روز با حيله و فن تازه اى به ميدان مى آيند. با هر عامل كوبنده به سراغ شما مى آيند تا نابودتان كنند و در هر كمينگاهى در كمين شما نشسته اند. بيماردلانى بد باطنند، ولى در چهره شان هيچ نشانى از بيمارى نيست. مخفيانه براى فريب مردم گام برمى دارند. گفتارشان به ظاهر شفابخش، اما كردارشان دردى است درمان ناپذير و خسته كننده. بر آسايش ‍ ديگران حسد مى برند و اگر بلايى براى مومنان پيش آيد را دو چندان مى كنند. روزنه هاى اميد را مى بندند. اينان در هر راهى زمين خورده و كشته اى دارند (بسيارى را به ورطه مرگ كشانده اند). و در تلاشند تا به هر دلى راهى بيابند و بر هر مصيبتى اشكى آماده دارند. مدح و تمجيد را به يكديگر قرض مى دهند و انتظار پاداش و جزا (توقع ثنا) دارند. در رسيدن به خواسته هايشان اصرار مى ورزند و اگر در پى ملامت كسى برآيند پرده درى مى كنند و اگر حكومت به دستشان بيفتد اهل تعدى و ستم و اسرافند.

در برابر هر حقى باطلى آماده كرده اند و در برابر هر ستون قائمى، ستونى انحرافى (تا تكيه كننده همراه آن سقوط كند؛ يعنى در برابر هر دليلى، شبهه اى دارند). براى هر زنده اى قاتلى گماشته اند و براى هر درى كليدى ساخته اند و براى هر شبى چراغى افروخته اند (تا مردم را بفريبند، همانند قرآنى كه در صفين بر سر نيزه ها كردند.) با اظهار زهد و ياس از دنيا درپى دستيابى به مطامع خويشند و مى خواهند بازار خود را گرم سازند و كالاى خويش را به فروش مى رسانند. سخن مى گويند، اما شبيه حق (نه حق ). وصف مى كنند، ولى را آراستن ظاهر. لباس حق بر اندام باطل مى پوشانند. آنان راه باريك و سخت را آسان معرفى مى كنند و در عين حال همين راه باريك را منحرف مى كنند تا رهروان را متحير سازند. اينان دار و دسته شيطانند و شراره آتش دوزخ. آنان حزب شيطانند و حزب شيطان در زيانكارى است.

2- سرانجام منافقان عصر پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ): رجل منافق مظهر للايمان متصنع بالاسلام لايتائم و لا يتخرج، يكذب على رسول الله متعمدا، فلو علم الناس ‍ انه منافق كاذب لم يقبلوا منه ولم يصدقوا قوله ولكنهم قالوا: صاحب رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) رآه وسمع منه ولقف عنه فياخذون بقوله وقد اخبرك الله عن المنافقين بما اخبرك ووصفهم بما وصفهم به لك، ثم بقوا بعده فتقربوا الى ائمه الضلاله والدعأ الى النار بالزور والبهتان فولوهم الاعمال وجعلوهم حكاما على رقاب الناس فاكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا من عصم الله ( 886)

اشاره: در صدر اسلام شمار قابل توجهى از مسلمانان منافق بودند به گونه اى كه در نبرد احد بيش از سيصد نفر (يك سوم سپاه مسلمانان ) اهل نفاق بودند و از نيمه راه بازگشتند و رزمندگان راهى جبهه را نيز از حضور در صحنه دفاع باز مى داشتند. آنان از هيچ كارشكنى در برابر پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و مسلمانان دريغ نداشتند و سنگين ترين تهمتها را كه تهمت فحشا بود به خانواده پيامبر زدند (جريان افك )؛ اما بعد از رحلت پيامبر اكرم و خانه 9 نشين شدن اميرمومنان (سلام الله عليه ) يك باره اوضاع آرام شد، با اين كه نه آن منافقان همه مردند و نه همه توبه كار و پرهيزكار شدند. سر مطلب آن است كه آنان با زمامداران زمان ساختند و به كام دل خود رسيدند.

اميرمومنان (عليه‌السلام ) در اين خطبه درباره آنان مى فرمايد: اينان پس ‍ از پيامبر، با دروغ و بهتان به پيشوايان گمراهى و دعوتگران به دوزخ تقرب جستند.

پيشوايان گمراهى نيز به اينان ولايت و رياست بخشيدند و آنان را حاكم ساختند و بر گردن مردم سوار كردند و به كمك اينها به خوردن دنيا مشغول شدند. مردم نيز معمولا همراه سلاطين و دنيايند، مگر كسى كه خداوند وى را نگهدارد. ( 887)

جريان نفاق به طور متفرق در اثناى سور و آيات آينده روشن خواهد شد.

يا ايها الذين اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون.

گزيده تفسير

قرآن كريم در تبيين احكام الهى از شيوه تخاطب بهره مى گيرد، تا انسان احساس مسئوليت كند و لذت حضور در حريم حق را نيز بچشد. نداهاى بى واسطه قرآن نشانه رابطه اى مستقيم و فعلى بين خدا و انسان است.

و ثنيين حجاز در پرستش بتها به سنت نياكان خود تمسك مى كردند و خداى سبحان در اين آيه كريمه اولا ضرورت عبادت را از راه ربوبيت و خالقيت حق و همچنين از راه كمال بودن تقوا، اثبات كرده و ثانيا به وثنيين پاسخ مى دهد: نياكانتان نيز مانند شما مخلوق خدا بودند و شما نبايد از سنت جاهلانه آنان پيروى كنيد. عبادت (بندگى خدا در عقيده، اخلاق و عمل ) تامين كننده حيات انسانى است و بدون آن، انسان در حد گياه يا حيوان و گاهى پست تر از حيوان است.

عبادت زمينه ساز تقوا و تقوا توشه و زمينه دستيابى به فلح و فلاح نهايى انسان در لقاى حق است. پس تقوا هدف عبادت و خود مقدمه اى براى فلاح عبادت كننده است.

تفسير

ايها: ايها در همه موارد يا با الف نوشته مى شود، مگر در سه مورد: (وتوبوا الى الله جميعا ايه المومنون )، ( 888) (يا ايه الساحر)، ( 889) (سنفرغ لكم ايه الثقلان ) ( 890)

اعبدوا: قرآن كريم عبادت را زمينه دستيابى به تقوا، و تقوا را متبلور در مجموعه اى از عقايد، اخلاق و اعمال صالح مى داند كه در انسان متقى به صورت ملكه درمى آيد. از اين رو عبادت داراى معنايى گسترده است كه شامل همه عبادتهاى فكرى، اخلاقى و عملى مى شود كه انسان عابد را به ملكه برين تقوا مى رساند.

خلقكم: خلق به معناى صرف و ايجاد آفرينش نيست، بلكه ايجاد شى ء با كيفيت خاص و با اندازه گيرى حكيمانه است. از اين رو اهل لغت گفته اند: اصل الخلق التقدير.

تقدير گاهى به ضميمه كردن چيزى به چيزى ديگر است؛ مانند ضميمه كردن اجزاى نطفه به يكديگر و يا ضميمه كردن نطفه مذكر به نطفه مونث و سپس ضميمه كردن اجزاى مواد غذايى به آن در شرايطى ويژه تا بدن انسان و حيوان شكل بگيرد. گاهى نيز تقدير در مورد شى ء بسيط است؛ مانند اندازه گيرى ذات شى ء بسيط و تعيين درجه وجودى آن، جعل و تنظيم آثار وجودى آن و برقرار ساختن پيوندهاى وجودى آن با ساير اشيا.

خلق به معنايى كه گذشت با ماده هايى چون ايجاد، ابداع، تقدير، جعل، اختراع و تكوين متفاوت است، زيرا در هر يك از موارد مزبور عنايت به جهت ويژه اى، جز تقدير و اندازه گيرى است. البته گاهى نيز در عرف دين و متدينان، خلق و خلقت به معناى ايجاد و ابداع (بدون الگوى پيشين ) به كار مى رود. ( 891)

لعلكم: ترجى و اميد از مقام فعل خدا انتزاع مى شود، نه از مقام ذات او و چون اميد يا هراس از خصوصيات مورد استعمال است و در موضوع له نقش ندارد، پس لعل به معناى جامع بين اميد و هراس، يعنى اصل توقع پديده (اعم از نافع يا ضار) است كه احتمال تحقق آن بيش از عدم تحقق است. در آيه مورد بحث لعل بدين معناست كه رب و خالق خود و پيشينيانتان را عبادت كنيد تا شايد به ملكه تقوا دست بيابيد.

پس از تقسيم انسانها به سه گروه (مومنان، منافقان و كافران ) و تبيين اوصاف آنان در آيات گذشته، در اين كريمه خداى سبحان با التفات از غيبت به خطاب، همه انسانها (گروههاى سه گانه غير از كودكان و ديوانگان ) را مخاطب ساخته، آنان را به عبادت پروردگارشان دعوت مى كند (كافران را به حدوث عبادت، منافقان را به خلوص عبادت و مومنان را به دوام عبادت ) و ضمن تبيين ربوبيت خويش در قالب ذكر آيات انفسى و آفاقى، توحيد عبادى را بر توحيد ربوبى و توحيد ربوبى را بر توحيد خالقى متفرع و عبادت را زمينه ساز تحقق و تكامل تقوا معرفى مى كند.

تذكر: آنچه در آيه 22 مى آيد تبيين منطقه ربوبيت و خالقيت خداست درباره جهان خارج از انسان؛ همان طور كه آيه محل بحث ناظر به آفرينش ‍ انسانها و پرورش آنهاست.

نداهاى الهى

آيه مورد بحث، اولين آيه قرآنى است كه با خطاب (يا ايها الناس ) آغاز مى شود. ( 892)

در واقع خبر است، گرچه تبيين محتواى آنها به صورت خطاب باشد، ليكن خطاب باخبر جمع مى شود.

بهره گيرى از شيوه تخاطب ثمراتى دارد، مانند اين كه خداوند با خطاب، به انسانها شخصيت مى دهد و از آنان انسانهايى متعهد و مسئول مى سازد. ديگر اين كه، خداوند با خطاب لذت حضور در حريم و محضر خود را به مخاطبان مى چشاند تا هنگام فراگيرى حقايق معارف در قلب آنان مستقر شود و هنگام عبادت عملى خستگى در آنان اثر نكند. از اين رو امام صادق (عليه‌السلام ) فرمودند: لذتى كه در نداى الهى است خستگى و رنج عبادت را برطرف مى كند: لذه ما فى الندأ ازال تعب العباده والعنا. ( 893) همچنين خطاب بدون واسطه جاذبه دارد كه خطاب با واسطه فاقد آن است. بنابراين، فرق است بين (قل يا) و بين (يا...).

التفات از غيب به خطاب آن هم صورت نداى بى واسطه، در آيه مورد بحث، زمينه پذيرش بندگى را در مخاطبان كه توده مردمند فراهم مى كند.

نداهاى الهى در قرآن گاهى با واسطه است؛ مانند: (قل يا ايها الناس ) ( 894) و (قل يا اهل الكتاب ) ( 895) كه خداوند پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) را مخاطب ساخته، پيام خود را از طريق آن حضرت به مردم مى رساند و گاهى بى واسطه؛ مانند خطابى كه در آيه مورد بحث است. البته تغيير لفظى و بدون واسطه است و گرنه در تنزل وحى، حتما به واسطه رسول اكرم خواهد بود. همچنين برخى از نداهاى الهى در قرآن تشريعى است كه مخصوص ‍ انسانهاست (از آن جهت كه داراى افعال اختيارى هستند) و برخى حكايت نداى تكوينى كه متوجه مجموعه نظام آفرينش است؛ مانند: (ثم استوى الى السمأ و هى دخان فقل لها وللارض ائتيا طوعا او كرها) ( 896) يا متوجه هر يك از واحدهاى خاص تكوينى عام و فراگير، شامل انسان نيز مى شود؛ زيرا انسان نيز جزو مجموعه نظام آفرينش است.

نداى بى واسطه نشانه آن است كه بين خداى سبحان و انسان رابطه اى مستقيم و فعلى وجود دارد و خداوند انسان را به طور مستقيم مورد لطف خود قرار مى دهد؛ ولى انسان غافل يا جاهل به سوء اختيار خود رابطه خويش با خدا را قطع يا ضعيف مى كند و از لطف الهى محروم مى شود.

نداهاى آن اختصاص به زمان و افراد خاصى ندارد؛ بلكه در همه اعصار و براى همه اعصار و نسلها زنده و حاضر است. از اين رو گفتن لبيك هنگام شنيدن خطاب يا ايها الذين امنوا از آداب تلاوت قرآن است و اين نشانه مستقيم، زنده و فعلى بودن نداهاى قرآنى است و گرنه لبيك گفتن به ندايى كه زمانش سپرى شده بايد به لحاظ ترسيم خاطره خطاب گذشته باشد و نمى تواند به طور جدى و از روى حقيقت باشد. پس نداى بى واسطه (يا ايها الناس ) نشانه رابطه ناگسستنى عبد و مولاست و تا از طرف انسان اين رابطه حسنه قطع يا ضعيف نشود؛ از طرف خداى سبحان همچنان محفوظ است.

خطاب (يا ايها الناس ) مانند خطابهاى عادى نيست؛ هر ندا و خطايى به اندازه ديد منادى و مخاطب وسعت دارد و منادى گاهى انسان است كه با چشم ظاهر، تنها حاضران را مى بيند و به آنها خطاب مى كند و گاهى خداى سبحان است كه انسانهاى آينده را نيز مى بيند و به آنان خطاب مى كند.

اميرالمومنين (عليه‌السلام ) فرمودند: خداوند پيش از تحقق معلوم، عالم بود: عالم اذ لا معلوم. ( 897) درباره بصر نيز فرمودند: آنگاه كه مشهودى تحقق تحقق نداشت او شاهد بود: بصير اذ لا منظور اليه من خلقه. ( 898)

از آن جا كه همه انسانهاى كنونى و آينده مشهود خداوند هستند، نداهاى قرآنى همه آنان را در بر مى گيرد و ديگر زمينه اى براى طرح بحث اصولى معروف نيست كه آيا خطابهاى شفهى قرآن لفظا يا ملاكا شامل معدومين در حال خطاب مى شود يا نه. البته اگر كسى خطاب قرآنى را در حد مفاهمه و فرهنگ محاوره عرفى تنزل دهد، يا بگويد قرآن به لحاظ مخاطبان سخن مى گويد، جاى چنان بحثى خواهد بود.

خطاب (يا ايها الناس ) دعوتى همگانى است كه شامل مومنان، اهل كتاب و ملحدان نيز مى شود، ليكن شمول خطاب نسبت به مومن، منافق و كافر بعد ملكى آيه است و شمول آن نسبت به خصوص مومنان بعد ملكوتى آن است، زيرا مردم حقيقى همان مومنان هستند و غير مومن مانند چهارپايان، بلكه فروتر از آنهاست: (اولئك كالانعام بل هم اضل ). ( 899) پس ‍ هر يك از ملك و ملكوت مرتبه خاص خود را دارد و خطاب (يا ايها الناس ) نسبت به مومنان به هر دو تقريب قابل تبيين است؛ گرچه نسبت به غير مومنان بر اساس محاوره ملكى خواهد بود.

عبادت و شكوفايى حقيقت انسان

در آيه مورد بحث چند اصل تبيين شده است: اول اين كه انسان بايد عبادت كند، دوم اينكه معبود او بايد همان رب او باشد، نه شى ء يا شخص ديگرى، سوم اين كه رب انسان كسى جز خالق او نيست. از اين رو به توده انسانها مى گويد: خدايى كه شما و نياكانتان را آفريد عبادت كنيد.

قرآن كريم همه انسانها را به توحيد عبادى فرا مى خواند و توحيد عبادى را به توحيد ربوبى و توحيد ربوبى را به توحيد خالقى استناد مى دهد و راز اين دعوت را تحقق تقوا مى داند و در پايان آيه بعد پيام دعوت اثباتى را با نهى از شرك تثبيت مى كند.

قرآن كريم عبادت و ارتباط با پرروردگار را تامين كننده حيات انسانى مى داند. انسان هم در آغاز آفرينش خود به خدا نيازمند است و هم در ادامه آن و حيات انسانى بدون عبادت و ارتباط با حى محض، يعنى خدا مسير نيست، اگر پيوند عبد و مولا گسيخته شود انسان محتاج براى رفع نياز خود راهى ندارد واهل هلاكت است و انسان در نهايت به حيوان يا گياه، يا سنگى تبديل مى شود. توضيح اين كه، انسان اگر تنها در پى تامين نيازهاى جسمى خود باشد، گياه بالفعل و حيوان بالقوه است و در صورتى كه تنها به رفع نيازهاى عاطفى خود بپردازد حيوان بالفعل و انسان بالقوه است.

انسانى كه تنها در كارها امين باشد و خيانت نكند حيوانى تربيت شده، مانند سگ شكارى است كه سخنى شكار و گرسنگى را تحمل مى كند، ولى چون از امانت دارى لذت مى برد، در امانت (شكار) خيانت نمى كند و بر اين اساس، كسى كه در امانت خيانت كند، از حيوان تربيت شده پست تر است.

همچنين، انسانى كه تنها به مسايل عاطفى مى انديشد و در قلمرو نژاد و قبيله غيرت حمايت از خانواده و بستگان دارد، حيوان مهربانى نظير مرغى كه از جوجه هاى خود حمايت مى كند.

اما كسى كه معارف بلند توحيدى را آموخت و توانست نمونه اى از (علم ادم الاسمأ كلها) ( 900) شود و كسى كه توانست از همه گردنه هاى كئود تعلق به دنيا بگذارد، اهل ايثار باشد و نداى بلند (يا ايتها النفس المطمئنه (27) ارجعى الى ربك ) ( 901) را بشنود، او انسان بالفعل است و حقيقت انسانى را شكوفا كرده است، چنانكه اميرالمومنين (عليه‌السلام ) در نامه اى به معاويه درباره شهيدان خاندان رسالت و امامت نوشتند: بسيارى از مردم كشته مى شوند، ولى همه آنان مانند شهيدان خاندان ما نيستند؛ شهيدانى مانند جعفر طيار و حمزه آنان مانند شهيدان خاندان ما نيستند، شهيدانى مانند جعفر طيار و حمزه سيد الشهدأ: الاترى... ان قوما استشهدوا فى سبيل الله تعالى من المهاجرين والانصار ولكل فضل حتى اذا استشهد شهيدنا قيل: سيد الشهدأ وخصه رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بسبعين تكبيره عند صلاته عليه. او لاترى ان قوما قطعت ايديهم فى سبيل الله ولكل فضل حتى اذا فعل بواحدنا ما فعل بواحدنا ما فعل بواحدهم قيل: الطيار فى الجنه وذو الجناحين ( 902)

برهان بر ضرورت عبادت

قرآن كريم در مقام بيان احكام فرعى جزئى دليلى ذكر نمى كند، مگر به عنوان احياى ارتكاز فطرى و يادآورى نكات اخلاقى، اما براى اصول دين و مسايل نظرى از جمله اصل ضرورت عبادت، برهان اقامه مى كند و علتى كه در كريمه مورد بحث براى لزوم عبادت آمده برهانى است كه حد وسط آن ربوبيت حق است و اين برهان از تعليق حكم (اعبدوا) بر وصف (ربكم ) اقامه شده است. تعليق حكم عبادت بر وصف ربوبيت بيانگر عليت وصف مزبور براى ضرورت پرستش و مناسبت بين اين حكم وصف است، علت اين كه بايد خدا را عبادت كرد ربوبيت اوست و اين كه تدبير همه امور به دست خداست و انسان عبد است و عبد در همه شئون خود مربوب و تحت تدبير خداست: (لا املك لنفسى نفعا ولا ضرا الا ما شأ الله ) ( 903) و عبد بايد در مقابل رب خضوع كند. بنابراين، جمله (اعبدوا ربكم ) فرمانى است همراه با برهان.

تذكر: گاهى براى تاثير جدى برهان مزبور مطالب ديگرى بر آن افزوده مى شود؛ مانند اين كه رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نيز به استناد همين برهان خدا را مى پرستد و پرستش رب صراط مستقيم است: (و ان الله ربى و ربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم ). ( 904)

و ثنيين حجاز خدا را به عنوان خالق و رب الارباب مى پذيرفتند، ليكن مى پنداشتند كه خداى سبحان امور گونه گون جهان را به ارباب جزئيه، مانند رب زمين، رب دريا، رب باران و... واگذار كرده و آنان امور متنوع جهان هستى را اداره مى كنند. تا آنجا كه براى ارباب جزئيه مجسمه ها ساختند و آن ها را عبادت مى كردند تا شفيع آنها و واسطه تقرب آنان به حق باشند: (هولأ شفعاونا عندالله )، ( 905) (ما نعبد هم الا ليقربونا الله زلفى ). ( 906) و ثنيين از نظر ربوبيت مشرك بودند، نه خالقيت و به دنبال شرك ربوبى گرفتار شرك عبادى هم شدند و خدايان گوناگون را عبادت كردند.

جمله (الذى خلقكم والذين من قبلكم ) كه صفت رب است بيانگر تلازم ناگسستنى ميان ربوبيت و خالقيت است. اين تلازم، چنانكه در تفسير سوره حمد گذشت ( 907) از دو راه قابل تبيين است:

1- گرچه مفهوم ربوبيت با خالقيت تفاوت دارد، ليكن در تحليل عقلى حقيقت ربوبيت به خالقيت باز مى گردد؛ زيرا ترتيب، ترتيب، اداره و تدبير هر شى ء عبارت است از دادن كمالها و اوصاف و ارزاق مورد نياز آن شى ء و چون اعطاى كمالها به شى ء مستكمل امرى تكوينى است، نه اعتبارى و قرار دادى، بنابراين، تكميل و ترتيب با ايجاد ربط بين آن شى ء متكامل و كمال وجودى آن مساوى است و آفرينش كمال براى شيئى خاص، خود نوعى خلقت است و در نتيجه، رب همه اشيا همان خالق آنهاست.

2- ميان ربوبيت و خالقيت تلازم است، زيرا تنها خالق شى ء است كه از هويت و ذات آن با خبر است و از علل و عوامل و شرايط و همچنين از موانع رشد و كمال آن مخلوق آگاه است و قدرت آن را دارد كه امور آن را تدبير كند و آن را پرورش دهد، نه موجودى كه با آن شى ء بيگانه است.

تلازم فوق، اعتقاد مشركان را درباره جدايى خالقيت از ربوبيت ابطال مى كند. آنان مى پنداشتند: ارباب متعدد و متفرق مدبران امور جزئى عالم هستند و از اين رو مجسمه رب هاى جزئى را به عنوان شفيع و مقرب مى پرستيدند؛ غافل از اين كه تنها موجودى شايسته ربوبيت است كه خالق مربوبها باشد و آن فقط خداست.

جمله (الذى خلقكم والذين من قبلكم ) حد وسط برهان از طريق علت فاعلى بر ضرورت عبادت است، با اين بيان كه خداوند ربى است كه خالق است و هر رب خالقى بايد عبادت شود؛ پس خداوند بايد عبادت شود.

عرض آن كه، قرآن كريم توحيد عبادى را با توحيد ربوبى و توحيد ربوبى را با توحيد خالقى اثبات مى كند و مى فرمايد: اگر بينديشيد در مى يابيد كه شما و نياكانتان را نه خودتان آفريديد و نه كسانى همانند شما، بلكه همه را خدا آفريده است. خلاصه آن كه، محور اصلى لزوم عبادت همان خالقيت معبود است و و چون خداوند خالق همه اشياست: (الله خالق كل شى ء) ( 908) و غير خدا خالق چيزى نيست و خالق همتاى غير خالق نخواهد بود: (افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون )، ( 909) پس عبادت منحصرا براى خداوند ضرورى است.

تمسك به سنت نياكان

وثنين حجاز گرفتار سنت تقليد كور جاهلى بودند و مى گفتند: چون گذشتگان ما در برابر بتها خضوع مى كردند، ما نيز همان روش را ادامه مى دهيم: (ان وجدنا ابأنا على امه و انا على اثارهم مقتدون ) ( 910) خداى سبحان در پاسخ آنان مى فرمايد: (والذين من قبلكم ). اين جمله كه شامل همه نسلهاى گذشته بشر مى شود، دو پيام دارد:

پيام اول اين كه، گذشتگان شما نيز همانند شما مخلوقى بيش نبودند و نبايد شما آنها را عبادت كنيد، گرچه آنان انبياى الهى (عليه‌السلام ) باشند. خداوند گاهى به پدران مى گويد كار شما امنأ است، نه آفرينش: (وافرايتم ما تمنون (57) اانتم تخلقونه ام نحن الخالقون ) ( 911) و گاهى به فرزندان مى گويد نياكان شما نيز مانند شما مخلوق خداوند بودند، يعنى، آنها نه تنها شما نيستند، بلكه همانند شما مخلوق پروردگارند.

هر جا سخن از احياى سنتى ناصحيح، يا تكريم عبادى موجودى غير خداست، قرآن مى فرمايد: نه آن سنت باطل را ادامه دهيد و نه درباره آن موجود غير خدايى كه خود بنده خداست، تكريم عبادى روا بداريد؛ مانند اين كه هشدار مى دهد: مبادا قداست مسيح باعث شود او را عبادت كنيد: (لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم )، ( 912) (ما المسيح بن مريم الا رسول )، ( 913) (لن يستنكف المسيح ان يكون عبدالله ) ( 914) خود مسيح نيز مى گويد: من مانند شما مربوب خدايم و شما نيز مانند من عبد و عابد او باشيد: (وقال المسيح يا بنى اسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم ) ( 915) و با اين سخن زمينه هر گونه شرك و توهم آن را از بين مى برد. همين معنا در آيه ديگر چنين آمده است: (ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شى ء فاعبدوه و هو على كل شى ء وكيل ) ( 916)

پيام دوم اين كه، روش پيشينيان شما از لحاظ پرستش غير خدا مطابق ميزان عقل و وحى نيست، چنانكه قوم ثمود به صالح (سلام الله عليه ) مى گفتند: آيا ما را از سنت نياكانمان باز مى دارى؟ (اتنهينا ان نعبد ما يعبد اباؤ نا). ( 917)

خداى سبحان در برابر اين طرز فكر مى فرمايد: كسى را عبادت كنيد كه شما و نياكانتان را آفريد، نه اين كه از روش جاهلانه آنان پيروى كنيد.

در آيه ديگرى به بت پرستى مى فرمايد: (والله خلقكم و ما تعلمون )؛ ( 918) مگر شما و اين سنگها و چوبها، يا ابراز بت تراشى را خدا نيافريده؟ پس ‍ خدايى را عبادت كنيد كه شما و آنها را آفريده است.

گاهى نيز مى فرمايد: (واتقوا الذى خلقكم والجبله الاولين ) ( 919) از خدايى بپرهيزيد كه شما و صاحبان جبلت پيشين را آفريد. سرشت و نهانى كه همانند جبل (كوه ) راسخ مى شود جبلت ناميده مى شود. تعليق حكم در اين جا بيانگر اين نكته است كه هرگز نگوييد چون اين سنت ديرپا و كهن است، پس ارزشمند است، زيرا پايه گزاران سنت مزبور نيز مانند شما مخلوق خدايند و مانند شما بايد بنده خالق عالم و آدم باشند.

تذكر: در بررسى معارف مبدأشناسى هر چه بحث عمومى تر و عقلى تر باشد اختلاف كمتر، و در نتيجه اثر عملى آن نيز كمتر است و هر چه بحث عينى تر باشد اختلاف و همچنين اثر عملى آن بيشتر است. قرآن اصل اثبات مبدا را امرى مفروغ عنه و بديهى دانسته، در اين زمينه با ملحدان بحث مبسوطى ندارد.

توحيد ذات واجب الوجود نيز چندان مورد مناقشه و شبهه نيست (جز شبهه اى كه ابن كمونه مطرح كرده و خود به آن پاسخ داده است ). اما درباره توحيد خالقيت اختلاف است و گروهى مانند ثنويين به دو خالق (يزدان و اهريمن ) معتقد شده اند. كسانى كه توحيد درخالقيت را باور دارند نيز در توحيد ربوبى اختلاف كرده اند و برخى قائل به ارباب جزئيه مستقل شده اند كه اينها همان مشركان هستند. اينان در عبادت، الهه گوناگون و ارباب متفرق را مى پرستند.

در ميان اين فرقه ها بحث از عقايد مشركان عينى تر و اثر عملى آن بيشتر بود و از اين رو، بيشتر بحثهاى قرآن با مشركان است، نه با ملحدان و ماديين. سر مطلب آن است كه اولا سرو كار قرآن با وثنيين آن روز بود و ثانيا در بخش ‍ مهم معارف دين بين مشركان و ماديين هيچ فرق نبود و نيست، زيرا مشركان نيز همانند ماديين تجرد روح، برزخ و قيامت و آنچه مربوط به حشرا اكبر بود و همچنين وحى و رسالت را نمى پذيرفتند.

مشركان گرچه الله را باور داشتند، ليكن چون به شرك ربوبى آلوده بودند شرك ربوبى به انكار الوهيت مى انجاميد، زيرا اعتقاد به خدايى كه آسمان و زمين و انسان را آفريده باشد ولى با انسان كارى نداشته باشد هيچ مسئوليتى براى انسان در برابر خدا نمى آورد. پس در اين بخش نيز بين مشرك و ملحد تفاوت چندانى نيست.

## تقوا هدف خلقت يا عبادت؟

آيا ظاهر آيه اين است كه تقوا هدف خلقت است يا هدف عبادت؟ دو احتمال وجود دارد: يكى آن كه، تقوا هدف خلقت باشد، يعنى، خدا را عبادت كنيد؛ خدايى كه شما را آفريد تا به تقوا برسيد. ديگر آن كه، تقوا هدف عبادت باشد، يعنى، خدا را عبادت كنيد تا به تقوا برسيد. گرچه ممكن است بازگشت هر دو معنا با اصل مشترك باشد، ليكن بايد تبيين شود كلمه (لعلكم ) غايت براى (اعبدوا) است يا (خلقكم ) و ظاهر آيه به كدام يك از دو معنا نزديكتر است.

مويدهاى وجه اول (كه تقوا هدف خلقت است ) دو چيز است:

1- نزديكى و قرب جوار (لعلكم تتقون ) با (خلقكم ).

2- آيه (و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ) ( 920) كه هدف خلقت را عبادت معرفى كرده است. بدين تقريب كه روح عبادت همان تقواست و اگر عبادت هدف باشد به لحاظ روح آن كه همان تقواست هدف خلقت خواهد بود البته تقوا هدف خلق (به معناى مخلوق ) است، نه خالق، يعنى، كمال بود. البته تقوا هدف خلق (به معناى مخلوق ) است، نه خالق، يعنى، كمال مخلوق در عبادت متقيانه خداست، نه اين كه اگر خدا بخواهد كامل شو بايد معبود قرار گيرد. خداى سبحان عين كمال و كمال محض است، عابدان او را عبادت كنند يا عبادتش را رها كنند براى او يكسان است، زيرا خداوند نيازى به عبادت انسانها ندارند تا براى رفع آن نياز عابدان را بيافريند.

خداى سبحان مى فرمايد: اگر همه مردم روى زمين كافر شوند، آسيبى نمى رسانند؛ چون خدا غنى است: (ان تكفروا انتم و من فى الارض ‍ جميعا فان الله لغنى حميد) ( 921) پس خدا منزه از آن است كه هدف داشته باشد؛ چون كمال محض و غنى محض است بلكه خود او هدف است. اما از آن جا كه خدا حكيم است و كار بيهوده نمى كند، عالم كه فعل اوست، هدف دارد.

مويدهاى وجه دوم (كه تقوا هدف عبادت باشد) عبارت است از:

1- پايان جمله بايد در سياق آغاز آن باشد و گفته اند: در تعارض بين صدر و ذيل، ظهور صدر مقدم است، زيرا كلام براى آن سوق داده شده است و اگر اين سخن به طور مطلق نيز پذيرفته نشود در خصوص آيه مورد بحث قابل قبول است؛ زيرا منظور اصلى اين آيه، دعوت مردم به عبادت است، نه تبيين معرفتى درباره خلقت و اگر سخن از خلقت به بيان آمده به عنوان دليل لزوم عبادت است، نه به عنوان مطلبى مستقل.

2- خالقيت در آيه مورد بحث حد وسط برهان از طريق علت فاعلى بر ضرورت عبادت است، (با اين بيان كه: خداوند خالق است و هر خالقى بايد عبادت شود؛ پس خداوند بايد عبادت شود). در حالى كه محور اصلى بحث در آيه، ضرورت عبادت است. از اين رو تقوا هدف عبادت است، نه هدف خلقت، مگر با واسطه، يعنى، هدف خلقت عبادت است و هدف عبادت تقوا.

توضيح بيشتر اين كه، بحث در خالق بودن خدا نيست، بلكه بحث در اين است كه خدا را بايد عبادت كرد و براى اين مدعا دو برهان ذكر شده است. برهان اول مى گويد: انسانها بايد خدا را عبادت كنند؛ چون خدا خالق است و هر خالقى بايد عبادت شود. در اين برهان خالقيت الله حد وسط است و در برهان دوم مى گويد: تقوا كمال است و عبادت، زمينه تحقق تقواست، پس بايد عبادت است. از اين رو تقوا هدف عبادت است، نه هدف خلقت. با اين بيان، (لعلكم ) تتقون ) و (الذى خلقكم ) هر يك دليلى مستقل براى لزوم عبادت است؛ با اين تفاوت كه يكى از راه مبدا فاعلى و ديگرى از راه مبدا غايى است.

3- آياتى مانند (يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ) ( 922) كه درباره يكى از مصاديق عبادت (روزه دارى ) است و هدف از روزه دارى دستيابى به تقوا ذكر مى كند. افزون بر اين كه، اين گونه آيات تاييد مى كند كه پايان آيه دليل بر صدر آيه است.

با توجه به اين مويدها، وجه دوم ظاهرتر است. بنابراين، تقوا هدف و علت غايى عبادت است. ابا اين تقرير كه تقوا كمال نفسانى است و عبادت خداوند زمينه تحصيل اين كمال وجودى است. از اين رو بايد خدا را عبادت كرد.

البته ممكن است گفته شود كه هر دو احتمال به يك اصل مشترك باز مى گردد؛ زيرا طبق آيه (و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ) عبادت هدف خلقت است و بنابراين آيه مورد بحث، تقوا هدف عبادت. بنابراين، تقوا.

تعليل به امر ارتكازى

بر اساس بحثى كه گذشت جمله (لعلكم تتقون ) تعليل ديگرى است براى ضرورت عبادت و تعطيل در اين گونه موارد بايد به امرى ارتكازى باشد و به گونه آيت تبيين شود كه حد وسط قرار گيرد و براى هر سه گروه قابل استدلال باشد. تقوا نسبت به مومنان قابل قبول است. همچنين نسبت به بت پرستان تا حدى قابل پذيرش است. اما چگونه براى ملحدان قابل تعليل است؟ يعنى، چگونه به ملحد مى توان گفت: براى دستيابى به تقوا عبادت كن؟ از اين رو بايد معناى تقوا در اين كريمه به صورت جامع و فراگير تبيين شود.

تقوا از ريشه وقايه و به معناى خود نگهدارى و پرهيز از خطر است و پرهيز از خطر امرى ارتكازى و فطرى براى همه انسانهاست، كسى نيست كه از خطر اجتناب نكند و اجتناب از آن لازم نداند. پس (لعلكم تتقون ) مى تواند براى ضرورت عبادت نسبت به هر انسانى دليل باشد؛ به همه انسانها اعم از مومن و ملحد و مشرك مى توان گفت: براى پرهيز از خطر و نجات از عذاب، خدا را عبادت كن. چنين نيست كه با مرگ نابود شويد؛ بلكه با مرگ از عالم طبيعت، به جهان ديگر منتقل مى شويد. انسان همانند پرنده اى در بند است كه به هنگام توفى، در قفس طبيعى وى گشوده شده، به جهان ابدى پرواز مى كند.

## تقوا، هدف متوسط

گرچه عبادت هم به نوبه خود تقواست، اما چون تقوا ملكه اى نفسانى است كه از راه تمرين در اعمال صالح پديد مى آيد، از اين رو، عبادت، زمينه و سبب تقوا قرار گرفته و انسان با عبادت مى تواند ملكه تقوا پيدا كند.

كارهايى كه خداوند به آنها دستور مى دهد به صورت زمينه مقتضى است؛ يعنى، اگر شرايط اعمال مزبور رعايت و موانع آن رفع شود، اين اعمال آثار خود را نشان مى دهد. بنابراين، انسانهاى متعبد بايد تا هنگام مرگ در حال خوف و رجا به سر برده، يقين به عاقبت خير خود نداشته باشند، زيرا هرگز يقين منطقى نسبت به آينده غايب حاصل نخواهد شد و يقين روانى نيز سودمند نيست، گذشته از آن كه ممكن است زمينه غرور را فراهم كند.

گرچه در آيه محل بحث خداى سبحان تقوا را هدف و عبادت را راه رسيدن به آن معرفى كرده است، ليكن تقوا هدف نهايى و مطلق نيست، بلكه هدف نسبى و اضافى است و خود مقدمه و زمينه رسيدن به فلاح معرفى شده است: (واتقوا الله لعلكم تفلحون ). ( 923) پس فلاح انسان در لقاى خداست.

غرض آن كه، انسان تا عبادت نكند به تقوا دست نمى يابد و تا به تقوا دست نيابد توشه اى ندارد تا به سور خدا سير كند و به لقاى حق برسد. قرآن كريم با ابراهيم گوناگون انسان را به عبادت فرا مى خواند، گاهى از طريق آيات آفاقى، مانند خلقت انسان و نياكان او و آفرينش زمين و آسمان و آنچه بين آنهاست و هدف از اين استدلالها اين است كه انسان تقوا را كه زاد مسافران الى الله است از روى تحقيق تحصيل كند، نه بر پايه تقليد.

قرآن كريم تقوا را وسيله فوز و نايل شدن به خداوند سبحان: (ولكن يناله التقوى ) ( 924) و مايه قبولى اعمال: (انما يتقبل الله من المتقين ) ( 925) و محور كرامت انسان: (ان اكرمكم عندالله اتقيكم ) ( 926) و زمينه حصول ميزان تشخيص حق از باطل: (ان تقوا الله يجعل لكم فرقانا) ( 927) و راه خروج از بن بستهاى فكرى و عملى و اخلاقى: (و من يتق الله يجعل له مخرجا) ( 928) معرفى مى كند كه هر كدام از مزاياى مزبور در جاى مناسب خود بحث مى شود.

پيام آيه مورد بحث اين است كه خدا را بايد به گونه اى عبادت كرد كه محصول آن تقوا باشد و آن، عبادت خالصانه است: (الالله الدين) ( 929)

وبرجسته ترين درجه خلوص آن است كه در قلب انسان عابد جز خدا احدى نباشد و چنين قلبى سليم است: (الا من اتى الله بقلب سليم ) ( 930) در روايات اهل بيت (عليه‌السلام ) آمده است: قلب سليم قلبى است كه جز خدا احدى در آن نباشد: القلب السليم الذى يلقى ربه وليس فيه احد سواه ( 931) از اين رو در پايان آيه بعد از قرار دادن انداد و شريكان براى خدا نهى كرده است.

تذكر: چون عبادت داراى درجات است، تقواى حاصل از آن نيز داراى مراتب خواهد بود كه نازلترين آنها همان است كه در آيه 131 سوره آل عمران: (واتقوا النار التى اعدت للكافرين ) مطرح شده و براى مراحل برتر آيات ديگر طرح مى شود.

لطايف و اشارات

1- نداهاى الهى در قرآن كريم

خداوند سبحان در قرآن كريم با چند عنوان به انسانها خطاب مى كند، يا درباره آنها سخن مى گويد: يكى عنوان عام؛ مانند (يا ايها الناس ). دومى عنوان خاص؛ مانند (يا اهل الكتاب ) و سومى نداى اخص؛ مانند (يا ايها الذين امنوا و چهارمى عنوان خاص ‍ الخاص؛ مانند (اولى الالباب ) و (اولى الابصار) و پنجمى عنوان خلاصه خاص الخاص مانند (يا ايها الرسل ) و ششمى عنوان صفأ خلاصه خاص الخاص؛ مانند: (اولوالعزم من الرسل ) وبالاخره آخرين و كاملترين عنوان خطايى است كه به شخص رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) متوجه است كه نه تنها نسبت به انبيا و مرسلين رجحان دارد، بلكه نسبت به اولوالعزم از آنان نيز مزيت دارد؛ مانند (يا ايها النبى ) و (يا ايها الرسول ). البته عناوين تفصيلى ديگرى را مى توان استنباط كرد و چون درجات قرب مخاطب متفاوت است، تعبيرهاى ندا نيز مختلف است.

در مناجات انسان با خدا نيز گاهى انسان مى گويد: يا الله و يارب و گاهى ادب اقتضا مى كند كه پس از خطاب يا الله و يارب و هنگامى كه خود را در محضر مولاى خويش مشاهده كرد بگويد: رب ( 932) زيرا در اين حال ديگر انسان از خدا دور نيست تا با او منادات داشته باشد، بلكه جاى مناجات است. گرچه لفظ يا گاهى براى تشريف و تعظيم مقام مخاطب حاضر نيز به كار مى رود و همواره دليل دور بودن منادا نيست.

خداى سبحان همواره به ما نزديك است: (نحن اقرب اليه من حبل الوريد)، ( 933) ليكن انسان گاهى به خدا نزديك و گاهى از او دور است.

2- امر به سبب و مسبب

خداى سبحان در قرآن كريم گاهى به سبب امر مى كند، مانند امر اعبدوا كه سبب است و مسبب آن تقواست و مانند دستور وضو و غسل و تيمم كه با آن طهارت حاصل مى شود: (اذا قمتم الى الصلوه فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ) ( 934) و گاهى نيز به مسبب امر مى كند؛ مانند: (و ان كنتم جنبا فاطهروا) ( 935) و (يا ايها الناس اتقوا ربكم ) ( 936) گرچه آن مسبب نيز خود وسيله اى براى نيل به كمال برتر بوده، نسبت به آن سبب است.

همچنين قرآن در ترتيب بين ذكر اصل و فرع گاهى ابتدا فرع را ذكر مى كند و سپس اصل را، مانند آيه مورد بحث كه ابتدا فرع (عبادت ) ذكر شده و سپس ‍ دليل و اصل (الذى خلقكم ) به عنوان سند ذكر شده است. گاهى نيز ابتدا اصل و سپس فرع بيان مى شود؛ مانند: (قفل بذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شى فاعبدوه ) ( 937)

تذكر: عبادت در آيه محل بحث اگر مخصوص اعمال معهود باشد و شامل عقايد نشود، چون عبادت بدون ايمان صحيح نيست و امر به ذى المقدمه عقلا مستلزم وجوب مقدمه است، پس نسبت به كافران و منافقان واجب است ابتدا ايمان خالص را تحصيل و سپس عبادت كنند.

3- استدلال بر ضرورت عبادت

در قرآن كريم از سه راه بر ضرورت عبادت استدلال شده است: گاهى از راه مبدا فاعلى و گاهى از راه مبدا غايى و گاهى نيز از هر دو طريق. استدلال از راه مبدا فاعلى، مانند آيه مورد بحث: (الذى خلقكم )؛ يعنى، بايد خدا را عبادت كنيد؛ چون خالق و مبدا هستى شماست. استدلال از راه مبدا غايى؛ مانند: (قل يا ايها الناس ان كنتم فى شك من دينى فلا اعبد الذين تعبدون من دون الله ولكن اعبد الله الذى يتوفيكم ) ( 938) زيرا در اين كريمه سخن از عبادت خدايى است كه انسانها را توفى مى كند. تعليق حكم عبادت بر وصف (الذى يتوفكم ) مشعر به عليت است و نشانه اين كه وصف مزبور مى تواند حد وسط برهان بر ضررت عبادت قرار گيرد يعنى، بايد خدا را عبادت كرد؛ چون بازگشت همه به سوى اوست.

استدلال از طريق هر دو مبدا فاعلى و غاير نيز، مانند سخن مومن آل فرعون كه از برجسته ترين آيات قرآنى است: (و ما لى لا اعبد الذى فطرنى و اليه ترجعون ). ( 939) در اين كريمه، براى لزوم عبادت هم به فاطر بودن خداى سبحان استدلال شده و هم به مرجع بودن او. تقرير برهان اول اين است كه، خدا فاطر است و فاطر را بايد عبادت كرد و تقرير برهان دوم اين كه، خدا مرجع است (بازگشت انسانها به سوى اوست ) و مرجع را بايد عبادت كرد.

در جاى ديگر نيز مى فرمايد: (انما تعبدون من دون الله اوثانا و تخلقون افكا ان الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقا فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه و اشكروا له اليه ترجعون ) ( 940) در صدر اين آيه سخن از خدايى است كه به انسان روزى (مادى و معنوى ) مى دهد (مبدا فاعلى ) و در پايان آيه نيز سخن از خدايى است كه رجوع انسانها به سوى اوست (مبدا غايى ).

در پايان سوره هود نيز به هر دو مبدا استدلال شده است: (والله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله فاعبدوه و توكل عليه و ما ربك بغافل عما تعملون ) ( 941) جمله (لله غيب السموات...) ناظر به مبدا فاعلى و جمله (واليه يرجع...) ناظر به مبدا غايى است و پيام اين كريمه آن است كه اگر آغاز و انجام همه موجودات به دست خداست. پس او را بايد عبادت عبادت كرد. در اين آيه دستور توكل نيز آمده است؛ انسانى كه مى فهمد خود براى انجام كارها عاجز است و به ناچار براى تامين نياز خود بايد وكيل بگيرد، بايد كسى را وكيل بگيرد كه بهتر از هر كس مى تواند وكالت او را ايفا كند.

تذكر: بهترين برهان از نظر علم منطق آن است كه در آن، هم علت فاعلى و هم علت غايى ذكر شود و همچنين نظام داخلى و علت قوام خود شى ء نيز مورد توجه باشد.

4- استمرار عبوديت بر اثر دوام ربوبيت

حدوث و بقاى معلول بر اثر دوام علت است، يعنى، چون لزوم عبادت خداوند بر اثر ربوبيت اوست و ربوبيت او دايمى است، پس مربوب تا زمانى كه در نشئه تكليف، يعنى دنيا به سر مى برد بايد خدا را عبادت كند.

5- امتناع بالاختيار منافقانى با اختيار ندارد.

ابوجعفر طبرى مى گويد:

آيه 21 سوره بقره بهترين دليل بر فساد راى كسى است كه تكليف ما لا يطاق را بدون اعانت خدا جايز نمى داند؛ زيرا خداوند كسانى را به عبادت امر مى كند كه به عدم ايمان آنها خبر داده است. ( 942)

اين سخن ناصواب است، زيرا ممتنع بر چند قسم است: الف. ممتنع بالذات ب: ممتنع بالعاده كه مبادى آن در اختيار مكلف نيست ج: ممتنع بالعاده كه مبادى آن در اختيار مكلف است، مانند محل بحث. عدم جواز تكليف ما لا يطاق در قسم اخير راه ندارد، چون امتناع بالاختيار منافاتى با اختيار ندارد.

6- اطلاق خالق بر خدا

آلوسى مى گويد:

از شگفتى آن كه ابو عبدالله بصرى، اسناد قاضى عبدالجبار گفت:

اطلاق خالق بر خدا محال است، زيرا در خلقت، تقدير معتبر ست و تقدير مستلزم فكر و محاسبه است... اين مسئله مورد اختلاف بين ابوعبدالله بصرى و بين خداست كه عنوان خالق را بر خود روا داشته مى گويد: (هو الله الخالق البارى ) ( 943) و من سخن خدا را مى گويم. ( 944)

قرآن كريم در موارد فراوانى خلقت را به خداوند اسناد داده، گاهى به صورت فعل و زمانى به صورت اسم و اگر تقدير ماخوذ در خلق، در برخى موارد همراه با فكر و محاسبه است، بر اساس خصوصيت مورد است و وگرنه آنچه در تقدير معتبر است علم است، حصولى باشد يا حضورى و ذاتى باشد يا كسبى. پس اگر در خلق تقدير معتبر است تقدير و اندازه گيرى خداوند بر اساس علم حضورى و ذاتى اوست و هيچ محذورى ندارد.

7- آيات آفاقى و انفسى

عبارت (الذى خلقكم ) از آيات انفسى و (والذين من قبلكم ) از آيات آفاقى است؛ چون هر چه جداى از نفس متفكر باشد از آيات آفاقى است، گرچه آن شى ء خارج از متفكر، نسبت به ديگران از آيات انفسى به شمار آيد و چون تاثير آيات انفسى بيش از آيات آفاقى است گرچه آن آيات آفاقى زمانا پيش از آيات انفسى باشد، از اين رو خلقت مخاطبان را پيش از آفرينش تبار و نياى آنان ذكر كرد؛ گرچه خلقت اجدادشان زمانا پيش از خلقت خود آنها است. به هر تقدير، تفكر درباره آفرينش خويش و گذشتگان اعم از نياكان و ديگران موجب اعتراف به توحيد خالقى مى شود.

البته انديشيدن درباره آفرينش نياكان از آن جهت كه تفكر درباره مبادى وجودى خود انسان است، ممكن است نسبت به او نيز از آيات انفسى به شمار آيد، ولى عنوان (الذين من قبلكم ) اعم از نياكان است.

دليل تقدم آيات انفسى بر آيات آفاقى نيز اين است كه انسان پيش از پرداختن به ديگران بايد به خود بپردازد و در خود تامل كند تا خدا را بشناسد.

تذكر: جمع بين آفرينش مخاطبان و آفرينش گذشتگان جريان اصل تشبه در حيات و ممات را به همراه دارد و از اين جهت مفيد موعظه نيز خواهد بود.

8- عليت اعدادى گذشتگان نسبت به آيندگان

چون گذشتگان علل اعدادى آيندگانند، نه علل فاعلى آنها و تاثير آنان تنها جنبه اعدادى است، نه بيش از آن، خداوند فرمود: (خلقكم والذين من قبلكم ) و نفرمود: خلكقكم بالذين من قبلكم. پس گذشتگان واسطه در عليت فاعلى معاصران نيستند، يعنى، آنان نه تنها فاعل بالذات نيستند، بلكه واسطه در فاعليت نيز نيستند و تنها سهم اعدادى دارند و با اين بيان روشن مى شود كه در آيه بعد كه درباره باران مى فرمايد: (فاخرج من الثمرات رزقا لكم )، تنها ناظر به جنبه آلى و وسيله بودن باران است، نه عليت فاعلى آن.

بحث روايى

1- گستره عبادت و مصاديق آن

الف: معرفت

- عن الرضا (عليه‌السلام ):... 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 (عليه‌السلام ) فى قوله (اعبدوا ربكم ): اجيبوا ربكم من حيث امركم، ان تعتقدوا ان لا اله الا الله وحده لا شريك 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 (عليه‌السلام ): افضل العباده ادمان التفكر فى الله و فى قدرته ( 947)

- عن الرضا (عليه‌السلام ): ليس العباده كثره الصلاه والصوم، انما العباده التفكر فى امر الله عزوجل ( 948)

د: فرايض

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ): لا عباده كادأ الفرائض ( 949)

- عن على بن الحسين (عليه‌السلام ): من عمل بما افترض الله عليه فهو من اعبد الناس ( 950)

- فى وصيه النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) لعلى (عليه‌السلام ): يا على! من اتى بما افترض الله عليه فهو من اعبد الناس ( 951)

ه: ورع و صمت

- عن الباقر (عليه‌السلام ): ان اشد العباده الورع ( 952)

عن الصادق (عليه‌السلام ): ما اعبد الله بشى ء افضل من الصمت والمشى ء الى بيته ( 953)

و: تكريم اهل بيت (عليه‌السلام )

- عن رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) (لبريده ): يا بريده ان من يدخل النار ببغض على اكثر من حصى الحذف الذى يرمى عند الجمرات. فاياك ان تكون منهم. فذلك قوله تبارك و تعالى: (اعبدوا ربكم الذى خلقكم ): اعبدوه بتعظيم محمد و على بن ابى طالب... ( 954)

- عن الرضا (عليه‌السلام ): النظر الى ذريتنا عباده، فقيل له: يابن رسول الله! النظر الى الائمه منكم عباده او النظر الى جميع ذريه النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)؟ قال:

بل النظر الى جميع ذريه النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) عباده ما لم يفارقوا منها جه ولم يتلوثوا بالمعاصى ( 955)

ز: كسب حلال و صرف آن

- عن النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): العباده سبعون جزء افضلها جزء طلب الحلال ( 956)

عن النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): يا اباذر ليكن فى كل شى ء نيه حتى فى النوم والاكل ( 957)

اشاره: عبادت از شئون حكمت عملى است، گاهى بر مجموع اعتقاد، تخلق و عمل و گاهى بر جزء خاص از دين اطلاق مى شود و غالبا رفتارهاى سنتى، اعم از واجب و مندوب را عبادت مى نامند. اطلاق عبادت بر معرفت به معناى حكمت نظرى و دانش ويژه به اعتبار وجوب يا استحباب تحصيل آن است وگرنه عنوان عبادت بدون قرينه بر خود علم اطلاق نخواهد شد. آنچه در احاديث مزبور بازگو شد بيان برخى مصاديق عنوان عام عبادت است، كه به مناسبتهاى خاص ياد شده است. آنچه ره آورد ابتدايى پيامبران (عليهم‌السلام ) است عبادت به معناى جامع بين اعتقاد، اخلاق و اعمال است كه در برابر تمرد و سركشى قرار دارد، زيرا عبادت همان خضوع فروتنانه در برابر خداست، در قبال طغيان در فنا و ساحت الهى و آيه (و لقد بعثنا فى كل امه رسوله ان اعبدو واجتنبوا الطاغوت ) ( 958) ناظر به اين معناى جامع است. درباره تفكر عبادى در آينده مطلبى ارائه مى شود.

انسان مومن مى تواند به همه كارها و شئون خود صبغه عبادى بدهد، زيرا روح عمل به نيت است: لا عمل الا بالنيه. ( 959)

نگاه به فرزندان پيامبر اكرم (ژ) كه در برخى روايات شده، عبادت تلقى شده است از آن روست كه يادآور رسالت رسول خدا و آن بيت رفيع است، همان گونه كه نگاه به عالم يا نگاه به در خانه او عبادت است، چون انسان را به ياد خدا مى اندازد.

2- اركان عبادت

الف: اخلاص

- عن ابى بصير: سالت ابا عبدالله (عليه‌السلام ) عن حد العباده التى اذا فعلها فاعلها كان موديا، فقال: حسن النيه بالطاعه ( 960)

عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ): من لم يختلف سره وعلانيته و فعله و مقالته فقد ادى الامانه و اخلص العباده ( 961)

بب: انقطاع از خلق

- عن الباقر (عليه‌السلام ): لا يكون العبد عابدالله حق عبادته حق ينقطع عن الخلق كلهم اليه فحينئذ يقول: هذا خالص لى يقبله بكرمه. ( 962)

عن الصادق (عليه‌السلام ):... فى التواره مكتوب يابن آدم تفرغ لعبادتى املأ قلبك غنى و لا اكلك الى طلبك و على ان اسد فاقتك و املا قلبك خوفا منى و ان لا تفرغ لعبادتى املا قلبك شغلا بالدنيا ثم لا اسد فاقتك واكلك الى طلبك ( 963)

ج: تفقه

- عن على بن الحسين (عليه‌السلام ): لا عباده الا بتفقه ( 964)

دد: استمرار

- عن رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): ما اقبح بعد الغنى... واقبح من ذلك العابد لله ثم يدع عبادته ( 965)

اشاره: امور ياد شده به نحو يكسان در عبادت دخيل نيست، زيرا بعضى از آنها در اصل صحت عبادت نقش دارد؛ مانند نصاب لازم از اخلاص و پرهيز از شرك جلى و خفى، نظير ريا و برخى از آنها در كمال عبادت دخيل است، نه در اصل صحت آن؛ مانند مرحله بالاى اخلاص، نظير انقطاع از ماسوى الله. تفقه نيز همانند اخلاص بر دو قسم است: قسمتى از آن در اصل صحت عبادت دخيل است، زيرا بدون علم به اركان، اجزأ، شرايط، موانع و خلل عبادت، شروع جدى در آن ميسور نيست و قسمتى از آن در كمالعبادت معتبر است، نه در اصل صحت آن.

استمرار عبادت براى آن است كه هم از آسيب مستمر وسوسه و دسيسه اغواى شيطان رهايى حاصل شود و هم از فيض دايم و جاودانه الهى بهره گرفته شود.

ترك عبادت مطلق است و شامل ترك همه عبادتها مى شود؛ چنانكه شامل ترك عبادت خاص نيز مى شود. بنابراين، كسانى كه برنامه عبادتى خاص ‍ داشته، سپس آن را ترك مى كنند؛ مشمول اين بيان هستند.

3- سر تشريع عبادت

- عن الرضا (عليه‌السلام ): فان قال: فلم يعبدوه؟ قيل: ائلا يكونوا ناسين لذكره ولا تاركين لادبه و لا لاهين عن امره و نهيه، ژ كان فيه صلاحهم و قوامهم فلوا تركوا بغير تعبد لطال عليهم الامد فقست قلوبهم ( 966)

اشاره: عبادت كه نحوه اى تادب در پيشگاه خداست، براى آن است كه ياد حق در دل انسان زنده بماند و همچنين براى آن است كه انسان از امر و نهى الهى اعراض نكند و به لهو اشتغال نورزد. اگر انسان عبادت نكند به تدريج قلب او بر اثر رسوبات گناه مانند سنگى سخت خواهد شد؛ چنانكه در سوره حديد آمده است: (فطال عليهم الامد فقست قلوبهم ). ( 967)

در مناطق ييلاقى كه آبهاى معدنى مى جوشد بستر چشمه ها در آغاز جوشش آب، سرسبز و خرم مى شود؛ ولى چون آن آب با رسوبات همراه است، پس از مدتى آب راه جوشش خود را مى بندد و زمين را نيز از خرمى باز مى دارد. توجه قلب همانند آب زلال چشمه است و گناه در حكم رسوباتى است كه راه توجه انسان به خدا را مى بندد.

4- عبادت عاشقانه

- عن ابى عبدالله (عليه‌السلام ): العباده ثلاثه: قوم عبدوا الله عزوجل خوفا فتلك عباده العبيد و قوم عبدوا الله تبارك و تعالى طلب الثواب فتلك عباده الاجزأ و قوم عبدوا الله عزوجل حبا له فتلك عباده الاحرار و هيم افضل العباده ( 968)

- عن رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): افضل الناس من عشق العباده فعانقها و احبها بقلبه و باشرها بجسده و تفرغ لها فهو لا يبالى على ما اصبح من الدنيا على عسر ام على يسر. ( 969)

اشاره: عبادت بر اساس محبت خدا بهترين عبادت است. از سياق روايت اول و جمله پايانى آن برمى آيد كه اقسام ديگر عبادت نيز صحيح است، ولى بهترين قسم آن عبادت محبانه و عاشقانه است. البته كسى كه فقط رهيدن از دوزخ يا رسيدن به بهشت را بخواهد، يعنى مطلوب بالذات او اينها باشد و خدا را وسيله قرار دهد او اصلا خدا را عبادت نكرده است.

عبادت براى بهشت كه در اين گونه روايات آمده، آن است كه انسان خدا را عبادت كند، ليكن چون نمى داند از او چه بخواهد، از او بهشت مى طلبد. اين عبادت صحيح ولى متوسط است. انسان بايد به عبادت بلكه به معبود عشق بورزد، نه اين كه آن را براى رسيدن به بهشت يا رهيدن از دوزخ انجام دهد. غرض آن كه، اگر كسى خود را همتاى خدا بداند و عبادت را يك نوع تعامل، تعاطى و داد و ستد همسان بين موجر (اجير) و مستاجر بداند كه اگر چيزى به اجير نرسد، هرگز عبادت نمى كند، چنين عبادتى باطل است، ولى اگر عبادت را نوعى تخضع، تذلل و اطاعت عبد در فنا و ساحت مولا بداند، ليكن بر اثر ضعف معرفت از يك سو، و كمى همت از سوى ديگر، نداند از مطاع، متبوع و ولى نعمت خود چه بخواهد، عبادت او درست، ليكن كم ثواب است.

واژه عشق كه در روايت دوم آمده، از عشقه گرفته شده است، عشقه همان پيچك است كه وقتى در كنار درختى سرسبز مى رويد، آن را به عنوان تكيه گاه خود احاطه مى كند و آن مى تند و راه نفس كشيدن را بر آن مى بندد و در نتيجه برگهاى آن درخت همانند رخ عاشق زرد مى شود.

برترين مردم كسى است كه به عبادت بلكه به معبود عشق بورزد و با بدن خود با ظاهر عبادت در ارتباط باشد و براى عبادت فارغ البال باشد. انسان گرچه زهد سلمان و تمكن سليمان داشته باشد عاشق عبادت بلكه عاشق سلمان و تمكن سليمان داشته باشد بايد عاشق عبادت بلكه عاشق معبود باشد، چنانكه سليمان (عليه‌السلام ) با داشتن همه امكانات زندگى همانند سلمان بلكه كاملتر از او زندگى مى كرد.

مرحوم مولى صالح مازندرانى در ذيل اين حديث، پس از تفسير عشق به افراط در محبت، مى گويد:

برخى اشكال كرده اند كه حكيمان عشق را در مباحث طبيعى و طبى جزو بيماريها دانسته اند و در مسائل الهى از برترين كمالها و سعادتها به شمار آورده اند. بنابراين، ممكن است ميان اين دو سخن تخالفى انگاشته شود، ليكن اين پندارى نادرست است، عشق بدنى حيوانى شهوانى است، ولى آنچه در الهيات مطرح است عشق روحانى انسانى نفسانى و ممدوح است. عشق حيوانى به مجرد وصال و اتصال زايل و فانى مى شود، اما عشق الهى همواره پايدار و فزاينده است. ( 970)

5- تفكر در آفرينش انسان

- عن العسكرى (عليه‌السلام ): فى قوله تعالى (يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم ) من نطفه من مأ مهين فجعله فى قرار مكين الى قدر معلوم فقدره فتعم القادر رب العالمين... ( 971)

اشاره: گرچه تفكر عادى شامل هر گونه معرفت دينى مى شود، ليكن درباره برخى از آنها به حسب تناسب حكم و موضوع، حديث خاصى رسيده است. آنچه درباره اين آيه وارد شده ناظر به تفكر درباره آفرينش انسان در خصوص بخش بدن است، نه روح، يعنى، معادل بخشى از آيه 12 سوره مومنون و آيه 5 سوره حج است كه با صرف نظر از ذيل آيه: (ثم انشاناه خلقا اخر...) ناظر به تكامل بدن انسان در ظل ربوبيت الهى و تدبير خدايى است.

6- معناى لعل

- عن على بن الحسين (عليه‌السلام ) فى قوله تعالى (لعلكم تتقون ): و (لعل ) من الله واجب لانه اكرم من ان يعنى عبده بلا منفعه و يطمعه فى فضله ثم يخيبه. الاترى انه كيف قبح من عبد من عباده اذا قال لرجل: اخدمنى لعلك تنتفع منى و تخدمنى ولعلى انفعك بها فيخدمه ثم يخيبه و لا ينفعه. فالله عزوجل اكرم فى افعاله وابعد من القبيح فى اعماله من عباده ( 972)

اشاره الف: اگر از آيه مزبور و مانند آن وعده استظهار شود، وفاى آن از خداوند واجب است و وجوب آن يجب عن الله است، نه على الله.

ب: كلمه (لعل ) براى ترجى يا اشفاق نيست، گرچه زمخشرى چنين گفته است؛ ( 973) زيرا يا هراس از خصوصيت مورد استعمال است، نه دخيل در موضوع له يا مستعمل فيه. پس اگر كسى بگويد: لعل زيدا يكرمنى او يهننى، به معناى استعمال لعل در اميد اكرام، يا هراس از اهانت نيست، بلكه در خصوص توقع پديده اى است، (اعم از از نافع يا ضار) كه احتمال تحقق آن بيش از عدم تحقق آن است، زيرا اميد با شك محض نيست، بلكه با ترجيح جانب تحقق است.

ج: مورد كاربرد لعل زمينه اقتضأ است، نه علت تام. گوينده يا شنونده گاهى قاطع به وجودند و گاهى قاطع به عدمند و گاهى شاكند و قطع و شك آنان گاهى منطقى است و گاهى روايى و هر گوينده اى بر اساس ‍ قطع يا شك خود الفاظ را به كار مى برد و انتخاب كلمات برابر با تشخيص ‍ استعمال كننده است، بدون آن كه معيار سلامت يا غثاثت باشد. به هر تقدير، گرچه ذات خداوند به طور قطع مى داند كه چه كسى با حسن اختيار خود اهل تقواست و چه شخص با سوء اختيار خويش اهل طغوا و هرگز شك، جهل، سهو، نسيان، خطا و مانند آن در حريم كبريايى او راه ندارد، ليكن مقام فعل همان مقام اقتضأ است، نه سبب تام و استعمال كلمه لعل به لحاظ مقام فعل است، نه به لحاظ متكلم.

7- تقوا، غايت خلقت يا عبادت؟

- عن على بن الحسين (عليه‌السلام ): (لعلكم تتقون ) قال: لها وجهان: احدهما خلقكم و خلق الذين من قبلكم لعلكم تتقون اى لتتقوا كما قال الله: (و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ) والوجه آلاخر: (اعبدوا ربكم...) اى اعبدوه لعلكم تتقون النار ( 974)

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ): فاتقوا الله عباد الله جهه ما خلقكم له واحذروا منه كنه ما حذركم من نفسه ( 975)

اشاره: مجلسى (رحمه الله ) در ذيل حديث اول مى گويد: لها وجهان اقول: الفرق بينهما انه على الاول عله الخلق و على الثانى عله العباده والقاضى ذكر الاول وضعفه بانه لم يرد فى اللغه و اختار انه حال الضمير فى اعبدوا او عن مفعول خلقكم.

آنچه از قاضى نقل شد همان است كه آلوسى از استاد قاضى عبدالجبار نقل و نقد كرد و نيازى به تكرار نيست. همان طور كه در بحث تفسيرى گذشت، پيوند تقوا با عبادت بيش از ارتباط آن با خلقت است. بنابراين، تقوا غايت عبادت خواهد بود.

الذى جعل لكم الارض فرشا و السمأ بنأ وانزل من السمأ مأ فاخرج به، من الثمرات رزقالكم فلا تجعلوا الله انداد وانتمتعلمون.

گزيده تفسير

خداوند سبحان در صدر اين آيه كه تتمه آيه قبل است، با تبيين ربوبيت خدا در قالب ذكر برخى ها آيات آفاقى كه نمونه اى از مجموعه نظام آفرينش ‍ است، انسان را متوجه توحيد ربوبى مى كند و در ذيل آن او را از هر گونه شرك آشكار و پنهان نهى مى كند، تا انسان كه مسافر الى الله است بتواند در پرتو عبادت زاد و توشه راه را كه تقواست تحصيل كند.

اداره همه امور كلى و جزئى عالم مستقيما به دست خداست و حلقه هاى زنجيره علل هر شى ء نيز جز مجارى فيض و آيات الهى نيست و از اين رو، اسباب و علل در آفرينش و پرورش اشيا هيچ استقلالى ندارد. پس هيچ شريكى براى خدا در خالقيت و ربوبيت نيست.

انسان كه با فطرت توحيدى آفريده شده، اگر به فطرت خويش بازگردد، همين نداى توحيد را از درون خود نيز شينده با نداى آفاق جهان هماهنگ و سازگار مى يابد.

تفسير

الذى: اين موصول به صله اش (جعل لكم...) صفت دوم است براى ربكم (در آيه قبل ) و بدين معناست كه انسانها بايد خدايى را عبادت كنند كه هم آفريننده آنان و نياكانشان است و هم آيات و نشانه هاى ديگر او در زمين، آسمان، باران و ميوه ها براى تامين روزى هاى بشر آشكار است.

جعل: جعل در اين جا به معناى قرار دادن شى ء در حالتى خاص است (جعل تركيبى ) و از اين رو دو مفعول مى گيرد.

تذكر: جعل گاهى به معناى صيرورت است، كه در اين صورت متعددى نيست و زمانى به معناى ايجاد است، كه در اين حال متعددى به يك مفعول است؛ مانند: (وجعل الظلمات والنور) ( 976) و گاهى به معناى تصيير و قرار دادن است؛ نظير آيه محل بحث كه متعددى به دو مفعول است. 2- تقديم ذكر آفرينش انسان بر آفرينش نظام كيهانى از قبيل تقديم آيات انفسى بر آفاقى است؛ گذشته از آن كه هدف در آيه محل بحث ذكر منافع و مصالح انسان است، كه قهرا متاخر از هستى خود انسان خواهد بود.

لكم: لام در لكم براى غايت و فايده (نه علت غايى ) است، يعنى تدبيرهاى كه نمونه هايش در اين آيه ذكر شده، براى تامين منافع شما انسانهاست.

الارض: ارض اسم جنس است و بر هر چه در مقابل سمأ قرار گيرد اطلاق مى شود و در قرآن كريم اطلاقاتى دارد كه برخى وسيعتر از برخى ديگر، زيرا گاهى بر منطقه خاصى از زمين اطلاق مى شود؛ مانند (يا قوم ادخلو الارض كفاتا) ( 977) و گاهى نيز مراد از آن مجموع عالم ملك در برابر عالم ملكوت است، مانند: (الله نور السموات والارض )، ( 978) (وله المثل الاعلى فى السموات والارض ) ( 979)

السمأ: علت تكرار كلمه سمأ در جمله (والسمأ بنأ و انزل من السمأ مأ) و نياوردن ضمير به جاى اسم ظاهر آن است كه سمائى كه همچون خيمه اى بر زمين سايه افكنده و مانند سقفى بنا شده است ( 980) با آسمانى كه محل ريزش باران است فرق دارد. آسمان اولى محل نظام كيهانى و اختران ثابت و سيارى است كه در مدارهاى رياضى، نه طبيعى، سير مى كند؛ چنانكه از اقدمين موروث است و متاخران به آن رسيده اند؛ نه در اجرام فلكى و اجسام سپهرى كه در محورهاى طبيعى قرار دارد؛ چنانكه قدما مى پنداشتند، ولى آسمان دومى همانت جو متراكم بالاى زمين است كه جايگاه ابرهاست.

تذكر: تعبير از آسمان حسى به سقف در آيه: (و جعلنا السمأ سقفا محفوظا)( 981) به حسبت ديد ظاهرى بشر است؛ چنانكه تعبير از آن به بنأ نيز به همين مناسبت است.

به: در جمله (فاخرج به من الثمرات )، بأ در به براى سبيت است و خداوند با اين كلام نظام سبب و مسببى در جهان عينى را تاييد مى كند. گرچه علل و عوامل مادى در رويش گياهان و پرروش ميوه هاى متنوع سهم به سزايى دارد، ليكن گذشته از آن كه همه آنها مخلوق خداوند است، تاثير آنها در پيدايش و رويش تاثير اعدادى است، نه فاعلى.

الثمرات: ثمر عبارت است از هر چيزى كه از چيز ديگر حاصل و متولد شود؛ مطلوب باشد يا نامطلوب و مادى باشد يا معنوى در امور مادى خوراكى باشد يا غير خوراكى. در قرآن كريم ثمر به انواع ميوه هاى درختان و محصول بوته ها، يعنى مجموع فرآورده هاى باغدارى و كشاورزى اطلاق شده است، مانند: (ثم كلى من كل الثمرات )، ( 982) (ونقص من الاموال والانفس والثمرات ). ( 983) در آيه محل بحث نيز مراد از ثمرات چنين معنايى است. ( 984)

تذكر: چون رزق اعم از ماكول و ملبوس و... است، بنابراين، هر چه براى بشر سودمند است خواه به واسطه و خواه بى واسطه، رزق است. از اين رو قرآن چنين مى فرمايد: (متاعا لكم ولا نعامكم ) ( 985) (كلوا وارعوا انعامكم ) ( 986)

اندادا: انداد جمع ند به معناى مثل و شبيه نيست، بلكه به معناى چيزى است كه در مقابل شى ءو مخالف آن باشد و ادعاى مماثلت در اعمال و امور نيز داشته باشد. پس در معناى ند سه عنصر ملاحظه شده: مقابلت، مخالفت و ادعاى مماثلت و اگر در موردى هر سه قيد ملاحظه نشود، كاربرد واژه ند مجاز خواهد بود. بر اين اساس، ند خدا شامل مى شود آنچه را كه در مقابل خدا قرار گيرد و مخالف اراده او باشد و ادعاى معبود و مطاع بودن نيز داشته باشد و اين معناى جامع مصاديق گوناگونى دارد؛ مانند هواى متبع، امير مطاع و مال محبوب و همچنين اصنامكى كه بت پرستان به تاثير آنها در امور معتقد بودند. ( 987)

و انتم: جمله (وانتم تعلمون ) حال براى فاعل (فلا تجعلوا) و متعلق آن محذوف است. حذف متعلق مفيد عموم است؛ يعنى، شيئى از اشيا و شخصى از اشخاص (فرد يا گروه ) را شريك و ند خداوند قرار ندهيد، در حالى كه همه شما از آگاهى توحيدى برخورداريد. علل و عوامل آگاهى متعدد است: برخى از آنها مشرك است؛ مانند فطرت توحيدى و نيز توان استدلال فى الجمله، نه بالجمله و برخى از آنها مختص به اهل كتاب است، مانند آنچه در آثار پيامبران گذشته و كتابهاى آسمانى آنان ثبت شد. بنابراين، اگر شخصيت حقيقى يا حقوقى به نحو استقلال مورد اطاعت قرار گيرد به اميد انتفاع مادى، چنين كار مذمومى شرك خواهد بود و هرگز با دانش ‍ توحيدى سازگار نيست. قرآن كريم در عين حرمت نهادن به همه علل و عوامل اقتصاد، تنها منبع مستقل ارتزاق را خداوند مى داند: (ان الله هو الرزاق ذو القوه المتين )، ( 988) (فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه واشكروه له اليه ترجعون ) ( 989)

## درجات نعمتها و متنعمان

خداى سبحان در آيه قبل همه انسانها را مخاطب قرار داد و با خطاب (يا ايها الناس ) آنان را به عبادت رب خالق مدبر فرا خواند و در اين كريمه به ذكر نعمتهايى مى پردازد كه به انسانها ارزانى داشته است. تبيين نعمتها در قرآن كريم متناسب با مخاطبانى است كه خداوند با آنان سخن مى گويد.

خداوند در جايى كه مخاطبان او توده مردم باشند ربوبيت خويش را در قالب ذكر نعمتهاى ظاهرى تبيين مى كند؛ نعمتهايى كه حيوانات نيز با انسان در بهره بردارى از آنها شريكند و با تعبيرهاى لطيفى مانند (متاعا لكم ولا نعامكم ) ( 990) يا (كلوا وارعوا انعامكم ) ( 991) از آنها ياد مى كند، ولى در جايى كه مخاطب خداوند مومنان هستند ربوبيت خود را در قالب ذكر نعمتهاى باطنى، مانند ارسال رسل، انزال كتب و جعل نبوت و امامت و خلافت تبيين مى كند كه انسان در اين مرحله در رديف فرشتگان قرار مى گيرد؛ چنانكه در آيه شريفه (شهد الله لا اله الا هو والملائكه و اولو العلم قائما بالقسط) ( 992) كه سخن از شهادت بر وحدانيت حق است، انسان در رديف فرشته قرار گرفته است.

در آيه مورد بحث ابتدا از زمين كه بستر مناسبى براى زندگى است سخن به ميان آمده و چون زمين به تنهايى براى پيدايش و پرورش انسانها، حيوانات و گياهان و جمادات كافى نيست، سپس سخن از بناى برافراشته آسمان به ميان آورد. بر اثر تابش خورشيد است كه آبها به بخار تبديل مى شود و با پيدايش ابر و ريزش باران گياه مى رويد و رشد مى كند و حيوان و انسان سيراب مى شوند و با گردش و حركت زمين و ستارگان آسمان است كه فصول گوناگون پديد مى آيد و حيات انسان و حيوان و گياه بر روى زمين تامين مى شود.

توحيد ربوبى

خداى سبحان هنگامى كه در صدد بيان چگونگى اداره حكيمانه عالم است كارها را به فاعلهاى قريب نسبت مى دهد و در پايان مى فرمايد: اين مجموعه، ساخته حكيمانه، من است. به همين جهت بارش باران را گاهى به ابر، گاهى به باد و سرانجام به خودش نسبت مى دهد؛ مانند (وارسلنا الرياح لواقح )، ( 993) ولى در جايى كه در صدد بيان توحيد ربوبى باشد، همانند آيه مورد بحث، پديده ها و دگرگونيها آن را مستقيما به خود اسناد داده، مى فرمايد: (ان الله فالق الحب و النوى )؛ ( 994) خداوند شكافنده دانه هاست، (افرايتم ما تحرثون (63)أنتم تزروعونه ام نحن الزارعون ) ( 995) شما بذر را به خاك مى سپاريد، ولى نمى دانيد ما چگونه اين بذر را زنده مى كنيم. خداوند حرث را به كشاورز و زرع را به خود نسبت مى دهد.

همه عوامل موثر در پيدايش و پرورش پديده ها، مجارى فيض و سربازان الهى هستند: (ولله جنود السموات والارض ). ( 996) چنين نيست كه خداوند تنها سرحلقه سلسله علل باشد، بلكه ربوبيت الهى نامحدود است و در كارهاى جزيى ظاهرى هم دست خدا را مى توان ديد: (فاينما تولوا فثم وجه الله ). ( 997) در بحثهاى بطلان دور و تسلسل كه زنجيره علل را ذكر مى كنند، براى اين است كه ذهن را آشنا كنند، نه اين كه خدا فقط سرحلقه زنجيره علل باشد و حلقه هاى وسط و نازل جداى از خدا باشند؛ چون او بر هر چيزى احاطه دارد و انسان سالك صالح وقتى به سرحلقه مى رسد، آنگاه مى فهمد كه محيط بر همه، خداست. چنين سالك هر چيزى را مشاهده مى كند مى توان به عنوان اين كه آيت حق و محاط خداست، همان جا خداى سبحان را نيز با چشم جان مشاهده كند.

حاصل اين كه، با توجه به مفاد آيه مورد بحث كه توحيد ربوبى است اداره همه امور كلى و جزئى عالم مستقيما به دست خداست همه عالم امكان مجارى فيض و آيات اوست. از اين رو قرار دادن خداوند در سرسلسله حلقات على و معلولى تنها براى آشنايى ذهن است وگرنه خداوند در همه حلقات بدون امتزاج، اتحاد و حلول حضور مستقيم دارد.

آفت زدايى از توحيد عبادى

پس از تبيين بعد اثباتى توحيد عبادى با (اعبدوا) بعد سلبى آن را با جمله (فلا تجعلوا الله اندادا) بيان مى كند. اين جمله با كمى تفاوت در ديگر آيات قرآن كريم نيز آمده است؛ مانند: (قل ائنكم لتكفرون بالذى خلق الارض فى يومين و تجعلون له اندادا ذلك رب العالمين ) ( 998)

ماده جعل در اين بخش از آيه شريفه به معناى قرار دادن دروغين است؛ يعنى، عمل مشركان كه براى خداوند مثل و شريك قرار مى دهند كارى دروغين و باطل است.

سر اين كه از بتها به عنوان انداد ياد شده، اين است كه گرچه مشركان اعتقاد داشتند خداوند در ذات خود و نيز در مقام خالقيت مثل ندارد، ولى در مرتبه ربوبيت اعتقاد به ربوبيت بتها داشته، محبت و عبادت آنها را لازم مى دانستند. مشركان كارى را كه بايد به خدا اسناد دهد به ديگرى نسبت مى دانند و چيزى را كه بايد از خدا بخواهند از ديگرى مى خواستند و اين همان قرار دادن ند و مثل است: (و من الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله ) پس آنان بتها را انداد خدا قرار داده بودند، گرچه به ظاهر مى گفتند: (هولأ شفعونا عند الله )؛ ( 999) زيرا بتها را در شفاعت خود و نزديك كردن انسانها به خدا مستقل مى پنداشتند و چنين استقلالى حتما با ربوبيت همراه است. خداى سبحان مى فرمايد: اينان كه امروز اين آثار را به بتها نسبت مى دهند، سرانجام مى فهمند همه اين نيروها از خداست و قهرا سراسر عالم، آيات و جنود الهى است و چيزى از خود قدرت مستقل ندارد تا كارى انجام دهد و بر اثر آن معبود شود: (ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوه لله جميعا و ان الله شديد العذاب )

عبارت (فلا تجعلوا لله اندادا)، چنانكه گذشت، بيانگر بعد سلبى توحيد عبادى است كه بعد اثباتى آن در صدر آيه قبل (اعبدوا...) ذكر شده است. علت تقدم بعد اثباتى بر بعد سلبى آن است كه در فطرت آدمى اصل بر توحيد است و شرك امرى تحميلى بر فطرت انسان است. از اين رو انسان بايد در مرحله اول توحيد فطرى ثابت شده خود را پايگاه فكرى قرار داده، سپس به بركت آن، هر گونه شرك و طاغوت را نفى كند.

در كلمه طيبه لا اله الا الله نيز بعد اثباتى بر سلبى مقدم است، گرچه برخى مى پندارند كه در اين كلمه طيبه بعد سلبى بر بعد اثباتى مقدم است؛ زيرا كلمه الا به معناى غير و صفت ماقبل خود است. از اين رو معناى عبارت فوق اين است كه جز الله كه فطرت او را مى پذيرد معبود ديگرى نيست و آياتى از قبيل آيه مورد بحث و آيه (ولقد بعثنا فى كل امه رسولا ان اعبدواالله واجتنبوا الطاغوت ) ( 1000) با روح كلمه طيبه لا اله الا الله مطابق است، نه با لفظ آن، چون كلمه طيبه دو قضيه اثباتى و سلبى نيست، تا ابتدا الهه دروغين را نفى و سپس الله را اثبات كند. كلمه لا اله الا الله گرچه به دو قضيه منحل نمى شود، ليكن دو مطلب اثباتى و سلبى و نيز تقدم اثباتى و سلبى و نيز تقدم اثباتى بر سلبى را مى فهماند.

مثل و همتا قرار دادن براى خداوند گاهى در قالب شرك آشكار و مشهود و گاهى در قالب شر پنهان و مستور است كه هر نوع آن به دليل واقع شدن نكرده (اندادا) در سياق نفى (فلا تجعلوا) كه مفيد عموم است، مورد نهى واقع شده است.

نهى از شرك نسبت به كافران و منافقان براى تناهى از شرك بالفعل و نسبت به مومنان براى تناهى از ابتلاى به شرك جلى يا خفى است.

چون سراسر جهان امكان، وجه خداست (فانما تولوا فثم وجه الله ) ( 1001) پس در حقيقت يك مدبر است كه عالم را اداره مى كند و ديگران نقشى جز مظهريت ندارند. اين كه گفته مى شود: خدا حق است، ولى وسيله اى لازم است، چنين گفتارى با توحيد سازگار نيست. خدا حق است، ولى وسيله اى لازم است، چنين گفتارى با توحيد سازگار نيست. خدا حق است، ولى وسيله اى لازم است، چنين گفتارى با توحيد سازگار نيست. خدا حق است و خود او مسبب الاسباب است و از اين رو، ما از همان خداى مسبب الاسباب مى خواهيم تا وسايل را تامين كند: وقرب وسيلتى اليك من بنى الوسائل. ( 1002) بنابراين، شرك، آشكار باشد يا پنهان، با عبادت و تقوا و هدف خلقت سازگار نيست.

كلمه اندادا به صورت جمع آمده، در حالتى كه هر فرد مشرك تنها يك بت را مى پرستيد و همين طور قبايل، هر كدام بت مخصوصى داشتند كه آن را عبادت مى كردند. از اين رو، جمع كلمه انداد دو گونه توجيه مى شود:

1- چون خطاب به توده مشركان است، مجموع در برابر مجموع قرار گرفته است؛ يعنى، مجموع مشركان در برابر مجموع بتهايى كه عبادت مى كردند لحاظ شده است، نه اين كه هر مشركى چند بت داشته باشد و از پرستش ‍ آنها نهى شده باشد؛ نظير (اوقوا بالعقود) ( 1003) كه به اين معناست: هر كس ‍ بايد به پيمان خود عمل كند، نه اين كه هر كس موظف است به پيمانهاى ديگران نيز عمل كند با اين كه آيه مزبور تنها ناظر به مواردى باشد كه هر شخصى داراى چند پيمان است.

2- چون انسان با همه موجودات ارتباط دارد و به آنها نيازمند است، يك انسان بت پرستى كه براى هر يك از زمين، آسمان، دريا، صحرا و غير آن ربى جداگانه قائل است و به همه آنها نياز دارد، بايد به ارباب گوناگون سربسپارد؛ چنانكه يوسف صديق (سلام الله عليه ) زندانيان را به توحيد دعوت كرد و فرمود: (أرباب مترقون خير ام الله الواحد القهار) ( 1004) و اين با فرض بتهاى مخصوص براى هر قبيله منافاتى ندارد، زيرا اصل بت تراشى براى تجسيم و حضور فيزيكى معبود است، خواه آن معبود يكى باشد يا بيشتر.

## فطرت توحيدى

از نظر قرآن كريم انسان داراى دو علم فطرى و اكتسابى است. درباره علم فطرى كه اصيل است مى فرمايد: خدا شما را با سرمايه فطرت توحيدى آفريد: (فطرت الله التى فطر الناس عليها). ( 1005) اميرالمومنين (عليه‌السلام ) نيز مى فرمايد: وجابل القلوب على فطرتها شقيها وسعيدها؛ ( 1006) خداوند همه دلهاى اهل سعادت و شقاوت را بر فطرت جبلى آفريد و درباره علم اكتسابى كه تبعى است مى فرمايد: خدا به شما چشم و گوش ‍ داد تا از بيرون وجود خود علم بياموزيد؛ اما مواظب باشيد اندوخته هاى اين چشم و گوش با علم اصيل فطرى مزاحم نباشد: (وجعل لكم السمع و الابصار والافئده لعلكم تشكرون ). ( 1007)

هيچ انسانى در برابر توحيد و شرك بى طرف آفريده نشده، بلكه با سرمايه علمى فطرت توحيدى آفريده شده است و شرك امرى تحميلى است كه سرزمين فطرت توحيدى را غصب مى كند و اين تحميل شرك بر فطرت توحيدى ظلم عظيم است: (ان الشرك لظلم عظيم ). ( 1008) قرآن كريم درباره مشركان و كافران مى فرمايد: (ولكن انفسهم يظلمون )؛ ( 1009) زيرا آنان فطرت توحيدى را در بين اغراض و غرايض دفن مى كنند و بذر شرك را در دل خود مى كارند و اين ظلم به فطرت است.

از اين رو پيامبران مبعوث شده اند تا فطرت توحيدى انسان را بيدار و شكوفا كنند و به همين دليل در قرآن كريم نسبت به بت پرستانى كه ابراهيم خليل (عليه‌السلام بتهاى آنان را درهم شكست، مى فرمايد: (فرجوا الى انفسهم) ( 1010)؛ محصول بت شكنى ابراهيم (عليه‌السلام ) رجوع انسانها به فطرت توحيدى خود بود و چون پرستش و گرايش به هر چيزى غير از خدا، بت پرستى است، گرچه مستور و خفى باشد، لازم است انسان با تبر عبادت خالصانه براى خدا، بتهاى هوا و هوس و مقام و القاب و مانند آنها را در هم بكوبد تا مشمول (اف لكم و لما تعبدون من دون الله ) ( 1011) نشود.

خداوند در پايان آيه مورد بحث مى فرمايد: (وانتم تعلمون )؛ در حالى كه شما با نداى فطرت، توحيد ربوبى و ضرورت عبادت رب خالق را مى يابيد. اين جمله يا خطاب به مشركان است و مى فرمايد: شما كه مى دانيد خالق اين نظام خداوند است، چرا غير او را عبادت مى كنيد؛ چون توحيد در خلقت مستلزم توحيد در عبادت است. يا اين خطاب به عموم انسانهاست؛ يعنى، همه انسانها با رجوع به فطرت خود خواهند دانست كه خالقى دارند و خالق را بايد عبادت كنند.

تذكر: مفاد آيه مورد بحث و آيه قبل توحيد عبادى و توحيد ربوبى و توحيد خالقى خداوند است. اين آيات براى مومنان كه معتقد به اين عقايدند، ولى گاهى در توجه به آن كوتاهى مى كنند موعظه و براى مشركان كه فقط منكر توحيد ربوبى و دچار شرك عبادى هستند، گرچه توحيد خالقى را مى پذيرند، جدال احسن و براى ملحدان برهان است؛ زيرا ملحدان پس از دقت در معناى آيات مذكور ناچار به تصديق خالقيت خداوند هستند و در پى آن بايد به ربوبيت مطلق خالق اعتراف و تنها او را عبادت كنند.

مفاد اين دو آيه گرچه برهانى است بر توحيد ربوبى، زيرا مخاطبان اولى آن، گروهى بودند كه نسبت به اصل وجود خالق ترديدى نداشتند ليكن اين گونه براهين با تقريب خاص خود مى تواند دليل متقن براى اثبات اصل خالق نيز باشد.

لطايف و اشارات

1- عبادت خالص و تقوا

خداى سبحان عبادت خالص را مى پذيرد و مشوب و غير خالص آن را نمى پذيرد. قرآن كريم گاهى در يك جمله به عبادت و خلوص در آن اشاره كرده، مى فرمايد: (الا لله الدين الخالص )؛ ( 1012) دينى براى خداست كه خالص باشد و غير خدا در آن راه نداشته باشد. پس اگر شرك آشكار يا پنهان در عبادت راه پيدا كند هرگز زمينه تقوا را فراهم نمى كند.

گاهى نيز همين معنا را با دو جمله نفى و اثبات مشخص مى كند؛ مانند آيه محل بحث و آيه: (وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدوننى لا يشركون بى شيئا) ( 1013) كسانى كه خداى سبحان، وعده حكومت در زمين را به آنان داد، اگر به حكومت برسند دين خالص را تحقق مى بخشند، يعنى خدا را عبادت مى كنند و چيزى را شريك او قرار نمى دهند. كلمه (شيئا) نكره است و نكره بعد از نفى، مفيد عموم است و هر گونه شريكى را نفى مى كند.

در حقيقت مضمون اين دو جمله، دو مطلب مستقل نيست تا يكى درباره پرهيز از شرك و ديگرى درباره اصل عبادت باشد. به همين جهت جمله (لا يشركون بى شيئا) بدون حرف عطف آمده تا متمم جمله (يعبدوننى ) باشد. پس از آن جهت كه نكره در سياق نفى آمده همه شركا را نفى مى كند و از آن جهت كه حرف عطف بين دو جمله قرار نگرفته معلوم مى شود نفى شرك جداى از عبادت نيست، بلكه در قوام عبادت دخيل است، يعنى، عبادت آن است كه در آن، شرك راه پيدا نكند.

به هر ميزان عبادت خالص باشد بهره بيشترى دارد و برجسته ترين درجه خلوص آن است كه در قلب عابد، احدى جز خدا نباشد امام صادق (عليه‌السلام ) درباره قلب سليم فرمودند: دلى است كه در آن جز ياد خدا نباشد: القلب السليم الذى يلقى ربه وليس فيه احد سواه ( 1014) و اين برترين درجه خلوص است. همچنين آن حضرت مى فرمايد: ما انعم الله عزوجل على عبد اجل من ان لا يكون فى قلبه مع الله غيره ( 1015)

2- خلوص در توحيد

خلوص از شرك جلى و خفى تنها در عبادت مصطلح نظير نماز و روزه نيست، بلكه در همه شئون زندگى انسان موحد ظهور دارد. كسى كه در هنگام بهره بردارى از چيزى يا گريز از چيز ديگر، غير خداوند را واقعا نافع يا ضار مى داند و بيش از حد مظهر و آيت خدا بودن درباره آن اعتقاد دارد چنين باور ناصوابى با خلوص در توحيد سازگار نيست و تفصيل اين بحث در ذيل آيه (و ما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ) ( 1016) با استمداد از احاديث تفسيرى روشن مى شود.

بحث روايى

1- آفرينش زمين

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ): فسبحان من امسكها (الارض ) بعد موجان مياهها، و اجمدها بعد رطوبه اكنافها فجعلها لخلقه مهادا و بسطها لهم فراشا فوق بحر لجى راكد يجرى، وقائم لا يسرى تكر كره الرياح العواصف و تمخضه الغمام الذوارف (ان فى ذلك لعبره لمن يخشى.( 1017)

وانشا الارض فامسكها من غير اشتغال وارساها على غير قرار و اقامها بغير قوائم و رفعها بغير دعائم و حصنها من الاود والاعوجاج و منعها من التهافت والانفراج. ارسى اوتادها و ضرب اسدادها و استقاض عيونها وخد اوديتها فلم يهن ما بناه و لا ضعف ما قوه، هو الظاهر عليها بسلطانه و عظمته و هو الباطن لها بعلمه و معرفته، والعالى على كل شى ء منها بجلاله و عزته ( 1018)

2- هماهنگى جهان آفرينش با بهره ورى انسان

- عن على بن الحسين (عليه‌السلام ) فى قوله عزوجل (الذى جعل لكم الارض فراشا و...) قال: جعلها ملائمه لطبائعكم موافقه لاجسادكم و لم يجعلها شديده النتن فتعطبكم و لا شديده اللين كالمأ فتغرقكم و لا شديده الصلابه فتمتنع عليكم فى دوركم و ابنيتكم و قبور موتاكم و لكنه عزوجل جعل فيها من المتانه ما تنفعون به (وتتماسكون ) و تتماسك عليها ابدانكم و بنيانكم و جعل فيها ما تنقاد به لدوركم و قبوركم و كثير من منافعكم. فذلك 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 ذلك المطر نازلا عليكم قطعه واحده فيفسد ارضيكم واشجاركم و زروعكم و ثماركم.... ( 1019)

3- معناى سمأ

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ) فى جواب يهودى ساله عن مسائل: وسميت السمأ سمأ؛ لانها و سم المأ، يعنى معدن المأ... ( 1020)

4- آفرينش باران و رسالت فرشتگان

- عن الباقر (عليه‌السلام ): كان على (عليه‌السلام ) يقوم فى 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 فى المأ ثم انطلقى به الى موضع كذا، عباب، فتقطر عليهم على النحو الذى يامره الله فليس من قطره تقطر الا ومعها ملك 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 ملك يضعها فى 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 آفرينش زمين در قرآن و سنت معصومين (عليهم‌السلام ) آمده، بعد از ارزيابى سند و تفسير متون نقلى با استمداد از يكديگر در بوته آزمون تجارب قطعى منزه از فرضيه قرار مى گيرد و با استعانت از علوم متعارفه و اصول بديهيه، مورد پژوهش واقع مى شود. آنگاه روشن مى شود كه بخشى از علوم تجربى در متون نقلى آمده است و اگر تجربه قطعى با ظاهر متن منقول هماهنگ نبود، به عنوان دليل لبى قرينه بر صرف ظاهر خواهد شد. غرض آن كه، ره آورد عقل يا تجربه و حس و همچنين شهود قطعى كه صيانت آن را هواجس نفسانى و نزاهت آن از وساوس ‍ شيطانى و دسايس ابليسى احراز شد، مى تواند شاهد تفسيرى متن منقول قرار گيرد و در اين جهت فرقى ميان مسائل حكمت عملى، مانند فقه و اخلاق و حقوق و مطالب حكمت نظرى، مانند حكمت و كلام و زمين شناسى و اخترشناسى نيست.

2- آنچه در ظاهر متون نقلى مشهود است كه زمين داراى قرار است: (امن جعل الارض قرارا) ( 1024) به معناى فراش و بستر ملايم با زندگى است، نه به معناى مقابل حركت، چنانكه تعبيرهايى مانند فراش و مهاد با كرويت زمين مافى نيست.

3- كرويت زمين كه مطلبى حسى و تجربى است با روش عقلى محض قابل اثبات يا نفى نيست، چنانكه نمى توان به ظاهر غير قطعى متن نقلى بسنده كرد. ( 1025)

4- حركت زمين نيز همانند كرويت آن كه مطلبى حسى و تجربى است با روش تجربى نفى يا اثبات شود، نه از راه عقل محض، زيرا برهان عقلى در موجود جزئى خارجى راه ندارد و نه از راه ظاهر غير قطعى متن نقلى. برخى مفسران برآنند كه آيات قرآن در موافقت هيئت قديم صريح نيست، چنانكه در مخالفت هيئت جديد نيز صراحت ندارد و حقيقت مطلب را جز خداوند كسى نمى داند و اوضاع مذكور در هر دو هيئت مبنايى جز حدس ‍ ندارد كه شكوك و ردود آنرا دفع مى كند. ( 1026)

5- آنچه طبق برهان منطقى، نه برابر مسائل روانى، قطع حاصل شد، خواه از مبادى تجربى باشد يا از مبادى عقلى محض مى توان اولا به صنع الهى اسناد داد و ثانيا به آن باور داشت و ثالثا اگر اثر عملى داشت مورد استفاده عملى قرار داد و رابعا برهان عقلى را در برابر برهان نقلى دانست، نه در برابر دين و شرع، زيرا عقل برهانى همان طور كه در اصول فقه ثابت شد، حجت دينى است، يعنى، منبعى از منابع دين محسوب مى شود، نه مقابل آن؛ زيرا عقل در برابر نقل است، نه در برابر دين الهى، چنانكه در مقدمه تفسير گذشت. ( 1027)

وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا على عبدنا فاتوا بسوره من مثله وادعوا شهدآءكممن دون الله ان كنتم صدقين.

گزيده تفسير

نفى ريب (شك توام با افترا) از قرآن يا بدين معناست كه در قرآن نبايد شك كرد و يا بدين معنا كه در قرآن هيچ منشا شكى نيست و هر شكى تنها از ناحيه بيننده است كه از روى كفر و نفاق يا جهل علمى به آن مى نگرد.

آيه محل بحث كه از آيات تحدى است، هم اعجاز قرآن و صدق دعوى پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) را اثبات مى كند و هم دروغ مخالفان را. تحدى گاهى به همه قرآن است، گاهى به ده سوره و گاهى نيز به يك سوره و چون قرآن كريم به حقيقتى برتر (كتاب مكنون ) متكى است؛ كسى را ياراى آوردن حتى يك سوره كوچك مانند آن نيست. اعجاز قرآن ذاتا مربوط به محتواى آن است. گرچه امى بودن پيامبر (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نيز مايه تاكد اعجاز آن است.

دريافت كننده اين كتاب عبد مطلق و بنده محض خداست و از اين رو در اين كريمه با تعبير عبدنا به طور مطلق و بدون هيچ گونه قيد، از او ياد شده است.

تفسير

ريب: فرق بين شك و ريب اين است كه ريب، شك همراه با تهمت است. كسى كه در مطلبى شك كند و شبهه اتهام و افترا در ميان باشد، شك وى را ريب مى نامند. جمله (و ان كنتم فى ريب ) بدين معناست كه اگر شما شك داريد كه اين قرآن كلام الله است و رسول خدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) را متهم مى كنيد كه آن را به خداوند افترا بسته و چنين كلماتى اختلاق و تقول است، شما نيز كتابى همانند آن بياوريد.

بسوره: سوره در اصطلاح قطعه اى از كلام الهى است كه محتوايى منسجم داشته باشد. اما در لغت معناى محورى ماده سور هيجان همراه با ارتفاع و اعتلاست؛ چنانكه وقتى خشم انسان يا حيوانى به هيجان آمد، اوج گرفت و اثرش آشكار شد، مى گويند: سار غضبه و هنگامى كه ما را به خشم آمد و حمله كرد گفته مى شود: سارت الحيه و به همين مناسبت به ديوارى كه بر روستا يا شهر احاطه دارد و همچنين سد بزرگى كه مانع نفوذ بيگانه است، سور ناميده مى شود.

قطعه هاى مختلف كتاب الهى نيز بدين مناسبت به سوره موسوم شده كه مانند سور شهر يا روستا مانع تهاجم مخالفان است و هر سوره در واقع سورى است بين مومنان و كافران و محكمترين توشه معنوى است كه با آن، تعرض وسوسه انگيز مخالفان دفع و رفع مى شود و هر سوره مظهر هيجان و اعتلا و ظهور خداوند در برابر معاندان است.

از اين تحليل لغوى برمى آيد كه هر بخش از آيات قرآن كريم ويژگى مزبور را داشته باشد يك سوره است. البته مصداق كامل سوره همان قطعه ها و واحدهاى مشخص و مشهور قرآنى است كه در اصطلاح به سوره موسوم شده است. در برخى آيات واژه سوره بر سوره كامل اطلاق شده، مانند: (سوره انزلناها و فرضناها...) ( 1028) كه مراد از آن سوره نور است، يا(ام يقولون افترا به قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ). ( 1029) در برخى موارد نيز سوره به دسته اى از آيات (گرچه كمتر از سوره اصطلاحى باشد) گفته شده، مانند (يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سوره تنبئهم بمافى قلوبهم )، ( 1030) (واذا انزلت سوره ان امنوا بالله واجهدوا مع رسوله )، ( 1031) (و يقول الذين امنوا لولا نزلت سوره فاذا انزلت سوره محكمه وذكر فيها القتال ) ( 1032) روشن است كه در اين موارد مراد سوره كامل نيست، زيرا هراس ‍ منافقان و انتظار مومنان درباره نزول سوره تام و كامل نبود. در اين موارد مراد از سوره، دسته اى از آيات با ويژگى مزبور است. ( 1033)

در آيه محل بحث نيز محتمل است مراد سوره اصطلاحى نباشد. بنابراين، به هر دسته از آيات قرآن، كه مضمون منسجم داشته باشد، تحدى شده است. قرآن كريم از نظر محتوا مشتمل بر معارف بلند و حكمتهاى جامع است و از نظر قالب با نيكوترين بيان، فصيح ترين منطق و كاملترين تاليف سخن مى گويد و از اين رو هم سوره هاى (اصطلاحى ) قرآن معارض ناپذير است و هم بخشها و طوايفى از آيات كه بر روى هم سوره اى (لغوى ) را تشكيل مى دهد.

برخى هر منزلت رفيع را سوره دانسته اند. پس هر سوره در قرآن به منزله درجه رفيع و منزل عالى است كه قرائت كننده از آن درجه به منزله برتر بار مى يابد تا به كمال قرآن برسد. ( 1034)

تنوين (بسوره ) تنوين وحدت است، يعنى، يك سوره، در برابر آياتى كه به ده سوره تحدى كرده است: (فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ). ( 1035)

شهدائكم: مراد از شهيد در اين جا گواه يا كارشناس نيست، بلكه ياور و معين است، زيرا در مبارزه و معارضه و معارضه، وجود معاون موثر است و آن جا كه گواه يا كارشناس سودمند است، صحنه محاكمه و داورى است. آنچه عنصر اصلى محتواى آيه تحدى را تامين مى كند همان مبارزه است، نه محاكمه. پس وجود شهيد به معناى معاون و معين سودمند است، نه به معناى گواه و كارشناس.

مهترين اصل بعد از توحيد عبادى حدهاى سبحان وحى، نبوت، رسالت، شريعت و مانند آن است. از اين رو خداوند پس از تبيين توحيد به نبوت عنايت فرمود. در آيه قبل لزوم عبادت را مبرهن كرد و در اين آيه طريق شناخت آورنده مراسم عبادى كه با انجام آن پرورش حاصل مى شود بازگو شد؛ يعنى، اگر در توحيد ربوبى ترديد داريد حد وسط برهان آن خلقت و ربوبيت و مانند آن است و اگر در وحى و نبوت شك و ترديد داريد، حد وسط آن معجزه است.

در اين كريمه بحث درباره اعجاز و حقانيت قرآن كريم و رسالت پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و اظهار عجز كسانى است كه در برابر قرآن كريم به مبارزه برخاسته اند. قرآن كريم اين مطلب را با جمله شرطيه بيان كرده است.

در هر جمله شرطيه متصله لزوميه، تلازم ميان مقم و تالى ضرورى است و مقدم و تالى گاهى هر دو مشكوك الوجود است و گاهى هر دو يقينى العدم، مانند: (لو كان فيهما الهه الا الله لفسدتا)؛ ( 1036) چنانكه گاهى هر دو طرف يقينى الوجود است. پس لازمه قضاياى شرطيه شك گويند نسبت به مقدم و تالى نيست؛ زيرا ممكن است گوينده به وجود يا عدم مقدم و تالى يقين هم داشته باشد، ولى قضيه را به صورت شرطيه بيان كند.

قرآن كريم در آيه مورد بحث و آيه بعد خطاب به مخالفان، مطلبى را به صورت قياس استثنايى بيان كرده است: اگر شما در حقانيت قرآن ترديد داريد و آن ساخته فكر بشر مى پنداريد، پس آوردن همانند آن بايد براى شما ممكن باشد؛ در صورتى كه اگر همه شما توان خود را به كار گيريد قطعا نمى توانيد مانند آن را بياوريد و همين ناتوانى شما نشانه كلام الله بودن قرآن است.

تذكر: قضيه شرطيه مستلزم جهل يا شك گوينده نيست، زيرا در شرطيه متصله لزوميه، جزم به تلازم است و در منفصله عناديه جزم به تعاند، وگرنه خصوص مقدم و تالى ممكن است هر دو قطعى الوجود يا قطعى العدم باشد، چنانكه ممكن است مشكوك باشد. خداوند علم قطعى به ريب كافران داشت، ليكن فرهنگ محاوره مقتضى نرمش در تعبير است، زيرا عبارت ملايم، جاذبه ويژه دارد.

نزاهت قرآن از ريب

قرآن كريم از يك سو در برخى آيات خود مدعى است كه هرگز ريب بر نمى دارد و به صورت نفى جنس مى فرمايد: (ذلك الكتاب لا ريب فيه ) ( 1037) و از سوى ديگر در آيه محل بحث مى فرمايد: (ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا). مفسران ميان اين دو سخن دو گونه جمع كرده اند: ( 1038)

1- جمله (لاريب فيه ) در مقام نهى از ريب است، نه نفى، زيرا اگر در مقام نفى باشد، بدين معناست كه در اين كتاب ريب نيست. در صورتى كه گروه زيادى در آن ريب دارند. ولى اگر در مقام نهى باشد بدين معناست كه منافقان و كافران كه درباره قرآن شك دارند نبايد شك كنند؛ مانند آيه (لا رفث و لا فسوق و لا جدال فى الحج ) ( 1039) كه در مقام نهى است، نه نفى و بدين معناست كه اين كارها در حج منهى و ممنوع است و جمع ميان نهى از شى ء و تحقق آن شى ء بر اثر گناه ممكن است.

2- جمله (لا ريب فيه ) در مقام نفى است و معنايش اين است كه در قرآن كريم هيچ منشا ريبى وجود ندارد و اگر شكى وجود دارد از ناحيه بيننده است كه از روى كفر يا نفاق يا جهل به قرآن مى نگرد. توضيح اين كه، اگر در قضيه اى رابطه محمول با موضوع ضرورى نباشد آن قضيه قابل ريب و شك است، چون ممكن است موضوع داراى اين محمول باشد، چنانكه ممكن است چنين محمولى نداشته باشد. ولى اگر در قضيه اى رابطه محمول با موضوع ضرورى بود، يعنى موضوع بالضروره واجد محمول بود و محمول نيز بالضروره براى موضوع ثابت بود، چنين قضيه اى ذاتا لاريب فيه است و جايى براى موضوع ثابت بود، چنين قضيه اى ذاتا لا ريب فيه است و جايى براى ترديد در آن نيست و اگر كسى ترديد كند براى آن است كه اين قضيه و موضوع و محمول آن را كاملا نشناخته و يا بر اثر عناد در آن ترديد روا داشته است.

پس اين كه قرآن در آغاز سوره بقره مى فرمايد: (ذلك الكتاب لا ريب فيه ) و در آيه مورد بحث نيز مى فرمايد: (ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا) بدين معناست كه اين شما هستيد كه در شك فرو رفته ايد وگرنه شك به حريم كتاب الهى راه نمى يابد. از اين رو با كلمه (كنتم ) شك را به كافران و منافقان نسبت مى دهد، نه به خود قرآن كريم كه كتاب هدايت، شما و رحمت است: (و ننزل من القرآن ما هو شفأ ورحمه للمومنين ) ( 1040) و همه صفات سليبه اى كه به قرآن اسناد داده شده، مانند (و هو عليهم عمى ) ( 1041) در واقع به خود كافران و منافقان برمى گردد.

قرآن كريم اصول معارف دين و حق بودن آن ها را بديهى مى داند و امر بديهى شايسته شك و ريب نيست. درباره بديهى بودن مبدا مى فرمايد نم (افى الله شك فاطر السموات والارض ) ( 1042) و درباره حق بودن وحى و رسالت مى فرمايد: (ذلك الكتاب لا ريب فيه ). ( 1043) درباره حق بودن قيامت نيز مى گويد: (ليجمعنكم الى يوم القيامه لا ريب فيه )، ( 1044) (ذلك اليوم الحق ).( 1045)

اما از سوى ديگر درباره شك كافران و منافقان درباره اين امور، مى فرمايد: عده اى درباره توحيد ربوبى مى گويند: (وانا لفى شك مما تدعوننا اليه مريب ) ( 1046) و درباره وحى هم مى گويند: (أنزل عليه الذكر من بيننا بل هم فى شك من ذكرى ) ( 1047) و درباره معاد مى فرمايد: (و ما كان له عليهم من السلطان الا لنعلم من يومن بالاخره ممن هو منها فى شك ) ( 1048)

اما اگر كافران و منافقان درباره اصول دين شك دارند نه براى آن است كه آن حقايق قابل ريب است، بلكه بر اثر كورى منكران است. از اين رو در برخى آيات مى فرمايد: (بل ادراك علمهم فى الاخره بل هم فى شك منها بل هم منها عمون ). ( 1049) كسى كه قدرت تعقل را از دست داده باشد كور است، زيرا در درون انسان چراغ روشن عقل و قلب وجود دارد كه با خاموش شدن آن، انسان كور دل مى شود: (فانها لا تعمى الا بصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) ( 1050)

تذكر 1 - وقتى معارف الهى مجال شك نباشد قطعا مجال انكار نيز نخواهد بود و چون معاندان انكار خود را به صورت شك ذكر كردند، خداوند از همان شك سخن گفته است.

2- تعبير قرآن كريم درباره خداوند و نيز درباره خود قرآن اين است كه هر كدام از دو نورند. درباره خداوند مى فرمايد: (الله نور السموات والارض...) ( 1051) و درباره خود قرآن مى گويد: (قد جائكم من الله نور و كتاب مبين ). ( 1052) بديهى است كه نور شك پذير نيست، مگر آن كه بيننده نابينا باشد.

ريب و شك بر دو قسم است، چنانكه كورى نيز بر دو قسم است: برخى از شكلها قابل درمان و بعضى غير قابل درمان است. عده اى در اوايل امر در كلام الله بودن قرآن شك دارند و پس از دقت مى فهمند كه قرآن كلام الله است و به آن ايمان مى آورند، ولى عده اى لجوجانه ايستادگى مى كنند و تا آخر به اين ويژگى آگاهى پيدا نمى كنند كورى ناشى از شك گروه دوم قابل درمان نيست و قرآن كريم درباره آنها مى گويد: (وارتابت قلوبهم فهم فى ريبهم يترددون )؛ ( 1053) اينان همواره گرفتار ريب و ترديدند. ترديد همان رد مكرر و بى هدف است و درباره اين گونه از كوردلان مى فرمايد: (الا ان تقطع قلوبهم )؛ ( 1054) راه درمان آنها شكافته شدن قلب آنان است كه در قيامت حاصل مى شود.

سر اين كه كافران و منافقان با وجود ديدن و شنيدن آيات الهى به آن ايمان نمى آورند آن است كه بين نفس انسان و ايمان كه فعل اختيارى اوست اراده او فاصله شده است. علم امرى بديهى يا نظرى است كه هر گاه مقدمات آن حاصل شود نتيجه نيز كه آگاهى است حاصل مى شود. انسان در برابر دليل نمى تواند بگويد من نمى خواهم بفهمم، بلكه خواه ناخواه آن را مى فهمد. اما ايمان فعل اختيارى نفس است. انسان پس از آگاهى به يك حقيقت مى تواند به آن ايمان بياورد و مى تواند به آن ايمان نياورد.

ريبى كه كافران و منافقان درباره قرآن كريم داشتند گاهى مستقيما مربوط به مبدا فاعلى آن بوده است و گاهى مستقيما مربوط به مبدا قابلى، گاهى مى گفتند اين كلام، كلام الله نيست و ما هم مى توانيم مانند اين سخن بگوييم: (و من قال سانزل مثل ما انزل الله ) ( 1055) و گاهى مى گفتند: اگر كلام خداوند بر اين مدعى رسالت نازل شده، پس چرا بر ما نازل نمى شود: (بل يريد كل امرى ء منهم ان يوتى صحفا منشره ). ( 1056) قرآن كريم در پاسخ گروه اول مى گويند: اگر در كلام الله بودن قرآن شك داريد و ادعا مى كنيد: (لو نشأ لقلنا مثل هذا)، ( 1057) پس چرا همانند آن را نمى آوريد و در پاسخ گروه دوم مى فرمايد: (الله اعلم حيث يجعل رسالته )؛ ( 1058) هر كسى شايسته دريافت كلام الله نيست و قرآن كريم در آيه مورد بحث با جمله (فاتوا بسوره من مثله ) از يك سو اعجاز قرآن و صدق دعوى پيامبر پيامبر خود را اثبات مى كند و از سوى ديگر نيز دروغ مخالفان را.

گرچه معجزه راه فكرى و تحصيلى ندارد تا هر كسى ادعا كند توانايى آوردن مثل آن را از راه درس و فكر و انديشه داشته باشد، ولى راه رسيدن به مقام ولايت را مى توان به همگان نشان داد و گفت كه پيامبران از راه عبوديت و قداست نفس به اين پايگاه مى رسند و اگر كسى عبد محض شد، مى تواند به آن كه مقام كرامت و ولايت نصيب او شود؛ چنانكه براى بسيارى از صحابه لاين كرامتها و ولايتها حاصل شد.

## عبد محض خدا

به تعبير بعضى از بزرگان در قرآن كريم كاربرد عبد به طور مطلق و بدون ذكر نام، مخصوص پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) است، ( 1059) زيرا خداوند هر جا از ساير پيامبران (عليهم‌السلام ) با تعبير عبد ياد مى كند اسم خاص آنها را قبل يا بعد از آن ذكر مى كند؛ مانند: (كذبت قبلهم قوم نوح فكذبوا عبدنا)، (واذكر عبدنا ايوب ) و در هيچ مورد كلمه عبد را بدون اسم يا قيد به كار نبرده است، جز در مورد پيامبر اسلام، زيرا كسى كه نسبت به غير خدا حر مطلق است، مى تواند نسبت به خدا عبد مطلق و بنده محض باشد. خداى سبحان بنده مطلق در همه اعصار را رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) مى داند و عبد مطلق نيازى به قيد ندارد؛ زيرا نشانه مطلق همان اطلاق وسعه هستى اوست. از اين رو آدم (عليه‌السلام ) و هر كس بعد از او آمده، در زير لواى اين عبد مطلق است: آدم و من دونه تحت لوائى يوم القيامه. ( 1060)

همه پيامبران و معصومان (عليهم‌السلام ) در تحت لواى عبد محض و عبد مطلق خداوند، يعنى رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) هستند و از اين رو ديگران عبدالرحمن يا عبدالرحيم و يا حتى عبدالله شدند، ليكن پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) به مقامى رسيد كه عبده لقب گرفت، يعنى، عبد هويت مطلقه اى كه منشا همه اسماى حسناى الهى است و از اين رو در تشهد نيز مى گوييم: واشهد ان محمد عبده و رسوله.

اطلاق عبدنا از آن جهت نيست كه هنگام نزول قرآن مراد از اين مطلق معلوم بوده است و نيازى به نام بردن و تقييد عبد نبوده، بلكه از آن جهت است كه نام بردن از فرد مطلق لازم نيست، زيرا نام، نشانه است و اطلاق سعى فرد كامل نشان اوست؛ چنانكه وقتى در منطقه اى سيادت مطلق از آن شخصى باشد، گفتن كلمه آقا براى اشاره به او كافى است. رسول خدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) سيد الاولين والاخرين است؛ چنانكه مى فرمايد: انا سيد ولد آدم ولا فخر. انا خاتم النبيين و امام المتقين و رسول رب العالمين ( 1061) و اين سيادت مطلق تنها به بركت عبوديت مطلق اوست و كسى به اين مقام نايل مى شود كه از همه قيدها آزاد شده باشد.

از اين رو قرآن كريم معراج رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) را در گرو رسيدن او به مقام عبوديت مطلق مى داند: (سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ) ( 1062)

## تحدى و اعجاز قرآن

فاتوا امر تعجيزى و براى اظهار اعجاز قرآن و عجز كافران و منافقان از آوردن مانند قرآن است. امر تعجيزى درباره اعجاز نظير امر تعجيزى درباره ربوبيت است. به كسى كه در ربوبيت خداوند ترديد داشت و خود را رب مى پنداشت گفته شد: (فات بها من المغرب )؛ ( 1063) آفتاب را از مغرب طالع كن و بدآور.

مراد از سوره در اين جنس است، نه سوره اى كه اين آيه در آن واقع شده است. بنابراين، همه آيات تحدى مانند آيه مورد بحث مفيد اعجاز كوچكترين سوره قرآن مانند كوثر و عصر نيز هست. پس، مراد از تحدى در اين جا نيست كه معارضان سوره اى همانند سوره بقره بياورند، بلكه مراد فقط آوردن سوره اى مانند يكى از سوره اى همانند سوره بقره بياورند، بلكه مراد فقط آوردن سوره اى مانند يكى از سوره هاى قرآن كريم است، گرچه همانند كوتاهترين سوره قرآن باشد؛ چنانكه در سوره هود كه مى فرمايد: (فاتوا بعشر سوره مثله ) ( 1064) نيز جنس سوره مراد است؛ زيرا در برابر كسى كه سوره اى كوچك ترديد و ريب دارد نبايد پيشنهاد شود كه سوره اى مانند سوره بقره بياورد، تحدى در برابر كسى كه در مورد سوره هاى كوچك قرآن ترديد دارد؛ به اين است كه خداوند از او بخواهد سوره اى همانند يكى از سوره هاى قرآن، بلند يا كوتاه بياورد.

تحدى گاهى به اصل قرآن شده است: (قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ). ( 1065) اين آيه هم تعجيز و هم اخبار به غيب را بر دارد؛ يعنى تايديد و تصديق يك اعجاز با اعجاز ديگر كه اخبار به غيب است و گاهى تحدى به ده سوره است، مانند: (ام يقولون افتريه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ) ( 1066) و در آيه محل بحث نيز تحدى به يك سوره شده است، زيرا تنوين (بسوره ) براى وحدت است.

قرآن كتابى نيست كه بتوان آن را از پيش خود جعل كرد و به خدا نسبت داد؛ زيرا قرآن مماثل ندارد و اگر چيزى مثل نداشت قابل افترا نيست. قرآن كتاب و كلام خدايى است كه مثل ندارد: (ليس كمثله شى ء) ( 1067) و چون متكلمى كه مثل ندارد با همين ويژگى در كلام خدا ظهور كرده، كلامش نيز بى مانند است.

مرحوم شيخ طوسى مى گويد:

مجموعه قرآن مثل ندارد و سياق آيه (فاتوا بسوره من مثله ) در مورد قرآن نظير سياق آيه (قل هاتوا برهانكم ) ( 1068) درباره شرك است كه بيانگر نفى موضوع است؛ يعنى اصلا شرك برهان پذير نيست، نه اين كه برهانى دارد، ولى مشركان نمى توانند آن را اقامه كنند. ( 1069)

چنانكه در جاى ديگر خداوند سبحان مى فرمايد: (و من يدع مع الله الها آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه ). ( 1070) عبارت لا برهان له، صفت الها آخر است، يعنى اصلا شرك برهان ندارد؛ زيرا ممتنع بالذات، ذات ندارد تا كسى براى آن برهان بياورد. خداوند در مقام تحدى قرآن نيز مى فرمايد: قرآن مثل ندارد، نه اين كه مثل دارد، ولى ديگران از آوردن مثل آن عاجزند.

اگر تحدى به خصوص قرآن بود اين سخن كه مجموع قرآن بى نظير است تا حدودى قابل قبول بود، ولى تحدى به يك سوره و ده سوره نيز شده است، در صورتى كه هر سوره اى مانند سوره ديگر كلام الله است و همه سوره ها و آيه ها در مزاياى مشترك سهيم است. از اين رو هر سوره اى مثل دارد.

مرحوم كلينى پس از نقل خطبه اى توحيدى از امير مومنان (عليه‌السلام ) مى گويد:

اگر جن و انس اجتماع كنند تا توحيد را همانند امام (عليه‌السلام ) در اين خطبه تبيين كنند، و در ميان آنان پيامبرى نباشد، هرگز قدرت ندارند آن گونه كه آن امام - كه پدر و مادرم فدايش باد - بيان كرده توحيد را عرضه كنند. ( 1071)

صدر المتالهين در شرح جمله مرحوم كلينى افزوده است: در ميان آنان اعاظم انبيا، مانند نوح، ابراهيم، ادريس، شيث، دواد، موسى و عيسى (عليهم‌السلام ) نباشند؛ ( 1072) مراد اين است كه محتواى اين سخن پيام قرآنى است و كسى ياراى آوردن مثل پيام قرآنى است و كسى ياراى آوردن مثل پيام قرآنى را ندارد؛ ليكن از اين اعاظم بعيد نيست.

اعجاز قرآن كريم براى آن است كه به حقيقتى برتر متكى است كه خداى سبحان درباره آن مى فرمايد: (انه لقرآن كريم (77) فى كتاب مكنون (78) لا يمسه الا المطهرون ) ( 1073) و كافران و منافقان چون از اين حقيقت برتر آگاهى ندارند حق بودن قرآن را انكار مى كنند: (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله ) ( 1074) آنان چون از تاويل قرآن و حقيقت برتر آن آگاه نيستند به عزيمت مبارزه با آن برخاسته اند و مى پندارند قرآن يك سلسله علوم بشرى است كه به صورت كتاب در آمده است. ( 1075) از اين رو مجبور به هزيمت شدند. اين احتجاج و تحدى امروز هم به قوت خود باقى و زنده است و هنوز هم جن و انس از آوردن يك سوره همانند آن عاجزند.

## مرجع ضمير در مثله

در اين خصوصيتى است كه در ساير آيات تحدى نيست و آن اين كه، در ساير آيات كلمه من نيامده است. بدين جهت برخى احتمال داده اند كه مرجع ضمير در مثله كلمه عبدنا باشد، بدين معنا كه رسول خدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) امى و درس نخوانده و نانويس بود و قرآن آورد. شما هم به دست انسانى امى سوره اى مانند سوره هاى قرآن اين رسول بياورند.

شيخ طوسى (رحمه الله ) اين احتمال را مطرح و تضعيف كرده است. ( 1076) با اين بيان كه اگر ضمير من مثله به عبد برگردد لازمه اش آن است كه درباره معجزه بودن قرآن دليل محكمى نداشته باشيم، زيرا بر اين فرض، اعجاز قرآن و مماثل نداشتن آن تنها به اين جهت خواهد بود كه آن را انسانى امى آورده است و اين تعبير از عظمت قرآن مى كاهد. در حالى كه عظمت قرآن در اين است كه گفته شود: محتواى قرآن بى مانند است و قابل آوردن نيست، نه اين كه چون اين محتوا را قرآن بى مانند است و قابل آوردن نيست، نه اين كه چون اين محتوا را فردى امى آورده، معجزه است. از اين رو خداوند در جاى ديگر مى فرمايد: اگر انس و جن با هم هماهنگ شوند مثل اين قرآن را نمى توانند بياورند. التبه اين سخن حق است و آوردن سوره اى مانند قرآن از آوردنده اى امى، اعجاز را عميقتر مى كند و در اخبار تفسيرى نيز به آن اشاره شده است، ليكن تحدى جهانى قرآن به آن اكتفا نمى كند.

مرحوم امين الاسلام طبرسى سخن مرحوم شيخ طوسى را تاييد كره، مى گويد: در بيشتر موارد مشابه ضمير مثله به قرآن برمى گردد؛ مانند: (ام يقولون افتريه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات )، ( 1077) (ام يقولون افتريه قل فاتوا بسوره مثله )؛ ( 1078) به قرآن برگردد، نه به عبد. ( 1079) زمخشرى نيز اين دو وجه را آورده و به استشهاد ساير آيات مى گويد: ضمير (من مثله ) به (مما نزلنا) بر مى گردد. ( 1080) در پاسخ بايد گفت: اگر در ساير موارد، ضمير مثله به قرآن برمى گردد براى آن است كه در هيچ يك از آن موارد كلمه عبد نيامده و تنها در آيه محل بحث ذكر شده است و همان طور كه براى تفهيم يك خصيصه در اصل تنزيل كلمه عبد ذكر شده است در تحدى نيز رعايت اين نكته ويژگى خاصى دارد. پس احتمال رجوع ضمير به عبد، ضعيف نيست.

با توجه به نكات ذيل رجوع ضمير به (مما نزلنا) راجح است:

1- آيه (قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) ( 1081) كه در مكه نازل شده همه مكلفان اعم از امى و غير امى را به تحدى دعوت مى كند و نيازى نيست بعد از آن در مدينه گفته شود: شما به دست انسانى درس ناخوانده كتابى مانند قرآن با سوره اى مانند سوره هاى آن بياوريد. وقتى در سوره مكى گفته مى شود: اگر همه جن و انس جمع شوند نمى توانند مثل قرآن را بياورند چگونه ممكن است، در سوره بقره كه مدنى است گفته شود: شما هم فردى امى پيدا كنيد تا مثل قرآن بياورد.

2- از آيات تحدى بر مى آيد كه محور تحدى خود قرآن است، نه عبد؛ خصوصا كه عده اى رسول خدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) را متهم مى كردند كه اين قرآن افسانه هاى پيشينيان است كه در هر بامداد و شامگاه بر پيامبر (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) املأ مى شود و او نيز براى مردم مى خواند: (وقالوا اساطير الاولين اكتتبها فهى تملى عليه بكره واصيلا) ( 1082) پس با وجود طرح چنين اتهامى نمى شود گفت: اگر شما در حقانيت قرآن شك داريد فردى امى پيدا كنيد كه مانند اين پيامبر سوره اى بياورد.

3- با توجه به آمدن جمله (وادعوا شهدائكم من دون الله ) در ادامه آيه محل بحث و اين كه معناى كلمه شهيد داور و كارشناس محكمه نيست، بلكه مراد ياور و معين است سياق اين آيه نيز نظير آيات ديگر تحدى است كه مى گويد: اگر شما و همه هم فكرانتان هماهنگ شويد نمى توانيد مانند قرآن را بياوريد. در صورتى كه اگر ضمير مثله به عبد برگردد معنايش اين است كه شما هم فردى امى پيدا كنيد تا مانند پيامبر سخن بگويد.

4- اعجاز قرآن كريم ذاتا مربوط به محتواى خود آن است و امى بودن آورنده آن شرط اعجاز قرآن نيست، چنانكه عالم بودن او نيز مانع آن محسوب نمى شود. قرآن اعجازى را هركس بياورد رسول خداست؛ امى باشد يا غير امى؛ اگر پيامبر اهل درس و بحث هم بود و همه عمر خود را در مدرسه مى گذرانيد و اين كتاب را مى آورد با زهم كلام الله بود؛ زيرا اين سخنان از انسان نيست خواه عالم، خواه امى. گرچه در فرض عالم بودن نيز افراد باطل گرا و بهانه جو شك مى كردند. (ماكنت تتلوا من قبله من كتاب و لا تخطه بيمينك و اذا لارتاب المبطلون ) ( 1083) چنانكه با وجود امى بودن او نيز شك كردند و تهمت زدند كه اين قرآن كلام بشر است. پس اين كلام الله را هر كس بياورد رسول خداست، آورنده اش امى باشد، يا غير امى.

در جايى كه خصوصيت آورنده مورد توجه است، مى فرمايد: (قل لو شأ الله ما تلوته عليكم ولا ادريكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا تعقلون) ( 1084)؛ بگو: اگر خدا خواسته بود كه من اين كتاب را بر شما تلاوت نكنم و محتواى آن را به شما اعلام ندارم، نه آن را بر شما مى خواندم و نه شما را به آن آگاه مى كردم. من عمرى پيش از آن در ميان شما بودم؛ يعنى، من هرگز بدون وحى الهى ادعايى نداشتم.

استاد علامه طباطبايى (قدس سره ) درباره مرجع ضمير مى گويد: ضمير (مثله ) هم مى تواند به (مما نزلنا) برگردد، هم به (عبد) و بدين معناست كه شما هم اگر مى توانيد چنين كتابى با همه حكم و معارف آن به وسيله فردى امى بياوريد. ( 1085) در اين صورت هم جمع بين دو وجه شده است، هم معجزه بودن قرآن روشنتر و استوارتر گرديده است؛ زيرا هم به خود قرآن تحدى شده و هم به آورنده آن قرآن كريم بر امى بودن او تكيه دارد: (هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم ). ( 1086)

پس رجوع ضمير مثله به عبد، از مقام قرآن و درجه اعجاز آن نمى كاهد، بلكه تاكيدى است بر اين كه قرآن به خودى خود داراى حد نصاب از اعجاز است. به ويژه آن كه آورنده اش نيز امى است. چون اشاره به امى بودن آورنده قرآن نشانه آن است كه در مقام اعجاز درس خواندن و نخواندن يكسان است و معجزه محصول مكاتب بشرى نيست تا اگر كسى آموزش ديد بتواند آن را بياورد. غرض آن كه، كار خارق عادت خواه به صورت شى ء خارق عادت باشد، مانند خود قرآن، خواه به صورت شخص ‍ خارق عادت باشد، مانند رسول امى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) معجزه خواهد بود. ( 1087)

ياور يا گواه؟

صدق و كذب خبرى، ناظر به انطباق و عدم انطباق محتواى قضيه با واقع است و صدق و كذب مخبرى ناظر به علم مخبر به انطباق و عدم انطباق مضمون قضيه با واقع است. گاهى صدق خبرى با صدق مخبرى و همچنين كذب آنها با هم جمع مى شود و گاهى از هم جدا مى شود. صدق و كذب شخص در صورت اخبار اوست، يعنى، اگر كسى از چيزى گزارش نداد نه صادق است و نه كاذب؛ زيرا اين دو متقابل، از سنخ ملكه و عدم است، نه از سنخ نقيضين. از اين رو ارتفاع هر دو ممكن است، نظير بينا و نابينا كه در مورد ديوار، هر دو منتفى است. بنابراين، تا گزارش يا ادعايى نباشد وصف صدق يا كذب مجالى ندارد.

كسانى كه در نبوت رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) در ريب و شك بودند، اگر واقعا در آن شك مى داشتند و هيچ گونه گزارشى درباره قرآن اثباتا يا نفيا نداشتند، مجالى براى صدق يا كذب آنها نسبت به واقع نبود؛ زيرا شك محض از سنخ تصور است و مفرد، نه تصديق و قضيه و اگر به لحاظ ادعاى ترديد، در اين حال صدق و كذب آنها متصور است، زيرا از واقعيتى خبر دادند كه گزارش از آن صدق و كذب ثابت نشده بود، ادعاى شك صحيح و گزارش از آن صدق است و اگر واقعا فهميده بودند كه قرآن معجزه است و علم قلبى خود را كتمان كرده بودند و مدعى ترديد شدند، ادعاى آنان باطل و گزارش از آن كذب است.

چون ريب شك آميخته با افترا و تهمت است از دو جهت قابل تحليل صدق و كذب و اثبات و ابطال پذيرى است الف: تهمت و افترا گزارش از واقع است و صدق و كذب پذير و قابل اثبات يا نفى است ب: شك و ترديد واقعيت نفسانى است و گزارش از آن صدق و كذب پذير است و ارائه آن با تصديق يا تكذيب امكان پذير خواهد بود. بنابراين، حتما گزارشى در بين مطرح است كه اولا صدق و كذب در آن راه دارد؛ و ثانيا اثبات يا نفى آن ميسور است. از اين جا مى توان شهدأ را جمع شهيد به معناى گواه صدق مدعى دانست، زيرا آنان هم از واقع گزارش دادند (افترأ و تهمت ). از اين رو مى گفتند: ما اگر بخواهيم مثل اين كتاب مى آوريم: (لو نشأ لقلنا مثل هذا)، ( 1088) و هم خود را در اين خبر صادق مى پنداشتند؛ چنانكه مى توان آن را جمع شهيد به معناى ناصر و معاون دانست.

برخى مفسران شهيد در آيه محل بحث را به معناى گواه گرفته اند، نه ياور( 1089) و بنابر معناى مزبور در برابر آياتى قرار مى گيرد كه مى فرمايد: (و يقول الذين كفروا لست مرسلا قل كفى بالله شهيدا بينى و بينكم و من عنده علم الكتاب ) ( 1090) در خواب كافران كه مى گويند: تو پيامبر نيستى، بگو من دو شاهد دارم: يكى خدا و ديگرى كسى كه علم همه كتاب نزد اوست (كه بر اساس روايات مستفيضه على بن / طالب (سلام الله عليه ) است ). ( 1091)

مفسران مزبور مى گويند معناى آيه اين است: پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) مدعى رسالت الهى است و گواه رسالت او كتاب خداست كه به دست او داده شده، شما هم اگر مى گوييد: اين، كلام بشر است، شاهد بياوريد تا گواهى بدهد اين كتاب كلام بشر است و كلام الله نيست.

در پاسخ اين مفسران بايد گفت: معناى اول شهيد (ناصر و معين ) مطابق با ساير آيات تحدى است، چنانكه با واقعيت موجود عصر نزول قرآن موافق است، زيرا مردم آن عصر يا مومن بودند كه پذيراى دعواى رسالت شدند يا كافر بودند كه خود مدعى افترا بودند، نه شاهد و يا منافق بودند كه گرچه باطنا كافر بودند ولى ظاهرا شهادت به اختلاق و افترا نمى دادند و از همين جا بين خود عربها اختلاف پديد مى آيد؛ زيرا عربهاى مومن و نيز منافق پذيرفته اند كه اين كتاب معجزه است و اگر عرب كافر شهادت به نظير داشتن قرآن مى داد از باب اتحاد شاهد و مدعى از يك سو و از باب تنازع شهدا از سوى ديگر چنين شهادتى مسموع نبود. ( 1092)

تذكر: اقامه شاهد به معناى گواه در بازار عكاظ يا ميدان مفاخره ديگر به نوبه خود ارائه ناصر و معين خواهد بود. معناى دوم شهيد (گواه ) از جهتى تناسب داخلى دارد، يعنى، با متن خود آيه محل بحث هماهنگ تر است؛ زيرا اگر دعوت براى نصرت باشد پيش از انجام كار معهود ذكر مى شود؛ مانند: (فادعوهم فليستجيبوا لكم )، ( 1093) (... قل ادعوا شركائكم ثم كيدون فلا تنظرون )، (قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم و لا تحويلا له ) ( 1094) كه در اين موارد چون كمك در اصل فعل كه مطلوب است دعوت پيش از انجام فعل ذكر مى شود و اگر بعد از انجام فعل ذكر شود چنين دعوتى براى شهادت و گواهى خواهد بود، نه كمك در اصل فعل.

البته گواهى بر صدق مدعى به نوبه خود تاييد و نصرت اوست و چون در آيه محل بحث دعوت بعد از ذكر اصل فعل كه همان اتيان سوره اى مثل قرآن است ذكر شد، از اين رو مناسب گواهى است، نه نصرت. البته اين وجه نيز در خور تامل ناقدانه است؛ زيرا در آيه نم (قل فاتوا بسوره مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين ) ( 1095) و (قل فاتوا بعشر سوره مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ) ( 1096) با اين كه دعوت بعد از بيان اصل فعل ذكر شده باز به معناى نصرت است. مگر آن كه گفته شود، در خصوص مورد بحث دعوت شده شهدايند و اصل شهادت به معناى گواهى است، نه نصرت.

لطايف و اشارات

1- انغمار مخالفان قرآن در ريب

تحجر، جمود، لجاج، عناد لدد، و بالاخره طغواى صناديد حجاز ايجاب كرد كه به جاى تعبيرهاى مانند: ان ارتبتم و ان شككتم كه تعبير ملايمى است گفته شود: (ان كنتم فى ريب )، كه تعبير تندى است و نشانه نغمار آنان در چاه ريب است و مشابه تعبير مزبور درباره قيامت نيز وارد شده است. ( 1097)

2- راه تقوى علمى

آيه مورد بحث را تقواى علمى را به انسانها نشان مى دهد. تقواى علمى آن است كه انسان نه مطلبى را بدون برهان بپذيرد و نه رايى را بدون دليل تكذيب كند زيرا تصديق بى تحقيق و تكذيب بى دليل هر دو نارواست. كسى كه داراى تقواى علمى است، پيش از تحقيق درباره چيزى، شك دارد، ولى پس تحقيق نسبت به يكى از دو طرف جزم پيدا مى كند و اگر بعد از تحقيق نيز در حال شك بماند نشانه آن است كه بنيان مرصوص فكرى ندارد.

خداى سبحان در اين آيه به مخالفان قرآن مى گويد براى رفع شك معيار اين است كه اگر اين كتاب سخن خدا باشد آوردن نظير آن محال است و اگر سخن بشر باشد آوردن مثل آن ممكن است، پس خود را بيازماييد و اين راه تقواى علمى است، كه قرآن فراسوى پژوهشگران قرار مى دهد.

3- ارائه راه تمثال

قرآن كريم همراه با تحدى به مثل راه تمثال را نيز نشان داده است. دو فرد از يك نوع كه اوصاف مشتركى دارد، مثل يكديگر است. وقتى انسان مى تواند مثل چيزى را بياوريد كه خود آن چيز را به خوبى بشناسد و خداى سبحان ابتدا قرآن را معرفى مى كند و در معرفى آن مى گويد: كتابى است كه خطوط كلى معارف علمى و نيز سعادت بشر را ترسيم مى كند و با اين كه در طى چند سال نازل شده مطالب آن هماهنگ است و اختلافى در سراسر آن نيست. شما نيز اگر بخواهيد مثل آن را بياوريد راه آوردن مثل قرآن اين است.

4- گستره تحدى

گستره تحدى قرآن بايد هماهنگ با قلمرو و دعوت آن باشد و چون قلمرو و دعوت قرآن همه انسانها در سراسر تاريخ است، ميدان تحدى آن نيز همگانى و هميشگى است. همان گونه كه دعوت قرآن منحصر به صدر اسلام يا قوم عرب نبود تحدى آن نيز منحصر به عصر پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) يا عرب زبانان نيست. از اين رو مى فرمايد: (قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) ( 1098) اگر همه جن و انس اجتماع كنند و در اين كار به يكديگر كمك كنند، از آوردن مثل قرآن عاجزند.

بنابراين، محور تحدى رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) تنها فصاحت و بلاغت قرآن نيست، زيرا كسى كه زبان عربى را مى فهمد و نه با آن مى تواند سخن بگويد براى او تحدى به فصاحت و بلاغت روا نيست. از اين رو در تبيين تحدى قرآن بايد گفت: هر كس هر چه مى داند قرآن بهتر از آن را عرضه كرده است، خواه در علوم نقلى، چنانكه ممكن است در كنار تحدى به خود قرآن، تحدى به آورنده آن نيز مطرح باشد.

محتمل است عنصر محورى تحدى در آيه مورد بحث فصاحت و بلاغت و ذرابت باشد به همراه تحدى به آورنده قرآن و مدعيان مبارزه با قرآن نيز، از اين بيان تحدى در علوم ادبى مى فهميدند و از آن جا كه انسانها در يك ركن از اركان سه گانه فصاحت و بلاغت سهيمند، يعنى فقط مى دانند الفاظ براى چه وضع شده است، اما نه به آن معنايى بلند احاطه دارند و نه كيفيت تعبير از معانى بلند را با الفاظ موضوعه رسا در اختيار دارند، بنابراين، ممكن است مواد خام و سرمايه هاى اوليه (الفاظ دال بر معانى ) را خود بشر ساخته باشد، اما توانايى ساختن كلامى فصيح و بليغ نظير قرآن كريم نداشته باشد.

بنابراين، قول به اين كه اعجاز بلاغى قرآن روى صرف (آوردن مثل قرآن ممكن و مقدور است، منتها خدا منكران را از آوردن مثل منصرف مى كند و باز مى دارد) است، نه روى خصيصه خود آيات و سور، سخنى ناتمام است. قرآن حقيقتا مثل عادى ندارد تا اين كه بخواهد مثل آن را بياورند و امر به آوردن مثل آن، امر تعجيزى است.

5- جهان شمولى اعجاز

هر گونه اعجاز از هر پيامبرى جهانى است خواه آن پيامبر خاتم باشد يا نه و در صورتى كه خاتم نيست خواه از الوالعزم باشد يا خواه معجزه او باقى باشد، يا از بين رفته باشد، زيرا معناى معجزه آن است كه كارى خارق عادت باشد و راه فكرى و علم عادى نداشته باشد كه افراد عادى با استفاده از روشهاى عادى علمى يا عملى توان آوردن مثل آنرا داشته باشد. اگر مطلبى در عصرى خارق عادت بود و در عصر ديگر بر اثر پيشرفت علم و حصول تمكن مادى، نتيجه آن كه، هر معجزه اى جهانى است، گرچه رسالت آورنده آن جهانى نباشد و اگر درباره كشتى نوح (عليه‌السلام ) و مريم (عليها سلام ) چنين وارد شده است: (وجعلناها وابناها ايه للعالمين ) ( 1099) براى بيان مصداق كامل و معروف است وگرنه هر معجزه اى جهانى است، يعنى، نه قبل از آن و همزمان آن و نه بعد از آن هرگز از راه عادى قابل تحقق نبوده و نيست.

6- اثبات دعوى و دعوت پيامبر با اعجاز

معجزه حد وسط برهان نبوت است و با آن رسالت مدعى نبوت ثابت مى شود.

آنگاه صدق و صحت دعوت پيامبر همانند صدق دعوى او ثابت مى شود؛ يعنى، مدعى پيامبرى هم ادعاى نبوت دار و هم به توحيد و معاد و... دعوت مى كند و با ثبوت اعجاز، هر چه مترتب بر صدق مدعى نبوت است و يا از لوازم آن است و با ثبوت اعجاز، هر چه مترتب بر صدق مدعى نبود است و يا از لوازم آن است ثابت خواهد شد. از اين رو با ثبوت اعجاز قرآن گرچه اصل وجود مبدا هستى براى كسى كه در آن ترديد دارد ثابت نمى شود، ليكن اوصاف ذاتى و فعلى خداوند و نيز صدق دعوى رسالت مدعى نبوت ثابت مى شود.

بنابراين، براى مردم حجاز و همچنين كسانى كه در اصل وجود واجب و خالق ترديدى نداشتند ليكن در توحيد او و نيز در نبوت شك داشتند، معجزه برهان سودمند است ولى براى كسانى كه در اصل وجود مبدا در ارتياب بوده يا ملحدانه آن را انكار مى كردند، اعجاز بى اثر است. از اين جا مى توان آيه محل بحث را گذشته از دليل نبوت، برهان بر توحيد هم دانست، زيرا با ثابت شدن اعجاز قرآن و اين كه اين كتاب، كلام خداست، گذشته از رسالت آورنده آن، صحت مضمون آن كه توحيد خداوند در ذات و صفت است ثابت مى شود. از اين رو انسجام آيه اعجاز (23) با آيه توحيد (21 و 22) گذشته از بيان پيشين با اين وجه نيز ثابت مى شود.

7- محور ريب مخالفان

گرچه گاهى تنزيل به معناى نزول تدريجى در برابر انزال به معناى نزول دفعى به كار مى رود و زمخشرى سر گزينش تنزيل را تناسب آن با تحدى مى داند، ليكن گذشته از آن كه اولا چنين فرقى مورد نقد برخى مفسران قرار گرفته ( 1100) و ثانيا با برخى آيات قرآن هماهنگ نيست، مانند: (لولا نزل عليه القرآن جمله واحده )، ( 1101) (لولا نزل عليه آيه )، ( 1102) (نزلنا عليهم من السمأ ملكا رسولا) ( 1103) در خصوص آيه مورد بحث چنين معنايى ملحوظ نيست زيرا معاندان وحى گرچه گاهى در كيفيت آن از لحاظ تدريج، نزول بر يك شخص غير معروف و غير ثروتمند و مانند آن بهانه مى گرفتند، ليكن محور ارتياب آنهادر محل بحث اصل نزول قرآن است، نه كيفيت آن؛ يعنى، آنان كتاب خدا را، فريه مى پنداشتند و دفعى يا تدريجى بودن آن در پندار باطل آنان فرقى نمى كردند.

8- ادعاى هماردى با قرآن و داعيه ربوبيت

هر انسان متنبى يا غير متنبى كه در تحدى پيامبر الهى شركت كند و در صدد آوردن شبيه معجزه پيامبر باشد در نهان خويش داعيه ربوبيت دارد؛ گرچه ممكن است گاهى از آن ذاهل و زمانى به آن مايل باشد؛ زيرا نبوت يك وصف كمالى هستى است كه جز خداوند احدى آن را به كسى عطا نمى كند.

اگر كسى مدعى نبوت بود و آن را به زعم فاسد و وهم كاسد خويش صواب دانست يا بايد آن را صدفه و بدون عامل و علت تلقى كند، كه چنين گمانى با نظام على و معلولى جهان هماهنگ نيست و يا آن را به شخص خود اسناد دهد و بپندارد كه مبدا تحقق اين وصف وجودى، خود اوست، بازگشت چنين ادعايى به دعوى ربوبيت است، يعنى، انسان مبتنى، گذشته از ادعاى نبوت، مدعى است كه مشا فالعى اين مقام نيز هست. اين معنا گذشته از ابتلا به محذور جمع بين فاعل و قابل (به معناى منفعل ) مستلزم دعوى ربوبيت نيز خواهد بود؛ خواه معجزه اى ارائه كند يا نه.

اما كسى كه ادعاى نبوت ندارد؛ ليكن در صحنه تحدى پيامبر شركت مى كند و در صدد آوردن شبيه معجزه پيامبر است، در نهاد خويش مدعى ربوبيت است؛ زيرا گرچه معجزه از دست پيامبر ظاهر مى شود، ليكن مبدا فاعلى آن خداوند است، چنانكه در آيه محل بحث، عنوان تنزيل قرآن به خداوند اسناد داده شده و در جريان تحول عصاى حضرت موساى كليم به مار فرمود: (سنعيدها سيرتها الاولى )، ( 1104) و اگر معجزات ديگر، صريحا به خداوند اسناد داده نشده، حتما امر و اذن و اراده خدا در آنها موثر بوده است. گذشته از آن كه، انسان كامل بر اساس قرب نوافل با مجارى ادراكى و تحريكى خداوند سبحان مى فهمد و كار مى كند. پس اگر كسى درصدد آوردن شبيه معجزه است او در صدد آوردن مثيل كار خداست و كسى كه درصدد آوردن مثل كار خداست كه از تحليل / يا حضور در صحنه تحدى به دست مى آيد. حاصل اين كه، اگر شخص متنبى در ساحت تحدى حضور يافت از دو جهت مدعى ربوبيت است.

9- گونه هاى متفاوت هماوردى با اعجاز

همان طور كه بر اساس تلازم بين معبود بودن و خالق بودن، از نفى خالقيت موجودى به عدم صلاحيت وى براى معبود شدن استدلال مى شود: (افمن يخلق كمن لا يخلق )، ( 1105) (قل هل من شركائكم من يبدوا الخلق ثم يعيده ) ( 1106) همچنين بر محور تلازم بين پيامبر بودن و معجزه آوردن، از نفى قدرت بر اعجاز كسى به عدم صلاحيت وى براى مقام رسالت استدلال مى شود؛ يعنى، جريان رسالت انسان كامل كه خليفه خدا مظهر اوست جريان ربوبيت خداوندى است كه خالق و معبود است و چون افراد عادى در ساحت تحدى منهزم شدند، پس هيچ يك از آنان صلاحيت رسالت الهى ندارند.

آنچه در اين جا مهم است توجه به اين اصل رصين كلامى است كه همان طور كه استدلال فكرى صاحب نظران از سه راه (منع، نقض، معارضه ) مورد طرد و رفع قرار مى گيرد، شايد بتون براى طرد معجزات صاحب بصران نيز راههاى متعددى پيش بينى كرد كه هر كدام از آنها بتواند جلوى تاثير اعجاز را بگيرد.

هرگاه در برابر تحدى صاحب اعجازى، كسى مشابه معجزه او را ارائه كند، مثلا سوره اى مشابه يكى از سوره هاى قرآن بياورد، چنين مقابله همانند منع يا نقص دليل حصولى مصادم متن دليل حضورى صاحب اعجاز است، ولى اگر در برابر آن، معجزه ديگر بياورد، يعنى كارى كند كه داراى قيود ماخوذ در تحديد اعجاز باشد و احدى نتواند همتاى آن را بياورد، چنين هماوردى، مانند معارضه استدلال فكرى معجزه اى در عرض اعجاز صحاب تحدى است، نه آن كه با متن معجزه قبلى درگير شود؛ چنانكه در معارضه، دليل دوم در عرض دليل اول با آن درگير مى شود، نه اين كه مصادم جزئى از اجزأ درونى آن شود؛ ليكن در چنين فرضى، شخص دوم حتما مصدق شخص اول خواهد بود و هر دو يكديگر را تصديق مى كنند و نظير موسى و هارون (عليهما‌السلام ) خواهند بود و هرگز مقابل يكديگر نخواهند شد؛ زيرا حد اعجاز بر كار هر كدام صادق است.

آنچه در صاحب مقام رسالت لازم است اصل اعجاز است و همان طور كه انبيا همتاى هم نيستند: (ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض ) ( 1107) و نيز مرسلين همسان هم نبوده اند: (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ) ( 1108) معجزات آنان نيز همتا و همسان هم نخواهد بود. آنچه همراه نبوت عام و رسالت عام مطرح است اصل اعجاز است، نه معجزه معين. لازم است توجه شود كه چنين شخصى هرگز آسيب منع يا نقض گونه به معجزه مدعى رسالت وارد نمى كند.

بحث روايى

1- هماهنگى معجزه با شرايط زمان

- قال ابن السكيت لابى الحسن الرضا (عليه‌السلام ): لما بعث الله تعالى موسى بن عمران بيده البيضأ و العصأ و آله السحر و بعث عيسى بالطب و بعث محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بالكلام والخطب؟ فقال له ابوالحسن (عليه‌السلام ): ان الله تعالى لما بعث موسى (عليه‌السلام ) كان الاغلب على اهل عصره السحر فاتاهم من عندالله تعالى بمالم يكم عند القوم و فى وسعهم مثله و بما ابطل به سحرهم و اثبت به الحجه عليهم و ان الله تعالى بعث عيسى (عليه‌السلام ) فى وقت ظهرت فيه الزمانات و احتاج الناس الى الطب فاتاههم من عند الله بمالم يكن عندهم مثله و بما احيى لهم الموتى و ابرء الاكمه والابرص باذن الله و اثبت به الحجه عليهم و ان الله تبارك و تعالى بعث محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فى وقت كان الاغلب على اهل عصره الخطب والكلام واظنه قال: - والشعر فاتاهم من اكتاب الله عزوجل و مواعظه وحكامه ما ابطل به قولهم واثبت به الحجه عليهم.

فقال ابن السكيت: تالله ما رايت مثلك اليوم قط، فما الحجه على الخلق اليوم؟ فقال (عليه‌السلام ): 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 تواند خداوند را عاجز كند: (واعملوا انكم غير معجزى الله )، ( 1110) ليكن در هيچ آيه اى به خداوند اسناد داده نشده، يعنى، در قرآن اصطلاح معجزه به معناى معهود كلامى آبه 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 اثر مهر يا قهر مقطعى خداوند ظهور مى كند. ج: برهان و حجت نبوت كه همراه با اعزام پيامبر به او داده مى شود. آنچه در اين حديث آمده ناظر به قسم سوم معجزه است و دليل آن سهولت تشخيص اعجاز از رشته هاى علمى قريب يا غريب است، زيرا اگر 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 (عليه‌السلام ): 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 نفيا آسان نيست، ليكن بهره بردارى دستورى نه وصفى از اين حديث (با صرف نظر از سند) ممكن است و آن اين كه انسان سالك صالح بايد بهترين سمت خود را بندگى خدا بداند و معناى عبوديت كامل اين است كه عبد خود را در مشهد خدا بداند:

(الم يعلم بان الله يرى ) ( 1112) و نيز به اوصاف و افعال و آثار او آگاه گردد و از ماسواى او جدا شده، به او نزديك گردد. اگر عنوان عبد در لغت ديگر با واژه مناسب آن زبان ادا شد كه فاقد حروف سه گانه مزبور بود باز همين معارف معهود درباره آن قابل طرح است. غرض آن كه، جنبه، تزكيه دستورى ) حديث بيش از چهره تعليم وصفى آن است.

3- مرجع ضمير در مثله

- عن العسكرى (عليه‌السلام ): (فاتوا بسوره من مثله ) من مثل محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)، من مثل رجل منكم لا يقرء و لا يكتب و لم يدرس كتابا و لا اختلف الى عالم و لا تعلم من احد، و انتم تعرفونه فى اسفاره و فى حضره، بقى كذلك اربعين سنه ثم اوتى جوامع العلم حتى علم علم الاولين والاخرين. فان كنتم فى ريب من هذه الايات (فاتوا) من مثل هذا الرجل بمثل هذا الكلام ليبين انه كاذب لان كل ما كان من عند غير الله فسيوجد له نظير فى سائر خلق الله... (فاتوا بسوره من مثله ) يعنى مثل القرآن من التوراه و الانجيل و... فانكم لا تجدون فى سائر كتب الله سوره كسوره من هذا القرآن ( 1113)

- عن على بن الحسين (عليه‌السلام ): (فاتوا بسوره من مثله ) مثل محمد امى لم يختلف قط الى اصحاب كتب و علم ولا تتلمذ لاحد و لا تعلم منه...فان كان كاذبا فاللغه لغتكم و جنسه جنسكم و طبعه طبعكم ( 1114)

اشاره: مجلسى (رحمه الله ) در ذيل حديث امام سجاد (عليه‌السلام ) مى گويد: اعلم ان هذا الخبر يدل على ان ارجاع الضمير فى مثله الى النبى و الى القرآن كليهما مراد الله بحسب بطون الايه الكريمه همان طور كه قبلا بيان شده رجوع ضمير در (مثله ) به (عبد) و به (مانزلنا) ممكن است؛ گرچه رجوع آن به قرآن سزاوارتر است. آنچه از حديث ماثور از امام عسكرى (عليه‌السلام ) برمى آيد اين است كه اگر ضمير به رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) برگردد، مضمون آيه بيان اصل معجزه است و اگر به قرآن برگردد مضمون آن اثبات اصل اعجاز و وحى و كلام خداوند بودن نيست، بلكه پيام آن مهمين بودن قرآن نسبت به كتابهاى آسمانى ديگر است، يعنى، قرآن كريم نه تنها نسبت به كتابهاى عادى بى نظير است، بلكه نسبت به كتابهاى الهى ديگر نيز بى مثل است.

فان لم تفعولوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجاره اعدت للكفرين.

=گزيده تفسير

چون قرآن كريم كتاب هدايت و تربيت اسنان عالم، عاقل و ديندار است، بر خلاف كتب علمى و عقلى بشرى، سرشار از انذار و هشدار است و در اين كريمه نيز معاندان را از عذابى بر حذر مى دارد كه مواد سوختى، آتش گيره و آتش زنه آن انسانها و سنگهاى مورد پرستش آنهاست و براى كافران، منافقان و فاسقان آماده شده است؛ آتشى كه از درون انسان بر مى خيزد و از اين رو هيچ راه گريزى از آن نيست، بلكه جسم و جان انسان تبهكار را مى سوزاند.

از تعبير (اعدت ) برمى آيد كه جهنم، همانند بهشت، هم اكنون موجود است و كافران كه ماده سوختنى و آتش زنه و آتش گيره دوزخند، هم اكنون سراپا مشتعلند، گرچه خود نمى دانند. اثبات عذاب براى كافران، در اين كريمه منافاتى با اثبات آن براى منافقان و مسلمانان فاسق ندارد. عذاب دردناك دوزخ افزون بر كافران، دامن منافقان و مومنان عاصى را نيز مى گيرد؛ گرچه دركات و همچنين كوتاهى يا درازى مدت عذاب متفاوت است.

تفسير

ان: تعبير به ان كه حرف شرط مشكوك است به جاى اذا كه حرف شرط مقطوع است با اين كه شرط در محل بحث به دليل (ولن تفعلوا) مقطوع العدم است، از اين روست كه اولا طبق گمان معاندان سخن گفته شود، و ثانيا جنبه تهكم داشته باشد.

لن: حرف لن براى تاكيد نفى است، نه براى تاييد آن؛ زيرا چيزى كه مغياست و داراى حد و غايت است ابدى نخواهد بود و حرف لن در (فلن ابرح الارض حتى ياذن لى ابى ) ( 1115) و (لن نومن لك حتى نرى الله جهره) ( 1116) در مورد چيزى به كار رفته كه براى غايت ياد شده است.

النار: غالب مفسران گفته اند: ( 1117) چون در سوره تحريم كه پيش از سوره بقره نازل شده، كلمه (نار) آمده است: (يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم واهليكم نارا وقودها الناس واحجاره ) ( 1118) و مسلمانان نسبت به چنين آتشى آگاهى داشتند، در آيه محل بحث كلمه نار با الف و لام معرفه ذكر شده است، چنانكه حضرت ابراهيم (عليه‌السلام ) هنگامى كه همسر و فرزندش را به سرزمين غير قابل كشت حجاز آورد به خداى سبحان عرض ‍ كرد:

(رب اجعل هذا بلدا أمنا) ( 1119) و كلمه بلد را نكره آورد، ولى پس از آن كه آن جا آباد و محل سكونت شد، به خداوند عرض كرد: (رب اجعل هذا البلد امنا) ( 1120) كه آيه دوم بعد از آيه نازل شده و از اين رو كلمه بلد در آن با الف و لام آمده است.

وقود: وقود به معناى ما يوقد به النار يعنى چيزى است كه آتش با آن افروخته مى شود؛ مانند كبريت و چاشنى در مواد انفجارى كه آتش زنه است و چيزهاى ديگر را شعله ور مى سازد، ( 1121) و نيز مانند هيزم، زغال سنگ، نفت، گاز و هر چيز ديگرى كه ماده سوختنى باشد. وقود گاهى به معناى شعله آتش و زبان آن است؛ نظير آيه (النار ذات الوقود) ( 1122) كه تفسير آن به آتش صاحب هيزم (كنايه از فراوانى مواد سوختنى آن ) مناسب نيست، زيرا ظاهر ذات وقود همان معناى ذات لهب است كه در سوره مسد (آيه 3) آمده است و تفصيل آن در تفسير آيات بازگو مى شود.

ماده وقود و وقود اختصاصى به برافروختن نار ندارد؛ بلكه در فروزندگى نور نيز به كار مى رود؛ يعنى، هم در مورد غضب و قهر و هم در مورد رحمت و مهر كاربرد دارد؛ مانند: (... يوقد من شجره مباركه ). ( 1123) از اين رو اميرالمومنين (عليه‌السلام ) به فروزان نگه داشتن توحيد و رسالت توصيه كرد و فرمود: وصيتى لكم ان لا تشركوا بالله شيئا و محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فلا تضيعوا سنته اقيموا هذين العمودين واوقدوا هذين المصباحين ( 1124) و نيز درباره فروغ خاموشى ناشدنى قرآن فرمود: ثم انزل عليه الكتاب نورا لا تطفا مصابيحه و سراجا لا يخبود توقده ( 1125)

الناس: مراد از ناس در جمله (وقودها الناس ) مقابل جن و شيطان نيست، بلكه مقابل (حجاره ) است. بنابراين، اطلاق آيات ديگر، مانند: (انكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم ) ( 1126) و (اما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا)، ( 1127) همچنان محفوظ است؛ زيرا خود ابليس گذشته از آن كه هيزم دوزخ است مى تواند آتش گيره بلكه آتش زنه جهنم نيز باشد.

للكافرين: با توجه به اختصاص نداشتن جهنم به كافران، لام در(للكافرين ) به معناى ارتباط است، يعنى، هر عملى با عامل خود ارتباط دارد؛ نظير: (ان احسنتم احسنتم لانفسكم و ان اساتم فلها) ( 1128) و يا (ان جهنم كانت مرصادا (21) للطاغين مابا). ( 1129) ولى اگر لام به معناى سود و نفع باشد، نظير آنچه در مورد بهشت گفته مى شود: (وبشر الذين امنوا و عملوا الصالحات ان لهم جنات ) ( 1130) در اين صورت معناى تهكم و استهزا دارد؛ زيرا جهنم به سود كافران نيست. البته مرتبه اى از دوزخ مخصوص ‍ كافران است كه در اين حال، حرف لام مى تواند براى اختصاص ‍ باشد.

خطاب اين كريمه به كافران و بت پرستان حجاز است و از آن جا كه مضمون آن گزارش غيبى است، خود نوعى اعجاز است. بنابراين، قرآن كريم در اين آيه اعجاز خود را با اعجاز ديگرى تضمين كرده است. جمله (فان لم تفعلوا) به منزله نتيجه قياس و جواب شرطى است كه در آغاز آيه قبل به صورت قياسى استثنايى تنظيم گرديد؛ اما جمله (ولن تفعلوا) گزارشى غيبى و خود معجزه ديگرى است.

## قرآن و رسالت انذار

قرآن كريم مانند كتابهاى استدلالى و عقلى نيست تا تنها به نتيجه گيرى از قياس و برهان بسنده كند؛ چون زبان قرآن زبان علومى مانند حكمت و كلام، و هدف آن، تنها عالم شدن مخاطبان نيست، بلكه لسان وحى و هدايت و نور و در پى تربيت انسان عالم عاقل و ديندار است، يعنى، تعليم كتاب و حكمت با تزكيه نفوس همراه است. از اين رو هشدار مى دهد: اگر نتوانستيد همانند قرآن را بياوريد، كه هرگز نمى توانيد، از آتشى كه براى كافران آماده شده، بپرهيزيد.

اين آيه شريفه ترس از جهنم را مطرح مى كند؛ زيرا بيشتر انسانها بر اثر هراس ‍ از جهنم بر صراط ايمان و تقوا پايدارند. بدين جهت قرآن كريم گذشته از اين كه از رسول خدا به عنوان نشير و نذير ياد مى كند؛ در هيچ موردى پيامبر را تنها به عنوان مبشر معرفى نمى كند؛ درحالى كه گاهى به صورت حصر به عنوان منذر معرفى مى كند: (ان انت الا نذير). ( 1131) رسالت عالمان دينى نيز ترساندن مردم از قهر الهى است: (ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم ). ( 1132)

اولين قدم براى توده مردم ترس از جهنم است. البته اگر انسان بر اساس ‍ همين ترس پيش برود و خداوند را عبادت كند كم كم شوق بهشت و او پيدا مى شود و حتى ممكن است درجات بلند محبت خدا را نيز تحصيل كند. آنگاه آزاد از هراس دوزخ و اميد بهشت خداوند را عارفانه و عاشقانه مى پرستد.

## ماده سوختنى و آتش گيره دوزخ

قرآن كريم انسان را وقود، يعنى ماده سوختنى، آتش گيره و آتش زنه جهنم مى داند. آتش زنه مانند كبريت كه با برخورد با شى ء معين مشتعل مى شود و آتش گيره مانند هيزمهاى ضخيم و بزرگ كه مدتى در اجاق مى ماند و در دراز مدت خاكستر مى شود و هيزمهاى نازك و كوچك با آن افروخته مى شود.

انسان خودش آتش برمى افروزد؛ چنانكه در آيه محل بحث يا آيه (اولئك هم وقود النار) آمده است و خودش هيزم است و در آن آتش مسجور، يعنى مشتعل مى شود: (و ام القاسطون فكانوا لجهنم حطبا)، ( 1133) (اذا الاغلال فى اعناقهم والسلاسل يسبحون (71) فى الحميم ثم فى النار يسجرون )( 1134)

بنابراين، راهى براى فرار از عذاب ندارد؛ زيرا اگر هيزمى جداى از انسان باشد و انسان را با آن بسوزانند احتمال فرار از آن هست و در صورت سوختن نيز تنها جسم او را مى سوزاند، نه روح را. اما اگر خود انسان شعله ور شود راه گريز از عذاب ندارد؛ بلكه هم جسمش مى سوزد: (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) ( 1135) و هم روح او گداخته مى شود: (نار الله الموقده(7) التى تطلع على الافئده ). ( 1136)

آتشى كه بتواند روح انسان را بسوزاند، بايد منشا روحى داشته باشد؛ يعنى، از فواد و دل سر برآورد. هيزم فواد (مرحله تجرد روح ) را نمى تواند بسوزاند. حتى اگر انسان در كوره ذوب فلزات قرار گيرد، روح او نمى سوزد و از اين رو، وقتى اصحاب اخدود مومنان را در گودال آتش افكندند، تنها بدنهاى آن مومنان سوخت، اما ارواحشان متنعم بود و حتى لذت مى برند كه بدنهاى آنان در راه دين مى سوزد.

انسان عذاب جسمى را مى تواند تحمل كند، ليكن عذاب روحى قابل تحمل نيست. اهل معنا به هنگام استعاذه از جهنم مى گويند: خدايا ما را به آتش دوزخ مسوزان؛ زيرا ورود به جهنم مايه رسوايى انسان است: (ربنا انك من تدخل النار فقد اخرزيته )؛ ( 1137) چون سقوط در جهنم نشانه كفر و نفاق يا دست كم دليل تبهكارى و در نتيجه حرمان از رحمت خاص خداست و اين رسوايى دردناكتر از سوختن بدن به آتش است.

برخى مفسران به استناد بعضى احاديث، گفته اند: مراد از حجاره كه به عنوان وقود مطرح شده سنگ سياه كبريت است. ( 1138) اما بايد دانست كه سنگ كبريت (گوگرد) در دنيا نيز اشتعال زا و آتش خيز است و اين معنا چندان اهميتى ندارد تا موجب تخويف و انذار شديد باشد و نمى تواند مراد قطعى از حجاره مزبور سنگ كبريت باشد.

بعضى از مفسران نيز گفته اند: مراد از اين حجاره همان جواهر و طلا و نقره اى است كه زراندوزان ذخيره مى كردند و به آن فريفته شدند، ( 1139) چنانكه خداى سبحان مى فرمايد: (والذين يكنزون الذهب والفضه و لا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم(34) يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ) ( 1140) اين معنا هم نمى تواند مصداق يقينى حجاره در آيه مورد بحث باشد؛ زيرا آيه فوق ناظر به مطلق زراندوزان است، چه كافر و چه غير كافر، در صورتى كه آيه محل بحث مى فرمايد: (اعدت للكافرين ).

احتمال ديگر در تفسير حجاره، كه به نظر صحيحتر مى رسد آن است كه اين آيه ناظر به آيه (انكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم ) ( 1141) است كه مى گويد: شما و آنچه جز خدا مى پرستيد، هيزم يا آتش گيره هاى جهنم هستند. ( 1142) بنابراين، مراد از حجاره مزبور همان اصنام و اوثان تراشيده از سنگ است كه اعلام به وقود بودن آن اثر تبليغى در اجتناب از آن دارد و در انذار موثر است؛ زيرا اگر انسان بداند آنچه را در دنيا مى پرستد و اميد به شفاعت آن دارد، در قيامت به صورت اخگرى سوزنده ظهور مى كند، باعث افزايش رنج و عذاب روحى او خواهد بود.

تذكر: نازلترين موجود مركب مادى سنگ است و عاليترين آن انسان و هر دو در معاد وقود دوزخ هستند. شايد شجره جهنم و حيوان مناسب آن نظير مار و عقرب كه متوسط بين جماد و انسان است منطوى در آيه باشد؛ يعنى،

آيه محل بحث جامع همه مراتب است، ليكن به ذكر نازلترين و عاليترين اكتفا كرد و از ساير تركيبات نام نبرد.

جهنم هم اكنون موجود است

از اين كه (اعدت للكافرين ) با فعل ماضى بيان شده معلون مى شود جهنم هم اكنون موجود است، چنانكه بهشت نيز هم اكنون موجود است و قرآن درباره بهشت نيز مى فرمايد: (اعدت للمتقين ). ( 1143)

ظاهر ماده اعداد و همچنين ظاهر هيئت، اعدت كه فعل ماضى است بر تحقق كنونى دوزخ دلالت دارد و حمل آن بر اين كه چون مستقبل محقق الوقوع درحكم ماضى است از اين جهت به فعل ماضى ياد شده خلاف ظاهر است؛ زيرا اصل فعل ماضى، دلالت بر تحقق وقوع است، و حمل آن بر مستقبل قطعى، مخصوص موردى است كه دليل يقينى بر عدم تحقق فعلى آن مورد اقامه شود كه در محل بحث چنين دليلى نيست.

افزون بر اين كه، از آيات ديگرى مانند: (و ان جهنم لمحيطه بالكافرين ) ( 1144) نيز اين مطلب استفاده مى شود؛ زيرا ظاهر قرآن را تاييد مى كند كه بهشت و جهنم هم اكنون موجود است. امام رضا (عليه‌السلام ) مى فرمايد: اگر كسى بگويد: بهشت و جهنم مخلوق نيست، از ما نيست. آنگاه به شيوه اى لطيف به اين آيه شريفه استشهاد مى كند (يطوفون بينها و بين حميم ان )؛ ( 1145) جهنميان بين جهنم و چشمه داغ و گداخته در رفت و آمدند: ما اولئك منا و لا نحن منهم... قال الله عزوجل... هذه جهنم... ( 1146)

چنانكه وجود مبارك پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) در معراج وارد بهشت شدند و با متنعمان بهشت ديدار كردند و جهنم و معذبان در آن را نيز از نزديك ديدند.

محققان اماميه تاكيد دارند كه بهشت و جهنم و معذبان در آن را نيز از نزديك ديدند.

محققان اماميه تاكيد كردند كه بهشت و جهنم هم اكنون موجود است. ( 1147)

ادله عقلى نيز نه تنه مناقض اين نظر نيست، بلكه آن را تاييد مى كند. بنابراين، ظاهر آيات مزبور، همانند ظاهر ساير آيات حجت است و نيازى به تاويل و تقدير ندارد. گرچه بيشتر مردم تا چشم از ظواهر اين دنيا و به مرگ طبيعى نميرند، بهشت و جهنم براى آنان ظهور نمى كند.

براى پيدايش آتش دو عنصر لازم است: يكى آتش زنه و ديگرى آتش گيره و به تصريح قرآن كريم هم اكنون آتش زنه موجوداست:(واولئك هم وقود النار) ( 1148) و هم آتش گيره: (واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا). ( 1149) بنابراين، كافر كه هم آتش زنه است و هم آتش گيره، هم اكنون سراپا مشتعل است؛ گرچه ديده هاى ظاهر بين اشتعال آن را اكنون نمى بينند؛ چنانكه اشتعال برزخى آنان مشهود نيست.

در زمان حكومت خليفه سوم، مردى جمجمه مرده اى را نزد خليفه آورد و گفت: شما مى پنداريد اين جمجمه هم اكنون در آتش مى سوزد؟ در حالى كه من دست خود را بر آن نهاده ام و اصلا حرارت آتش را احساس نمى كنم. خليفه ساكت شد و كسى را در پى اميرالمومنين (عليه‌السلام ) فرستاد و از او استمداد كرد. هنگامى كه آن حضرت نزد عثمان حاضر شد عثمان در حالى كه در ميان انبوهى از ياران خود بود به آن مرد گفت: سوال خود را تكرار كن و او دوباره آن را پرسيد. عثمان گفت: اين اباالحسن به اين مرد پاسخ ده. آن حضرت فرمودند: زند و مسعار، يعنى سنگ چخماق را حاضر كنيد. آنگاه با بر هم زدن سنگ چخماق و جستن جرقه آتش به آن مرد فرمودند: دست خود را بر هر يك از زند و سنگ بگذار. آنگاه پرسيد آيا حرارت آتش را احساس مى كنى؟ آن مرد پاسخ داد: نه مبهوت شد؛ يعنى، جمجمه نيز در ظاهر سرد و خاموش است. عثمان با شنيدن اين بيان گفت: لولا على لهلك عثمان. ( 1150)

عذاب مومنان فاسق

بعضى از مفسران و متكلمان از جمله (اعدت للكافرين ) چنين برداشت كرده اند كه عذاب جهنم اختصاص به كافران دارد و شمال مومن فاسق نمى شود و اين پندارى ناردست است. عذاب دوزخ هم شامل منافقان مى شود و هم شامل مومنان فاسق. اما شمول آن نسبت به منافقان، چون مراد از كفر در اين آيه كفر در برابر ايمان است، نه كفر در برابر ايمان و نفاق؛ يعنى، ناظر به تقسيم مردم به سه دسته مومن، نه كفر در برابر ايمان و نفاق، يعنى، ناظر به تقسيم مردم و به سه دسته مومن، كافر و منافق نيست، بلكه ناظر به آيه شريفه (يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون )

است كه بر اساس آن، مردم در برابر دستور عبادت خدا به دو گروه مومن و غير مومن تقسيم مى شوند، كه غير مومن شامل كافر و منافق مى شود.

پس كافران در آيه مورد بحث كسان هستند كه اهل توحيد عبادى نيستند و به همين جهت در برابر اين جمله، در آيه بعد مى فرمايد: (وبشر الذين امنوا وعموا الصالحات ). در مورد منافقان بحثى نيست كه جهنم آنان را در بر مى گيرد؛ چنانكه مى فرمايد: (فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون ) ( 1151) افزون بر اين كه، در جاى ديگر منافقان و كافران با هم ذكر شده اند: (ان الله جامع المنافقين و الكافرين فى جهنم جميعا) ( 1152) و گاهى و عيد منافقان شديدتر از تهديد كافران آمده است: (ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار). ( 1153)

اما بحث مهم اين است كه بر اساس آيه مورد بحث، چگونه جهنم شامل مومن فاسق هم مى شود كه در اين مورد سه نظر وجود دارد:

1- كفر در آيه مورد بحث اعم از كفر اعتقادى است و شامل كفر عملى نيز مى شود؛ مانند آيه (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و من كفر فان الله غنى عن العالمين ) ( 1154) كه از ترك حج به كفر تعبير كرده و بدين معناست كه اگر مستطيع معتقد و مومن عمدا حج را ترك كند، در عمل كافر است، نه در عقيده.

اين توحيد بعيد است، زيرا آيه محل بحث در مقام بيان عاقبت مكذبان وحى است و هر چند شمول لطفى دارد، زيرا للكافرين جمع محلى به الف و لام و عام است، اما سياق آيه درباره كفر اعتقادى است و شمول آن نسبت به آيه نسبت به غير كافر اعتقادى بعيد است.

2- گرچه خداى سبحان در اين آيه مى فرمايد: اين آتش براى كافران مهيا شده است، اما قرآن كريم مومنان را نيز از همين آتش مى ترساند: (يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم و اهليكم نارا وقودها الناس والحجاره ). ( 1155) معلوم مى شود اگر مومن مواظب خود و وابستگان خود نباشد، گرفتار همين آتش ‍ مى شود. پس چنين نيست كه اين آتش مخصوص كافران باشد و مومنان فاسق به عذاب ديگرى وعيد داده شده باشند. البته فرق مومن عاصى با كافر در خلود يا دركات عذاب است وگرنه اصل عذاب براى هر دو ثابت است.

3- جمله (اعدت للكافرين ) دلالت ندارد كه جهنم براى غير كافر نيست. به اصطلاح اصوليين اين آيه گرچه اطلاقى ندارد تا شامل فاسقان هم بشود، ليكن مقيد به عدم فسق مومن هم نيست تا ورود به جهنم را منحصر به كافران كند. بنابراين، اگر آيه ديگرى بگويد جهنم براى مومنان گناهكار مهيا شده اين دو آيه با هم تعارض ندارد؛ زيرا هر دو اثباتى است. در نتيجه آياتى مانند (و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم ) ( 1156) و (من يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها) ( 1157) كه آتش جهنم را مختص به كافران نمى داند، مقيد آيه محل بحث نيست و بنابراين، جهنم مومن فاسق را نيز دربرمى گيرد.

در قرآن كريم حتى ميل به گناه نيز مايه برخورد با آتش جهنم معرفى شده است؛ چنانكه خداوند به مسلمانان مى فرمايد: (لا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار)؛ ( 1158)

اما بحث مهم اين است كه بر اساس آيه مورد بحث، چگونه جهنم شامل مومن فاسق هم مى شود كه در اين مورد سه نظر وجود دارد:

1- كفر در آيه مورد بحث اعم از كفر اعتقادى است و شامل كفر عملى نيز مى شود؛ مانند آيه (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و من كفر فان الله غنى عن العالمين) ( 1159) كه از ترك حج به كفر تعبير كرده و بدين معناست كه اگر مستطيع معتقد و مومن عمدا حج را ترك كند، در عمل كافر است، نه در عقيده.

اين توجيه بعيد است، زيرا آيه محل بحث در مقام بيان عاقبت مكذبان وحى است و هر چند شمول لفظى دارد، زيرا للكافرين جمع محلى به الف و لام و عام است، اما سياق آيه دباره كفر اعتقادى است و شمول آن نسبت به غير كافر اعتقادى بعيد است.

2- گرچه خداى سبحان در اين آيه مى فرمايد: اين آتش براى كافران مهيا شد است، اما قرآن كريم مومنان را نيز از همين آتش مى ترساند: (يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم واهليكم نارا وقودها الناس والحجاره ) ( 1160) معلوم مى شود اگر مواظب خود و وابستگان خود نباشد، گرفتار همين آتش ‍ مى شود. پس چنين نيست كه اين آتش مخصوص كافران باشد و مومنان فاسق به عذاب ديگرى وعيد داده شده باشند. البته فرق مومن عاصى با كافر در خلود يا دركات عذاب است وگرنه اصل عذاب براى هر دو ثابت است.

3- جمله (اعدت للكافرين ) دلالت ندارد كه جهنم براى غير كافر نيست. به اصطلاح اصوليين اين آيه گرچه اطلاقى ندارد تا شامل فاسقان هم بشود، ليكن مقيد به عدم فسق مومن هم نيست تا ورود به جهنم را منحصر به كافران كند. بنابراين، اگر آيه ديگرى بگويد جهنم براى مومنان گناهكار مهيا شده اين دو آيه با هم تعارض ندارد؛ زيرا هر دو اثباتى است. در نتيجه آياتى مانند (و من يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ) ( 1161) (من يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها) ( 1162) كه آتش جهنم را مختص به كافران نمى داند، مقيد آيه محل بحث نيست و بنابراين، جهنم مومن فاسق را نيز در برمى گيرد.

در قرآن كريم حتى ميل به گناه نيز مايه برخورد با آتش جهنم معرفى شده است، چنانكه خداوند به مسلمانان مى فرمايد: (ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار) ( 1163) به ظالمان ميل پيدا نكنيد وگرنه آتش شما را مى گيرد.

محقق طوسى (رحمه الله ) در بحث صراط به اين آيه و مشابه آن استدلال كرده، مى گويد: باريكى به سبب آن كه، اگر اندك ميلى به يكى از و طرف تضاد افتد موجب هلاك بود؛ ( 1164) يعنى، نه تنها ستمگرى و كمك به ستمگران، بلكه ميل به آنان نيز انسان را به دوزخ مى افكند.

لطايف و اشارات

1- تفاوت آتش ملكى و ملكوتى

آتش همانند موجودهاى امكانى به اراده خداى سبحان يافت مى شود، خواه آتش ملكى و محسوس و خواه آتش ملكوتى و نامحسوس. تفاوت آتش محسوس و غير محسوس در نياز به مبدا قابلى مانند هيزم است، نه در احتياج به مبتدا فاعلى، يعنى خداوند؛ زيرا تنها مصور و صورت آفرين خداست، اگر چيزى بخواهد صورت نارى پيدا كند بدون الهى نخواهد بود و اگر گفته مى شود خود كافر مبدا اشتعال است، يعنى نيازى به مبدا قابلى ديگر نيست.

بر اساس آياتى مانند (انكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم ) ( 1165) و (اما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا) ( 1166) حصب و حطب دوزخ، خود انسان كافر است، ليكن مصورى كه انسان را به صورت آتش در مى آورد خداوند است و اگر به زبان حركت جوهرى سخن گفته شود، محرك با حفظ اختيار انسان، خداى اوست.

2- مبدا فاعلى و قابلى و علل اعدادى آتش محسوس

آتش نامحسوس تنها به مبدا فاعلى وابسته است و مانند ساير موجودهاى غير مادى نيازى به مبدا قابلى و نيز سبب اعدادى ندارد، ليكن آتش ‍ محسوس گذشته از احتياج به مبدا فاعلى و نياز مبرم به مبدا قابلى، غالبا وابسته به سبب امدادى و علت اعدادى است كه آن مايه امداد و اين پايه اعداد، زمينه آتش يابى و اشتعال مبدا قابلى مفروض مانند هيزم را فراهم مى كند. يكى از اسباب امداد آتش زنه و يكى از علل اعداد آتش گيره است.

آتش زنه همان طور كه قبلا اشاره شد چيزى است كه با برخورد فنى لازم منشا تولد آتش مى شود؛ نظير ماده كبريت. آتش گيره نيز، چيزى است كه بر اثر ضخامت و دوام، اشتعال خود را در درازمدت حفظ مى كند و در حالى كه مواد سختى ديگر خاكستر مى شود آن مشتعل است تا مواد سوختى آينده از راه برسد و براثر برخورد با آن اشتعال گيرد. چنان هيزم ضخيمى كه در دراز مدت در اجاقها مى ماند آن را آتش گيره مى گفتند. هر كدام از آتش ‍ زنه و آتش گيره سبب امدادى و علت اعدادى براى افروختن هيزم جديد با ماده سوختى تازه است.

3- آتش زنه و آتش گيره در سوخت و سوز كافران

آتش نامحسوس، همان است كه از آن به حطمه تعبير و به (نارالله ) موسوم شده و از اطلاع و اشراف و سركشى آن بر دلهاى كافران گزارش داده شده است. ( 1167) البته براى آن آتش هم ممكن است شرايط و لوازم خاصى باشد. آتش محسوس كه بدن را مى سوزاند، ماده سوختى آن، يعنى حصب و حطب، خود انسان كافر است؛ چنانكه گذشت، ولى براى آن مى توان آتش گيره اى از خود انسان ترسيم كرد؛ زيرا برابر آيه (كلما نضبحت جلودهم بدلنا همجلودا غيرها ليذوقوا العذاب ) ( 1168) پوستهاى كافران سوخته و خاكستر مى شود، ليكن استخوآنها و عناصر محورى لحوم و شحوم همچنان باقى است تا پوستهاى تازه با آتش استخوان و گوشت و چربى مشتعل شود. در اين حال آن پوستى كه بعدا مى رويد از عناصر محورى كه قبلا بوده شعله مى گيرد؛ يعنى، اجزاى محورى قبلى بر اثر دوام به منزله آتش گيره است و پوستهاى تازه به مثابه هيزمهاى نازل و كوچك كه از آن آتش گيره هاى به جا مانده طبق اراده الهى اشتعال مى گيرد. اما آتش زنه بودن خود انسان كافر از حديث بازگو شده از اميرالمومنين (عليه‌السلام ) استظهار مى شود.

تذكر: از آيه: (كلما خبت زدناهم سعيرا) ( 1169) مى توان فهميد كه خود انسان مشتعل مى شود وگرنه مى فرمود: زدناها سعيرا؛ يعنى، اشتعال در آيه به خود انسان اسناد داده شده، نه به آتش (دقت شود).

4- مراد از وقود در قرآن

گرچه در قرآن گروهى حصب و حطب دوزخ معرفى شده اند، ليكن هيچ كدام از اين عناوين نمى تواند عنوان وقود را در سنگ يا هيزم جهنم منحصر كند؛ زيرا بين ادله اثباتى عناوين ياد شده منافى نيست، چون همان طور كه محتمل است مراد از وقود، ماده سوختنى نظير هيزم باشد، محتمل است آتش زنه يا آتش گيره باشد؛ چنانكه جمع عناوين سه گانه (وقود، حصب، حطب ) براى يك انسان در سه حال ممكن است و همچنين توزيع آنها نسبت به افراد گوناگون ممكن خواهد بود؛ يعنى، برخى از صناديد شرك و سران الحاد، وقود به معناى آتش زنه باشند و عده اى از پيشوايان وقود به معناى آتش گيره باشند و گروهى از كافران نيز وقود به معناى هيزم دوزخ باشند. آنچه بر اثر تناسب حكم و موضوع مى توان حدس زد اين است كه پيشوايان وقود به معناى آتش گيره باشند و گروهى از كافران نيز وقود به معناى هيزم دوزخ باشند. آنچه بر اثر تناسب حكم و موضوع ميتوان حدس زد اين است كه پيشوايان كفرى كه مردم را به آتش ‍ دعوت كرده اند: (وجعلنا هم ائمه يدعون الى النار)، ( 1170) به مثابه آتش زنه يا آتش گيره باشند و پيروان مقصر آنها به منزله هيزم. سر اين تناسب آن است كه زمامدار الحاد در دنيا كه مردم را به كفر و ارتداد فرا مى خواند و به تعبير قرآن كريم، جامعه را به سوى آتش جذب مى كرد و در قيامت پيشاپيش ديگران قيام و اقدام دارد و پيروان خود را به دوزخ مى برد: (... فاتبعوا امر فرعون و ما امر فرعون برشيد (97) يقدم قومه يوم القيامه فاوردهم النار و بئس الورد المورود) ( 1171) مى تواند در قيامت وقود به معناى آتش گيره پيروان مقصر خود باشد. نمودارى از وقود دوزخ در آيه: (ان الذين كفروا لن تغنى عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا و اولئك هم وقود النار كداب ال فرعون والذين من قبلهم كذبوا باياتنا فاخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب ) ( 1172) آمده است.

5- سر تقديم ناس بر حجاره

معبود باطل مانند فرعون گاهى از راه اغوا، اضلال، ارعاب، تهديد، تحديد، تجبيب و تطميع از عوامل روانى، سياسى، اقتصادى و مانند آن خود را بر عابد تحميل مى كند و كالاى عبادت را از او به ثمن بخس مى خرد. در اين حال بدتر از عابد وثنى و صنمى است و زودتر به دوزخ مى رود؛ چنانكه درباره فرعون گذشت و زمانى بر اثر جهل علمى يا جهالت عملى خود عابد مورد پرستش جاهلانه او قرار مى گيرد؛ مانند اصنام و اوثان معهود. در اين حال عابدتر از معبود بوده و بيشتر از او عذاب مى بيند. از اين رو در آيه محل بحث (ناس ) بر (حجاره ) مقدم شد؛ چنانكه در آيه (انكم و ما تعبدون...) ( 1173) و نيز در آيه (اف لكم و لما تعبدون...)، ( 1174) عابدان پيش از معبود ياد شدند، گرچه تقدم ذكر چندان موثر نيست، ليكن فى الجمله نشانه اهتمام به مطلب است. از اين جا مى توان استظهار كرد كه آثار انسان متوقد بيش از آثار كبريت سياه متقد است كه در اشاره پنجم گذشت.

6- دعوت به ايمان و امتثال خائفانه

پيام آيه محل بحث بعد از تنزل از حد اعلاست؛ يعنى، اگر شما طبق برهان علمى و عدل و انصاف عملى قانع شديد و معجزه بودن قرآن كريم را فهميدند و به استناد دليل عقلى از يك سو و به اعتماد بر كرامت انسانى خود از سوى ديگر آزادانه و عارفانه رسالت رسول اكرم را پذيرفتند برابر كرامت فطرى خويش و طبق فتواى برهان عقلى قيام كرده ايد و اگر از مدار برهان علمى و عدل عملى خارج شديد و در محور حريت و كرامت حركت نكرديد، لااقل خائفانه كه نازلترين مرحله ايمان و امتثال است، رسالت رسول گرامى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) را بپذيريد و به آسمانى بودن قرآن مومن شويد.

7- جايگاه منسوجات عنكبوتى مسيلمه

آنچه به عنوان خبر غيبى در آيه محل بحث مطرح شد: (... فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) با آنچه از افرادى مانند مسيلمه كذاب نقل شده منافات ندارد؛ زيرا اين گونه از منسوجات عنكبوتى نه به عنوان شركت در ساحت تحدى و صحنه مبارزه و هماوردى و اتيان به مثل مطرح است، بلكه داعيه آنان اين بود كه اين اباطيل وحى است و از آن جهت كه هيچ وضيع شنيعى توان چالش و هماوردى با رفيع سنيع، را ندارد، خرافات مسيلمه هرگز در طراز معلقات سبع و ساير سروده هاى زمامداران فصاحت و سرماداران بلاغت حجاز نبود، چه رسد به همتايى با كلام خدا و همسانى با كتاب او. مضمون اين مطلب را در تفسير ابو حيان اندلسى مى توان يافت. ( 1175)

بحث روايى

1- وقود دوزخ

- عن العسكرى (عليه‌السلام ): (فاتقوا النار التى وقوده ها الناس ): اى حطبها ( 1176)

اشاره: حديث مزبور بعد از احراز دو عنصر محورى دلالت دارد بر اين كه معناى وقود، هيزم است، نه آتش زنه، نظير زند و مسعار. عنصر محورى اول صحت سند و عنصر محورى دوم افاده حصر و در غير اى صورت با آنچه در بحث تفسيرى گذشت ناهماهنگ نيست. برخى از هيزمهاى ديگر را فروزان و افروخته مى كند ولى خودش همچنان به عنوان اخگرى ثابت مى ماند مشمول حديث ياد شده خواهد بود.

2- حجاره دوزخ

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ): ولقد مررنا مع رسول الله بجبل و اذا الدموع تخرج من بعضه، فقال له: ما يبكيك يا جبل؟ فقال: يا رسول الله!كان المسيح مربى و هو يخوف الناس بنار وقودها الناس و الحجاره، فانا اخاف ان اكون من تلك الحجاره. قال (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): لا تخاف، تلك الحجازه الكبريت فقر الجبل وسكن وهدا واجاب ( 1177)

- عن ابن مسعود نم ان الحجاره التى ذكرها الله فى القرآن فى قوله (وقودها الناس والحجاره ) حجاره من كبريت خلقها الله عنده كيف شأ ( 1178)

- عن على بن الحسين (عليه‌السلام ): والحجاره حجاره الكبريت اشد الاشيأ حرا اعدت تلك النار للكافرين... ( 1179)

اشاره: سنگها مانند اشياى ديگر اهل تسبيح، سجود، اسلام، امتثال طائعانه و مانند آن است و در جريان هم آوايى كوهها با حضرت داود (عليه‌السلام ): (يا جبال اوبى معه )، ( 1180) (وسخرنا مع داود الجبال يسبحن والطير)، ( 1181) شعور آنها كاملا مطرح است. بنابراين، هيچ محذور عقلى يا نقلى در محتواى اين گونه از نصوص نيست. البته اعتبار سند برابر صوابط ويژه لازم است.

3- وصف آتش دوزخ

- عن انس: تلا رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) (وقودها الناس ‍ والحجاره ) فقال: اوقد عليها الف عام حتى احمرت والف عام حتى ابيضت و الف عام حتى اسودت، فهى سودأ مظلمه لا يطفها لبهبها ( 1182)

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ) فى قوله تعالى: (اتقوا النار التى وقودها الناس و الحجاره ): يا معاشر شيعتنا اتقوا الله واحذروا ان تكنوا التلك النار حطبا و ان لم تكونوا بالله كافرين فتوقوها بتوقى ظلم اخوانكم المومنين... ( 1183)

-... ونار شديد كلبها، عال لجبها، ساطع لهبها، متغيظ زفيرها، متاجج سعيرها، بعيد خمودها، ذاك وقودها، مخوف و عيدها، عم قرارها، مظلمه اقطارها حاميه قدورها، فظيعه امورها ( 1184)

- واعلموا انه ليس لهذا الجلد الرقيق صبر على النار فارحموا نفوسكم فانكم قد جربتموها فى مصائب الدينا. افرايتم جزع احدكم من الشوكه تصيبه والعثره تدميه والرمضأ تحرقه؟ فكيف اذا كان بين طابقين من نار، ضجيع حجر وقرين شيطان. اعلمتم ان مالكا اذا غضب على النار حطم بعضها بعضا لغضبه واذا زجرها توثبت بين ابوابها جزعا من زجرته ( 1185) اشاره: از آن جهت كه دوزخ مظهر غضب محض خداست و هيچ گونه رحمتى در آن نيست: دار ليس فيها رحمه ( 1186) عذاب آن توانفرساست و تحليل اجمالى از شدت عذاب اين است: عذاب گاهى در مكان معين است و كسى كه در آن مكان محبوس شد اميد يا آرزوى رهايى از آن براى او مصور است و زمانى به صورت پارچه تعذيب ظهور مى كند، مانند: (قطعت لهم ثياب من نار) ( 1187) يا برتر از آن به صورت جامعه تعذيب در مى آيد؛ مانند: (سرابيلهم من قطران ). ( 1188) كسى كه به چنان پارچه يا چنين جامه مبتلا شد آرزوى رهايى در نهاد او خطور مى كند، اما اگر خود انسان به صورت وقود دوزخ درآمد، فرار از چنين حكومت قهر آلود الهى متصور نيست؛ زيرا در اين حال عذاب و معذب متحدند، و آرزوى فرار و رهايى نظير فرضى است كه محال باشد، نه از قبيل فرض محال.

4- دوزخ ملكوتى

ابوعبدالله محمد احمد انصارى قرطبى مى گويد: مسلم از عبدالله بن مسعود نقل مى كند كه وى گفت: ما با رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بوديم كه صداى فروافتادن چيزى را شنيد: رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فرمود: مى دانيد اين صدا چيست؟ ابن مسعود گفت: گفتيم: خدا و رسول او داناترند. رسول خدا فرمود: اين سنگى است كه از هفتاد پاييز پيش (هفتاد سال در آتش انداخته شد و همچنان در حال فرود آمدن بود و هم اكنون به قعر آتش رسيده است. ( 1189)

اشاره: از اين حديث مى توان فهميد كه زندگى ملحدانه و منافقانه نوعى دوزخ ملكوتى است و نوعى وقود، حصب و حطب مناسب با آن وجود دارد و با ساير آيات و نيز با ساير انحاى عذاب حسى منافاتى ندارد؛ زيرا همه آنها مى تواند حق باشد و مادامى كه آتش ظاهرى و دوزخ حسى و تعذيب بدنى و وقود جسمانى محفوظ باشد اثبات معارف و مدارج برتر نه تنها ممنوع نيست، بلكه با درجات قرآن هماهنگ است، ولى مطلب مهم آن است كه تلاش انسانها براى نجات از آتش، كمتر از كوشش آنان براى فهم چگونگى عذاب است. غرض آن كه، آنچه بر ما لازم است رهايى از دوزخى كه وجود آن قطعى است و تاسف در اين است كه براى رهايى از آن سعى بليغ نمى شود.

و بشر الذين ء امنوا وعملوا الصلحت ان لهم جنت تجرى من تحتها الانهر كلما منها من ثمرهرزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل واتوا به متشبها ولهم فيها ازوج مطهره و هم خلدون.

گزيده تفسير

قرآن كريم پا به پاى احكام و حكم دين اثر و ثمر ايمان يا كفر به آنها را نيز بازگو مى كند؛ چنانكه در آيه قبل كيفر تبهكاران را بيان كرد و در آيه محل بحث مومنان را به بهشتى كه نهرها در زير آنها جارى است و به ثمرات مداوم و ميوه هاى مشابه و همسران پاكيزه آن و همچنين جاودانگى در آن بشارت مى دهد. بشارت قرآن براى انسانهايى است كه جامع حسن فاعلى (ايمان و نيت خالص ) و حسن فعلى (علم صالح ) باشند؛ زيرا براى ورود به بهشت اجتماع حسن فعلى و فاعلى لازم است، گرچه براى سقوط در جهنم فقدان يكى از آن دو كافى است.

مومنان صالح هرگاه در بهشت نعمتى بيابند مى گويند: اين رزق را پيش از اين نيز دريافت كرده ايم و مراد آنان توفيق ايمان و عمل صالح است كه در دنيا بهره آنان شده بود و اكنون به صورت نعمتهاى بهشتى مجسم و ظاهر شده است. مومنان بهشتى افزون بر ساير نعمتها در بهشت، از همسرانى پاكيزه بهره مندند كه از هر گونه رجس و رجز مطهرند و زندگى آنان و همسرانشان در بهشت جاودانه است. سر خلود در بهشت آن است كه محور پاداش اخروى شاكله اعتقادى و جهان بينى انسان موحد است و چون بهشتيان در دنيا عازم بودند تا ابد بر ايمان و صلاح بمانند، از ابديت در بهشت جاويدان بهره مندند.

تفسير

بشر: بشارت در عارف عام به معناى گزارش مسرت بخش است، ليكن در قرآن كريم بر خبر حزن انگيز نيز اطلاق شده است؛ مانند: (فبشرهم بعذاب اليم )؛ ( 1190) زيرا بشارت به معناى خبرى است كه در بشره (پوست چهره ) اثر مى گذارد، خواه مسرت بخش باشد يا حزن انگيز. شايد مسرت نيز عام باشد؛ زيرا گزارشى كه در خطوط و اسارير چهره اثر مى كند مايه سرور است. گزارش شادمانى اگر بى سابقه باشد مسرت بخش و بشارت بالفعل است و اگر مسبوق باشد، چون نشاطى به همراه ندارد، بشارت بالقوه است، يعنى چيزى است كه اگر قبلا اعلام مى شد مسرت آور بود. از اين رو بين اخبار و تبشير فرق است؛ زيرا در اخبار جهل مخاطب و مستمع شرط نيست، ليكن در تبشير چنين شرط ضمنى معهود است.

تذكر: تبشير از باب تفعيل و براى كثرت است. اين تكثير يا به لحاظ انواع گونه گون نعمت است، براى مصدقان اعتقادى و عملى اعجاز و رسالت، يا به لحاظ تكثر مومنان گيرنده مژده و مخاطبان بشارت وگرنه تكرار گزارش ‍ مايه تكرار بشارت نيست، زيرا مژده واحد تكرر و تكثرپذير نيست، چنانكه خصوص اوايل فجر را تباشير مى دانند.

لهم: در معناى لام در لهم چهار احتمال است كه همه آنها مى تواند صحيح باشد: 1- اختصاص؛ يعنى، بهشت مخصوص صاحبان ايمان و عمل صالح است. 2- ارتباط؛ يعنى، بهشت مرتبط با آنهاست. 3- منفعت؛ يعنى، بهشت به نفع آنهاست. 4- مالكيت؛ يعنى، بهشت مملوك آنان است. احتمالهاى ديگر منتفى است.

جنات: معناى محورى همه مشتقات ماده جن پوشيدگى است، چنانكه جنين بر اثر پوشيدگى و مستور بودن در رحم مادر بدين نام موسوم شده و سپر نيز بدين جهت كه رزمنده در پناه آن پوشيده و از آسيب سلاح دشمن مصون است جنه ناميده شده و كسى كه عقل او شكوفا نشده، بلكه پوشيده است مجنون نام گرفته و ظلمت شب كه مايه پوشيدگى اشياست،

جان نام گرفته: (فلما جن عليه اليل...) ( 1191) و قلب كه مستور است نيز جنان ناميده شده، چه قلب جسمانى كه در قفسه سينه مستور است و چه قلب روحانى (روح مجرد) كه از ديده ظاهرى پوشيده است. جن نيز موجودى است نامرئى كه از ديد ظاهرى انسانها پوشيده است. جنت نيز باغى است پوشيده به درختان انبوه و درهم فرورفته؛ ( 1192) چنانكه اهل آن از انظار ديگران مستورند.

سر نامگذارى بهشت به جنت آن است كه شاخساران درختانش درهم فرورفته و شاخه هاى درهم فرورفته و برگهاى فراوان آنها مانند سقفى سبز رنگ زمين بهشت را مى پوشاند. بنابراين، مى توان گفت: از زير اين باغها نهرها جارى است و ديگر نيازى به تقدير گرفتن كلمه اشجار نيست، تا گفته شود مراد من تحت اشجارها است، به طورى كه درختها در حاشيه نهر باشد؛ يعنى همان مقصود از تعبير كنونى بدون تقدير استفاده مى شود. البته مراد همين است كه بيان شد وگرنه نهرى كه در زير زمين جريان داشته باشد چه سودى براى باغ و چه بهره اى براى صاحب آن دارد. چه بسا آبهاى زيرزمينى كه زمين آن جز خشكى و صاحب آن جز فقر بهره اى ندارد.

به هر تقدير، فضاى بهشت پوشيده از درختان است و با اين وجود فضاى آن روشن است؛ زيرا نور بهشت از چشمه خورشيد نيست، چون بساط خورشيد و ماه در قيامت برچيده مى شود:(وجمع الشمس والقمر) ( 1193) و در بهشت خورشيدى نيست: (لا يرون فيها شمسا و لا زمهريرا)، ( 1194) بلكه سرچشمه نور همان جان پاك و نورانى مومنان آرميده در آغوش نعمتهاى بهشتى است: (نورهم يسعى بين ايديهم و بايمانهم ). ( 1195)

تجرى: اسناد جريان به نهر مجازى است؛ زيرا نهر بستر آب جارى است و جريانى ندارد. اين اسناد در صورتى صحيح است كه آب نهر چنان فراوان باشد كه همه گنجايش نهر را پر كند.

الانهار: نهر بزرگتر از جدول و كوچكتر از بحر است. از اين رو بردى دمشق را نهر مصر نيل مصر را نهل مصر گويند. ( 1196) احتمال مى رود مراد از انهار، همان انهار چهارگانه آيه 15 سوره محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) باشد، چنانكه احتمال مى رود مراد جنس نهر باشد. ممكن است جريان نهر برابر اراده بهشتيان در سطح بهشت بدون كانال باشد. قهرا همه سطح بهشت نهر خواهد بود و چون جريان آن با مشيئت بهشتى است، هر جا و هر قدر او بخواهد جارى مى شود. از اين رو محذور تزاحمى متصور نيست.

اتوا: چون فعل اتى لازم است، در صيغه مجهول نيازمند تعديه به حرف جر است و چون در صيغه هاى مختلف فعلهاى متعدى به حرف جر، مدخول حرف جر تغيير مى كند، نه خود فعل، مانند: مربه، مربهمان، مربهم، اين پرسش پديد مى آيد كه از فعل اتى لازم است، در صيغه مجهول نيازمند تعديه به حرف جر است و چون در صيغه هاى مختلف فعلهاى متعدى به حرف جر، مدخول حرف جر تغيير مى كند، نه خود فعل، مانند: مربه، مربهما، مربهم، اين پرسش پديد مى آيد كه از فعل اتى چگونه مجهول ساخته شده و چرا خود فعل نيز جمع بسته شده است؟ در پاسخ بايد گفت: كلمه اتى در قرآن كريم كه فصيحترين كلمات است، هم لازم استعمال شده (به معناى آوردن ) و در اين صورت، هم با حرف جر و هم بدون حرف جر به كار رفته است؛ مانند: (انا اتيك به ) ( 1197) كه اتى اسم فاعل و ضمير كاف مفعول بى واسطه آن است. پس اين اشكال كه اگر اتى به معناى آوردن است بايد اوتوا و از باب افعال باشد نه اتوا كه ثلاثى مجرد است، وارد نيست، زيرا هر دو صورت مجرد و مزيد به معناى آوردن به كار رفته است.

به: ضمير به در اتوا به متشابها به رزق برمى گردد؛ يعنى، ميوه هاى هم رنگ و شبيه به يكديگر كه داراى مزه هاى گوناگون است و اين جمله عبارتى مستقل است و از متعلقات جمله قبل (كما رزقوا...) نيست.

ازواج: در قرآن كريم بر هر يك از دو همسر (زن و مرد) زوج اطلاق شده و اطلاق زوجه بر زن لغت غير فصيح است. از اين رو در قرآن زوجه زوجات به كار نرفته و در آيه مورد بحث كلمه ازواج آمده است، نه زوجات. از آيه شريفه: (يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس ‍ واحده وخلق منها زوجها) ( 1198) بعضى استنباط كرده اند كه ابتدا حوا آفريده شده و بعد آدم (سلام الله عليها) از او خلق شده است. اين استنباط صحيح نيست، زيرا در لغت فصيح بر هر يك از زن و مرد زوج اطلاق مى شود؛ مانند: (هم وازواجهم )، ( 1199) (يا ادم اسكن انت و زوجك الجنه ). ( 1200)

تذكر: هر فردى كه در خور اقتران با مجانس خود باشد زوج خواهد بود و ما اصطلاح زوج و فرد در علم رياضى جداى از معناى عام لغوى و عرفى است و اين دو مطلب نبايد به هم آميخته شود.

قرآن كريم پس از بيان اصول و معارف دينى، مانند توحيد و نبوت و معاد، نتيجه ايمان يا كفر به آنها را هم ذكر مى كند. كيفر تبهكاران در آيه قبل بيان شد و در اين كريمه پاداش مومنان صالح چنين ذكر مى شود: به كسانى كه ايمان آوردند و عمل صالح كردند بشارت بده كه: 1- براى آنان بهشتهايى است كه از زير آنها نهرها جارى است. 2- هرگاه از آن بوستانها ثمرى به آنان مى رسد مى گويند: اين همان است كه از پيش روزى ما شده است. 3- به آنها در بهشت ميوه هاى مشابه و هماهنگ داده مى شود. 4- بهشتيان در آن جا همسران مطهر دارند. 5- آنان در بهشت جاودانه اند.

انذار و تبشير در قرآن

گرچه امر به تبشير در آيه بحث خطاب به پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) است، ولى امت را نيز شامل مى شود و آنها نيز پس از فراگيرى معارف الهى از رسول خدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) مى توانند ديگران را به بهشت بشارت دهند. بنابراين، تبشير مانند انذار در اصل مخصوص پيامبر (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) است و به تبع شامل امت نيز مى شود و چون مطلب مزبور از اهميت ويژه برخوردار است، هر آگاهى مى تواند، بلكه مامور است آن را به صورت مژده اعلام دارد.

انذار و تبشير در قرآن به دو صورت آمده است: گاهى همراه با ذكر عظمت مورد انذار يا بشارت، مانند: ( واتقوا النار التى اعدت للكافرين ) ( 1201) و (جنه عرضها السموات والارض اعدت للمتقين ) ( 1202) كه آيه محل بحث نيز از نوع بشارت همراه با ذكر عظمت مورد بشارت است. گاهى نيز همراه با يادآورى اين نكته است كه مورد انذار يا بشارت هم اكنون حاضر است؛ مانند اين كه براى انذار، تصرف مال يتيم را آتش خوارى معرفى مى كند: (ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون فى بطونهم نارا) ( 1203) و يا اين كه براى بشارت مى فرمايد: (فاما ان كان من المقربين (88) فروح و ريحان و جنه نعيم ) ( 1204) هر كس از مقربان باشد خودش روح و ريحان و بهشت نعيم است.

حسن فعلى و حسن فاعلى

در قرآن كريم نوعا ايمان و عمل صالح با هم ذكر شده و در جايى كه هر يك به تنهايى آمده باشد بايد آن را تقييد كرد. البته گاهى ابتدا ايمان ذكر شده، مانند آيه مورد بحث و گاهى نيز ايمان لفظا پس از عمل صالح آمده است، ليكن تقدم يا هم زمانى آن ملحوظ است؛ مانند: (من عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مومن فلنحيينه حيوه طيبه ) ( 1205) كه در اين جا عمل صالح در حال ايمان عامل مطرح است. عمل صالح در فرهنگ قرآن عملى است كه مطابق يكى از منابع دين باشد.

عبارت (الذين امنوا حاكى از اين حسن فاعلى و (عملوا الصالحات ) بيانگر حسن فعلى است، يعنى، بشارت به بهشت ويژه كسانى است كه افزون بر اعتقاد به مبدا و معاد و ساير اصول دين، داراى عمل صالح نيز باشند.

بنابراين، كسى كه تنها حسن فاعلى داشته باشد ولى هيچ حسن فعلى نداشته باشد مشمول بشارت به بهشت نيست، چنانكه مى فرمايد: (يوم ياتى بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت فى ايمانها اخيرا) ( 1206) جمله (كسب فى ايمانها خيرا) عطف بر (امنت ) و بدين معناست كه اگر كسى ايمان (حسن فاعلى ) داشته باشد ولى هيچ عمل خيرى (حسن فعلى ) كسب نكرده باشد، ايمانش به حال او در نجات از اصل عذاب سودمند نيست و مانند كسى است كه ايمان نياورده باشد، جز درخلود كه با هم تفاوت دارند؛ چون عمل صالح به مثابه شاخه شجره طوباى ايمان است و اعتقاد به منزله ريشه آن و هيچ درختى بدون شاخه ميوه نمى دهد، گرچه ريشه آن زنده باشد.

همين طور كسى كه كار خوبى كرده باشد (حسن فعلى )، ليكن حسن فاعلى (ايمان و نيت خالص ) نداشته باشد وارد بهشت نخواهد شد، مانند اين كه كارى را به عنوان نوع دوستى انجام دهد، نه بر اثر اعتقاد به خداوند و روز حساب. گرچه در اين صورت، شخص از بركات دنيوى آن كار برخوردار مى شود و چنين كار سودمندى ممكن است در آخرت نيز مايه تخفيف عذاب او شود.

سر كافر نبودن حسن فعلى بدون حسن فاعلى براى ورود به بهشت، آن است كه ميزان و معيار در تاثير عمل، اراده و نيت انسان است و كسى كه اعتقاد دارد زندگى انسان از تولد آغاز و به مرگ پايان مى پذيرد و بعد از مرگ هيچ خبرى نيست: (ان هى الا حيائنا الدنيا نموت و نحيى و مانحن بمبعوثين ) ( 1207) نيت و اراده او براى بعد از مرگ نبوده است، پس ‍ عمل او در سطح دنيا مى ماند و به عالم ديگر نمى رسد و او بعد از نشئه دنيا تنها مى ماند؛ چنانكه قرآن كريم درباره كافران مى فرمايد اعمال آنان مانند سرابى است كه در بيابان انسان تشنه آن را آب مى پندارد: (والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعه يخسبه الظلمان مأ حتى اذا جأ لم يجده شيئا) ( 1208)

وقتى اعمال عبادى كافران كه براى بتها تخضع داشتند، اين چنين سراب باشد، كارهاى اجتماعى آنان نيز حتما سراب خواهد بود، گرچه آثار مادى آنها در دنيا محفوظ است.

تذكر 1 - گاهى به جاى دو قيد، ايمان و عمل صالح، عنوان تقوا كه جامع هر دو قيد است ياد مى شود: مانند آيه (... للذين اتقوا عند ربهم جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها وازواج مطهره و رضوان من الله و الله بصير بالعباد) ( 1209) زيرا غيرمومن، متقى نيست، چنانكه مومن غير عادل نيز متقى نيست. 2- چون محور ايمان و مدار عمل صالح معروف بوده و در آيات ديگر كه پيش از آيه محل بحث نازل شده كاملا بيان شده است، در آيه مورد تفسير، متعلق ايمان و عمل صالح تشريح نشد.

## صالحان و مالكيت بهشت

در جهان آخرت تعيين كميت و كيفيت بهشت هر كس در گرو مقدار ايمان و عمل صالح اوست. برخى داراى دو بهشت: (و لمن خاف مقام جنتان ) ( 1210) و عده اى داراى چند بهشت هستند: (لهم جنات ).

يكى از معانى لام در (لهم جنات ) مالكيت است و مملوك بودن بهشت به دو طريق قابل توجيه است:

1- خطوط كلى رابطه انسان بهشتى با بهشت در قرآن و روايات ترسيم شده است. با ملاحظه اين خطوط كلى معلوم مى شود اراده بهشتى بر بهشت حاكم است و هر چه بهشتى بخواهد با اراده او موجود مى شود؛ چنانكه با اراده وى چشمه بهشتى مى جوشد: (يفجرونه تفجيرا). ( 1211) همه اينها نشان مى دهد بهشت محكوم و مملوك تكوينى انسان بهشتى است. در اين زمينه اميرالمومنين (عليه‌السلام ) مى فرمايد: فاعل الخير خير منه و فاعل الشر شر منه؛ ( 1212) برتر از هر كار خير فاعل آن است، چنانكه بدتر از هر كار شر نيز فاعل آن است؛ چون هر علتى برتر از معلول خويش است.

2- انسان مومن علت و مالك تكوينى عمى خير خويش است: (لها ما كسبت ) ( 1213) و چون بهشت ظهور و تجلى عمل صالح اوست، بنابراين، مومن علت و مالك بهشت است. البته درباره جهنم اين تفاوت هست كه گرچه محصول و معلول دوزخيان است، ولى اين افراد با اعمال بدشان خود را اسير و محصور جهنم ساخته اند. بنابراين، آنها محكوم جهنم هستند: (ان جهنم لمحيطه على الكافرين )، ( 1214) (وعليها ما اكتسبت )، ( 1215) و (وجعلنا جهنم حصيرا)؛ ( 1216) مانند كسى كه عمدا خانه اى را بر سر خود خراب كند و زيرا آوار بماند، كه او مقهور و محكوم كار خويش است، نه حاكم بر آن.

تذكر 1- هر گونه ملكيتى كه در قيامت مطرح است از سنخ تكوين است، نه از سنخ اعتبار؛ زيرا منطقه اعتبار فقط دنيا است. 2- علت حقيقى و مالك تكوينى اصيل در سراسر هستى خواه در دنيا، خواه در قيامت خداوند است و عليت طولى و مالكيت رتبى انسان با آن منافى نيست.

## تجسم اعمال صالحان در بهشت

مومنان متنعم در بهشت هرگاه ثمرات بهشتى دريافت كنند، مى گويند: اين همان است كه از پيش روزى ما شده بود: (كلما رزقوا منها من ثمره رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل ) و اين غير از بيانى است كه در جمله: ( واتوا به متشابها) وارد شده است؛ زيرا مفاد اين جمله اين است كه بهشتيان مى گويند: اين همان است كه از پيش روزى ما شده بود: (كلما رزقوا منها من ثمره رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل ) و اين غير از بيانى است كه در جمله: (اوتوا به متشابها) وارد شده است؛ زيا مفاد اين جمله اين است كه بهشتيان مى گويند: اين همان است كه از پيش روزى ما شده بود، ولى مفاد جمله بعد اين است كه به بهشتيان ثمرات و نعمتهاى مشابه داده مى شود و با توجه به غاين كه در بهشت هيچ كار بيهوده و هيچ سخن لغو و هيچ گناه و دروغى نيست: (لا لغو فيها ولا تاثيم )، ( 1217) زيرا در نشئه ظهور حقايق اصلا كذب و خيال بافى راه ندارد، همچنين با توجه به اين كه تا انسان از لغو و گناه تطهير نشود به بهشت وارد نمى شود: (ونزعنا ما فى صدورهم من غل )، ( 1218) بنابراين، بايد تبيين شود مراد از اين كلام بهشتيان چيست. ( 1219)

سخن در اين است كه چرا در بهشت جاويد و نامحدود: (لا مقطوعه و لا ممنوعه )، ( 1220) هرگاه به بهشتيان ميوه اى بدهند، اين سخن را تكرار مى كنند كه اين همان است كه قبلا روزى ما شده بود؟ افزون بر اين كه، نعمتهايى كه به چيزى در عين وحدت تعدد ندارد، بلكه مثل آن است.

برخى مفسران اين جمله را با جمله بعدى، يعنى (واتوا به متشابها) يكى دانسته، گفته اند: بهشتيان گمان مى كنند ميوه اى كه در بهشت دريافت مى كنند همان ميوه اى است كه در دنيا داشته اند. ( 1221) ولى اين سخن صحيح نيست؛ زيرا در بهشت كه نشئه ظهور حقايق است خيال بافى و سخن نادرست راه ندارد. بنابراين، كلام بهشتيان حق است و قرآن كريم نيز آن را تاييد كرده است. پس جمله بعدى نيز بشارتى جداگانه است.

درباره من قبل در كلام بهشتيان، سه نظر وجود دارد:

1- مراد بهشت است، يعنى، هرگاه نعمتى به بهشتيان برسد، مى گويند اين نعمت را قبلا، در بهشت، دريافت كرده ايم و در پاسخ اين اشكال كه نعمتهاى بعدى عين نعمت قبلى نيست گفته اند: كلمه هذا به وحدت نوعى اشاره دارد؛ يعنى، اين ميوه از نوع ميوه هايى است كه پيشتر در بهشت به ما داده اند. ( 1222)

اين راى مخالف ظاهر آيه است، زيرا هذا ظهور در وحدت شخصى دارد. قرينه و شاهدى هم بر وحدت نوعى وجود ندارد. افزون بر اين كه، بهشتيان هنگام دريافت اولين نعمت بهشتى نيز چنين سخنى دارند، زيرا كلما هم ناظر به حال بقا و هم ناظر به حال حدوث است. پس لازمه صدق قضيه موجب كليه اين است كه بار اول را استثنا كنيم در حالى كه دليلى براى استثنا نيست.

2- محتمل است مراد از من قبل برزخ باشد. ( 1223) اين احتمال نيز صحيح نيست، زيرا:

الف. در بسيارى از آيات قرآن كريم برزخ دالان ورودى آخرت و جزو آن معرفى شده و جهان نيز به دو قسمت دنيا و آخرت تقسيم شده است. پس ‍ برزخ نيز جزو آخرت و در مقابل دنياست، نه اين كه در مقابل دنيا و آخرت باشد، بنابراين، حكم بهشت برزخى همان حكم بهشت قيامت كبراست.

ب: معلوم نيست همه ميوه هايى كه در جنت كبرا به بهشتيان داده مى شود؛ در برزخ نيز داده باشند، در حالى كه آيه محل بحث به صورت قضيه موجبه كليه مى گويد: هر ميوه اى در بهشت به بهشتيان داده شود آنان مى گويند: اين قبلا روزى ما شده است و اساسا برزخ همان طور كه براى دوزخيان نمودارى از عذاب است، نه اشد العذاب، براى بهشتيان نيز نمودارى از نعمتهاى بهشت و تنعم به آنهاست، نه تنعم كامل و نهايى.

ج: بهشتيان از گفتن اين سخن لذتى مى برند و چنين لذتى در صورتى قابل تصور است كه درباره دنيا سخن بگويند، نه برزخ، زيرا گفتن اين سخن كه در برزخ نيز به ما چنين ميوه هاييى داده اند، براى آنان لذتى ندارد، ولى وقتى مومن وارد بهشت مى شود و اعمال صالح خود را به صورت ميوه مشاهده مى كند و مى گويد: ما همين روزى را در دنيا داشتيم، چنين سخنى برايش ‍ لذت بخش است.

3- مراد از من قبل دنياست. ( 1224) اين احتمال با ظاهر آيه هماهنگ است، زيرا از نظر قرآن كريم عمل انسان زنده، و در آخرت نزد او حاضر است: (يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا و ما عملت من سوء تود لو ان بينها و بينه امدا بعيدا) ( 1225)

قرآن به صورت حصر مى فرمايد: جزاى انسان فقط عمل اوست: (ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ) ( 1226) همچنين در موارد ديگر مى فرمايد: (ثم توفى كل نفس ما كسبت )، ( 1227) (ما ياكلون فى بطونهم الا النار)، ( 1228) (انما ياكلون فى بطونهم نارا) ( 1229)

پس عمل انسان نيز مانند خودش جاويد است و چون ميوه هاى بهشتى ظهور همين اعمال است، بنابراين، هر بار كه در بهشت ثمرى نصيب بهشتيان مى شود مى يابند كه آن ثمر همان عقيده، اخلاق و عمل صالحى است كه خداوند در دنيا روزى آنان كرده بود و اكنون به صورت اين ميوه ها ديده مى شود. بنابراين، آيه درصدد بيان تجسم اعمال است. البته در بهشت افزون بر اين كه كارهاى آدمى به صورت ثمرهاى بهشتى ظهور مى كند، فيض و فضل الهى نيز شامل حال انسانهاى مومن مى شود: (لهم ما يشاون فيها ولدنيا مزيد). ( 1230)

با توجه به اين كه مراد از قبل دنياست و مراد از ثمر نيز عقيده صيحيح و اخلاق نيك و عمل صالحى است كه در دنيا به اهل ايمان داده شده، پاسخ اين سوال نيز روشن مى شود كه چگونه انسان بهشتى در مقابل نعمتهايى كه در دنيا سابقه نداشت، مى گويد: اين همان است كه درگذشته روزى ما شده بود و يا اين كه نعمتهايى گرچه سابقه نداشت، مى گويد: اين همان است كه در گذشته روزى ما شده بود و يا اين كه نعمتهاى گرچه سابقه داشت ولى نسبت به شخص بهشتى كه در دنيا از آنها محروم بوده، چگونه هنگام دريافت آنها مى گويد: اين همان نعمتى است كه خداوند در دنيا به ما عطا كرده است. پاسخ آن است كه نعمتهاى بهشتى ظهور و تجسم همان عقايد، اخلاق و اعمال خوب بهشتيان در دنياست، چنانكه عقايد، اخلاق و اعمال دوزخيان به صورت كيفر تلخ براى آنها مجسم مى شود: (لا تعتذروا اليوم انما تجزون ما كنتم تعملون )؛ ( 1231) (ويقول ذوقوا ما كنتم تعملون ) ( 1232) در اين كريمه خداوند مى فرمايد: بچشيد عمل خودتان را و نفرمود: بما كنتم تعملون.

مناسبترين وجه در بيان: (هذا الذى رزقنا من قبل )، همان است كه بازگو شد و اما احتمال اين كه مراد اين باشد كه رزق شامگاه مانند رزق بامداد است، ( 1233) صائب نيست؛ زيرا گرچه در بهشت برزخى صبح و شام تمثلى دارد؛ ليكن در بهشت قيامت كبرا سخن از تمثل اين دو قيامت ممتاز نيست، چنانكه تفسير آن به روييدن ميوه مماثل به جاى ميوه چيدن شده طبق حديثى كه از رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) در اين زمينه نقل شده ناتمام است، زيرا طبق تحليل گذشته، تعبير فوق درباره اولين ثمره صادق است، در حالى كه آن ميوه مسبوق به ميوه مماثل نيست.

اى كه بهشتيان در مقابل هر نعمتى مى گويند: آن را در دنيا روزى ما كرده اند ثناى خداوند است. آنان خدا را شكر مى كنند كه به وعده اش درباره آنها عمل كرده است: (الحمدلله الذى صدقنا وعده ) ( 1234) و همچنين اين جمله تادبى از ناحيه بهشتيان است كه از كلمه (رزقنا) استفاده مى شود، زيرا آنان مى گويند: اين ثمر همان عمل صالحى است كه خداوند توفيق انجام آن را در دنيا به ما داده است و نمى گويند اين ثمر و نتيجه عملى است كه خود ما و سر اين كه بهشتيان اين جمله را همواره تكرار مى كنند. با توجه به آنچه در تبيين اين بخش از آيه كريمه مطرح شد، چگونگى بشارت بودن اين مطلب براى اهل ايمان نيز روشن مى شود؛ زيرا در واقع خداوند به اهل ايمان بشارت مى دهد كه آنان تا ابد مهمان سفره اعتقاد صحيح و اخلاق حسنه و اعمال صالح خود هستند و براى هميشه از شجر صلاح خويش ثمر گوارا مى گيرند.

## همسران پاكيزه

مومنان بهشتى در بهشت همسرانى پاكيزه دارند و پاكيزگى همسران بهشتى اين است كه از همه نقصها از جمله عادت ماهانه كه زنهاى دنيا بدان مبتلا هستند، پاك شده اند و اصولا بهشت جاى طهارت است و همان گونه كه زنان بهشتى ازواج مطهرند، مردان بهشتى نيز بايد مطهر باشند: (والطيبات للطيبين )، ( 1235) (و نزعنا ما فى صدورهم من غل ). ( 1236) پس اگر در دل مومنى غل و غش بود بايد در برزخ تطهير شود، تا بعد از سلامت كامل دل به بهشت كه دارالسلام است راه يابد: (والله يدوعوا الى دار السلام ). ( 1237) قلبى كه جايگاه كينه مومن يا حسد يا كبر و مانند آنها باشد قلب سليم نيست و به دارالسلام راه نمى يابد.

## خلود در بهشت و دوزخ

اثبات خلود براى بهشتيان چندان دشوار نيست، چنانكه اثبات آن براى دوزخيان چ

ندان آسان نيست. از اين رو درباره خلود دوزخيان اختلاف است، برخى مانند معتزله: خلود را به معناى جاودانگى دانسته، چنين استدلال مى كنند:

خداوند به پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فرمود: (و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون ) ( 1238) ما براى هيچ انسانى پيش ‍ از تو خلود را در عالم طبيعت مقرر نكرده ايم. اگر مراد از خلود مكث طويل و عمر طولانى باشد مدعاى مزبور نسبت به صاحبان عمر طولانى، مانند حضرت نوح (سلام الله عليه ) نقض مى شود؛ زيرا تنها دوران نبوت آن حضرت 950 سال بود: (ولبث فيهم الف سنه الا خمسين عاما). ( 1239) بنابراين، مراد از خلود ابديت است:

دليل ديگر معتزله اين است: اگر در بهشت خلود نباشد و بهشتى پس از مدتى زندگى در بهشت از آن جا بيرون برده شود همواره غمگين است و هر چه در بهشت بر نعمتهايش افزوده شود اندوه و افزونتر خواهد شد؛ زيرا هراس فراق دارد؛ در حالى كه بهشت جاى اندوه نيست. حتى انسان مومن در بهشت، بستگان تبهكار خود را كه در جهنم به سر مى برند به ياد نمى آورند؛ زيرا موجب حزن و اندوه او مى شود.

در مقابل معتزله، اشاعره خلود را مكث طويل دانسته، چنين استدلال كرده اند: اگر خلود به معناى ابديت باشد ذكر كلمه (ابدا) در آياتى مانند (خالدين فيها ابدا) لغو خواهد بود. ( 1240)

دليل اشاعره بر فرض تماميت لازمه اش اين است كه با آياتى كه قيد ابد ندارد نمى توان خلود را اثبات كرد، ولى با آيات ديگر كه واجد آن قيد است خلود قابل اثبات است و در واقع راه استدلال تغيير مى كند، نه اصل آن. افزون بر اين كه، اساس بهشت بر لطف است و اشكالى ندارد كه خداوند به انسانى كه مدتى كوتاه و محدود خدا را اطاعت كرده، پاداش ‍ نامحدود بدهد.

قسمت مهم آشكار درباره خلود در جهنم است كه چرا انسانى كه زمانى كوتاه در دنيا عصيان كرده، براى هميشه در جهنم مى سوزد و اين كار چگونه با عدل خدا سازگار است.

پاسخ اين است كه گرچه دوزخيان به دليل عمر محدود خود مدت كوتاهى معصيت كرده اند و به همين دليل گناهان آنها نيز محدود است، ليكن نيت آنها اين بوده كه اگر هميشه در دنيا باشند نيز، از عصيان دست برندارند.

و مراد از نيت در مبحث خلود، قصد و اراده نيست تا اشكال شود كه خداوند به مجرد نيت گناه كسى را عذاب نمى كند، بلكه اين نيت به معناى اعتقاد و شاكله اى است كه انسان بر اساس آن عمل مى كند: (قل كل يعمل على شاكلته ). ( 1241) پس محور كيفر يا پاداش ابدى، عقيده و جهان بينى انسان است، نه عمل اعضا و جوارح او و چون عقيده راسخ، موجودى است مجرد و ثابت ثمره آن دايمى است.

بنابراين براى كافر بر اثر كفر كه از بزرگترين گناهان كبيره است، پيوسته گناه ثبت مى شود و گناه عملى كافر هم به گناهان اعتقادى او افزوده مى شود. در مقابل، براى مومن بر اثر عقيده توحيديش دائما ثواب نوشته مى شود و اعمال نيك او بر آن ثوابها افزوده مى شود وگرنه براى گناهان عملى خود مجازات مى شود و سپس به بهشت مى رود.

كسى كه بر اثر بينش انحرافى به پيامبر خدا مى گويد: (سوأ علينا اوعظت لم لم تكن من الواعظين )، ( 1242) اگر تا ابد هم در دنيا باشد با اين عقيده و جهان بينى شنيع زندگى خواهد كرد؛ تا آن جا كه خداوند مى فرمايد: كفر چنان در قلب آنان رسوخ كرده كه با ديدن خطرهاى مرگ و فشار قبر و برزخ و سقوط در آتش جهنم، اگر باز هم به دنيا برگردد معصيت مى كنند: (ولوترى اذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد و لا نكذب بايات ربنا و نكون من المومنين(27) بل بدالهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهواعنه ) ( 1243)

همان طور كه قبلا اشاره شد، جان كافران مجرد و زوال ناپذير است و كفر نيز وصف قلبى و زوال ناپذير است و به همين دليل تا ابد در جهنم مى سوزند؛ هم قلبشان گرفتار (نارالله الموقده ) ( 1244) و هم بدنشان گرفتار (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) ( 1245) خواهد شد. حاصل اين كه، خلود براى آن امر جاودانه و مخلد است، نه براى عمل محدود جوارح. از اين رو با اين دليل مى توان خلود بهشتيان را نيز ثابت كرد.

لطايف و اشارات

1- اتحاد انسان با عقيده، خلق و عمل

قرآن كريم همان طور كه در مورد جهنم مى فرمايد: (وقودها الناس )، درباره بهشتيان نيز مى فرمايد خود بهشتى روح و ريحان بهشت است: (فاما ان كان المقربين (88) فروح و ريحان و جنه نعيم ) ( 1246) و نيازى به تقدير و مجاز در كلمه نيست و البته اين معناى مويد به برهان عقلى است، زيرا جنت از آن صاحب جنت و مقام از آن صاحب مقام است. روح و ريحان شدن وصفى است كه در اختيار صاحب وصف است. همان طور كه عقيده در اختيار صاحب عقيده است، عمل و خلق نيز در اختيار صاحب عمل و خلق است.

حديث ان مدينه الحكمه وهى الجنه وانت يا على بابها ( 1247) در اين زمينه قابل توجه است.

بنابراين، همانم طور كه كه انسان با عقيده متحد است با خلق و عمل نيز متحد است، زيرا موضوع و محمول، در محور محمول نه در خصوص مقام ذات موضوع با هم اتحاد دارد، مثلا، وقتى گفته مى شود: زيد مومن است، زيد عادل است و زيد نمازگزار است، هر سه محمول با زيد كه موضوع است اتحاد مصداقى دارد؛ گرچه در اولى با مرحله عقيده و در دومى با مرحله خلق و در سومى با مرحله عمل او متحد است و در همه آنها پيوند حقيقى موجود است و اين اسناد و پيوند برخلاف پيوند حقيقى موجود است و اين اسناد و پيوند بر خلاف پيوندهاى اعتبارى است و تعيين مدار اتحاد همان طور كه اشاره شد بر عهده محمول است، نه موضوع كه ميان موضوع و محمول به اعتبار ارتباط برقرار است.

البته انسان اگر محجوب و مشغول نباشد، لذت و يا درد همه آنچه را كه در دنيا به آنها معتقد يا متخلق است و يا آنها را انجام مى دهد، ادراك مى كند.

ائمه (عليهم‌السلام ) و شاگردان خاص آنها چنان از عبادت لذت مى بردند كه هرگز نمى خواستند عبادتشان پايان پذيرد و مى گفتند: اگر همه عمر دنيا يك شب بود همه را به سجده يا ركوع سپرى مى كرديم ( 1248) و اين رفع حجاب براى كافران در دنيا ميسر نيست، مگر هنگام قبض روح؛ ولى براى مومنان رفع حجاب در دنيا ممكن است و اگر عده اى لذت اعتقادات صحيح، اخلاق خوب و اعمال صالح را ادراك نمى كنند بر اثر اشتغال فراوان آنان به امورى دنيوى است. امام سجاد (عليه‌السلام ) مى فرمايد: ( ان الراحل اليك قريب المسافه وانك لا تحتجب عن خلقك الا ان تحجبهم الاعمال دونك) ( 1249)

2- اصول دين و انذار و تبشير در آيات 21 - 25

اصول دين به توحيد، نبوت و معاد و عناصر محورى وابسته به اين اركان تعريف مى شود. در آيات مزبور اول به توحيد آنگاه به نبوت و سپس به معاد پرداخته شده؛ گرچه معاد همان رجوع به مبدا است و از جهتى مقدم بر نبوت است، ليكن در مقام ظهور فعلى در خارج بعد از نبوت ظاهر خواهد شد؛ چنانكه آشنايى با بسيارى از مسائل آن مرهون وحى نبوى است، زيرا عقل گرچه خطوط كلى آن را ادراك مى كند؛ ليكن شناخت بسيارى از رخدادهاى تلخ دوزخ و شيرين بهشت در گرو گزارش وحى است. از اين رو پس از اثبات اعجاز قرآن را از يك سو و اثبات رسالت نبى اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) از سوى ديگر به معاد پرداخته شد و چون لطف و عنف الهى و قهر و مهر خدايى به هم آميخته است، از اين رو تبشير و انذار و وعد و عيد با ارائه رنج جهنم و گنج بهشت قرين هم مطرح است. از اين رو پس از انذار از آتشى كه وقود آن مردم و سنگهاست، نوبت مژده بهشت فرا مى رسد.

3- برترين بشارت بهشت

گرچه پيام جامع تبشير در همه موارد آن پيدايش سرور و نشاط است، ليكن تفاوت انبساط و مسرتها رهين تفاوت عناصر محورى آن است؛ زيرا تبشير گاهى بر اثر اهميت مطلب و گاهى به لحاظ زمان يا مكان يا ساير عوارض ‍ جنبى آن را از اهتمام برخوردار مى شود و گاهى به لحاظ مبدا فاعلى آن، يعنى شخص بشارت دهنده، از ويژگى بهره مى گيرد. مژده بهشت گاهى از زبان عالم دين و مربى نفوس و معلم اخلاق و زمانى از زبان امام معصوم (عليه‌السلام ) و گاهى از لسان رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و بالاخره گاهى از ذات اقدس خداوند تلقى مى شود. در اين حال هيچ تبشيرى به لحاظ مبدا فاعلى از اين گزارش سودمند مهتر نيست.

بشارتهايى كه در قرآن كريم بازگو شده همتاى يكديگر نيست، زيرا مبشران آنها همسان نيستند، و آنچه از آيات (اذ قالت الملائكه يا مريم ان الله يبشرك بكلمه منه )، ( 1250) (ان الله يبشرك بيحيى مصدقا بكلمه من الله و سيدا و حصورا) ( 1251) و (يبشرهم ربهم برحمه منه و رضوان و جنات لهم فيها نعيم ) ( 1252) و نظاير آنها برمى آيد هرگز از آيات ديگر تبشير نظير آيه محل بحث استفاده نمى شود؛ زيرا در آن آيات خود خداوند به عنوان مبشر مطرح بود، ولى در آيه محل بحث خداوند به رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) يا به انسان آگاه ديگر دستور بشارت مى دهد. البته تبشير بندگان خدا تبشير با واسطه الهى است، ليكن نحوه تعبير مهم است؛ چنانكه از تعبير قرآن از گروهى خاص به عنوان بندگان خدا، لطف مخصوص الهى استظهار مى شود؛ نظير آيه (وانابوا الى الله لهم البشرى فبشر عباد (17) الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ) ( 1253)

4- گونه هاى متفاوت تبيين معاد

معاد از برخى جهات همتاى توحيد است،؛ يعنى، فطرت انسان هرگز به زوال و نابودى خود فتوا نمى دهد و هيچ گاه به ياوه بودن نظام كيهانى و بيهوده بودن گستره آفرينش حكم نمى كند و ابدا به مساوى بودن موحد و ملحد و يكسان بودن عادل و ظالم و مانند آن راى نخواهد داد. قهرا محكمه و ملحد و يكسان بودن عادل و ظالم و مانند آن راى نخواهد داد. قهرا محكمه عدل و ميز قضاى حق وجود دارد كه به حسابها رسيدگى مى شود و چون چنين داورى عادلانه در دنيا ميسور نيست، در حيات پس از مرگ خواهد بود. اين معنا به طور اجمال در سويداى دل هر صاحبدلى پس از مرگ خواهد بود. اين معنا به طور اجمال در سويداى دل هر صاحبدلى وجود دارد. بر همين اساس، قرآن كريم معاد را همانند مبدا به انحاى گونه گون بازگو مى كند. گاهى بدون ذكر دليل؛ مانند آيه محل بحث و گاهى با سوگند؛ مانند: (زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى و ربى لتبعثن ثم لتنبؤ ن بما عملتم ) ( 1254) و زمانى با اقامه برهان. قسم اخير بر اثر تنوع براهين به اقسام متعدد به حسب تعدد حدود منقسم مى شود كه هر يك در جاى مناسب خود بيان خواهد شد.

5- مخلوق بودن بهشت و دوزخ

مخلوق بودن جهنم با استفاده از جمله (اعدت للكافرين ) و مانند آن بازگو شد و مخلوق بودن بهشت گذشته از جمله (ان لهم جنات ) نيز استظهار شده است، زيرا پيام جمله اخير اين است كه، هم اكنون بهشت در اختيار مومنان وارسته است، نه آن كه اكنون معدوم باشد و بعد از پيدايش، ملك مومن صالح شود. چون ظاهر جمله مزبور ملكيت بالفعل است و مالك آن نيز بالفعل موجود است، مملوك آن نيز بايد بالفعل موجود باشد.

تذكر الف: توقف برخى آثار بهشت بر اعمال صالح مومنان در دنيا با اصل وجود سرزمين بهشت و عناصر اصلى آن منافى نيست و آنچه در معراج مشاهده شد مويد مدعاست.

بب: گاهى در تفسير (اعدت للكافرين ) احتمال داده مى شود كه ضمير تانيث به حجاره برگردد، نه به انار. ( 1255) بنابراين، نمى توان از عنوان اعداد و آمادگى بر وجود فعلى دوزخ استدلال كرد؛ زيرا طبق اين فرض، حجاره آماده، است، نه نار؛ ليبكن اين احتمال گرچه از ناحيه قرب لفظى مرجع ضمير تاييد مى شود؛ ولى از لحاظ بعد معنوى تضعيف خواهد شد؛ زيرا محور اصلى بحث نار است، نه حجاره، و همه خصوصيتها درباره آتش مطرح شد، نه درباره سنگهاى دوزخ. از سوى ديگر آيه: (واتقوا النار التى اعدت لكافرين )، ( 1256) به صورت صريح مرجع ضمير را نار مى داند، نه چيز ديگر، زيرا غير نار چيز ديگرى در آيه نيست تا صلاحيت مرجع ضمير تانيث را داشته باشد.

6- سر تبعيد ويژه درباره نهرهاى بهشتى

ظاهر جمله (ان لهم جنات ) اين است كه بوستان بهشت ملك بهشتى است و چون ملك در تحت اختيار مالك است آنچه در بهشت يافت مى شود اعم از اشجار و انهار در تحت تصرف مالكانه بهشتى خواهد بود. شايد به همين مناسبت جريان نهرهاى بهشت گاهى به عنوان اين كه تحت جنات است:

(جنات تجرى تحتها الانهار) ( 1257) و زمانى به عنوان اين كه تحت بهشتيان است مطرح شده: (تجرى من تحتهم الانهار). ( 1258) البته همان طور كه محتمل است مراد از تحت بهشتيان بدن، تحت تصرف مالكانه آنان باشد، محتمل است مراد جريان انهار تحت قصور و غرف مبنيه آنان باشد، چنانكه همين دو احتمال در جريان انهار تحت قصور و غرف مبنيه آنان باشد، چنانكه همين دو احتمال در جريان نهر تحت متكاثران زراندوز طغيانگر دنيا نيز مطرح است:

(وجعلنا الانهار تجرى من تحتهم فاهلكناهم بذنوبهم ) ( 1259) (اليس لى ملك مصر وهذه الانهار تجرى من تحتى ) ( 1260) از مجموع تعبيرهاى متنوع مى توان استظهار كرد كه جريان نهر و زير درختان بهشت طبق اراده بهشتى است، چنانكه سكون آنها نيز در صورت لزوم اراده اوست: (بسم الله مجريها و مرسيها). ( 1261)

7- دو عامل خرمى بهشت

چون خرمى بهشت و هر بوستان ديگر در داشتن آب مناسب از يك سو و روان بودن آب در لابلاى آن از سوى ديگر است، در بسيار از آيات قرآن كريم كه مزاياى بهشت بازگو مى شود اين دو ويژگى مطرح است: يكى داشتن آب مناسب و ديگرى جريان آن در زير بوستانها. البته برخى آيات تنها به ذكر اصل بهشت بسنده مى كند و نامى از نهر نمى برد؛ ليكن همان مضمون در آيات ديگر همراه با جريان نهر بازگو مى شود.

8- پوشيدگى واحتجاب بهشت

واژه جنت از پوشيدگى و استتار حكايت مى كند. مستور بودن بهشت گاهى به لحاظ اشجار لفيف و اغصان به هم تنيده و در هم فرو رفته آن است و گاهى به لحاظ منزلت و مقام مكنونى كه دارد نزد عقل صاحب نظر يا قلب صاحب بصر معروف يا مشهود نيست: (فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قره اعين جزأ بما كانوا يعملون ) ( 1262) غرض آن كه، برخى مراحل برين بهشت نزد عقل حكيم يا قلب عارف مستور است، چه رسد به ديگران و بعضى از مراتب ديگر آن گرچه معلوم نظرى حكيم با بصرى عارف است، چه رسد به ديگران و بعضى از مراتب ديگر آن گرچه معلوم نظرى حكيم يا بصرى عارف است، ليكن بسيارى از ويژگيهاى آن همچنان در بوته استتار است تا قبل از شهود عينى مستور بوده و مشهود نمى شود و بعد از ورود در آن گرچه نسبت به خود بهشتى از كنان بدر آمده و در كنار او قرار مى گيرد؛ ليكن براى غير او كه پايينتر از درجه وجودى او قرار دارد همچنان در وراى حجاب نورى مستتر و محتجب است.

تذكر: مهمترين نعمت حسى مسكن، مطعم و منكح است كه با اثبات اصل بهشت و خوراكيها و همسرها به اين نعمتهاى اصيل سه گانه اشاره شده است.

9- مراتب وجودى نعمتها

برخى از قدما بر اثر غفلت از حقيقت تشكيك به اشتراك لفظى اسماى نعتهاى بهشت و نعمتهاى دنيا فتوا داده اند و طبق نقل طبرى و زمخشرى و ديگران چنين گفته اند: هيچ چيزى از بهشت شبيه آنچه در دنيا وجود دارد نيست، مگر در اسم؛ يعنى، فقط در لفظ شبيه هم است، نه در معنا و محتوا؛ زيرا ذوات آنها متباين است. ( 1263) در حالى كه شى ء واحد مى تواند داراى درجات گونه گون وجود باشد و در مراتب طبيعت، مثال، عقل... وجودهاى متعددى باشد؛ خواه آنچه از اين وجودهاى طولى منتزع است، ماهيت باشد و خواه مفهوم. البته به لحاظ مبدا قابلى تفاوت فراوانى بين نعمت بهشت، مانند ميوه ها و بين نعمتهاى دنيا وجود دارد؛ زيرا ميوه هاى بهشت محصول درخت نماز و روزه و ساير اعمال صالح و ميوه هاى دنيا محصول درخت برخاسته از آب و خاك و كود و هوا و نور فيزيكى است، ليكن اصل هستى كه داراى درجات طبيعى، مثالى، عقلى و الهى است در جايى كه نيازمند علت است متقوم به مبدا فاعلى است و تقوم به مبدا قابلى در حقيقت هيچ موجودى از جهت اصل هستى دخيل نيست، بلكه بر اثر ويژگى مورد است.

10- طائفان حريم بهشتيان

دو فعل مجهول در آيه محل بحث ذكر شد كه فاعل يكى معلوم و ديگرى مورد گفتگوست؛ فعل مجهولى كه فاعل آن معلوم است، (رزقوا) است كه فاعل يعنى رازق معلوم است و آن خداى سبحان است و اما فعل مجهول ديگر كه فاعل آن نامعلوم است (اوتوا) است كه فاعل آن يعنى آتى به معناى آورنده، معلوم نيست. آنچه از مجموع آيات سوره طور، واقعه و انسان برمى آيد اين است كه جوانان پاكيزه بهشت طائفان حرم و حريم بهشتى اند: (يطوف عليهم ولدان مخلدون (17) باكواب واباريق و كاس من معين (18) لا يصدعون عنهم و لا ينزفون (19) وفاكهه مما يتخيرون ) ( 1264) بنابراين، محتمل است همين مهمانداران بهشتى ميوه ها و هر چيزى ديگرى كه ثمر بر آن صادق است مى آورند.

11- مراتب گوناگون پاداش مومنان

آنچه در آيه محل بحث به عنوان پاداش ايمان و عمل صالح ياد شد، همه پاداش و كمال عطاى الهى نيست، بلكه بعضى از آن است و با آنچه در آيات ديگر بيان شده منافى نيست؛ مثلا، در آيه (ان الذين امنوا و عملوا الصالحات اولئك هم خير البريه (7) جزاوهم عند ربهم جنات عدن تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه ) ( 1265) گذشته از جنات عدن كه از برخى جنان ديگر برتر است، عنوان خير البريه و رضوان خدا از آنها و رضايت آنان از قضا و قدر و امر و حكم و مشيئت الهى اضافه شده است كه در آيه محل بحث نيست و سر عدم تنافى آن است كه آيه محل بحث مفيد حصر پاداش نيست. از اين رو با اثبات درجه ديگر تنافى ندارد؛ چون ادله اثباتى مى تواند هماهنگ باشد؛ زيرا هيچ يك زبان حصر و نفى غير ندارد و از طرف ديگر همه مومنانى كه داراى عمل صالحند همسان نيستند؛ زيرا برخى از آنان به مقام منيع خشيت الهى رسيده اند كه بالاتر از مقام خوف است؛ چنانكه هراس از دوزخ نازلتر از خشيت مقام منيع پروردگار است؛ چون خوف عقلى والاتر از هراس نفسى است، يعنى، خشيت از خداوند كه در آيه (خاف مقام ربه ) آمده برتر از خوف از دوزخ است.

12- ابعاد پاكيزگى همسران بهشتى

طهارت همسران بهشتى هم از جهت خلق و هم از لحاظ خلق و نيز هم از جهت فردى و هم جمعى است، يعنى، همسر بهشتى گذشته از طهارت از آلودگيهاى بدنى كه مشترك بين مرد و زن است از قذارتهاى مخصوص زن نيز پاكيزه است و گذشته از پاكيزگى، پاكدامنى را داراست و افزون بر آن از همه نزاهتهاى اخلاقى فردى و جمعى برخوردار است، تا هم از لحاظ شخصى خود در رفاه اخلاقى به سر برد و هم از جهت زيست با همسر با وى هماهنگ كامل باشد و عنوان مطهر (اسم مفعول باب تفعيل ) از عنوان طاهره و نيز از متطهره برتر است و تطهير كننده آنان اراده غيبى خداست؛ چنانكه مرحله والاى آن از آيه تطهير اهل بيت (عليهم‌السلام ) و نيز از آيه تطهير مريم (عليها‌السلام ) به دست مى آيد. راز طهارت همسارن بهشتى از لوازم توليد آن است كه انسان در بهشت قائم به شخص و ابدى است، بر خلاف انسان در دنيا كه قائم به نوع است و در معرض زوال فردى و نوعى قرار دارد.

تذكر: گرچه همسران بهشتى اوصاف كمالى فراوانى دارند، ليكن برجسته ترين وصف در نظام همسرى، طهارت است كه به منزله عنصر محورى ازدواج است.

13- سر تصريح به خلود بهشتيان و دوزخيان

چون در زمان وصال هراس فراق وجود دارد، چنانكه در مدت هجران اميد وصال، بنابراين، نشاط دوران وصال با اندوه ناشى از هراس فراق آميخته است، چنانكه رنج ايام هجران با نشاط ناشى از اميد وصال همراه است.

بنابراين، براى اين كه وصال بهشتيان به صورت مطلق حاصل شود، نه مشوب تصريح به خلود و ابديت شد، چنانكه درباره دوزخيان براى اين كه هجران آنها به صورت خالص حاصل گردد و بدون شائبه اميد وصال صورت پذيرد، تصريح به خلود آنان در جهنم شده است. البته جاى نقد و نظر درباره خلود دوزخيان همچنان باقى است.

آنچه از بهشتيان نقل شد: (الحمدلله الذى اذهب عنا الحزن...) ( 1266) كه ظاهر آن زدودن اندوه به نحوه مطلق و دايمى است ناظر به همين مطلب است كه بيان شد؛ چنانكه آنچه درباره دوزخيان وارد شده است: (كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم اعيدوافيها)، ( 1267) ناظر به دوام اندوه و عدم زوال غم است. در قبال آنچه درباره بهشتيان نازل شده است: (لا يمسهم فيها نصب و ما هم منها بمخرجين ). ( 1268)

14- سخنان ابن عربى درباره بهشت و نعيم آن

ابن عربى مى گويد:

بهشت هست قسم است: 1- عدن، 2- فردوس، 3- نعيم، 4- ماوى، 5- خلد، 6- سلام، 7- مقامه 8- وسيره. بهشت وسيله از همه برتر است، كه در همه بهشتهاى هفتگانه به صورتهاى خاص حضور دارد و مخصوص ‍ رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) است... خداوند در هر بهشتى صد درجه قرار داد، به عدد اسماى حسنى و اسم اعظم... و منازل بهشت به عدد آيات قرآن است. هر چه از آيات قرآن به ما رسيد، ما آن منزلت را به سبب قرائت نايل مى شويم و هر چه به ما نرسيد از راه اختصاص در بهشتهاى اختصاص، نايل مى شويم، مانند آنچه از راه ميراث بهشتهاى اهل دوزخ را نايل مى شويم و درهاى بهشت به عدد اعضاى تكليف است و براى هر عضوى درى است: چشم، گوش، زبان دست، شكم، اندام تناسلى، پا و دل... ساختن بهشتها به سرپرستى 12 فرشته بود، مگر بهشت عدن كه خداوند آن را با دست خود آفريد و غرس درختهاى بهشتها به دست فرشتگان قرار داد، مگر درخت طوبا كه خداوند آن را به دست خود در بهشت عدن آفريد. ( 1269)

گرچه ابن عربى در پايان كلام خود گوشه اى از مطالب را به حديث اسناد داده است، ليكن اثبات جزئيات بهشت بدون نقل معتبر يا كشف مطابق با كشف معصوم ميسور نيست. صاحب مقال در كتاب ديگر مطلب لطيفى دارد كه اماره صدق و علامت حق از چهره عرفانى آن مشهود است و آن اين كه:

1- همان طور كه نمازها در دنيا شبيه هم است، ليكن نمازگزار در هر نمازى حالت ويژه اى دارد و همچنين اعمال صالح در دنيا ظاهرا شبيه هم است، ليكن هر كدام حالت خاصى براى عامل خود دارد ثمرات آنها در قيامت نيز شبيه هم است، ولى مزه هر كدام مخصوص به آن است و در ديگرى نيست.

2- سر اين كه خداوند در وصف حوريان بهشت كه از آنها در آيه به (ازواج ) ياد كرد، نفرمود: مطهرات، بلكه فرمود: (مطهره ) اين است كه ازدواج با هر كدام، ذوق خاص خود را دارد كه ازدواج ديگر واجد آن نيست، بلكه نكاح بار دوم ذوق جديدى از عسيل و عسيله است كه در نكاح پيشين نبود؛ چون در بهشت و در ازدواج بلكه در هيچ تجليگاهى، تكرار راه ندارد؛ بلكه به تجدد انفاس نعيم الهى متجدد است. ( 1270)

گرچه سخن قبلى صاحب اين مقال آميخته با مطالب متنوعى است كه برخى از آنها صواب است، ولى سخن كنونى كه در كتاب ديگر افاده فرموده اند، حاكى از يافته هاى صادق و بهره هاى شخصى خود اوست كه ديگر مفسران به آن راه نيافتند.

بحث روايى

1- مصداق روشن بشارت داده شدگان

- عن الباقر (عليه‌السلام ) فى قوله تعالى (و بشر الذين امنوا و عملوا الصالحات...): فالذين امنوا و عملواالصالحات على بن ابى طالب (عليه‌السلام ) والاوصيأ من بعده وشيعتهم ( 1271)

- عن ابى جعفر (عليه‌السلام ) فى قوله (وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ): نزلت فى حمزه و على و عبيده. ( 1272)

اشاره: روايات مزبور و مانند آن گذشته از جرى و تطبيق مصداقى (نه تفسير مفهومى ) امكان تحقق دستورهاى ياد شده از يك سو و فعليت اوصاف مذكور از سوى ديگر و بيان الگوى مناسب براى تاسى سالكان كوى صلاح از سوى سوم و بالاخره ترغيب مردم به تولى اهل بيت (عليه‌السلام ) و تبرى از اعداى آنان را از سوى چهارم به همراه دارد.

2- اوصاف بهشت

سئل رسول الله عن الجنه كيف هى؟ من يدخل الجنه يحيا لا يموت و ينعم لا يياس، لا تبلى ثيابه و لا يفنى شبابه. قيل: يا رسول الله!كيف بناوها؟ قال (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): ان الله احاط حائط الجنه لبنه من ذهب ولبنه من فضه ثم شقق فيها الانهار و غرس فيه الاشجار، فلما نظرت الملائكه الى حسنها وزهرتها، قالت: طوباك منازل الملموك ( 1273)

- عن النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): الشبر فى الجنه خير من الدنيا و ما فيها ( 1274)

اشاره: دوام حيات اختصاصى به مومنان بهشت ندارد؛ زيرا كافران دوزخ نيز نخواهند مرد، گرچه آرزوى آن را دارند. آنچه مخصوص بهشتيان است حيات طيب و زندگى گوارا و منزه از گزند اندوه و مبرا از آسيب هراس ‍ است.آنچه در اين نصوص گوارا و منزه از گزند اندوه و مبرا از آسيب هراس ‍ است. آنچه در اين نصوص آمده منافى با آنچه در برخى احاديث ديگر وارد شد كه اذكار مومن و اعمال صالح وى، به مثابه وسائل ساختمانى بهشت است نخواه بود؛ زيرا، مصور حقيقى خداوند است؛ يعنى، آن مبدا فاعلى كه مثلا تسبيح را به صورت خشت طلا متجلى مى كند خداوند است. سر بهتر بودن مقدار تسبيح را به صورت خشت طلا متجلى مى كند خداوند است. سر بهتر بودن مقدار يك وجب بهشت از همه دنيا آن است كه آن مقدار اندك مفروض مشحون به نعمت سلامت است و دنيا 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 ذلك،ترى ما اصنع؟ فقال (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): انها ليست بجنه واحده، انها جنان كثيره و انه فى الفردوس الاعلى ( 1275)

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ) (فى صفه الجنه ): درجات متفاضلات و منازل متفاوتات لا ينقطع نعيمها و لا يظعن مقيمها و لا يهرم خالها و لا يباس (يياس ) 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 (عليه‌السلام ): (قال الله تبارك و تعالى: يا عبادى الصديقين تنعموا بعبادتى فى الدنيا فانكم تتنعمون بها فى الاخره). ( 1279)

عن رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): وعظنى جبرئيل (عليه‌السلام ) فقال: يا محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) احبب من شئت فانك مفارقه واعمل ما شئت فانك ملاقيه ( 1280)

و عنه (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): ان المومنين اذا خرج من قبره صور له عمله فى صوره حسنه فيقول له: ما انت؟ فوالله انى لاراك امر الصدق فيقول له: انا عملك 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 يافته و در متن هويت وى سهم تقويمى مى يابد و از اين رهگذر بهره اى از دوام يافته، در نشئه معاد با تصوير الهى به صورتهاى متناسب تجلى مى كند.

5- رزق متشابه بهشتى

- عن العسكرى (عليه‌السلام ): (قالوا هذا الذى رزقنا من قبل ) فى الدنيا فاسماوه كسامأ ما فى الدنيا من تتفاح و سفرجل و رمان و... (متشابها) يشبه بعضه بعضا بانها كلها خيار لا رذل فيها... و متشابها ايضا متفقات الالوان مختلفات الطعوم...) ( 1282)

- فى تفسير على بن ابراهيم: قوله (كلما رزقوا منها من ثمره رزقا...) قال: (يوتون من فاكهه واحده على الوان متشابهه) ( 1283)

- عن ابن مسعود فى قوله: (كلما رزقوا منها من ثمره رزقا...) اتو بالثمره فى الجنه فيظروا اليها فقالوا: (هذا الذى رزقنا من قبل ) فى الدنيا و (اتوا به متشابها) اللون والمراى وليس يشبه الطعم ( 1284)

اشاره: مراد از اتحاد اسمأ اشتراك لفظى نيست، بلكه ناظر به اشتراك معنوى آنهاست. بررسى همه جانبه قرآنى و روايى و استمداد از تاييد عقلى همان است كه در بحث تفسيرى بازگو شد. اثبات مطلب جديد نيازمند به دلالت متقن حديث صحيح از يك سو و عدم تعارض آن با پيام صريح يا ظاهر معتبر قرآن از سوى ديگر خواهد بود.

6- همسران پاكيزه بهشتى

- سئل الصادق (عليه‌السلام ) عن قوله عزوجل: (لهم فيها ازواج مطهره. قال (عليه‌السلام ): الازواج المطهره اللاتى لا يحضن و لا يحدثن ( 1285)

عن النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فى قوله (ولهم فيها ازواج مطهره ): من الحيض والغائط والنخامه والبزاق ( 1286)

- عن ابن عباس فى قوله (ولهم فيها ازواج مطهره ): من القذر و الاذى. ( 1287)

- عن ابى عبدالله (عليه‌السلام ) فى قول الله: (لهم فيها ازواج مطهره ) قال: لا يحن و لا يحدثن. ( 1288)

- عن النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم): اول زمره تلج الجنه صورتهم على صوره المقمر ليله البدر... (ولكل واحد منهم زوجتان، يرى مخ ساقهما من ورأ اللحم من الحسن، لا اختلاف بينهم و لا تباغض، قلوبهم على قلب رجل واحد، يسبحون الله بكره وعشيا). ( 1289)

- عن العسكرى (عليه‌السلام ): (ازواج مطهره ) من انواع الاقذار و المكاره، مطهرات من الحيض والنفاس لا ولاجات و لا خراجات و لا دخالات و لا ختالات و لا متغايرات و لا لازواجهن فركات و لا ضحابات و لا عيابات و لا فحشات و من كل المكاره و العيوب بريات. ( 1290)

اشاره: همسران بهشتى افزون بر طهارت از آلودگيهاى دنيوى از هر گونه نقص و پليدى باطن نيز پاكند. تفصيل آن در مبحث لطايف و اشارات و نيز تا حدودى در مبحث تفسيرى بازگو شد.

7- سر خلود

- عن الصادق (عليه‌السلام ): انما خلد اهل النار فى النار لان نياتهم كانت فى الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا و انما خلد اهل الجنه فى الجنه لان ياتهم كانت فى الدنيا ان لو بقوا فيها ان يطيعوا الله ابدا، فبالنيات خلد هولأ و هولأ، ثم تلا قوله تعالى: (قل كل يعمل على شاكله ) قال: على نيته ( 1291)

اشاره: ترسيم سبب خلود به معناى دوام و عدم انقطاع عذاب به تفصيل در آيات مناسب ارائه خواهد شد. آنچه به اجمال در طليعه بحث تفسيرى مطرح است اين كه، الف: وصف نفسانى گاهى حال است و زمانى ملكه و گاهى صورت نوعى و فصل مقوم كه تحولهاى ياد شده بر محور حركت جوهرى صورت مى پذيرد.

ب: صرف نيت گناه ممكن است از جهت فقهى منشا اثر نباشد، ليكن از جهت كلامى بى اثر نيست. از اين رو كاشف از سوء سريرت و قبح سيرت است و خداوند نيز همه اوصاف و آثار وجودى انسان را اعم از مستور و مشهور و سر و علن مورد محاسبه قرار مى دهد: (و ان بتدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله )، (واعملوا ان الله يعلم ما فى انفسكم فاحذروه ) ( 1292)

ج: منشا تصميم گيرى گناه اگر حال باشد زود از بين مى رود و اگر ملكه باشد، گرچه مقدارى مى ماند ولى از بين رفتنى است. در اين دو صورت خلود به معناى دوام عذاب وجهى ندارد. از اين رو مسلمان فاسق مخلد نيست، ولى اگر صورت نوعى و فصلى مقوم شد، چون زوال پذير نيست، تصوير عذاب در اين مورد معقول است و ظاهر قرآن كريم تنها دوام عذاب را براى چنين گروهى ترسيم مى كند: (سوأ عليهم أنذرتهم ام لم تنذرهم لايومنون )، ( 1293) (ولو ردوا العادوا لما نهوا عنه و انهم لكاذبون )( 1294) كافران و مكذبان آن چنان لدود و عنودند كه با تالم عذاب توانفرساى دوزخ اگر از جهنم به درآيند و به دنيا برگردند دوباره مرتكب گناه و كفر مى شوند.

د: مهم اين است كه آنچه از صورت نوعى و فصل مقوم هر موجودى ناشى مى شود ملايم با ذات آن است، نه منافى با آن. بنابراين، تالم را بايد از راه ويژه ثابت كرد كه به عنايت الهى در محل مناسب خود بيان مى شود.

تذكر: آنچه در ترسيم دوام ثواب از راه تجرد روح و ثبات و دوام موجود مجرد و مانند آن ياد شده، مبادى برهان عقلى بر دوام ثواب است كه دليل نقلى آن را تاييد مى كند. پس آنچه شيخ طوسى (رحمه الله ) در تبيان فرمود: عقل دلالت بر دوام ثواب ندارد و فقط از راه سمع و اجتماع، معلوم شده ( 1295) ناتمام است.

ه: گاهى دليل عقلى خلود به صورت قياس استثنايى ملفق از مضمون مطابقى و التزامى آيات قرآن چنين تقرير مى شود: اگر بهشت، ابدى نباشد زوال آن جايز است، ليكن تالى باطل است. پس مقدم هم باطل خواهد بود.

سر بطلان تالى تالى آن است كه اگر زوال بهشت جايز باشد اندوه انقطاع نعمت بهشتى را متاثر مى كند. در حالى كه در بهشت تاثر و الم نيست. برهان مزبور به تقريبهاى ديگر نيز قابل تقرير است. ( 1296)

ان الله لا يستحى ان يضرت مثلا مابعوضه فما فوقها فاما الذين ءامنوا فيعلمون انهالحق من ربهم و اما الذين كفروا فيقولون ماذآ اراد الله بهذا مثلايضل به كثيرا و يهدى به كثيراو ما يضل به الا الفسقين.

گزيده تفسير

خداى سبحان در پاسخ اعتراض مخالفان به مثلهاى قرآن، مى فرمايد: خدا از تمثيل به امورى مانند پشه حيا نمى كند و انسانها نيز در برابر چنين مثلهايى دو گروهند: مومنان، كه آن مثلها را حق و از جانب خدا مى دانند و كافران، كه نقد بى جا دارند و خداوند با اين مثلها گروهى را هدايت و بسيارى را گمراه مى كند؛ ليكن اضلال كيفرى الهى تنها دامنگير فاسقانى است كه از طاعت حق و صراط مستقيم او خارج شده اند. قرآن كتابى است جهانى و بايد معارف خود را به گونه اى بيان كند كه براى همه انسانها قابل فهم باشد و بهترين زبان براى تبيين معارف بلند، براى توده مردم تمثيل است. مثالهاى قرآن نيز برخى به امور بزرگ و برخى به امور كوچك است، گرچه بزرگى و كوچكى اشيا در قياس با يكديگر است و آفرينش همه چيز نسبت به خدا يكسان است.

در اين آيه مومنان به علم ستوده شده و كافران به جهل ضمنى توبيخ شده اند و در پايان آيه سخن از هدايت و اضلال الهى است، هدايت خدا هم ابتدايى است و هم پاداشى، ليكن اظلال الهى تنها كيفرى است و خداوند هرگز اضلال ابتدايى ندارد.

تفسير

لا يستحيى: حيأ در برابر وقاحت است. حيا و استحيأ، از حيات ماخوذ است. به اين معنا كه بر اثر شرم و انفعال و احساس قبح ممكن است تغييرى در حيات پديد آيد و مقدارى از آن بكاهد؛ چنانكه گفته مى شود: فلان كس از حيا مرد، هلاك شد، يا آب شد، يا از روى خجالت جامد شد و مانند آن.

منشا حيا ادراك چيزى است كه صدور آن زشت باشد و اثر آن ابتدا در چهره مشهود مى شود.

به هر تقدير، چون اين گونه اوصاف از مقام فعل خدا انتزاع مى شود ناظر به مقام ذات الهى نيست و محذورى در اثبات يا سلب اين وصف نيست، يعنى، اگر گفته شد خداوند از ضرب مثل حيا نمى كند؛ يا آن كه خداوند از اجابت نكردن دعاى مومن حيا دارد؛ همه اين اوصاف از مقام فعل خدا انتزاع مى شود.

حيا به معناى انفعال طبيعى ذاتا از فضايل اخلاقى محسوب نمى شود؛ زيرا حيا از ارتكاب قبيح فضيلت است و حيا در فراگيرى احكام دينى رذيلت، بنابراين،، حيا بر محور متعلق به حسن و قبح متصف مى شود. و كلام اميرالمومنين (عليه‌السلام ): ولا ايمان كالحيأ والبصر ( 1297) قرنت الهيبه بالخيبه والحيأ بالحرمان ( 1298)

ناظر به هر دو قسم است.

مثلا: مثل صفت مشبه است، مانند حسن و به معناى چيزى است كه به مثليت متصف مى شود و تماثل در آن ثابت است.

مثل گاهى كلامى است كه براى تفهيم مطلب عميق به كار مى رود، كه شرح آن گذشت و زمانى به معناى اسوه و قدوه است كه درباره الگوهاى عملى به كار مى رود؛ مانند (فجعلنا هم سلفا مثلا للاخرين )، ( 1299) (ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون )، ( 1300) (ان هو الا عبد انعمنا عليه وجعلناه مثلا لنبى اسرائيل ) ( 1301) و از طرف ديگر حيوانات ضعيف چون پشه و مورچه الگوى برخى از صاحبان همت در كارهاى دشوار قرار گرفته اند و مى توان آنها را به عنوان امثال و اسوه ها ياد كرد؛ ليكن سياق آيات مورد بحث همان مثل كلامى است، نه مثل به معناى اسوه تامراد اين باشد كه خداوند رسول گرامى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) را مثل و اسوه ديگران قرار داد و عده اى از كافران و منافقان نقد غير موجهى وارد كرده اند.

بعوضه: بعوض و بعوضه مانند: تمر وتمره به معناى پشه فقط يك بار در قرآن ذكر شده، مانند فيل و نحل كه يك بار آمده، بر خلاف عنكبوت كه دوبار و... ذكر شده است.

فما فوقها: چون محور كلام حقارت پشه است و برترى در حقارت به معناى حقيرتر است و ترقى در سير نزولى به رسيدن به پايينتر است، بنابراين، معناى فما فوقها در آيه محل بحث اين است كه، اگر خدا بخواهد براى تبيين مطلب مثلى ذكر كند به كمتر از پشه نيز مثال مى زند، زيرا مراد روشن شدن مطلب در سايه تمثيل است.

الحق: حق يعنى ثابت و ثوب محقق پارچه اى است كه بافت آن محكم باشد و حق بر دو قسم است:

1- حق ذاتى كه به خداى ازلى و نامحدود اطلاق مى شود و عين ذات الهى است و جز خداى سبحان چيزى به اين معنا حق نيست: (ذلك بان الله هو الحق و ان ما يدعون من دونه الباطل ) ( 1302) در اين كريمه ضمير فصل هو با معرفه بودن خبر دلالت بر حصر دارد؛ يعنى، حق ثابت فقط خداست.

2- حق فعلى، يعنى، حق محدود كه نه به خود متكى است و نه به غير خدا. اين حق همان فعل و فيض خداست: (الحق من ربك ). ( 1303) هر چه در نظام عالم حق و ثابت است از خدا و كار اوست. كار خدا حق است، نه مطابق با حق در صورتى كه كار ديگران مطابق با حق است حتى كار معصوم نيز مطابق با حق است: على مع الحق و الحق مع على يدور معه حيث ما دار ( 1304) البته براى اين حديث معناى دقيقترى است كه در جاى خود مطرح است.

الفاسقين: فسق به معناى خروج است، كسى كه از طاعت حق و راه مستقيم او بيرون رود فاسق مى شود؛ گرچه فاسق بر وزن اسم فاعل است، ولى در آيه مورد بحث معناى صفت مشبهه دارد؛ زيرا در آيه بعد اوصاف فاسقان را به صورت فعل مضارع مى آورد كه دلالت بر استمرار و ملكه دارد: (الذين ينقضون عهد الله من لعد ميثاقه ).

## شيوه تمثيل در قرآن

قرآن كريم از آن جهت كه وحى الهى و از هر جهت از نقص است گاهى از محتواى خود حمايت و گاهى از نحوه تعبير و بيان خود دفاع مى كند؛ چنان كه مخالفان قرآن نيز گاهى به محتواى آن و گاهى به نحوه تعبير آن اعتراض ‍ داشتند. آيه مورد بحث اعتراض مخالفان نسبت به نحوه بيان قرآن را پاسخ داده، مى فرمايد: مومنان در برابر مثل ايمان مى آورند و آن را حق و از جانب خداوند مى دانند، ولى كافران در برابر مثل، نقد بى جا دارند. آن گاه مى فرمايد: خداوند با اين مثلها گروهى را هدايت و عده اى را گمراه مى كند و اين اضلال كيفرى تنها شامل فاسقان است. فسقانى كه از صراط مستقيم خارج شده گناهانى دارند كه در آيه بعد بازگو مى شود.

مخالفان مى گفتند: تمثيل به امور كوچك و بى ارزش، مانند عنكبوت و مگس براى خداوند مناسب نيست و خدا بايد از آوردن چنين مثلهايى حيا كند.

خداوند سبحان در پاسخ مى فرمايد: تمثيل براى تفهيم مطلب مخالف جاى حيا نيست؛ زيرا اگر رسالت قرآن بيان حقيقت است و بخواهد آن را ابلاغ كند، بايد آن مطلب را به هر وسيله ممكن بيان كند و به ديگران برساند؛ چنان كه مطلبى را گاهى با برهان، گاهى با جدال احسن، گاهى با موعظه و گاهى با تمثيل بيان مى كند. افزون بر اين كه، قرآن كريم براى گروه خاصى نازل نشده، بلكه كتابى جهانى است: ليكون للعالمين نذيرا( 1305).بنابراين، بايد به نحوى مراد خود را بيان كند كه همه انسانها تا روز قيامت آن را ادراك كنند و بهترين زبانى كه مى تواند معارف عقلى را براى توده مردم تبيين كند، زبان تمثيل است و خداى سبحان در مقام تمثيل گاهى از تمثيل به مشكات و زيپ و نور براى براى تبيين معارف بلند استفاده مى كند و گاهى هم بر اثر حقارت و سستى مطلب ديگران به مگس و يا لانه عنكبوت مثل مى زند.

محور اصلى مثل، تناسب با ممثل است كه ادارك آن را سهل مى كند. نقاش ‍ در امثال پذيرفته نيست، مگر آن كه از لحاظ رسالتى كه دارد نارسا باشد. تمثيل به نور و ظلمت براى حق و باطل، و نيز به جانوران و پرندگان و گياهان، نه تنها در فرهنگ محاوره اقوام و ملل غير عرب رواج دارد، بلكه در مفاهمه عرب مدنى و بدوى نيز رايج است؟ چنانكه در كتابهاى آسمانى گذشته و در تورات و انجيل نيز سابقه دارد. بنابراين، نه مشركان مقيم حجاز و نه يهودى يا مسيحى مهاجر حق نقد نداشتند.( 1306)

قرآن كريم به صورت اصلى كلى و فراگير مى فرمايد: ما در همه زمينه ها مثل ذكر مى كنيم: (ولقد ضربنا للناس فى هذا القران من كل مثل) ( 1307) اهل برهان با مثلا مطلب معقول خود را بهتر مى فهمند و كسى كه اهل برهان نيست اصل مطلب را با مثل ادارك مى كند تا هيچ كس عذرى در ساحت وحى الهى نداشته باشد: (ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حى عن بينة) ( 1308) و اين كه قرآن كريم مى فرمايد: (ولقد يسرنا القران للذكر)( 1309) به دليل وجود همين اصل كلى و همگانى است.

خداى سبحان همان گونه كه در قرآن درباره مومنان راستين مثلهاى فراوانى ذكر كرده، در تورات و انجيل نيز مثل آنان را ذكر كرده است: (ذلك مثلهم فى التورية و مثلهم فى الانجيل) ( 1310) و همين طور كلام فصحا مشحون به تمثيل است؛ چنانكه اداى عرب نيز در سبعه معلقه و مانند آن از مثل استفاده كرده اند. بنابراين، به اين نحوه بيان قرآن كريم، يعنى اصل تمثيل اشكالى وارد نيست و اگر كسى اشكالى كند كه تمثيل به اشياى حقير مناسب شان خداوند نيست پاسخ اين است:

1- شيوه قرآن كريم اين است كه مطلب مهم و عظيم را با مثال بزرگ و مهم معرفى مى كند؛ چنان كه مى فرمايد: (لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خاشعا متصدعا من حشية الله) ( 1311)، ولى مطلب حقير و فرومايه از امور حقير و ضعيف مثل مى آورد؛ چنان كه درباره متمسكان به غير خداوند مى فرمايد: (مثل الذين اتخذوا من دون الله اوليأ كمثل العنكبوت اتخذت بيتا و ان اوهن البيوت لبيت العنكبوت) ( 1312)؛ ربوبيت مطلق و نامحدود و نامحدود خدايى جايى براى غير نمى گذرارد و غير خدا هيچ اعتبار مستقلى ندارد تا به آن تكيه شود. از اين رو كارهاى كافران به سرابى كه تشنگان در پى آن هستند تشبيه شده است: (والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعه يحسبه الضمان مأ حتى اذا جأ لم يجده شيئا)؛ ( 1313) همچنين در مقام ترسيم ضعف بتهاى مشركان مى فرمايد: (يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له و ان يسلبهم الذباب شيئا لا ستنقذوه منه ضعف الطالب و المطوب ) ( 1314)

2- بزرگى و كوچكى، امرى نسبى است و در سنجش دو چيز با يكديگر مطرح مى شود؛ ولى نسبت به خداى سبحان همه چيزى يكسان است؛ زيرا در برابر قدرت مطلق او كوچك و بزرگ و سخت و آسان معنا ندارد. بر اين اساس، خداوند در قرآن كريم همه درباره قبض الظل، يعنى برچيدن سايه تعبير يسير به كار مى رود و مى فرمايد: (ثم قبضناه الينا قبضناه الينا قبضا يسيرا) ( 1315) وقتى آفتاب از يك سو (افقى ) بر شاخص مى تابد، در سوى ديگر سايه اى بر زمين مى افتد، ولى هنگامى كه آفتاب بالاى شاخص (عمودى ) قرار مى گيرد سايه كم مى شود يا از بين مى رود. در اين جا خداوند قبض الظل را به خود نسبت مى دهد؛ در حالى كه سبكتر از سايه چيزى نيست و در حقيقت سايه چيزى نيست. درباره حشر اكبر و برچيدن نظام آسمان و زمين نيز كه كارى از آن مهمتر فرض ‍ نمى شود به يسير تعبير كرده است: (ذلك حشر علينا يسير). ( 1316) همه اشيا در علم خداوند به طور يكسان معلوم است و در برابر قدرت او در مرحله عمل همه كارها نزد او آسان است، زيرا خداى سبحان فاعلى است كه با حركات كار نمى كند، بلكه به صرف اراده كار مى كند: (فاعل لا بمعنى الحركات) ( 1317) و با كار او حركت در جهان ايجاد مى شود.

بنابراين، آياتى مانند: (انتم اشد خلقا ام السمأ) ( 1318) كه سخن از سنجش ‍ اشياى بزرگ و كوچك دارد، نسبت به انسانهاست وگرنه خداوند سبحان نسبت به خود مى فرمايد: (اتوه له اسلم من فى السموات والارض )، ( 1319) (كل اتوه داخرين ) ( 1320) همه هستى در برابر خدا خاضع است.

3- جثه هيچ موجودى معيار بزرگى و كوچكى آن نيست؛ زيرا به تعبير امام صادق (عليه‌السلام ) حشره ريزى مانند پشه، همه مزاياى يك فيل را افزون بر دو شاخك داراست. ( 1321)

مومنان و كافران در برابر مثلهاى قرآن

قرآن كريم پس از تمثيل به عنكبوت مى فرمايد: (وتلك الامثال نضربها للناس و مايعقلها الا العالمون ) ( 1322) و مثلها را براى توده مردم مى آوريم، ولى در ميان آنها تنها عالمانى از مثل بهره مى برند كه با بهره گيرى از علم خود به مرحله عقل رسيده اند، پس كسانى كه عالم و اهل انديشه و تفكر نيست بهره ضعيفى از اين مثلها دارد و تنها علم و آگاهى تحصيل مى كند. در صورتى كه اگر اهل علم باشد با نردبان علم به مقام عقل مى رسد و آنچه در نزد خدا ارزشمند و عزيز است عقل است كه محصول امتزاج علم و عمل است.

در جمله (فاما الذين امنوا فيعلمون...) خداوند مومنان را به علم مى ستايد و مى فرمايد علم آن است كه با ايمان آميخته باشد و وحى را بشناسد؛ چنانكه در جاى ديگر مى فرمايد: عالمان مى دانند آنچه تو آوردى حق است:

(ويرى الذين اوتوا العلم الذى انزل اليك من ربك هو الحق ) ( 1323) يعنى، علم آن است كه وحى را بشناسد. پس مقصود آيه، صرف علوم كسبى مدرسه اى نيست، زيرا ممكن است كسى اهل خواندن و نوشتن نباشد ولى داراى روحى آگاه و مومن باشد و برعكس، كسى اهل درس، اما غافل و جاهل باشد. به همين جهت، على (عليه‌السلام ) مى فرمايد: چه بسيارند عالمانى كه كشته جهل خويش هستند و دانش آنان برايشان نافع نيست: رب عالم قد قتله جهله وعلمه معه لا ينفعه. ( 1324)

علوم مدرسه اى نوعى حرفه و صنعت است كه برخى از آنها در دوران پيرى فراموش مى شود: (و منكم من يرد الى ارذل العمر لكى لا يعلم بعد علم شيئا) ( 1325) گرچه اين مطلب كليت ندارد و برخى از بزرگان علم هنگام پيرى همچنان هوشمند و عاقل مى مانند و آنان كسانى هستند كه قلبشان ظرف قرآن است. علوم مدرسه اى حتى اگر ملكه هم شده باشد در فاصله مرگ تا قيامت به دليل عدم ممارست فراموش مى شود؛ ولى علومى كه مربوط به معرفت خدا، اسماى حسناى او، فرشتگان و نبوت و رسالت و ولايت است و وجود انسان را نورانى مى كند نه تنها بعد از مرگ مى ماند، بلكه شكوفاتر مى شود؛ زيرا نشئه آخرت جايگاه ظهور و بروز اين گونه از علوم الهى است.

خداى سبحان مبدا فاعلى همه فيضهاست و به استناد همين نكته مى فرمايد: مومنان مى دانند كه اين مثل حق است، چون خودشان هم بر حقند و منشا حق را مى شناسد؛ اما كافران كه حق را نمى شناسند، به صورت استفهام انكارى مى گويند: مراد خدا از اين مثل چه بود!

قرآن كريم مومن را به علم مى ستايد و كافر را به جهل توبيخ مى كند.

گرچه به صراحت نمى گويد كافر جاهل است، ولى تقابل مزبور نشان مى دهد كه علم با ايمان آميخته و مومن عالم است و كفر باجهالت قرين و كافر جاهل است.

تذكر 1- جمله (فيعلمون...) ضمن وصف مومنان، جنبه دستور و ارشاد نيز دارد، يعنى مومنان مى دانند و بايد بدانند و فرا گيرند.

جمله (فيقولون ) ذكر لازم است بعد از حذف ملزوم و بدين معناست: فاما الذين كفروا فهم جهال و چون جاهل هستند مى گويند: (ماذا اراد الله بهذا مثلا). از اين رو درباره معصيت مى فرمايد: (يعملون السوء بجهاله )؛( 1326) تبهكاران از روى نادانى، يعنى جهل عقل عملى معصيت مى كنند، نه از روى جهل به موضوع و يا حكم، يعنى جهل عقل نظرى، زيرا اگر بر اثر جهل قصورى خلافى مرتكب شوند در بسيارى از موارد معصيت محسوب نمى شود.

2- جمله (فيقولون...) ضمن وصف كافران جنبه دستور و نهى از منكر هم دارد؛ يعنى، كافران بايد از كفر و لوازم آن پرهيز كنند و مومن و عالم شوند.

هدايت و اظلال الهى

هر دو جمله (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا...) سخن خداوند است. ( 1327) خداى سبحان در اين جا اظلال و هدايت را به خود نسبت مى دهد. كثرت نيز در اين جمله كثرت نفسى است: نه نسبى. توضيح اين كه، قرآن از يك سو مى فرمايد: مومنان كم هستند: (وقليل من عبادى الشكور) ( 1328) و از سوى ديگر مى فرمايد: خداوند عده زيادى را هدايت مى كند: (ويهدى به كثيرا). از اين دو تعبير استفاده مى شود كه مومنان به خودى خود كم نيستند، ليكن هنگامى كه با كفار سنجيده مى شوند، شمار آنان نسبت به كافران اندك است. بنابراين، كافران هم كثير نفسى اند و هم كثير نسبى، ولى مومنان فقط كثير نفسى اند.

كثرت مومنان را به گونه ديگر نيز مى توان چنين توجيه كرد: الف: ايمان حكمت است، چنانكه خداوند پس از ذكر برخى معارف حكمت نظرى و بعضى از احكام حكمت عملى مى فرمايد: (ذلك مما اوحى اليك ربك من الحكمه...)؛ ( 1329) يعنى، آثار نظرى و عملى اسلام حكمت الهى است.

ب: حكمت از سنخ كوثر است و قرآن كريم از آن به خير كثير ياد كرده است: (يوتى الحكمه من يشأ و من يوت الحكمه فقد اوتى خيرا كثيرا). ( 1330)

ج: مومنان بر اثر بهره مندى از ايمان و عمل صالح، از حكمت بهره مندند و حكيمان اهل كوثرند و كوثر هر چه باشد كثير است. از اين رو مومنان گذشته از كثرت كمى به لحاظ درون گروهى خود و صرف نظر از سنجش با ديگران، از كثرت كيفى و معنوى ويژه اى برخوردارند كه كافران و منافقان متكاثر از آن كثرت كوثرى محرومند. گوشه اى از اين مطلب شامخ را زمخشرى بازگو كرد و اين شعر را نيز ياد كرد:

(ان الكرام كثير فى البلاد و ان قلوا كما غير هم قل وان كثروا) ( 1331)

اضلال و هدايت نسبت به خداوند بر دو قسم است: يكى ابتدايى و ديگرى پاداشى و كيفرى. هدايت ابتدايى از اوصاف كمالى حق است كه با تعبيرهايى مانند: (انا هديناه السبيل )، ( 1332) (وهديناه النجدين ) ( 1333) و (هدى للناس ) ( 1334) از آن ياد شده است و بر دو گونه است: يكى تشريعى كه به معناى ارائه طريق است و نصيب همه انسانها مى شود و ديگرى تكوينى كه شامل همه موجودات اعم از انسان و غير انسان است، چون خداوند همه را از راه فطرت يا غريزه يا ميل به كمالهاى شايسته آنها راهنمايى كرده است: (ربنا الذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى ). ( 1335)

غير از هدايت عمومى ابتدايى، خداى سبحان هدايتى ويژه به نام هدايت پاداشى براى مكلفان دارد كه به معناى ايصال به مطلوب و تسديد و تاييد است و نصيب كسانى مى شود كه با حسن اختيار خود بر اثر هدايت ابتدايى خداوند، حق را پذيرفته و به آن عمل كرده باشند، كسى كه طبق هدايت تشريعى به معارف الهى ايمان آورد و به احكام عمل كند خداى سبحان به او از اين رو خداوند مى فرمايد: (فاما من اعطى واتقى # وصدق بالحسنى # فسنيسره لليسرى ) ( 1336) كسى كه اهل عطا و تقوا و تصديق باشد او را براى عبادت و درستكارى آسان مى كنيم، تابه آسانى بتواند راههاى تكامل را طى كند و اين همان هدايت پاداشى است.

آياتى مانند (والذين اهتدوا زادهم هدى )، ( 1337) (من يومن بالله يهد قلبه )، (ويهدى اليه من ينيب ) ( 1338) و (ان تطيعوه تهتدوا) ( 1339) ناظر به همين هدايت و بدين معناست: خدايا راه تقرب به خودت را به ما نشان دادى، آن را شناختيم و به سوى تو آمديم؛ اكنون نورانيتى عطا كن تا از طاعت تو لذت ببريم و از معصيت تو برنجيم. خداوند وعده داده است: كسى كه در راه حق قدم بردارد او را مشمول لطف خاص خود مى كند؛ چنانكه درباره اصحاب كهف مى فرمايد: (وزدناهم هدى ). ( 1340)

اما اضلال ابتدايى از اوصاف نفص و صفات سلبى خداى سبحان است كه به دوصورت فرض مى شود:

1 - تشريعى: يعنى قانون بدو باطل وضع كردن و نطق به باطل كردن و يا بيان نكردن حقيقت. اين گونه اضلال ابتدايى قابل اسناد به خداى سبحان نيست، زيرا از خداوند كه حق محض است كار ناصواب و باطل نشئت نمى گيرد.

2- تكوينى: يعنى ندادن توفيق و رها كردن آدمى به حال خود و يا وسائل خير را براى او فراهم نكردن. اين گونه اضلال نيز ابتدأ به خداى سبحان استناد ندارد؛ زيرا هم با هدايت عمومى تكوينى او كه در آيه شريفه (ربنا الذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى ) ( 1341) مطرح است، منافات دارد و هم با هدايت تشريعى وى ناسازگار است؛ زيرا وضع قانون براى هدايت انسانها با اضلال ابتدايى تكوينى آنها سازگار نيست.

اما اضلال تكوينى به عنوان كيفر تبهكار به خداوند قابل استناد است؛ زيرا وقتى انسان با داشتن حجت عقل و نقل و كتاب و سنت به بيراهه برود و با اين كه راه توبه و انابه براى او باز است، بر عصيان و طغيان اصرار ورزد، در اين صورت خداى سبحان او را به حال خود رها مى كند و فيضى از جانب خود نصيب او نمى كند: (فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم ). ( 1342)

اضلال كيفرى گرچه قابل اسناد به خداوند است، ليكن نسبت به خداى سبحان معناى سلبى دارد، نه ثبوتى. اضلال خداوند همان منع فيض و قطع رحمت خاص است، زيرا ضلالت عدم ملكه هدايت بوده و امرى عدمى است و قابل خلق و ايجاد نيست و درباره اصل اين معنا خداى سبحان چنين بيان مى كند: (ما يفتح الله للناس من رحمه فلا ممسك لها و ما يمسك فلا مرسل له من بعده و هو العزيز الحكيم ) ( 1343) هر درى كه خداى سبحان بر اساس رحمت خاص آن را بگشايد كسى نمى تواند آن را ببندد و هر چه را خدا از رحمت خاص امساك كند كسى را ياراى دادن آن نيست و اين اصل كلى قرآنى است و بر همين اساس پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) به خدا عرض مى كند: الهى لا تكلنى الى نفسى طرفه عين ابدا. همچنين امام سجاد (عليه‌السلام ) عرض مى كند: من اين لى الخير يا رب و لا يوجد الا من عندك و من اين لى النجاه و لا تستطاع الا بك ( 1344)

قرآن كريم اضلال ابتدايى را كه به معناى وسوسه، اغوا و دعوت به گناه است، گاهى به شيطان نسبت مى دهد: (ولقد اضل منكم جبلا كثيرا افلم تكونوا تعقلون ) ( 1345) و گاهى به انسانهاى تبهكارى مانند فرعون (و اضل فرعون قومه و ما هدى ) ( 1346) و سامرى: (واظلهم السامرى ). ( 1347) فرعون و سامرى دو شيطان انسى بودند كه بر اثر تدبير زشت شيطان خارجى به مرحله شيطنت رسيده بودند.

در قرآن كريم درباره كسانى كه مشمول اضلال كيفرى يا هدايت پاداشى مى شود دو دسته آيات وجود دارد: يك دسته مطلق است، مانند: (فان الله من يشأ ويهدى من يشأ) ( 1348) كه معلوم نمى كند چه كسى را هدايت تشريعى مى فرمايد: (ان هو الا ذكرى للعالمين ) ( 1349) يا (ليكنون للعالمين نذيرا) ( 1350) و دسته ديگر مقيد آن مطلقهاست، مانند اين كه براى تقيد اطلاق اضلال كيفرى مى فرمايد: (و ما كان الله ليضل قوما بعد اذا هديهم حتى يبين لهم ما يتقون ) ( 1351) كسى كه بعد از آمدن هدايت ابتدايى به بيراهه برود و از امهال الهى جز اهمال بهره اى نبرد به حال خود وا گذاشته مى شود و او كسى است كه از روى علم از هواى نفس خود پيروى مى كند و خداوند نيز آنان را در حالى كه عالمند به حال خود رها مى كند: (افرايت من اتخذ الله هواه واضله الله على علم ). ( 1352) انسانى كه شك دارد يا در صدد تحقيق است، يا به احكام الهى دسترسى ندارد مورد اضلال كيفرى قرار نمى گيرد؛ چون هنوز راه حق را نشناخته، تا انحراف در مورد او قابل تصور باشد. براى تقييد اطلاق هدايت پاداشى نيز مى فرمايد: (يهدى اليه من اناب )؛ ( 1353) كسى كه به حق رو آورد و از ديگران منقطع شود خداوند هدايت پاداشى راه بهره او مى كند.

## اضلال كيفرى فاسقان

ضلالتى كه بر اثر اعمال بد آدمى دامنگير وى مى شود به سبب اضلال كيفرى خداوند است. پس اين اضلال متاخر از عمل بد (فسق ) است، نه متقدم بر آن. خداى سبحان به عنوان اضلال كيفرى فاسق را به حال خود رها مى كند؛ يعنى، كسى كه با سوء اختيار خود در عمل و اعتقاد اهل اسراف و اتراف و ارتياب است مبتلا به اضلال كيفرى مى شود: (كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب ). ( 1354)

تعليق حكم (اضلال كيفرى ) بر وصف (فسق ) در آيه محل بحث بيانگر علت و بدين معناست كه اظلال كيفرى خداوند بر اثر فسق فاسقان است.

جمله (و ما يضل به الا الفاسقين ) مقيد اطلاق صدر آيه، يعنى جمله فاسقان هستند و اين تقييد همراه با حصر است، بر خلاف تقييد هدايت پاداشى كه در آن حصرى نيست، مثلا، در هيچ موردى خداى سبحان نفرمود: و ما يهدى اليه الا من ينيب. به همين جهت ممكن است انسان فاسق بر اثر دعاى پدر و مادر و يا ديگران مورد رحمت و هدايت خداوند قرار گيرد و به كيفر اضلال مبتلا نشود، بلكه مشمول رحمت خاص شود و حسن عاقبت و نيز عافيت الهى را ادراك كند.

لطايف و اشارات

1- حيا از اوصاف كمالى است.

خداى سبحان همه صفات كمال را داراست. ولى برخى از صفات كمال محدود است، يعنى، صفاتى است كه مقابل آنها نيز صفت كمالى ديگر است و خداى سبحان به هر دو صفت كمالى متقابل متصف مى شود. اين گونه صفات از مقام فعل خدا انتزاع مى شود و به مقام ذات او راه ندارد و آنها را صفات فعل مى نامند؛ مانند احيا و اماته كه خداى سبحان هم محيى و هم مميت است و يا قبض و بسط كه خداوند هم قابض است و هم باسط و هر يك از اينها در جاى خود صفت كمال الهى است. بعضى از صفات كمالى نيز نامحدود است و در مقابل آن جز نيست و خداى سبحان تنها به آن صفت كمالى متصف مى شود، نه به مقابلش. اين گونه كمالات نامحدود صفات ذات خدا و عين ذات اوست، مانند علم و قدرت و حيات، جون مقابل علم جهل است و خدا هرگز به جهل متصف نمى شود و قدرت در مقابل عجز است و خداوند هرگز عاجز نيست.

خداى سبحان در مقام فعل حيى (باحيا) است و ازكارى كه با كمال او منافى باشد حيا دارد؛ مانند خالى برگرداندن دست مومن نيازمندى كه به سوى او دراز شده است. اما مثل زدن به چيزهاى حقير براى تبيين مطلب عالى جاى حيا نيست، چون با هيچ وصف كمال خدا منافى نيست تا وى را آن حيا كند.

تذكر: ممكن است نفى استحيأ در مقابل اثبات استحياى كافران باشد؛ آنها گفتند: خداوند حيا نمى كند كه اين مثل ها را مى زند؟ خداوند فرمود: تحقيقا خدا حيا نمى كند.

2- معناى عدم استيحاى خداوند

مفسران درباره استيحاى منفى از خداوند اختلاف نظر دارند: گروهى آن را به معناى ترك گرفته، گفته اند؛ عدم استيحا، يعنى عدم ترك وعده اى آن را به معناى خشيت و هراس گرفتند، عدم استيحا يعنى عدم ترس و بالاخره عده اى آن را به معناى امتناع اخذ كرده اند كه عدم استيحا به معناى عدم امتناع خواهد بود. البته اين معنانى به هم نزديك است. منشا اين تاويل از لحاظ قرآن پژوهى آن است كه عده اى بر اين باورند: سزاوار نيست خداوند واگذار مى كنيم؛ چون مخلوق توان اطلاع بر ماهيت اوصاف خالق را ندارد و بالاخره گروه سوم كه اكثر اهل علمند بر اين مبنا سخن مى گويند: خداوند با ما به زبان عرب مخاطبه كرده و در اين زبان حقيقت و مجاز وجود دارد. آنچه طبق عقل صحيح تلقى شود به خداوند نسبت مى دهيم و آنچه طبق عقل مستحيل باشد آن را به چيزى كه رواست تاويل مى كنيم. ( 1355)

تذكر 1- محور اصلى تفسير برخى قرآن پژوهان را از يك سو غور در مدار صرف و نحو تشكيل مى دهد و از سوى ديگر آنچه در مدار عقل تلقى كرده اند يا به افراط اشعريت و يا به تفريط اعتزال مبتلاست و معارف وحى الهى همچنان مهجور و مستور مانده است.

2- حيا و شرم گاهى بر اساس رسوم، عادات، آداب قومى، نژادى، زبانى، و مانند آن است كه از پشتوانه حقيقت تهى است و به صرف اعتبار معتبران هر عصر و مصر و نسلى قابل تحويل است و زمانى بر پايه حقايق تكوين استوار است كه نشانه ثبوت يا سقوط كمال وجودى است.

چيزى كه در فهرست اعتبار قرار دارد و از ليست تكوين خارج است و علت يا علامت امر وجودى و كمال هستى نيست، هر چند نزد قوم يا ملتى از اهميت ويژه برخوردار باشد، نسبت به خداوند سبحان بى اثر است. از اين رو قرآن كريم اصلى جامع و فراگير ارائه مى كند تا معلوم شود كارهاى خداوند بر كدام مدار مى گردد و زمام آن مدار هم به حكمت بى انتهايى خدايى است: (... ان ذلكم كان يوذى النبى فيستحى منكم والله لا يستحى من الحق...) ( 1356)

بعد از اين كه آداب اجتماعى حضور در مجلس رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بازگو شد، نهى از گفتگوهاى انس آور عادى كه ملال آور نبوى است چنين تعليل شد كه گفتمان انس آور شما به مايه اذيت رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) است و آن حضرت از نهى شما حيا مى كند، ولى خداوند از نهى شما حيا نمى كند؛ چون كار شما منكر است و نهى از كار شما حق است و خداوند از حق حيا ندارد. پس شما را نهى مى كند و رسول امين الهى همين نهى از گفتمان رنج آورى نبوى را به شما ابلاغ مى كند.

غرض آن است كه، مدار حيا و عدم حياى الهى حق و باطل بودن چيزى است، نه قراردادهاى اعتبارى و منظور از حق و باطل همان كمال وجودى و نقص آن است كه امرى است تكوينى، نه اعتبارى. جريان ضرب مثل از راه جماد، نبات و حيوان براى تبيين معارف امرى است حق و خداوند از هيچ حقى حيا ندارد. از اين رو بدون حيا جريان پشه، مگس و امثال ديگر را بازگو مى كند.از اين رو مومنان راستين كه از علوم الهى برخوردارند، حق بودن آن را ادارك مى كنند: (و ما الذين امنوا فيعلمون انه الحق )؛ يعنى، اين تمثيل حق است و قبلا بيان شد كه خداوند از حق استيحا ندارد. پس خداوند از اين تمثيل حيا ندارد.

3- تعريف به مثل

تعريف هر چيزى يا به حد است يا به رسم يا به مثل. فهم حد تام و رسم تام اشيا براى بسيارى از مردم دشوار است، زيرا پى بردن به ذاتيات و لوازم ذات اشيا براى همگان ممكن نيست، اما مثل ذاتيات و لوازم ذات را بيان نمى كند، بلكه چيزى را كه براى مخاطب قابل فهم است وسيله معرفى آن قرار مى دهد. مثل از يك سو معارف را تنزيل مى دهد و از سوى ديگر انديشه مخاطب را بالا مى برد و اگر مطلبى در سطح فكر مخاطب قرار گرفت قابل ادراك او مى شود؛ چنانكه براى آشنايى با نسبت روح به بدن مثل رابطه ناخداى كشتى با كشتى و ارتباط زمامدار با جامعه بيان مى شود: (الروح فى البدن، كالسطان فى وكالربان فى السفينه ) چنين تعريفى نه از قبيل تعريف حدى است و نه رسمى.

گرچه قرآن كريم مسائل عميق دارد ولى آنها را در قالب مثلهايى بيان كرده است تا فهم آن معارف عميق نيز براى همگان ميسور باشد. همان طور كه در مقدمه تفسير گذشت حضرت سيدالشهدأ و همچنين امام صادق (سلام الله عليهما) مى فرمايند: معارف قرآن چهار درجه دارد و بهره انسانها از قرآن متفاوت است:

على العباره والاشالره واللظائف والحقائق فالعباره للعوام والاشاره للخلوص واللطائف للاوليأ والحقائق للانبيأ ( 1357) اما همه مخاطبان قرآن در اين امر مشترك هستند كه مطالب آسمانى را مى فهمند؛ گرچه درجه فهم همانند درجه مفهوم يكسان نيست و سرانجام ادراك مى كنند كه بايد به چه معتقد باشند و چه بكنند و به كجا بروند يا نروند.

تذكر: فخر رازى ضمن تحسين مثل، آن را رايج بين تازى و فارسى دانسته، پس از برشمردن شواهدى از امثال عرب مى گويد: كتاب كليله و دمنه در عجم نمودارى از بهره مندى از امثال در بين آنهاست. آنگاه بخشى از مثلهاى آن كتاب را نقل مى كند. ( 1358)

4- تقسيم مثل به فريضه و نافله

تمثيل نسبت برخى از آنان ثمره تاييدى، زيرا ضعاف يا اوساط از مخاطبان كه از ادراك مطلب عميق قاصرند در سايه مثل، اصل مطلب را در محدوده خيال و عالم مثال مى فهمند، گر چه از كنه عقلى آن محرومند و از موجود متوسط توقعى بيش از حد خيال و عالم مثال نيست. اما اوحدى از مخاطبان كه برتر از جهان حس و والاتر از عالم خيال و مثالند، اگر از كسانى باشند كه همه مجارى ادراكى و تحريكى خود را تحت امامت عقل به اطاعت او تربيت كرده باشند، هر چه عقل در اوج معرفت تجردى خود بفهمد، قواى مادون در محاكات صادقانه مطيعند و نه تنها با انديشه عقلى مخالفت ندارند، بلكه هماره به رهبرى عقل، صور مثالى خويش را تنظيم و در راستاى محاكات معقول آنها را تدوين مى كنند و اگر به آن بارگاه منيع سلطه بر همه شئون نفس بار نيافت و عقل بلند انديش او فقط به تك پروازى قادر است، نه امامت و رهبرى و ضبط و تعديل و كنترل همه قواى مادون، در چنين فرضى گرچه عقل توان ادراك معارف مجرد و معقول را دارد، ليكن همواره خيلى مزاحم اوست و در تنظيم صورت مثالى و حكايت معناى معقول، توانى و تهاون و گاهى اختلاف و زمانى مخالفت نشان مى دهد و در چنين جدال و جهادى، عقل احساس خستگى و فتور مى كند. از اين جهت مى توان تمثيل را نسبت به تفهيم برخى جزو فرايض و نسبت به بعضى جزو نوافل دانست.

5 - تفاوت جوهرى تمثيل و تشبيه

گرچه تمثيل و تشبيه هر دو در تسهيل مطلب عميق سهم به سزايى دارد، ليكن با هم تفاوت جوهرى دارد؛ زيرا تمثيل مصطلح بيان مثالى است كه با ممثل در اصل حقيقت متحد است و در درجه وجودى از يكديگر جداست، به طورى كه يكى محسوس و ديگرى متخيل يا معقول است؛ نطير فرد خارجى انسان كه مثال معناى معقول و كلى آن است و اما تشبيه معهود تنظير چيزى به چيز ديگر است كه از لحاظ ماهيت تفاوت دارد، ولى در برخى اوصاف مانند يكديگر است؛ نظير تشبيه تولى صنم و وثن به اعتماد به خانه عنكبوت يا تنظير مكلف غير متعهد به حمار كودن كه از كتابهاى محمول خود خبرى ندارد يا تشبيه شخص غير پاى بند به اصول حقوقى و اخلاقى به سگ گيرا و مهاجم غير منضبط كه بى جا حمله مى كند. تذكر 1- لزوم تمثيل در علوم رياضى كاملا روشن است، چنانكه لزوم تشبيه در دانشهاى ادبى مشخص است، در علم رياضى براى هماهنگى خيال تشبيه در دانشهاى ادبى مشخص است، در علم رياضى براى هماهنگى خيال و عقل اولا، و همسويى حس و خيال ثانيا، دو نوع تمثيل مطرح است، يعنى، اولا مطلب معقول و عميق رياضى به صورت خيالى ترسيم مى شود و در گفتار و نوشتار معلم رياضى به صورت خيالى ترسيم مى شود و در گفتار و نوشتار معلم رياضى از معقول به متخيل تنزل خيالى مى يابد و ثانيا مطلب متخيل با ترسيم شكل هندسى خواه مسطح و خواه مجسم و محجم تنزل حسى پيدا مى كند.

2- گاهى ممكن است چيزى ظاهرا تشبيه ولى باطنا تمثيل باشد و در قيامت كه بر سريره ها آشكار و باطنا هويدا مى شود روشن خواهد شد كه آنچه در دنيا بيان مى شد از سنخ تمثيل بود، نه تشبيه. از اين رو ممكن است آنچه در آيه 176 سوره اعراف راجع به سگ و در آيه 5 سوره جمعه راجع به حمار بازگو شد از نوع تمثيل در مقابل تشبيه باشد، نه از سنخ تمثيل كه گاهى معادل تشبيه به شمار مى آيد، نه مقابل آن.

3- قوت و ضعف در رسالت آن است. پس قويترين و بهترين مثل براى بت پرستى همان خانه عنكبوت است، زيرا خانه عنكبوت مانند بت پرستى بسيار سست است، بنابراين قدرت تمثيل را نبايد با قوت وجودى مثال خلط كرد. آن كه مى گويد: (ماذا اراد الله بهذا مثلا) رسالت تمثيل و معيار قوت و ضعف آن را با قوت و ضعف آن را با قوت و ضعف مثال مغالطه مى كند.

6- تناسب با آيات تحدى و نفى ريب

ممكن است تناسب نزول آيه محل بحث با آيه تحدى و نفى ريب اين باشد كه خداى سبحان هر گونه شائبه بشرى بشرى بودن قرآن را منتفى اعلام كرد. گروهى كه ايمان نياوردند و در دلهاى بيمار آنان ريب و شكى در حقيقت قرآن كريم وجود داشت و دارد، بهانه تمثيل به اشياى حقير را مايه ارتياب تلقى مى كردند و وجود امثال محقرانه را سبب ريب مى دانستند و با تحقير و توهين از آن چنين ياد مى كردند: (ماذا اراد الله بهذا مثلا). كلمه (هذا) در اين مورد براى تحقير به كار مى رود، مانند: (اهذا الذى بعث الله رسولا)، ( 1359) (قال ارايتك هذا الذى كرمت على ) ( 1360) كه در اين دو آيه براى توهين و تحقير به كار رفته است.

آنگاه خداوند براى ريب زدايى پرده از حق بودن اين گونه از مثلها برداشت و بهانه بيماردلان را بازگو كرد و رايحه دل انگيز قرآن كريم را اماره و علامت وحى بودن آن دانست:

و من قال للمسك اين الشذا

يكذبه ريحه الطيب

7- سكوت فروتنانه و مودبانه مومنان

بلاغت قرآن كريم ايجاب مى كند كه به مقتضاى حال سخن گفته شود؛ گاهى حالت تادب، تخضع و تخشع اقتضاى سكوت فروتنانه دارد و به حق باورى درونى بسنده مى كند. از اين رو در آيه محل بحث هيچ گفتارى از مومنان نقل نشد و به صرف علم آنان به حق بودن مثل اكتفا شد، با اين كه ظاهر تقابل اين است كه گفته شود: فاما الذين آمنوا فيقولون انه الحق ) ليكن هيچ سخنى از مومنان مطرح نشد و به صرف رازدارى و صمت و مودبانه آنان اكتفا شد؛ اما كافران نه تنها در باطن خود وحى الهى را افسانه مى دانند، بلكه بى ادبانه آن را به زبان مى آورند و علنا با عبارت تحقيرآميز از آن ياد مى كنند. از اين رو درباره كافران به صرف انكار درونى آنها اكتفا نشد.

8- برداشت نارواى جبر از آيه محل بحث

گرچه تاكنون آياتى از سوره هاى حمد و بقره گذشت كه خداوند را در همه امور مالك مطلق و نافذ محض مى داند و نفوذ اطلاقى او محدود به تفويض ‍ و مسدود به سلب اختيار و ممنوع به استقلال بندگان نيست، چنانكه تا كنون آياتى بازگو شد كه انسان را آزاد و غير مجبور مى داند و نفوذ آزادى او محدود به جبر و مسدود به سلب اراده و ممنوع به دخالت مستقيم و مباشرى خداوند نيست. ليكن ظهور آيه محل بحث در اسناد اظلال و هدايت به خدا بيش از آيات گذشته است و چون اين آيه مسبوق به همانند خود نيست گرچه ملحوق به امثال خود است، چنين مى نمايد كه مصوغ به صيغه جبر و مصبوغ به صبغه سلب اختيار انسان است. از اين رو بسيارى از مفسران اشعرى مذهب به ذيل آن تمسك جسته كه امام رازى مثال و قدوه آنان است و عده اى از مفسران اعتزالى مرام به پاسخ آن يا دفع دخل مقدر آن اقدام كرده اند كه زمخشرى اسوه آنهاست.

امام رازى در ذيل آيه محل بحث مى گويد:

اراده داريم در اينجا درباره هدايت و اضلال سخن بگوييم تا آن چه در اين مبحث گفته مى شود به مثابه اصل باشد كه همه آنچه درباره آيات آينده قرآن گفته مى شود و به اين اصل برگردد. ( 1361)

آنگاه به زعم خود مبادى تصورى و تصديقى بحث جبر را به طور مفصل تبيين كرده و برخى از اصول كلامى را مايه تشويش و اضطراب همه ادله معتزله مى داند در اثناى مبحث آنان را محكوم به جبر كرده، مى گويد: وهذا عين الجبر الذى تفرون منه و انه ملاقيكم ( 1362) و در پايان بحث مى گويد:

جبريه به معتزله مى گويد: ما با دلايل عقلى كه احتمال خلاف و تاويل نمى پذيرد ثابت كرديم كه خداوند خالق افعال انسانهاست. يا بدون واسطه و يا با واسطه و وجوهى كه شما(معتزله ) به آن تمسك كرديد، ادله نقلى است كه قابل احتمال خلاف است. دليل عقلى قطعى هرگز مورد معارضه دليل احتمالى قرار نمى گيرد. نتيجه آن است كه مسير به سوى تفويض ‍ نيست، بلكه مصير به سمت جبر است. ( 1363)

تذكر: در اين جا اجمالى از بحث جبر و تفويض را طى ده نكته مى آوريم. ( 1364)

يكم: لزوم تفتيك جبر على از جبر در برابر تفويض و اختيار؛ زيرا جبر على، چيزى است كه قاعده برهانى الشى ء مالم يجب لم يوجد به آن ناطق است و در برابر آن قول به اولويت مطرح است كه گروهى از متكلمان به آن مبتلا شده اند و معناى جبر على اين است كه تا علت تام شى ء به نصاب كمال و تمام نرسد، هرگز آن شى ء موجود نمى شود. كسى كه اصل عليت را در برابر صدفه و اتفاق پذيرفت چاره اى جز پذيرش جبر على ندارد و محور جبر على كاملا از مدار جبر و تفويض در فعل انسان خارج است.

دوم: لزوم اعتراف به استناد همه موجودهاى امكانى خواه به عنوان فعل انسان مطرح باشد و خواه به عنوان موجود ممكن ديگر به واجب تعالى، به طورى كه هيچ موجودى نه بدون سبب يافت مى شود و نه به غير واجب منتهى مى گردد، بلكه همه موجودهاى امكانى به واجب مستندند، يا بى واسطه و يا با واسطه، چنانكه فخر رازى به آن اشاره كرده است.

سوم: لزوم تحليل كيفيت استناد هر ممكن خاص به واجب، كه آيا با واسطه است يا بى واسطه و آن واسطه اختيار و انتخاب و اراده فاعل نزديك و با واسطه، چنانكه فخر رازى به آن اشاره كرده است.

سوم: لزوم تحليل كيفيت استناد هر ممكن خاص به واجب، كه آيا با واسطه است يا بى واسطه و آن واسطه اختيار و انتخاب و اراده فاعل نزديك و مبدا قريب است يا نه.

چهارم: لزوم حفظ خصوصيت هر موجود در هر مرتبه، تا روشن شود انتهاى هر موجود امكانى به واجب منافى استناد خصوصيت هر فعل به مبدا قريب آن نيست.

پنجم: لزومى بررسى انسان كه مصدر كار است، نه مورد كار، به طورى كه اگر انسان ابزار كار باشد و فعل صادر از او همانند كار صادر از ابزار دست ديگرى باشد در اين حال انسان مورد فعل است، نه مصدر فعل و در نتيجه از اقسام فاعل خارج است.

ششم: لزوم فرق بين اراده و رضا، تا روشن شود اگر كسى كارى را با تهديد دشمن و تحديد مرز انجام داد كاملا فعل ارادى و اختيارى از او صادر شده، گرچه طيب نفس و رضاى درونى به متن كار انجام داده بدون مقايسه را نداشت و ندارد، ليكن در ارزيابى سنجشى در برابر خطر تهديدى و مرز تحديدى و مرز تحديدى آن كار را برگزيد تا از گزند خطر متوقع برهد. البته آثار حقوقى و فقهى خاص را كه در اين گونه مسائل مطرح است نبايد با آثار كلامى و فلسفى خلط كرد.

هفتم: لزوم تعريف دقيق تفويض، تا معلوم گردد، خطر تفويض اگر بيش از آثار مشئوم جبر نباشد يقينا كمتر از آن نيست، زيرا محذور مهم جبر نفى حكمت و عدل از خداست، ولى محظور مهم تفويض تعدد ارباب و نفى توحيد ربوبى است.

هشتم: لزوم معرفت تقابل جبر و تفويض، تا معلوم گردد مطارده آنها تنها در اجتماع است، نه در ارتفاع، زيرا اين دو نقيض يكديگر نيست تا ارتفاع هر دو مانند اجتماع آنها ممتنع باشد. از اين رو ممكن است فعل انسان نه بر محور جبر باشد و نهبر مدار تفويض.

نهم: لزوم بررسى صراط مستقيم بين جبر و تفويض، چون ارتفاع جبر و تفويض ممكن است و فاصله بين آن دو حق است در تشخيص آن حد فاصل لازم است هسته مركزى آن شناسايى شود كه به هيچ كدام از دو طرف باطل نزديك نباشند؛ زيرا انفصال زياد از يكى از دو حد مزبور موجب اتصال به حد ديگر يا نزديكى به آن مى شود كه همين قرب بيش از حد بى محذور نيست.

دهم: لزوم شناخت فصل الخطاب، كه همان توحيد افعالى است، زيرا گرچه جبرى به مفوض مى گويد: ان الجبر الذى تفر منه فانه ملاقيك، چنانكه امام رازى به آن تصريح كرده است، ممكن است مفوض نيز همين طعن تفسيرى و كلامى را كه رايحه ناپسند تنابز بالالقاب از آن استشمام مى شود به جبرى بگويد، چنانكه محتمل است حكيم الهى به اشعرى جبرى و معتزله تفوضى بگويد: ان الاختيار والامر بين الامرين الذى تفران منه فانه ملاقيكما چنانكه سرانجام عارف شاهد به هر سه گروه مزبور مى گويد: ان التوحيد الافعالى الذى تفرون منهفانه ملاقيكم زيرا عارف منزل بين جبر و تفويض را اختيار حكيم نمى داند، بلكه توحيد افعالى مى داند كه فاصله آن از هر سه مكتب معهود بسيار است، زيرا مبادى تصورى و تصديقى خاص خود را دارد كه با هيچ يك از مبادى اشعرى، اعتزالى و فلسفى هماهنگ نيست، گرچه مبادى حكمت متعاليه سر پل مناسبى براى نيل به آن بارگاه منيع و سنيع و رفيع است. البته ممكن است مبناى حكمت و مشرب عرفان هر دو را صحيح و در طور يكديگر مى دانست، به طورى كه يكى دقيق و ديگرى ادق باشد، در نتيجه نمى توان به بطلان يكى از آن دو فتوا داد.

9- اضلال كيفرى نشانه اختيار

اضلال كيفرى كه از آيه مورد بحث استفاده مى شود، نشان مى دهد كه انسان در كارهاى خود مختار است، گرچه زمام نهايى كار به دست خداوند است، يعنى، هم مالكيت تكوينى خدا نسبت به افعال محفوظ است و كار را به انسان تفويض نكرده تا اختيارش سلب شود و هم به اختيار انسان آسيبى نمى رسد و جبر باطل است: لا جبر و لاتفويض بل امر بين امرين. ( 1365)

تفويض بدين معناست كه خداى سبحان انسان را آفريده و او را به خود واگذار كرده است، به نحوى كه انسان با خداوند سبحان انسان را آفريده و او را به خود واگذار كرده است، به نحوى كه انسان با خداوند در مرحله افعال خود ارتباطى ندارد، گرچه انسان حدوثا ممكن الوجود است ولى بقأ مستقل است.

اين بينش نه فرض صحيح دارد و نه با تكليف سازگار است، زيرا موجودى كه هستى او عين فقر و نياز است چگونه مى تواند در مرحله بقا به طور مستقل باقى بماند و خدايى كه ربوبيت و مديريت او نامحدود است چگونه ممكن است به انسان در مرحله بقا كارى نداشته باشد و مالك امور وى نباشد. پس تفويض هم از نظر مبدا فاعلى محال است و هم از لحاظ مبدا قابلى، نه فقير تفويض هم از نظر مبدا فاعلى محال است و هم از لحاظ مبدا قابلى، نه فقير را مى توان مستقل فرض كرد و نه غنى مطلق را مى توان محدود تصور كرد.

فقر براى انسان مانند زوجيت براى عدد چهار نيست، تا لازم ذات او باشد، بلكه به مثابه حيوانيت و ناطقيت ذاتى ماهيت و فقر زدايى هويت است.

لازم ذات بودن فقر از اين جهت باطل است كه چون لازم در مرحله ملزوم نيست، پس در مقام ذات (ملزوم ) فقر نيست، بلكه در رتبه متاخر از ذات است و اگر فقر در مقام ذات ممكن نباشد قهرا بايد در مقام ذات ممكن غنا باشد و انسان در مقام ذات نيازمند به خدا نباشد و چنين فرضى غير ممكن است.

افزون بر اين كه اگر تفويض صحيح باشد تكليف لغو است، زيرا اگر خداى سبحان كار انسان را به خود واگذار كرده باشد نبايد در شئون وى دخالت و به او امر و نهى كند؛ در حالى كه خداوند به انسان امر و نهى كرده مولاى عرفى كه مولاى عرفى كه مولا كارهاى عبد را به او واگذار كرده و ضمنا او را به امورى مكلف كرده و زمانى را براى محاسبه معين كرده است نشانه ذهول از معناى ربوبيت و عبوديت از يك سو و غفلت از امكان فقرى ممكن نسبت به واجب از سوى ديگر است.

جبر نيز به اين معناست كه انسان ابزار كار باشد و فاعل حقيقى و بدون واسطه فعل خدا باشد و اسناد فعل به انسان مجاز باشد؛ يعنى، انسان مورد فعل باشد، نه مصدر آن. اين معنا نيز با تكليف سازگار نيست؛ زيرا خداى عادل انسان را مكلف كرده و پيش از امتثال، تشويق و تبشير و انذار كرده و پس از امتثال نيز پاداش و كيفر قرار داده است و همه اينها نشانه اختيار انسان است، در صورتى كه اگر انسان مورد كار باشد تكليف و ساير توابع آن براى او صحيح نيست.

از اينكه خداى سبحان مى فرمايد: ما پيامبران را فرستاديم تا انسان در قيامت عليه ما احتجاج نكند: (رسلا مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس ‍ على الله حجه بعد الرسل )، ( 1366) معلوم مى شود اگر همه شرايط تكليف براى او فراهم نباشد، مانند اين كه انسان نسبت به شريعت آگاهى نداشته باشد يا در كار مجبور باشد مى تواند عليه خدا احتجاج كند. همچنين وقتى خداوند مى فرمايد ما احكام و حكم شريعت را بيان كرديم تا حيات وارستگان و هلاكت تبهكاران، هر دو بعد از اتمام حجت باشد: (ليهلك من هلك عن بينه ويحيى من حى عن بينه ) ( 1367)

معلوم مى شود انسان در كارها مختار است، چون اگر مجبور بود، نه لازم بود هلاكت هالكان بر اساس بينه باشد و نه سلامت انسانهاى سالم، زيرا در صورت جبر كار را ديگرى انجام داده است، نه انسان و اگر در نتيجه انسانى هلاك شد در هلاكتش مجبور بوده است، چنانكه اگر به سلامت رسيد در سلامتش نيز مجبور بوده است، نه حيات و سلامت او بر اثر شايستگى او است و نه هلاكت او بر اثر بى لياقتى او.

10- سر تقديم لفظى اضلال بر هدايت

سبقت رحمت بر غضب مقتضى تقدم (لفظى ) هدايت بر ضلالت يا اضلال است؛ نظير (فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه و من ضل فانما يضل عليها)، ( 1368) (فمن اهتدى فلنفسه و من ضل فانما يضل عليها)، (1369)(من يهد الله فهو المهتدى و من يظل فاولئك هم الخاسرون )،(1370) (فريقا هدى و فريفا حق عليهم الضلاله) ( 1371) ليكن گاهى بر اثر تناسب با محور بحث ضلالت يا اضلال مقدم بر هدايت ياد مى شود، مانند آيه مورد تفسير، زيرا گمراهان نقد جسورانه داشتند و فسق آنها سبب اضلال كيفرى خداوند شده است از اين رو هم عنوان اضلال پيش از هدايت ذكر شد و هم در پايان آيه از اضلال فاسقان سخن به ميان آمده، نظير: (ان هى الا تتنتك تضل من تشأ و تهدى من تشأ)، ( 1372) (قل ان الله يضل من يشأ و يهدى اليه من اناب )، ( 1373) (فان الله يضل من يشأ و يهدى من يشأ) ( 1374) كه در اين آيه گونه آيات بر اثر تناسب با مدار بحث ضلالت پيش از هدايت ياد شده، گرچه در پايان آيات بازگو شده سخن از ضلالت مجدد فاسقان به ميان نيامده است.

تذكر: ضلالت و هدايت اختصاصى به مثل ندارد، بلكه در جمع آيات و احكام قرآن جارى است، همان طور كه در مجموع قرآن نيز جريان دارد.

11- فسق اعتقادى و عملى در قرآن

فسق اصطلاحا خروج از شريعت است، گاهى به طور كلى خروج حاصل مى شود؛ مانند خروج از اعتقاد و عمل و زمانى به طور جزئى نه كلى خروج پديد مى آيد؛ مانند خروج از عمل با حفظ اعتقاد، و چون عقيده اساس دين است، خروج از آن حتما مستلزم خروج كلى خواهد بود، گرچه منافقانه به احكام عمل شود. در صورت خروج كلى، چنين فاسقى كافر است و در صورت خروج جزئى (عملى ) چنين فاسقى مومن است و كافر نيست.

گروهى ناصوابانه به منزله قائل شدند و فاسق را نازل بين دو منزل دانستند. زمخشرى مى گويد:

اول كسى كه چنين تحديد و مرزبندى را روا دانسته ابو حذيفه و اصل بن عطاست و معناى منزله بين دو منزل كفر و ايمان اين است كه فاسق در احكام نكاح، ميراث، غسل بعد از مرگ، نماز ميت و دفن در گورستان مسلمانان محكوم به حكم ايمان است و در مطاعنى مانند ذم، لعن، تبرى و اعتقاد دشمنى و عدم قبول شهادت محكوم به حكم كافر است.

مذهب مالك بن انس و زيديه آن است كه نماز را نمى توان به امامت فاسق به جا آورد و زمامداران متمرد از كافران فاسقند. فسق در قرآن كريم گاهى همان فسق جزئى و عملى است، مانند: (بئس الاسم الفسوق بعد الايمان)، ( 1375) كه مراد گناه عملى عيب جويى و لقب ناروا دادن است و گاهى فسق كلى است، مانند:(ان المنافقين هم الفاسقون )، ( 1376) كه مراد گناه اعتقادى و خروج كلى از دين است. ( 1377)

ابوحيان اندلسى در نقد كلام زمخشرى آن را برابر مذهب اعتزال دانسته، نظر مفسران سلف اين امت را چنين مى كند:

اگر مومنى گناه كمتر از كفر انجام داد، بر اثر ايمان قلبى مومن است و بر اثر گناه عملى فاسق است و با فسق خود از ايمان بيرون نمى رود.

مذهب خوارج اين است كه عاصى و مذنب بعد از ايمان، كافرند و گروهى از آنها مذنب بعد از ايمان را مشترك گفتند و عده اى از آنان هر گونه معصيتى را نفاق دانستند. مذهب معتزله همان منزل بين دو منزله است كه زمخشرى گفت و به مناسبت همين مسئله است كه فرقه اى خاص به نام معتزله ناميده شده اند، زيرا اين گروه از گفته امت فاصله گرفته اند و از آن اعتزال جسته و قول جديدى ارائه كردند. ( 1378)

تذكر: 1- همان طور كه ايمان صادقانه درجاتى دارد كه برترين آنها درجه صدق است، اعتقاد كاذبانه نيز دركاتى دارد كه بدترين و پايين ترين آنها دركه فسق است. برخى بر اين باورند كه اصطلاح فاسق براى انسان پيش از اسلام سابقه نداشت و در جاهليت خروج از عقيده قلبى به عنوان فسق اعتقادى يا خروج از وظيفه عملى به عنوان فسق عملى معهود نبود و اگر، ابن الاعرابى گفته است كه در كلام عرب شنيده نشد كه فسق وصف انسان قرار گيرد، مراد عرب جاهلى نه عرب متدين و متمدن بعد از اسلام، چنانكه ابن الانبارى به آن اشاره كرده است. ( 1379)

2- گرچه فسق در قرآن كريم گاهى به معناى انحراف اعتقادى، يعنى كفر و نفاق و گاهى به معناى انحراف عملى با حفظ ايمان به كار مى رود و تعيين مصداق خاص بر عهده قرينه است، ولى در خصوص مقام قرينه تعيين كننده دلالت دارد مراد فسق كلى و اعتقادى است، نه فسق جزئى و عملى، زيرا اولا فسق در آيه محل بحث در برابر ايمان قرار گرفت، نه در مجموع آن، و ثانيا به عنوان طعن در قرآن و وحى الهى است كه حتما فسق اعتقادى را همراه خواهد داشت.

بحث روايى

1- سر تمثيل به بعوضه

- عن الصادق (عليه‌السلام ): انما ضرب الله المثل بالبعوضه لانها على صغر حجمها خلق الله فيها جميع ما خلق الله فى الفيل مع كبره و زياده عضوين آخرين، فاراد الله ان ينبه بذلك المومنين على لطيف خلقه و عجيب صنعه ( 1380)

- عن الباقر (عليه‌السلام ): فلما قال الله تعالى: (يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ) و ذكر الذباب فى قوله (ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعموا له ) ( 1381) و لما قال: (مثل الذين اتخذوا من دون الله اوليأ كمثل العنكبوت اتخذت بيتا و ان اوهم البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون ) ( 1382) (وضرب المثل فى هذه السوره بالذى استوقد نارا او بالصيب من السمأ)؛ ( 1383) قالت الكفار والنواصب: ما هذا من الامثال فيضرب ويريدون به الطعن على رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فقال الله: يا محمد! (ان الله لا يستحيى ) لا يترك حيأ (ان يضرب مثلا) للحق يوضحه به عند عباده المومنين (ما بعوضه ) اى 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 الذى استوقد نارا) و (او كصيب من السمأ)؛ قال المنافقون: الله اعلى و اجل من ان يضرب هذه الامثال، فانزل الله: (ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا ما بعوضه... هم الخاسرون ) ( 1385)

اشاره الف: شان نزول مزبور متوقف بر آن است كه مثلهاى ياد شده قبلا نازل شده باشد. البته مثلهاى آيات سابق همين سوره قبلا نازل شده است و اما مثلهاى آيات سوره حج بايد احراز شود كه پيش از آيه محل بحث نازل شده، گرچه ساير آيات سوره حج بعدا نازل شده باشد.

ب: كلمه: (ما فوقها) مى تواند در معناى جامع به كار رفته باشد كه فوق به لحاظ بزرگى مانند مگس كه بزرگتر از پشه است و فوق به لحاظ كوچكى مانند ميكروبهاى زنده كوچكتر از پشه و نيز مانند ابعاد و اجزاى پشه، نظير بال پشه را شامل شود، كه در برخى نصوص چنين آمده است: اگر دنيا نزد خداوند به اندازه جناح بعوضه (بال پشه ) ارزش مى داشت هرگز چيزى از آن به كافر و منافق نمى داد، ( 1386) استعمال لفظ مافوق در جامع محذورى ندارد، چنانكه در بيش از يك معنا نيز بى اشكال است.

ج: جناب ابوجعفر طبرى پس از تفسير (مافوقها) به اعظم فرمود:

معنا كردن (فما فوقها) به فوق در كوچكى و كمى خلاف تاويل اهل علمى است كه شناخت آن به تاويل قرآن مورد پسند است. ( 1387) اين سخن ناصواب است، زيرا شاهد داخلى و سياق درونى بهترين شاهد بر لطافت اين معناست. زمخشرى و شيخ طورسى (رحمه الله ) هر دو احتمال را ذكر كرده اند. ( 1388)

د: احتمال اين كه آيه بدون شان نزول نازل شده باشد قوى نيست؛ زيرا محتواى آيه از مسائل برهانى يا مواعظ اخلاقى ابتدايى نيست، مگر به لحاظ دفع دخل مقدر؛ زيرا قبلا دو مثل در همين سوره بازگو شد و براى اين كه مبادا كسى طعن بر تمثيل الهى وارد كند چنين حكم جامعى درباره ضرب مثل در قرآن ارائه شد.

2- اضلال خداوند كيفرى است، نه ابتدايى

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ): و اما المتشابه من القرآن فهو الذى انحرف منه متفق اللفظ مختلف المعنى مثل قوله عزوجل: (يضل الله من يشأ و يهدى من يشأ) ( 1389) فنسب الظلاله الى نفسه فى هذا الموضع و هذا ضلالهم عن طريق الجنه بفعلهم... فمعنى الضلاله على وجوه: فمنه ما هو محمود و منه ما هو مذموم و منه ما ليس بمحمود و لا مذموم و منه ضلال النسيان. فالضلال المحمود هو المنسوب الى الله تعالى... فهذا معنى الضلال المنسوب اليه تعالى لانه اقام لهم الامام الهادى لما جأ به المنذر فخالفوه و صرفوا عنه بعد ان اقروا بفرض طاعته و ما بين لهم ما ياخذون و ما يذررون فخالفوه، ضلوا ( 1390)

- عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ): 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 هدى 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 نهجه... و منازل لا يضل نهجا المسافرون ( 1392)

عن الصادق (عليه‌السلام) (فى قوله تعالى: (ان الله لا يستحيى ان يضرب... يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا): ان هذا القول من الله رد على من زعم ان الله تبارك يضل العباد ثم يعذبهم على ضلالتهم ( 1393)

اشاره: ظاهر آيه اين است كه جمله (يضل به كثيرا...) كلام خداست و آيه: (... وليقول الذين فى قلوبهم مرض والكافرون ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشأ و يهدى من يشأ و ما يعلم جنود ربك الا هو و ما هى الا ذكرى للبشر) ( 1394) ظاهر 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 (عليه‌السلام ): (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا) يقول الذين كفروا: 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 روايت اول بر مى آيد كه جمله (يضل به كثيرا...) كلام كافران است، ليكن مفاد روايت دوم كه از منابع اهل سنت نقل شده آن است كه جمله مزبور كلام خداوند است، نه فاسقان. شيخ طوسى و طبرسى (رحمه الله ) اسناد جمله مزبور را به قائلان (ماذا اراد الله بهذا مثلا) از فرأ نقل كردند و آن را به ملاحت وصف كرده، در پايان فرمودند: اين وجه حسن است زيرا شبهه اسناد اضلال زايل مى شود. ( 1397) ليكن همانطور كه قبلا بيان شد، در بسيارى از آيات خداوند اضلال را به خود نسبت مى دهد و تفسير آن همان اضلال كيفرى است، نه ابتدايى و محذور جبر نيز لازم نمى آيد.

الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثقه ويقطعون ما امرالله به انيوصل و يفسدون فى الارض اولئك هم الخسرون

گزيده تفسير

در آيه قبل سخن از اضلال كيفرى فاسقان، مانند نقض عهد الهى كه جامع صفات رذيله آنان است ذكر مى شود. بين خداى سبحان و انسانها پيمانى است كه برخى به آن وفادارند و برخى نيز آن را نقض مى كنند. مراد از عهد الهى همان دين است و خداوند چنين پيمانى را از راه عقل و وحى گرفته است و احكام عقل و وحى تشريعى ترجمان آن است.

عهد جايگاه ويژه اى دارد و وفاى به عهد از صفات خدا و سيرت صاحبان خرد معرفى شده و نقض عهد نيز موجب فسق، اضلال كيفرى و لعن خداى سبحان و مايه تفرق انسانهاست.

نقض عهد مصاديق گوناگونى دارد و از مصاديق مذموم آن، بريدن پيوند با اعضاى خانواده، ارحام، برادران دينى، همسايگان، امت اسلامى و امام مسلمين است.

صفت ديگر فاسقان افساد در زمين است كه خود مصاديقى دارد و ترويج كفر و ساير انحرافهاى عقيدتى از بدترين مصاديق آن است.

در پايان آيه، فاسقان انسانهاى سرمايه باخته معرفى شده اند؛ انسانى كه سرمايه هدايت فطرى را از دست بدهد از هدايت محروم به ضلالت كيفرى الهى مبتلا مى شود.

تفسير

ينقضون: نقض به معناى گسستن، شكستن، نكث و فسخ چيزى است كه محكم شده، و در مقابل ابرام (محكم كردن ) است.

عهد: التزام خاص در برابر خداوند يا شخصى، بر امرى مخصوص را عهد گويند.

ميثاقه: در واژه ميثاق مفهوم قوت، شدت و محكم كردن نهفته است. پس ‍ ميثاق همان پيمان محكم اطمينان بخش است و در آيه محل بحث كه كلمه ميثاق به ضمير راجع به عهد اضافه شده به معناى اتقان و احكام آن عهد است، يعنى، عهد كه وفاى آن الزامى است اگر موثوق و اكيد بود وفاى آن حتما الزامى خواهد بود و نقض چنين عهدى مولود فسق قطعى است.

عبارت (من بعد ميثاقه ) در نوع آيات مربوط به نقض عهد آمده است، مانند: (والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه و يقطعون ما امر الله به ان يوصل و يفسدونى فى الارض اولئك لهم اللعنه ولهم سوء الدار) ( 1398) و ذكر اين جمله براى بيان اين معناست كه آثار ثبوتى و سلبى وفاى به عهد و يا نقض آن، پس از توجه به آن و اتمام حجت خداوند است.

الخاسرون: خسران و خسارت در مقابل ربح و به معناى زوال بخشى از سرمايه يا همه آن، در امور مادى يا معنوى است و اين معنا با مفهوم ضرر كه در برابر نفع است تفاوت دارد. قرآن كريم سرمايه معنوى انسان براى كسب سعادت دنيا و آخرت را ايمان به خدا و آيات او مى داند: (لقد جأك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين (94) ولا تكونن من الذين كذبوا بايات الله فتكون من الخاسرين (95) ان الذين حقت عليهم كلمت ربك لا يومنون ) ( 1399) پس كافران و مكذبان خدا و آيات الهى خاسران و سرمايه باختگان بازار تجارت معنوى هستند. ( 1400)

خداى سبحان بعد از اين كه فرمود: خداوند جز فاسقان كسى را گمراه نمى كند، در اين كريمه فاسقان را معرفى و جامع همه صفات رذيله آنان را نقض عهد مى داند؛ زيرا كسى كه عهد خدا را نقض كند به هر ميزان كه باشد، به همان نسبت از مسير حق و صراط مستقيم منحرف مى شود.

همان گونه كه ايمان درجاتى دارد فسق نيز دركاتى دارد و كسى كه همه عهدهاى الهى را نقض كند او افسق و به اصطلاح فسيق است. و به نازلترين دركه دوزخ معذب است. به همين دليل خداى سبحان درباره منافقان كه ناقص همه عهدهاى خدا هستند مى فرمايد: (ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار). ( 1401) سپس برخى از اوصاف نكوهيده و معروف فاسقان را زا باب ذكر خاص بعد از عام و از باب تمثيل و ذكر نمونه و به صورت تفصيل بعد از اجمال بيان مى كند و در پايان، صاحبان اوصاف مزبور را از سرمايه باختگان معرفى مى كند.

مجموع آيه سابق و اين آيه يك مدعا را با دو دليل بيان مى كند.

مدعا اين است كه خداى سبحان جز فاسقان كسى را گمراه نمى كند و دليل اول آن، كه از باب تعليق حكم بر وصف است، اين كه چون آنان فاسقند و از صراط مستقيم خارج شده اند و دليل دوم اين كه فاسقان سرمايه را باخته اند و كسى كه سرمايه را ببازند بهره اى از هدايت الهى ندارد.

## عهدهاى خدا و انسان

از جمله (الذين ينقضون عهد الله ) استفاده مى شود كه بين عبد، يعنى انسان و مولاى او، يعنى خداوند پيمانى است كه اگر اين پيمان رعايت نشود نقض ‍ عهد شده است.

پيمان از باب تشبيه معقول به محسوس همانند حبل است. از اين رو آثار حبل به آن نسبت داده مى شود؛ مثلا، همان گونه كه طناب بين دو چيز پيوند برقرار مى كند تعهد و پيمان نيز بين دو گروه يا دو فرد ارتباط برقرار مى كند و همانطور كه حبل قابل نقض و گسستن است عهد را نيز قابل نقض مى دانند و به كسى كه حق پيوند را مراعات نمى كند ناقض و ناكث عهد مى گويند.

قرآن كريم از عهدهاى فراوانى كه بر عهده انسان است نام برده، مانند: (وعهدنا الى ابراهيم و اسماعيل )، ( 1402) (الم اعهد اليكم يا بنى ادم )، ( 1403) (من المومنين رجال صدقوا ماعاهدوالله عليه ) ( 1404) از اين آيات برمى آيد برخى از عهدهاى الهى تعهدى است كه از پيامبران الهى گرفته شده، چنانكه آيه (واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ) ( 1405) نيز بر آن دلالت دارد و برخى عهدها نيز تعهد مربوط به گروههاى خاص ديگرى است، مانند عهدى كه خدا را از عالمان اهل كتاب گرفته، تا مضامين آن را به درستى براى مردم بيان كنند: (واذا اخذا الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبينه للناس ولا تكتمونه ) ( 1406) و برخى عهدها نيز عام است و شامل همه انسانها مى شود؛ مانند: (الم اعهد اليكم يا بنى ادم ). ( 1407)

در برخى آيات نيز بر حفظ ميثاق و تعهد نسبت به عهدها تاكيد شده است، مانند: (افوا)، ( 1408) (وافوا بعهد الله اذا عاهدتم )، ( 1409) (واوفوا بعهدى )، (ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا)، ( 1410) (واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا) ( 1411) اكنون بايد بررسى شود كه مراد از اين عهد چيست و جايگاه عهدسپارى انسان به خدا كجاست و انسان چگونه تعهد سپرده كه در اين مورد چهار وجه مطرح است: ( 1412)

1- مراد از عهد همانى پيمانى است كه در عالم ذر است. صاحبان اين قول با استناد به آيه 172 اعراف و برخى روايات مى گويند: خداى سبحان از صلب آدم (سلام الله عليه ) ذرات ريزى را خارج كرد و سپس از ارواح متعلق به آن ذرات تعهد گرفت. اين وجه از يك سو با ظاهر آيه سوره اعراف هماهنگ نيست، زيرا در آن جا مى فرمايد: (و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم)؛ ( 1413) به يادآور هنگامى كه پروردگار تو از پشت همه بنى آدم ذريه آنان را استخراج كرد و از آنان تعهد گرفت، در حالى كه در اين وجه سخن از عالم ذر و خصوص آدم (سلام الله عليه ) است.

از سوى ديگر، تعلق ارواح به ذرات ريز در يك موطن و قطع عاقلانه ارواح از آن ذرات و تعلق مجدد آن ارواح به آنها در موطنى ديگر، گونه اى از قول به تناسخ است. بر اين اساس، محققان از مفسران اماميه پيمان گرفتن خدا از ارواح متعلق به ذرات، به اين معنا را رد كرده اند و مطلبى كه فى نفسه محل بحث و مناقشه است و جاى نقد و تحقيق دارد نمى تواند مورد استثنا قرار گيرد.

2- مراد از عهد پيمانى است كه خداى سبحان به وسيله عقل و فطرت كه حجت باطنى بين خدا و عبد است، از انسان صورت گرفته است. اين وجه صحيح و با آيه نيز قابل تطبيق است، ولى نه به صورت حصر تا مراد از عهد در آيه تنها احكام عقلى در بخش عقيده، اخلاق و اعمال باشد. توضيح اين كه، هر انسانى كه فطرتش دفن نكرده، آگاه به فجور و تقواى خويش است: (ونفس و ما سويها (7) فالهمها فجورها وتقويها) ( 1414) در سوره روم نيز مى فرمايد دين فطرى انسانهاست و فطرت آدمى نيز تغييرناپذير است: (فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ) ( 1415) بنابراين، تعهد فطرى را خداى سبحان از هر انسانى گرفته است.

عقل حجتى الهى است كه هم انسان مى تواند به وسيله آن بر خدا در مقام فعل احتجاج كند و هم خداوند به وسيله آن بر انسان احتجاج مى كند، انسان مى تواند به حكم عقل بگويد: چرا خدا براى هدايت من پيامبر نفرستاده و خدا نيز مى فرمايد: (رسلا مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل ) ( 1416) خداوند پيامبران را فرستاد تا مردم بر او حجتى نداشته باشند.

عقل در مقام عمل بعد از احراز حسن و قبح در هيچ امرى ساكت و بى نظر نيست. او به انسان به انسان مى گويد چيزى را كه تكوينا بر اثر الهام الهى خوب مى دانى انجام بده و چيزى را كه به استناد الهام الهى بد مى دانى ترك كن و اگر حكم چيزى را نمى دانى، از وحى استمداد كن. عقل همواره نورافشانى مى كند، مگر اين كه خيال و وهم در بخش نظر از يك سو و شهوت و غضب در بخش عمل از سوى ديگر از تابش نور آن جلوگيرى كند. بنابراين، كسى كه بر خلاف فتواى عقل و فطرت رفتار كند عهد خدا را نقض ‍ كرده است و خداوند با همان عقل بر او احتجاج مى كند. آنچه در جوامع روايى به عنوان العقل... ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان ( 1417) معرفى شده همين عقل است كه عقل عملى ناميده مى شود، زيرا عقل نظرى فرمان و دستور عملى ندارد، بلكه نحوه اى انديشه را بر عهده دارد، خواه راجع به بود و نبود، يعنى حكمت نظرى و جهان بينى و خواه مربوط به بايد و نبايد، يعنى حكمت عملى باشد. ( 1418)

3- مراد از عهد همان حجت مصطلح علم اصول فقه، يعنى وحى و كتاب آسمانى و عقل است و پذيرفتن نبوت يك پيامبر، همان تعهد سپردن به وحى و پيمان بستن با خداوند است و كسى كه پس از اين بر خلاف دستور وحى عمل كند نقض عهد كرده است. خواه اين مخالفت در محدوده فهم عقل و از مستقلات عقليه باشد، كه پيمان عقلى هم پيمان نقلى را همراهى مى كند، مانند خوبى عدل و بدى ظلم و يا از امورى باشد كه در شعاع درك عقل نيست، مانند بسيارى از فروع جزئى كه عقل آن را ادراك نمى كنند.

4- مراد از عهد همان وحى خاص است كه خداى سبحان به وسيله پيامبران گذشته از امتهاى قبل تعهد گرفته است تا نبوت پيامبران خاتم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) ايمان بياورند و در نتيجه، فاسقان نيز آن دسته از اهل كتاب هستند كه به پيامبر خاتم ايمان نياوردند.

اين وجه در عرض وجوه گذشته نيست، بلكه در حقيقت مصداقى از مصاديق وجه سوم و در طول آن است. با توجه به آنچه تبيين شد وجه سوم كه وجه دوم را نيز در بر دارد صحيح است، زيرا خداى سبحان از دين خود كه با منبع عقل و فطرت و كتاب و سنت ثابت مى شود با عناوين عهد و ميثاق و گاهى نيز به عنوان حبل و اصر ياد مى كند: (واذكروا نعمه الله عليكم و ميثاقه الذى واثقكم به )، ( 1419) (واعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفروقوا)، ( 1420) (واذا اخذ الله ميقاقف النبيين لما اتبتكم من كتاب و حكمه ثم جائكم رسول مصدق لما معكحم لتومنن به ولتصرنه قال ء اقررتم و اخذتم على ذلكم اصرى قالوا اقررنا) ( 1421)

اين تعابير مختلف بيانگر اين حقيقت است كه بين عبد و مولا تعهد و پيمان مستحكمى وجود دارد كه وحى تشريعى ترجمان آن است و ظاهرا آيه محل بحث ناظر به عهد مطلق و عام است كه خداى سبحان از همه انسانها از راه عقل و فطرت و وحى و كتاب و سنت معصومين (عليهم‌السلام ) گرفته است.

عظمت عهد الهى

قرآن كريم براى مطلق عهد جايگاه و اهميت ويژه اى قائل است و انسان را در برابر آن مسئول مى داند: (واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا) ( 1422) انسان مسئول است و عهد مسئول عنه. از انسان متعهد مى پرسند: تعهد خود را چگونه حفظ كردى و يا چرا نقض كردى و يا به عنوان مبالغه از عهد مى پرسند كه چرا نقض شدى، مانند: (واذا المووده سئلت باى ذنب قتلت ). ( 1423)

از برجسته ترين خلقهاى فعلى خداى سبحان اين است كه او با عهدش وفا مى كند و احدى از او باوفاتر به عهد نيست: (و من اوفى بعهده من الله ). ( 1424)

از اين رو به انسانها نيز دستور مى دهد تا مانند خدا به عهدهاى خود وفا كنند، تا خداوند به عهد خود درباره آنان وفا كند: (واوفوا بعهدى اوف بعهدكم ). ( 1425)

خداى سبحان درباره عهد الهى به پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) مى گويد: (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم فمن نكث فانما ينكث على نفسه و من اوفى بما عاهد عليه الله فسيوتيه اجرا عظيما)؛ ( 1426) آنان كه با تو بيعت مى كنند در حقيقت با خدا بيعت مى كنند ( 1427) و اين قدرت و دست خداست كه بالاى دست آنهاست و كسى كه عهد خود را نقض كند عليه خود عمل كرده است، ولى كسى كه به عهد خويش وفا كند خدا به او اجر عظيم مى دهد.

در سوره رعد نيز مى فرمايد آنها به عهده خود وفا مى كنند صاحبان لب و عقلند و آنها كه به عهد خود وفا نمى كنند تهى مغزند: (افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر الواالالباب (19) الذين يوفون بعهدالله و لا ينقضون الميثاق ) ( 1428) قرآن كريم مى فرمايد: حتى اگر با غير مسلمانان عهد بستيد، تا آنان بر عهد خود مستقيمند شما نيز مستقيم باشيد و نقض عهد نكنيد، كه اين تقواى سياسى است: (الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ان الله يحب المتقين )، ( 1429) (فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين ) ( 1430)

## دوگونه نقض عهد

نقض عهد دو گونه است: گاهى انسان خود عهد را مى گسلد و گاهى رابطه بين خود و عهد را قطع مى كند، يعنى تعهد به عهد ندارد؛ چنانكه اگر انسان به طناب مستحكمى تمسك كند تا از سقوط محفوظ بماند قطع اين رابطه گاهى به از هم شكافتن تار و پود آن طناب است و گاهى به برداشتن دست از طناب و در هر دو صورت انسان گسيخته از طناب سقوط مى كند.

كتابهاى الهى كه از طريق پيامبران (عليهم‌السلام ) به امتها و جوامع بشرى داده شده، عهد الله و حبل الله است و كسى كه بخواهد اين عهود الهى را نقض كند، گاهى كتاب الهى را تحريف مى كند و گاهى آن را تحريف نمى كند، ليكن پيوند خود را با آن كتابها مى كند.

كتابهاى پيامبران پيشين به هر دو صورت مذكور قابل نقض بوده است، يعنى، هم ممكن بود يهوديان و مسيحيان ارتباط خود را با تورات يا انجيل قطع كنند، چنانكه پيروان تورات بر اثر گناه، تذكر و تعهد به كتاب خود را فراموش كردند: (ونسوا حظا مما ذكروا به ) ( 1431) و هم ممكن است خود اين طناب را بگسلند و تورات و انجيل را تحريف كنند: (يحرفون الكلم عن مواضعه ). ( 1432)

تفاوت اين دو شيوه نقض در اين است كه در صورت اول فقط خود شخص ‍ منقطع سقوط مى كند، ولى اصل حبل سالم و محفوظ است و ممكن است ديگرى به آن تمسك كرده، نجات يابد، ولى در صورت دوم كه اصل حبل گسسته شده، هم خود عهد شكن سقوط مى كند و هم باعث سقوط ديگران مى شود، زيرا وقتى اصل طناب در بين نباشد ديگر از باب سالبه به انتفاى موضوع كسى قدرت تمسك به آن را ندارد.

## اثر نقض عهد الهى

نقض عهد به هر دو صورت آن، مايه فسق و ضلالت ناقض است و باعث اضلال كيفرى خداوند مى شود، ولى آن جا كه نقض عهد به صورت از هم گسيختن خود طناب ظهور مى كند از قسم بدتر است و چنين ناقض عهدى مورد لعن خداوند قرار مى گيرد. از اين رو خداى سبحان درباره محرفان از اهل كتاب كه ميثاق الهى را نقض كرده، هر روز خيانت جديدى دارند، مى فرمايد: (فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسيه يحرفون الكلم عن مواضعه... ولا تزال تطلع على خائنه منهم الا قليلا منهم ) ( 1433) قرآن كريم درباره كيفر يهوديان عهدشكن مى فرمايد: (والقينا بينهم العداوه والبغضأ الى يوم القيامه ) ( 1434) ما در ميان آنان كينه و دشمنى نسبت به يكديگر انداختيم و آنان به دليل نقض مكرر تعهدهايشان طعم اتحاد و مودت نسبت به يكديگر را تا روز قيامت نخواهند چشيد.

درباره كيفر مسيحيان نيز مى فرمايد: (و من الذين قالوا انا نصارى اخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فاغرينا بينهم العداوه والبغضأ الى يوم القيامه ) ( 1435) نصارا نيز مقدارى از ميثاقى كه به عنوان تذكر و يادآورى نصيب آنان كرديم فراموش و تعهد خود را به آن نقض كردند.

خطر نقض عهد آن است كه انسانها بر اثر نقض عهد گرفتار اختلاف درونى مى شوند؛ زيرا آنچه آنان را با هم متحد مى كند همان تمسك به حبل واحد الهى است. حبل الله جامع پراكنده هاست و اگر عهد يا تعهد به عهد نقض ‍ شود ديگر جايى براى اتحاد متعهدان باقى نمى ماند. از اين رو قرآن كريم مى فرمايد: (واعتصموا بحبل الله جميعا ولاتفرقوا). ( 1436) همچنين مى فرمايد:

(ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوه انكاثا) ( 1437) مثال ناقضان عهد خدا مثال زنى است كه پس از تحمل رنج فراوان بافتن رشته هاى خود را پنبه مى كند و حاصل زحمات خود را بر باد مى دهد.

## قرآن كريم و نقض آن

تعهد به قرآن قابل نقض است، ممكن است كسى به قرآن ايمان آورد و بعد گرفتار ارتداد شده، اين رشته الهى را از گردن خود باز كند، ولى خود قرآن كريم قابل نقض نيست و كسى نمى تواند با شبهات علمى يا شهوتهاى عملى در آن تصرف كند؛ زيرا:

1- اين كتاب الهى خود را از گزند نقض و تحريف مصون مى داند: (لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد). ( 1438) كتابى كه بطلان در حريم آن راه ندارد، قابل نقض هم نيست. قرآن حبل الله است و آيات آن رشته هاى به هم پيوسته اين حبل است كه احدى نمى تواند آنها را از يكديگر باز كند و اگر دشمنان اسلام مى توانستند در طول سالهاى متمادى از اين كار غفلت نمى كردند.

2- جوامع انسانى نيازمند دين است و دين اسلام كه در قرآن كريم و سنت اهل بيت (عليهم‌السلام ) جلوه كرده، قابل نقض و تحريف نيست، زيرا بعد از قرآن كريم كتاب آسمانى ديگرى نيست و بعد از خاتم انبيا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) احدى به مقام نبوت نمى رسد. پس كتاب و دين خاتم بايد براى ابد محفوظ بماند.

قرآن گاهى خصوصيات اثباتى حبل الهى و گاهى خصوصيات سلبى آن را ذكر مى كند؛ گاهى مى فرمايد: اين طناب پاره شدنى نيست و مادامى كه آن را گرفته ايد در صراط مستقيم هستيد: (فاستمسك بالذى اوحى اليك انك على صراط مستقيم ) ( 1439) گاهى هم درباره آثار سلبى آن مى فرمايد: (و من يشرك بالله فكانما خر من السمأ فتخطفه الطير او تهوى به الريح فى مكان سحيق ) ( 1440) آنها كه حبل توحيد را رها كردند در پرتگاه هلاكت گرفتار شدند. بنابراين، ثبوت و سقوط جامعه انسانى در تعهد و نقض تعهد به قرآن است، گرچه خود قرآن كه عهد خداست در هر دو حال محفوظ است.

## گسستن پيوندهاى الهى

ذكر صفت قطع آنچه خداوند به وصل آن امر كرده است از باب ذكر خاص بعد از عام و تفصيل بعد از اجمال است، زيرا وقتى فرمود فاسقان عهد خدا را نقض مى كنند اوصاف ديگر آنان را نيز پوشش همين عنوان كلى نقض عهد است شامل مى شود. قطع كردن آنچه را خداى سبحان به وصل آن امر كرده، در حقيقت مصداقى از مصاديق نقض عهد است، چون عهد خداوند همين است كه انسان ندر عقيده، خلق و عمل به امور دينى پاى بند بوده، با آنها در ارتباط باشد.

قطع مفهوم جامعى دارد كه در موارد گوناگون مصاديق آن متفاوت است، گاهى قطع به معناى پيمودنى است كه زمينه وصل را فراهم مى سازد و چنين قطعى ممدوح است و قرآن كريم آن را به رزمندگان نسبت داده، مى فرمايد: (ولا يقطعون واديا الا كتب لهم ليجزيهم الله احسن ما كانوا يعملون ) ( 1441) رزمندگان هيچ بيابانى را نمى پيمايند، جز اين كه براى آنها عمل صالح نوشته مى شود و گاهى قطع به معناى بريدن چيزى است كه خداوند به وصل آن امر كرده، كه اين قطع مذموم است.

خداى سبحان عبد را به مولاى خود مرتبط مى داند و اگر عبدى اين پيوند عبوديت را قطع كند اين كار، قطع (ما امر الله به ان يوصل ) است و همچنين مصداق كامل نقض عهد الهى است.

همچنين، از آن جهت كه خداى سبحان انسان را موجودى اجتماعى آفريده، ارتباطى ميان او و اعضاى خانواده، ارحام، برادران دينى، همسايگان، امت اسلامى و امام مسلمين و نيز پيوند انسانى با جوامع غير اسلامى در سايه دستور روابط بين الملل اسلام قرار داده است كه همه اين موارد به صورت اجمال و تفصيل در آيات قرآن كريم و يا سنت معصومين (عليهم‌السلام ) بيان شده است و كسى كه پيوندها را قطع كند عهد الهى را نقض و ارتباطى را كه خدا به وصل آن امر كرده، قطع كرده است. اكنون به شرح موارد مذكور مى پردازيم:

1- قطع ارتباط با ارحام

قطع رابطه انسان با پدر و مادر و فرزندان خود، از مصاديق روشن قطع (ما امر الله به ان يوصل ) است.

قرآن كريم درباره پدر و مادر مى فرمايد: (ووصينا الانسان بوالديه حسنا)؛ ( 1442) ما توصيه كرديم تا انسان حرمت پدر و مادر را رعايت كند و نسبت به احترام مادر تاكيد بيشترى مى كند: (حملته امه وهنا على وهن وحمله و فصاله فى عامين ان اشكر لى والديك الى المصير) ( 1443) و براى نشان دادن اهميت حرمت پدر و مادر نخست نام مبارك خدا و بعد از آن نام پدر و مادر را ذكر مى كند تا وحدت سياق اهتمام به مطلب را برساند؛ زيرا والدين مجراى فيض خالقند و عقوق آنها را مصاديق بارز قطع و از گناهان كبيره است.

قطع ارتباط با ارحام و بستگان نزديك نيز مصداق قطع (ما امر الله به ان يوصل ) است و قرآن كريم مى فرمايد: (واتقوا الله الذى تسائلون به والارحام ) ( 1444) و مراد از ارحام، اعم از نزديكان نسبى و سببى است، زيرا در برخى نصوص و خطبه هاى عقد، خويشاوندان سببى نيز در حكم ارحام نسبى ذكر شده اند. مثلا از بيانى كه رسول خدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) در مراسم عقد ازدواج حضرت فاطمه (سلام الله عليها) و على بن ابيطالب (سلام الله عليه ) دارد و يا از خطبه اى كه در مراسم عقد ازدواج حضرت امام جواد (عليه‌السلام ) ايراد شد، برمى آيد كه خداى سبحان مصاهره (دامادى ) را نسب لاحق مى داند: جعل المصاهره نسبا لا حقا. ( 1445) پس انسان موظف است ارتباط خود را با ارحام سببى نيز قطع نكند.

در شريعت اسلام برخى احكام تشريع شده است كه صحت آن مشروط به اسلام است، مانند نماز و روزه. پس غير مسلمان، گرچه نماز بر او واجب است، ليكن نماز او صحيح نيست. برخى احكام نيز صحت آن مشروط به اسلام نيست و از قوانين بين المللى اسلام است كه رعايت حق پدر و مادر از اين دسته است. پس اگر پدر و مادر ملحد يا اهل كتاب نيز باشند احترام آنها و رفع نيازهايشان بر فرزند واجب است: (وصاحبهما فى الدنيا معروفا). ( 1446)

صله رحم تنها اين نيست كه انسان به خانه بستگان خود برود و يادى از آنان كند، بلكه مصداق كامل آن اين است كه قبل از ديگران نياز آنان را برطرف و آنان را خوشحال سازد.

قرآن كريم نسبت به زن و شوهر نيز كه محوره خانواده هستند امر به وصل كرده است: (و عاشرو هن بالمعروف ). ( 1447) پس كسى كه در خانه با همسر خود رفتار متعارف نداشته باشد، قطع (ما امر الله به ان يوصل ) كرده است و همين طور حقوق مشتركى براى طرفين قرار داده است: (و لهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجه )، ( 1448) كه رعايت نكردن هر يك از آنها موجب قطع (ما امر الله به ان يوصل ) است، زيرا اصل تشكيل خانواده و تحكيم آن به امر خداى سبحان است.

افرادى كه خداى سبحان در محدوده خانواده به ارتباط با آنان امر كرده، هر چند متدين نباشند، ارتباط مزبور تا آن جاست كه به ساير احكام دين آسيبى نرساند، ولى اگر بر اثر اين ارتباط، ساير احكام دين در خطر قرار گرفت، ارتباط با غير متدينها نه تنها لازم، بلكه جايز هم نيست، چنانكه پدر و مادر غير مسلمانان بخواهند فرزند خود را به شرك آلوده كنند: (و ان جاهداك على ان تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما) ( 1449) در اين جا مجالى براى صله رحم نيست. از بيانات رسول خدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) كه از جوامع كلم و از اصول حاكم بر همه احكام شرعى است جمله لا طاعه لمخلوق فى معصيه الخالق ( 1450) است، يعنى، احدى نمى تواند در محدوده خلاف شرع، خود را در اطاعت از مخلوق حتى اگر از خودش برتر باشد معذور بپندارند. و جمله معروف المامور معذور نيز بايد محكوم اصل كلى و جامع نبوى شود.

2- قطع ارتباط با برادران دينى

مومنان با يكديگر برادرند: (انما المومنون اخوه ) ( 1451) و كسى كه حرمت برادر مسلمانان را رعايت نكند، كار او مشمول قطع (ما امر الله به ان يوصل ) است.

امام صادق (عليه‌السلام ) مى فرمايد: كسى كه 20 سال با ديگرى دوست باشد، حرمت اين دوستى به حد رحامت و قرابت مى رسد: صحبه عشرين سنه قرابه ( 1452) بنابراين، آثار قرابت و رحامت بر چنين دوستى مترتب مى شود و كسى حق ندارد دوست بيست ساله خود را برنجاند و با او قطع رابطه كند.

ارتباط با همسايه نيز تا شعاع چهل خانه موجب پيدايش حق همسايگى است و خداى سبحان رعايت حقوق همسايگان را واجب كرده و كسى كه اين حقوق را رعايت نكند در حد خودش مشمول (ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ) است. البته شعاع چهل خانه اختصاصى به مجاورت افقى و حدود چهارگانه معهود ندارد، بلكه جوار عمودى برج نشينان را شامل مى شود؛ يعنى، جهت بالا و پايين نيز بر جهات چهارگانه معروف افزوده مى شود.

3- قطع ارتباط با امت اسلامى

كسى كه از صف مسلمانان جدا شود، مشمول قطع (ما امر الله به ان يوصل ) است. خداى سبحان درباره ارتباط امت اسلامى مى فرمايد: (واعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا). ( 1453) پس اگر كسى تنها به حبل الله تمسك كند، ولى از امت اسلامى جدا شود و تك روى و تك انديشى كند مشمول قطع مزبور خواهد شد؛ زيرا خداى سبحان ما را به وحدت با امت اسلامى فرا خوانده و دستور داده تا همه با هم به حبل الهى اعتصام كنيم. از اين رو كسى حق ندارد به تنهايى بينديشد و از جمع مسلمانان جدا شود؛ زيرا پيام آيه مزبور دو چيز است يكى اصل اعتصام و تمسك به حبل متين الهى و دوم اجتماع در اعتصام و معيت در تمسك؛ نظير نماز جماعت كه غير از اصل نماز، اجتماع و معيت در نمازگزارى را به همراه دارد.

امير مومنان (عليه‌السلام ) مى فرمايد: فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب؛ ( 1454) چنانكه گوسفند وامانده از رمه صيانت چوپان محروم و طعمه گرگ مى شود، فرد وامانده از امت اسلامى و تك انديشى و تك رو نيز طعمه شيطان مى شود. از اين رو خداى سبحان مى فرمايد: همه با هم به حبل الهى اعتصام كنيد و از تفرقه بپرهيزيد. از كسانى كه دست به تفرقه مى زنند با نكوهش ياد مى كند: (و ان هذه امتكم امه واحده و انان ربكم فاتقون فتقطعوا امرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون ) ( 1455) و اختلاف بى جا را نشانه نابخردى مى داند و از مختلفان و مخالفان بى جهت به بى عقلى ياد مى كند: (تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ذلك بانهم قوم لا يعقلون ) ( 1456)

4- قطع ارتباط با امام مسلمين

مهمترين مصداق قطع (ما امر الله به ان يوصل ) قطع پيوند با امام مسلمين است. قرآن كريم در اين باره مى فرمايد: (انما المومنون الذين امنوا بالله ورسوله و اذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستاذنوه ان الذين يستاذنوك اولئك الذين يومنون بالله و رسوله فاذا استاذنوك لبعض شانهم فاذن لمن شئت منهم و استغفر لهم الله ان الله غفور رحيم ) ( 1457) مومنان واقعى گذشته از اعتقاد به خدا و پيامبر، در مسائل اجتماعى و امورى كه همه بايد حضور داشته باشند، مانند جنگ، نيز رهبر را تنها نمى گذارند. آنها كه اصلا حضور پيدا نمى كنند در همان قدم اول محكومند و آنان كه ابتدا آماده اند ولى بعدا مى خواهند از صحنه بروند بايد از ولى مسلمين اجازه بگيرند و در مواقع استيذان نيز بايد واقعا معذور باشند؛ زيرا كسى كه بدون اذن از صحنه برود قطع (ما امر الله به ان يوصل ) كرده است.

خداى سبحان در اين كريمه به رسول خود دستور مى دهد تا محروميت شخص ماذون در ترك صحنه را با استغفار جبران كند؛ زيرا او از فيض ‍ حضور در كنار امام محروم شده و همين طور بر رهبر لازم نيست به هر كسى كه اجازه مى خواهد اذن رفتن دهد، بلكه زمام امر به دست اوست و به هر كسى صلاح ديد مى تواند اذن بدهد.

قرآن كريم درباره كسانى كه هنگام دعوت پيامبر براى حضور در امور مهم اجتماعى، مانند جنگ با تربص و ارتياب منتطر بودند تا وقتى رسول خدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) صورت مباركش را به سويى قرار داده، آنها از سوى ديگر فرار كنند، مى فرمايد: (قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنه او يصيبهم عذاب اليم ) ( 1458) اينان اگر دست از مخالفت برندارند، يكى از دو خطر متوجه آنان خواهد شد، يعنى، مورد اصابت فتنه يا عذاب دردناك الهى قرار مى گيرند. همچنين خداى سبحان به كسانى كه در همه مراحل با پيامبر بوده اند مى فرمايد: مبادا در ميدان جنگ خط مقدم را خالى كنيد و به رهبر آسيبى برسد: (ما كان لاهل المدينه و من حولهم من الاعراب ان يختلفوا عن رسول الله و لا يرغبوا بانفسهم عن نفسه ) ( 1459) غرض آن كه، مضمون آيه تحذير از استيثار و ترغيب به ايثار رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بر خود است.

حاصل اين كه، قطع پيوند با آنچه خداى سبحان امر به ارتباط با آن فرموده، مشمول (ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ) خواهد شد. ليكن بعضى از مصاديق قطع، بارز و مشخص و مورد توجه بيشترى است، مانند ترك صله رحم و عقوق والدين و بعضى از مصاديق بارز نبوده، ديرتر به ذهن خطور مى كند.

تذكر 1- برخى مفسران آيه مورد بحث را ناظر به خصوص قطع رحم مى دانند، نه عموم ارتباطها. آنان مى گويند: گرچه جمله (امر الله به ان يوصل ) و همچنين آياتى مانند (والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه و يقطعون ما امر الله به ان يوصل و يفسدون فى الارض اولئك لهم اللعنه ولهم سوء الدار) ( 1460) مطلق است، ليكن برخى آياتى كه قيد (ارحامكم ) دارد مخصص آيات مطلق است، مانند: (فهل عسيتم ان توليبتم ان تفسدوا فى الارض و تقطعوا ارحامكم ) ( 1461) ليكن چون اين آيات، همه لسان اثباتى دارد، با يكديگر تعارض ندارد تا جاى تخصيص ‍ و تقييد باشد.

بنابراين، آيات مطلق بر اطلاق خود باقى است و همه ارتباطها را در بر مى گيرد و هر چه را خداى سبحان امر به وصل آن كرده، اگر كسى آن را قطع كند مشمول عام مزبور، يعنى قطع چيزى كه خداوند به وصل آن امر فرموده خواهد شد.

2- برخى از اهل تفسير آراى نهگانه را در تفسير (عهد) ذكر كرده، منشا اين اقوال و اختلاف در تعيين يكى از آنها را اختلاف در سبب نزول پنداشتند.

گرچه سرانجام، حمل بر عموم فراگير را ظاهر آيه دانستند و چنين گفتند: هر كس عهد خدا را نقض كند، خواه مسلمان خواه كافر و منافق يا مشرك يا اهل كتاب مشمول نكوهش و مذمت آيه محل بحث است؛ ( 1462) چنانكه ظاهر (ما امر الله به ان يوصل بر عموم حمل شد. ( 1463)

## افساد فاسدان در زمين

سومين صفت فاسقان افساد در زمين است. خداى سبحان عقيده، خلق و عمل صالح، يعنى دين را مايه صلاح زمين مى داند و كسانى را كه در مقابل عقيده حق و خلق صحيح و عمل صالح قرار گيرند مفسد در زمين مى داند و به انسانها مى فرمايد: ما به وسيله دين زمين را اصلاح كرديم؛ شما زمين اصلاح شده را فاسد نكنيد:(لا تفسدوا فى الارض بعد اصلاحها). ( 1464)

قرآن كريم در آياتى چند مصاديق فساد را بيان مى كند كه هر آيه عهده دار تبيين برخى از موارد فساد است و هيچ يك در صدد حصر معناى فساد نيست.

بنابراين، هيچ كدام با يكديگر تعارضى ندارد و اگر در موردى مى فرمايد كفر فساد كبير است: (وفساد كبير) ( 1465) و يا كم فروشى باعث فساد است: (وزنوا بالقسطاس المستقيم (182) ولا تبخسوا الناس اشيائهم و لا تعثوا فى الارض مفسدين ) ( 1466) و يا فعاليت عليه نظام اسلامى فساد در زمين است: (كان فى المدينه تسعه رهط يفسدون فى الارض و لا يصلحون (48) قالوا تقاسموا بالله لنبيتنه واهله ثم لنقولن لوليه ما شهدنا مهلك اهله وانا لصادقون ) ( 1467) اينها با يكديگر تعارضى ندارد، چنانكه در جانب اثبات نيز گاهى عقيده حق و گاهى عمل صالح و يا صفت و خلق و خوى خوب را باعث صلاح در زمين مى داند.

بنابراين، همه اين آيات در مقام بيان مصداق فساد است، نه تفسير مفهوم آن.

قرآن كريم اعتقاد ناصواب را از همه فسادها بزرگتر مى داند هرگاه بحث از كفر و انحراف اعتقادى به ميان مى آيد تعبير قرآن درباره آن شديدتر مى شود:

(والذين كفروا بعضهم اوليأ بعض الا تفعلوه تكن فتنه فى الارض و فساد كبير) ( 1468) شدت برخورد قرآن با فساد عقيده از اين روست كه اعتقاد ناردست زمينه خلق بد و آن نيز زمينه عمل بد را فراهم مى كند، پس ‍ اساس كار همان اعتقاد است، چون همه گناهان از كفر است، چنانكه همه خيرات از ايمان است.

## سرمايه باختگان

جمله (اولئك هم الخاسرون ) دليل ديگرى براى ابتلاى كافران به اضلال كيفرى است، خداى سبحان انذار و عدم انذار كافران را يكسان مى داند: (سوأ عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون ) ( 1469) و خود كافران نيز اعتراف مى كنند كه موعظه نسبت به آنها هيچ تاثيرى ندارد: (سوأ علينا اوعظت لنا ام لم تكن من الواعظين ) ( 1470) انسان اگر سرمايه هدايت فطرى را از دست بدهد راهى براى استفاده از رزقهاى الهى، مانند هدايت تشريعى ندارد و همان گونه كه در آيات ديگر بيان شده كسانى كه راه فسق در پيش گرفته اند خود و خاندان خود را تا قيامت گرفتار خسارت مى كنند: (خسروا انفسهم واهليهم )؛ ( 1471) زيرا وقتى زعيم خانواده اى بيراهه برود خانواده را هم نابود مى كند.

تذكر: اصل فطرت الهى از بين نمى رود؛ ليكن ضعيف، فراموش، مدسوس ‍ در اغراض و غرايز مى گردد: (وقد خاب من دسيها). ( 1472)

لطايف و اشارات

1- نعمتهاى الهى عهد الله است

در قرآن كريم نعمتهاى الهى نيز به عنوان عهد تلقى شده است. بزرگترين نعمتها در جهان هستى نعمت ولايت است و خداى سبحان از اين نعمت به عنوان عهد ياد كرده، مى فرمايد اين عهد بهره هر كسى نيست: (واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهم قال انى جاعلك للناس اماما قال و من ذريتى قال لا ينال عهيد الظالمين ) ( 1473) ولايت نظير نعمتهاى ظاهرى نيست تا هر كس با تلاش و كوشش بتواند آن را به دست آورد.

وقتى خدا سمنت امامت را به ابراهيم (سلام الله عليه ) عطا كرد او عرض ‍ كرد: خدايا از ذريه ام نيز كسانى را به امامت برسان. خداى سبحان در پاسخ نه به اثبات مطلق جواب دارد و نه به نفى مطلق، بلكه فرمود: ذريه شما دو گروهند: برخى ظالمند و عهد من به ظالمان نمى رسد و برخى كه ظالم نيستند مشمول عهد من واقع مى شوند. بنابراين، فرزندان غير ظالم ابراهيم (عليه‌السلام) تا قيامت به استناد اين آيه كريمه از عهد الهى برخوردارند؛ گرچه بسيارى از انبياى ابراهيمى، مانند يوسف، سليمان، داود و حتى موسى (عليه‌السلام ) ظاهرا به نام امام ناميده نشده اند، ولى همه آنان امام هستند، زيرا از فرزندان صالح ابراهيم خليل (عليه‌السلام ) هستند و وعده خداوند تخلف ناپذير است.

امامت عطا كردنى است و انسان با تلاش خود نمى تواند به آن مقام برسد، زيرا كلمه عهد در اين آيه فاعل و ظالمين مفعول است. آيه نمى گويد ظالمان به عهد من دسترسى ندارند تا مفهومش اين باشد كه انسانهاى عادل به عهد خدا دسترسى دارند، بلكه دست عادل نيز بدون اعطاى الهى به اين عهد نمى رسد، زيرا بسيارى از انسانها عالم و عادل هستند، ولى امام نيستند.

اين عهد خداوند است كه در صورت صلاح ديد الهى بايد به دست انسان عالم عادل برسد، نه اين كه دست انسان به عهد خدا برسيد. به عبارت ديگر مانع بودن ظلم به اين معنا نيست كه عدالت علت تامه دستيابى به ولايت است.

عهد خدا هبه الهى است و چنانكه درباره نبوت مى فرمايد: (الله اعلم يجعل رسالته ) ( 1474) درباره ولايت و امامت نيز اين چنين است: الله اعلم حيث يجعل عهد امامته.

امامت و ولايت در اين جا تنها به معناى حكومت و فرمانروايى ظاهرى نيست، بلكه امامت و رهبرى تكوينى انسانها هم هست، يعنى به هنگام صعود و عروج اعمال، اخلاق و عقايد انسان، عمل و خلق و عقيده اى بايد قافله سالار باشد، چنانكه هم اكنون نيز اعمال خير امت اسلامى در پى عمل حضرت ولى عصر (سلام الله عليه ) صعود مى كند و معناى اين سخن كه اگر كسى اول وقت نماز بخواند به امام زمان خود اقتدا كرده است نيز همين است؛ يعنى، در اول وقت نماز خواندن به امام خود اقتدا كردن است. وگرنه ممكن است ولى عصر (عجل الله تعالى فرجه الشريف ) در افقى مانند مكه باشد كه نسبت به معناى هم زمانى در نماز نيست، بلكه عمل امام، خلقهاست.

2- تحليل تفسيرى نقض عهد

عهد الهى كه با زبان وحى ابلاغ شد، ترك تعهد به آن از چند جهت مصداق نقض عهد است، زيرا از سويى نقض عهد خداست و از سوى ديگر نقض ‍ عهد رسول خداست، زيرا همان طور كه ربوبيت خداوند عهد بسته شد به نبوت رسول گرامى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نيز تعهد داده شد و ترك عمل به آنچه از راه وحى رسيده، گذشته از آن كه نقض پيوند عبودى و ربوبى است، نبض تعهد نبوى و رسالى نيز خواهد بود.

برخى از احكام از حكم ويژه اى برخوردار و گسستن آن از چند لحاظ مصداق نقض است، مثلا اگر كسى رابطه ولايى خود را با اسره عصمت و دوده طاها قطع كند چنين نبض و نكثى مصداق نقض عهد خدا و عهد رسول خدا و عهد ولى خدا خواهد بود؛ زيرا خداوند فرمود: (... قل لا اسئلكم عليه اجرا الا الموده فى القربى ) ( 1475) بنابراين، سه امر در ضمن اين آيه مطرح شد.

الف.امر خداوند به لزوم مودت و محبت با خاندان وحى و نبوت.ب: مودت دوده وحى اجر رسالت رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) است؛ يعنى، امت اسلامى موظف و متعهد به تاديه اين اجر است. ج: متعلق مودت و محبت اولياى نبوى و ولوى اند؛ يعنى، امت اسلامى متعهد به تحصيل وداد، و دوستى با دودمان رسالت است. پس اگر اين مودت حاصل نشد يا بعد از حصول، نكث شد از سه جهت نقض عهد پديد مى آيد. گرچه تحليل برخى از نقضهاى ديگر نيز مستلزم تعدد نبض عهد و تكثر نقض آن است، ليكن كثرت نقض در بعضى از عهدها مانند عهد ولايت كاملا مشهود است.

تذكر: تحليل تفسيرى غير از تكثير فقهى است. از اين رو نقض عهد مذكور يك گناه است، نه سه گناه و يك عقاب دارد، نه سه عقاب، گرچه عقاب آن سخت است.

3- صور گوناگون حفظ و نقض عهد

جمع بين حفظ عهد ظاهرا و باطنا با نقض آن، نقيض يكديگر است و امتناع عقلى دارد، اما جمع بين حفظ عهد در ظاهر و نقض آن در باطن چون نقيض ‍ هم نيست منع شرعى دارد، نه امتناع عقلى. از اين رو نفاق گرچه ممنوع است، ولى امكان دارد و حفظ عهد در باطن و نقض آن در ظاهر در صورت تقيه گذشته از عدم امتناع عقلى، منع نقلى نيز ندارد؛ زيرا مورد ترخيص ‍ شارع است، بلكه در حقيقت از سنخ نقض عهد در ظاهر نيست، زيرا تكليف ظاهرى (عهد ظاهرى ) در حال تقيه برداشته شده و تكليف ديگرى به جاى آن قرار گرفته، كه ترك آن مى تواند مصداق نقض عهد خدا باشد.

4- اهميت حفظ عهد الهى

مصلحت برخى از امور در حدى است كه به هيچ وجه ترك آن روا نيست و براى تحصيل آن در مرحله حدوث و حراست آن در مرحله بقا سعى بليغ لازم است و براى حمايت آن در دفع مزاحم يا رفع آن كوشش كامل معتبر است. در قبال بعضى از امور ديگر كه صدور آن در شرايط خاص لازم است، نه مطلقا و از افراد معين مطلوب است، نه همه افراد و با وضع ويژه مصلحت دارد، نه در همه اوضاع. عنوان (ما امر الله به ان يوصل ) كه يك بار در سوره بقره و دوبار در سوره رعد ذكر شده دلالت دارد بر اهميت چيزى كه وصل به آن دستور داده شد، زيرا شخص معينى مامور به وصل نشد. از اين كه فقط مامور به ذكر شد، نه مامور و از اين كه محور خطاب بازگو شد، نه مخاطب و از اين كه بعد از ذكر عهد، ياد شد با اين كه قطع چنين چيزى از مصاديق نقض عهد الهى است، كاملا اهتمام خداوند به آن استنباط مى شود.

5- آثار مشئوم ملكه نفسانى فسق

مبدا كار ارادى در انسان گزارش علمى و گرايش عملى اوست و همه كارهاى اختيارى انسان مسبوق به ملكات نفسانى وى بوده، مصبوغ به صبغه شنيع و يا سنيع آنها خواهد بود و اگر ملكه فضيلت علمى و عملى در جان انسان آگاه تعبيه گردد، هماره منشا كارهاى خير اعم از واجب و مستحب و شئون گونه گون مى شود؛ مانند اين كه اگر تقوا در قلب كسى ملكه شود ايمان به غيب (همه مصاديق غيب دينى )، اقامه نماز، انفاق از آنچه خداوند روزى كرد، ايمان به همه آنچه از خداوند نازل شده، خواه به صورت قرآن بر خاتم انبيأ (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و خواه به صورت كتابهاى آسمانى ديگر بر انبياى گذشته و ايمان به قيامت، به صورت مستمر از چنان باتقوا پديد مى آيد و آيات دوم تا چهارم سوره بقره شاهد صادق است، زيرا از تقواى پرهيزكاران به صورت وصف (صفت مشبهه ) ياد كرد، نه به صورت فعل. آنگاه افعال پنج گانه مزبور به صورت فعل مضارع كه دلالت بر تجدد و استمرار دارد، محصول آن وصف نفسانى دانسته شد؛ يعنى، همه كارهاى خير تدريجى مولود ملكه راسخ و نفسانى تقواست.

متقابلا نيز ملكه نفسانى فسق به صورت صفت مشبهه، نه اسم فاعل اول ذكر شد؛ آنگاه در آيه محل بحث آثار مشئوم تدريجى آن به صورت سه فعل مضارع ياد شد، تا دلالت كند سر تدريج و استمرار نقض عهد الهى و راز قطع تدريجى و مستمر چيزى كه به وصل آن امر شده و رمز افساد گسترده و دامنه دار تدريجى در پهنه زمين همان رسوخ ملكه نفسانى فسق است و با يك سنجش مدح و قدح و ارزيابى كمال و وبال معلوم خواهد شد كه همه آنچه در آيات دوم تا چهارم سوره بقره محور بهره بردارى متقيان است، در آيات ژ26 - 27 آن سوره مايه محروميت فاسقان است، يعنى، آنچه را صاحب ملكه تقوا رشته مى كند، مبتلاى به فسق درونى پنبه مى كند. قهرا پرهيزكاران در معاد با جامه پرنيانى تقوا محشور مى شود و فاسقان و تبهكاران در قيامت برهنه و عريان خواهند بود:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| اگر بار خار است خود كشته اى |  | وگرنه پرنيان است خود رشته اى |

6- اثر رسوب فسق و عصيان در جان

رسوخ فسق و رسوب عصيان و اشراب دوستى دنيا كه راس هر خطيئه است در جان انسان باعث مى شود كه با هيچ عهدى تعهد قلبى حاصل نشود و اگر به حسب ظاهر پيمانى منعقد شد در اولين فرصت به نكث و نقض آن مبادرت شود. آنچه از آيه محل بحث بر مى آيد اين است كه نقض ‍ عهد بعد از بستن پيمان بدون فاصله حاصل مى شود؛ زيرا تعبير (من بعد ميثاقه ) دلالت دارد بر وقوع نقض بعد از عهد بدون فصل و چنين نكث سريع و نقض فورى نشانه پايبند نبودن به اصل عهد است.

مناسب چنان گروه و چنين تفسيرى همان است كه در آيه: (او كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل اكثرهم لا يومنون ) ( 1476) بازگو شد؛ زيرا مضمون آيه مزبور اين است كه هرگز وفاى به عهد و عمل به ميثاق نزد گروهى از اسرائيليها جايگاه مقبول ندارد. اساس مطلب را مى توان از آيه: (و ان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم و طعنوا فى دينكم فقاتلوا ائمه الكفر انهم لاايمان لهم لعلهم ينتهون ) ( 1477) استنباط كرد؛ زيرا محور اصلى مبارزه با رهبران كفر و زمامداران شرك اين است كه آنان، عهد و پيمان را به رسميت نمى شناسد و هماره نقض عهد مى كنند؛ يعنى، سبب مقاتله با زمامداران خودسر و سركش خوى استكبار و طغواى آنهاست، نه صرف كفر، زيرا با كافر مى توان زندگى كرد، ولى با مستكبر توان زندگى مسلوب است و ظاهرا به همين منظور است كه گفته شد: (يفسدون فى الارض )؛ زيرا نقض عهد گذشته از فساد شخصى افساد اجتماعى را به همراه دارد.

7- دركات افساد در زمين

همان طور كه درجات اصلاح در زمين در طول يكديگر است، دركات افساد در زمين نيز در طور يكديگر است. از اين رو در آيه حل بحث اول از نقض ‍ عهد و آنگاه از قطع چيزى كه وصل آن لازم است و سپس از افساد در زمين سخن به ميان آمد، زيرا نقض عهد به مثابه متفرق كردن مجتمع است. تار و پود ريسمان كه به هم تنيده شده، شى ء واحد مجتمع را تشكيل مى دهد، نكث آن بعد از غزل و نقض آن بعد از تافتن، عبارت از متفرق كردن اجزاى شى ء واحد مجتمع است. اما قطع كه بدتر از نقض است به منزله پاره كردن شى ء واحد متصل است، نه صرف تفريق مجتمع. هنگامى كه شى ء ماموريه به وصل، منقطع و گسسته شد هيچ كارى از آن صادر نخواهد شد. از اين رو زمينه افساد در زمينه ظهور مى كند.

چون عهد الهى كه از راه عقل و فطرت از يك سو و نقل و روايت از سوى ديگر با جان انسانى و شئون علمى و عملى روح وى ارتباط وثيق دارد، تفريق آن اولا و تقطيع آن ثانيا و سرايت آثار مشئوم آن در جامعه بشرى ثالثا چيزى جز به هم زدن تار و پود كالاى معنوى و سرمايه روحى نخواهد بود و اين همان خسارت غير قابل جبران است كه خداوند از چنين خسارتى به صورت اسم، نه فعل و به صورت حصر ياد كرده، فرمود: (اولئك هم الخاسرون ) و چنين خسران معنوى به صورت: (ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم واهليهم يوم القيامه الا ذلك هو الخسران المبين ) ( 1478) تبيين شد.

8- خودكامگى صناديد شرك جاهلى

رغبت در آثار مثبت يك شى ء و رهبت از لوازم منفى آن مايه رقبت آن كار و مراقبت تحقق آن و رقابت در عدم ترك آن خواهد بود، ولى بى ميلى به آن شى ء باعث سلب همه احكام و تبعات مزبور شده، هيچ گونه ترقب و ارتقابى براى وجود يا عدم آن پديد نمى آيد. خوى استكبار، نظامى جز سلطه بر ديگران نمى شناسد و بر اساس: (قد افلح اليوم من استعلى ) ( 1479) به سر مى برد. چنين شخص يا گروه و يا جريان فكرى، هرگز رقيب تعهد و مراقب ميثاق نيست، چون هيچ رغبتى در آن ندارد. صناديد شرك جاهلى و اذناب و اقمار آنان گرفتار چنين خودكامگى بوده و هستند. آنان نه تنها مبتلا به نقص شرط و نقض عهدند، بلكه هيچ تمايلى به وفاى به اصل عهد ندارند و اگر گاهى اقدام به نقص يا قيام نقض نمى كنند براى هراس از هماوردى رقيب است وگرنه به اندك پيروزى بر رقيب ظفرمندانه به نكث و نقض عهد مبادرت مى ورزند.

خداوند در اين باره مى فرمايد: (كيف و ان يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم الا ولاذمه يرضونكم بافواههم و تابى قلوبهم و اكثرهم فاسقون )، ( 1480) (لا يرقبون فى مومن الا ولاذمه اولئك هم المعتدون ) ( 1481) يعنى، مشركان فاسق نه تنها به اصول الهى و احكام آسمانى پايبند نيستند، بلكه اصول انسانى و احكام مردمى و اجتماعى را نيز رعايت نمى كنند. از اين رو ال قرابت و رحامت، و ميثاق رسمى را بدون مراقبت رها كرده و بدون رغبت در آنها ترك مى كنند؛ زيرا اعتدا و طغيان نتيجه اى جز اين نخواهد داد.

اميرالمومنين (عليه‌السلام ) برخى از سران استكبار اموى را به رذايل اخلاقى نكوهش مى كن كه يكى از بارزترين آنها خيانت عهد و قطع و قطع قرابت ال است، درباره عمرو بن عاص مى فرمايد: و يخون العهد و يقطع الال، ( 1482) در حالى كه وفاى به عهد و ميثاق را همراه با راستگويى مى داند و در وصف آن مى فرمايد:

ان الوفأ توام الصدق والا اعلم جنه اوقى منه ( 1483) يعنى، سپرى نگهدارتر از وفاى به عهد نمى دانم و كسى كه از معاد آگاه باشد، اهل غدر و خيانت به عهد نيست: و ما يغدر من علم كيف المرجع. ( 1484)

بحث روايى

1- اهميت عهد

- عن انس، خطبنا رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فقال: الا لا ايمان لمن لا امامنه له و لا دين لمن لا عهد له ( 1485)

عن اميرالمومنين (عليه‌السلام ): و عقدت بينك و بين عدوك عقده او البسته منك ذمه فحط عهدك بالوفأ وراع ذمتك بالامانه واجعل نفسك جنه دون ما اعطيت فانه ليس من فرائض الله شى ء الناس اشد عليه اجتماعا مع تفرق اهوائهم و تشتت آرائهم من تعظيم الوفأ بالعهود... و لا تخيسن بعهدك... وقد جعل الله عهده و ذمته امنا افضاه بين العباد برحمته و حريما يسكنون الى منعه و يستفيضون الى جواره... و لا يدعونك ضيق امر لزمك فيه عهد الله الى طلب انفساخه بغير الحق. فان صبرك على ضيق امر ترجو انفراجه وفضل عاقبته خير من غدر تخاف تبعه ( 1486)

- دخل عمرو بن عبيد على الصادق (عليه‌السلام ) 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 الشرك بالله... و نقض العهد وقطيعه الرحم. (الذين ينقضون عهد الله )... ( 1488)

اشاره: لزوم وفاى به عهد از احكام بين المللى اسلام است و در منطقه جهان شمول دين واقع اس و اختصاصى به قلمرو حوزه اسلامى ندارد. گاهى ممكن است بر اثر عدم رعايت طرف معاهده با دولت اسلامى، نظام اسلامى ناگزير از عهد گريزى شود، و چون همين ترك عهد شايسته حكومت اسلامى نيست خداوند به رسول اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) دستور داد در چنين فضايى اصل معاهده را فسخ كن تا با از بين رفتن اصل قرار داد نه خوفى از نقض عهد رقيب باشد نه هراسى از ابتلاى به نكث عهد شما: (و اما تخافن من قوم خيانه فانبذ اليهم على سوأ ان الله لا يحب الخائنين ) ( 1489) در حديث اول مراد از امانت و عهد همان اصول كلى دين باشد، حديث مزبور بر نفى حقيقت حمل مى شود و اگر منظور خصوص امانت هاى جزئى و عهدهاى موردى باشد، حديث مزبور بر نفى كمال حمل مى شود.

2- مصاديق عهد الله وصله رحم

- عن العسكرى (عليه‌السلام ): ثم وصف هولأ الفاسقين الخارجين عن دين الله و طاعته منهم عزوجل: (الذين ينقضون عهد الله ) الماخوذ عليهم الله بالربوبيه و لمحمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) 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 (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) فان حقهم بمحمد كما ان حق قرابات الانسان بابيه و امه و محمد اعظم حقا من ابويه، كذلك حق رحمه اعظم و قطعته اقطع وافضح (و يفسدون فى الارض ) بالبرائه ممن فرض الله امامته و اعتقاد امامه من قد فرض الله مخالفته (اولئك ) اهل هذه الصفته (هم الخاسرون ) خسروا انفسهم لما صاروا الى النيران و حرموا الجنان فيالها من خساره الزمتهم عذاب الابد و حرمتهم نعيم الابد ( 1490)

اشاره: عهدهاى اعتقادى، اخلاقى و عملى هر يك دليل خاص بر لزوم وفا و حرمت نقض دارد و آيه محل بحث ارشاد به همان حكم قبلى و اصلى است و حكم فقهى جداگانه اى را افاده نمى كند وگرنه محذور تعدد عقاب لازم مى آيد و اما عهدهاى رايج بين افراد با يكديگر و يا بين بنده با خدا به صورت نذر، سوگند، عهد و... حكم آن را مى توان از آيه محل بحث با عنايتى استظهار كرد كه خود همين آيه از ادله حرمت نقض عهد محسوب گردد و محذور تعدد حرام و در نتيجه تعدد عقاب لازم نيايد.

3- كيفر قاطع رحم

- عن الباقر (عليه‌السلام ): و يقال للموفى بعهوده الدنيا فى نذوره و ايمانه و مواعيده: يا ايها الملائكه! وفى هذا فى الدنيا بعهوده ففوا له هيهنا بما وعدناه و سامحوره و لا تناقشوه، فح تصيره الملائكه الى الجنان و ما من قطع رحمه فان كان وصل رحم محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) و قد قطع رحمه، شفع ارحام محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) الى رحمه وقالوا: لك من حسناتنا و طاعتنا ما شئت، فاعف عنه، فيعيونه منها ما يشأ فيعفعى عنه ويعطى الله المعطين ما ينفعهم و ان كان وصل ارحام نفسه و قطع ارحام محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) بان جحد حقهم و دفعهم عن واجبهم وسمى غيرهم باسمائهم و لقبهم بالقابهم... قيل له: يا عبدالله!اكتسبت عداوده آل محمد الطهر ائمتك لصداقه هولأ، فاستعن بهم الان يعينوك، فلا يجد معينا و لا مغيثا و يصير الى العذاب الاليم المهين ( 1491)

- عن الصادق (عليه‌السلام ) عن ابيه (عليه‌السلام ) 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 اياك 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 نقضش 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 (عليهم‌السلام ) 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 (عليه‌السلام ): 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

گزيده تفسير

كافران گرچه اصل حيات و مرگ آدمى را مى پذيرند، ليكن از يك سو آنها را به غير خدا اسناد مى دهند و از سوى ديگر آنها را به دنيا منحصر كرده، حيات برزخى و قيامتى انسان را منكرند و خداى سبحان با تعجب يا توبيخ مى پرسد: چگونه به خدايى كفر مى ورزيد كه پس از اين كه مرده بوديد شما را زنده كرد (تولد دنيايى ) و دوباره نيز شما را مى ميراند و پس از آن زنده مى كند (تولد برزخى ) و سپس به سوى او باز مى گرديد (تولد قيامتى ).

انسان در آغاز، خاك يا نطفه اى مرده است خدا به او حيات مى بخشد.

آنگاه پس از طى زندگى دنيا با مرگ او را به جهان برزخ منتقل مى كند و پس ‍ از طى حيات برزخى نيز او را مرگى ديگر به قيامت منتقل مى كند. پس ‍ انسان از يك سو به مبدا ازلى و از سوى ديگر به مرجع ابدى مرتبط است. تامل در مراحل مزبور، از آيات انفسى و بهترين راههاى خداشناسى است. موجود فقير نه بدون مبدا فاعلى آفريده مى شود، نه خود آفريننده خويش ‍ است و نه ديگران كه همانند او فقيرند توان آفرينش وى را دارند. انتقال انسان از نشئه اى به نشئه ديگر نيز همين گونه است.

انسان مسافرى است كه پس از پيمودن مراحل سفر، به لقاى جمال و مهر يا جلال و قهر الهى مى رسد و لقاى خدا درجاتى دارد كه صاحبان نفس ‍ مطمئن پس از رضاى به قضاى الهى و مرضى حق شدن، به پيمودن مراحل برتر آن دعوت مى شوند.

تفسير

كيف: كلمه كيف مى تواند در مقام توبيخ باشد، چنانكه در آيه كريمه (و كيف تكفرون و انتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ) ( 1494) خداى سبحان به صورت استفهام توبيخى مى فرمايد: چگونه كفر مى ورزيد، با اين كه آيات و براهين الهى بر شما تلاوت مى شود و معلم و مفسر خوبى چون پيامبر (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) در ميان شماست. در جاى ديگر مى فرمايد: (او لم يروا كيف يبدى ء الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير). ( 1495) تعبير (او لم يروا) براى رهپويان راه معرفت الهى تشويق و براى افراد متوقف توبيخ و سرزنش است.

احتمال ديگر در معناى كيف در اين آيه افاده تعجب است و تعجب از صفات فعل خداست، نه از صفات ذاتيه او، چنانكه در آيه (افى الله شك فاطر السموات والارض ) ( 1496) همراه با تعجب مى فرمايد: آيا در وجود توحيد خالقى و ربوبى را چنان بديهى و روشن مى داند كه انكار آن جاى تعجب و توبيخ دارد؛ زيرا اگر سراسر جهان اوست (فاينما تولوا فثم وجه الله ) ( 1497) جايى براى انكار اصل مبدا يا وحدت او نمى ماند.

مخاطبان آيه

مخاطبان خداى سبحان در اين آيه كافران هستند، ليكن اين كفر معناى جامعى دارد و كفر به خالقيت و ربوبيت و همچنين كفر عملى را در بر مى گيرد و همه انسانها به نوعى مخاطب اين آيه هستند. توضيح اين كه، اين آيه براى كسى كه خدا را به عنوان خالق نپذيرد، برهان و حكمت است و كسى كه مانند وثنيين حجاز، اصل خالقيت خدا را پذيرفته باشد: (ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ) ( 1498) ولى در ربوبيت خداوند شرك بورزد، اين آيه براى او جدال احسن است و كسى كه هر دو اصل خالقيت و ربوبيت خدا را پذيرفته باشد، ولى گرفتار معصيت و سركشى، يعنى كفر عملى باشد، براى او موعظه حسنه است.

قرآن كريم به كافر مى گويد: خالق انسان و همه هستى امكانى خداوند است و به وثنيها مى گويد: همان كسى كه اصل حيات را داد، اماته و احياى بعدى را نيز بر عهده دارد و همان مبدا مدبر امور عالم است و ربى جز او نيست و تو در مقابل او مسئول هستى و نيز مبتلاى به كفر عملى (معصيت ) را موعظه مى كند كه حيات و اماته و احيا به دست خداوند است و به سوى او بازمى گردى. پس چرا بيراهه مى روى و سخن خدا را نمى شنوى؟

مضمون جمله (كيف تكفرون ) با عبارتهاى گوناگون در قرآن كريم آمده است. در سوره فصلت مى فرمايد: (قل أنكم لتكفرون بالذى خلق الارض فى يومين و تجعلون له اندادا ذلك رب العالمين ) ( 1499) آيا به خدايى كه زمين را در دو روز آفريد، كفر مى ورزيد و براى او انداد و امثال قرار مى دهيد؟ لسان (ءانكم ) لسان توبيخ است، چنانكه در سوره تكوير مى فرمايد: (فاين تذهبون )؛ ( 1500) به كدا سو مى رويد، يعنى، راه مستقيم به قدرى روشن است كه اگر كسى بيراهه رود، جاى تعجب و يا توبيخ است.

## پديده حيات و اثبات مبدأ

مراد از اموات در جمله (و كنتم امواتا) هم مى تواند نطفه اى باشد كه در اصلاب و ارحام است و هم مى تواند خاك باشد كه مرحله پيشين نطفه است.

گرچه در نطفه و خاك نيز حيات ضعيفى وجود دارد، ليكن حيات انسانى در آنها نيست و به همين اعتبار تعبير اموات بر آن مواد اولى صدق مى كند.

خداى سبحان گاهى درباره گذشته دور انسان مى فرمايد: شما اصلا چيزى نبوديد: (و قد خلقتك من قبل و لم تك شيئا) و گاهى مى فرمايد: چيزى بوديد ولى قابل ذكر نبوديد: (هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا) ( 1501) كه ظاهر نفى در اين آيه به قيد و مقيد تعلق مى گيرد؛ يعنى، شى ء قابل ذكر نبوديد؛ نه اين كه اصلا چيزى نبوديد؛ زيرا انسان در گذشته خاك و يا نطفه بوده و در آيه محل بحث مى فرمايد شما مردگانى بوديد كه خداوند به شما حيات داد.

قرآن كريم براى تثبيت توحيد ربوبى و عبادى گاهى به آيات انفسى استناد مى كند، چنانكه در آيه مورد بحث جمله (و كنتم امواتا) ناظر به آيات انفسى است، يعنى، اگر درباره خودتان درست بينديشيد به وحدت خداى سبحان يقين پيدا مى كنيد. گاهى نيز به آيات آفاقى استناد مى كند؛ چنانكه در آيه مورد بحث جمله (و كنتم امواتا) ناظر به آيات انفسى است؛ يعنى، اگر درباره خودتان درست بينديشيد به وحدت خداى سبحان يقين پيدا مى كنيد. گاهى نيز به آيات آفاقى استناد مى كند، چنانكه مى فرمايد: (أنكم لتكفرون بالذى خلق الارض فى يومين ) ( 1502) كه ناظر به آيات آفاقى است و گاهى نيز بين آيات آفاقى و انفسى جمع مى كند؛ مانند (وفى الارض ايات للموقنين (20) وفى انفسكم افلا تبصرون )( 1503)

در آيه محل بحث مراحلى براى انسان بيان شده كه بخشى از آن مورد قبول كافران و بخشى ديگر مورد انكار آنهاست، زيرا آيه شريفه امور زيرا را براى انسان اثبات مى كند:

1- سابقه مرگ. 2- احياى انسان به دست خداوند. 3- اماته او به دست خداوند. 4- احياى مجدد او به دست خداوند. 5- بازگشت نهايى انسان به سوى خدا. مرحله اول از اين مراحل را همه مى پذيرند اما مرحله دوم كه احياى الهى است گرچه اصل حيات انسان را همه (مومن و كافر) مى پذيرند، ليكن مومن آن را به خدا استناد مى دهد و كافر آن را منتسب به تطورات ماده و گذشت روزگار مى داند. مرحله سوم نيز همين گونه است، زيرا اصل موت انسان بعد از حيات مورد قبول همه است، ليكن مومن مميت را خدا مى داند و كافر اماته را به روزگار نسبت مى دهد و اما مرحله چهارم و پنجم را تنها مومن مى پذيرد و كافر منكر محض آن است و آن حيات برزخى و قامتى است و چون اصل پديده حيات برزخى و معاد را انكار مى كند، نوبت به مبدا فاعلى آن نمى رسد.

جمله (فاحياكم ) كه اشاره به احياى الهى بعد از موت انسان دارد اولين بخشى است كه مورد انكار كافران است، زيرا آنان مرگ قبلى را كه به معناى بودن در اصلاب پدران و ارحام مادران و يا به صورت خاك بودن است قبول دارند. از اين رو محور نزاع موحد و ملحد در اين بخش از آيه تعيين مبدا فاعلى است، يعنى، موحد مى گويد: ما كه مرده بوديم خدا ما را زنده كرد، ولى ملحد مى گويد زنده شدن ما معلول تطورات ماده است، نه اين كه خدا ما را زنده كرده باشد. پس در واقع محور نزاع بين موحد و ملحد دو چيز اس: يكى توحيد و ديگرى معاد.

خداى سبحان در مقام اثبات مبدا و توحيد او مى فرمايد: شما چگونه به خود اجازه كفر مى دهيد در حالى كه مرده بوديد و خدا به شما حيات بخشيد.

اين مطلب را با تعجب يا توبيخ ذكر مى كند كه آيا ممكن است مرده از آن نظر كه مرده است بدون مبدا فاعلى حيات پيدا كند! منكران مبدا به يكى از چند طريق مى توانند پاسخ دهند كه همه اين راهها باطل است:

راه اول آن است كه قائل به بخت و اتفاق شده، بگويند: موجود زنده از روى تصادف زنده مى شود كه قهرا چنين كسى نمى تواند تفكر و استدلال منطقى داشته باشد، چون بر اساس بخت و اتفاق هيچ ربطى بين پديده ها نمى توان قائل شد و در اين صورت در سخنان و استدلالهاى خود آنان نيز بين مقدمه و نتيجه ارتباطى نيست. انديشه نظرى آن است كه از مقدمات به نتيجه پى ببريم. اگر رابطه ضرورى بين اشيا از جمله بين مقدمات و نتيجه آنها مورد انكار قرار گيرد، از هر مقدمه اى به هر نتيجه اى مى توان رسيد و ممكن است كسى از مقدمات خاص نتيجه اى بگيرد و ديگرى از همان ربط منطقى بين دعوى و دليل و نيز بين مقدمات و نتيجه آنها مورد انكار قرار گيرد؛ از هر مقدمه اى به هر نتيجه اى مى توان رسيد و ممكن است كسى از مقدمات خاص نتيجه اى بگيرد و ديگرى از همان مقدمات مخصوص نتيجه مناقض ‍ آن را بگيرد. با پذيرش بخت و اتفاق هيچ ربط منطقى بين دعوى و دليل و نيز بين مقدمات و نتيجه مستقر نخواهد شد. بحث و تفكر و استدلال پس از پذيرش نظام عليت و احكام عام عليت است. بنابراين، نظريه تصادف مردود است.

راه دوم آن كه قائل شوند: موجودى مادى مرده، در عين حال كه حيات ندارد خودش عامل حيات خود باشد؛ يعنى، در عين اين كه چيزى راه ندارد؛ دارا باشد و آنچه را كه خود فاقد آن است آن را به خودش عطا كند و اين جمع بين نقيضين و محال است. حيات امرى وجودى است اين امر وجودى كه سابقه عدم داشته و سپس پيدا شده، سبب و عامل مى خواهد و سبب و عامل مزبور بايد آن امر وجودى و كمال را داشته باشد، در حالى كه فرض شد فاقد آن است.

راه سوم آن است كه بگويند: اين موجود مادى كه خود فاقد حيات است، حيات را از موجود ديگر گرفته است. در اين صورت پرسش به موجود سابق منتقل مى شود كه او اين حيات را چگونه تحصيل كرده است. قرآن كريم روى شخص تكيه نمى كند؛ مثلا، نمى گويد فرزند موجود مرده بود و زنده شد، تا گفته شود: پدر عامل حيات اوست. بلكه مى پرسد: اصل حيات كه نبود و سپس حادث شد از كجا آمد؟

قرآن كريم مى فرمايد: (ام خلقوا من غير شى ء ام هم الخالقون ). ( 1504) اين بيان فنى تر و به مباحث دور و تسلسل نزديكتر است. معناى (من غير شى ء) اين است كه فعل بى فاعل باشد؛ زيرا (من غير شى ء) در اين آيه به معناى نداشتن علت فاعلى است، زيرا ملحدان علت مادى را مى پذيرفتند، ولى قبول علت مادى مشكل نظام على و معلولى را حل نمى كند. كلمه (من ) در اين آيه من نشويه است، يعنى، اين موجود زنده از كجا صادر شد؟ موحد مى گويد انسان خلق من شى ء؛ يعنى، انسان از مصدرى آفريده شده و ملحد مى گويد انسان خلق من غير شى ء؛ يعنى، انسان از مبدئى جز ماده برنخاسته است. ملحد مبدا قابلى را مى پذيرد، ولى منكر مبدا فاعلى است.

قرآن كريم با تكيه بر اين حقيقت كه انسان نيازمند به مصدر و منشا فاعلى است، مى فرمايد: (ام هم الخالقون ). اگر مصدر و منشا خود شخص باشد دور لازم مى آيد و اگر ديگرى باشد كه مانند اوست تسلسل پيش مى آيد؛ زيرا چيزى كه هستى او عين ذاتش نيست نياز به هستى بخش و واجب الوجود دارد و از اين رو براى نفى خالقيت ديگران در ادامه آيه مى فرمايد: (ام خلقوا السموات والارض بل لا يوقنون ) ( 1505) مجموع آفرينش كيهانى، هستى بخش مى خواهد، زيرا هستى آسمانها و زمين عين ذاتش نيست پس نيازمند مبدا است.

قرآن كريم پس از بررسى همه اين مقاطع در سوره جاثيه نتيجه گيرى مى كند كه سخن كافران مبرهن نبوده، بلكه برخاسته از هوا و هوس است. آنان مى گويند: ما خود مى ميريم و خود زنده مى شويم و جز روزگار چيزى ما را نمى ميراند: (نموت و نحيا و ما يهلكنا الا الدهر و ما لهم بذلك من علم ) ( 1506)

اگر مراد از دهر همان گذشت روزگار باشد بايد گفت خود دهر نيز مخلوق است، چون زمان كه از حركت جرمى به دور جرم ديگر و يا از حركت شى ء در درون خودش پيدا مى شود، نيازمند خالق است. بنابراين، ملحدان چاره اى جز پذيرش اصل مبدا فاعلى و توحيد او ندارند.

اثبات مبدا از راه پديده مرگ

دومين مطلبى كه مورد انكار ملحدان است اماته بعد از احياى مسبوق به مرگ است. با اين بين كه موحد مى گويد: خدا ما را مى ميراند، ولى ملحد مى گويد: ما مى ميريم: (نموت و نحيا). ( 1507) پس ادعاى ملحدان موت و حيات و ادعاى موحدان اماته و احيأ است. كافران مرگ را زوال و نابودى و انسان را مانند درختى مى پندارند كه مدتى، سرسبز و خرم است سپس ‍ پژمرده گشته، مى پوسد و سرانجام به خاك تبديل مى شود و هيچ گونه پاداش و كيفرى بعد از مرگ ندارد. همان گونه كه به درخت بارده پس از پژمردگى پاداش نمى دهند و بوته خار بى ثمر را نيز كيفر نمى كنند، انسان نيز بعد از مرگ پاداش و كيفرى ندارد. بنابراين، مجرم و عادل بعد از مردم يكسانند.

خداى سبحان در رد پندار كافران مى فرمايد: سخن آنان عالمانه نيست و آنها جز (پندارى و گمان ) چيزى ندارند: (وما بذلك من علم ان هم الا يظنون ) ( 1508) چنانكه در آيه مورد بحث مى فرمايد: (كيف تكفرون بالله و كنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ) جاى تعجب است كه مى گوييد: ما زنده شديم و مى ميريم؛ بدانيد كه خدا شما را زنده كرده و سپس مى ميراند؛ زيرا مرگ از اين نظر كه انتقال از نشئه اى به نشئه ديگر است امرى وجودى است و عامل مى طلبد. انسان وقتى از نشئه دنيا رخت برمى بندد و به جهان ديگر سفر مى كند چون در دنيا نيست، ديگران كه او را نمى بينند، مرگ او را از زوال مى پندارند؛ در حالى كه چهره ديگر مرگ ميلاد است؛ همان گونه كه احوال خورشيد درنيم كره شرقى زمين همراه با طلوع آن در نيم كره غربى است. انسان با ورود به نشئه برزخ به حيات جديدى دست مى يابد و اين حيات جديد سبب مى طلبد. با اين تفاوت كه چهره دنيوى اين انتقال به موت موسوم شده و چهره برزخى آن حيات نام گرفته است. بنابراين، در حقيقت مرگ، حيات است، نه زوال. با اين بيان معناى آيه (خلق الموت والحيوه ) ( 1509) نيز روشن مى شود؛ موت عدم نيست تا مخلوق و مجعول نباشد و خالق و جاعل طلب نكند؛ بلكه حقيقت مرگ همان انتقال است و انتقال و تحول امرى وجودى است و خالق مى طلبد.

## حيات برزخى و قيامتى انسان

پس از آن كه قرآن كريم با بيان اصل احيا و اماته الهى، مبدا فاعلى و توحيد او را اثبات كرد، آنگاه به اثبات معاد و حيات انسان در قيامت كبرا مى پردازد؛ زيرا خداوند حكيم كار عبث نمى كند و اماته او بايد هدفى داشته باشد و مقصود از اماته احياى مجدد است از اين رو معاد مسائل مربوط به آن پس از طرح اماته الهى ذكر مى شود.

در توضيح عبارت (ثم يحييكم ) سه احتمال مطرح شده است:

1- آيه از حيات بعد از مرگ خبر مى دهد و چون خبر دادن به كافرى كه به اصل وحى معتقد نيست بى اثر است بدين جهت ظاهرا آيه كريمه در مقام اخبار محض نيست.

2- آيه در مقام احتجاج است و اين احتجاج در گفتار مفسران به دو صورت تبيين شده است:

الف. خداوند شما را مى ميراند سپس افرادى را كه هم نوع شما هستند احيا مى كند و جمله (ثم يحييكم ) ناظر به بقاى نوع انسان در دنياست. بر اين اساس، احياى اول راجع به شخص انسان است، يعنى، تك تك شما مرده بوديد و خدا شما را زنده كرد و احياى دوم راجع به نوع انسان، يعنى، پس از شما ديگران را در نشئه دنيا به جاى شما احيا مى كند تا نوع انسان محفوظ بماند و چون احياى دوم ناظر به نوع است، وحدت نوعى مصحح خطاب است.

گرچه قصد مفسران از اين نحوه تفسير، احتجاج ديگرى بر وجود مبدا فاعلى است، ولى اين استدلال تام نيست، زيرا در هر استدلال با طرح حد وسط جديد منظور نشده، زيرا همه انسانها محكوم به حكم واحد هستند و آن اين كه انسانهاى پيشين و كنونى و آيندگان همه سابقه موت دارند و خداى سبحان آنها را زنده كرده است. اين كه خداوند پس از اماته گروهى عده ديگر را احيا مى كند سخن جديدى نيست؛ زيرا احياى آيندگان نيز مانند احياى ما و نياكان و گذشتگان است و اين تكثير مثال است، نه دليل جديد.

ب: آيه در مقام احتجاج بر معاد است، زيرا كافران هم به مبدا و هم به معاد كفر ورزيدند. مبدا را نمى پذيرفتند؛ چون مى گفتند: (و ما يهلكنا الا الدهر) ( 1510) و معاد را نيز منكر بودند، چون مى گفتند: (نموت ونحيا)؛ ( 1511) (و ما نحن بمبعوثين ). ( 1512) خداى سبحان در مقام احتجاج با آنان مى فرمايد: احيا به دست خداست. اگر خداوند خاكى را زنده و دوباره آن را به خاك تبديل كند و بعد از مرگ نيز خبرى از حيات نباشد، كارى است عبث، در حالى كه خداى حكيم كار بيهوده نمى كند، پس معاد حق است.

در جاى ديگر نيز مى فرمايد: (افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون ) ( 1513) خداى حكيم كار عبث نمى كند كه شما را بيافريند و معدوم كند.

اگر الله يعنى ذات جامع همه كمالات به شما حيات مى دهد و بعد شما را از اين عالم منتقل مى كند، يقينا هدفى در پيش داريد. پس به دنبال اماته شما احياى ديگرى است وگرنه آفرينش لغو است. اين تفسير مى تواند حجت جديد و دعوت به پذيرش معاد از راه حكمت الهى باشد.

3- برخى مفسران بزرگ نيز آيه محل بحث را مفسر آيه سوره غافر دانسته اند: (ان الذين كفروا ينادون لمقت الله اكبر من مقتكم انفسكم اذا تدعون الى الايمان فتكفرون (10) قالوا ربنا امتنا اثنتين و احييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل ) ( 1514) كافران در قيامت و پس از روشن شدن حق مى گويند: خدايا ما را دوبار ميراندى و دو بار زنده كردى، ما به گناهانمان اعتراف مى كنيم. راهى براى خروج ما از قيامت قرار بده تا پس از ورود به دنيا، تحصيل ايمان كنيم. در صورتى كه قيامت روز ظهور حق و جاى علم است، نه جاى فعل اختيارى مانند ايمان. ايمان كار اختيارى است كه بين آن و نفس انسان، اراده فاصله لاست و انسان مى تواند ايمان بياورد يا نياورد. اما علم كار ارادى نفس نيست، گرچه تحصيل مقدمات فهم در اختيار انسان است، ليكن وقتى مقدمات روشن شد، نفس ‍ ناچار به فهميدن نتيجه است.

چون در آيه سوره زمر دو اماته و دو احيا مطرح شده، ليكن تبيين نشده كه اين دو اماته و دو احيا ولى در آيه مورد بحث همه مقاطع چهارگانه تبيين شده و مى فرمايد: انسان قبل از اين كه به حيات دنيايى زنده شود، مرده بود (نطفه يا خاك بود) و بعد به حيات دنيايى رسيد: (كنتم امواتا فاحياكم ) و با اماته الهى نيز انسان از دنيا بيرون مى رود: (ثم يميتكم ) و احياى دوم نيز مربوط به قيامت كبراست: (ثم يحييكم ) پس آيه سوره غافر به كمك آيه محل بحث تفسير مى شود.

اين احتمال مردود است، زيرا در سوره غافر سخن از دو اماته و دو احيا است در حالى كه آيه محل بحث سخن از يك موت و يك اماته و دو احيأ است. فرق موت با اماته آن است كه تعبير موت ناظر به ارتباط با فاعل نيست و سابقه حيات را هم نمى فهماند، ولى اماته هم ارتباط به فاعل و هم سابقه حيات را تفهيم مى كند. پس اين آيه نمى تواند مبين آيه سوره غافر باشد، بلكه مكمل آن است و اين دو آيه بر روى هم، دو اماته در دنيا و برزخ و سه احيا در دنيا و برزخ و قيامت كبرا را اثبات مى كند. ( 1515)

تذكر 1- برخى در استدلال به آيه (ربنا امتنا...) گفته اند: اين مطلب را كافران در معاد مى گويند، يعنى، سخن خدا نيست. ليكن همان طور كه در اثناى تفسير روشن شد، قيامت ظرف ظهور حق است و سخن باطل در آن راه ندارد و اگر چنين مطلبى باطل باشد خداوند حتما آن را ابطال و رد مى كرد.

2- بر فرض كه آيه محل بحث حيات برزخى را شامل نشود هرگز دلالت بر نفى برزخ ندارد تا با آيات ديگر، مانند: (و من ورائهم برزخ الى يوم يبعثون ) ( 1516) منافات داشته باشد؛ زيرا عدم ذكر برزخ غير از دلالت بر عدم وجود آن است و هرگز با دليل وجود آن تعارض ندارد.

## بازگشت انسان به سوى خدا

خداى سبحان كه شئون گوناگون انسان را تشريح مى كند، گاهى به طور اجمال اصل مسافر بودن انسان و گاهى منزلگاههاى سفر وى را نيز بيان مى كند و گاهى درباره بخشى از مراحل اين سفر تنها به روح انسان خطاب مى كند، نه به مجموع روح و بدن. توضيح اين كه، گاهى مى فرمايد: (يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه ) ( 1517) همه انسانها چه مومن و چه كافر مسافرند و به لقاى حق مى رسند، ليكن مومن به جمال خداى غفور، ستار و رحيم مى رسد و كافر با جلال خداى قهار و منتقم ملاقات مى كند.

آنگاه اين اصل كلى را در آيات ديگر تشريح كرده مى فرمايد چنين نيست كه انسان به لقاى حق نرسد و چنين نيست كه همه افرادى كه به لقاى حق مى رسند در لقاى اسماى حسناى الهى يكسان باشند: (فاما من اوتى كتابه بيمينه (7) فسوف يحاسب حسابا يسيرا (8) و ينقلب الى اهله مسرورا (9) و اما من اوتى كتابه ورأ ظهره (10) فسوف يدعوا ثبورا (11) ويصلى سيعرا (12) انه كان فى اهله مسرورا) ( 1518) همگان به لقاى الهى نايل مى شوند، هم افرادى كه در دنيا گرفتار سرور و نشاط بى جا بودند و هم افراد مومن و وارسته.

لقاى خاص الهى براى احدى از انسانهاى مومن است كه آن مرحله از لقأ سخن از تن بشر نيست، بلكه سخن از جان آدمى است: (يا ايتها النفس ‍ المطمئنه ارجعى الى ربك راضيه مرضيه فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى ) ( 1519)

نه به اين معنا كه چنين انسانى جسم ندارد، بلكه انسانى كه مركب از جسم و جان است، در حين تركب فقط جانش به لقاى حق بار مى يابد و جسمش در آن حرم راه ندارد و حضور پيدا نمى كند؛ زيرا آن مرتبه منزه از جسم و جسمانى است در اين مرتبه چند وصف لازم است: يكى اين كه بايد خود روح به مقام اطمينان برسد و ديگر اين كه دو وصف لازم است: يكى اين كه بايد خود روح به مقام اطمينان برسد و ديگر كه دو وصف از اوصاف برجسته انسان كامل را داشته باشد؛ يعنى، در همه شئون راضى به قضاى الهى باشد و بگويد:

اللهم... و رضى بقضائك ( 1520) و همچنين اعتقاد و خلق و عمل او نيز مورد رضاى خدا باشد و اگر انسان داراى اين سه شرط (... المطمئنه... راضيه مرضيه ) ( 1521) باشد اجازه پيمودن بقيه راه را مى يابد و به لقاى حق نايل مى شود و از فرمان رجوع (ارجعى ) بر مى آيد كه صاحب مقام نفس ‍ مطمئنه و مقام رضا و مرضى هنوز در بين راه است، به همين جهت در فن اخلاق مقام تفويض و تسليم را بالاتر از مقام رضا مى دانند.

خلاصه آن كه، گاهى فقط درباره انسان گفته مى شود كه وى مسافر است بدون اين؟ او را از مراحل و مقاطع سفر آگاه كنند و گاهى خداى سبحان انسان را به دو مقطع آغازين و پايانى آشنا كرده، مى فرمايد: (انه هو يبدى و يعيد)؛ ( 1522) خدا آغاز كننده و بازگرداننده است و براى شما نيز آغاز و انجامى است و وسط، يعنى برزخ را ذكر نمى كند و گاهى تنها يك مقطع را ذكر كرده و شئون گوناگون اين مقطع را تشريح مى كند؛ مانند: (ثم خلقنا النطقه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا اخر)؛ ( 1523) (الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوه ثم جعل من بعد قوه ضعفا و شيبه يخلق ما يشأ و هو العليم القدير) كه تشريح شئون حيات دنيايى انسان است و سخنى از برزخ و پس از آن به ميان نيامده است و گاهى هر سه مقطع را ذكر مى كند، مانند آيه مورد بحث: (كنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون )

گاهى مراحل مزبور را صبغه سفر و ارتحال داده و اصلا نام مرگ در آنها مطرح نمى شود؛ مانند: (منها خلقناكم و فيها نعيدكم و منها نخرجكم تاره اخرى ) ( 1524) زيرا در آيه سير تطورى دنيا و برزخ و قيامت يكسان و بدون نام مرگ كه رايحه عدم از آن استشمام مى شود بازگو شد.

با در نظر گرفتن آيه (يا ايها الانسان انك كادح الى ربك ) مى توان گفت كه همه مراحل انسانى از سنخ حيات بعد از حيات (لبس بعد لبس ) است و اگر احيانا از اماته سخن به ميان مى آيد به لحاظ غيبت ظاهرى مرتحل از منزل پيشين است. خداى سبحان گاهى در بيان سير تحول انسان، مبدا فاعلى و قابلى را با هم ذكر كرده، مى گويد: خدا اين كارها را بر عهده دارد و گاهى به ذكر مبدا قابلى بسنده كرده، مى گويد انسان اين مراحل را يكى پس از ديگرى پشت سر گذاشته و مى گذارد. آيه محل بحث از قبيل قسم اول است و آيه (ثم انكم بعد ذلك لميتون ) ( 1525) كه مبدا فاعلى را ذكر نمى كند از قبيل قسم دوم. خداى سبحان در آيه محل بحث به انسانها هشدار داده، مى گويد شما از يك سو به مبدا ازلى متصل هستند. (و كنتم اموتا فاحياكم ) و از سوى ديگر با مرجع ابدى مرتبطند: (ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ) پس چگونه به خدا كفر مى ورزيدند؟

لطايف و اشارات

1- اصول سه گانه دين در آيه مورد بحث

آيه محل بحث در ظاهر به دو اصل مبدا: (فاحياكم ) و معاد: (ثم اليه ترجعون ) اشاره دارد، ليكن بايد توجه داشت كه با اثبات مبدا و معاد قهرا نبوت و رسالت نيز اثبات شده است، زيرا وقتى هدف (معاد) در كار باشد راه رفتن به سوى آن هدف و همچنين راهنما نيز وجود دارد. پس با اثبات مبدا و معاد راه (صراط مستقيم ) و راهنما (پيامبر) نيز ثابت مى شود. خداى سبحان گاهى از راه ضرورى معاد وحى و رسالت را چنين اثبات مى كند:

چگونه ممكن است انسان آغاز و انجام داشته باشد ولى راه و راهنما نداشت باشد؟ اگر انسان با مرگ نابود نمى شود، بلكه مرگ انتقال از نشئه اى به نشئه ديگر است و هدفى در پيش دارد، پس راهى نيز براى رفتن به مقصد وجود دارد و اگر راه باشد راهنما نيز لازم است. بنابراين، آيه محل بحث با صدر و ذيلش مى تواند دليل بر ضرورت وحى و رسال نيز باشد.

2- عناصر بين و مبين در آيه

عناصر محورى احتجاج در آيه محل بحث به دو قسم بين و مبين منقسم است، زيرا موت قبلى و حيات پس از حيات امرى است بين و قطعى، اما احياى مجدد و سپس رجوع به سوى خداوند امرى مبين است كه بعد از تدبر به منزله بين خواهد بود و تقريب استدلال به آن طى بحث تفسيرى ارائه شد. تفاوت ديگر بين عناصر مذكور در آيه اين است كه چون ترتيب بعضى بدون فاصله زياد است و ترتب برخى با فاصله قابل ملاحظه، از اين رو سير طولى آنها گاهى به صورت عطف با فا و زمانى با عطف به ثم تنظيم شد؛ چون ترتب حيات و نيز احياى بعد از مرگ برزخى و سپس رجوع به سوى خدا هر كدام با فصل وجودى قابل ملاحظه انجام مى پذيرد. از اين جهت ترتب احيا بر موت سابق به صورت فا و اما ترتب ساير مراحل مزبور بر يكديگر به صورت ثم بيان شد.

تذكر: گرچه موت و حيات، تقابل عدم و ملكه دارد و چيزى كه شايسته حيات نيست، عنوان ميت غالبا بر آن اطلاق نمى شود، ليكن در قرآن كريم عنوان ميت بر بلد و سرزمين اطلاق شده است، مانند: (بلده ميتا)، ( 1526) (وايه لهم الارض الميته ). ( 1527)

3- سر تغيير عبارت در (الى ترجعون )

موت سابق از آن جهت كه امرى عدمى است و نياز مستقيم به مبدا فاعلى ندارد، به خداوند اسناد داده نشده، ليكن عناصر محورى سه گانه بعدى يعنى احياى اول، اماته دوم و احياى سوم به خداوند اسناد داده شد؛ چون همه آنها امر وجودى و محتاج به مبدا فاعلى است. عمده آن است كه رجوع (ثم اليه ترجعون ) با آن كه امر وجودى و محتاج به مبدا فاعلى كافى نيست، زيرا ممكن است رجوع راجعان وابسته به اراده خود آنها يا مبدا ديگر باشد.

گاهى در توجيه اين تغيير عبارت گفته مى شود كه نكته آن رعايت فواصل آيات و مقاطع آن است كه غالبا در آيات گذشته به صورت جمع مذكر سالم تدوين شده است. براى اثبات اسناد رجوع انسانها به خداوند مى توان گفت اگر حيات و ممات موجودى نه در اختيار او بود و نه در اختيار غير خداوند پس رجوع او به خداوند نيز كه شانى از شئون هستى چنين موجودى است حتما به اراده الهى خواهد و از آيات (انا لله و انا اليه راجعون ) ( 1528) (ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله ) ( 1529) استنباط مى شود كه رجوع انسان به طرف خداوند به اراده الهى است، زيرا وقتى همه امور جهان و نيز همه هستى انسان در اختيار خدا بود رجوع او به سوى خدا كه يكى از حساسترين مراحل هجرت اوست به خداوند اسناد خواهد داشت. گذشته از آن كه فعل مزبور، يعنى (ترجعون ) به صورت مجهول ذكر شد. بنابراين، احتمال اسناد رجوع به خود انسانها اصلا مطرح نيست و چون همه اشخاص به سوى خداوند ارجاع مى شوند پس هيچ كدام از افراد ارجاع دهنده كسى نخواهند بود؛ چنانكه چون همه اشيا ارجاع مى شوند: (اليه يرجع الامر كله )، پس هيچ چيزى ارجاع دهنده چيزى نيست، يعنى، همه اشخاص و اشيا به ارجاع الهى به سوى او رجوع مى كنند.

البته رجوع راجعان كه به ارجاع الهى است گاهى بى واسطه است و گاهى با واسطه. پس اگر قبض ارواح بعضى به وسيله فرشته اماته صورت پذيرد، چون فرشته قبض روح مجرى دستور خداست و با اذن و اراده او كار مى كند، بنابراين، ارجاع او تحت تدبير و ارجاع خداوند است.

تذكر: گرچه عنوان اعاده صريحا به خداوند اسناد داده شد و احتمالا شامل ارجاع نيز مى شود، ليكن گاهى عنوان اعاده با رجوع كنار هم قرار گرفته كه تعدد را مى رساند؛ مانند (الله يبدوا الخلق ثم يعيده اليه ترجعون ) ( 1530)

4- معناى بازگشت به سوى خدا

كسى كه موجود را منحصر در ماده و مادى مى پندارد، يا اگر در جهان هستى موجودى مجرد مى پذيرد، ليكن براى انسان سهمى از تجرد قائل نيست و همه شئون وجودى او را مادى مى داند، از عنوان رجوع انسان به سوى خدا، جسم بودن خداوند (معاذ الله ) را استنتاج مى كند؛ زيرا رجوع موجود مادى به طرف چيزى غير از رجوع مكانى نخواهد بود. وقتى رجوع كننده در مكان معين رجوع مى كند، مرجع وى نيز موجود مكانى است. پس ‍ مرجع انسان خداى متمكن است؛ يعنى، داراى جسم است. اين استدلال باطل را فخر رازى چنين تضعيف كرد: مراد از رجوع به طرف خدا، رجوع به حكم و امر خداست، زيرا در معاد، تنها مرجع حكم و فرمان فقط خداست. ( 1531) بايد توجه داشت كه گرچه تنها حاكم و امير در قيامت خداست، ليكن رجوع انسان به طرف خداوند تنها رجوع بدن او نيست، بلكه روح مجرد او نيز راجع است و رجوع روح، رجوع امر مجرد است و رجوع موجود مجرد، به نحو تجرد خواهد بود، نه تجسم و در توضيح اجمالى آيه پايانى سوره فجر كه قبلا بازگو شد به اصل مطلب اشاره شد.

البته تجرد محض حتى از حد و عد، مخصوص خداوند وگرنه تجرد از ماده برابر عقل و نقل محرز است.

گرچه برخى قائل به تجرد نفس را تفسيق كرده اند. ( 1532) منشا چنين نسبت ناروا يا قصور در تصور مبادى تجرد روح است يا ذهول از لوازم آيات و روايات معتبر كه كاملا مستلزم تجرد روح از ماده و طبيعت است.

بحث روايى

1- مصاديق حيات در قرآن

- فى تفسير على بن ابراهيم: ( 1533) والحياه فى كتاب الله على وجوه كثيره، فمن الحياه ابتدأ خلق الله الانسان فى قوله (فاذا سويته و نفخت فيه من روحى ) ( 1534) فهى الروح المخلوقه التى خلقها الله واجراها فى الانسان والوجه الثانى من الحياه انبات الارض و هو قوله: (يحيى الارض بعد موتها) ( 1535) والارض الميته التى لا نبات بها فاحيا بنياتها ووجه آخر من الحياه و هو دخول الجنه و هو قوله:

(استجيبوالله وللرسول اذا دعاكمم لما يحييكم ) ( 1536) يعنى الخلود فى الجنه والدليل على ذلك، قوله: (و ان الدار الاخره لهى الحيوان ) ( 1537)

اشاره: حيات كمال وجودى است كه منشا علم و فعل است به طورى كه علم در هدايت عمل موثر است و عمل از علم صادر مى شود و چون علم درجاتى دارد و افعال مراتبى، از اين رو هر مرتبه از علم و فعل كه مسبوق به عدم بود و بعدا پديد آمد حيات جديدى طلوع مى كند. از اين رو برخى از منسوبين به علم حقايق وجوهى را در تطبيق آيه، نه تفسير مفهومى آن، ياد كرده اند، مانند: الف. بر اثر شرك مرده بوديد و خداوند شما را با هدايت به توحيد زنده كرد. ب: مرده به جهل بوديد شما را به علم زنده كرد. ج: بر اثر اختلاف مرده بوديد، با دعوت به اتحاد شما را زنده كرد.د: زنده به نفس بوديد شما را اماته كرد زنده به قلب كرد.ه: از او (خدا) مرده بوديد شما را به او (خدا) زنده كرد. و: مرده به ظاهر بينى بوديد، شما را به مكاشفه زنده كرد. ز: مرده به شهود خود بوديد شما را به شهود حق زنده كرد،... ( 1538)

2- حيات دنيوى، برزخى و قيامتى انسان

- عن العسكرى (عليه‌السلام ) فى قوله عزوجل: (كيف تكفرون...و كنتم امواتا)فى اصلاب ابائكم و ارحام امهاتكم (فاحياكم ) اخرجكم احيأ (ثم يميتكم ) فى هذه الدنيا و يقبركم (ثم يحييكم ) فى القبور... (ثم اليه ترجعون ) فى الاخرة بان تموتوا فى القبور بعد ثم تحيوا للبعث يوم القيامة ترجعون الى ما وعدكم...( 1539)

- عن النبى (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) مخاطبا لكفار قريش و اليهود: ( كيف تكفرون بالله ) الذى دلكم على طرق الهدى وجنبكم ان اطعتموه سبل الردى (و كنتم امواتا) فى اصلاب آبائكم و ارحام امهاتكم (فاحياكم ) اخرجكم احيأ (ثم يميتكم ) فى هذه الدنيا و يقبركم (ثم يحييكم ) فى القبور وينعم فيها المومنين بنبوة محمد و ولاية على و يعذب فيها الكافرين بهما (ثم اليه ترجعون ) فى الاخرة بان تموتوا فى القبور بعد، ثم تحيوا للبعث يوم القيامة، ترجعون الى ما وعدكم من الثواب على الطاعات ان كنتم فاعليها و من العقاب على المعاصى ان كنتم مقارفيها...( 1540)

اشاره: جريان برزخ كه در اين حديث بعد از اماته از دنيا و قبل از رجوع به سوى خدا در قيامت ذكر شد با برخى از توجيهات گذشته هماهنگ است، نه با همه آنها، اما افزودن، اقبار را (در قبر وارد كردن ) كه قبر همان برزخ است مى توان با آيه: (ثم اماته فاقبره ثم اذا شأ انشره ) ( 1541) هماهنگ يافت؛ چون مرگ همان هجرت و ارتحال از محدوده خاص هستى به محدوده برتر است. از اين رو انتقال از برزخ كه محدوده ميانه است به قيامت كه محدوده وسيعتر است، موت ناميده شد و سبب انتقال مزبور اماته است.

3- آيات انفسى و آفاقى خدا

- عن...قال: سالت الرضا (عليه السلاام ) يابن رسول الله ما الدليل على حدث العالم؟ قال: (انت لم تكن ثم كنت و قد علمت انك لم تكون نفسك ولا كونك من هو مثلك ) ( 1542)

اشاره: امام رضا عليه‌السلام در پاسخ اين سوال كه دليل حدوث عالم چيست مى فرمايد: تو نبودى و سپس حادث شدى و مى دانى كه خود خالق خود نيستى و افرادى مانند تو نيز خالق تو نيستند. پس خالق تو خداست. اين برهان در همه اجزاى جهان جارى است و ذكر انسان از باب تمثيل است، نه تعيين و تحديد. پس آن چه درباره آيات انفسى صدق مى كند درباره آيات آفاقى نيز صادق است.

همين بيان با تعبيرى ديگر از امام رضا عليه‌السلام رسيده است؛ از آن حضرت پرسيدند: دليل بر... چيست. حضرت فرمود خود را شناختم و فهميدم در اختيار خود نيستم پس اين بنيان بنيانگزارى دارد: (ما الدليل عليه؟ قال: انى لما نظرت الى جسدى فلم يمكنى فيه زيادة و لا نقصان فى العرض و الطول و دفع المكاره عنه، علمت لهذا البنيان بانيا فقررت به )

آنگاه سائل پرسيد: اگر خدايى هست و چنان كه شما برهان اقامه مى كنيد وجودش قطعى است، پس چرا محجوب است و ما او را نمى بينيم؟ حضرت فرمود: خدا مخفى و محجوب نيست و سر اين كه او را نمى بينيد آن است كه گناه حجاب چشم شما شده است: فلم احتجب؟ فقال ابوالحسن عليه‌السلام: ان الاحتجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم و اما هو فلا يخفى عليه خافية فى انأ الليل و اطرف النهار

آنگاه سائل پرسيد: پس چرا با چشم ظاهرى خدا را نمى بينيم؟ حضرت فرمود: زيرا بين خدا و خلق او بايد فرقى باشد. آن چه مشهود بصر مادى الست خودش نيز مادى است، ولى خداى سبحان ماده و مادى نيست. پس ‍ با بصر جان بايد او را ديد: (فلم لا تدركه حاغسة الابصار؟ قال: للفرق بينه و بين خلقه ) ( 1543)

خدايى كه نور آسمانها و زمين است: (الله نور السموات و الارض ) ( 1544) ممكن نيست مخفى، مستور و محجوب باشد. خداى سبحان هم در دل شبهاى تار مى تابد و هم در روزهاى روشن و اصولا خود شب و روز هر دو، آيت الهى است: (وجعلنا اليل و النهار ايتين فمحونا اية اليل وجعلنا اية النهار مبصرة ) ( 1545)

هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميغعا ثم استوى الى السمأ فسوئهن سبع سموت وهو بكل شى ء عليم

گزيده تفسير

نعمتهاى الهى آيات توحيدى حق است چه براى بهره ورى مادى و تعالى معنوى انسانها آفريده شده و تبيين آنها در قرآن براى دعوت به توحيد و تهذيب است؛ آسمانها و زمين براى انسان آفريده شده و انسان براى آنها نيست. پس كوشش آدمى به هدف رسيدن به نعم زمينى و آسمانى براى او خسارت است.

قرآن كريم در برخى آيات از تسخير زمين و آسمانها هفت گانه براى انسان دارد و در برخى آيات نيز از تسخير و تصرف اعجازآميز اولياى خدا در زمين و آسمانها سخن مى گويد (تسخير خاص ) و اين تسخير هرگز به معناى تفويض مستحيل نيست. عدد آسمانها هفت است و اولين آسمان، جايگاه ستارگان ثابت و سيار است و ساير آسمانها در ظاهر قرآن تبيين نشده است. زمينهاى هفت گانه نيز از برخى آيات قرآن قابل استفاده است، گزارش ‍ آفرينش زمين و آنچه در آن است قبل از گزارش تسويه آسمانهاى هفتگانه است، خداوند به هر چيزى داناست.

تفسير

ثم: ظاهر عطف به ثم تأخر آفرينش آسمانها از زمين است ليكن در اين آيه كريمه ثم براى افاده تفاوت درجه وجود و نيز تراخى به حسب مقام بيان و گزارش است، نه به حسب وجود و تحقق خارجى و به عبارت ديگر ديگر ثم در اين جا مفيدى ترتيب ذكرى است، نه ترتيب واقعى و مؤ يد آن، آيات سوره مباركه نازعات است كه آفرينش زمين را متأخر از خلقت آسمانها مى داند: (أنتم أشد خلقا أم السمأ بنيها (27) رفع سمكها فسويها (28) وأغطش ليلها و أخرج ضحيها (29) والأرض بعد ذلك دحيها) ( 1546)

استوى: استوى از ريشه سوى است و معناى محورى ماده سوى توسط همراه با اعتدال است. بنابراين، دو مفهوم توسط و اعتدال با هم در معناى ماده سوى مأخوذ است؛ توسط به معناى قرار گرفتن در متن چيزى يا كارى است. پس كسى كه در حاشيه قرار دارد، توسط ندارد. اعتدال هر چيزى در جاى خود واقع شدن و لازم آن زوال هر گونه اضطراب و ناآرامى و رسيدن به آرامش كامل است. پس كسى كه بر كارى تسلط دارد، ليكن در آن آرامش ‍ ندارد، از اعتدال برخوردار نيست، گرچه در متن كار نيز باشد.

استوى كه از باب افعال و براى مطاوعه است، به معناى گزينش توسط و اعتدال و بهره مند شدن از استقرار تام مطمئن در كار است. ( 1547)

در قرآن كريم استوأ در جوار گوناگونى به كار رفته است؛ چنانكه درباره فرود آمدن و قرار گرفتن كشتى نوح بر كوه جودى مى فرمايد: و استوت على الجودى ( 1548) و يا درباره سوار شدن و قرار گرفتن بر پشت مركب مى فرمايد:

(و جعل لكم من الفلك و الأنعام ما تركبون # لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمه ربكم اذا استويتم عليه ) ( 1549) كه به معناى استقرار تام و كامل همراه با طمأنينه و آرامش و بدون هيچ گونه ضعف، تزلزل، اضطراب و انكسار است. تعبير ( ثم استوى على العرش ) ( 1550) يا، ( الرحمن على العرش استوى ) ( 1551) نيز كنايه از استيلاى خداى سبحان بر ملك و فرمانرواى است.

الى: استوأ، چنانكه راغب گفته، هرگاه با عى متعدى شود به معناى تسلط و استيلأ است؛ چنانكه درباره استواى خداوند بر عرش بيان شد و هرگاه با الى متعدى شود به معناى رسيدن به چيزى يا توجه، قصد و آهنگ چيزى كردن است. پس تعبير ( استوى الى السمأ ) بدين معناست كه خداى سبحان به آفرينش آسمان پرداخت و آهنگ آفرينش قاصد از مكانى به مكان ديگر و از جهتى به جهت ديگر تحقق نمى يابد، نيست؛ زيرا خداوند از همه اينها منزه است.

تذكر: براى استوأ معانى متعددى ذكر شده كه استفاده برخى از آنها به كمك حرف جر است كه با آن به كار مى رود؛ مانند استوى على شى ء و استوى الى شى ء. ابوحيان هفت معنا كه مبناى اقوال هفتگانه است براى استوأ بيان مى كند. طبرى آن را به معناى علو و ارتفاع ( 1552) و فرأ و زمخشرى آن را به معناى اقبال و قصد مى دانند. ( 1553)

طبرى مى گويد:

شگفت آور از انكار كسى است كه استوا را به معناى علو و ارتفاع نمى داند و سر آن را فرار از محذورى مى داند كه خود پنداشت و آن اين كه اگر در تفسير (استوى الى السمأ) بگوييم خداوند علو و ارتفاع يافت، لازم مى آيد كه قبلا در تحت آسمانها بود.

آنگاه در نقد پندار مزبور مى گويد:

اگر استوأ را به معناى اقبال بدانيم لازم مى آيد كه قبلا اديار داشت و پس از آن اقبال كرد، و اگر در پاسخ گفته شود مراد اقبال تدبيرى است، ما نيز مى گوييم مراد از علو و ارتفاع، همان علو سلطنت و مالكيت است، نه علو و ارتفاع مكانى. ( 1554)

فسويهن: سواهن نيز مانند استوى از ريشه سوى است و چون دو مفهوم توسط و اعتدال در معناى محورى ماده سوى ماخوذ است، تسويه به معناى ايجاد توسط و اعتدال در چيزى است، مثلا، تسويه انسان به اين است كه هر عضوى از اعضاى او در جاى خاص خود و به گونه اى كه شايسته ساختار داخلى و هدف خارجى است آفريده شود و تسويه آسمانها به آفرينش شايسته و حساب شده اجزاى گوناگون آن است.( 1555)

قرآن كريم ضمن احتجاج بر توحيد و يادآورى نعم الهى در آغاز آيه قبل، به بهترين نعمت كه حيات است اشاره فرمود و سپس در اين آيه نعمتهايى را كه در نظام هستى براى انسانها خلق شده، متذكر مى شود، تا هم انسان را به توحيد دعوت كرده و هم او را مهذب سازد.

دعوت به توحيد از آن جهت است كه همه اين اشيا نشانه هاى الهى است و غير از خدا احدى خالق و مدبّر آنها نيست و امّا تهذيب، با اين بيان است كه همه نعمتهاى زمين و آسمان براى انسان آفريده شده و انسان براى هيچ يك از آنها نيست، بلكه تنها براى عبادت خداست؛ كسى كه چنين بينشى بهره او شد تجارت سودآورى دارد و اگر صرفا به هدفِ به دست آوردن نعمتها كوشش كند، خود را هدر داده و سرمايه را باخته است.

زمين و هر آنچه بر روى آن و يا در دل آن است، آيات حق است و انسانها مى توانند از آنها بهره ببرند؛ هم مى توانند با تحصيل وسايل رفاهى، بهره مادّى ببرند و هم با مشاهده و مطالعه آيات الهى، به آفريدگار آنها، يعنى خداى سبحان معرفت پيدا كنند. پس جمله مذكور فقط ناظر به بهره هاى مادّى نيست، بلكه اگر انسان از هر چه كه در روى زمين است بهره توحيدى ببرد، به مقصد خلقت خود رسيده است؛ زيرا انسان و جهان از يكديگر جدا نيست، بلكه هر دو مجموعه اى را تشكيل مى دهد كه هر يك از اجزاى اين مجموعه، براى هدف خاصى آفريده شده است.

كمال زمين و آسمان به اين است كه در خدمت انسان قرار گيرد و كمال انسان در پرستش خداست، گرچه خداى سبحان از هر چيزى حتى از عبادت بشر غنّى محض است. پس آسمانها و زمين براى انسانهاست و انسان براى عبادت و قهرا همه عالم براى عبادت خداست؛ در جهان به جز خدا حاكمى هستى و جز عبادتِ حقْ عبادتى مطرح نيست. از اين رو خداى سبحان در عين حال كه خلقت آسمانها و زمين را براى بهره ورى انسان طرح مى كند، هدف از آن را نيز كه توحيد و تهذيب نفس انسان است، بازگو مى كند: (اللّه الّذى خلق سبع سموات و من الارض مثلهنّ يتنزّل الامر بينهنّ لتعلموا أنّ اللّه على كلّ شى ء قدير و أنّ اللّه قد أحاط بكلّ شى علما) ( 1556) يعنى، نظام امكانى آفريده شده، تا شما با خداى عليم و قدير آشنا شويد و به بينش توحيدى دست بيابيد؛ چنانكه در جاى ديگر مى فرمايد: (والّذى خلق الازواج كلّها و جعل لكم من الفلك و الانعام ما تركبون (12) لتستووا على ظهوره ثمّ تذكروا نعمة ربّكم و تقولوا سبحان الّذى سخّر لنا هذا و ما كنّا له مقرنين (13) و انّا الى ربّنا لمنقلبون) ( 1557) و يا مى فرمايد: كذلك سخرها لكم لتكبّروا اللّه على ما هديكم ( 1558)

پس هدف از آفرينش نظام كيهانى و تسخير آنها براى انسان، تسبيح و تحميد و تكبير و تهليل است، كه انسان را مهذّب مى كند. ذكر آفرينش ‍ زوجها و پديد آوردن كشتى و ديگر مركبها در اين آيه تمثيل است، نه تعيين. پس هر نعمتى كه خداى سبحان به انسان داده در جهت تعالى معنوى انسان و توحيد و تهذيب اوست و انسان بايد آن را مقدمه ياد خدا و قيامت قرار دهد، گرچه حكم تعبّدى فقهى در اين زمينه نيامده است، امّا ملاك آن وجود دارد؛ يعنى، به ياد نعمت حق و به ياد قيامت بودن عامل تهذيب نفس است.

حاصل اين كه، اگر انسان عمر خود را صرفا براى فراهم كردن اين نعمتها صرف كند، خسارت ديده است؛ چه رسد به اين كه خود را به اوهام جزئى بفروشد و سرّ اين كه رسول خدا (ص ) فرمودند: اگر آفتاب را در دست راست و ماه را در دست چپ من بگذارند، دست از هدف الهى خود برنمى دارم: يا عمّ! واللّه لو وضعوا الشمس فى يمينى والقمر فى يسارى على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره اللّه أو أهلك فيه ما تركته ( 1559)، اين است كه كه اگر در برابر از دست دادن عقيده حق، همه كهكشانها را به كسى بدهند او نيز، خسارت ديده است؛ چون انسان موجودى ابدى است و نبايد خود را به خورشيدى كه در آينده نزديك يا دور گرفتار تكوير و خاموشى مى شود بفروشد.

انسان و تسخير مخلوقات

آيه محل بحث، نظير آيات فراوان مربوط به تسخير مخلوقات براى انسان است. پيام اين آيه و نيز پيام آيه 21 و 22 همين سوره آن است كه انسان از همه موجودهاى نظام كيهانى برتر است؛ زيرا همه آنها براى بهره ورى مادى و معنوى انسان خلق شده است. آيات تسخير دو دسته است: دسته اى و از جمله آيه محل بحث بر تسخير عام و دسته ديگر بر تسخير خاص دلالت دارد.

قرآن كريم درباره تسخير عام مى فرمايد: (قل أنّكم لتكفرون بالّذى خلق الارض فى يومين و تجعلون له أندادا ذلك ربّ العالمين و جعل فيها رواسى من فوقها و بارك فيها و قدّر فيها أقواتها فى أربعة أيّام سوأً للسائلين ) ( 1560)؛ چگونه به خدايى كفر مى ورزيد كه زمين را در دو روز آفريد و براى او نظاير قرار مى دهيد و او پروردگار جهانها و جهانيان است و كوهها را به منزله ميخهايى براى حفظ زمين قرارداد، و در دل كوهها نيز بركتهاى فراوان قرار داد و مواد غذايى شما را در طىّ فصول چهارگانه تنظيم كرد. در آيه ديگر نيز مى فرمايد: خداوند زمام دريا و نهرها و خورشيد و ماه و شب و روز را به دست شما داده است: (وسخّر لكم الفلك لتجرى فى البحر بأمره و سخّر لكم الانهار (32) و سخّر لكم الشّمس و القمر دائبين وسخّر لكم الّيل و النّهار) ( 1561) در عين حال كه زمام همه موجودات به دست خداست؛ چنانكه مى فرمايد: ما به آسمان و زمين گفتيم خواه و ناخواه بياييد: (فقال و للارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين ) ( 1562)

تذكر: پيام آياتى كه دلالت دارد نظام كيهانى براى انسان خلق شده گرچه با پيام روشن آياتى كه دلالت دارد بر اين كه نظام سپهرى مسخر شماست فرق دارد، ليكن آيات دسته اول بعد از توجه به برخى از مبادى مطوى دلالت بر تسخير دارد؛ زيرا معناى آفرينش آنها براى انسان جز اين نيست كه انسان از آنها بهره بردارى كند و بهره ورى از نظام كيهانى بدون تسخير آنها براى بشر ميسور نيست. البته تسخير كننده همان طور كه بازگو شد خداوند است، نه غير او. برخى از مفسران بزرگ همانند ابوجعفر طبرى، تسخير را در تفسير معناى آيه اشراب كرده، چنين گفته اند: همه آنچه در زمين است براى شما آفريد و براى شما مسخّر كرد.( 1563)

گاهى نيز قرآن كريم، برخى منافع جزئى اين مسخّرات را بيان مى كند؛ مانند: (والانعام خلقها لكم فيها دفٌ و منافع و منها تأكلون (5) و لكم فيها جمال حين تريحون و حين تسرحون (6) و تحمل أثقالكم الى بلدلم تكونوا بالغيه الا بشقّ الانفس انّ ربّكم لرؤ ف رحيم ) ( 1564) بر اساس اين آيات، كه بر تسخير عمومى دلالت دارد، انسان مى تواند زمان جهان را به دست گيرد.

اما تسخير خاص (معجزه ) را، قرآن كريم مخصوص انبيا و اوليا مى داند؛ چنانكه در جريان موساى كليم (سلام اللّه عليه ) و قارون، زمين مورد تسخير قارون و خانه اش را فرو برد: (فخسفنا به وبداره الارض )( 1565)، كه اين در حقيقت شقّ الارض است و در جريان صالح پيامبر (سلام اللّه عليه )) نيز كوه مورد تسخير خاص قرار گرفته، شكافته شد و صالح (عليه‌السلام ) ناقه معروف را به اذن خدا از آن بيرون آورد، كه اين در حقيقت شقّ الجَبَل است و همين طور شكافتن دريا در جريان موسى (عليه‌السلام ) با فرعون: (أن اضرب بعصاك البحر)( 1566) كه شقّ البحر است و نيز شكافتن سنگ براى دسترسى اسباط به آب كه شق الحَجَر است (فقلنا اضرب بعصاك الحجر)( 1567) و شكافته شدن ماه براى پيامبر اكرم (ص ): (وانشقّ القمر)( 1568) كه شقّ القَمَر است و همچنين تسخير كوهها و پرندگان براى همراهى با داود (عليه‌السلام ) در تسبيح: (وسخّرنا مع داوود الجبال يسبّحن والطّير و كنّا فاعلين )( 1569) و تسخير باد براى سليمان (سلام اللّه عليه )؛ (فسخّرنا الرّيح تجرى بأمره رخأً حيث أصاب ).( 1570)

اينها همه بيانگر موارد تسخير خاص تكوينى و جزو نظام آفرينش عالم است. همان طور كه اصل نبوّت و رسالت جزو نظام آفرينش است و بشر بدون راهنما نيست، اعجاز هم كه لازمه وحى و نبوّت است، جزء نظام آفرينش است و معناى اعجاز خرق عادت اين نظام است، نه خرق امر عقلى، مانند قانون عليّت و معلوليت.

تسخير جهان آفرينش براى انسان، خواه به تسخير مستقيم خداى سبحان باشد و يا زمان آن را به دست انسان داده باشد، با تفويض و قسر و قهر تفاوت دارد. تسخير به اين معنا نيست كه انسان بتواند بر نظام آفرينش قهرا حكومت كند و بتواند اصول حاكم بر آن را تغيير دهد، بلكه مى تواند در محدوده نظام موجود، آسمان و زمين را براى هدف صحيح خويش وسيله قرار دهد و در خدمت خود درآورد.نظامى كه ناظم آن خداست، بى نظمى در آن راه ندارد و اين نظام با حفظ اين شرايط در اختيار انسان، در طول اراده الهى قرار داده شده است، نه در عرض اختيار خداوند.

تفويض، به اين معنا كه خداى سبحان كار نظام را به انسان واگذار كند، از دو نظر مسحيل است: هم از نظر انسان كه مبدأ قابلى است و هم از نظر خداى سبحان كه مبدأ فاعلى است؛ اما از لحاظ مبدأ فاعلى براى اين كه ربوبيّت خداى سبحان مطلق است و نامحدود را نمى توان محدود كرد. و اما از طرف مبدأ قابلى براى اين كه انسان ذاتا نيازمند است و چيزى را كه ذاتا فقير است، نمى توان غنى كرد و كار او را به خودش واگذار كرد.

قرآن كريم درباره نفى تفويض مى فرمايد: (وسخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بأمره )( 1571) كه بأ در كلمه بأمره، يا براى مصاحبت است، يعنى كشتى در دريا با مصاحبت امر خدا جارى است و يا به معناى ملابست است، يعنى جريان كشتى در پوشش امر خداست، نه اين كه بر اساس تفويض، امر شما حاكم باشد و در جاى ديگر مى فرمايد: (والشّمس ‍ تجرى لمستقرّ لها ذلك تقدير العزير العليم )( 1572) پس نظام جهان از طرف خداى سبحان اندازه گيرى شده و بى نظمى به دست احدى در عالم واقع نمى شود: (لاالشّمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولاالّيل سابق النّهار وكلّ فى فلك يسبحون ) ( 1573) غرض آن كه، دو عنصر محورى را در همه شئون بايد حفظ كرد: يكى استقرار نظم علّى و معلولى و ديگرى حصر ناظم در اراده الهى.

## آسمانها و زمينهاى هفت گانه

خداى سبحان آسمانهاى هفتگانه را نيز براى بهره بردارى انسان، مستوى الخلقه آفريد و او با قدرت و علم و حكمت اين نظام را گسترانيده است.

آسمانهاى هفتگانه قرآن، غير از هفت آسمان هيئت پيشينيان است؛ زيرا آنها اولا قائل به، نُه فلك بودند و ثانيا هفت فلك اول را مركز ستارگان سيّار، مانند شمس و قمر و زهره و عطارد و لفك هشتم را مركز ستاره هاى ثابت و فلك نهم، يعنى اطلس را بى ستاره و آخرين فلك به شمار مى آوردند و از آن به فلك الافلاك و مُعدّل النهار ياد مى كردند، ولى ظاهر قرآن اين است كه همه ستارگان در آسمان اوّل است.

چنانكه مى فرمايد: ما اين ستاره ها را زيور نزديكترين آسمانها به شما قرار داديم: (انّا زيّنا السّمأ الدّنيا بزينة الكواكب ) ( 1574) پس در ميان آسمانهاى هفتگانه، آسمانى كه به ما نزديكتر از آسمانهاى ديگر است با كواكب ثابت و سيّار مزيّن است. امّا موقعيت و كيفيّت آسمانهاى ششگانه ديگر در قرآن كريم صريحا بيان نشده است.

گرچه قرآن كريم در آيه محل بحث درباره آسمانها تعبير به هفت آسمان آورده و درباره زمين چنين تعبيرى ندارد، ليكن در جاى ديگر مى فرمايد: (اللّه الّذى خلق سبع سموات و من الارض مثلهنّ) كه شايد بتوان استفاده كرد كه زمينهاى هفتگانه نيز، در برابر آسمانهاى هفتگانه وجود دارد و زمينهاى هفتگانه، به معناى اقليمهاى هفتگانه، يا طبقات هفتگانه زمين يگانه نيست، بلكه در روايتى از امام رضا (عليه‌السلام ) پرسيدند معنيا (والسّمأ ذات الحبك )( 1575) چيست؟ كيف يكون محبوكة ذلك، جعلنا اللّه فدالك؟ و حضرت در پاسخ ابتدا دست چپ را پهن كرده، فرمودند: اين آسمان است؛ سپس ‍ دست چپ را بالاى دست راست قرار داده، فرمودند: اين آسمان است؛ سپس دست چپ را بالاى دست راست قرار داده، فرمودند: بالاى آسمان اول زمين دوم است و بالاى زمين دوم آسمان دوم است و همين طور تا هفت زمين و هفت آسمان: فبسط كفّه اليسرى ثمّ أوقع اليمنى عليها. فقال: هذه أرض الدّنيا والسّمأ عليها فوقها قبّة والارض الثانية فوق السمأ الدّنيا والسّمأ الثانية فوقها قبّة والارض الثالثة فوق السمأ الثانية والسمأ الثالثة فوقها قبّة ( 1576)

## علم فراگير خداوند

گرچه در آيه 20 سوره بقره، قدرت مطلق خداوند مطرح شد، ليكن تا كنون در اين سوره از علم مطلق خداوند سخنى به ميان نيامده است. قرآن كريم خداوند را به نامهاى عالم، عليم و علاّم معرفى مى كند. گرچه اسماى حسناى سه گانه مزبور دلالت بر ثبوت وصف علم براى خداوند دارد، نه حدوث آن، ليكن كلمات عليم و علاّم خصوصيّت ديگرى را مى فهماند كه واژه عالم از تفهيم آن قاصر است؛ زيرا عليم مانند علاّم صيغه مبالغه است و وفور علم خدا و احاطه همه جانبه آن به همه اشيا و اشخاص و شئون را مى فهماند؛ يعنى، خداوند نظام كيهانى را برابر با علم كامل در نهايت اتقان و احكام آفريد و به همه ضماير و اسرار و سراير و خلوت و جلوت افراد آگاهى كامل دارد. از انضمام آيه: (اللّه خالق كل شى ء)( 1577)، يعنى خداوند آفريدگار همه اشياست و آيه: (ألا يعلم من خلق )( 1578)، آيا آن كه آفريد از مخلوق خود آگاه نيست، استنباط مى شود، كه همه اشيا معلوم خداوند است، خواه بدون واسطه و خواه با واسطه مبادى اختيارى و غير اختيارى آنها. از مجموع آيه محل بحث با آيه 20 همين سوره بقره دو صفت ذاتى خداوند، يعنى عليم و قدير بودن او معلوم مى شود.

لطايف و اشارات

1 تناسب آيات

ربوبيت خداوند مسبوق به خالقيت اوست، مهمترين نعمت بعد از آفرينش ‍ انسان پرورش اوست. پرورش انسان كه با نظام كيهانى در ارتباط است به اين است كه خداوند ارزاق مادى و معنوى او را در زمين و آسمان فراهم كند تا ربوبيت الهى درباره انسان ظهور كند. از اين رو بعد از ذكر حيات كه راجع به آفرينش انسان (كان تامّه ) است از آفرينش آسمان و زمين كه راجع به پرورش ‍ انسان (كان ناقصه ) است سخن به ميان آمد.

تذكّر: نضد مزبور در آيه 21 و 22 همين سوره كاملا مشهود است؛ زيرا در آيه 21 از آفرينش انسان سخن به ميان آمد و در آيه 22 از پرورش او با آفرينش زمين و آسمان گفتگو شد. گرچه به حسب ظاهر، آفرينش آنچه در زمين است براى تأمين منافع مادى و معنوى انسان ياد شده و چنين تعبيرى در آيه محل بحث راجع به آفرينش آسمانها مشهود نيست، ليكن پيمان اصلى آيه مزبور اين است كه تسويه آسمانهاى هفتگانه نيز براى تأمين مصالح انسان است؛ زيرا از آيات تسخير سپهر چنين برمى آيد كه آنچه در آسمانهاست مانند آنچه در زمين قرار دارد با عنايت الهى مورد تسخير انسان است. آنچه در آيه مورد بحث آمده به مثابه متن است و آنچه در آيات ديگر نظير: (أنّا صببنا المأ من أعنابٍ وزرع و نخيلٌ صنوان و غير صنوانٍ يُسقى بمأ واحدٍ و نفضّل بعضها على بعضٍ فى الاُكُل انّ فى ذلك لايات لقومٍ يعقلون ) ( 1579) آمده به منزله شرح متن ياد شده است.

2 تقسيم اسماى خداوند

برخى از منسوبى به علم حقايق سخنى درباره اسماى الهى، به ويژه لفظ هو دارند كه ضمان صدق و حق بودن آن در ذمه قائل آن است. آنان چنين گفتند:

اسماى خداوند سه قسم است: مُظْهَرات، مُضْمَرات، مُسْتَترات؛ مظهرات فراوان است.... مضمرات چهار است: أنا، مثل (لا اله الاّ أنا)( 1580) أنت مثل (لا اله الاّ أنت سبحانك )( 1581) هو، مثل (هو الذى خلق لكم )( 1582) نحن، مثل (نحن نقصّ عليك )( 1583) لفظ اللّه در بين مظهَرات، اسم اعظم است. لفظ هو در بين مظهرات و مضمرات، اسم اعظم است؛ زيرا ساير اسمأ اشتراك غير خدا را تجويز مى كند، اما لفظ هو اسمى از اسماى الهى است كه از كنه ذات مخصوص خبر مى دهد و از هر جهت از كثرت و اشتراك منزّه است؛ زيرا هنگام اشاره به وسيله هو به ذات هيچ موجود ديگرى به ذهن نمى آيد....

مقرّبان در اين فنّ يا هو را تصحيح كرده اند (يعنى هو را منادا مى دانند) و هو مركّب از دو حرف ها و واو است. ها اصل. و واو زايد است، به دليل آن كه واو در تثنيه و جمع ساقط مى شود؛ مانند: هما، هم. پس اصل هو يك حرف است و بر واحد دلالت دارد.

ابوحيان اندلسى بعد از نقل اين مطلب مى گويد:

... من نه در بامداد غاديه و نه در شامگاه طارقه از اين سنخ مطالب طرفى نبستم؛ زيرا گفته هاى غريب اينان بر خلاف مبناى اهل لغت و عربيّت است.( 1584)

تذكّر: اگر اختلاف در محدوده اصطلاح باشد قابل حلّ است و اگر مطلبى مباين عقل باشد، مردود است و اگر مختلف با آن باشد نه مخالف و مباين، گرچه پذيرفتن آن نيازمند به شهود است، ولى علم آن به اهل آن مردود است، نه خود مطلب.

3 بهره ورى از نعمتها هدف فعل خداست

علت غايى در آفرينش زمين و آسمانها بهره ورى علمى و عملى انسان از آنهاست و اين علت غايى غرض فعل است، نه غرض فاعل. خداى سبحان از آن جهت كه غنىّ محض است، كارى نمى كند، تا با آن كار به هدف خاصى برسد؛ چون در اين صورت در ذات او نقص لازم مى آيد؛ اما از آن جهت كه حكيم است، كارهاى او آميخته با مصلحت و منفعت است. بنابراين، فعل الهى هدف دارد و اگر انسانها از زمين و آسمانها استفاده درست نكنند، چنين نيست كه خداوند به مقصد نرسيده باشد، بلكه انسان بهره صحيح نبرده است.

4 برداشت حكم فقهى از آيه

فخر رازى احتجاج اباحى گرى ملحدان ونيز استدلال گروهى از فقهاى اسلامى به آيه محل بحث را چنين ياد مى كند:

اباحيون گفتند: مفاد آيه اين است كه همه چيز براى همه كس خلق شده است. پس كسى حق ندارد چيزى را مخصوص خود قرار دهد. فقهاى اسلامى گفتند: ظاهر آيه اين است كه اصل اولى، اباحه انتفاع به هر چيز است ( 1585) (مگر دليل بر منع آن اقامه شود).

قرطبى از ابن العربى نقل مى كند: آيه محل بحث مقتضى حظر يا اباحه يا توقف نيست؛ زيرا مضمون آيه در معرض استدلال و تنبيه بر وحدانيت خداست ( 1586)؛ يعنى، ناظر به مسئله كلامى است و اصلا نظرى به بحث فقهى يا اصول فقه ندارد. از پيشينيان مفسران امامى مانند شيخ طوسى (رحمه اللّه ) در تفسير آيه محل بحث چيزى راجع به مسئله فقهى تعرّض ‍ نشده، ليكن بعد از آنان كاملا فقهى بودن آن مطرح شده است. از اين رو طبرسى (رحمه اللّه ) ضمن اشاره به اصل مسئله، آيه را سند اصالة الاباحه قرار داده است ( 1587)؛ چنانكه صدرالمتألّهين به آن عنايت كردهاست.( 1588)

گرچه بحث تفصيلى از حوزه بحث كنونى بيرون است، ليكن بايد توجه شود: الف: احراز اين كه آيه محل بحث درصدد بيان حكم بايد و نبايد، فقهى و حقوقى است دشوار است؛ زيرا محور اصلى آيه بود و نبود نظرى و كلامى است كه راجع به نظام تكوين الهى است، نه بايد و نبايد

و تشريع. بنابراين، گرچه در مورد اباحه، حظر و توقف رأى صحيح همان اصالت اباحه است، ليكن براى آن دليل خاص اصولى و فقهى است، كه در موطن مخصوص خود بيان شده و تمسك به آيه محل بحث براى اثبات آن آسان نيست؛ گرچه بعيد هم نيست.

ب: همان طور كه بازگو شد، آيه يا اصلا درصدد بيان حكم بايد و نبايد فقهى و حقوقى نيست، از اين روز هرگز مجالى براى دستاويز اباحيون نخواهد بود، يا اگر آيه مزبور همه چيز را براى همه افراد مباح بداند، دلالت آن در مدار اطلاق آن است. آيات فراوان ديگرى در قرآن وجود دارد كه احكام فقهى و حقوقى اشيأ، اموال و حقوق اشخاص را تحديد كرده و از تعرض ‍ به آن با تهديد جلوگيرى و كيفر قضايى و دوزخ قيامت را براى متعديان مقرر كرده است؛ مانند آيات تحريم ربا، تحريم سرقت، تحريم تغيير وصيّت، تحريم تصرف در اموال ايتام و مانند آن. بنابراين، همه چيز براى همه كس ‍ مباح نيست، بلكه اولا اشياى مباح از محرم تفكيك شده و ثانيا براى دسترسى به اشياى مباح شرايط ويژه حيات، تجارت، رضايت و مانند آن لازم است. غرض آن كه، بر فرض دلالت آيه بر حكم فقهى مفاد آن اباحه مجموع اشيا براى مجموع اشخاص است، نه اباحه جميع اشيا براى جميع اشخاص.

5 تسخير متقابل انسانها

تسخير ساير موجودات به وسيله انسان، يك جانبه است، ولى انسانها نسبت به يكديگر تسخير متقابل دارند؛ يعنى، انسان حق ندارد يك طرفه كسى را تسخير كند. خداى سبحان درباره تسخير متقابل انسان مى فرمايد: (أهم يقسمون رحمت ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحيوة الدنيا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتّخذ بعضهم بعضا سخريا و رحمت ربك خير ممّا يجمعون ) ( 1589) ما انسانها را از جهت استعدادها و اشتياقها يكسان نيافريديم وگرنه كارها فلج گوناگون و با استعدادها و اشتياقها متنوع آفريديم، تا با تسخير متقابل آنان نظام احسن تحقق يابد. افراد جامعه همه اجزاى يك كل هستند و هيچ انسانى نسبت به ديگرى برترى ندارد، جز به تقوا و تقوا نيز مجوز تخسير يك جانبه، يعنى استعمارِ مذموم نيست.

تسخير يك جانبه مورد مذمت است؛ چنانكه رسول اكرم (ص ) مى فرمايد: كسى كه زحمتش را بر ديگران تحميل كند و سرباز جامعه باشد، از رحمت خداوند دوراست: ملعون من ألقى كله على الناس ( 1590).

6 سنجش انسان با آسمان و زمين

خداى سبحان در برخورد با انسان مادى انديش مى گويد: كوه و زمين 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 الهى انديش ‍ مى گويد: تو از آسمانها و زمين و كوهها بزرگترى؛ زيرا تو بار امانتى را بر دوش ‍ معرفت و محبت كشيدى كه هيچ يك 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 روايى

1 معناى تقدم آفرينش زمين!

عن الباقر (عليه‌السلام ):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: معناى تقدم آفرينش بسيارى از امور ياد شده در اين حديث مى تواند از سنخ تقدم رحمت بر غضب باشد كه خود آن نيز يكى از موارد مذكور است، ليكن تقدم آفرينش زمين بر آسمان از اين قبيل نيست، بلكه نظام به تطور مادى اين دو جزء از اجزاى نظام كيهانى است كه كيفيت تقدم و تأخر اين دو نسبت به يكديگر از لحاظ اصل آفرينش زمين از يك سو و دَحْو و بسط و گسترش آن از سوى ديگر در ثناياى بحث تفسيرى بازگو شد.

2 هدف از تسخير

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) فى قول اللّه عزّوجّل (هو الّذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثمّ استوى الى السّمأ... بكل شى ء عليم ) هو الّذى خلق لكم ما فى الارض جميعا لتعتبروا به وتتوصّلوا به الى رضوانه وتتوقّوا به من عذاب نيرانه... و لعلمه بكل شى ء علم المصالح فخلق لكم كل ما فى الارض لمصالحكم يا بنى آدم ( 1595)

واعملوا للجنّة عملها: فان لدّنيا لم تُخلق لكم دار مُقام بل خلقت لكم مجازا لتيودوا منها الاعمال الى دار القرار فكونوا منها على أوفازٍ و قَرّبوا الظهور للزيال (للزوال ( 1596)

ألا و انّ الارض الّتى تقلكم (تحملكم ) والسّمأ الّتى تُظِلُّكم مطيعتان لربّكم و ما أصبحتا تجوران تجودان لكم ببركتهما تَوَجُّعا لكم ولا زلفةً اليكم و لا لخير ترجوانه منكم و لكن أمرتا بمنافعكم فأطاعتا و أقيمتا على حدود مصالحكم فقامتا ان اللّه يبتلى عباده عندالاعمال السىّءة بنقص الثمرات و حبس البركات و اغلاق خزائن الخيرات ليتوب تائب....( 1597)

اشاره: بهره انسان از مواهب طبيعى گاهى در حدّ انتفاع گياهى و زمانى در محدوده استفاده حيوانى است و گاه نيز در اوج بهره ورى انسانى است كه اين قسم اخير مهمترين مراحل بهره مندى از مواهب الهى است. انتفاع انسانى گاهى به لحاظ علم است و زمانى به لحاظ عمل. انتفاع علمى گاه براى بهره هاى عملى و رفاهى است و زمانى براى معرفت خداوند و اسماى حسناى او از شواهد تجربى، رياضى، عقلى و بالاخره شهود قلبى كه معرفت برين خواهد بود و استفاده عملى همان نثار و ايثار و قيام و اقدام و جهاد و اجتهادهاى مناسب در مقاطع گونه گون فردى و اجتماعى است كه از بارزترين مصاديق حسنات دنيا محسوب مى شود.

تذكّر: تقديم كلمه (لكم ) بر مفعول، يعنى (أرض ) يا (ما فى الارض ) در آيه محل بحث مانند آيه 22 همين سوره براى تبشير انسانها از يك سو و توجه به اهميت مقام والاى انسانيت از سوى ديگر است.

سئل رجل من أهل الشام عن علىّ (عليه‌السلام ): أخبرنى عن أوّل ما خلق اللّه تبارك و تعالى؟ فقال (عليه السّلام ): خلق النور. قال: فممّ خلقت السّموات؟ قال (عليه السّلام ): من بخار المأ. قال: فممّ خلقت الارض؟قال (عليه‌السلام ): من زبد المأ... ( 1598)

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ):... ثمّ أنشأ سبحانه ريحا اعتقم مَهَبَّها و أدام مُرَبَّها 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 فلك دائر وسقف سائر ورقيم مائد ( 1599)

اشاره: 1 موارد كاربرد سمأ در قرآن و روايات متعدد است؛ چنانكه مقاطع و تطورات وجودى سمأ نيز متنوع است. لازم است مصاديق متعدد و مقاطع متنوع آفرينش و پرورش آسمان طى بحثهاى متناسب تفسيرى و روايى بازگو شود.

2 دليل غير قطعىِ منقول جز احتمال پيام ديگرى ندارد. از اين رو نمى توان آن را فتواى قطعى دين تلقى كرد.

3 فرضيه هاى غير يقينى دانش تجربى نيز پيامى جز احتمال ندارد؛ يعنى، نه مى توان مضمون دليل غير يقينى منقول را بر ره آورد مسلّم علم تجربى تحميل كرد و نه مى توان فرضيه غير يقينى دانش تجربى را بر ظاهر قرآن و روايت تحميل كرد.

4 آنچه از بيان اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) بر مى آيد اين است كه آفرينش ‍ آسمانها پس از آفرينش زمين است. صدرالمتألّهين (قدّس سرّه ) آن را مخالف دليل عقلى و نقلى دانست؛ زيرا مفاد آن ادله تقدم خلقت آسمانها بر زمين است. آنگاه توجيه خاص خود را راهگشاى حلّ اين مخالفت دانست و آن اين كه، علت غايى از يك جهت مقدم و از جهت ديگر مؤ خّر است. آسمانها نيز از جهتى مقدم بر زمين است و از جهت ديگر مؤ خّر از آن است و روايات و آيات متضارب را بر اين دو جهت حمل كردند.

لازم است توجه شود كه برهان عقلى در خصوص تقدم و تأخر اجرام مادى

قطعى (نه غير آن ) مى تواند در اين باره داورى كند؛ چنانكه كبراى مطلب گرچه تام است، زيرا علت غايى از جهتى مقدم و از جهت ديگر مؤ خّر

دليل است.

5 صعوبت بحث درباره آفرينش آسمان و زمين و تأخر و تقدم آنها نسبت

به هم از دوران صحابه تا كنون مطرح بوده است.( 1600)

پاورقی ها

1- مجمع البيان ، ج 1، ص 111.

2- تفسير ابوالفتح ، ج 1، ص 37؛ منهج الصادقين ، ج 1، ص 121.

3- تفسير ابوالفتح ، ج 1، ص 25.

4- تفسير عياشى ، ج 1، ص 25؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 52.

5- تفسير برهان ، ج 1، ص 52.

6- نورالثقلين ، ج 1، ص 26.

7- تسنيم ، ج 1، ص 260.

8- روح المعانى ، ج 1، ص 163؛ الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 148.

9- مجمع البيان ، ج 1، ص 111.

10- بحار، ج 89، ص 267.

11- همان ، ص 264.

12- همان ، ص 263.

13- مانند سى رضى (رحمه الله ) در المجازات النبويه و طبرى در جامع البيان .

14- در المنثور، ج 1، ص 46.

15- روح المعانى ، ج 1، ص 163.

16- مجمع البيان ، ج 1، ص 111.

17- در المنثور، ج 1، ص 51.

18- ر.ك تفسير ابوالفتح ، ج 1، ص 37؛ جامع البيان ، ج 1، ص 148.

19- در المنثور، ج 1، ص 51.

20- تفسير ابوالفتح ، ج 1، ص 37.

21- غرر الحكم ، ج 2، ص 108.

22- كنزالعمال ، ج 6، ص 710، ح 17517. 23- جوامع الجامع ، ج 1، ص 169؛ محاسن التاويل ، ج 1، ص 236.

24- مجمع البيان ، ج 1، فن اول از مقدمه مولف و ص 111.

25- مجمع البيان ، ج ، ص 111؛ تفسير ابوالفتوح ، ج 1، ص 36.

26- بحار، ج 89، ص 267.

27- تفسير ابوالفتح ، ج 1، ص 37.

28- بحار، ج 89، ص 264.

29- نور الثقلين ، ج 1، ص 26.

30- بحار، ج 89، ص 262.

31- همان ، ص 263.

32- تشخيص خطوط كلى معارف هر سوره و دريافت پيام و هدف آن در گرو پيمودن راههاى زير است :

الف .تعيين مكى يا مدنى بودن سوره و بررسى فضاى نزول آن .

ب . بررسى صدور و ذيل سوره ، چون ذيل سوره از باب رد العجز الى الصدر به منزله جمع بندى مضامين سوره است .

ج : انسجام و پيوستگى مطالب و آيات سوره .

د: تكرار برخى مطالب در مضامين سوره .

هه : بررسى غرر آيات (آيات برجسته ) سوره كه به منزله واسطه العقد آن سوره است ؛ مانند آيات (شهد الله ...) (سوره آل عمران ، آيه 18) و (قل اللهم مالك الملك ...) (سوره آل عمران ، آيات 26 - 27). كه در سوره آل عمران برجستگى خاصى دارد و نشانه آن است كه خط اصلى اين سوره تبيين توحيد حق به ويژه توحيد افعال اوست .

و: بررسى شان نزول برخى از آيات و فضاى نزول مجموع سوره .

ز: رهنمود احاديث معتبر كه در آگاهى دادن به سير اصلى معارف سوره وارده شده است .

33- الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 148.

34- مجمع البيان ، ج 1، ص 111.

35- بحار، ج 89، ص 265.

36- مجمع البيان ، ج 1، ص 111.

37- تفسير 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 لاحكام القرآن ، ج 1، ص 149.

42- بحار، ج 89، ص 261 به بعد.

43- سوره ابراهيم ، آيه 1.

44- سوره يونس ، آيه 57.

45- بحار، ج 89، ص 267؛ تفسير عياشى ، ج 1، ص 136.

46- سوره مجادله ، آيه 11.

47- سوره فاطر، آيه 10.

48- بحار، ج 89، ص 184.

49- كنزالعمال ، ج 1، ص 550، ح 2462.

50- همان ، ص 606، ح 2776.

51- الاتقان ، ج 1، ص 10؛ البرهان فى علوم القرآن ، ج 1، ص 194؛ الميزان ، ج 1، ص 52 و 441؛ قرآن در اسلام ، ص 103 و 108.

52- الميزان ، ج 19، ص 300.

53- الاتقان ، ج 1، ص 10؛ البرهان فى علوم القرآن ، ج 1، ص 194؛ قرآن در اسلام ، ص 108؛ الميزان ، ج 13، ص 229.

54- جنگ بدر در هفدهم ماه مبارك رمضان سال دوم هجرت واقع شد.

55- الميزان ، ج 9، ص 5.

56- همان ، ص 8 و 18.

57- نور الثقلين ، ج 1، ص 6.

58- سوره بقره ، آيه 281.

59- الميزان ، ج 2، ص 75.

60- همان ، ص 408؛ مجمع البيان ، ح 1، ص 677.

61- الميزان ، ج 2، ص 424؛ مجمع البيان ، ج 1، ص 676؛ در المنثور، ج 2، ص 116 و الاتقان ، ج 1، ص 35.

62- البرهان فى علوم القرآن ، ج 1، ص 194.

63- سوره طه آيه / 64.

64- تاريخ طبرى ، ج 2، ص 86.

65- گردنه اى است نزديك منا در مكه .

66- سيره ابن هشام ، ج 1، ص 131 و 438 - 444.

67- تاريخ پيامبر اسلام ، دكتر آيتى ، ص 171.

68- سيره ابن هشام ، ج 1، ص 500.

69- ر.ك : معجم البلدان ، ج 5، ص 266 - 267.

70- الميزان ، ج 16، ص 106.

71- همان ، ج 19، ص 300 و ج 16 ص 106.

72- ترتيب نزول سوره هاى مزبور چنين است : 88، 89، 90، 92، 94، 101، 105، 108، 112، 114.

73- ر.ك تاريخ پيامبر اسلام ، دكتر آيتى ، ص 217.

74- برخى مورخان ، شروع سيه ها را در سال اول و برخى ديگر در ماه صفر سال دوم هجرى مى دانند. ر.ك تاريخ پيامبر اسلام ، دكتر آيتى ، ص 218.

75- سيره ابن هشام ، ج 2، ص 222 به بعد؛ كامل ابن اثير، ج 2، ص 77 - 78؛ مغازى واقدى ، ج 1، ص ‍ 19-9؛ بحار، ج 19، ص 186.

76- مجمع البيان ، ج 1، ص 551، ذيل آيه 217 سوره بقره .

77- ر.ك الميزان ، ج 1، ص 151.

78- همان ، ص 267.

79- الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 148.

80- سوره بقره ، آيه 269.

81- سوره انفال ، آيه 35.

82- سوره اسراء، آيه 82.

83- سوره بقره ، آيه 145 .

84- آل عمران ، آيه 19.

85- سوره آل عمران ، آيه 85.

86- البرهان فى علوم القرآن ، ج 1، ص 167.

87- روح المعانى ، ج 1، ص 172، با اندك تصرف .

88- كشاف ، ج 1، ص 29.

89- البرهان فى علوم القرآن ، ج 2، ص 173. در تفسير مجمع البيان (ج 1، ص 112) 11 قول و در تفسير كبير (ج 2، ص 5) 20 قول و در تفسير القرآن الكريم ، اثر شهيد سيد مصطفى خمينى (ج 2، ص ‍ 285) 26 قول نقل شده است .

90- الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 150؛ تفسير تبيان ، ج 1، ص 48؛ البحر المحيط، ج 1، ص 158.

91- سوره آل عمران ، آيه 7.

92- سوره انعام ، آيه 141.

93- سوره زمر، آيه 23.

94- نهج البلاغه ، خطبه 38.

95- سوره آل عمران ، آيه 7.

96- المنار، ج 1، ص 122، تفسير كبير، ج 2، ص 6.

97- تفسير تبيان ، ج 1، ص 49.

98- اسم به معناى اعم هم شامل وصف و لقب . اسمى كه به معناى علم باشد ارتجالى است و مناسبت نمى طلبد؛ مانند اين كه ، چرا سنگ و درخت مناسبت خاصى نمى طلبد، ليكن اثبات مدعاى مزبور در مورد خاص دليل مى طلبد؛ گرچه ما دليلى بر نفى تسميه سوره ها به اين نامها نيز نداريم ، ولى دليلى بر اثبات نيز نيست ؛ از اين رو در بوته احتمال قرار مى گيرد.

راى سوم

حروف مقعطه نامهاى قرآن است ؛ چنانكه فرقان و ذكر نامهاى قرآن كريم است .

99- مجمع البيان ، ج 1، ص 112.

100- سوره مريم ، آيه 1.

101- الاتقان ، ج 2، ص 11 .

102- جامع البيان ، ج 1، ص 70؛ الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 151.

103- ميراث اسلامى ايران ، ج 4، ص 267؛ تفسير صدر المتالهين ، ج 6، ص 15.

104- تفسير القرآن الكريم ، ج 1، ص 13، اين تفسير گرچه به عنوان تفسير محى الدين عربى مشهور است ، ليكن همان تاويلات ملا عبدالرزاق كاشانى است .

105- الميزان ، ج 18، ص 15.

106- قرآن كريم درباره نامهاى الله و الرحمن مى فرمايد: قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا افله الاسماء الحسنى (سوره اسراء، آيه 110)؛ الله را بخوانيد يا الرحمن ، هر يك از اين دو نام خداوند، خود داراى نامهاى نيكوتر است . مرجع ضمير در فله ، ايا است ، نه الله و معناى آيه اين نيست كه خداوند اسماى حسنايى دارد؛ بلكه بدين معناست كه هر يك از الله و الرحمن اسمهاى حسنايى دارد. تناسبى ندارد كه ضمير در فله به الله برگردد. از اين رو مرحوم فاضل هندى مى گويد: محققان برآنند كه الرحمن نيز همانند الله اسم ذات است و در آيه بسم الله ... بدل از الله است و از اين رو بر الرحيم كه صفت است مقدم شده است (كشف اللثام ، ج 1، ص 106).

107- سوره نمل ، آيه 40.

108- عقدالفريد، ج 1، ص 199.

109- نورالثقلين ، 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- مفاتيح الجنان ، دعاى كميل . 115- مجمع البيان ، ج 1، ص 112؛ البرهان فى علوم القرآن ، ج 1، ص 173.

116- در حساب ابجد حروف الفباى عربى به اساس ترتيب خاص است كه در كلمات زير تنظيم شده است : ابجد، هوز، حطى كلمن ، سعفص ، قرشت ، ثخذ، ضظع و هر يك از اين حروف داراى ارزش ‍ عددى و رياضى خاصى بدين ترتيب :

اء 1، ب = 2، ج = 3،د = 4، ه = 5، و = 6، ز = 7، ح = 8، ط =9، ى = 10، ك = 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 البين ، ج 1، ص 113،؛ تفسير كبير، ج 2، ص 7.

118- مفسرانى مانند طبرى (در جامع البيان ، ج 1، ص 68) و ابن كثير (در تفسير القرآن العظيم ، ج 1، ص 40) به بررسى برخى از اين احاديث پرداخته و آن را ضعيف و فاقد اعتبار لازم دانسته اند.

119- مجمع البيان ، ج 1، ص 113، الميزان ، ج 18، ص 7.

120- سوره لقمان ، آيه 34.

121- المنار، ج 1، ص 122.

122- مجمع البيان ، ج 1، ص 113؛ جامع البيان ، ج 1، ص 68.

123- مجمع البيان ، ج 1، ص 113.

124- سوره فصلت ، آيه 26.

125- سوره بقره ، آيه 195.

126- تفسير كبير، ج 5، ص 147.

127- سوره نور، آيه 37.

128- بحار، ج 25، ص 204.

129- تفسير تبيان ، ج 1، ص 48؛ فى ظلال القرآن ، ج 1، ص 38.

130- سوره علق ، آيه 5. 131- سوره انشراح ، آيه 60.

132- سوره حاقه ، آيه 29.

133- سوره واقعه ، آيه 79.

134- البرهان فى علوم القرآن ، ج 1، ص 169.

135- الاعجاز العددى للقرآن الكريم ، ج 1، تا 3،.

136- تفسير كبير، ج 2، ص 8.

137- نور الثقلين ، ج 1، ص 6.

138- الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 152.

139- سوره زمر، آيه 23.

140- جامع البيان ، ج 1، ص 67.

141- الحروف المقطعه فى القرآن الكريم ، ص 81.

142- مباحث فى علوم القرآن ، ص 239.

143- سيره ابن هشام ، ج 1، ص 270؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 54.

144- تفسير صدرالمتالهين ، ج 1، ص 212؛ تفسير كبير، ج 2، ص 8.

145- الميزان ، ج 18، ص 8.

146- تفسير صدرالمتالهين ، ج 6، ص 17 - 18؛ اسفار، ج 7، ص 41 - 42؛ روح البيان ، ج 1، ص 28.

147- روح المعانى ، ج 1، ص 167 با تصرف .

148- حديث قرب نوافل كه در جوامع روايى فريقين نقل شده ، مى گويد: انسان بر اثر نوافل محبوب خداى سبحان مى شود و آنگاه خدا چشم و گوش او مى شود؛ يعنى ، همه مجارى ادراكى و تحريكى او را خداى سبحان تامين مى كند: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله ): من اهان لى وليا فقد ارصد لمحاربتى و ما تقرب الى عبد بشى ء احب الى مما افترضت عليه و انه ليتقرب الى بالنافله حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق به ويده التى يبطش ‍ بها. دن دعانى احبه و الن سالتى اعطيته (اصول كافى ، ج 2، ص 352).

149- سوره محمد (صلى الله عليه وآله )، آيه 24.

150- روح المعانى ، ج 1، ص 167.

151- سوره نحل ، آيه 34.

152- نهج البلاغه ، حكمت 147، بند 6.

153- ديوان حافظ.

154- ديوان حافظ.

155- ديوان حافظ.

156- نهج البلاغه ، حكمت 85. 157- سوره رعد، آيه 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- تفسير ابن عربى ، ج 1، ص 43.

164- تفسير برهان ، ج 1، ص 53.

165- همان ، ج 2، ص 177.

166- همان ، ج 3، ص 179.

167- الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 151.

168- بحار، ج 89، ص 373.

169- تفسير 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 الثقلين ، ج 3، ص 320.

175- بحار، ج 90، ص 262.

176- تفسير برهان ، ج 3، ص 3.

177- همان ، ص 3.

178- همان ، ص 179.

179- همان ، ج 4، ص 90.

180- تفسير 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- تفسير برهان ، ج 4، ص 3.

186- بحار، ج 88، ص 7.

187- تفسير برهان ، ج 4، ص 4.

188- تفسير برهان ، ج 4، ص 33.

189- همان ، ص 34.

190- همان ، ص 34.

191- تفسير برهان ، ج 4، ص 34.

192- تفسير برهان ، ج 4، ص 34.

193- همان ، ص 158.

194- تفسير برهان ، ج 3، ص 3.

195- همان ، ص 28، به نقل از تفسير ثلعبى .

196- همان ، ج 4، ص 115.

197- همان ، ص 40.

198- تفسير برهان ، ج 4، ص 40.

199- همان ، ص 41.

200- همان ، ص 115.

201- همان ، ص 216. 202- نور الثقلين ، ج 5، ص 388.

203- تفسير برهان ، ج 1، ص 54.

204- تفسير برهان ، ج 2، ص 3.

205- تفسير برهان ، ج 2، ص 3.

206- تفسير برهان ، ج 2، ص 3.

207- بحار، 52، ص 121.

208- تفسير برهان ، ج 1، ص 54.

209- بحار، ج 2، ص 319.

210- نور الثقلين ، ج 1، ص 27.

211- تفسير برهان ، ج 1، ص 54.

212- بحار ج 89، ص 384.

213- همان ، ج 88، ص 11، نورالثقلين ، ج 1، ص 30.

214- الميزان ، ج 18، ص 15.

215- ر.ك بحث روايى ، طايفه پنجم ، حديث يكم ، دوم و سوم ، ص 119 - 120.

216- بحار، ج 2، ص 245. 217- ر.ك بحث روايى ، طايفه دوم حديث يكم ، ص 112.

218- سوره حج ، آيه 29.

219- بحار، ج 89، ص 84.

220- معانى الاخبار، ص 52.

221- تفسير صافى ، ج 1، ص 78.

222- سوره اسراء، آيه 13.

223- سوره انشقاق ، آيه 7.

224- سوره يونس ، آيه 61. 225- سوره بقره ، آيه 213.

226- سوره اسراء، آيه 55.

227- سوره بقره ، آيه 235.

228- سوره بقره ، آيه 79.

229- سوره نمل ، آيه 29.

230- الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 157؛ نيز ر.ك بحار، ج 75، ص 275.

231- در اين آيه شريفه ذلك مبتد است و الكتاب خبر، و لاريب فيه جمله مستقل ديگرى است ؛ چنانكه هدى للمتقين حمله ديگر، و هدى خبر مبتداى محذوف است .

232- سوره آل عمران ، آيه 7.

233- سوره يوسف ، آيه 1.

234- سوره انسان ، آيه 23.

235- سوره عبس ، آيات 15 - 16.

236- سوره زخرف ، آيات 3 - 4.

237- سوره آل عمران ، آيه 103.

238- بحار، ج 89، ص 102.

239- سوره مائده ، آيه 15.

240- سوره مائده ، آيه 48.

241- سوره بقره ، آيه 213.

242- سوره شورى ، آيه 13.

243- سوره آل عمران ، آيه 184.

244- سوره مريم ، آيه 12. 245- سوره سجده ، آيه 3.

246- سوره فصلت ، آيه 42.

247- سوره نساء، آيه 78.

248- سوره نبا، آيه 39.

249- سوره بقره ، آيه 23.

250- سوره حج ، آيه 5.

251- سوره توبه ، آيه 45.

252- سوره نمل ، آيه 66.

253- سوره حجرات ، آيه 15.

254- تفسير كبير، ج 2، ص 21.

255- نقل مزبور در مجمع البيان ، ج 1، ص 118 آمده است .

256- سوره بقره ، آيه 197.

257- دعوى قرآن اين است كه كلام خداست كه بر پيامبر اسلام (صلى الله عليه وآله ) نازل شده و دعوت آن به پذيرش توحيد، رسالت ، معاد و لوازم اعتقادى و عملى اين اصول سه گانه است .

258- سوره ص ، آيه 8.

259- سوره سجده ، آيه 2.

260- سوره سجده ، آيه 2.

261- سوره بقره ، آياتا 23 - 24.

262- سوره ابراهيم ، آيه 9.

263- سوره ابراهيم ، آيه 10.

264- سوره آل عمران ، آيه 9.

265- سوره بقره ، آيه 2.

266- سوره انبياء، آيه 22.

267- سوره نمل ، آيه 64.

268- سوره كهف ، آيات 1 -2. پ

269- سوره بقره ، آيه 185.

270- سوره مدثر، آيه 31.

271- سوره يونس ، آيه 57.

272- سوره لقمان ، آيه 3.

273- سوره نحل ، آيه 89.

274- ظاهرا (( (لام )) ) در هر سه آيه براى اختصاص است . 275- مجمع البيان ، ج 1، ص 118، با تصرف .

276- سوره اعراف ، آيه 198.

277- سوره فاطر، آيه 14.

278- سوره اسراء، آيه 94.

279- سوره فرقان ، آيه 1.

280- سوره انعام ، آيه 19.

281- سوره يس ، آيه 70.

282- سوره نازعات ، آيه 45.

283- سوره زمر، آيات 17 - 18.

284- الميزان ، ج 1، ص 45.

285- سوره بقره ، آيه 5.

286- سوره شمس ، آيه 10.

287- سوره بقره ، آيه 16.

288- سوره نمل ، آيه 81.

289- سوره اعراف ، آيه 198.

290- سوره اسراء، آيه 82.

291- سوره بقره ، آيه 26.

292- سوره يونس ، آيه 57.

293- سوره يس ، آيه 70.

294- سوره شعراء آيه 136.

295- سوره بقره ، آيه 6.

296- سوره فرقان ، آيه 44.

297- سوره انفال ، آيه 24.

298- سوره انعام ، آيه 36.

299- بيان السعاده ، ج 1، ص 39 - 45.

300- نهج البلاغه ، خطبه 147.

301- سوره اعلى ، آيه 1.

302- سوره حديد، آيه 4.

303- سوره بقره ، آيه 186.

304- تهذيب ، ج 3، ص 109.

305- سوره واقعه ، آيات 77 - 79.

306- بحار، ج 23، ص 108.

307- اصول كافى ، ج 1، ص 191.

308- سوره نجم ، آيات 8 - 9.

309- سوره نمل ، آيه 6.

310- بحار، ج 89، ص 20 و 103.

311- سوره نمل ، آيه 6.

312- سوره زمر، آيه 6.

313- سوره اعراف ، آيه 7.

314- سوره طه ، آيه 14.

315- سوره حمد، آيه 5.

316- سوره نساء، آيه 36.

317- سوره زخرف ، آيه 64.

318- سوره بقره ، آيات 168 و 208؛ سوره انعام ، آيه 142.

319- سوره اعراف ، آيه 27.

320- سوره اعراف ، آيه 200؛ سوره فصلت ، آيه 36.

321- سوره نحل ، آيه 98.

322- سوره انعام ، آيه 61.

323- بحار، ج 10 ص 15.

324- همان ، ج 89، ص 380.

325- نهج البلاغه ، حكمت 410.

326- سوره نمل ، آيه 14.

327- سوره عنكبوت ، آيه 2.

328- روح المعانى ، ج 1، ص 107.

329- سوره آل عمران ، آيه 191.

330- سوره فرقان ، آيه 64.

331- سوره بقره ، آيه 20.

332- سوره مائده ، آيه 97.

333- تفسير منهج الصادقين ، ج 1، ص 139.

334- التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 4، ص 115.

335- الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 174.

336- تفسير ابن عربى ، ج 1، ص 59.

337- سوره انفال ، آيه 2.

338- سوره مائده ، آيه 94.

339- سوره بقره / آيه 14.

340- سوره مائده ، آيه 41.

341- سوره بقره ، آيه 14.

342- سوره يونس ، آيه 20.

343- سوره جن ، آيات 26 - 27.

344- سوره يوسف ، آيه 102.

345- سوره نور، آيه 35.

346- سوره حديد، آيه 3.

347- سوره بقره ، آيه 7.

348- سوره كهف ، آيه 101.

349- سوره مطففين ، آيه 15.

350- نهج البلاغه ، خطبه 65، بند 4.

351- سوره اعراف ، آيه 7.

352- سوره بقره ، آيه 285.

353- سوره كهف ، آيه 110.

354- سوره جاثيه ، آيه 24. 355- سوره لقمان ، آيه 25.

356- سوره مومنون ، آيه 9.

357- سوره عنكبوت ، آيه 45.

358- سوره معارج ، آيات 19 - 35.

359- سوره حديد، آيه 25. 360- سوره سباء، آيه 46.

361- سوره مائده ، آيه 97.

362- سوره عنكبوت ، آيه 45.

363- سوره معارج ، آيات 19 - 20.

364- سوره ماعون ، آيات 4 - 5.

365- سوره شورى ، آيه 13.

366- سوره مريم ، آيه 91.

367- سوره طه ، آيه 14.

368- سوره ابراهيم ، آيه 40.

369- سوره اسراء، آيه 29.

370- سوره نحل ، آيه 53.

371- سوره نور، آيه 33.

372- سوره حديد، آيه 7.

373- سوره قصص ، آيه 78.

374- سوره بقره ، آيه 267.

375- ر.ك آيات 272 بقره و 92 آل عمران و...

376- سوره مائده ، آيه 64.

377- سوره بقره ، آيه 219.

378- سوره اعراف ، آيه 95.

379- سوره آل عمران ، آيه 44.

380- سوره مريم ، آيه 17.

381- سوره فرقان ، آيه 22.

382- سوره روم ، آيه 28.

383- سره ص ، آيه 29.

384- سوره بقره ، آيه 55.

385- سوره نساء، آيه 153.

386- سوره زخرف ، آيه 23.

387- سوره بقره ، آيه 170.

388- سوره نمل ، آيه 13.

389- سوره نمل ، آيه 14.

390- سوره اسراء، آيه 102.

391- سوره توبه ، آيه 12.

392- سوره حجر، آيه 99.

393- سوره فاطر، آيه 10.

394- سوره نور، آيه 35.

395- تفسير نمونه ، ج 1، ص 73.

396- سوره بقره ، آيه 265.

397- سوره بقره ، آيه 195.

398- كشاف ، ج 1، ص 41، كنز الدقائق ، ج 1، ص 88.

399- تفسير بيضاوى ، ج 1، ص 19، با اندك تصرف .

400- سوره مائده ، آيه 64.

401- سوره ابراهيم ، آيه 7.

402- مفاتيح الجنان ، دعاى افتتاح .

403- سوره بقره ، آيه 216.

404- سوره توبه ، آيه 98.

405- نهج البلاغه ، حكمت 138.

406- سوره معارج ، آيات 21 - 22.

407- سوره معارج ، آيات 24 - 25.

408- سوره مائده ، آيه 55.

409- سوره توبه ، آيه 54.

410- سوره مدثر، آيات 40 - 44.

411- سوره توبه ، آيه 54.

412- سره توبه ، آيه 53.

413- تفسير مجمع البيان ، جلد 1، ص 121.

414- امالى صدوق ، مجلس 42، ح 9.

415- غررالحكم ، ج 2، ص 47.

416- غررالحكم ، ج 2، ص 47.

417- امالى مفيد، مجلس 33، ح 2.

418- اصول كافى ، ج 2، ص 42

419- نورالثقلين ، ج 1، ص 31.

420- بحار، ج 65، ص 285.

421- همان ، ج 52، ص 143.

422- تفسير كبير، ج 2، ص 31.

423- سوره لقمان آيه 34.

424- نهج البلاغه ، خطبه 128، بند 6.

425- سوره جن ، آيه 27.

426- من لا يحضر، ج 1، ص 203.

427- من لا يحضر، ج 1، ص 203.

428- همان ، ص 206.

429- همان ، ص 206.

430- همان ، ص 203.

431- همان ، ص 204.

432- من لا يحضر، 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- روايات انفاق ذيل آيه 261 همين سوره خواهد آمد.

438- سوره هود، آيه 88.

439- سوره نحل ، آيه 75.

440- بحار، ج 93، ص 134.

441- سوره آل عمران ، آيه 185.

442- سوره حديد، آيه 20.

443- سوره حديد، آيه 14.

444- الميزان ، ج 2، ص 247.

445- سوره زخرف ، آيات 3 - 4.

446- تفسير كبير، ج 2، ص 36.

447- المناز، ج 1، ص 132 - 133.

448- سوره حجر، آيه 21.

449- سوره نمل ، آيه 6.

450- سوره تكوير، آيه 24.

451- سوره نجم ، آيات 3 - 4.

452- سوره آل عمران ، آيه 19.

453- سوره مائده ، آيه 48.

454- سوره اعراف ، آيه 158.

455- سوره بقره ، آيه 258.

456- سوره بقره ، آيه 136.

457- سوره بقره ، آيه 91.

458- سوره آل عمران ، آيه 19.

459- سوره غافر، آيه 78.

460- سوره ص ، آيه 46.

461- سوره ص ، آيه 26.

462- سوره لقمان ، آيه 25.

463- سوره يس ، آيه 78.

464- سوره قيامت ، آيه 4.

465- سوره قيامت ، آيات 5 - 6.

466- سوره نازعات ، آيات 37 - 39.

467- سوره بقره ، آيه 86.

468- سوره نجم ، آيات 29 - 30.

469- سوره توبه ، آيه 102.

470- سوره نساء، آيه 74.

471- سوره حديد، آيه 20

472- سوره مجادله ، آيه 22.

473- سوره نساء، آيه 60.

474- سوره نساء، آيه 162.

475- سوره نحل ، آيه 44.

476- سوره نساء، آيه 174.

477- ر.ك وحى و رهبرى ، ص 39 و قرآن در قرآن ، ص 61.

478- سوره انعام ، آيه 75.

479- سوره تكاثر، آيات 5 - 6

480- سوره جاثيه ، آيه 23.

481- سوره مطففين ، آيه 4.

482- بحار، ج 65، ص 285.

483- نهج البلاغه ، حكمت 125.

484- غررالحكم ، ج 1، ص 26.

485- بحار، ج 65، ص 311.

486- كافى ، ج 2، ص 52، بحار، ج 67، ص 139.

487- سوره سجده ، آيه 24.

488- غررالحكم ، 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- التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 9، ص 133.

494- تفسير كبير، ج 2، ص 38.

495- سوره اعراف ، آيه 179.

496- سوره مجادله ، آيه 11.

497- سوره طه ، آيه 81.

498- سوره بقره ، آيه 189.

499- سره حشر، آيه 9.

500- بحار، ج 64، ص 18.

501- سوره شمس ، آيه 9.

502- آيات 1 - 11.

503- غرر الحكم ، ج 5، ص 447.

504- سوره شعراء، آيه 136.

505- سوره بقره ، آيه 97.

506- سوره فرقان ، آيه 1.

507- سوره احزاب ، آيه 45. 508- سوره هود، آيه 12. 509- سوره انعام ، آيه 19.

510- سوره انعام ، آيه 130.

511- سوره توبه ، آيه 122.

512- سوره شعراء، آيه 111.

513- سوره هود، آيه 27. 514- سوره جاثيه ، آيه 26.

515- امالى مفيد، مجلس 24، ح 1.

516- سوره انعام ، آيه 12.

517- سوره انعام ، آيه 12.

518- سوره يس ، آيه 7.

519- تفسير كبير، ج 2، ص 48.

520- الميزان ، ج 1، ص 52.

521- جامع البيان ، ج 1، ص 84.

522- سوره محمد (صلى الله عليه وآله )، آيه 25.

523- سوره جاثيه ، آيه 24.

524- سوره بقره ، آيه محل بحث .

525- سوره نمل ، آيه 14.

526- سوره بقره ، آيه 89.

527- سوره نمل ، آيه 40. 528- سوره ابراهيم ، آيه 7.

529- سوره بقره ، آيه 152.

530- سوره بقره ، آيات 84 - 85.

531- سوره بقره ، آيه 85.

532- سوره ممتحنه ، آيه 4.

533- سوره ابراهيم ، آيه 22.

534- سوره عنكبوت ، آيه 25.

535- اصول كافى ، ج 2، ص 389.

536- مفاتيح الجنان ، مناجات خمس عشر، مناجاه التائبين .

537- بيان السعاده ، ج 1، ص 55.

538- سوره انعام ، آيه 25.

539- المنار، ج 1، ص 144.

540- المنار، ج 1، ص 144.

541- الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 185؛ تفسير كبير، ج 2، ص 59.

542- سوره نور، آيه 40.

543- سوره يوسف ، آيه 107.

544- سوره اسراء، آيه 15.

545- سوره نجم ، آيه 39.

546- سوره اسراء، آيه 7. 547- سوره بقره ، آيه 286.

548- سوره نحل ، آيه 108.

549- سوره توبه ، آيه 127.

550- سوره كهف ، آيه 57.

551- سوره بقره ، آيه 88.

552- سوره مطففين ، آيه 14.

553- سوره محمد (صلى الله عليه وآله )، آيه 24.

554- سوره انعام ، آيه 110.

555- سوره بقره ، آيه 74.

556- سوره بقره ، آيه 10.

557- سوره صافات ، آيه 84.

558- سوره حج ، آيه 46.

559- برخى گفته اند: در آيه محل بحث ممكن است ختم مخصوص قلب باشد: (ختم الله على قلوبهم ) و سمع و ابصار هر دو زير پوشش غشاوه باشد: (وعلى سمعهم و على ابصارهم غشاوه ). پس تركيب آن چنين است كه على سمعهم و على ابصارهم با هم خبر مقدم و غشاوه مبتداى موخر است و از اين جهت كه سمع و بصر داراى حكم مشترك و قلب داراى حكمى ديگر است مانند آيه شريفه (قل ارايتهم ان اخذ الله سمعكم و ابصاركم و ختم على قلوبكم ) (سوره انعام آيه 46) است . (تفسير القرآن الكريم ، شهيد سيد مصطفى خمينى ، ج 3، ص 174) ولى حق اين است كه على سمعهم عطف بر على قلوبهم و متعلق به ختم است و تنها ابصار خبر مقدم غشاوه اختصاص به بصر دارد؛ گرچه در برخى آيات ، قلب و سمع و بصر، هر سه متعلق طبع كه همان ختم است واقع شده است ؛ مانند: (اولئك الذين طبع الله على قلوبهم و سمعهم وابصارهم ) (سوره نحل ، آيه 108).

560- سوره نحل ، آيه 108.

561- سوره نحل ، آيه 78.

562- سوره شمس ، آيات 7 - 8. 563- سوره شمس ، آيه 9.

564- سوره جاثيه ، آيه 23.

565- سوره فصلت ، آيه 5.

566- سوره اسراء، آيه 45.

567- سوره محمد (صلى الله عليه وآله )، آيه 23.

568- سوره مطففين ، آيات 14 - 15.

569- بحار، ج 84، ص 151 - 152.

570- سوره انعام ، آيه 110.

571- سوره توبه ، آيه 127.

572- سوره مطففين ، آيه 12.

573- سوره اعراف ، آيه 146.

574- سوره توبه ، آيه 127.

575- سوره نور، آيه 63.

576- سوره اعراف ، آيات 16 - 17.

577- سوره بقره ، آيه 81.

578- سوره نجم ، آيات 11 و 18.

579- سوره روم ، آيه 30.

580- سوره توبه ، آيه 38. 581- سوره اعراف ، آيه 176.

582- سوره ذاريات ، آيات 20 - 21.

583- سوره يس ، آيات 8 - 10.

584- سوره يونس ، آيه 88.

585- سوره يونس ، آيه 89.

586- سوره اسراء، آيه 72.

587- سوره طارق ، آيه 9.

588- سوره ق ، آيه 22.

589- سوره نساء، آيه 155.

590- بحار، ج 5، ص 11.

591- بحار، ج 42، ص 29.

592- نورالثقلين ، ج 1، ص 33.

593- ج 1، ص 53 - 54.

594- نورالثقلين ، ج 1، ص 33.

595- سوره انعام ، آيه 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 ، حكمت 193.

601- همان ، خطبه 88، بند 2.

602- نهج البلاغه ، خطبه 109، بند 14.

603- همان ، حكمت 275.

604- همان ، خطبه 198، بند 5.

605- همان ، خطبه 133، بند 7.

606- همان ، خطبه 176، بند 8.

607- سوره يوسف ، آيه 94.

608- مصباح الشريعه ، ص 20.

609- سوره بقره ، آيه 207.

610- سوره بقره ، آيه 165.

611- سوره حج ، آيه 11.

612- سوره توبه ، آيه 61.

613- سوره احزاب آيه 23.

614- سوره انعام ، آيه 25.

615- سوره يونس ، آيه 42.

616-

617- سوره بقره ، آيه 136.

618- سوره آل عمران ، آيه 193.

619- سوره نحل ، آيه 106.

620- سوره غافر، آيه 28.

621- سوره آل عمران ، آيه 167.

622- سوره نساء آيه 140.

623- سوره توبه ، آيه 113.

624- سوره نساء، آيه 116.

625- سوره منافقون ، آيه 6.

626- سوره نساء، آيه 145.

627- سوره منافقون ، آيه 1. 628- سوره توبه ، آيه 54. اين آيه از جامعترين آياتى است كه منافقات را افشا مى كند، زيرا هم كفر اعتقادى آنان را بيان مى كند و هم كفر عمليشان را.

629- سوره مائده ، آيه 52.

630- سوره مائده ، آيه 52.

631- سوره توبه ، آيه 54.

632- سوره اسراء، آيه 82.

633- سوره نحل ، آيه 106.

634- سوره حجرات ، آيه 14.

635- بحار، ج 89، ص 384.

636- نهج البلاغه ، نامه 27، بند 16.

637- سوره نساء، آيه 142.

638- سوره نحل ، آيه 23.

639- سوره نساء، آيه 80.

640- سوره فتح ، آيه 10.

641- سوره بقره ، آيه 14.

642- سوره اسراء، آيه 7.

643- سوره نجم ، آيه 40

644- سوره نساء، آيه 10.

645- سوره نساء، آيه 10.

646- سوره فاطر، آيه 43.

647- سوره نساء، آيه 107.

648- سوره نساء، آيه 142.

649- سوره بقره ، آيه 5.

650- سوره بقره ، آيه 17.

651- سوره انعام ، آيه 39.

652- سوره آل عمران ، آيه 154.

653- عنوان نفس اگر در مقابل عقل نباشد شامل مكراتب برين روح انسانى نيز مى شود.

654- نهج البلاغه ، حكمت 211.

655- سوره فرقان ، آيه 44.

656- سوره ، آيه 16.

657- سوره يوسف ، آيات 18 و 83.

658- سوره كهف ، آيه 104.

659- سوره حديد، آيه 19.

660- بحار، ج 24، ص 38.

661- سوره نساء، آيه 1.

662- سوره حشر، آيات 11 - 12.

663- بحار، ج 69، ص 300.

664- همان ، ص 295.

665- سوره فصلت ، آيه 22.

666- سوره ابراهيم ، آيه 46.

667- سوره فصلت ، آيه 15.

668- التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 1، ص 105 .

669- سوره مزمل ، آيه 13.

670- سوره منافقون ، آيه 3.

671- سوره نساء، آيه 140.

672- سوره توبه ، آيه 30.

673- سوره توبه ، آيه 127.

674- سوره توبه ، آيه 77.

675- سوره بقره ، آيه 41.

676- سوره احزاب ، آيه 32.

677- سوره مائده ، آيه 52.

678- سوره هود، آيه 90.

679- سوره محمد (صلى الله عليه وآله )، آيات 29 - 30.

680- سوره احزاب ، آيه 60.

681- سوره فصلت ، آيه 40.

682- سوره كهف ، آيه 13.

683- سوره محمد (صلى الله عليه وآله )، آيه 17.

684- سوره حشر، آيه 23.

685- سوره يونس ، آيه 25.

686- سوره توبه ، آيه 124 - 125.

687- سوره محمد (صلى الله عليه وآله )، آيه 20.

688- سوره منافقون ، آيه 1.

689- تلاوت مولى عبدالرزاق كاشانى ، ج 1، ص 21.

690- سوره شعراء، آيه 152.

691- سوره يونس ، آيه 81.

692- سوره اعراف ، آيه 56.

693- سوره بقره ، آيه 220. پ

694- سوره قيامت ، آيه 40.

695- سوره بقره ، آيه 8.

696- سوره توبه ، آيه 107.

697- سوره نساء، آيه 62.

698- سوره منافقون ، آيه 1.

699- سوره محمد (صلى الله عليه وآله )، آيه 22.

700- سوره بقره ، آيه 205.

701- سوره توبه ، آيه 107.

702- سور فجر، آيه 12.

703- سوره غافر، آيه 29.

704- سوره غافر، آيه 37.

705- سوره توبه ، آيه 67.

706- آيات 11 - 12.

707- سوره بقره ، آيه 130.

708- سوره انعام ، آيه 90.

709- سوره احزاب ، آيه 21.

710- سوره ممتحنه ، آيا 4، 6.

711- سوره حشر، آيه 8. 712- سوره حشر، آيه 9.

713- سوره نحل ، آيه 24.

714- سوره اعراف ، آيه 66.

715- سوره بقره ، آيه 130.

716- سوره توبه ، آيه 67.

717- اصول كافى ، ج 1، ص 11.

718- سوره بقره ، آيه 130.

719- سوره بقره ، آيه 142.

720- سوره احقف ، آيه 11.

721- سوره آل عمران ، آيه 167. با مومنان ندارند و اگر روزى

722- سوره منافقون ، آيات 2 - 3.

723- سوره بقره ، آيه 77.

724- سوره آل عمران ، آيه 167.

725- سوره ناس ، آيات 4 - 6.

726- سوره آل عمران ، آيه 175.

727- سوره حجرات ، آيه 11.

728- سوره توبه ، آيات 65 - 66.

729- سوره توبه ، آيه 65.

730- سوره حجر، آيه 95.

731- سوره ابراهيم ، آيه 43.

732- سوره اعراف ، آيه 8.

733- سوره كهف ، آيه 105.

734- سوره اعراف ، آى 202.

735- سوره مريم ، آيه 83.

736- سوره اعراف ، آيه 27.

737- سوره كهف ، آيه 50.

738- سوره شمس ، آيه 8.

739- سوره بلد، آيه 10.

740- سوره انسان ، آيه 3.

741- سوره آل عمران ، آيه 175.

742- بحار، ج 46، ص 261.

743- اصول كافى ، ج 2، ص 352.

744- بحار، ج 24، ص 194.

745- نهج البلاغه ، خطبه 7.

746- سوره بقره ، آيه 81.

747- سوره مريم آيه 67.

748- نور الثقلين ، ج 1، ص 35.

749- نهج البلاغه ، خطبه 7.

750- سوره اعراف ، آيه 201.

751- سوره اسراء، آيه 64.

752- سوره بقره ، آيه 5.

753- سوره عصر، آيات 1 - 3.

754- سوره بقره ، آيه 275.

755- سورهع بقره ، آيه 275.

756- سوره نساء، آيه 29.

757- سوره صف ، آيه 10.

758- سوره صف ، آيات 10 - 12.

759- سوره توبه ، آيه 111.

760- سوره تغابن ، آيه 9.

761- سوره فتح ، آيه 12.

762- سوره توبه ، آيه 111.

763- سوره قمر، آيه 55.

764- سوره قيامت ، آيات 22 - 23.

765- سوره بقره ، آيه 90.

766- سوره بقره ، آيه 102.

767- سوره زخرف ، آيه 38.

768- سوره صف ، آيات 10 و 13.

769- سوره صف ، آيه 12.

770- عدن به معناى قرار است و بهشت از آن رو كه قرارگاه ابدى مومنان است ، به عدن وصف شده است . معدن نيز از آن جهت كه قرارگاه مواد خاص است بدين نام موسوم شده است .

771- نهج البلاغه ، حكمت 456.

772- اصول كافى ، ج 1، ص 19.

773- بحار، ج 40، ص 27.

774- سوره قمر، آيه 55.

775- سوره توبه ، آيه 111.

776- سوره توبه ، آيه 111.

777- سوره بقره ، آيه 207.

778- بحار، ج 67، ص 186.

779- سوره حج ، آيه 40.

780- سوره نحل ، آيه 78.

781- سوره شمس آيات 7 - 8.

782- سوره فصلت ، آيه 17.

783- بحار، ج 65، ص 106.

784- سوره نساء، آيه 77.

785- سروه زمر، آيه 15.

786- سوره ، آيه 73.

787- نهج البلاغه ، حكمت 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 ، حكمت 208.

794- همان ، حكمت 113.

795- همان ، حكمت 37.

796- نهج البلاغه ، حكمت 133.

797- غرر الحكم ، ج 4، ص 352.

798- بحار، ج 100، ص 39.

799- نهج البلاغه ، خطبه 195.

800- سوره نور، آيه 40.

801- سوره نور، آيه 35.

802- سوره نور، آيه 40.

803- بحار، ج 14، ص 384.

804- همان ، ج 95، ص 393.

805- سوره توبه ، آيه 67.

806- سوره مريم ، آيه 64.

807- سوره بقره ، آيه 17.

808- سوره بقره ، آيه 15.

809- سوره بقره ، آيه 264.

810- سوره مدثر، آيات 49 - 51.

811- سوره جمعه ، آيه 5.

812- سوره محمد (صلى الله عليه وآله )، آيه 20.

813- سوره توبه ، آيه 69. 814- سوره نور، آيه 35.

815- سوره بقره ، آيه 115.

816- سوره نور، آيه 36.

817- بحار، ج 74، ص 286 .

818- سوره صف ، آيه 8.

819- سوره توبه ، آيه 32.

820- سوره مائده ، آيه 64.

821- ممكن است اين نكته (سرفرصت براى افروختن آتش ) ناظر به حال برخى از منافقان باشد كه ابتدا اندكى از نور ايمان و فطرت توحيدى بهره مند شده ، حظى از حركت ايمان داشتند و سپس آن را به تيرگى نفاق مبدل ساختند. جريان چنين شخصى مانند جريانى است كه به عنوان مثل در آيه محل بحث ، آمده است .

822- سوره انعام ، آيات 43 - 44. 823- سوره حديد، آيه 12.

824- سوره حديد، آيه 13.

825- سوره نحل ، آيه 78.

826- سوره آل عمران ، آيه 178. لام در ليزدادوا لام عاقبت است ؛ نظير لام در آيينه (والتقطعه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) (سوره قصص ، آيه 8)، نه لام غايت و هدف و بدين معناست كه پايانى جز افزايش گناه ندارند، نه به اين هدف اصلى از مهلت ، افزايش گناه است .

827- سوره انفال ، آيه 22.

828- سوره انفال ، آيه 23.

829- سوره فتح ،، آيه 29، فخر رازى نقل مى كند كه انجيل مشتمل بر سوره اى به نام سوره الامثال است (تفسير كبير، ج 2، ص 80). شايد مراد فخر رازى همان كتاب امثال سليمان نبى است كه يكى از كتب عهد قديم (تورات ) است ، نه انجيل .

830- سوره اسراء، آيه 89.

831- سوره بقره ، آيه 26.

832- سوره زمر، آيه 29.

833- سوره مزمل ، آيه 5.

834- سوره نمل ، آيه 6.

835- سوره حشر، آيه 21.

836- سوره عنكبوت ، آيات 41 و 43.

837- گرچه در اين آيه سخن از منافقان نيست ، ولى چون منافق در درون خود، كافر است ، در بسيارى از احكام با كفار مشترك است و از اين رو مى توان از مثلهاى مربوط به كافران براى شناخت احكام منافقان نيز استفاده كرد.

838- سوره نور، آيه 39.

839- سوره نور، آيه 39.

840- سوره طه ، آيه 125.

841- سوره حج ، آيه 46.

842- سوره اسراء، آيه 97.

843- سوره نباء، آيات 24 - 26.

844- سوره آل عمران ، آيه 185.

845- سوره غافر، آيه 40.

846- سوره قصص ، آيه 84.

847- سوره انعام ، آيه 160.

848- سوره بقره ، آيه 261. در اين آيه كريمه ابتدا سخن از افزايش يك حبه به 700 برابر است و پس از آن سخن از تضاعف است كه اگر مراد دو چندان باشد افزايش يك ، به 1400 را نشان مى دهد و اگر مراد از (يضاعف ) بيش از دو چندان باشد، حدى ندارد و در ذيل آيه نيز سخن از واسع بودن خداست كه افزايش را از 1400 فراتر مى برد. در كنار واسع ، وصف عليم مطرح است و بدين معناست كه خدا مى داند چه كسى را مورد عنايت واسع خود قرار مى دهد، تا اخلاص و معرفت عامل چگونه باشد.

849- سوره نساء، آيه 145.

850- اصول كافى ، ج 2، ص 85.

851- سوره ص ، آيه 45.

852- سوره انعام ، آيه 57.

853- بحار، ج 24، ص 368.

854- سوره انعام ، آيه 122.

855- تفسير صافى ، ج 1، ص 85.

856- بحار، ج 74، ص 102.

857- نور الثقلين ، ج 1، ص 37.

858- نهج البلاغه ، خطبه 82.

859- همان ، خطبه 133، بند 5.

860- سوره نجم ، آيات 29 - 30.

861- سوره روم ، آيه 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، آيه 46.

868- سوره ص ، آيات 45 - 46.

869- تعبير به اصابع (انگشتان ) به جاى انامل (سرانگشتان )، گذشته از آن تعبيرى است رايج ، مفيد مبالغه نيز هست ، زيرا تعبير انگشت در گوش نهادن نشانه شدت هراس ‍ آدمى است كه همه انگشت را در گوش فرو مى برد، نه خصوص سرانگشت را. نكته ديگر در تعبير اصابع آن است كه گرچه معمولا انگشت سبابه را مسبحه و مهلله ناميد. از آن رو كه شايسته است انسان به عنوان ادب نيايش در حال تسبيح و تهليل حق با اين انگشت به آسمان اشاره كند.

870- بحار، ج 74، ص 286.

871- سوره رعد، آيه 13.

872- سوره فصلت ، آيه 54.

873- سوره حديد، آيه 4.

874- سوره نحل ، آيه 128.

875- سوره توبه ، آيه 40.

876- سوره بقره ، آيه 81.

877- سوره رعد، آيه 17.

878- سوره كهف ، آيه 29.

879- سوره يونس ، آيه 22.

880- سوره كهف ، آيه 42.

881- سوره يوسف ، آيه 66.

882- سوره توبه ، آيه 49.

883- سوره نساء، آيه 108.

884- تاويلات مولى عبدالرزاق كاشانى ، ج 1، ص 27 با اندك تغيير.

885- نهج البلاغه ، خطبه 194، بند 4 .

886- نهج البلاغه ، خطبه 210، بند 3.

887- براى تفصيل بيشتر.ر.ك حماسه و عرفان ، ص 294.

888- سوره نور، آيه 31.

889- سوره زخرف ، آيه 49.

890- سوره الرحمن ، آيه 31.

891- ر.ك الميزان ، ج 8، ص 151؛ مجمع البيان ، ج 1، ص 154 و 172؛ التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 3، ص 115.

892- شيخ طوسى (رحمه الله ) از علقمه كو حسن نقل مى كند: هر جا در قرآن (يا ايها الذين امنوا) است در مدينه نازل شده و هر جا در آن (يا الناس ) است در مكه نازل شده است .

پذيرش اين مدعا مرهون تتبع تام است . آيه محل بحث در مدينه نازل شد. قرطبى بعد از نقل مزبور مى گويد: اين سخن را سوره بقره و نساء رد مى كند؛ زيرا اين دو سوره مدنى است و در مزبور مى گويد: اين سخن راسوره بقره و نساء رد مى كند؛ زيرا اين دو سوره مدنى است و در آنها (يا ايها الناس ) يافت مى شود (الجامع لاحكام القرآن ، ج 1 ص 216). لازم است توجه شود كه گاهى آيه مكى در سوره مدنى يافت مى شود و عمده اثبات آن از راه نزول است .

توجه شود كه گاهى آيه مكى در سوره بقره و نساء رد مى كند؛ زيرا اين سوره مدنى است و در مزبور مى گويد: اين سخن را سوره بقره و نساء رد مى كند؛ زيرا اين دو سوره مدنى است و در آنها (يا ايها الناس ) در مكه نازل شده باشد و آيه محل بحث با اين كه سوره مدنى است مكى (باشد، خطاب اختصاص به مشركان ، ندارد؛ زيرا در مكه مسلمانان هم وجود داشت . پس تفريع زمخشرى صائب نيست ، زيرا وى بعد از نقل علقمه كه (يا ايها الناس ) مكى است مى گويد: فقوله : (يا ايها الناس ‍ اعبدوا) خطاب لمشركى مكه (كشاف ، ج 1، ص 89).

893- مجمع البيان ، ج 2، ص 490.

894- سوره حج ، آيه 49.

895- سوره آل عمران ، آيه 64.

896- سوره فصلت ، آيه 11.

897- نهج البلاغه ، خطبه 152، بند 5.

898- همان ، خطبه 1، بند 8.

899- سوره اعراف ، آيه 179.

900- سوره بقره ، آيه 31.

901- سوره فجر، آيات 27 - 28.

902- نهج البلاغه ، نامه 28، بند 7.

903- سوره اعراف ، آيه 188.

904- سوره مريم ، آيه 36.

905- سوره يونس ، آيه 18.

906- سوره زمر، آيه 3.

907- تسنيم ، ج 1، ص 353.

908- سوره زمر، آيه 62.

909- سوره نحل ، آيه 17.

910- سوره زخرف ، آيه 23.

911- سوره واقعه ، آيه 58.

912- سوره مائده ، آيه 17.

913- سوره مائده ، آيه 75.

914- سوره نساء، آيه 172.

915- سوره مائده ، آيه 72.

916- سوره انعام ، آيه 102.

917- سوره هود، آيه 62.

918- سوره صافات ، آيه 96.

919- سره شعراء، آيه 184.

920- سوره ذاريات ، آيه 56.

921- سوره ابراهيم ، آيه 8. 922- سوره بقره ، آيه 3.

923- سوره آل بقره ، آيه 197.

924- سوره حج ، آيه 37.

925- سوره مائده ، آيه 27.

926- سوره حجرات ، آيه 13.

927- سوره انفال ، آيه 29.

928- سوره طلاق ، آيه 2.

929- سوره زمر، آيه 3.

930- سوره شعراء، آيه 89.

931- بحار، ج 67، ص 239.

932- ر.ك بحار، ج 47، ص 142.

933- سوره ق ، آيه 16.

934- سوره مائده ، آيه 6.

935- سوره حج ، آيه 1.

936- سوره انعام ، آيه 102.

937- سوره انعام ، آيه 102.

938- سوره يونس ، آيه 104.

939- سوره يس ، آيه 22.

940- سوره عنكبوت ، آيه 17.

941- سوره هود، آيه 123. 942- جامع البيان ، ج 1، ص 125.

943- سوره حشر، آيه 24.

944- روح المعانى ، ج 1، ص 297.

945- نور الثقلين ، ج 1، ص 39.

946- بحار، ج 65، ص 286.

947- نور الثقلين ، ج 1، ص 40.

948- نور الثقلين ، ج 1، ص 40.

949- نهج البلاغه ، حكمت 113.

950- نور الثقلين ، ج 1، ص 40 - 41.

951- نور الثقلين ج 1، ص 41 - 40.

952- نور الثقلين ، ج 1، ص 40 - 41.

953- نور الثقلين ، ج 1، ص 40 - 41.

954- بحار، ج 38، ص 69.

955- نور الثقلين ، ج 1، ص 40.

956- بحار، ج 74، ص 82.

957- بحار، ج 74، ص 82.

958- سوره نحل ، آيه 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 الثقلين ، ج 1، ص 41.

965- بحار، ج 67، ص 252.

966- نور الثقلين ، ج 1، ص 39.

967- سوره حديد، آيه 16.

968- نور الثقلين ، ج 1، ص 40.

969- بحار، ج 67، ص 253.

970- شرح كافى ، ج 8، ص 250.

971- بحار، ج 57، ص 360.

972- همان ، ج 65، ص 287.

973- كشاف ، ج 1، ص 91.

974- بحار، ج 65، ص 287.

975- نهج البلاغه ، خطبه 83، بند 23.

976- سوره انعام ، آيه 1.

977- سوره مرسلات ، آيه 25.

978- سوره نور، آيه 35.

979- سوره روم آيه 27. ر.ك التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 1، ص 56.

980- سقف خانه ، آسمان آن است (جامع البيان ، ج 1، ص 197؛ تبيان ، ج 1، ص 100).

981- سوره انبياء آيه 23.

982- سوره نحل ، آيه 69.

983- سوره بقره ، آيه 155.

984- التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 2، ص 28.

985- سوره نازعات ، آيه 33.

986- سوره طه ، آيه 54.

987- التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 12، ص 66.

988- سروه ذاريات ، آيه 58.

989- سوره عنكبوت ، آيه 17.

990- سوره عبس ، آيه 32.

991- سوره طه ، آيه 54.

992- سروه آل عمران ، آيه 18.

993- سوره حجر، آيه 22.

994- سوره انعام ، آيه 95.

995- سوره واقعه ، آيات 63 - 64.

996- سوره فتح ، آيه 4.

997- سوره بقره ، آيه 115.

998- سوره فصلت ، آيه 9.

999- سوره يونس آيه 18.

1000- سوره نحل ، آيه 36.

1001- سوره بقره ، آيه 115.

1002- بحار، ج 95، ص 66.

1003- سوره مائده ، آيه 1.

1004- سوره يوسف ، آيه 39.

1005- سوره روم ، آيه 30.

1006- نهج البلاغه ، خطبه 72.

1007- سوره نحل ، آيه 78.

1008- سوره لقمان ، آيه 13.

1009- سوره آل عمران ، آيه 117.

1010- سوره انبياء، آيه 64.

1011- سوره انبياء، آيه 67.

1012- سوره زمر، آيه 3.

1013- سوره نور، آيه 55.

1014- بحار، ج 67، ص 239.

1015- همان ، ص 198.

1016- سوره يوسف ، آيه 106.

1017- نهج البلاغه ، خطبه 211، بند 7.

1018- نهج البلاغه ، خطبه 186، بند 19.

1019- بحار، ج 57، ص 82.

1020- نورالثقلين ، ج 1، ص 46.

1021- همان ، ص 42.

1022- بحار، ج 27، ص 99.

1023- در المنثور، ج 1، ص 78.

1024- سوره نمل ، آيه 61.

1025- البحر المحيط، ج 1، ص 237.

1026- آلاء الرحمن ، ص 75.

1027- تسنيم ، ج 1، ص 191.

1028- سوره نور، آيه 1.

1029- سوره هود، آيه 13.

1030- سوره توبه ، آيه 64.

1031- سوره توبه ، آيه 86.

1032- سوره محمد (صلى الله عليه وآله )، آيه 20.

1033- التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 5، ص 300 - 301.

1034- التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 5، ص 300 - 301.

1035- سوره هود، آيه 13.

1036- سوره انبياء، آيه 22.

1037- سوره بقره ، آيه 2.

1038- ر.ك همين كتاب ، ص 137.

1039- سوره بقره ، آيه 197.

1040- سوره اسراء، آيه 82.

1041- سوره فصلت ، آيه 44.

1042- سوره ابراهيم ، آيه 10. شك درباره خا خود دليلى بر وجود خداست ، زيرا شك امرى وجودى است و هر امر وجودى بايد به مبدئى وابسته باشد كه هستى عين ذات اوست .

1043- سوره بقره ، آيه 2.

1044- سوره نساء، آيه 87.

1045- سوره نباء، آيه 39.

1046- سوره ابراهيم ، آيه 9.

1047- سوره ص ، آيه 8.

1048- سوره سباءت آيه 21.

1049- سوره نمل ، آيه 66.

1050- سوره حج ، آيه 46.

1051- سوره نور، آيه 35.

1052- سوره مائده آيه 15.

1053- سوره توبه ، آيه 45.

1054- سوره توبه ، آيه 110.

1055- سوره انعام ، آيه 93.

1056- سوره مدثر، آيه 52.

1057- سوره انفال ، آيه 31.

1058- سوره انعام ، آيه 124.

1059- تفسير صدرالمتالهين ، ج 2، ص 124.

1060- بحار، ج 39، ص 213.

1061- بحار، ج 9، ص 294. 1062- سوره اسراء، آيه 1.

1063- سوره بقره ، آيه 258.

1064- سوره هود، آيه 13.

1065- سوره اسراء، آيه 88.

1066- سوره هود، آيه 13.

1067- سوره شورى ، آيه 11.

1068- سوره بقره ، آيه 111. 1069- تفسير تبيان ، ج 1، ص 104.

1070- سوره مومنون ، آيه 117.

1071- اصول كافى ، ج 1، ص 136.

1072- شرح اصول كافى ، ص 342.

1073- سوره واقعه ، آيات 77 - 79.

1074- سوره يونس ، آيه 39.

1075- بحث مبسوط اعجاز قرآن در تفسير موضوعى ، ج 1، با عنوان قرآن در قرآن آمده است و آنچه دراين جا مطرح مى شود تنها جنبه تفسير مفاهيم قرآنى دارد، نه تفسير موضوعى يا علوم قرآن .

1076- تفسير تبيان ، ج 1، ص 104.

1077- سوره هود، آيه 13.

1078- سوره يونس ، آيه 38.

1079- مجمع البيان ، ج 1، ص 157.

1080- كشاف ، ج 1، ص 98.

1081- سوره اسراء، آيه 88.

1082- سوره فرقان ، آيه 5.

1083- سوره عنكبوت ، آيه 48.

1084- سوره يونس ، آيه 16.

1085- الميزان ، ج 1، ص 58.

1086- سوره جمعه ، آيه 2.

1087- بحث درباره مرجع ضمير در (مثله ) شهرت به سزايى يافت و تضارب آرا در آن موجب تاليف چند ساله شد (روح المعانى ، ج 1، ص 18)

1088- سوره انفال ، آيه 31.

1089- تفسير كبير، ج 2، ص 130.

1090- سوره رعد، آيه 43.

1091- بحار، ج 35، باب 24.

1092- تفصيل مطلب را مى توان از جامع البيان دريافت كرد (ج 1، ص 130 - 131).

1093- سوره اعراف ، آيه 194.

1094- سوره اسراء، آيه 56.

1095- سوره يونس ، آيه 38.

1096- سوره هود، آيه 13.

1097- سوره حج ، آيه 5.

1098- سوره اسراء، آيه 88.

1099- سوره انبياء، آيه 91.

1100- البحر المحيط، ج 1، ص 244؛ روح المعانى ، ج 1، ص 308.

1101- سوره فرقان ، آيه 32.

1102- سوره انعام آيه 37.

1103- سوره اسراء، آيه 95. در اين موارد. تنزيل تدريجى با تعبيرهايى مانند (جمله واحده ) كه نشانه دفعى بودن است باعث ناسازگارى صدر و ساقه است ، چنانكه آيه واحده تدريج ندارد و همان طور كه فرشته متدرجا نازل نمى شود.

1104- سوره طه ، آيه 21.

1105- سوره نحل ، آيه 17.

1106- سوره يونس ، آيه 34.

1107- سوره اسراء، آيه 55.

1108- سوره بقره ، آيه 253.

1109- نور الثقلين ، ج 1، ص 43.

1110- سوره توبه ، آيه 2.

1111- نور الثقلين ، ج 1، ص 43.

1112- سوره علق ، آيه 14.

1113- بحار، ج 9، ص 175.

1114- همان ، ج 89، ص 30.

1115- سوره يوسف ، آيه 80.

1116- سوره بقره ، آيه 55.

1117- آلوسى در سابق بودن سوره تحريم نسبت به سوره بقره جازم نيست و جاى سخن را باز مى داند (روح المعانى ، ج 1، ص 318).

1118- سوره تحريم ، آيه 6. 1119- سوره بقره ، آيه 126.

1120- سوره ابراهيم ، آيه 35.

1121- در كتاب المستخلص وقود به آتش افروزه ترجمه شده است .

1122- سوره بروج ، آيه 5.

1123- سوره نور، آيه 35.

1124- نهج البلاغه نامه 23.

1125- نهج البلاغه ، خطبه 198، بند 25.

1126- سوره انبياء، آيه 98.

1127- سوره جن ، آيه 15.

1128- سوره اسراء، آيه 7.

1129- سوره نباء، آيات 21 - 22.

1130- سوره بقره ، آيه 25.

1131- سوره فاطر، آيه 23.

1132- سوره توبه ، آيه 122.

1133- سوره جن ، آيه 15. اطلاق اين آيه شامل هر قاسط و ظالم مى شود، اعم از جن و انس .

1134- سوره مومن ، آيات 71 - 72.

1135- سروه نساء، آيه 56.

1136- سوره همزه ، آيات 7 - 8.

1137- سوره آل عمران ، آيه 192.

1138- جامع البيان ، ج 1، ص 131.

1139- ر.ك تفسير بيضاوى ، ج 1، ص 40.

1140- سوره توبه ، آيات 34 - 35.

1141- سوره انبياء، آيه 98.

1142- ر.ك الميزان ، ج 1، ص 90.

1143- سوره آل عمران ، آيه 133.

1144- سوره توبه ، آيه 49.

1145- سوره الرحمن ، آيه 44.

1146- بحار، ج 8، ص 119.

1147- ر.ك كشف المراد، ص 453، مقصد 6، مسئله 14؛ تفسير صدرالمتالهين ، ج 2،، ص 170.

1148- سوره آل عمران ، آيه 10.

1149- سوره جن ، آيه 15.

1150- الغدير، ج 8، ص 214.

1151- سوره بقره ، آيه 10.

1152- سوره نساء، آيه 10.

1153- سوره نساء، آيه 145.

1154- سوره آل عمران ، آيه 97.

1155- سوره تحريم ، آيه 6.

1156- سوره جن ، آيه 23.

1157- سوره نساء، آيه 93. 1158- سور هود، آيه 113.

1159- سوره آل عمران ، آيه 97.

1160- سوره تحريم ، آيه 6.

1161- سوره جن ، آيه 23.

1162- سوره نساء، آيه 93.

1163- سوره هود، آيه 113.

1164- آغاز و انجام ، ص 33.

1165- سوره انبياء، آيه 98.

1166- سوره جن ، آيه 15.

1167- سوره همزه ، آيات 4 - 7.

1168- سوره نساء، آيه 56.

1169- سوره اسراء، آيه 97.

1170- سوره قصص ، آيه 41.

1171- سوره هود، آيات 97 - 98. 1172- سوره آل عمران ، آيه 10 - 11.

1173- سوره انبيا، آيه 98.

1174- سوره انبياء، آيه 67.

1175- البحر المحيط، ج 1، ص 249.

1176- بحار، ج 9، ص 176.

1177- نورالثقلين ، ج 1، ص 43؛ تفسير صافى ، ج 1، ص 89.

1178- در المنثور، ج 1، ص 90؛ جامع البيان ، ج 1، ص 131.

1179- تفسير برهان ، ج 1، ص 69.

1180- سوره سبا، آيه 10. 1181- سوره انبياء، آيه 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 ، آيه 19.

1188- سوره ابراهيم ، آيه 50.

1189- الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 226.

1190- سوره آل عمران ، آيه 21.

1191- سوره انعام ، آيه 76.

1192- التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 2، ص 130.

1193- سوره قيامت ، آيه 9.

1194- سوره انسان ، آيه 13.

1195- سوره تحريم ، آيه 8. 1196- كشاف ، ج 1، ص 107.

1197- سوره نمل ، آيه 39.

1198- سوره نساء، آيه 1.

1199- سوره يس ، آيه 56.

1200- سوره بقره ، آيه 35.

1201- سوره آل عمران ، آيه 131.

1202- سوره آل عمران ، آيه 133.

1203- سوره نساء، آيه 10.

1204- سوره واقعه ، آيات 88 - 89.

1205- سوره نحل ، آيه 97.

1206- سوره انعام ، آيه 158.

1207- سوره مومنون ، آيه 37.

1208- سوره نور، آيه 39.

1209- سوره آل عمران ، آيه 15.

1210- سوره الرحمن ، آيه 46.

1211- سوره انسان ، آيه 6.

1212- نهج البلاغه ، حكمت 32.

1213- سوره بقره ، آيه 286.

1214- سوره توبه ، آيه 49.

1215- سوره بقره ، آيه 286.

1216- سوره اسراء، آيه 8.

1217- سور طور، آيه 23.

1218- سوره اعراف ، آيه 43.

1219- از بشارت به خلود كه در پايان آيه آمده معلوم مى شود كه سخن در مورد بهشت قيامت است ، نه برزخ ، زيرا برزخ ، بين دنيا و قيامت كبراست و جاى خلود نيست : (و من ورائهم برزخ الى يوم يبعثون ) (سوره مومنون ، آيه 100).

1220- سوره واقععه ، آيه 33.

1221- تفسير كبير، 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 ، آيه 30.

1226- سوره يس ، آيه 54.

1227- سوره بقره ، آيه 281.

1228- سوره بقره ، آيه 281.

1229- سوره نساء، آيه 10.

1230- سوره ق ، آيه 35.

1231- سوره تحريم ، آيه 7.

1232- سوره عنكبوت ، آيه 55.

1233- البحر المحيط، ج 1، ص 115.

1234- سوره زمر، آيه 74.

1235- سوره نور، آيه 26.

1236- سوره حجر، آيه 47.

1237- سوره يونس ، آيه 35.

1238- سوره انبياء، آيه 34.

1239- سوره عنكبوت ، آيه 14.

1240- سوره نساء، آيه 57.

1241- سوره اسراء، آيه 84.

1242- سوره شعرا، آيه 136.

1243- سوره انعام ، آيات 27 - 28.

1244- سوره همزه ، آيه 6.

1245- سوره نساء، آيات 27 - 28.

1246- سوره واقعه ، آيات 88 - 89.

1247- بحار، ج 40، ص 201.

1248- ر.ك : شرح حالات اويس قرنى .

1249- مفاتيح الجنان ، دعاى ابوحمزه ثمالى .

1250- سوره آل عمران ، آيه 45.

1251- سوره آل عمران ، آيه 39.

1252- سوره توبه ، آيه 21.

1253- سوره زمر، آيات 17 - 18.

1254- سوره تغابن ، آيه 7.

1255- ايجاز البيان ، (پاورقى تفسير ابن عربى ) ج 1، ص 80.

1256- سوره آل عمران ، آيه 131.

1257- سوره توبه ، آيه 100.

1258- سوره اعراف ، آيه 43؛ سوره يونس ، آيه 9، سوره كهف ، آيه 31.

1259- سوره انعام ، آيه 6.

1260- سوره زخرف ، آيه 15.

1261- سوره هود، آيه 41.

1262- سوره سجده ، آيه 17.

1263- جامع البيان ، ج 1، ص 210.

1264- سوره واقعه ، آيات 17 - 20.

1265- سوره بينه ، آيات 7 - 8.

1266- سوره فاطر، آيه 34.

1267- سوره حج ، آيه 22.

1268- سوره حجر، آيه 48.

1269- تفسير ابن عربى ، ج 1، ص 81.

1270- ايجاز البيان فى الترجمه عن القرآن (پاورقى تفسير ابن عربى )، ج 1، ص 82، با اندك تغيير.

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 ، آيه 4.

1278- سوره آل عمران ، آيه 163.

1279- بحار، ج 8، ص 155.

1280- بحار، ج 68، ص 188.

1281- كنز العمال ، ج 14، ص 366، ح 38963.

1282- بحار، ج 8، ص 140.

1283- نور الثقلين ، ج 1، ص 44.

1284- در المنثور، ج 1، ص 96.

1285- تفسير برهان ، ج 1، ص 70.

1286- در المنثور، ج 1، ص 97.

1287- جامع البيان ، 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 الثقلين ، ج 1، ص 44.

1292- سوره بقره ، آيه 235.

1293- سوره بقره ، آيه 6.

1294- سوره انعام ، آيه 28.

1295- تفسير تبيان ، ج 1، ص 110.

1296- تفسير كبير، ج 1، ص 131.

1297- نهج البلاغه ، حكمت 113.

1298- همان ، حكمت 21.

1299- سوره زخرف ، آيه 56.

1300- سوره زخرف ، آيه 57.

1301- سوره زخرف ، آيه 59.

1302- سوره لقمان ، آيه 30.

1303- سوره بقره ، آبه 147.

1304- بحار، ج 28، ص 368.

1305- سوره فرقان ، آيه 1.

1306- زمخشرى و فخر رازى نمودارى از امثال دارج عرب را كه در آن عنوان بهايم ، طيور و حشرات به كار برده شده ارائه كردند. ر.ك كشاف و تفسير كبير، ذيل آيه 26 سوره بقره .

1307- سوره روم ، آيه 58.

1308- سوره انفال ، آيه 42.

1309- سوره قمر، آيه 17.

1310- سوره فتح ، آيه 29.

1311- سوره حشر، آيه 21.

1312- سوره عنكبوت ، آيه 41.

1313- سوره نور، آيه 39.

1314- سوره حج ، آيه 73.

1315- سوره فرقان ، آيه 46.

1316- سوره ق ، آيه 44.

1317- نهج البلاغه ، خطبه 1.

1318- سوره نازعات ، آيه 27.

1319- سوره آل عمران ، آيه 83.

1320- سوره نمل ، آيه 78.

1321- نورالثقلين ، ج 1، ص 45.

1322- سوره عكبوت ، آيه 43.

1323- سوره سبا، آيه 6.

1324- نهج البلاغه ، حكمن 107.

1325- سوره نحل ، آيه 70.

1326- سوره نساء، آيه 17.

1327- برخى هر دو جمله را كلام كافران پنداشتند و بعضى خصوص جمله اول را (البحر المحيط، ج 1، ص 125.)

1328- سوره سباء، آيه 13.

1329- سوره اسراء، آيه 39.

1330- سوره بقره ، آيه 269.

1331- كشاف ، ج 1، ص 118.

1332- سوره انسان ، آيه 3.

1333- سوره بلد، آيه 10.

1334- سوره بقره ، آيه 185.

1335- سوره طه ، آيه 50.

1336- سوره ليل ، آيات 5.7.

1337- سوره محمد (صلى الله عليه وآله )، آيه 17.

1338- سوره شورى ، آيه 13.

1339- سوره نور، آيه 54.

1340- سوره كهف ، آيه 13.

1341- سوره طه ، آيه 50.

1342- سوره صف ، آيه 5.

1343- سوره فاطر، آيه 2.

1344- مفاتيح الجنان ، دعاى ابوحجمزه ثمالى .

1345- سوره يس ، آيه 62.

1346- سوره طه ، آيه 79.

1347- سوره طه ، آيه 85.

1348- سوره فاطر، آيه 8.

1349- سوره انعام ، آيه 90.

1350- سوره فرقان ، آيه 1.

1351- سوره توبه ، آيه 115.

1352- سوره جاثيه ، آيه 23.

1353- سوره رعد، آيه 27.

1354- سوره غافر، آيه 34.

1355- البحر المحيط، ج 1، ص 121.

1356- سوره احزاب ، آيه 53.

1357- بحار، ج 75، ص 278.

1358- تفسير كبير، ج 1، ص 133.

1359- سوره فرقان ، آيه 41.

1360- سوره اسراء، آيه 62.

1361- تفسير كبير، ج 1، ص 137.

1362- همان ، ص 144.

1363- همان ، ص 147، با اندك تغيير.

1364- تفصيل بحث جبر و تفويض را كتابهاى حكمت و كلام بر عهده دارد. ر.ك رحيق مختوم (بخش ‍ چهارم از جلد دوم اسفار، مبحث احكام علت فاعلى ) و على بن موسى الرضا والفلسفه الالهه ، ص ‍ 68.

1365- بحار، ج 4، ص 197.

1366- سوره نساء، آيه 165.

1367- سوره انفال ، آيه 42.

1368- سوره يونس ، آيه 108، سوره اسراء آيه 15.

1369- سوره زمر، آيه 41.

1370- سوره اعراف ، آيه 178، سوره كهف ، آيه 17 با اندك تفاوت .

1371- سوره اعراف ، آيه 155.

1372- سوره اعراف ، آيه 155.

1373- سوره رعد، آيه 27.

1374- سوره فاطر، آيه 8.

1375- سوره حجرات ، آيه 11.

1376- سوره توبه ، آيه 67.

1377- كشاف ، ج 1، ص 119.

1378- البحر المحيط، ج 1، ص 126 - 127 با اندك تغيير.

1379- روح المعانى ، ج 1، ص 193.

1380- تفسير صافى ، ج 1، ص 90.

1381- سوره حج ، آيه 73.

1382- سوره عنكبوت ، آيه 41 .

1383- سوره بقره ، آيات 17 - 20.

1384- بحار، ج 24، ص 388؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 70.

1385- در المنثور، ج 1، ص 103.

1386- بحار، ج 16، ص 284.

1387- جامع البيان ، ج 1، ص 216 - 217.

1388- پى نوشت .

1389- سوره مدثر، آيه 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، آيه 31.

1395- بحار، ج 24، ص 389.

1396- در المنثور، ج 1، ص 104.

1397- تفسير تبيان ، ج 1، ص 118، مجمع البيان ، ج 1، ص 131.

1398- سوره رعد، آيه 25.

1399- سوره يونس ، آيات 94 - 96.

1400- الميزان ج 10، ص 118.

1401- سوره نساء، آيه 145.

1402- سوره بقره ، آيه 125.

1403- سوره يس ، آيه 60.

1404- سوره احزاب ، آيه 23.

1405- سوره احزاب ، آيه 23.

1406- سوره آل عمران ، آيه 178.

1407- سوره يس ، آيه 60.

1408- سوره انعام ، آيه 152.

1409- سوره نحل ، آيه 91.

1410- سوره نحل ، آيه 95.

1411- سوره اسراء، آيه 34.

1412- تفصيل اين بحث در سوره مباركه اعراف خواهد آمد.

1413- سوره اعراف ، آيه 172.

1414- سوره شمس ، آيات 7 - 8.

1415- سوره روم ، آيه 30.

1416- سوره نساء، آيه 165.

1417- اصول كافى ، ج 1، ص 11.

1418- در بيشتر متون دينى اصطلاح عقل به معناى عقل عملى به كار رفته اغست . عقل نظرى ، يعنى نيروى متفكر و انديشمند زمينه ساز شكوفايى عقل عملى است ، علم براى آن است كه انسان قدرت اجرا بيابد و عمل كند؛ زيرا عالم بى عمل جاهل است ، اميرالمومنين (عليه السلام ) مى فرمايد: رب عالم قد قتله جهله (نهج البلاغه ، حكمت 107)، لا تجعلوا علمكم جهلا و يقينكم شكا اذا علمتم فاعملوا و اذا تيقنتم فاقدموا (نهج البلاغه حكمت 274) عقل عملى و نظرى به منزله دو بال انسان است كه هر چه انسان ضعيفتر باشد فاصله اين دو بال بيشتر مى شود تا آن جا كهخ ممكن است آدمى فاقد يكى از اين دو بال شود؛ چنانكه هر چه انسان قويتر باشدفاصله اين دوبال كمتر مى شود تا آنجا كه يكى از اين دو بال عين ديگرى مى شود و اين فرض در انسانهاى كامل تحقق مى يابد. برخى انسانها فاقد هر دو بال هستند؛ مانند انسان جاهل فاسق . برخى نيز فاقد عملى ، مانند عالم فاسق و برخى

فاقد علم نظرى ، مانند انسان زاهدى كه نمى داند وظيفه اش چيست .

عقل نظرى و عملى از قواى روح آدمى است و هر يك صفحه اى از صفحات ميثاق و تعهد مشترك عبد و مولاست .

براى عقل نظرى و عملى اصطلاح ديگرى است كه فعلا مطرح نيست .

1419- سوره مائده ، آيه 7.

1420- سوره آل عمران ، آيه 103.

1421- سوره آل عمران ، آيه 81.

1422- سوره اسراء، آيه 34.

1423- سوره تكوير، آيه 9.

1424- سوره توبه ، آيه 111.

1425- سوره بقره ، آيه 40.

1426- سوره فتح ، آيه 10.

1427- بيعت از بيع و به معناى فروختن جان به خداست .

1428- سوره رعد، آيات 19 - 20.

1429- سوره توبه ، آيه 7.

1430- سوره توبه ، آيه 4.

1431- سوره مائده آيه 13.

1432- سوره نساء، آيه 46.

1433- سوره مائده ، آيه 13.

1434- سوره مائده ، آيه 64.

1435- سوره مائده ، آيه 14.

1436- سوره آل عمران ، آيه 103. 1437- سوره نحل ، آيه 92.

1438- سوره فصلت ، آيه 43.

1439- سوره زخرف ، آيه 43.

1440- سوره حج ، آيه 31.

1441- سوره توبه ، آيه 121.

1442- سوره عنكبوت ، آيه 8.

1443- سوره لقمان ، آيه 14.

1444- سوره نساء، آيه 1.

1445- بحار، ج 43، ص 119.

1446- سوره لقمان ، آيه 15.

1447- سوره نساء، آيه 19.

1448- سوره بقره ، آيه 228.

1449- سوره لقمان ، آيه 15.

1450- نهج البلاغه ، حكمت 165.

1451- سوره حجرات ، آيه 10.

1452- بحار، ج 71، ص 157.

1453- سوره آل عمران ، آيه 103.

1454- نهج البلاغه خطبه 127، بند 8.

1455- سوره مومنون ، آيات 52 - 53.

1456- سوره حشر، آيه 14.

1457- سوره حشر، آيه 14.

1458- سوره نور، آيه 63.

1459- سوره توبه آيه 120.

1460- سوره رعد، آيه 25.

1461- سوره محمد (صلى الله عليه وآله )، آيه 22.

1462- البحر المحيط، ج 1، ص 127.

1463- همان ، ص 128.

1464- سوره اعراف ، آيه 56.

1465- سوره انفال ، آيه 73.

1466- سوره شعراء، آيات 182 - 183.

1467- سوره نمل ، آيات 48 - 49.

1468- سوره انفال ، آيه 73.

1469- سوره يس ، آيه 10.

1470- سوره شعرا، آيه 136.

1471- سوره زمر، آيه 15.

1472- سوره شمس ، آيه 10.

1473- سوره بقره ، آيه 124.

1474- سوره انعام ، آيه 124.

1475- سوره شورى ، آيه 23.

1476- سوره بقره ، آيه 100.

1477- سوره توبه ، آيه 12.

1478- سوره زمر، آيه 15.

1479- سوره طه ، آيه 64.

1480- سوره توبه ، آيه 8.

1481- سوره توبه ، آيه 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 ، آيه 58.

1490- بحار، ج 24، ص 389.

1491- تفسير برهان ، ج 1، ص 71.

1492- بحار، ج 71، ص 196.

1493- نهج البلاغه ، خطبه 106، بند 11.

1494- سوره آل عمران ، آيه 101.

1495- سوره عنكبوت ، آيه 19.

1496- سوره ابراهيم ، آيه 10. 1497- سوره بقره ، آيه 115.

1498- سوره لقمان آيه 25.

1499- سوره فصلت ، آيه 9.

1500- سوره تكوير آيه 26.

1501- سوره انسان ، آيه 1.

1502- سوره فصلت ، آيه 9.

1503- سوره ذاريات ، آيات 20 - 21.

1504- سوره طور، آيه 35.

1505- سوره طور، آيه 36. مراد از السموات والارض در مواردى كه تعبير ما فيهن يا ما بينهن همراه با آن نيامده ، مجموع نظام آفرينش است .

1506- سوره جاثيه ، آيه 24.

1507- سوره جاثيه ، آيه 24.

1508- سوره جاثيه ، آيه 24.

1509- سوره ملك ، آيه 2.

1510- سوره جاثيه ، آيه 24.

1511- سوره جاثيه ، آيه 24.

1512- سوره انعام ، آيه 29.

1513- سوره مومنون ، آيه 115.

1514- سوره مومن ، آيات 10 - 11.

1515- برخى مفسران گفته اند آيه سوره غافر دلالتى بر حيات برزخى انسان ندارد؛ در حالى كه هم از آيه سوره غافر و هم از آيه مورد بحث حيات برزخى استفاده مى شود: اما در آيه سوره غافر، چون دو احياء و دو اماته مطرح است ، اماته اول عامل انتقال انسان از دنيا به عالم ديگر اس و چون اماته دوم بدون احياى سابق ممكن نيست ، پس اماته دوم اقتضا مى كند كه انسان در برزخ حياتى ديگر داشته باشد و آنگاه از حيات برزخى به صحنه قيامت كبرا منتقل شود و اين انتقال جديد يك چهره اش اماته دوم است .

در آيه محل بحث نيز چون خداى سبحان فرمود: (ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ) و افزون بر احياء رجوع به سوى خدا را نيز با حرف عطف ثم ذكر كرد، معلوم مى شود بين احياء رجوع فرق است و چون رجوع ناظر به حيات قيامتى است ، پس احياء ناظر به حيات برزخى است و هر يك از دو جمله به مرحله خاصى از سير انسان اشاره دارد و گرنه مى فرمود: ثم يحييكم واليه ترجعون و يا تنها مى فرمود: ثم اليه ترجعون .

1516- سوره مومنون ، آيه 100.

1517- سوره انشقاق ، آيه 6.

1518- سوره انشقاق ، آيات 7 - 13.

1519- سوره فجر، آيات 27 - 30.

1520- تهذيب ، ج 3، ص 126.

1521- سوره فجر، آيات 27 - 28.

1522- سوره بروج ، آيه 13.

1523- سوره مومنون ، آيه 14. 1524- سوره طه ، آيه 55.

1525- سوره مومنون ، آيه 15.

1526- سوره فرقان ، آيه 49، سوره زخرف ، آيه 11، سوره ق ، آيه 11.

1527- سوره يس ، آيه 33.

1528- سوره بقره ، آيه 156.

1529- سوره هود، آيه 123.

1530- سوره روم ، آيه 11.

1531- تفسير كبير، ج 1، ص 152.

1532- به نقل از بيان السعاده ، ج 1، ص 70.

1533- ص 35، ج 1.

1534- سوره حجر، آيه 29.

1535- سوره روم ، آيه 19.

1536- سوره عنكبوت ، آيه 64.

1537- سوره عنكبوت ، آيه 64.

1538- البحر المحيط، ج 1، ص 131.

1539- بحار، ج 6، ص 236 .

1540- بحار، ج 6، ص 236.

1541- سوره عبس ، آيات 21 - 22

1542- توحيد صدوق ، باب حدوث عالم ، ح 3.

1543- توحيد صدوق ، ص 257.

1544- سوره نور، آيه 35.

1545- سوره اسراء، آيه 12.

1546- سوره نازعات ، آيات 27 - 30؛ ر. ك الميزان ، ج 17، ص 365.

1547- ر.؟ التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 5، ص 324.

1548- سوره هود، آيه 44.

1549- سوره زخرف ، آيات 12 - 13.

1550- سوره اعراف ، آيه 54.

1551- سوره طه ، آيه 5.

1552- جامع البيان ، ج 1، ص 228.

1553- البحر المحيط، ج 1، ص 134.

1554- جامع البيان ، ج 1، ص 228 - 229.

1555- الميزان ، ج 12، ص 154؛ التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 5، ص 326.

1556- سوره طلاق ، آيه 12.

1557- سوره زخرف ، آيات 12 14.

1558- سوره حج ، آيه 37.

1559- سيره ابن هشام ، ج 1، ص 266.

1560- سوره فصلت ، آيات 9 10.

1561- سوره ابراهيم ، آيات 32 33.

1562- سوره فصلت ، آيه 11.

1563- جامع البيان ، ج 1، ص 232.

1564- سوره نحل ، آيات 5 7.

1565- سوره قصص ، آيه 81.

1566- سوره شعراء، آيه 63.

1567- سوره بقره ، آيه 60.

1568- سوره قمر، آيه 1.

1569- سوره انبياء، آيه 79.

1570- سوره ص ، آيه 36.

1571- سوره ابراهيم ، آيه 32.

1572- سوره يس ، آيه 38.

1573- سوره يس ، آيه 40.

1574- سوره صافّات ، آيه 6.

1575- سوره ذاريات ، آيه 7.

1576- نورالثقلين ، ج 5، ص 366

1577- سوره رعد، آيه 16.

1578- سوره ملك ، آيه 14.

1579- سوره رعد، آيه 4.

1580- سوره طه ، آيه 14.

1581- سوره انبياء، آيه 87. 1582- سوره بقره ، آيه 29.

1583- سوره يوسف ، آيه 3.

1584- البحر المحيط، ج 1، ص 279 با تغيير و تلخيص .

1585- تفسير كبير، ج 1، ص 154.

1586- الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 240.

1587- مجمع البيان ، ج 1، ص 141.

1588- تفسير صدرالمتاءلّهين ، ج 2، ص 277.

1589- سوره زخرف ، آيه 32.

1590- بحار، ج 74، ص 140.

1591- سوره نازعات ، آيه 27.

1592- سوره اسراء، آيه 37.

1593- سوره احزاب ، آيهئ 72. بحث مبسوط درباره معناى امانت ، كيفيت عرضه ، اباى اشفاقى در برابر اباى استكبارى شيطان ، معناى ظلوم و جهول ، تناسب آن با حمل امانت و معارف عميق ديگر كه در آيه مزبور تعبيه شده به موطن خاص خود احاله مى شود.

1594- تفسير 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- نورالثقلين ، ج 1، ص 47.

1599- نهج البلاغه ، خطبه 1، بند 13.

1600- روح المعانى ، ج 1، ص 199.