فهرست مطالب

[(إِنَّ الَّذِينَ أمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَرَى وَالصَّبِئِنَ مَنْ أمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الاَْخِرِ وَعَمِلَ صَلِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَهُمْ يَحْزَنوُنَ.) . 22](#_Toc452189515)

[گزيده تفسير 22](#_Toc452189516)

[تفسير 23](#_Toc452189517)

[الذين هادوا 23](#_Toc452189518)

[النصارى 24](#_Toc452189519)

[الصّابئين 24](#_Toc452189520)

[من امن: 25](#_Toc452189521)

[تناسب آيات 25](#_Toc452189522)

[مراد از الذين امنوا 26](#_Toc452189523)

[آزادى دين و عقيده در تكوين و تشريع 28](#_Toc452189524)

[دلالت عمل صالح بر وحى و رسالت 29](#_Toc452189525)

[نسبت عمل صالح با ايمان 30](#_Toc452189526)

[پاداش ابدى مؤ منان 30](#_Toc452189527)

[راز تصريح به نفى خوف و حزن 32](#_Toc452189528)

[لطايف و اشارات 33](#_Toc452189529)

[1. تاثير وحى در آسمان و زمين 33](#_Toc452189530)

[2. بحث درباره صابئان 34](#_Toc452189531)

[3. تنها راه نجات 44](#_Toc452189532)

[4. معيار عمل صالح 47](#_Toc452189533)

[5. تساوى افراد، اقوام و ارباب ملل در برابر قانون 48](#_Toc452189534)

[6. ايمان جامع، عامل نجات اهل كتاب 50](#_Toc452189535)

[7. كفر گروهى از اهل كتاب 51](#_Toc452189536)

[8. حكم فقهى و كلامى اهل كتاب 52](#_Toc452189537)

[9. دوران فَتْرَت و حكم اهل فَتْرَت 55](#_Toc452189538)

[10. ابطال پلوراليزم دينى 56](#_Toc452189539)

[بحث روايى 58](#_Toc452189540)

[1. وجه تسميه يهود، نصارا و صابئين 58](#_Toc452189541)

[2. كيفر شديد اضلال ديگران 59](#_Toc452189542)

[3. اجر موحّدان پيش از بعثت رسوم اكرم 60](#_Toc452189543)

[4. پيوند ايمان و عمل صالح 61](#_Toc452189544)

[5. ترغيب اميرمؤ منان به عمل صالح 62](#_Toc452189545)

[6. خوف ممدوح و مذموم 64](#_Toc452189546)

[7. ايمنى شيعيان از خوف و حزن 65](#_Toc452189547)

[(وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُواْ مَاَّءَ اَتَيْنكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوار مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (63) ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ، لَكُنْتُم مِّنَ الْخَسِرِينَ) . 66](#_Toc452189548)

[گزيده تفسير 66](#_Toc452189549)

[تفسير 67](#_Toc452189550)

[تناسب آيات 67](#_Toc452189551)

[چگونگى ميثاق بنى اسرائيل 67](#_Toc452189552)

[ميثاق و عهد عمل به تورات 68](#_Toc452189553)

[مراد از طور 69](#_Toc452189554)

[پيوند رفع طور و گرفتن ميثاق 69](#_Toc452189555)

[دفاع همه جانبه از دين 70](#_Toc452189556)

[يادآورى محتواى تورات 71](#_Toc452189557)

[معناى ترجّى در كلام الهى 71](#_Toc452189558)

[عهدشكنى بنى اسرائيل 71](#_Toc452189559)

[گذشت بى كران الهى 72](#_Toc452189560)

[لطايف و اشارات 73](#_Toc452189561)

[1. نقش عقل برهانى در ميثاق 73](#_Toc452189562)

[2. امكان برافراشته شدن كوه 74](#_Toc452189563)

[3. ويژگى هاى رفع طور 75](#_Toc452189564)

[4. گستره پيمان اخذ كتاب با قوّت 78](#_Toc452189565)

[5. تنها وسيله نجات و تزكيه 80](#_Toc452189566)

[بحث روايى 82](#_Toc452189567)

[1. مصاديق اخذ دين به قوّت 82](#_Toc452189568)

[2. مراد از طور 82](#_Toc452189569)

[3. ابدان و قلوب 83](#_Toc452189570)

[4. اثر ياد معاد 83](#_Toc452189571)

[(وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْاْ مِنْكُمْ فِى السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَسِئِينَ # فَجَعَلْنَها نَكَلاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ) . 85](#_Toc452189572)

[گزيده تفسير 85](#_Toc452189573)

[تفسير 86](#_Toc452189574)

[فجعلنها 86](#_Toc452189575)

[لِما بين يَدَيْها و ما خَلْفَها 87](#_Toc452189576)

[تناسب آيات 88](#_Toc452189577)

[تفاوت صيد محتالانه با ساير رخدادهاى يهود 89](#_Toc452189578)

[ماجراى شناخته شده 90](#_Toc452189579)

[تعطيلى روز شنبه نزد يهوديان 90](#_Toc452189580)

[تعذيب فردى و جمعى خداوند 92](#_Toc452189581)

[تأويلى ناصواب 92](#_Toc452189582)

[بوزينگان مطرود 94](#_Toc452189583)

[عبرتى براى ديگران 95](#_Toc452189584)

[لطايف و اشارات 95](#_Toc452189585)

[1. ابتلاى روز شنبه 95](#_Toc452189586)

[2. راز ابتلاى بنى اسرائيل به عذاب مسخ 97](#_Toc452189587)

[3. راسخ مسخ به صورت بوزينه 99](#_Toc452189588)

[4. مسخ ملكوتى 100](#_Toc452189589)

[5. اقسام چهارگانه تلفيق روح و بدن 104](#_Toc452189590)

[6. دشوارى فتواى جزمى در انسان شناسى 105](#_Toc452189591)

[7. اراده، امر و كلمه تكوينى خدا 106](#_Toc452189592)

[بحث روايى 108](#_Toc452189593)

[1. قصه اصحاب سبت (مجرمان روز شنبه ) 108](#_Toc452189594)

[2. راز خطاب به يهود عصر نزول 110](#_Toc452189595)

[3. سرّ نام گذارى روز شنبه به سبت 111](#_Toc452189596)

[4. تبديل جمعه به شنبه 112](#_Toc452189597)

[5. نسخ حرمت صيد روز شنبه در شريعت خاتَم 112](#_Toc452189598)

[6. دشوارى كشف رابطه گناه با كيفر 113](#_Toc452189599)

[7. تداوم نسل مسوخ 114](#_Toc452189600)

[8. نقش اصرار بر گناه در مسخ 115](#_Toc452189601)

[9. كيفر مسخ براى لهو، شرب خمر و غنا 116](#_Toc452189602)

[10. نقش توسّل به مجارى فيض 116](#_Toc452189603)

[11. مراد از مابين و خلف 117](#_Toc452189604)

[گزيده تفسير 118](#_Toc452189605)

[تفسير 121](#_Toc452189606)

[عصاره قصه 121](#_Toc452189607)

[بقرة 123](#_Toc452189608)

[هُزُواً 124](#_Toc452189609)

[ماهِىَ 124](#_Toc452189610)

[لا فارض... 125](#_Toc452189611)

[لابكر 126](#_Toc452189612)

[عوان 126](#_Toc452189613)

[فاقع 127](#_Toc452189614)

[ذَلول 127](#_Toc452189615)

[مسلّمة 128](#_Toc452189616)

[لاشية فيها 128](#_Toc452189617)

[ادّارأتم 129](#_Toc452189618)

[فيها 129](#_Toc452189619)

[اضربوه 129](#_Toc452189620)

[تناسب آيات 130](#_Toc452189621)

[شيوه نقل تاريخ در قرآن 130](#_Toc452189622)

[بهانه جويى بنى اسرائيل 131](#_Toc452189623)

[نزاهت پيامبران الهى از استهزا 131](#_Toc452189624)

[پيامبران و ادب پناه جويى از خدا 132](#_Toc452189625)

[پرسش از سنّ بقره 133](#_Toc452189626)

[راز اسناد پاسخ ‌ها به خدا 133](#_Toc452189627)

[ادعاى تشابه 134](#_Toc452189628)

[نفى مطلق در لاذَلول 135](#_Toc452189629)

[حس گرايى بنى اسرائيل 136](#_Toc452189630)

[بهانه گيرى براى رفع تكليف 137](#_Toc452189631)

[سرّ تكرار إ ذ 138](#_Toc452189632)

[وحدت قصّه 139](#_Toc452189633)

[مصحّح اسناد قتل به همه بنى اسرائيل 140](#_Toc452189634)

[برهانى بر معاد و احياى مردگان 141](#_Toc452189635)

[ظهور آيه در احياى حقيقى 142](#_Toc452189636)

[راز تعبير به لعلّ 147](#_Toc452189637)

[پيام مستمرّ قصه دينى 147](#_Toc452189638)

[مراحل سير نزولى انسان تبه كار 148](#_Toc452189639)

[دل هاى سخت تر از سنگ 149](#_Toc452189640)

[تقسيم سنگ ها و تشبيه دل ها 150](#_Toc452189641)

[لطايف و اشارات 150](#_Toc452189642)

[1. روز آشكار شدن پليدى ها 150](#_Toc452189643)

[2. سرانجام حس گرايان 151](#_Toc452189644)

[3. چگونگى قساوت و انشراح قلب آدمى 152](#_Toc452189645)

[4. مقلدان كورِ تقليد ستيز 155](#_Toc452189646)

[5. تسبيح، خشيت و خوف جمادات 158](#_Toc452189647)

[بحث روايى 159](#_Toc452189648)

[1. جزئيات قصّه ذبح بقره 159](#_Toc452189649)

[2. مأمور به ذبح بقره 163](#_Toc452189650)

[3. بهانه گيرى بنى اسرائيل و سخت گيرى خدا 164](#_Toc452189651)

[4. اهميّت گفتن إنّ شأ اللّه 164](#_Toc452189652)

[5. مايه سرور بينندگان 166](#_Toc452189653)

[6. تفسير و ما كادوا يفعلون 166](#_Toc452189654)

[7. آشكار شدن عمل 167](#_Toc452189655)

[8.اثر عمل صالح و توسّل به محمّد و آل محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم 168](#_Toc452189656)

[9. قساوت قلب و آثار آن 170](#_Toc452189657)

[10. اسباب قساوت 170](#_Toc452189658)

[11. راه هاى پيش گيرى و درمان قساوت 172](#_Toc452189659)

[(أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَمَ اللّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) . 174](#_Toc452189660)

[گزيده تفسير 174](#_Toc452189661)

[تفسير 175](#_Toc452189662)

[لكن 175](#_Toc452189663)

[يحرّفونه 175](#_Toc452189664)

[تناسب آيات 176](#_Toc452189665)

[شأن يا فضاى نزول 176](#_Toc452189666)

[قطع اميد از يهود عصر نزول 177](#_Toc452189667)

[نفى ارشادى طمع ممدوح 178](#_Toc452189668)

[دعوت بصيرانه 180](#_Toc452189669)

[گروه تحريفگر 181](#_Toc452189670)

[مراد از سمع و كلام اللّه 182](#_Toc452189671)

[لجاجت و عناد بنى اسرائيل 183](#_Toc452189672)

[لطايف و اشارات 183](#_Toc452189673)

[1. توقّع ايمان از تحريفگران 183](#_Toc452189674)

[2. سمع كلام خدا 185](#_Toc452189675)

[بحث روايى 187](#_Toc452189676)

[نفاق يهوديان تحريفگر 187](#_Toc452189677)

[(وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوَّاْءَامَنَّا وَإِذا خَلاَبَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوَّاْ اتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاَّجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ اَفَلاَ تَعْقِلُونَ (76) أَوَ لاَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ) . 189](#_Toc452189678)

[گزيده تفسير 189](#_Toc452189679)

[تفسير 190](#_Toc452189680)

[فتح 190](#_Toc452189681)

[ليحاجوكم 190](#_Toc452189682)

[تناسب آيات 191](#_Toc452189683)

[دو خصلت نارواى يهود 193](#_Toc452189684)

[احتجاج خدا در امور نامحسوس 193](#_Toc452189685)

[احتمالى ناصواب 194](#_Toc452189686)

[يكسانى سرّ و علن براى خدا 195](#_Toc452189687)

[لطايف و اشارات 196](#_Toc452189688)

[1. علل روانى نفاق 196](#_Toc452189689)

[2. منشأ كتمان حق 197](#_Toc452189690)

[3. معيار ارزش از نظر حس گرايان يهود 198](#_Toc452189691)

[4. گشاينده درهاى علوم غيبى 198](#_Toc452189692)

[5. شيوه رفتار با منافقان 199](#_Toc452189693)

[6. داناى غيب و شهادت 200](#_Toc452189694)

[بحث رواى 203](#_Toc452189695)

[شأن نزول 203](#_Toc452189696)

[(وَمِنْهُم أُمِّيُّونَ لاَيَعْلَموُنَ الْكِتَبَ إِلاَّ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلا يَظُنُّونَ (78) فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَبِ بِأَيْديهِمْ ثُمَّ يَقُولوُنَ هَذَا مِنْ عِندِ اللّهِ لِيَشْتَروُاْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسَبُونَ) . 204](#_Toc452189697)

[گزيده تفسير 204](#_Toc452189698)

[تفسير 205](#_Toc452189699)

[أُميّون 205](#_Toc452189700)

[الكتاب 205](#_Toc452189701)

[أمانّى 206](#_Toc452189702)

[فَوَيْل 206](#_Toc452189703)

[تناسب آيات 207](#_Toc452189704)

[عامل رسوب وصف اُمّيّت 210](#_Toc452189705)

[پندارگرايى بنى اسرائيل 212](#_Toc452189706)

[متاع قليل دنيا 213](#_Toc452189707)

[لطايف و اشارات 213](#_Toc452189708)

[1. تقليد محقّقانه 213](#_Toc452189709)

[2. سنگينى گناه تحريف و افترا به دين 214](#_Toc452189710)

[3. اصناف محروم از ايمان 216](#_Toc452189711)

[بحث روايى 218](#_Toc452189712)

[1. تقليد ممدوح و مذموم 218](#_Toc452189713)

[2. مصداق تحريف و توضيح فقرات 220](#_Toc452189714)

[(وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَاماً مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَاللّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفُ اللّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَموُونَ (80) بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحْطَتْ بِهِ خَطِيَّئَتُهُ فَأُوْلََّئِكَ أَصْحَ بُ النَّارِهُمْ فِيهَا خَ لِدُونَ (81) وَالَّذيِنَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّ لِحَتِ أُوْلََّئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَلِدُونَ) . 221](#_Toc452189715)

[گزيده تفسير 221](#_Toc452189716)

[تفسير 223](#_Toc452189717)

[لن تمسّنا 223](#_Toc452189718)

[أيّاماً 223](#_Toc452189719)

[كَسَب 224](#_Toc452189720)

[سيّئة 224](#_Toc452189721)

[خطيئة 224](#_Toc452189722)

[تناسب آيات 225](#_Toc452189723)

[سرمايه نابخردان 226](#_Toc452189724)

[استخفاف گناه 227](#_Toc452189725)

[دعوى بى دليل يهوديان 228](#_Toc452189726)

[سيّئه دامن گستر 230](#_Toc452189727)

[خطيئه دام گستر 232](#_Toc452189728)

[معيار خلود در بهشت و دوزخ 232](#_Toc452189729)

[لطايف و اشارات 234](#_Toc452189730)

[1. نقد سخن ابن عربى 234](#_Toc452189731)

[2. حكم تخلّف وعده و وعيد 235](#_Toc452189732)

[اقسام وعيد 236](#_Toc452189733)

[3. خلود در دوزخ 237](#_Toc452189734)

[4. دوزخ از منظر رحمت نامحدود خدا 238](#_Toc452189735)

[5. معيار سعادت 239](#_Toc452189736)

[بحث روايى 241](#_Toc452189737)

[1. بطلان جبر 241](#_Toc452189738)

[2. اصحاب دوزخ و بهشت 242](#_Toc452189739)

[3. سبب خلود 244](#_Toc452189740)

[(وَإِذْ اَخَذْ مِيثَقَ بَنِىَّ إِسْرَّءِيلَ لاَتَعْبُدُونَ إِلا اللّهَ وَبِالْوَ الِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى الْقُرْبَى وَالْيَتَمَى وَالْمغسَ كِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُواْ الصَّلَو ةَ وَأَتُواْ الزَّكَوةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلا قَلِيلاً مِنْكُمْ وَأَنْتُم مُّعْرِضُونَ) . 246](#_Toc452189741)

[گزيده تفسير 246](#_Toc452189742)

[تفسير 248](#_Toc452189743)

[بالوالدين 248](#_Toc452189744)

[واليتامى 248](#_Toc452189745)

[ثمّ 249](#_Toc452189746)

[تناسب آيات 249](#_Toc452189747)

[نفى مطلق شرك 250](#_Toc452189748)

[احسان به والدين 250](#_Toc452189749)

[احسان به خويشاوندان؛ يتيمان و مساكين 251](#_Toc452189750)

[پرداخت زكات و احسان به يتيم و مسكين 252](#_Toc452189751)

[اهميّت احسان به يتيم 253](#_Toc452189752)

[معاشرت محسنانه 254](#_Toc452189753)

[مخاطبان آيه 255](#_Toc452189754)

[فرق تولّى و اعراض 256](#_Toc452189755)

[لطايف و اشارات 257](#_Toc452189756)

[1. اهميت توحيد در ابعاد سه گانه 257](#_Toc452189757)

[2. احسان به والدين 258](#_Toc452189758)

[الف. احسان يا عدل؟ 260](#_Toc452189759)

[ب. احسان بى طمع 261](#_Toc452189760)

[ج. عامل تعالى 261](#_Toc452189761)

[د. پدران امّت اسلامى 262](#_Toc452189762)

[ه. تفاوت توصيه هاى الهى درباره والدين، همسر و فرزندان 262](#_Toc452189763)

[و. منشأ لزوم احسان به والدين 263](#_Toc452189764)

[ز. آمرزش خواهى براى والدين 264](#_Toc452189765)

[ح. پاداش احسان والدين 264](#_Toc452189766)

[ط. برترى حقوق والدين 265](#_Toc452189767)

[3. حُسن خُلق 266](#_Toc452189768)

[الف. فرمان فراگير حُسن خُلق 268](#_Toc452189769)

[د. نفى توقّع بيجا 269](#_Toc452189770)

[ه. استدلال بر حسن و قبح اخلاقى 269](#_Toc452189771)

[بحث روايى 270](#_Toc452189772)

[1. اهتمام به عبادت معرفت 270](#_Toc452189773)

[2. احسان به والدين 271](#_Toc452189774)

[3. والدين امّت اسلامى 273](#_Toc452189775)

[4. مصاديق ذى القربى 275](#_Toc452189776)

[5. احسان به يتيمان 275](#_Toc452189777)

[6. يتيمان معنوى 276](#_Toc452189778)

[7. مساكين معنوى 277](#_Toc452189779)

[8. نيكى به مردم و مصاديق آنان 278](#_Toc452189780)

[9. اهميت نماز 279](#_Toc452189781)

[10. اهميت زكات 281](#_Toc452189782)

[(وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَقَكُمْ لاَ تَسْفِكُونَ دِمَاَّءَكُمْ وَلاَتُخْرِجوُنَ أَنْفُسَكُم مِّن دِيَرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ (84) ثُمَّ أَنْتُمْ هََّؤُلاََّءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَارِهِمْ تَظَهَروُنَ عَلَيْهِم بِالاِْثْمِ والْعُدْوَنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَرَى تَُفَدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَبِ وَتَكْفُروُنَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلا خِزْىٌ فِى الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّنَ إِلَىَّ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا االلّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْلَمُونَ (85) أُولَيئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُاْ الْحَيَوةَ الدُّنْيَا بِالاَْخِرَةِ فَلاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلا هُمْ يُنصَروُنَ) 282](#_Toc452189783)

[گزيده تفسير 282](#_Toc452189784)

[تفسير 284](#_Toc452189785)

[دياركم 284](#_Toc452189786)

[أقررتم 284](#_Toc452189787)

[ثم أنتم هؤلأ 285](#_Toc452189788)

[تَظاهرون 285](#_Toc452189789)

[تفادوهم 286](#_Toc452189790)

[أفتؤ منون 287](#_Toc452189791)

[يُنصرَرون 287](#_Toc452189792)

[تناسب آيات 288](#_Toc452189793)

[توجيه خطاب به يهود عصر نزول 290](#_Toc452189794)

[هشدارى به امت ها 291](#_Toc452189795)

[اقرار و شهادت 291](#_Toc452189796)

[توبيخ و استبعاد 293](#_Toc452189797)

[تعاون راى حق و تظاهر براى باطل 293](#_Toc452189798)

[تناقض در رفتار 294](#_Toc452189799)

[ستم فاحش آواره سازى 295](#_Toc452189800)

[آزادسازى اسيران 296](#_Toc452189801)

[رسوايى و خوارى بنى اسرائيل 297](#_Toc452189802)

[شديدترين عذاب بنى اسرائيل 297](#_Toc452189803)

[مصداق بارز وعظ الهى 298](#_Toc452189804)

[دنياطلبى يهوديان 299](#_Toc452189805)

[نفى تخفيف عذاب و نصرت 299](#_Toc452189806)

[لطايف و ارشادات 300](#_Toc452189807)

[1. مراحل هشدار 300](#_Toc452189808)

[2. معيار اتّحاد 300](#_Toc452189809)

[بحث روايى 303](#_Toc452189810)

[1. معناى كفر و ايمان بنى اسرائيل 303](#_Toc452189811)

[2. تطبيق آيات 304](#_Toc452189812)

[3. مصاديقى از خزى در دنيا 305](#_Toc452189813)

[4. راز نام گذارى قيامت 306](#_Toc452189814)

[5. كيفر ايثار دنيا بر آخرت 306](#_Toc452189815)

[(وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَبَ وَقَفَّيْنَامِن بَعْدِهِ بِالرَّسُلِ وَءَتَيْنَا عِيسىَ ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَتِ وَأَيَّدْنَهُ بِروُحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاَّءَكُمْ رَسُولُ بِمَا لاَ تَهْوَىَّ أَنْفُسُكُم اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ (87) وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفُ بَل لَّعَنَهُمُ اللّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَّايُؤْمِنُونَ) . 308](#_Toc452189816)

[گزيده تفسير 308](#_Toc452189817)

[تفسير 310](#_Toc452189818)

[قفّينا 310](#_Toc452189819)

[روح القدس 311](#_Toc452189820)

[لاتهوى 311](#_Toc452189821)

[تناسب آيات 311](#_Toc452189822)

[اعطاى كتاب به موسى عليه‌السلام 312](#_Toc452189823)

[تواصل پيام ها و تواتر پيام آوران 313](#_Toc452189824)

[پيام تعبير به ابن مريم 314](#_Toc452189825)

[تئييد الهى نسبت به عيسى عليه‌السلام 314](#_Toc452189826)

[مراد از روح القدس 315](#_Toc452189827)

[اختصاص نام حضرت عيسى عليه‌السلام 316](#_Toc452189828)

[استكبار بنى اسرائيل 317](#_Toc452189829)

[سجّيه زشت پيامبركُشى 317](#_Toc452189830)

[بدرفتارى با پيامبران 318](#_Toc452189831)

[وجه التفات از خطاب به غيبت 319](#_Toc452189832)

[مؤ منان كم شمار 320](#_Toc452189833)

[2. سبب تكذيب و قتل 324](#_Toc452189834)

[بحث روايى 326](#_Toc452189835)

[1. مصاديق روح ءلقدس در روايات 326](#_Toc452189836)

[3. روح القدس مشترك و مختص 332](#_Toc452189837)

[تفسير 337](#_Toc452189838)

[ولمّا 337](#_Toc452189839)

[تناسب آيات 342](#_Toc452189840)

[تصديق تورات 343](#_Toc452189841)

[تعليم جدال احسن 345](#_Toc452189842)

[ادب محاوره قرآن 346](#_Toc452189843)

[بغى مقموم و بغى ممدوح 347](#_Toc452189844)

[منشأ بغى و تجاوز 347](#_Toc452189845)

[غضب هاى پياپى 348](#_Toc452189846)

[عذاب مُهين و دائم 350](#_Toc452189847)

[لطايف و اشارات 351](#_Toc452189848)

[1. فرجام نيك 351](#_Toc452189849)

[2. خريد و فروش جان 352](#_Toc452189850)

[3. نقش دنياطلبى و حَسَد در ارتكاب گناهان 353](#_Toc452189851)

[4. قيامت، صحنه ظهور حق 354](#_Toc452189852)

[بحث روايى 354](#_Toc452189853)

[1. شأن نزول 354](#_Toc452189854)

[2. اقسام كفر 357](#_Toc452189855)

[3. عقوبت كتمان علم و تعلّم براى دنيا 358](#_Toc452189856)

[4. فريادرسى محمّد و آل محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نسبت به امّ يهود 359](#_Toc452189857)

[5. باطن و تأويل آيه 360](#_Toc452189858)

[(وَإِذَ قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ بِمَاَّ أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ نُؤْمِنُ بِمَاَّ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاَّءَهُ، وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لَّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبعيَاَّءَ اللّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنينَ) . 361](#_Toc452189859)

[گزيده تفسير 361](#_Toc452189860)

[تفسير 362](#_Toc452189861)

[ورأ 362](#_Toc452189862)

[وهو الحقّ 363](#_Toc452189863)

[تناسب آيات 363](#_Toc452189864)

[بهانه يهوديان در كفر به قرآن 364](#_Toc452189865)

[تصديق تورات 364](#_Toc452189866)

[رابطه حقّانيّت و تصديق 365](#_Toc452189867)

[جدال احسن با يهوديان 366](#_Toc452189868)

[تقبيح فاجعه اسرائيليان 366](#_Toc452189869)

[شيوه هاى ابطال سخن يهوديان 367](#_Toc452189870)

[لطايف و اشارات 368](#_Toc452189871)

[1. دعوت صريح يهوديان به اسلام 368](#_Toc452189872)

[2. جدال احسن 369](#_Toc452189873)

[بحث روايى 371](#_Toc452189874)

[1. همسانى يهوديان عصر بعثت با گذشتگان 371](#_Toc452189875)

[2. تأويل ولايى آيه 371](#_Toc452189876)

[تفسير 373](#_Toc452189877)

[بالبيّنات 373](#_Toc452189878)

[وأنتم 373](#_Toc452189879)

[تناسب آيات 374](#_Toc452189880)

[معجزات روشن موسوى 375](#_Toc452189881)

[هدف از رفع طور 375](#_Toc452189882)

[تمرّد جسورانه بنى اسرائيل 375](#_Toc452189883)

[اثر يا عامل عشق به گوساله 376](#_Toc452189884)

[فتواى ايمان محرّف 376](#_Toc452189885)

[لطايف و اشارات 377](#_Toc452189886)

[1. همسانى سَلَف و خَلَف فاسد 377](#_Toc452189887)

[2. منشأ رذايل اسرائيليان 378](#_Toc452189888)

[3. عبرت و حجّت 378](#_Toc452189889)

[4. نقش هدايت رهبران الهى 379](#_Toc452189890)

[بحث روايى 379](#_Toc452189891)

[1. امتحان الهى 379](#_Toc452189892)

[(قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمْ الدَّرُ الاَْخِرَةُ عِندَاللّهِ خَالِصَةً مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُاْالْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (94) وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدَا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللّهُ عَلِيمُ بِاالظَّلِميِنَ (95) وَلَتَجِدَنَّهُمْ اَحْرَصَ االنَّاسِ عَلَى حَيَوةِ وَمِنَ أَشْرَكُواْ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْيُعَمَّرُأَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَبِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ وَاللّهُ بَصِيرُ بِمَا يَعْمَلُونَ) . 380](#_Toc452189893)

[گزيده تفسير 381](#_Toc452189894)

[تفسير 382](#_Toc452189895)

[عنداللّه 382](#_Toc452189896)

[خالصةً 382](#_Toc452189897)

[بِمُزَحْزِحِه 384](#_Toc452189898)

[دعاوى بنى اسرائيل و لوازم آن 385](#_Toc452189899)

[معيار صدق يهوديان 388](#_Toc452189900)

[گناه، سبب ترس از مرگ 389](#_Toc452189901)

[آگاه به ستم كاران 390](#_Toc452189902)

[منشأ گناهان و دعاوى باطل 390](#_Toc452189903)

[بدتر از مشركان 391](#_Toc452189904)

[دل بستگى آشكار يهوديان به دنيا 393](#_Toc452189905)

[لطايف و اشارات 394](#_Toc452189906)

[1. آرزوى مرگ و ترس از آن 394](#_Toc452189907)

[2. محبّت و كراهت نسبت به مرگ 396](#_Toc452189908)

[3. تفاوت دو قياس استثنايى 398](#_Toc452189909)

[4. احتجاج علمى، مباهله يا تحدّى؟ 398](#_Toc452189910)

[بحث روايى 401](#_Toc452189911)

[1. خشنودى مؤ من از مرگ 401](#_Toc452189912)

[2. آرزوى مرگ 403](#_Toc452189913)

[3. كراهت از مرگ 404](#_Toc452189914)

[قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيِلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ # مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلََّئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجعبْرِيلَ وَمِيكَلَ فَإِنَّ اللّهَ عَدُوُّ لِّلْكَفِرينَ 404](#_Toc452189915)

[گزيده تفسير 404](#_Toc452189916)

[تفسير 406](#_Toc452189917)

[من كان 406](#_Toc452189918)

[عدواً 406](#_Toc452189919)

[لِجِبريل 406](#_Toc452189920)

[عَلى 408](#_Toc452189921)

[بشرى 408](#_Toc452189922)

[شأن نزول 410](#_Toc452189923)

[جدال احسن ديگرى با يهود 411](#_Toc452189924)

[معناى تنزيل بر قلب 413](#_Toc452189925)

[بهره ورى از هدايت و بشارت قرآنى 413](#_Toc452189926)

[پيامد دشمنى با جبرئيل 414](#_Toc452189927)

[عداوت كيفرى خداوند 416](#_Toc452189928)

[لطايف و اشارات 417](#_Toc452189929)

[1. دشمنى اعتقادى و عملى 417](#_Toc452189930)

[2. دشمنى با عزرائيل 418](#_Toc452189931)

[3. تحريف تورات براى مبارزه با قرآن 419](#_Toc452189932)

[4. تحليل عقلى پيام آيه 419](#_Toc452189933)

[بحث روايى 420](#_Toc452189934)

[1. عداوت با جبرئيل عداوت خداست 420](#_Toc452189935)

[2. هدايت و بشارت قرآن براى مؤ منان 423](#_Toc452189936)

[3. تطبيق آيه بر اهل بيت: 424](#_Toc452189937)

[4. منبع دشمنى با جبرئيل 425](#_Toc452189938)

[وَلَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ ءَايَتِ بَيِّنَتٍ وَمَا يَكْفُرُبِهَا إِلا ا الْفَسعقُونَ # أَوَكُلَّمَا عَهَدُواْ عَهْداًا نَّبَذَهُ فِرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ # وَلَمَّاجَآءَهُمْ رغسُولٌ مِنْ عِندِ اللّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرعيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَبَ كِتَبَ اللّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لاَ يَعْلَمونَ 426](#_Toc452189939)

[گزيده تفسير 426](#_Toc452189940)

[تفسير 427](#_Toc452189941)

[أنزلنا 427](#_Toc452189942)

[بيّناتٍ 427](#_Toc452189943)

[نَبَذَه 427](#_Toc452189944)

[ورأ ظهورهم 428](#_Toc452189945)

[تناسب آيات 429](#_Toc452189946)

[روش قرآن در بيان معارف 430](#_Toc452189947)

[برون رفت زيانبار 431](#_Toc452189948)

[سنّت پيمان شكنى بنى اسرائيل 432](#_Toc452189949)

[2. اسرائيليان كتاب خدا را نبذ كردند و به سحر روآوردند. 434](#_Toc452189950)

[مقصود از الذين أُوتوا الكتاب و كتاب اللّه 435](#_Toc452189951)

[عظمت كتاب خدا و مكابره عالمان دين فروش 437](#_Toc452189952)

[لطايف و اشارات 437](#_Toc452189953)

[1. دين فروشى محرّفان اسرائيلى 437](#_Toc452189954)

[2. پيمان ها و پيمان شكنى 438](#_Toc452189955)

[3. نبذ كتاب اللّه و فرجام آن 441](#_Toc452189956)

[بحث روايى 443](#_Toc452189957)

[1. لزوم وفا به پيمان ها 443](#_Toc452189958)

[2. حسادت منشأ نبذ كتاب 444](#_Toc452189959)

[3. مراد از نبذ كتاب 444](#_Toc452189960)

[(وَاَتثَبَهُواْ مَاتَتْلُواْ االشَّيطيِنُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنُ وَلَكِنَّ الشَّيَطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَاَّ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَرُوتَ وَمَرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاََّ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَايُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِوَزَوْجِهِ وَمَاهُم بِضَآرِّينَ بِهِ أَحَدٍ إِلا بَإِذْنِ اللّهِ وَيَتَعَلَّمُون َمَايَضُرُّهُمْ وَلاَيَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَئهُ مَالَهُ فِى الاَْخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَواْبِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ (102) وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ وَاتَّقَواْ لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِاللّهِ خَيْرٌ لَّوْكَانُواْ يَعْلَمُونَ) . 445](#_Toc452189961)

[گزيده تفسير 445](#_Toc452189962)

[يُعلثمون 450](#_Toc452189963)

[السّحر 450](#_Toc452189964)

[و ما أُنزل 451](#_Toc452189965)

[ببابِل 452](#_Toc452189966)

[تذكّر 453](#_Toc452189967)

[منهما 454](#_Toc452189968)

[لَمَثُوبَةٌ 455](#_Toc452189969)

[احتمالات تفسيرى در آيه 457](#_Toc452189970)

[بهره گيرى از سحر براى مبارزه با قرآن 457](#_Toc452189971)

[تنزيه سليمان عليه‌السلام از كفر عملى 458](#_Toc452189972)

[ابتلاى پيامبران به شياطين 460](#_Toc452189973)

[نزول سحر بر فرشتگان 462](#_Toc452189974)

[ماهيّت هاروت و ماروت 463](#_Toc452189975)

[پيام آيه براى معلّمان علوم غريب 467](#_Toc452189976)

[تاثير سحر در فروپاشى نظام جامعه 467](#_Toc452189977)

[اذن تكوينى خدا به معصيت 468](#_Toc452189978)

[دنياطلبى و لجاج يهود 470](#_Toc452189979)

[سوداى خسارت بار يهوديان 470](#_Toc452189980)

[هويّت فروشى كافران 471](#_Toc452189981)

[لطايف و اشارات 473](#_Toc452189982)

[1. با صد هزار جلوه برون آمدى... 473](#_Toc452189983)

[2. تنزيه و تعصيم سليمان عليه‌السلام 476](#_Toc452189984)

[3. پيشينه سِحْر 476](#_Toc452189985)

[4. شعبه هاى گوناگون سِحْر 477](#_Toc452189986)

[5. كارشكنى ساحران در هدف پيامبران 477](#_Toc452189987)

[6. بطلان و بى ثمرى سحر 478](#_Toc452189988)

[7. سحر و ساحرى در تشريع 478](#_Toc452189989)

[8. سحر و ساحرى در تكوين 479](#_Toc452189990)

[13. صور گوناگون نظام علّى و معلولى 499](#_Toc452189991)

[14. برترى پاداش الهى 501](#_Toc452189992)

[بحث روايى 502](#_Toc452189993)

[1. ايه گذار سحر و عصمت سليمان عليه‌السلام 502](#_Toc452189994)

[2. تأثير سحر به اذن خدا 504](#_Toc452189995)

[3. حرمت سحر 505](#_Toc452189996)

[4. ادعيه دفع سحر 506](#_Toc452189997)

[5. انواع سحر 507](#_Toc452189998)

[6. قصه هاروت و ماروت 508](#_Toc452189999)

[پاورقی ها 517](#_Toc452190000)

## (إِنَّ الَّذِينَ أمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَرَى وَالصَّبِئِنَ مَنْ أمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الاَْخِرِ وَعَمِلَ صَلِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَهُمْ يَحْزَنوُنَ.) .

## گزيده تفسير

اسامى مكتب ها و القاب و عناوين مكتبى به تنهايى اعتبارى ندارد و ميزانِ سعادت مندى يا محروميت انسان از سعادت نيست؛ هيچ كس به صرف انتساب به ملت و مكتبى اهل نجات نيست و صاحبان ملل و نحل در برابر ميزان قسط و عدل الهى مساوى هستند، مگر پس از توزين و وضوح تخضّع آنان در برابر ملت حق، با اعتقاد به اصول و تعبّد به فروع آن. معيار و عامل سعادت انسان، ايمان و عمل صالح و برخوردارى از حُسن فاعلى و فعلى، يعنى اعتقاد صائب و اعمال صالح است.

اين آيه شريفه كه هر يك از گروه هاى چهارگانه مسلمانان، يهوديان، نصارا و صابئان را به مؤ من واقعى و غيرواقعى تقسيم مى كند، اِخبار در مقام انشاست و راه نجات را به گروه هاى موجود در عصر نزول نمايانده و مى فرمايد: اگر خواهان سعادت مندى و رهايى از خوف و حزن هستيد به خدا و معاد ايمان آوريد و عمل صالح انجام دهيد. البته عمل صالح بايد مطابق با وحى غيرمنسوخ و هماهنگ با شريعت پيامبر عصر باشد و هماهنگى عمل با وحى نيز فرع بر ايمان به اصل وحى و حقانيت صاحب آن است؛ به همين سبب از نبوت سخنى به ميان نيامده است.

عمل صالح كه هيچ فرعى از فروع دين از آن بيرون نيست و ترك ماهى نيز در آن مندرج است، از مظاهر و آثار اعتقاد كامل و واقعى است و ذكر آن پس از ايمان كه مجموع اعتقاد قلبى، اقرار زبانى و عمل به اركان است، از باب ذكر جزء مهم پس از ذكر كل و براى توجه دادن به اهميت عمل صالح است؛ نه ذكر مصداق پس از ذكر كلى. البته نقش عمل صالح در تأمين سعادت و استحقاق اجر الهى و امنيت از خوف و حزن همانند تأثير ايمان و اعتقاد به اصول دين نيست.

ايمان واقعى، يعنى ايمان كامل و جامع به تورات و انجيل و قرآن و انبياى گذشته و نبى حاضر، يعنى حضرت ختمى مرتبت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مايه استحقاق اجر الهى است. پاداش مؤ منان هم اكنون نزد پروردگارشان آماده و در باطن جهان طبيعت موجود است. اين پاداش، زوال ناپذير و ابدى است. مؤ من واقعى پاداش خود را نزد خدا ثابت مى يابد. او نه نسبت به گذشته غمگين است، زيرا چيزى را در گذشته از دست نداده، و نه نسبت به آينده هراسناك است؛ چون آينده خوبى در انتظار اوست. تصريح به نفى خوف و حزن از مؤ منان حقيقى، در قبال تثبيت ذلت و مسكنت براى تبهكاران از اهل كتاب است، كه ذليل همواره خائف و مسكين پيوسته محزون است.

اهل كتاب كه به دين حق نگرويده و بر اثر ابتلا به ثنويّت يا تثليث، نپذيرفتن معاد حقيقى، عدم قبول رسالت خاتم پيامبران و ارتكاب ماهى اسلام، فاقد كمال هاى چهارگانه توحيد، نبوّت، معاد و عمل صالحند(1)، هرگز مصداق ذيل آيه مورد بحث نيستند و از همين رو مجال هيچ گونه پلوراليزم دينى به استناد اين آيه وجود ندارد. اين آيه با بيانى ترغيب آميز، هم به غيرمسلمانان اميد نجات و نويد قبول توبه و رفع ذلت و مسكنت مى دهد و هم راه غرور مسلمانان را مسدود كرده به مؤ منان، يهود، نصارا و صابئان هشدار مى دهد كه صرف ادعاى ايمان براى نجات كافى نيست.

## تفسير

### الذين هادوا

مقصود از (الذين هادوا) كسانى هستند كه كه يهودى شدند (هادوا: صاروا يهوداً). يهود اسم جمع و مفرد آن يهودى است (همانند روم و رومى ) و وجه تسميه يهود بدين نام آن است كه منسوب به يهوذا پسر ارشد حضرت يعقوب (ع ) هستند (و ذال آن از باب تخفيف به دال تبديل شده است ) چنان كه روايتى از معانى الا خبار آن را تأييد مى كند.(2) يا اين كه مشتق از هَوْد به معناى توبه و بازگشت است و نام گذارى آنان بدين نام براى آن است كه از گوساله پرستى بازگشتند و حضرت موسى (ع ) از زبان آنان به خداوند عرضه داشت: ما به سوى تو بازگشته ايم؛ (إنّا هدنا إ ليك ) (3)، يا چون از شريعت حضرت موسى (ع ) يا از شريعت اسلام بازگشتند.(4)

از يهود در قرآن كريم با تعابير مختلف: (الذين هادوا) در ده مورد، و (هوداً) در سه مورد و (اليهود) در هفت مورد ياد شده است.

### النصارى

نصارا جمع نصران ) نصران و نصرانة مانند سكارى جمع سكران و سكرانة است.

سيبويه گفته است: پيوسته مفرد نصارى با يأ نصرانى و نصرانيه ) به كار مى رود كه يا براى مبالغه است، نظير يأ در أحمريّ(5) يا براى تمييز بين مفرد و جمع است؛ مانند روم و رومى؛ چنان كه آلوسى از بعضى نقل مى كند.(6)

اين احتمال نيز مطرح است كه نصارا جمع نصرى (نظير مهارى جمع مهرى ) باشد؛ چنان كه آلوسى آن را به خليل نسبت مى دهد.(7)

در هر حال، با توجه به اين كه ريشه اشتقاقى اين واژه نصرت (يارى دادن ) است در وجه تسميه پيروان حضرت مسيح به نصارا مطالبى گفته شده كه به برخى از آنها اشاره مى شود:

1. حضرت امام رضا(ع ) در پاسخ سؤ اصلوات لِمَ سُمّى انّصارى نصارى؟ فرمود: زيرا آنان از قريه ناصره از بلاد شام هستند. قريه اى كه حضرت عيسى و مادرش مريم پس از مراجعت از مصر در آن جا فرود آمدند.(8) مطابق ين وجه مقتضاى قاعده اين است كه از انسان مسيحى به ناصرى تعبير شود؛ چنان كه مطابق آنچه از انجيل متّى (9) نقل شده، از حضرت مسيح به مسيح ناصرى و از حواريان به ناصريّون تعبير شده است. براساس اين وجه نصرانى خلاف قياس است.

2. به جهت تعبير (نحن أنصار اللّه ) كه حواريان در پاسخ پرسش حضرت عيسى (ع ): (من أنصارى إ لى اللّه ) (10) به كار بردند.

### الصّابئين

صابئين جمع صابى نزد بيشتر مفسران، واژه اى عربى و مشتق از صبأ (مهموزاللام ) به معناى خروج است؛ از باب اين كه آنان از دينى خارج و به دين ديگر درآمدند و نزد بعضى (11) مشتق از صبا (معتل اللام ) به معناى ميل پيدا كردن است؛ از باب اين كه آنان به گمان خودشان به دين خدا ميل پيدا كردند، ليكن آلوسى به بعضى نسبت داده كه اين كلمه، غيرعربى است (12)؛ چنان كه در لغت نامه دهخذا آمده است كه از ريشه غيرعربى ص ب ع به معناى فرو رفتن در آب (تعميد) مشتق است و با انتقال به زبان عربى عين آن ساقط شده است و مغتسله (نامى كه از دير زمان بر محله پيروان اين دين در خوزستان اطلاق مى شود)، ترجمه صحيح و جامع كلمه صابى است.(13) برخى نيز گفته اند: صابئين منتسب به صاب فرزند ادريس پيامبر هستند.(14)

تذكّر: بحث از دين و آيين صابئين بررسى تاريخى است، نه تفسيرى.(15) آنچه در اين جا لازم است به آن اشاره شود، اين است كه ظاهر آيه مورد بحث كه صابئين را در عوض مسلمانان، يهود و نصارا مطرح مى كند و نيز آيه سوره حج كه آنان را در عرض مسلمانان، يهود، نصارا، مجوس و مشركان قرار مى دهد: (إنّ الذين أمنوا والذين هادوا والصبئين و النصرى و المجوس و الذين أشركوا إنّ اللّه يفصل بينهم يوم القى مة إنّ اللّه على كل شى ء شهيد) (16) اين است كه آنان نه مشرك و بت پرست هستند و نه از يهود و نصارا و مجوس.

### من امن:

رعايت لفظ مَن موجب مفرد آوردن فعل (ءامن ) و (عمل ) شده است؛ نظير: (و منهم مَنْ يستمع إ ليك ) (17) و رعايت معناى آن موجب شده تا ضميرهاى (فلهم )، (أجرهم )، (عليهم )، (ولاهم...) جمع آورده شود؛ نظير: (منهم مَن يستمعون إ ليك ).(18)

### تناسب آيات

پس از تبيين بعضى از احوال يهود و نعمت هايى كه به آنان ارزانى شد و نيز پس از بيان ناسپاسى ها و كفرورزى هاى آنان در برابر آيات حقّ و به تعبير ديگر، پس از بيان آنچه به منزله وعيد و ترهيب است، در اين آيه، براساس شيوه خاص قرآن، كه پيوسته وعيد و ترهيب را در كنار وعده و ترغيب ذكر مى كند، به احوال مؤ منان اعم از مسلمانان و اهل كتاب اشاره مى شود كه مشتمل بر نوعى از وعد و ترغيب است.

آنچه از ظاهر اين آيه برمى آيد اين است كه عامل نجات انسان در قيامت، اعتقاد به اصول دين و عمل به احكام آن است؛ مؤ منان، يهود، نصارا و صابئان، هر يك به خدا و قيامت ايمان داشته باشند و عمل صالح انجام دهند، اجر آنان نزد خدا محفوظ و از خوف و حزن هم مصنونند. چنين كسانى هنگامى كه به پيشگاه خداى سبحان مى رسند، پاداش خود را نزد او ثابت مى يابند و نه نسبت به گذشته غمگينند، چون چيزى را در گذشته از دست نداده اند و نه نسبت به آينده هراسناكند؛ چون آينده خوبى در انتظار آنان است.

عناوين و اسامى مكتب ها ميزان سعادن نيست، بلكه تنها چيزى كه در سعادت انسان مؤ ثر است، ايمان به مبدأ و عمل صالح است (عمل صالحى كه ميزان آن وحى است و طبعاً لازم آن ايمان به نبوت رسول خداست و به اين صورت ايمان به نبوّت پيامبر هر عصرى نيز در كنار ايمان به مبدأ و معاد مطرح خواهد شد). نه انسان غيرمسلمان مانند يهودى به صرف يهودى بودن از سعادت ابد محروم مى شود، بلكه اگر به خدا و قيامت و پيامبر عصر خويش ايمان بياورد و عمل صالح انجام دهد سعادتمند شده، خوف و حزنى ندارد و ذلّتى كه خداى سبحان براى يهوديان گوساله پرست و تبه كار مقرّرر فرموده: (ضربت عليهم الذّلّة والمسكنة ) (19)، از او مرتفع مى شود نه مسلمانى به صرف ادّعاى اسلام، بدون اعمال صالح و بدون نفوذ ايمان در قلب وى: قالت (الا عراب أمنّا قل لم تؤ منوا و لَكن قولوا أسلمنا و لمّا يدخل الا يمَنن فى قلوبكم) (20) از عذاب الهى و خوف و حزن اخروى مى رهد، بلكه هم براى غيرمسلمان راه اميد و نجات باز و هم براى مسلمانان راه غرور بسته است.

### مراد از الذين امنوا

در صدر آيه به قرينه تقابل آن با الذين هادوا... و نيز با توجه به اين كه آيه در مقام بيان اين نكته است كه عناوينِ مكتب هاى متنوع، اعتبارى ندارد و مهم ايمان حقيقى به خدا و معاد و انجام عمل صالح است، كسانى هستند كه به حسب ظاهر به اسلام گرويده، و به نام مسلمانان ناميده مى شوند، اعم از حقيقى بودن يا حقيقى نبودن ايمانشان. بر همين اساس جمله (من ءَامن باللّه...) در ادامه آيه از قبيل ذكر خاص بعد از عام است (نظير آنچه در آيه يَايّها الذين ءَامنوا ءَامِنوا...) (21) ملاحظه مى شود) كه سبب تقسيم همه اين عناوين چهارگانه (مؤ منان، يهود، نصارا و صابئان ) به مؤ منان واقعى و كسانى كه واقعاً ايمان نياورده اند، بلكه به صرف عنوان و اسم مسلمان، يهودى، نصرانى يا صابئى دل خوش كرده اند مى شود. با توجه به خطاب به همه اين گروه هاا مى فرمايد: اگر مى خواهيد سعادتمند شويد واز خوب و حزن برهيد، واقعاً به خدا و معاد ايمان آوريد و عمل صالح، يعنى عملى هماهنگ با شريعت محمد(ص ) انجام دهيد.

با اين بيان روشن مى شود كه تطبيق (الذين ءَامنوا) برخصوص منافقان، چنان كه جمعى از مفسران (22) گفته اند، ناصواب است؛ زيرا اطلاق اين تعبير مى تواند شامل همه كسانى بشود كه به ظاهر در زمره مؤ منان و مسلمانان قرار گرفته اند؛ اعم از منافقان و مؤ منان صالح و طالح.

افزون بر اين كه تطبيق برخصوص منافقان با آنچه در آيه شريفه: (إنّ الذين ءَامنوا والذين هادوا و الصبئين و النصرى والمجوس والذين أشركوا إنّ اللّه يفصل بينهم يوم القيمة) (23) وارد شده منافات دارد؛ زيرا مقصود از (الذين ءَامنوا) در آيه مزبور مطلق مؤ منان است؛ اعم از صاحبان ايمان حقيقى و ظاهرى، حتى در نزد كسانى چون أبوسعود(24) كه در آيه مورد بحث (الذين ءَامنوا) را بر منافقان تطبيق داده اند. البته تفاوت دو آيه به اين است كه در سوره حجّ عنوان (من ءامن...) اضافه نشده و از اين رو مقصود از (الذين أمنوا) درآن سوره حتماً اعم از منافق و غيرمنافق است، ولى در آيه مورد بحث عنوان مزبور اضافه شده و مى تواند فارق مهم باشد.

ابن عباس مقصود از (الذين ءَامنوا) را پيروان دين واقعى عيسى (ع ) در عصر جاهليت مى دانست (25)؛ چه آنان كه رسول مكرّم را ادراك نكردند، نير زيد بن عمرو بن نفيل و قس بن ساعده و ورقة بن نوفل، و چه كسانى مانند ابوذر و بُحيرى و وفد نجاشى كه به آن حضرت ملحق شدند و خلاصه كسانى كه در عنوان يهود و نصاراى مصطلح، داخل نبودند، به لحاظ اين كه اين دو عنوان تنها بر پيروان تورات و انجيلِ محرّف اطلاق مى شد، در حالى كه اينان از مطالب تحريفى آن به دور بودند و از اين رو به حنفيون يا حنفأ موسوم بودند.(26)

كسانى كه قبل از بعثت از حنفيون بودند و نيز كسانى كه از يهود، نصارا و صابئان بودند، اما به خدا و معاد و رسول خدا ايمان آورده عمل صالح انجام دادند و در همان حال وفات يافتند، اهل نجاتند و هرگز حكم لاحق، شامل قبل از نزول نمى شود.

با توجه به آنچه از قراين گذشت، اين احتمال كه از ابن عباس نقل شده نيز ناتمام است؛ زيرا مقتضاى آن قراين اين است كه مقصود از (الذين ءَامنوا) مؤ منان عصر نزل باشند كه به دو قسم حقيقى و غيرحقيقى تقسيم مى شوند، نه خصوص مؤ منان واقعى عصر جاهليت كه چنين تقسيمى درباره آنان تصوّر ندارد.

چنان كه گذشت، پيام آيه اين است كه عناوين مكتبى هيچ نقشى ندارد؛ از اين رو پس از ذكر عناوين چهارگانه، بدون واو عطف مى فرمايد: (من ءَامن...) كه در واقع (من ) مبتدا و (ولا خوف...) خبر مبتدا و مجموع اين مبتدا و خبر، خبر براى (إنّ) يعنى خبر براى هر يك از عناوين چهارگانه است و آنها را به دو قسم تقسيم مى كند. بعضى از مفسران (27) چون به اين نكته پى نبردند و بر اين باور بودند كه لازمه آن، تكرار (من ءَامن...) نسبت به (الذين ءَامنوا) است، قائل شدند كه (من امن...) بدل براى سه عنوان اخير است و شاملِ (الذين ءَامنوا) نمى گردد و جمله (ولاخوف ) خبر (إنّ) محسوب مى شود. از آنچه گذشت ضعف قول بعضى از مفسران (28) كه سه عنوان والذين هادوا والنصرى والصبئين را تفسير (الذين ءَامنوا) و از قبيل ذكر خاص پس از عام گرفته اند نيز روشن مى شود؛ به ويژه اين كه لازمه تفسيرى بودن اين عناوين آن است كه به جاى واو كلمه مِنْ آورده شود: إنّ الذين ءَامنوا من الذين هادوا....

### آزادى دين و عقيده در تكوين و تشريع

چنان كه گذشت، مقصود آيه اين نيست كه انتخاب هر دينى آزاد و در نتيجه هر كس هر دينى را پذيرفت در قيامت اهل نجات است؛ زيرا در سراسر قرآن كريم، خداى سبحان صاحبان اديان ديگر را به اسلام دعوت مى كند، و اهل كتابى را كه به حق اهل كتاب نيستند (و گرنه طبق بشارت هاى تورات و انجيل نسبت به رسول گرامى ايمان مى آوردند)، اهل جهنّم مى داند: (و من يبتغ غير الا سلَم ديناً فلن يقبل منه) (29) (إنّ الذين كفروا من أهل الكتب والمشركين فى نار جهنّم خلدين فيها أولَئِك هم شرّ البريّة) (30) (قَتلوا الذين لايؤ منون باللّه ولا باليوم الاَخر ولا يحرّمون ما حرّم اللّه و رسوله و لا يدينون دين الحقّ من الذين أُوتوا الكتب حتّى يعطوا الجزية عن يدٍ و هم صَغرون).(31)

آزادى عقيده نيز بدين معنا نيست كه هر كس در هر عقيده اى آزاد و با هر عقيده در قيامت اهل نجات است، بلكه بدين معناست كه گرچه عقيده تحميلى نيست: (لا إ كراه فى الدين )؛(32) زيرا عقيده امرى علمى و قلبى است كه اگر مبادى آن (برهان عقلى و نقل قطعى ) حاصل شود پديد مى آيد وگرنه تحقق نمى يابد و انسان گرچه تكويناً آزاد است كه هر دينى را بپذيرد: (وقل الحقّ من ربّكم فمن شأ فليؤ من و من شأ فليكفر) (33) (إنّا هدينه السبيل إمّا شاكراً وإ مّا كفوراً) (34) ليكن تشريعاً موظّف است، خداى سبحان براى معتقدان به حق و عاملان به آن، پاداش نيكو قرار داده و براى آنان كه با بى اعتنايى به آن مبادى، از اعتقاد به دين محروم شدند، جهنّم را مقرر داشته و جعل چنان پاداش و كيفرى در قيامت، با آزادى و اختيار تكوينى انسان منافاتى ندارد.

به بيان ديگر، تحميلى نبودن عقيده و آزادى آن از جهت تكوينى منافاتى با عدم آزادى آن از آن تشريعى ندارد؛ چنان كه انسان تكويناً در خوردن زهر آزاد، ولى تشريعاً از آن ممنوع است.

### دلالت عمل صالح بر وحى و رسالت

سرّ اين كه در آيه، از نبوّت كه جزو اصول دين است سخنى به ميان نيامده، اين است كه عملى صالح است كه مطابق وحى باشد و هماهنگى عمل با وحى فرع بر ايمان به اصل وحى و صاحب آن است. پس عمل صالح، اعتقاد به وحى و رسالت را مى فهماند؛ چنان كه اعتقاد به مبدأ اعتقاد به معاد را مى رساند.

قرآن كريم در بعضى موارد (همانند آيه مورد بحث ) دو اصل مبدأ و معاد را در كنار هم مطرح مى كند و در بعضى از موارد تنها مبدأ را ذكر مى كند: (لا إله إلاّ أنا فاعبدون) (35) (لا إله إلاّ أنا فاتّقون) (36) روشن است كه (لا إله إلاّ أنا) تنها ناظر به مبدأ است، ولى وقتى كه مطابق اين جمله تنها اله و معبود، خدا باشد تنها پاداش دهنده نيز اوست؛ زيرا خداوند همان طور كه آفريدگار است پروردگار نيز هست و داورى ميان بندگان لازم حكمت و عدل اوست. كسى كه خداوند را به درستى بشناسد، مرجع و معاد بودن او را باور خواهد داشت و كسى كه معاد را منكر باشد معلوم مى شود كه مبدأ را به خوبى نشناخته است. پس جمله (لا إ له إ لاّ أنا) هم مبدأ را دربردارد و هم معاد را. نيز از آن جا كه عبوديت و تقوا چيزى جز پيروى از وحى نيست و پيروى وحى پس از ايمان به او و آورنده آن تحقّق مى يابد، پس ذيل دو؟ آيه مزبور، يعنى دو جمله (فاعبدون ) و (فاتّقون ) نبوت را دربردارد و لازمه اش ‍ اين است كه هر يك از دو جمله مزبور مشتمل بر چهار امر مبدأ، معاد، نبوّت و لزوم عمل صالح باشد كه امور سه گانه اول به اصول دين و امر چهارم به فروع آن بازمى گردد؛ زيرا هيچ اصلى از اصول دين خارج از اين سه اصل نيست؛ چنان كه هيچ فرعى از فروع دين از عمل صالح بيرون نيست.

### نسبت عمل صالح با ايمان

ذكر عمل صالح در كنار ايمان: (و عمل صالحاً) براى آن است كه صرف ايمان و اقرار به مبدأ و معاد و نبوت اگر با عمل صالح همراه نباشد، براى انسان سودمند نيست و به بيان دقيق تر جدايى اعتقاد قلبى از عمل صالح نشانه آن است كه آن عقيده، از كمال حقيقت برخوردار نيست؛ زيرا عمل صالح از مظاهر و آثار اعتقاد كامل و واقعى است. به بيان ديگر، بر مبناى اين كه ايمان، مجموع اعتقاد قلبى، اقرار زبانى و عمل به اركان است، ذكر عمل صالح پس از ايمان از قبيل ذكر مصداق پس از ذكر كلّى (همانند ذكر جبرئيل بعد از ملائكه (37) و ذكر نخل بعد از فاكهة (38))) نيست، بلكه از سنخ ذكر جزء مهم بعداز ذكر كلّ و هدف آن وجه دادن به اهميت عمل صالح است؛ چنان كه در بعضى موارد، اعتقاد قلبى پس از ايمان ذكر مى شود: (وليعلم الذين اُوتوا العلم أنّه الحقّ من ربّك فيؤ منوا به بتخبت له قلوبهم) (39) و چنان كه برخى مصاديق عمل صالح نيز بر اثر اهميّت ويژه اى كه در ميان ساير اعمال صالح دارد، پس به كلّى عمل صالح ذكر مى شود؛ نظير آنچه در سوره عصر آمده كه پس از (وعلموا الصالحات ) دو عمل تواصى به حقّ و تواصى به صبر مطرح شده است. هر چند همه موارد ياد شده از يك صنف نيست؛ زيرا بعضى از قبيل ذكر جزء مهم بعد از ذكر كل و برخى از سنخ ذكر جزئى مهم بعد از ذكر كلّى است.(40)

### پاداش ابدى مؤ منان

همان طور كه توحيد ناب را بايد با استمداد از قرآن و عترت استنباط كرد، معرفت معاد خالص را نيز بدون تعمق در اين دو وزنه وزين نمى توان دريافت. اهل كتاب گرچه فى الجمله به معاد معترفند، ليكن هرگز (تفكرِ لن تمسّنا النار إ لاّ أيّاماً معدودة) (41) كه دامن گير يهود شد، با معارف والاى حضور عمل و احضار آن و اين كه خود نفس آن را احضار مى كند، قابل سنجش نيست. معارف مزبور در اين آيات مطرح است: (ومن يعمل مثقال ذرّةٍ شرّاً يره) (42)، (يوم تجد كل نفسٍ ما عملت من خيرٍ محضراً و ما عملت من سوء تودّلو أنّ بينها و بينه أمداً بعيداً) (43)، (علمت نفسٌ ما أحْضَرتْ) (44). اصول فراوانى در معادشناسى لازم است كه اجمال برخى از آن اصول مهم و فراوان سه اصل است: يكى حضور هر عمل اعم از زشت و زيبا، ديگرى احضار عمل، يعنى اين طور نيست كه عمل خود به خود حاضر باشد و در تحت تدبير حاضر كننده قرار نداشته باشد و سوم اين كه حاضر كننده هر عمل، خودِ عامل است، نه بيگانه. البته همه اين اصولِ منظّم و منضود تحت هدايت الهى سامان مى پذيرد.

غرض آن كه، اصل معاد و محاسبه پس از مرگ را يهوديان معتقند، از اين رو از مرگ هراسناكند؛ چون از لوازم اعمال بد خويش خائفند و آيه (قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنّكم أوليأ للّه من دون الناس فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين (6) ولايتمّنونه أبداً بما قدّمت أيديهم) (45) شاهد آن است، ولى بايد به دو نكته عنايت كردلا يكى آن كه معادشناسى اصيل را بايد در ظلّ برهان قطعى، اعم از نقلى و عقلى تحصيل كرد و ديگرى آن كه معرفت تفصيلى آن، گرچه كمال آور و مايه مزيد ايمان در دنيا و ازدياد درجه در قيامت است، ليكن در تحقّق اصل ايمان و رهايى از عذاب و رسيدن به اصل ثواب، اعتقاد اجمالى به معاد جسمانى و روحانى واجب است و تفصيل اصطلاحى و علمى آن لازم نيست.

در همين راستا مى توان ابدى بودن پاداش مؤ منان را از جمله فلهم أجرهم عند ربّهم... در آيه مورد بحث استظهار كرد؛ زيرا اگر اجر آنان منقطع باشد، از يك سو با عنوان عنداللّه بودن آن مناسب نيست، زيرا چيزى كه نزد خداست گذشته از جلال و شأن، زوال ناپذير نيست: (و ما عند اللّه باق ) (46) و از سوى ديگر با عنوانِ نفى خوف و سلب حزن به طور مطلق سازگار نخواهد بود؛ زيرا خوفِ انقطاع اجر قبل از رسيدن موعد و حزن حاصل از انقطاع پس از آن، هر دو مؤ من بهشتى را تهديد مى كند و منشأ اين تهديد همان تحديد و نفى اَبَديت و سلب خلود است.

تذكر: جمله (فلهم أجرهم عند ربّهم )، يعنى اجر آنان هم اكنون نزد پروردگارشان آماده است؛ چنان كه آيات (وأزلفت الجنّة للمتّقين ) (47) و (واتقوا النار الّتى أُعدّت للكافرين) (48) دليل بر اين است كه بهشت و جهنم نيز هم اكنون موجود و آماده است.

موجود بودن و اجر متقيان در حال حاضر، به معناى موجوديت در ظاهر اين جهان مادّى نيست تا اشكال شود كه چنين چيزى با فناى عالم طبيعت و برچيده شدن همه جهان ماده قبل از قيامت هماهنگ نيست و با آيه (كل شى ء هالك إ لاّ وجهه) (49) منافات دارد، بلكه به معناى موجود بودن در باطن جهان طبيعت است به بيان ديگر، (كل شى ء هالك ) تنها نار به چيزهايى است كه با علل مادى، در عالم مادى پديد مى آيد، امّا آنچه مربوط به مجرّدات و عالم ملكوت است و وساطت علل مادّى در آنها راه ندارد در واقع داخل در مستثناى (إ لاّ وجهه ) و از مصاديق وجه اللّه است.

خلاصه آن كه، اجر مؤ منان واقعى نزد خداست، نه نزد مردم و هر آنچه نزد خداست نفاد و زوال مصون ست: (ما عندكم يَنْفد و ما عنداللّه باقِ).(50) بنابراين، اجر مؤ منان از صبغه عنداللهى برخوردار و از سنخ وجه اللّه است.

### راز تصريح به نفى خوف و حزن

نفى خوف و نفى حزن از سنخ سلب سلب است؛ زيرا هر كدام از خوف و حزن معناى عدمى را در نهاد خود دارد؛ چون خوف نفى امنيّت است و حزن سلب نشاط، و قضيه زيد خائف و عمرو حزين از سنخ قضاياى موجبه معدولة المحمول است، نه موجبه محصّله، و بازگشت سلب سلب همان ايجاب محض است. تصريح به نفى خوف و حزن، شايد در قبال تثبيت ذلّت و مسكنت براى تبه كاران از اهل كتاب باشد؛ زيرا در برابر ذلّت عزّت قرار دارد و ذليل همواره خائف است؛ چنان كه مسكين دائماً محزن و با رفع ذلّت و مسكنت خوف و حزن نيز برطرف مى شود و از ارتفاع اين دو مرفوع بودن آن دو كشف مى گردد.

## لطايف و اشارات

### 1. تاثير وحى در آسمان و زمين

مطالب فراوانى درباره تعبير از يهود به (الذين هادوا) و تعبير از ترسايان به (النصارى )، يعنى درباره يهودى ها به فعلماضى و درباره مسيحى ها به اسم و نيز درباره عبرى يا عربى بودن واژه يهود و وجه تسميه آن مطرح است كه برخى از آنها در ثناياى خود بحث تفسيرى گذشت. يكى از وجوه تسميه بنى اسرائيل به يهود اين است كه تهودّ يك نوع حركت ويژه است؛ يهوديان هنگام قرأت تورات بدن خود را به طور دقيق حركت مى دهند و براين باورند كه هنگام نزول تورات بر حضرت موسى آسمان ها و زمين ها به حركت درآمد.

با اغماض از اصل وجه تسميه و با صرف نظر از سيره يهوديان در حين تلاوت تورات راجع به جلال وحى و عظمت كلام خدا و تأثير آن در سپهر و غَبْرا مى توان چنين گفت: اصل كلام خدا و ايحاى الهى در همه صحيفه هاى آسمانى مطرح است، هر چند درجات آنها متفاوت بوده است؛ يعنى آنچه درباره قرآن وارد شده مرحله نازل آن براى نزول تورات و انجيل قابل ترسيم است. خداوند سبحان درباره عظمت قرآن كريم چنين مى فرمايد: (لو أنزلنا هذا القرأَن على جبلٍ لرأيته خاشعاً متصدّعاً من خشية اللّه و تلك الا مثال نضربها للناس لعلّهم يتفكّرون) (51)؛ يعنى كوهِ ستبر توان تحمل بار معنوى و وزين وحى را ندارد، (كذلك يوحى إ ليك وإ لى الّذين من قبلك اللّه العزيز الحكيم (3) له ما فى السموات و ما فى الا رض و هو العلىّ العظيم (4) تكاد السموات ينفطّرن من فوقهنّ و الملائكة يسبّحون بحمد ربّهم و يستغفرون لمن فى الا رض ألا إنّ اللّه هو الغفور الرحيم).(52)

ظاهر اين گونه آيات قرآن كريم اين است كه حقيقت وحى، موجودى است وزين، چنان كه در آيه (إنا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً) (53) آمده و هنگام تجلّى وحى و تنزّل كلام الهى از غيب به شهادت آن ثقل معنوى و وزن ملكوتى در عالم ماده و مُلك ظهور مى كند، به طورى كه گاهى رسول اكرم هنگام دريافت برخى از مراحل وحى، مدهوش مى شد؛ نه بى هوش. و بر وجود گرامى آن حضرت غشيه عارض مى گشت؛ نه اِغما. از اين جهت آسمان ها و زمين ه كه مجلاى مُلكى چنين رخداد ملكوتى است دچار نوسان و اضطراب مى شود كه گويا نزديك است متفطّر و متلاشى گردد و در اين بارقه الهى فرقى بين قرآن و تورات و مانند آنها نيست؛ زيرا خصيصه وحى خدا چنين است، هر چند مراتب آنها مختلف است.

### 2. بحث درباره صابئان

تحقيق نهايى درباره گروه صابئه بر عهده فنّ ملل و نحل است. چند نكته در اين جا از منظر فن تفسير و شمّه اى از فقه مطرح مى شود:

الف. آشنايى اهل حجاز با صابئان

از استعمال واژه صابئه در قرآن (سه بار در سوره هاى مَدَنيِبقره، مائده و حج ) و عدم استيضاح مردم حجاز، به ويژه اهالى مدينه نسبت به آن، معلوم مى شود كه معناى اين لغت نزد آنها روشن و فرقه موسوم به اين نام معروف بوده اند وگرنه توضيح اين واژه و تبيين اين گروه را از مسؤ ولان تفسير و تعليم قرآن، به ويژه از رسول اكرم درخواست مى كردند و از سوى ديگر خود مردم حجاز به ويژه اهالى مكه همين كلمه را درباره شخص ‍ پيامبر اكرم و پيروان آن حضرت به كار مى بردند و حضرت رسول را صابى و مسلمانان پيرو او را صُبات مى ناميدند و مقصود آنان از اين تسميه يا وصف اين بود كه شخص روسل اكرم از دين رايج مردم مكه عدول كرده و همراهان وى از دينِ دارج اهل حجاز خارج شده اند و همين خروج از يك دين و ورود به دين ديگر صَبْوَه ناميده مى شد و فرقه صابئه را به مناسبت عدول از كيش مشهور عصر خويش به اين اسم تسميه كردند. طبق اين دو جهت هم معناى واژه صابى معروف بود و هم گروه موسوم به ان نام شناخته شده بودند؛ از اين رو مردم صدر اسلام اعم از مشرك و موحّد نيازى نداشتند تا ترجمه و تفسير لُغَتِ صابى و فرقه صابئه را استعلام كنند.

ب. راز سكوت قرآن از گزارش كارهاى صابئان و مجوس

گروه صابئه به سبب قلّت عدد و شايد در سايه خصيصه هاى روحى و اخلاقى يا باورهاى نِحله اى همانند يهود به اختلاف، مخالفت و سرانجام محاربت با دين حنيف اسلام مبادرت نمى كردند؛ از اين رو هيچ جريانى از آنها در صدر اسلام مشهود نشد و آيه اى در اين باره فرود نيامد؛ برخلاف گروه هاى مشرك، يهود و نصارا كه حوادث متعددى از آنان نسبت به اسلام و مسلنانان رخ داده بود كه مقتضى نزول آيات و صدور احكام گونه گون بود؛ چنان كه گروه مجوس با اين كه از لحاظ مكتبْ، عِدّه و عُدّه و حكومت شهرتى داشتند، چون در زمان رسول اكرم در حجاز حاضر نبودند و برخوردى با اسلام و مسلمان ها از لحاظ فرهنگى يا نظامى نداشتند، آيه خاصى درباره آنان نازل نشد؛ هرچند در مكاتيب رسول گرامى نام آنان مطرح است.

ج. ترديد در اهل كتاب بودن صابئان

احكام دين حنيف اسلام با هم يكسان نيست؛ زيرا بعضى از آنها در مدار عناصر محورى سه گانه ايمان به خدا و معاد و عمل صالح، كه قهراً پذيرش ‍ نبوّت و كتاب آسمانى را به همراه دارد، دور مى زند، مانند آيه مورد بحث و برخى از آنه در مدار عنوان اهل كتاب مى گردد؛ مانند قبول جزيه و دادن پناهندگى سياسى، اجتماعى...

براى پذيرش جزيه از صابئان اختلاف فقهى پديد آمده و منشأ آن، ترديد در اهل كتاب بودنِ اين گروه است؛ گرچه در شمول آيه مورد بحث نسبت به آنان مجالى براى شك نيست؛ زيرا اين گروه همانند يهود و نصارا صريحاً در آيه مورد بحث مطرح شده و سرّ ترديد در اهل كتاب بودن صابئان اين است كه ظاهر برخى از آيات قرآن كريم نفى كتاب براى اين فرقه است؛ مانند آيات (وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتّبعوه و اتّقوا لعلّكم تُرْحمون (155) أن تقولوا إنّما أنزل الكتابُ على طائفتين من قبلنا و إنّ كنّا عن دراستهم لغافلين) (54)؛ يعنى اين قرآن كتاب مباركى است كه ما آن را فرو فرستاديم، پس از آن پيروى كنيد و پرهيزكارى پيشه كنيد، باشد كه مورد رحمت ويژه قرار گيريد. مبادا بگوييد كتاب (الهى ) فقط بر دو طايفه پيش از ما نازل شده و تحقيقاً ما از دِراسَتْ و آموختن آن غافل بوديم. ظاهر اين آيه حصر نزول كتاب آسمانى بر دو گروه است و اين دو طائفه معروف همان يهود و نصارا هستند و اگر گروه سومى مانند صابئان از كتاب الهى برخوردار بودند هرگز چنين حصرى مطرح نمى شد.

در نقد اين استظهار مى توان گفت كه، مقصود از اين حصر، حصر مطلق و نَفْسى نيست، بلكه حصر مضاف و نعسبى است؛ زيرا غير از يهود و نصارا اقوام و ملل ديگرى كه جزو امّت هاى انبياى ابراهيمى بوده و قبل از اين دو طايفه به سر مى بردند، از كتاب آسمانى آن پيامبران بهره مند مى شدند؛ چنان كه قبل از حضرت ابراهيم كتاب آسمانى نازل بر حضرت نوح مورد استفاده امّت سالف قرار مى گرفت؛ بنابراين، حصرِ وارد در آيه مورد استشهاد، اضافى است، نه مطلق؛ چنان كه درباره مجوس نقل شده است كه رسول گرامى طىّ نامه اى مردم مكه را به اسلام فراخواند... آنان پيشنهاد پرداخت جزيه دادند. آن حضرت پاسخ داد: جزيه را فقط از اهل كتاب مى پذيرم. مردم مكه نوشتند: شما از مجوسِ هَجَر جزيه گرفتيد و مقصود آنان نقض و نقد جواب رسول اكرم بود. حضرت رسول در پاسخ نهايى مرقوم فرمود: مجوس، پيامبرى داشتند كه او را شهيد كردند، و داراى كتابى بودند كه آن را سوزاندند. در روايات ديگر نام پيامبر مجوس داماسْت و نام كتاب آنان جاماسْت معرفى شده است (55)؛ بنابراين، حصر مأخوذ در آيه سوره انعام اضافى و نِسبى است، نه مطلق و نفسى و سرّ اقتصار بر دو طايفه يهود و نصارا، شهرت، كثرت و مورد ابتلا بودن آنهاست.

د. سرّ اختلاف مفسان و فقها در احكام صابئان

سرّ اختلاف مفسران و فقها در احكام تفسيرى و كلامى فرقه صابئه از يك سو و احكام فقهى اين گروه از سوى ديگر، هماناا ختلاف نظر كارشناسانه فنّ ملل و نحل از يك سو و ابهام و اندماج زيست محيطى خود اين فرقه از سوى ديگر است. حضور گروه صابئه در حجاز مانند اصل آيين آنان روشن نيست؛ از اين رو برخى از مفسران ذيل آيه سجده: (ومن ءَيته الليل و النهار ولشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للمر و اسجدوا للّه الذى خلقهنّ إنّ كنتم إ يّاه تعبدون) (56) نتوانستند صريحاً حكم كنند كه در حجاز اعراب صابئى بودند و پيام آيه مزبور نهى اين گروه است، بلكه گفتند شايد گروهى از آنان آفتاب و ماه مى پرستيدند؛ مانند صابئان (57)؛ گرچه عموم وثنى ها ختران فروزان سپهر را گرامى مى داشتند، ليكن اسناد پرستش ‍ آنها به صابئان نيازمند دليل است.

طبرى در اين باره چاره اى جز نقل اقوال و سكونت در انتخاب نداشته و قول به اين كه 1. گروه صابئان دينى ندارند 2. آنان بين مجوس و يهودند. 3. آنان قائل به لا إ له إ لاّ اللّه هستند ولى عمل، كتاب و پيامبرى ندارند و به رسول اكرم (ص ) ايمان نياوردند. 4. آنان ملائكه را مى پرستيدند و به طرف قبله نماز مى خواندند. 5. آنان فرقه اى از اهل كتابند و زبور حضرت داوود را قرأت مى كنند. 6. آنان طايفه اى از اهل كتابند...، همه را نقل كرده و بدون جمع بندى و داورى ميان آنها گذشته است.(58)

ه. عدم تلازم ميان احكام كلامى و فقهى صابئان

چون مدار بحث كنونى تفسيرى و كلامى است وبحث از جزيه فقهى است، تلازمى بين اين دو مبحث نيست؛ يعنى ممكن است فرقه صابئه در عين اندراج تحت آيه مورد بحث و شمول حكم كلامى نسبت به آنان مشمول حكم جزيه نباشد؛ چنان كه شيخ طوسى تعبيرى دارد كه مشعر به اتفاق اماميه بر عدم پذيرش جزيه از صابئان است: ((والفقهأ بأجمعهم يُجيزون أخْذَ الجزية منهم (الصابئين ) و عندنا لا يجوز ذلك؛ لا نهم ليسوا أهل الكتاب (59). مقصود او از فقها فقيهان اهل سنّت ست و مراد وى از عندنا علماى شيعه است. همين مطلب را بعداً طبرسى در مجمع البيان و سپس صدرالمتألهين در تفسير خود بيان داشتند.(60)

گرچه همه فقيهان اهل سنّت به جواز اخذ جزيه از صابئان فتوا داده اند، ليكن اين اتفاق آرا به معناى اجماع آنان بر اهل كتاب بودن فرقه صابئه نيست؛ زيرا نزد برخى از آنان ممكن است گروهى داراى كتاب نباشند، ولى اخذ جزيه از آنان جايز باشد؛ نظير آنچه از ابوحنيفه نقل شده كه وى اخذ جزيه از غير مشركان عرب را تجويز مى كرد؛ هر چند جزيه پرداز كافر حربى يا ذمّى، بت پرست يا ستاره پرست باشد، و نزد شافعى دريافت جزيه از مشركان عجم جايز نيست.(61)

علاّمه در مُخْتَلَف پس از نفى قبول جزيه از صابئان و نقل فتوا به عدم جواز از شيخ مفيد و شيخ طوسى چنين استدراك مى كند: اگر قسمى ازنصارا قائل به مقال و مذهب صابئه باشد و به انجيل معتقد و به حضرت مسيح منتسب باشد جزيه از آنها پذيرفته مى شود؛ چون از همه فرقه هاى مسيحى جزيه مقبول است.(62)

صاحب جواهر پس از بيان اين كه با صابئان موجود در كشور اسلامى معامه اهل كتاب مى شود، افزود: علامه در منتهى چنين فرمود: در عصر جاهلى، فرقه نصرانى در قبيله ربيعه و غسان و بعض قضاعه و نيز گروه يهودى در حِمْر و بنى كنانه و بنى حرث بن كعب و كنده وجود داشت و فرقه مجوسى در قبيله بنى تميم و نيز پرستش كننده بت ها و زندقه در قبيله قريش و بنى حنيفه وجود داشت.(63) تحرير نهايى حكم فقهى گروه اصبى بر عهده فقه است كه در آن گذشته از بيان حكم جزيه، احكام مربوط به حلّيت ذبيحه آنان و جواز ازدواج با زنان صابى و نيز جواز ازدواج مردان صابى با زنان مسلمان و... مطرح است.

و. تكريم صابئان نسبت به اختران آسمانى

گرچه گروهى در عصر حضرت ابراهيم به ربوبيت والوهيت برخى اختران سپهر معتقد بودند و ظاهراً از كلدانى ها محسوب مى شدند و حضرت خليل حق با آنان احتجاج كرد، ليكن انتساب اين فرقه به صابئه و اتحاد اين دو گروه با هم محتاج دليل است.

از ابوحنيفه نقل شده كه وى بر اين باور است كه تكريم صابئه نسبت به ستارگان از سنخ احترام مسلمانان به كعبه است (64) كه آن را قبله مى دانند، نه معبود. البته صابئه روم ستاره هاى سيّار را گرامى مى دارند و صابئه هند اختران ثابت را تكريم مى كنند.(65)

همان طور كه اعتقاد توحيدى گروه صابئه شفّاف نيست، اعتقاد دينى آنان به وحى و نبوّت مبهم است. عده اى از علمايناظر به حالِ اين گروه، آنان را منكر اصل رسالت مى دانند؛ نظير آنچه مشركان حجاز بر آن بودند كه بشر مى تواند پيك پروردگار باشد و بعضى از علماى ديگر مدعى هستند، آنان بر دين حضرت نوح هستند (چنان كه نصارا آنان را ر اثر انتساب به حضرت يحيى بن زكريا يُوَحّناسِيَّه، مى نامند) و اينان مى گويند دو معلّم اوّل ى دين صابى، يعنى آغاثاذيمون و هرمس، همان حضرت شيث بن آدم و حضرت ادريس (عليهماالسلام ) هستند و اين گروه از كلمات حكيمانه حكيمان يونان، مانند سولون، افلاطون وارسطو بهره مى برند.(66) هرچند تطبيق حكماى پيشين بر حضرت شيث و ادريس مورد تأمل برخى است، زيرا احتمال پديد آمدن اين تطبيق در دوه اسلامى ضعيف نيست، ليكن عده اى از احب نظران و نيز گوهى از صاحب بصران و صاحب دلان مطلب مزبور را با گرايش به قبول نقل كرده اند. متقابلاًگروه ديگرى از همين نام آوران صحنه عرفان و از همين صحابه شهود آن را تضعيف كرده اند و منشأ اين اشتباه را اشتراك اسم دانسته و گفته اند: چگونه آغاثاذيمون همان شيث است، در حالى كه بين اين دو نفر چهار هزار سال فاصله است.

ز. تعهدهاى موردى برخى صابئان به احكام فقهى

از برخى از دانشوران صابى برمى آيد كه آنان به بعضى از احكام ملتزمند؛ مانند آنچه از ابراهيم بن هلال بن ابراهيم بن زهرون، مكنّا به ابياسحاق، معاصر صاحب بن عبّاد و از چهار اديب اريب نامور جهان نقل شده كه وى از خوردن باقلا كه در كيش او حرام بود امتناع مى كرد و مى گفت: نخواهم كه خدارا در مأكولى نافرمانى كنم و سيّدشريف رضى پس از مرگ او مرثيه اى انشا كرد و در پاسخ سرزنش ديگران چنين گفت: فضل او را رئا گفتم.(67)

آنچه از اين گونه قضاياى شخصى استظهار مى شود بيش از تعهدهاى موردى و التزام هاى فردى نيست و چنين چيزى را نمى توان مكتب جامع مسائل فقهى، اخلاقى، حقوقى دانست و همه پيروان آن، مثلاً صابئه را متدين و متعهد به آن پنداشت، تا خلاف آنچه در تفسير طبرى (68) آمده، كه اينان دين خاص و آيين و شريعت مخصوص ندارند ثابت گردد.

ح. اثرپذيرى صابئان از اقوام مباشر يا مجاور

گروه صابئه به سبب كم شمار بودن و اثرپذيرى از آداب و سُنَن و رسوم جامعه بزرگ در عين حفظ اصول اوّلى خويش برخى از برنامه هاى اقوام مباشر يا مجاور را مى پذيرفتند؛ سرايت برخى از سُنَن مجوسيّت به صابئان مجاور ايران كهن و مباشر زردشتى هاى قديم يا سرايت بعضى از رسوم مسيحيّت به صابئان همسايه روم و مباشر ترسايان سابق يا راه يافتن احكام اسلام به صابئان كنونى ايران زمين و درآمدن تدريجى اين گروه به صبغه دين يا آيين جامعه بزرگ از همين قبيل است.

ط. سخن برخى نحله پژوهان درباره صابئان

برخى از نحله پژوهان و انديشوران پيشين اين فن، مانند ابوحاتم احمد بن حمدان رازى بر اين باورند كه:

1. گروه صابئان، نظير فرقه مجوس در جهان بينى گرفتار مغالطه شدند؛ زيرا حكيمى كه رهبرى فكرى آنان را بر عهده داشت، موجودات جهان را به دو قسم متضاد (خير و شر) تقسيم كرده بود و پيروان خويش را به چنين ثَنويتى درباره مخلوق ها را به خالق سرايت دادند و چنين انگاشتند كه خالق جهان متعدد است: يكى مبدأ خير و ديگرى مبدأ شر؛ در حالى كه اساس مكتب ن حكيم اين بود كه خالق جهان يگانه است و آن خالق واحد دو سنخ مخلوق متضاد را آفريده است. اين مغالطه ثَنَويّت به جاى توحيد در پيروان آن حكيم پديد آمد، نه آن كه در اصل مكتب تعبيه شده باشد.

2. صابئان داراى كتابى هستند كه آن را قرأت مى كنند و به نام زبور مى نامند و به پيامبر خود نسبت مى دهند و در آن كتاب چيزى از احكام، سنّت ها و شريعت ها نيست... و گفته شده كه صابئان گروهى از نصارا بودند و به مجوسيت گرايش يافتندو همين مطلب تصديق سخن قبلى ماست كه انحراف از توحيد خالق به ثَنَويت آن، ابتدا در فرقه مجوس پديد آمد و آنگاه در صابئان نفوذ كرد و منشأ اين توهّم باطل همان مغالطه و خلط بين صفت مخلوق و صفت خالق بوده است.(69)

3. جريان تشكل و سازمان دهى صابئان نسبت به يهود و نصارا و مجوسْ مستور و مخفى است؛ زيرا هر چند در قرآن كريم از ملّت هاى چهارگانه سخن به ميان آمده و آن عناوين چهارگانه در كنار عنوان مؤ منان كه اهل نجاتند و در قبال عنوان مشركان كه اصلاً اهل ملّيت آسمانى نيستند، مطرح شده است: (إنّ الذين أمنوا والذين هادوا و الصابئين و النصارى و المجوس و الّذين أشركوا إنّ اللّه يفصل بينهم يوم القيمة إنّ اللّه على كل شى ء شهيد) (70)، ليكن عناوين ديگر، يعنى يهود، نصارا و مجوس، گذشته از آيات قرآن كريم در حديث نَبَوى تشريح و تشبيه شده اند؛ از اين رو شناخت مرام آنان دشوار نيست، برخلاف صابئان كه در احاديث نَبَوى تبيين و تمثيلى از آنه ارائه نشده و از اين رو معرفت به حال آنان سهل نيست؛ مثلاً درباره مِلَل سه گانه يهود و نصارا و مجوس در سخنان رسول اكرم چنين آمده است: المرجئة يهود هذه الاُمّة والرافضة نصارى هذه الاُمّة والقدريّة مجوس هذه الا مة، ولى براى صابئان نظيرى در اين امّت قرار داده نشده تا از نمونه پى به اصل و از مثال پى به مُمَثّل برده شود...(71)

گروهى از اهل اسلام كه تغيير روش داده و از مسلك معهود خود بازگشتند و به مسلك ديگر رو نهادند، شبيه صابئان شمرده شدند؛ نظير مارِقان كه پيروان اميرالمؤ منين و در سلك ياران آن حضرت بودند و از وى مروق و اعتزال حاصل كرده اند؛ چنان كه قدريّه اعتزال كردند و معتزله نام گرفتند...(72)

ى. برخى عقايد و سنن منتسب به صابئان

بحث قرآنى درباره صابئان دشوار است؛ زيرا هويّت ملّت هاى ديگر همچون يهود و نصارا از منظر قرآن كريم روشن است؛ يعنى خطوط جامع و ضوابط كلى جهان بينى، حقوق، اخلاق و احكامِ راجع به تورات و انجيل در قرآن مطرح شدة، هرچند خصوصيت هاى مربوط به آنها بازگو نشده است. آنگاه آنچه از احبار و رهبانان اقليّت هاى دينى شنيده يا ديده شده يا مى شود، با آن مطالب جامع ارزيابى و صحت و سقم آنها معلوم خواهد شد؛ چنان كه خود قرآن كريم راجع به تحريف برخى از احكام و حِكَم دينى آنان اظهار نظر كرده و صريحاً تثنيه يهود: (قالت اليهود عزيز ابن اللّه) (73) و تثليث نصارا: (لقد كفر الذين قالوا إنّ اللّه ثالث ثلثة) (74) را تحريف اعتقادى دانسته، ولى درباره صابئان چيزى ارائه نكرده و فتواى خاصى راجع به تحريف و تبديل كتاب آسمانى آنان نداده است؛ از اين رو از ديدگاه قرآنى بحث درباره صابئان و جرح و تعليل آراى آنان سهل نيست.

بحث تطبيقى و مقارنه اى در محور كيش صابئان به سبب فقدان طرفين طابقه اصلاً قابل طرح نيست؛ يعنى نه تنها خطوط اصيل جهان بينى، معرفت شناسى، انسان شناسى، حقو و فقه و اخلاق صابئان در قرآن كريم نيامده، بلكه در كتاب دينى اصيل و مورد اعتماد آنان از باب سالبه به انتقاى موضوع مطرح نيست؛ زيرا اين گروه چونان برخى از گروه هاى منتسب به دين آسمانى يا مدّعى آنْ، كتابِ مُعْتَمَد و مورد قبول تاريخى قطعى ندارند، بلكه اولاً، رهبر دينى آنان مطالبى ارائه كرده است. ثانياً، ساليان متمادى آن مطالب در اذهان و دل ها محفوظ و مضبوط بوده ست. ثالثاً، بعد از گذشت دورانى رفته رفته مطالب ذهنى، به صورت ميراث مكتوب درآمده است. رابعاً، ضمن آن كه در مرحله انتقال از ذهن و دل به صحنه كتاب و ساحت صحيفه تغيير و تبديل و كاهش يا افزايش راه يافته، در مرحله بعدى كه نوبت به شرح و تفسير آن متون فرا رسيده، تفسير به رأى نيز خود از قرنطينه و گمرگ قاچاق و تحميلى وارد كرده است؛ از اين رو از باب سبكِ تحريف از تحريف و سوق تبديل از تبديل چيزى در نسل كنونى موجود نيست كه مايه برهان قطعى يا پايه وثوق نوعى گردد؛ گذشته از ضعف سازمان روحانى و كمبود امكانات فرهنگى و اقليّت محدود و مهجور اجتماعى بودن نظام حاكم بر آنان؛(75) از اين جهت هرگونه بحث درباره صابئان نه تنها از منظر تطبيق قرآنى ميسور نيست، بلكه ا جهت تحقيق علمى هر چند به صورت تاريخ ومقايسه متون كهن كار آسمانى نيست؛ از اين رو آراى گونه گون و گاهى متضاد به اين گروه اسناد داده مى شود. برخى از عقايد، سنن، سياسات، حقوق و احكام صابئان چنين است:

1. خالق جهان يكتا و يگانه، ازلى، ابدى، منزّه از ماده و طبيعت، نامحدود، نه والد و نه مولود، مصون از ادراك چشم يا حاسّه ديگر است، اَحَدى به او نمى رسد و او علّت تكوين همه اشياست. خداوند سيصد و شصت موجود الهى را با ننام هاى آنان خواند، آنها خلق شدند و آفريدن آنان همانند آفريدن مخلوق هاى ديگر نبود.(76)

2. صابئان پيرو تعليم حضرت آدمند؛ چون تعاليم آن حضرت بر اثر دخالت مطالب بيگانه، مشوب شد و حضرت يحيى آن را تهذيل و تخليص كرد و حضرت يحيى رسول نبود، بلكه نبىِّ مخصوص صابئان بود.(77) حضرت يحيى بر اثر نشر احكام الهى و مقاومت در برابر هردوس حاكم اسرائيلى كه مايل بود با دختر برادرش ازدواج كند، ذبح شد. مندائيان بر اين باورند كه جَسَد و سر آن حضرت در شوشترِ ايران مدفون است.

3. با اين كه محورها ياصلى متون بر جا مانده از صابئان پرهيز از عبادت غيرخداست و محتواى آن سهمى از آفرينش را براى ستارگان ثابت نمى كند، ليكن اسناد ثَنَويّت در اعتقاد يا پرستش به اين گروه همچنان به چشم مى خورد. اينان اصنام و اوثان و خدايانِ دروغين را به دور مى دارند و پرستش آفتاب و ماه و آتش را طرف مى كنند و پرستش آنهارا باطل و پرستندگان آنها را زايل مى دانند.

4. صابئان مندائى نبوت بشر را نمى پذيرند؛ زيرا بر اين پندارند كه خداوند با هيچ بشرى سخن نمى گويد. ناچار بايد بين خداوند و بشر موجود ديگرى واسطه باشد؛ هر چند برخى از افرادِاهر و مهذّب و مرتاضِ بر طاعت و عبادت، استعداد و استمداد فيض بدون واسطه را دارا مى شوند. اينان حضرت آدم، شيث، ادريس و يحيى را تعظيم مى كنند و آنان را از انبيأ محسوب نى دارند، بلكه آنهارا معلّم و معرّف مى دانند كه بر اثر تطهير نفس ‍ به نوعى كشف يا فيض يا علم و معرفت رسيده اند.(78)

5. صابئان از لحاظ معادشناسى بر اين باورند كه روح انسان با مرگ بدن از بين نمى رود، هر كسى در برابر رفتارهاى زشت و زيباى گذشته خويش ‍ مسؤ ول است، عذاب هاى آن نشئه دائمى و غيردائمى است و برخى از گناهان مانند ارتداد، قتلِ عمد و... سبب عذاب خالد است.(79)

6. انديشه هاى سياسى صابئان مندائى مانند بخش ديگر از رسوم مذهبى آنان از آسيب تحريف مصون نمانده است؛ چنان كه انگيزه مهاجهان سياسى، از يك سو و دنياطلبى و هراسناك بودن برخى از رهبران مذهبى كه گاهى با تحبيب وتطميع و زمانى با تهديد و تحديدجا خالى مى كردند و انزوا را بر مبارزه و تحجر و تجمّد را بر مبرّز و مصممّ بودن ترجيح مى دادند، از سوى ديگر دستاويزى شد كه تفكر باطل جدايى دين از سياست بر ره آورد دين الهى تحميل گردد و قِسْمتِ ضيزاى مشؤ وم و انشعاب حكومت به حكومت بر جسم و حكومت بر روح پديد آيد و حكومت بر جسم به تاراجِ قيصر درآيد و حكومت بر روح به مسيح و يحيى و... واگذار گردد.(80)

اين تقطيع ناميمون قبل از اهر فتنه اى به حريم انسانيت انسان لطمه وارد كرده است؛ زيراانسان موجودى حقيقى است، نه اعتبارى و از آن جا كه وحدت همتاى وجود است و چيزى كه وجود او حقيقى باشد، وحدت او حقيقى است، تفكيك واحد حقيقى و تشريح واحد واقعى قبل از مرگ به منزله زنده به گور كردن وى و به مثابه تشريح بدن او در حال حيات است؛ جدا كردن بخش روح از تَنْ و تفكيك تَنْ از روح و براى هر كدام متولى جداگانه تعيين كردن با هويت يگانه انسان هماهنگ نيست، بلكه سياست انسان در متن ديانت او نهادينه شده است و تفصيل آن را مى توان در متون مدوّن در اين رشته جستجو كرد.

7. مبدأ تقويم مندائيان سال خلقت حضرت آدم است. فرزندان آدم گمراه و مرتد نشدند. براى ازدواج پسران و دختران آدم چند پسر و دختر از عالم ديگر نازل شدند... و بدين سان جامعه اوّلى انسان شكل گرفت.(81)

8. كتاب هاى مقدسى از صابئان مطرح است كه آنها را تكريم مى كنند؛ مانند: كنزاربا، دارشه إ ديهيا، قلستا، سدره اِدنشماثا، اسفر ملواشى، اِنيانى، قماهاذهيقل زيوا، تفسير پغره و...(82)

### 3. تنها راه نجات

چنان كه در مباحث تفسيرى گذشت، روح آيه مورد بحث اين است كه صرف عناوينِ مكتب ها، اهميّت و اعتبارى ندارد و ايمان ظاهرى به آنها بدون نفوذ محتواى آن در قلب و جانحه و بدون عمل صالح در بدن و جارحه، مشكلى را حل نمى كند؛ يعنى چنان كه اين آه (در صورتى كه مراد از الذين هادوا والنصارى والصابئين يهوديان و مسيحيان و صابئان عصر نزول قرآن باشند) به غير مؤ منان نويد مى دهد كه راه نجات بر روى آنان بسته نيست و ذلّت و مسكنتى كه در آيات قبل براى يهود بيان شد، باتوبه قابل رفع است. به مؤ منان نيز هشدار مى دهد كه صرف ادعاى ايمان براى نجات در معاد كفايت نمى كند و اين هشدارى است كه در آيات متعدد ديگر نيز تكرار شده است، چه به منافقان بى ايمان و چه به فاسقان ضعيف الا يمان؛ درباره منافقان چنين اعلام مى دارد: و من الناس من يقول ءَامنا باللّه وباليوم الاَخر و ما هم بمؤ منين (83) و درباره فاسقان ضعيف الا يمان چنين مى فرمايد: يا أيها الذين ءَامنوا اتّقوا اللّه و ذروا ما بقى من الرّبوا إنّ كنتم مؤ منين (84)

البته ممكن است آيه مورد بحث افزون بر نويد به يهود و نصارا و صابئان هشدار به آنان نيز باشد. گويا مى فرمايد: اسم و عنوانِ قبول مكتب وحى فريبتان ندهد و به حزب و گروه خويش فرحناك نباشيد: (كل حزب بما لديهم فرحون) (85) اين گونه نباشد كه هر گروهى خود را اهل نجات بداند؛ يهوديان بگويند: لن يدخل الجنّة إ لاّ من كان هوداً و نصارا و مسلمانان نيز بگويند: جز ما كسى به بهشت درنمى آيد؛ زيرا همه پيامبران با هدف واحد مبعوث شدند و يك اصول كلّى بر همه آنان حاكم است و آن ايمان به اصول اعتقادى وا متثال احكام عملى است: ءَامن باللّه واليوم الاَخر و عمل صالحاً. گرچه هر پيامبرى صداقت انبياى پيشين را تثبيت و زمينه را براى ظهور پيامبران يا پيامبر بعدى فراهم مى سازد. ا آن كه خاتم انبيأ ظهور كرده، مقام خاتميّت را اعلام فرمود كه تنها نسبت به گذشته تصاديق داشت، نه نسبت به آينده تبشير.

بنابراين، آيه مورد بحث نظير آيه ليس بأمانيّكم ولا أمانىّ أهل الكتاب است. با اين تفاوت كه آيه سوره نسأ به بُعد سلبى قضيه اشاره مى كند. (هر كس بدى كد كيفر مى بيند، مسلمان باشد يا غيرمسلمان ) و آيه مورد بحث كه با اندكى تفاوت در سوره مائده تكرار شده، به بُعد اثباتى مسأله نظر دارد (هر كس خوبى كند پاداش ‍ مى بيند، مسلمان باشد يا غيرمسلمان ).

درهر حال، از مجموع اين آيات برمى آيد كه سعادت، در گرو ايمان و عمل صالح ات، نه نام ونشان. به بيان ديگر، عامل سعادت برخوردارى انسان از حسن فعلى و فاعلى است؛ يعنى داشتن اعتقاد صائب و عمل صالح.

تذكر چند نكته سودمند است:

الف. لزوم انضمام عمل صالح به ايمان، شرط پاداش است؛ يعنى براى رسيدن به پاداش نيكو بايد حسن فاعلى و حسن فعلى در كنار هم قرار گيرد، امّا در كيفر و جزاى بد، عمل صالح به تنهايى كفايت مى كند؛ يعنى انسان معصيت كار به كيفر عمل خود مى رسد، كافر باشد يا مسلمان. البته اگر كارى بر اثر جهل به موضوع يا جهل قصورى به حكم يا بر اثر سهو و نسيان يا اضطرار و اكراه و... انجام شود، عنوان معصيت ندارد و در آن قبح فعلى هم نيست. غرض آن كه براى كيفر گناه صِرف معصيت بودن عمل كافياست، خواه عامل آن كافر باشد يا مسلمان؛ از اين رو قرآن كريم درباره پاداش ‍ خوب مى فرمايد: (و من يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى و هو مؤ من فأولئك يدخلون الجنّة ولايظلمون نقيراً) (86)؛ يعنى قيد و هو مؤ من را به شرط يعمل من الصالحات ضميمه كرده است، درحلى كه در كيفر بد به طور مطلق مى فرمايد: (من يعمل سوءًا يجز به و لا يجد له من دون اللّه وليّاً ولانصيراً) (87)؛ يعنى به جمله يعمل سوءًا قيد وهو كافر اضافه نشده است.

در هر حال، كافرى كه كار خوب انجام مى دهد ممكن است به پاداش ‍ دنيايى برسد يا در قيامت عذابش تخفيف يابد، ولى اهل بهشت نخواهد بود، درحالى كه انسان تبه كار اگر چه مؤ من باشد به كيفر اعمالش مى رسد و به مقدار گناه خود عذاب مى بيند.

ب. آنچه گفته مى شود براى ورود به بهشت اجتماع حسن فعلى و فاعلى لازم است، در جايى است كه هر دو معتبر باشد؛ اگر شخص محكوم به عمل صالح بود و عالماً عامداً آن را انجام نداد و دين آن در عهده وى باقى بود، پيش از تطهير يا تأديه دين الهى به بهشت وارد نمى شود؛ بنابراين، كسى كه پس از پذيرش اسلام و پيش از فرا رسيدن زمان امتثال واجب بميرد، اهل بهشت است، با اين كه حسن فعلى ندارد، يا اگر تبه كارى يا تعذيب در دوزخ تطهير شد و ديگر اثر سوئى در او نيست، هر چند فاقد حسن فعلى است، اهل بهشت خواهد بود؛ پس اعتبار دو امر مزبور مربوط به كسى است كه مكلف به عمل صالح باشد.

ج. در سعادت و نجات آدمى مذكّر يا مؤ نث بودن دخالتى ندارد: (و من يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى...) ،(88) (من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى و هو مؤ من فلنحيينّه حيوةً طيّبةً) (89)، بلكه اگر حقيقتِ انسان مؤ من باشد و عمل صالح انجام دهد، اهل بهشت است و در حقيقتِ انسان، ذكورت يا انوثت دخيل نيست. ذكورت و انوثت دو وصف بدن و مربوط به جنس انسان است، نه فصل اول، و انسان از جهت انسان بودن، يعنى به لحاظ صورت نوعى و فصل اخير نه مذكّر است و نه مؤ نّث.

لازمه اين بيان ساوى زن و مرد آن گونه كه متفكران مادى مى پندارند نيست؛ زيرا آنان حقيقت انسان را همان پيكر مادّى وى دانسته، وى را به مذكر و مؤ نث منقسم و آن دو را يكسان مى دانند، درحالى كه قرآن حقيقت انسانى را به جان او مى دان و جان آدمى نه مذكر است و نه مؤ نث؛ چنان كه نه سياه است و نه سفيد و... بر اين اساس، امام سجاد مى فرمايد: خلق اللّه الجنّة لمن أطاعه و أحسن ولو كان عبداً حبشيّاً.(90)

نتيجه اين مى شود كه در كمال هاى انسانى نظير لايت تكوينى، عصمت، عدالت و فقاهت نه مذكر بودن شرط است و نه مؤ نث بودن مانع؛ اما در مسائل اجرائى، طبق آنچه مشهور بين فقهاست، بعضى از منصب ها نظير حكومت، قضا و عزا، مرجعيّت و...، تنها بر عهده مرد گذاشته شده؛ گرچه درباره اختصاص بعضى از اينها به صنف مرد تأمل است؛ چنان كه مرجعيت زن براى زنان مى تواند بدون محذور باشد.

### 4. معيار عمل صالح

چنان كه گذشت، لازم انضمام عمل صالح به ايمان و شتراط حسن فعلى در كنار حُسن فاعلى، عدم كفايت صرف ايمان به تورات و انجيل و اعتقاد به موسى و عيسى است؛ زيرا كتاب هاى انبياى پيشين هم محرّف است ونه منسوخ، و كتابى كه صيانت آن از تحريف و نسخ براى هميشه تضمين شده، قرآن است. پس آنچه مى توند معيار عمل صالح باشد، وحى ناسخ، يعنى قرآن كريم است. نمازى كه به سمت كعبه به جا آورده نشود و روزه اى كه در ماه مبارك رمضان تحقق نيابد، طبق فتواى قرآن كه وحى ناسخ و نهايى است، مصداق عمل صالح قرار نمى گيرد؛ زيرا چنين عملى برخلاف دستور خداست.

قرآن كريم به صراحت تعريفى از عمل صالح ارائه نداده، بلكه تنها بر مصاديق آن تكيه مى كند، ليكن در يك بيان كلّى مى شود گفت: هر عملى كه وحى الهى يا عقل سليم و فطرت سالم به آن فرمان دهد عمل صالح است؛ چنان كه ترك آنچه وحى يا عقل و فطرت سليم از آن نهى كرده نيز عمل صالح است؛ يعنى معيار صلاح عمل فقط دليل معتبر، اعم از عقلى و نقلى است.

از تقابل عمل صالح با متاع دنيا: (المال والبنون زينة الحيوة الدنيا والباقيات والصالحات خير...) (91) برمى آيد كه عمل صالح ماندگار و پايدار است و از تقابل عمل صالح با سيّى ء: (خلطوا عملاً صالحاً و ءَاخر سيّئاً) (92) به ضميمه آيه اى كه بدى و سيّى ء را مكروه پروردگار معرفى مى كند: (كل ذلك كان سيّئه عند ربّك مكروهاً) (93) برمى آيد كه عمل صالح عملى است كه محبوب خدا باشد.

شايان ذكر است كه براى تعيين مصاديق عمل صالح عقل كفايت نمى كند؛ زيرا عقل فقط بخش محدودى از خوبى ها و بدى ها را، آن هم به نحو كلّى مى تواند مشخص كند؛ نظير بد بودن ظلم و دروغ و خيانت و خوب بودن صدق و عدل و وفا، اما بخش عمده خوبى ها و بدى ها و نيز جزئيات احكام كلّى عقل را تنها وحى مى تواند تعيين كند و وحى در تعيين جزئيات، اطاعت از اوامر و نواهى رسول خدا را مطرح مى كند: (ما اتيكم الرسول فخذوه و ما نهيكم عنه فانتهوا) (94)؛ پس براى تحصيل شرط دوم عامل نجات، يعنى عمل صالح بايد به قرآن كريم و رسول گرامى مراجعه كرد و رسول گرامى اسلام عترت طاهرين را عِدْل قرآن كريم معرفى كرده است. بنابراين، مرجع نهايى تشخيص صلاح و فلاح دليل معتبر عقلى و نقلى است كه نقلى آن به استناد قرآن و سنّت معصومين خواهد بود.

### 5. تساوى افراد، اقوام و ارباب ملل در برابر قانون

حق محض و ازلى با لذات خداوند است: (ذلك بأنّ اللّه هو الحق و أنّ ما يدعون من دونه الباطل و أن اللّه هو العلىّ الكبير) (95) و حق فعلى و در مقام ظهور فقط ازخداست و در هيچ و از هيچ جاى ديگرى مجالى براى ظهور حقيقت نيست: الحقّ من ربّك...(96). از اين دو آيه دو محتواى كاملاً جداى از هم استنباط مى شود؛ در آيه اول حق همان خداست و در آيه دوم حق از خداست؛ هويّتِ مطلقِ حق غير از مقام ظهور عينى و مرحله فعل و تعيّن اوست.

ملاك صحّت و بطلان و مدار ارزيابى عقايد، اخلاق و اعمال انسان ها مانند اشياى خارجى به عرضه بر حقِ نازل از خدا و حق ظاهر از اوست. هر چه مطابق آن بود، حقيق است و هرچه مباين آن بود سحيق.

قرآن كريم كه ميزان ارزيابى حق و باطل و حُسْن و قبح است، پس از ارائه اصول گذشته فتواى خود را درباره انسان در بخش هاى گوناگون افراد، اقوام و اربابِ ملل جداگانه تشريح و تبيين مى كند:

الف. درباره تساوى افراد و اشخاص در برابر قانون الهى و در ساحت عرضه بر حق چنين مى فرمايد: (يا أيها الناس إنّا خلقناكم ممن ذكر و أُنثى و جعلناكم شعوباً و قبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عنداللّه أتقيكم) (97). عصاره پيام اين آيه مبارك تساوى همه افراد در برابر قانون خداست. هر كس از حق الهى بهره مند شد، ارزشمند مى شود و هر كس نصيب او از قانون خدا بيشتر بود، ارج او افزون تر خواهد بود و معيار ارزش و مدار افزايشِ ارج هر دو به لحاظ قرب الهى و در نزد خداست كه حق محض است. البته تساوى در برابر قانون الهى يا تفاوت افراد در نحوه بهره بردارى از آن كاملاً هماهنگ است؛ يعنى تساوى در برابر قانون غير از تساوى قانون است.

ب. درباره تساوى اقوام و نژادها در برابر قانون الهى چنين مى فرمايد: (يا أيها الذين ءَامنوا لايسخر قوم من قومٍ عسى أن يكونوا خيراً منهم...) (98). از اين آيه كريمه مى توان تساوى اقوام را در ساخت حق استهظار كرد؛ چنان كه از آيه قبل ممكن بود تساوى شعوب و قبايل را مانند تساوى افراد در عرضه بر حق استفاده كرد. تفصيل تساوى افراد و تساوى اقوام و نژادهاى اقليم هاى گونه گون از آن جهت كه صبغه حقوقى دارد، برعهده موطن خاص آن است.

ج. درباره تساوى ارباب ملل و صاحبان اديان و مذاهبْ آيه مورد بحث سند گويايى است؛ چنان كه تساوى همه ارباب مِلَل الهى و نِحَل بشرى در ساهره معاد در پيشگاه عدل خداوندى را مى توان از آيه (إنّ الذين ءَامنوا والذين هادوا والصابئين و النصارى والمجوس والّذين أشركوا إنّ اللّه يفصل بينهم يوم القيمة إنّ اللّه على كل شى ء شهيد) (99) استنباط كرد. همان طور كه قبلاً بيان شد، لازم است بين دو مطلب كه كاملاً از هم جداست تفكيك كرد، يكى تساوى صاحبان مِلَل و نِحَل در برابر ميزان قِسط و عدل الهى و ديگرى تفاوت آنان در حق و بال بودن و سعيد و شقى شدن و به بهشت نايل آمدن و به دوزخ درافتادن؛ يعنى هر دو گروه را با ترازوى عدل مى سنجند؛ هرچند يكى ثقيل و وزين و ديگرى خفيف و نحيف است؛ بنابراين، اهل هيچ ملّتى به صرف انتساب به آن ملّت اهل نجات نخواهند بود، مگر پس از توزين و وضوح تخضّع آنان در برابر ملّت حق؛ خواه از لحاظ اعتقاد به اصول آن و خواه از جهت تعبّد به فروع آن. فقط تخضّع جامع و تامّ سبب سعادتمندى آنان مى شود؛ بنابراين، هيچ دارنده ملّتى حق احتكار سعادت را و هيچ صاحب عقيده اى حق مصادره كردن بهشت را به عنوان منتسب به ملّت خاص و مكتب مخصوص خويش ندارد؛ چون ميزانِ حق نزد خداست و توزين حقيقى در معاد ظهور مى يابد.

### 6. ايمان جامع، عامل نجات اهل كتاب

عناصر محورىِ ترازوى ارزيابى در آيه مورد بحث ايمان به خدا و قيامت و عمل صالح است. مقصود از ايمان به خدا همان اعتقاد به مبدأ نظام آفرينش است كه اصل وجود او و اوصاف ذاتى و فعلى او را برهان قطعى عقلى يا نقلى ثابت مى كند؛ چنان كه منظور از ايمان به معاد و مقصود از انجام عمل صالح نيز همين است. بااين تفاوت كه در بخش فروع فقهى، اخلاقى و حقوقى افزون بر قطعِ برهانى، طُمأنينه و دليل ظنّىِ معتبرْ حجّت است.

قرآن كريم كه همين اصل حاكم، يعنى تساوى ارباب ملل در برابر قانون الهى را طرح فرمود، درباره اصناف ويژه آنان حكم مخصوص نزاهت يا قذارت را صادر مى كند؛ مثلاً درباره گروهى از اهل كتاب چنين مى فرمايد: (ليسوا سوأً من أهل الكتاب أمّةٌ قائمة يتلون ءَايات اللّه ءَانأ الليل و هم يسجدون(113) يؤ منون باللّه واليوم الاَخر و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يسارعون فى الخيرت و أُولئك من الصالحين (114) وما يفعلوا من خيرٍ فلن يُكْفَروه واللّه عليم بالمتقين) (100)، (وإنّ من أهل الكتب لمن يُؤ من باللّه و ما أُنزل إ ليكم و ما أُنزل إ ليهم خاشعين للّه لايشترون بأَيات اللّه ثمناً قليلاً أُوليك لهم أجرهم عند ربهم إنّ اللّه سريع الحساب) (101). در اين آيه معناى ايمان واقعى اهل كتاب كه مايه استحقاق اجر الهى است، روشن شده است؛ يعنى فقط ايمانِ جامع به حاضر و غابر و گذشته و حال، و اعتقاد به تورات و انجيل و قرآن و انبياى گذشته و نبىّ حاضر؛ يعنى حضرت ختمى مرتبت است كه سبب دريافت اجر نزد خداست. درباره گروه مُحَقّقِ منصِفى از اهل كتاب فرموده است: (وإ ذا سمعوا ما أُنْزِل إ لى الرسول تررى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون رَبَّنأَ امنّا فاكتبنا مع الشاهدين (83) وما لنا لانُؤ من باللّه و ما جأنا من الحق و نطمع أن يُدْخِلَنا رَبُّنا مع القوم الصالحين) (102). چنين صاحب ملّتى كه محقّق و منصف است و اشك شوق او همراه فيض نزول وحى فيضان دارد، نه تنها اهل عمل صالح است، بلكه خود از صالحان محسوب مى شود كه گوهر هويّت چنين محقّقِ متحقّقى به مقام منيع صلاح بار مى يابد و خود او صالح مى شود. در فرهنگ قرآن بين عنوان (عَمِلَ صالحاً) (103) و عنوان (إنّه من الصالحين) (104) فرق اساسى است.

البته لازم است بينِ الذين هادوا و بين نژاد يهود فرق گذاشت؛ زيرا ممكن است كسى دين حضرت موساى كليم را بپذيرد و از نژاد يهود نباشد؛ چنان كه ممكن است كسى از نژاد يهود باشد، ولى پيرو حضرت مواى كليم نباشد. آنچه مربوط به نژاد يهود است، در مسأله تساوى اقوام در برابر قانون الهى مطرح مى شود و آنچه مربوط به گرايش به مكتب يهوديّت است، در مسأله صاحبان اديان و مذاهب طرح مى گردد.

خلاصه آن كه، پيروان يهوديت كه طبق آيات فوق گذشته از ايمان به عهدين به قرآن مؤ منند و گذشته از اعتقاد به نبوت انبياى پيشين به نبوت مصداق آيه مورد بحث باشند؛ يعنى اجر آنان نزد خدا باشد و از آسيب هراس و گزند حزن مصون باشند.

### 7. كفر گروهى از اهل كتاب

قرآن كريم گروهى از يهوديان و نصارا را محكوم به كفر دانسته و آنها را به كفر متّصف مى كند و ازآنان به عنوان كافر و همتاى مشرك ياد مى كند: (مايودّ الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن يُنَزّل عليكم من خيرٍ من ربّكم...) (105)، (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب و المشركين منفكّين...) (106)، (إنّ الذين كفروا من أهل الكتاب و المشركين فى نار جهنّم...) (107)، (يا أهل الكتاب لم تكفرون بأَيات اللّه و أنتم تشهدون) (108)، (لقد كفر الذين قالوا إنّ اللّه هو المسيح بن مريم) (109)، (لقد كفر الذين قالوا إنّ اللّه ثالث ثلثة...) (110). چون اعتقاد به حلول، اتحاد، ميلاد و بُنُوَّتْ موجب كفر است، درباره يهود نيز كه چنين پندار واهى را نسبت به عزيز روا داشتند و در حقيقت به ثَنَويّت مبتلا شدند، حكم تثليث جارى است: (و قالت اليهود عزيز ابن اللّه و قالت النصارى المسيح ابن اللّه ذلك قولهم بأفوههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتَلَهم اللّه أنّى يُؤ فكون) (111).

اين گروه از يهوديان و ترسايان نه تنها خود به وَيل عميق كفر سقوط كردند، بلكه مى كوشيدند مؤ منان به اسلام را مرتد كرده، آنان را به كفر بازگردانند: (ودّ كثير من أهل اكتاب لو يردّونكم من بعد إ يمانكم كفّاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبيّن لهم الحق...) (112)، (ودّت طائفةٌ من أهل الكتاب لو يضلّونكم و ما يضلّون إ لاّ أنفسهم و ما يشعرون) (113).

آيات ديگرى وجود دارد كه دلالت آنها بر كفر گروهى ازاهل كتاب همانند آيات مذكور است. روشن است كه كافر، هرگز عمل صالح ندارد؛ زيرا در تفسير عمل صالح چنين گذشت كه اوّلاً، بايد مطابق با وحى معتبر و غيرمنسوخ عصر باشد. ثانياً، صرف نظر از اين حُسْن فعلى، داراى حُسن فاعلى باشد؛ يعنى از انسان معتقد و مؤ من به اصول الهى صادر شده باشد و افر اولاً در صدد تطبيق كار خود بر شريعتِ عصر نيست و ثانياً بر فرض ‍ انطباقِ قهرى، فاقد حسن فاعلى است. چنين كسى از اجر الهى محروم است.

چنين گروهى به لَغْوپردازى هنگام قرأت قرآن مجيد آلوده شده بودند و در صدد دسيسه بودند تا صدّ از سبيل خدا كنند و با توطئه: (وقالت طائفة من أهل الكتاب أمنوا بالذى أُنزل على الذين أمنوا وجه النهار واكفروا أخره لعلّهم يرجعون) (114)، همسان ساير كفار به ايجاد لغو، شبه، باطل... در قرآن مجيد مبادرت مى كردند تا مسلمانان را از گرايش به قرآن كريم گريزان كنند: (وقال الذين كفروا لاتسمعنوا لهذا القرأن والغوا فيه لعلّكم تَغلبون) (115). آنان هرگز به كتاب آسمانى خود وفادار نبودند و حرمت آن را نگه نمى داشتند، بلكه آن را به دستْ نوشته بشرى تحريف، تبديل و تحويل كردند: (فويلٌ للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند ا ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم ممّا كتبت أيديهم و ويل لهم ممّا يكسبون) (116)؛ بنابراين، چنين گروهى هرگز به خدا و اسماى حسناى او اِيْحا و ارسال و انزال كتاب آسمانى او مؤ من نبوده و نخواهند شد.

### 8. حكم فقهى و كلامى اهل كتاب

گروهى كه اهل كتابند يا شبهه كتابى بودن آنان مطرح است، اگر با حكومت اسلامى پيمان پناهندگى امضأ كردند و شرايط ذمّه راكاملاً پذيرفته و به آن عمل كردند، از دو منظر مورد بررسى قرار مى گيرند: يكى از جهت فقهى و ديگرى از جهت كلامى؛ اما از جهت فقهى مادامى كه به شرايط ذمّه عمل مى كنند و به آن متعهدند، كاملاً از امنيّت ملّى برخوردار و همانند ساير شهروندان داراى زندگى مسالمت آميز خواهند بود و احكام ويژه آنان در منطقه جزيه و قلمرو آن ملحوظ گرديده است.

امااز جهت كلامى مادامى كه بعد از تبيّن رشد و حق از غَىّ و باطل، از منهاج مسوخ و شريعت سابق دست برندارند و به وحى و نبوت و رسالت حضرت ختمى مرتبت معتقد نگردند و به آداب و سُنَن اسلام ناب عمل نكنند، از اجر الهى محرومند و از خوف و حزن معاد در امان نيستند؛ زيرا بعداز روشن شدن معجزه و اثبات اين كه قرآن كريم از طرف خداست، مجالى براى انكار آن نيست؛ كسى كه به خدا ايمان دارد، چگونه پيام او و كار او و حكم او را صريحاً ردّ مى كند؟ بنابراين، نمى توان گفت يهودى با حفظ يهوديت و انكار نبوت و رسالت حضرت ختمى مرتبت و نفى حجّيت قرآن كريم، بعد از معلوم شدن اعجاز آن كه هر دو را (كلام خدا بودن، رسالت آورنده آن ) ثابت مى كند، واقعاً به خداوند مؤ من است. وقتى چنين ايمانى احراز نشد، نمى توان از جهت كلامى اورا در معاد از امنيّت الهى برخوردار دانست و همچنين است مسيحى و صابئى؛ پسلازم است مسأله فقهى را كاملاً از مسأله كلامى تفكيك كرد و پيام محورى آيه مورد بحث كه ناظر به مطلب كلامى است، مخصوص اهل كتابِ قبل ازنزول قرآن و نيز شامل اهل كتاب معاصر نزول آن (قرآن ) كه به او و به حضرت رسول اكرم ايمان آورده اند دانست.

قرآن كريم گروهى از اهل كتاب را داراى علم صائب و عمل صالح مى داند و درباره آنان چنان كه قبلاً بازگو شد، نظر مثبت دارد و چنين مى فرمايد: (لكن الرّاسخون فى العلم منهم و المؤ منون يُؤمنون بما أُنزِل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصّلَوة والمؤ تون الزكوة والمؤ منون باللّه واليوم الاَخر أُولئك سنؤ تيهم أجراً عظيماً) (117)؛ يعنى راسخان در علم نافع و مؤ منان راستين، به همه آنچه از طرف خداى سبحان نازل شده، ايمان مى آورند و طبق احكام فقهى آن عمل مى كنند. چنين كسانى كه از انديشه درست و انگيزه سالم بهره مندند، همتاى مؤ منان اسلامى هستند كه به همه آنچه حضرت ختمى مرتبت ارائه فرمود، ايمان دارند؛ از اين رو مشمول آيه (فإنّ ءَامنوا بمثل ما ءَامنتم به فقد اهتدوا...) (118) خواهند بود؛ زيرا آن گروه از اهل كتاب همسان مؤ منان داراى ايمان كامل نسبت به حجت حاضر و ايمان جامع نسبت به حجت غابرند. همين ايمان جامع را مى توان از آيه (ولو أنّهم أقاموا التورية والا نجيل وما أنزل إ ليهم من ربّهم لا كَلُوا من فوقهم و من تحت أرجلهم منهم أُمَّةٌ مقتصدة و كثيرٌ منهم سأ ما يعملون) (119)، استظهار كرد؛ زيرا ظاهرِ وما أنزل إ ليهم من ربّهم احكام و قوانينى است كه پس از تورات و انجيل از طرف خداوند نازل شده و چنين چيزى همانا قرآن كريم است؛ پس ايمان به قرآن همانند اعتقاد به حق بودن ساير كتاب هاى آسمانى در تأمين سعادت سهيم است.

از اين جا مى توان معناى آيه مورد بحث را به طور روشن تر دريافت؛ زيرا همين آيه با تفاوت اندك در آيه 69 سوره مائده ياد شده و قبل از آن آيه اى قرار دارد كه گذشته از اقامه تورات و انجيل، اقامه چيزى كه از طرف خداوند به سوى اهل كتاب نازل شده را لازم مى داند و معلوم شد كه آن چيز غير از قرآن و احكام اسلامى نيست. پس با اين قرينه و سياق حتماً آيه سوره مائده ناظر به ايمان امع و كامل است، نه ايمان به خصوص كتاب آسمانى خود؛ يعنى بر گروه يهود لازم است گذشته از ايمان به تورات، به انجيل و قرآن مؤ من شوند؛ چنان كه آيه 68 سوره مائده اقامه ما أنزل إ ليكم من ربكم را بعد از اقامه تورات و انجيل ذكر كرده است؛ از اين رو مى توان آيه 69 سوره مائده را كه هماهنگ با آيه مورد بحث است، سند خوبى براى ابطال پلوراليزم دينى ياد كرد؛ يعنى آيه مزبور دليل نفى كثرت گرايى دينى است، نه اثبات آن.

تبصره: گفتمان بين اديان، مذاهب، فرهنگ ها و تمدن ها از دو جهت قابل ارزيابى است: يكى ناظر به اصول گفتگو و مقاوله و ديگرى ناظر به صحت و سقم اقوال. اما اصل گفتگو و مقاوله تا آن جا كه با حُسن نيّت همراه بوده و طرفين بحث از اصول فنّ مقاوله و مناظره و مباحثه برخوردار باشند، صحيح است و فوايدى را دربر دارد و اما صحت و سقم اقوال و آرأ، ممكن است يكى از آنها حق و ديگرى كه نقيض آن است باطل باشد؛ چون جمع دو نقيض و رفع هر دو محال است؛ از اين رو حتماً يكى حق و ديگرى باطل است و ممكن است همه آنها صحيح باشد و تفاوت آنها در درجه صحت و اتقان باشد و ممكن است همه آنها باطل و تفاوت آنها در دركه بطلان باشد. البته در اين دو فرض اخير هيچ كدام از آراى ارائه شده نقيض ديگرى نخواهد بود، وگرنه در صورت تناقض آرا نمى شود همه صحيح يا همه باطل باشد.

### 9. دوران فَتْرَت و حكم اهل فَتْرَت

اهل فترت كسانى هستند كه حجت نقلى توسط پيامبر يا جانشين وى در عصر آنها نباشد. بنابراين، اهل كتاب هرگز به حكم دوران فترت محكوم نيستند؛ زيرا همان كتابِ آسمانىِ سابقْ تا زمان نزول كتاب آسمانى لاحق، حجت فعلى خداست و با بودن آن مجالى براى توهم دوران فترت نيست. اما كسانى كه اهل كتاب نبودند و به هيچ دينى ايمان نياوردند، خواه اصلاً به وحى و نبوت معتقد نباشند و بر اين پندار باطل باشند كه اصلاً مبدئى وجود ندارد، چنان كه معادى نيست و انسان همانند ساير موجودهاى طبيعى آغاز و انجام مادى دارد، نه بيش از آن: ما هى (إلاّ حياتنا الدنيا نموت و نحيا و ما يهلكنا إ لاّ الدّهر...) (120)، يا اگر به مبدئى اعتقاد دارند، ارتباط با آن مبدأ منيع را مقدور بشر نمى دانند كه وحى را از آن مبدأ دريافت كند و به مردم برساند و اگر رسالتى در بين باشد، فقط نصيب فرشتگان مى شود، چنين گروهى با چنان باور ناروايى هرگز خود را مشمول دين الهى نمى يابند و هماره اهل فترتند، حتى در زمان وحى و نبوت.

البته براى معتقدان به صحت وحى و نبوت با فقدان حجت بالفعل مى توان دوره فترت را ترسيم كرد. چنين گروهى بر مبناى حسن و قبح عقلى موظّفند كه آنچه را دليل عقلىِ معتبر درباره آغاز و انجام جهان از يك سو و راجع به كمال و نقص فرد و جامعه از سوى ديگر ادراك مى كند، باور و طبق آن عمل كنند و برمبناى انكار چنين ادراكى هيچ تكليفى براى بشرِ در دوره فترت نيست.

كسانى كه اصل وحى و نبوت را ممكن مى دانند، ليكن بر اثر قصور نه تقصير، گرفتار استضعاف فرهنگى يا فكرى شده اند، معذورند؛ چنان كه مبتلايان به تبليغ سوء و رسوب برخى عقايد فاسد كه توان ارزيابى از آنها گرفته شده و به استخفاف مغزى گرفتار شده اند، شايد مورد عفو الهى قرار گيرند، ليكن مستكبرانى كه بر استبرق غرور تكيه زده اند، مانند زهدفروشگانى كه بر بوريانى نشسته اند كه جز بوى ريا از آن استشمام نمى شود، و از اين رو حاضر نيستند دست از طغيان و تمرّد بردارند و درباره وحى نازل الهى فحص كنند، هرگز به حكم دوره فترت محكوم نخواهند بود. بنابراين، آيه مورد بحث و نيز آيه 69 از سوره مائده دست مايه اى براى تكثرگرايى مذهبى (پلوراليزم دينى ) و ملاعبه با فترت و دوران تعطيل نيست، بلكه همانند ساير آيات محكم قرآنى داراى پيام مُتْقَن، شفّاف و مصون از نسخ و تخصيص و تقييد و تضييق و توسعه دلخواه و نارواست.

تذكّر: آنچه در تفسير قشيرى آمده: اختلاف الطريق مع اتحاد الا صل لايمنع من حسن القبول...(121) ناظر به تعدّد صراطهاى مستقيم به لحاظ اعصار متعدد است، نه عصر واحد، و تعدّد آن صراطها به لحاظ تعدد خصوص منهج و شريعت است، نه به لحاظ خطوط اصيلِ اعتقادى يا اخلاقى يا فقهى يا حقوقى؛ زيرا همه اين امور چهارگانه در همه اديان (كه بيش از يك دين نيست ) يكسان است و تعدّد فقط در امور جزئى و در مسائل جنبى و فرعىِ اين خطوط كلى است، بلكه تعبير صائب اين است كه صراط مستقيم در همه ادوار و اعصار و اديان واحد است و سبيل هاى فرعىِ مرتبط به آن متعدد است.

پس مقصود جناب قشيرى، به شهادت ساير كلمات وى در ذيل آيه مورد بحث و موارد ديگر، اين نيست كه در زمان رسول اكرم با قيام حجتِ بالغ الهى بر اتقان قرآن، اگر كسى عالماً عامداً آن را نپذيرد و با احراز اعجاز و نزول آن از طرف خدا آن را انكار كند و بر يهوديت فرسوده بماند، اهل نجات است؛ زيرا گرچه قشيرى اهل ارادت است و زبان قلب و لُغَتِ دل را فقط با ذوق مى توان ترجمه كرد، نه با لفظ كه فقط ترجمان عقل است، ليكن در پرتو تطابق عقل و قلب، لفظ و ذوق نيز هماهنگ خواهد بود؛ گرچه برخى از مُدْرَك هاى قلبى وصف ناپذير است (يُدْرَك ولايُوصَف ) يانبايد وصف شود، ولى در مهامّ امور مى توان بين اشاره دل و فتواى عقل جمع سالم كرد و اولين شرط آن سلامت عقل و قلب خود مفسّر است.

### 10. ابطال پلوراليزم دينى

گرچه طبق آياتى كه ثويت يهود و تثليث نصارا را يادآور مى شود و آياتى كه به كفر اهل كتاب قائل به فرزندى عزيز و عيسى براى خداوند تصريح مى كند، مى توان اهل كتاب معاصر قرآن كريم را، كه به رسول اكرم ايمان نياوردند، از آيه مورد بحث خارج دانست، زيرا آنان ايمان واقعى به مبدأ و معاد نداشته و اصلاً به نبوّتِ خاص حضرت ختمى مرتبت معتقد نبودند و از اين رو مجالى براى تفكر پلوراليزم دينى نخواهد بودآ ولى برخى از آيات همين مطلب را به طور شفاف بيان مى دارد و راه هرگونه پلوراليزم را كه دستاويز قرآنى داشته باشد مى بندد؛ مانند آيه (قاتلوا الذين لايُؤ منون باللّه ولا باليوم الاَخر ولا يحرّمون ما حرّم اللّه و رسولُه ولا يدينون دين الحق من الذين أُوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد و هم صاغرون) (122)؛ زيرا در اين آيه سرّ لزوم جهاد با اهل كتاب به خوبى تبيين شده و آن فقدان كمال هاى چهارگانه آنان است كه سه كمال در رديف اصول اعتقادى و كمال چهارم در رديف فروع ملى است. كمال هاى اصلى سه گانه ايمان به سه اصل عنصرى دينِ حق يعنى توحيد، نبوت و معاد است و كمال چهارم همان عمل صالح طبق منهاج عصر و شريعت فعلى است كه حضرت محمّد بن عبداللّه آن را آورده است.

اكنون كه اهل كتاب ايمان ناب به خدا ندارند وبر اثر ثنويّت يا تثليث به لَوْثِ شرك مبتلايند و به معاد حقيقى واقف نبوده و آن را نمى پذيرند و به اسلام نمى گروند، چون رسالت خاتم انبيا را قبول ندارند و اكنون كه با ارتكاب مناهى اسلام فاقد عمل صالحند، هرچند آن را در كيش خود حلال بپندارند، چگونه اين گروه مشمول آيه مورد بحث هستند؟ يعنى با حفظ عنوان يهوديت و مسيحيت و با تحفّظ كمال هاى چهارگانه مطروح در آيه 29 توبه هرگز مصداق من ءَامن... و عمل صالحاً نخواهند بود؛ بنابراين، مجال هيچ گونه پندار پلوراليزم دينى به استناد آيه مورد بحث وجود ندارد. اين گونه استنباطها كه در ابطال دست آويز مزبور ارائه شد، نمونه اى از مزاياى تفسير قرآن به قرآن است.

عنايت به اين مطلب لازم است كه گرچه آيه مورد بحث اقوام سه گانه يهود، مسيحى و صابى را مطرح كرده و آيه سوره توبه عنوان اهل كتاب را بدون تشريح آن رح كرده و به صابئان تصريح نكرده است، ليكن گروه صابئان يا اهل كتابند يا مانند مجوس شبهه كتابى بودن آنان مطرح است كه حكم كتابى دارند و به هر تقدير، از اندراج تحت آيه سوره توبه بيرون نيستند. قهراً با اندراج تحت آن آيه، هرگز مندرج تحت آيه مورد بحث نمى شوند، مگر آن كه مانند ساير اقوام به اسلام ناب مؤ من گردند و طبق آخرين منهاج و شريعت الهى عمل كنند تا عمل آنان صالح شود.

البته دخالت عمل صالح در تأمين سعادت و استحقاق اجر الهى و امنيّت از خوف و حزن همانند تأثير ايمان و اعتقاد به اصول دين نيست؛ زيرا براى عمل صالح وقت معين و شرط خاص معتبر است، ليكن براى اصل ايمان به اصول دين و اعتقاد به عناصر محورى آن، زمان خاص يا مكان مخصوص ‍ لازم نيست؛ از اين رو اگر مشركى توبه كند و مؤ من شود و قبل ازانجام هرگونه عمل صالح بميرد، نزد خدا مأجور و از خطر معاد مأمون خواهد بود؛ زيرا به استنادِ تكليفى نسبت به گذشته بر عهده او نيست و بعد از اسلام نيز عهده دار وظيفه اى نشده است؛ زيرا پيش از فرا رسيدن موعد تكليف وفات كرده است. از اين جا معلوم مى شود كه دخالت عمل صالح در تأمين امنيّت از خوف و حزن همانند تأثير اصل ايمان به عناصر محورى دين نيست. اين نكته نيز از اذهان دور نماند كه ترك ماهى مندرج در عنوان عمل صالح است؛ يعنى گرچه آيه مورد بحث صبغه اثباتى دارد و ناظر به انجام كار صحيح است و راجع به پرهيز ازكار ناصواب سخنى به ميان نياورده، ليكن ترك گناه در حدّ خود، مندرج تحت عنوان مل صالح خواهد بود و همين مطلب سرّ عدم تصريح به ترك كار فبيح در آيات ديگرى است كه در آنها عمل صالح ميزان نيل به سعادت ياد مى شود.

## بحث روايى

### 1. وجه تسميه يهود، نصارا و صابئين

على بن الحسين بن على بن فضال، عن أبيه قال: قلت للرّضا لم سمّى النصارى نصارى؟ قال: (لا نّهم كانوا ن قربةٍ اسمها ناصرة من بلاد الشام نزِلتها مريم و عيسى بعد رجوعهما من مصر).(123)

على بن إ براهيم، قال: قال: (الصّابئون قوم لا مجوس ولا يهود ولاالنَصارى ولا مسلمون و هم قوم يعبدون الكواكب والنّجوم) (124).

عن الرضا: (إنّ اليهود سمّى باليهود، لا نّهم من ولد يهوذا بن يعقوب) (125).

سئل ابن عباس عن الصابئين؟ فقال: هم قوم بين اليهود والنصارى والمجوس، لا تحل ذبائحهم ولا مناكحهم (126).

عن العسكرى: والذين هادوا يعنى اليهود والنصارى الذين زعموا أنّهم فى دين اللّه يتناصرون والصابئين الذين زعموا أنّهم صبوا إ لى دين اللّه و هم بقولهم كاذبون من ءَامن باللّه...(127).

اشاره الف. با اغماض نظر از سند، آنچه درباره نصارا ياد شده هيچ كدام در صدد حصر وجه تسميه نيست؛ چنان كه محتواى آنها نسبت به يكديگر تباين ندارد. از اين رو جمع آن وجوه ممكن است؛ چنان كه وجوه مذكور درباره يهود به دليل عدم تباين قابل جمع است.

ب. وجوهى كه درباره نصارا و نيز درباره يهود ياد شده با محتواى آيه مورد بحث تباين ندارد و از اين رو با آن هم قابل جمع است.

ج. آنچه درباره صابئين ذكر شده ممكن است نسبت به يكديگر متباين نباشد، ولى نسبت به ظاهر آيه مورد بحث تباين دارد؛ زيرا طبق آيه مورد بحث صابئين مانند يهود و نصارا مى توانند مؤ من واقعى داشته باشند، اما ستاره پرستِ مشرك، مؤ من واقعى نيست و اگر منظور آن است كه صابئين پس از توبه و پذيرش اسلام واقعى از اجر الهى برخوردارمى شوند، در اين حال مجوس و مشركان كه در آيه سوره حج ياد شده اند، نيز همين گونه اند.

### 2. كيفر شديد اضلال ديگران

عن الصادق: إنّ اشدّ الناس عذاباً يوم القيامة سبعة نفر... و رجلان من بنى اسرائيل هوّد اقومهما و نصّراهما.(128)

عن أبى الحسن الماضى حديث طويل يقول فيه بعد أن قال: إنّ فى النّار لوادياً يقال له سقر و إنّ فى تلك الوادى لجبلاً و إنّ فى ذلك الجبل لشعباً و إنّ فى ذلك الشّعب لقليباً و إنّ فى ذلك القليب لحيّة و ذكر شدّة ما فى الوادى و ما بعده من العذاب و إنّ فى جوف الحيّة سبع صناديق فيها خمسة من والا ثنان قال: فقابيل الذى قتل هابيل... و يهود الذى هوّد اليهود وبولس ‍ الذى نصّر النصارى.(129)

عن على بن ابراهيم قال: الفلق جبّ فى جهنّم يتعوّذ أهل النّار من شدّة حرّه سأل اللّه أن يأذن له أن يتنفّس فأذن له فتفّس فأحرق جهنّم، قال: و فى ذلك الجبّ صندوق من نار يتعوذ أهل تلك الجبّ من حرّ ذلك الصندوق و هو التابوت و فى ذلك التابوت ستة من الا ولين و ستة من الا خرين فأمّا الستة من الا ولين... والذى هوّد اليهود والذى نصّر النصارى...(130).

اشاره الف. همان طور كه درجات ثواب متفاوت است، دركات عقاب نيز مختلف است. برخى ازگناهان بر اثر گستره آثار سوء آن، زمينه استحقاق دركات بدتر را فراهم مى كند. آنچه از اثر سوء ضَلال خود ضميمه آثار سوء اضلال ديگران مى شود، حجم فراوانى از حجيم را به همراه دارد: (وليحملنّ أثقالهم و أثقالاً مع أثقالهم) (131).

ب. اضلال ديگران گاهى به لحاظ صِرف عقيده است و گاهى به لحاظ صِرف عمل و زمانى هم به لحاظ عقيده و هم به لحاظ عمل است. آنچه در اين احاديث مورد عنايت قرار گرفته اين است كه عدّه اى از منحرفانِ فكرى سبب كژراهه رفتن اعتقادى و عملى ديگران شدند و ازاين رو كيفر آنها بسيار سنگين است.

### 3. اجر موحّدان پيش از بعثت رسوم اكرم

عن سلمان، قال: سألتُ النّبيّ عن أهل دين كنت معهم، فذكر من صلاتهم و عبادتهم فنزلت: إنّ الذين ءَامنوا والذين هادوا الا ية.(132)

أخرج الواحدى عن مجاهد قال: لما قصّ سلمان على رسول اللّه قصّة أصحابه قال: هم فى النار. قال سلمان: فأظلمت على الاَرض، فنزلت: إنّ الذين ءَامنوا والذين هادوا إ لى قوله يحزنون قال: فكأنّما كشف عنى جبل.(133)

أخرج ابن جرير عن مجاهد قال: سأل سلمان الفارسى النّبيَ عن أولئك النصارى، و ما رأى من أعمالهم، قال: لم يموتوا على الا سلام. قال سلمان: فأظلمت عليّ الا رض و ذكرتُ اجتهادهم، فنزلت هذه الا ية: إنّ الذين ءَامنوا والذين هادوا فدعا سلمان، فقال: نزلت هذه الا ية فى أصحابك، ثم قال: من مات على دين عيسى قبل أن يسمع بى فهو على خير، و من سمع بى ولم يؤ من فقد هلك (134).

اشاره الف. پاداش محسن و كيفر مسيى ء از اصول ثابت اسلام به معناى جامع آن است: (إنّ الدين عنداللّه الا سلام) (135)؛ از اين رو پيروان راستين هر پيامبر در عصر خود مأجورند.

ب. داستان مبسوط سلمان كه طبرى آن را نقل كرده (136) از ابن اسحاق و نيز از بيهقى گزارش شده است.

ج. شأن نزولى كه در دو روايت اخير ذكر شده نمى تواند صحيح باشد؛ زيرا براساس آن، پيامبر اكرم در پاسخ سلمان (رضوان اللّه تعالى عليه ) مطلبى فرمودند كه بعداً خداى سبحان آن را رد كرده و اين با مقام منيع حضرت رسول سازگار نيست؛ در موارد زيادى در پى سؤ ال افراد، آن حضرت سكوت اختيار كرده، منتظر وحى الهى مى ماندند.

### 4. پيوند ايمان و عمل صالح

عن رسول اللّه: كما لايجتنى من الشوك العنب، كذلك لاينزل الكفّار منازل الا برار، و هما طريقان، فأيّهما أخدتم أدركتم إ ليه (137).

عن على: ثمرة العمل الصالح كأصله (138).

أعمال العباد فى الدنيا نصب أعينهم فى الا خرة (139).

إنّما يستدل على الصالحين بما يجرى اللّه لهم على أالسُنِ عباده، فليكن أحبّ الذخائر إ ليك ذخيرة العمل الصالح (140).

لايستغنى المرء إ لى حين مفارقة روحه جسده عن صالح العمل (141).

عن رسول اللّه: الا يمان والعمل أخوان شريكان فى قرن، لايقبل اللّه أحدهما إ لاّ بصاحبه (142).

كان عليٌ يقول: لو كان الا يمان كلاماً، لم ينزل فيه صوم ولا صلوة ولاحلال ولاحرام (143).

لو أنّ العباد وصفوا الحقّ وعملوا به و لم تعقد قلوبهم على أنّه الحقّ ما انتفعوا(144).

اشاره الف. ايمانِ جامعْ شجره طيّب است كه ميوه شاداب مى دهد و كفرِ سياه درختِ خبيثْ است كه ثمر تلخ مى دهد.

ب. با هر راهى به مصد سالم نمى توان رسيد، بلكه تنها راه مقصد سالم صراط مستقيم است و پايان كژراهه جز دوزخ چيزى نيست.

ج. هر عملى اعم از صالح و طالح هم اكنون موجود است و حجاب خودبينى مانع شهود آن است و بارقه مرگ اين پرده را پاره مى كند؛ از اين رو هر عملى مشهود عامل خود مى شود.

د. صالحان راستگو چون از لوث تملق و روث كذب وفرث ستياشِ مذموم منزهند، آنچه بر زبان آنان مى گذرد، شاهد صدق صلاح و فلاح كسانى است كه ذكر خير آنها مطرح است.

ه. معيار صلاح مل گذشته از برهان عقل نظرى كه در حكمت عملى معمول است، دليل نقلى معتبر است كه در فقه و حقوق طرح مى شود.

و. نفى عمل از ايمان، گونه اى از اباحه گرى را به همراه دارد.

ز. عمل بدون اعتقاد سودمند نيست؛ زيرا مانند شاخه بى ريشه است.

### 5. ترغيب اميرمؤ منان به عمل صالح

تجهّزوا رحمكم اللّه! فقد نودى فيكم بالرّحيل. وأقلّوا العرجة على الدّنيا، وانقلبوا بصالح ما بحضرتكم من الزّاد، فإنّ أمامكم عقبةً كؤُوداً، و منازل مخوفةً مهولةً، لابدّ من الورود عليها، والوقوف عندها هواعلموا أنّ ملاحظ المنيّة نحوكم دانية و كأنّكم بمخالبها وقد نشبت فيكم و قد دهمتكم فيها مفظعات الاُمور، ومعضلات المحذور. فقطّعوا علائق الدّنيا واستظهروا بزاد التّقوى (145).

رحم اللّه امرأً سمع حكماً فوعى ودُعى إ لى رشاد فَدَنا وأخذ بحجزة هاد فنجا، راقب ربّه و خاف ذنبه، قدّم خالصاً و عمل صالحاً، اكتسب مذخوراً واجتنب محذوراً و رمى غرضاً و أحرز عوضاً، كابر هواه و كذّب مناهُ. جعل الصّبر مطيّة نجاته، والتقوى عُدّة وفاته، ركب الطريقة الغرّأ و لزم المحجّة البيضأ، اغتنم المهل و بادر الا جل و تزوّد من العمل (146).

لا مال أعود من العقل ولا وحدة أوحش من العُجب... ولا تجارة كالعمل الصالح (147).

اشاره: اميرمؤ منان در بسيارى از خطبه هاى نهج البلاغه انسان را به تحصيل عمل صالح تشويق كرده و تأكيد مى فرمايند كه چون انسان با مرگ نابود نمى شود، بلكه پس از مرگ به حساب او رسيدگى مى شود و در اين سفر تنها تقوا سودمند است، بنابراين، عنصر محورى عمل صالح، تقوا و پرواى الهى است كه در انجام واجبات و ترك محرّمات ظهور دارد، و به اصطلاح ححسن فعلى و حسن فاعلى در آن جمع است. حُسن فعلى انطباق فعل با شريعت و حسن فاعلى تشرّع و تديّن فاعل و قصد تقرّب او به خداست.

الف. آن حضرت هر شب پس از نماز عشا با صداى بلند، به گونه اى كه همه نمازگزاران بشنوند، مى فرمود: آماده باشيد خداوند شمارا رحمت كند؛ يعنى شما مسافر هستيد و مسافر بايد بار خود را بسته و آماده سفر باشد. منادى الهى در ميان شما نداى كوچ كردن و رحلت داده است و شما هم نمى تانيد در برابر آن مهلت خواسته بگوييد: ما آماده ارتحال نيستيم؛ زيرا (فإذا جأ أجلهم لايستأخرون ساعةً ولايستقدمون) (148)... زود آماده شويد.

انسان سبكبار زود آماده مى شود. از اين همه زاد و توشه عمل صالح كه در دنيا در اختيار شماست برداريد و با اين زاد و توشه منقلب شويد. بدانيد كه انسان بايد در دنيا صراط مستقيم را ى كند. كسى كه در دنيا صراط مستقيم را نپيمود، گرفتار گردنه هاى سخت صراط مستقيم در آخرت و ايستگاه هاى هراسناك و هولناك آن خواهد شد كه چاره اى از ورود در آن و توقف نزد آن ندارد. بدانيد كه نگاه مرگ به سوى شما نزديك است (149)، به گونه اى كه گويا چنگال مرگ در شما فرو رفته است... تنها پشتيبان انسان تقو و عمل صالح اوست. پس از وابستگى هاى دنيا منقطع شويد و به تقوا تكيه كنيد.

ب. همچنين در خطبه 76، راه نجات را عمل صالح معرفى مى كند و مى فرمايد: كسى از رحمت خاص خداوند بهره مند مى شود كه به كلمات حكيمانه او گوش سپرده، قلبش را ظرف آن قرار دهد و به رشد دعوت شود و نزديك بيايد و دامن سالك واصل و به مقصد رسيده اى را بگيرد(150)، و نجات پيدا كند و مراقب پروردگارش بوده از معصيتش بهراسد، كار خالصى پيش فرستد و عمل صالح انجام دهد، چيزى را كسب كند كه ذخيره او باشد كه آن نيز براساس آيه (والباقيات الصالحات خير عند ربّك ثواباً و خيرٌ أملاً) (151)، عبارت از اعمال صالح است و از آنچه بايد بپرهيزد دورى گزيند. صيّاد خوبى باشد و با هدف يابى تير بيفكند و با هواى خود مكابره كند و بر آن برترى يابد و كبرايى خود را نسبت به هوس نشان دهد و بگويد: من بزرگتر از آن هستم كه تسليم تو شوم، شكيبايى را مركب نجات و تقوا را توشه وفاتش قرار دهد، راه روشن را پيش بگيرد و طريق راست را مسير خويش قرار دهد، فرصت زندگى را غنيمت شمرد و بر اجل پيشى گيرد و عمل صالح ذخيره كند؛ چنان كه خداى سبحان در قرآن كريم فرموده است: (وتزوّدوا فإنّ خير الزّاد التّقوى) (152).

ج. همچنين در كلمات حكيمانه آن حضرت آمده است: هيچ مالى از خرد سودمندتر نيست و هيچ تنهايى ترسناك تر ازخودپسندى نيست و هيچ سوداگرى و تجارتى چون عمل صالح نيست.

تذكّر: همان طور كه گاهى ايمان به معناى اعتقاد قلبى است و در برابر عمل صالح واقع مى شود و زمانى چنين تفكيكى صورت نمى پذيرد، عنوان عمل صالح نيز گاهى در برابر مبادى عقلى و اعتقادى قرار مى گيرد و زمانى چنين تفكيكى صورت نمى پذيرد. آنچه قبلاً گذشت اين بود كه صرف صحيح بودن كار سبب استحقاق اجر الهى نمى شود، بلكه در استحقاق پاداش خدا گذشته از حُسن فعلى، حسن فاعلى، به همان مفهومى كه تبيين شد، لازم است.

### 6. خوف ممدوح و مذموم

عن العسكرى:...ونظر أميرالمؤ منين إ لى رجلٍ أثّر الخوف عليه، فقال ما بالك؟ فقال: إنّى أخاف اللّه، فقال: يا عبداللّه خف ذنوبك و خف عدل اللّه عليك فى مظالم عباده و أطعه يما كلّفك ولا تعصه فيما يصلحك، ثم لاتخف اللّه بعد ذلك فإنّه لايظلم أحداً ولايعذّبه فوق استحقاقه أبداً إ لاّ أن يخاف سوء العاقبة بأن تغيّر أو تبدل، فإنّ أردت أن يؤ منك اللّه سوء العاقبة فاعلم أن ما تأتيه من خير فبفضل اللّه و توفيقه و ما تأتيه من سوء فبإ همال اللّه و إنّاره إ ياك حمله عليك (153).

اشاره الف. خداوند گذشته از عدل داراى وصف ممتازِ احسان، رحمت و رأفت است، به طورى كه از وى به عنوان ارحم الراحمين ياد مى شود؛ يعنى در رحمت نيز (ليس كمثله شى ء) (154) است. پس آنچه نسبت به چنين مبدئى رواست اميدكرم و رأفت است.

ب. هرگونه هراسى كه انسان را فرا مى گيرد، از اعمال نارواى خود اوست كه مى ترسد خداوند برابر عدل با او رفتار كند، نه مطابق احسان و رحمت و همچنين از احتمال سوء خاتمه و بدعاقبتى ناشى مى شود.

ج. چاره اساسى آن، عادلانه زيستن و درخواست دوام اين حال از خداوند رحمان است.

د. رعايت امور ياد شده زمينه ظهور تعادل بين خوف و رجا را فراهم مى كند كه كمالى مطلوب است.

### 7. ايمنى شيعيان از خوف و حزن

عن الصادق عن آبائه عن النبى أنه قال: يا على أنت و شيعتك على الحوض تسقون من أحببتم و تمنعون من كرهتم و أنتم الا منون يوم الفزع الا كبر فى ظلّ العرش يفزع الناس ولا تفزعون، و يحزن الناس ولا تحزنون (155).

عن النبى...و لا خوف عليهم حين يخاف الكافرون ما يشاهدونه من العذاب ولا هم يحزنون عند الموت لا نّ البشارة بالجنان تأتيهم عند ذلك (156).

اشاره: پيروان راستين اهل بيت عصمت مخاطبان اصلى حديث معروف ثقلين هستند كه هم قرآن كريم را به عنوان ثَقَل اكبر مطاع مى دانند و هم عترت طاهرين را به عنوان ثَقَل اصغر متبوع قرار مى دهند. از اين رو از خوف عذاب مصون و از رجاى واثق برخوردارند.

## (وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُواْ مَاَّءَ اَتَيْنكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوار مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (63) ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ، لَكُنْتُم مِّنَ الْخَسِرِينَ) .

## گزيده تفسير

خداى سبحان از بنى اسرائل ميثاق گرفت كه تورات را پذيرفته و با قوت و عزم بدنى و مادى، و قلبى و معنوى به آن عمل كنند وبراى گرفتن چنين عهدى، كه مقصود از آن تحقق عينى احكام تورات بود، نه صِرف پذيرش ‍ قلبى آن، كوه معروف طور سيا را كه محل مناجات موساى كليم در وادى مقدس طُوى بود، برفراز سر آنان برافراشت.البته رفع طور و نتق جبل و اخذ ميثاق، منافى اختيار و مباين رضايت نبوده، تنها در حد علامت عذاب براى گرفتن ميثاق غليظ بر اطاعت در مقام عمل پس ازايمان آوردن آنان بود، نه بر وادار كردن آنها به اصل ايمان. رؤ يت چنين آيه و معجزه عظيمى كه مستبعد عادى است، نپه مستحيل عقلى، سبب قوت ايمان و تحريك وجدان معنوى و شعور فطرى و زمينه ساز گرفتن پيمانى غليظ و شديد وايجاد عزمى راسخ واخذى قوى براى عمل به احكام تورات است. اخذ به قوت بدن نيز مرهون اخذ علمى دين به قوت انديشه و اخذ عزمى آن به قوت انگيزه است وكسى كه دين را با قوت همه جانبه اخذ كند، نه در بُعد علمى گرفتار شبهه مى شود و نه در بُعد عملى مبتلاى به شهوت.

خداوند به بنى اسرائيل فرمود كه در مقام بقا نيز همچون مقام حدوث، با يادآورى محتواى تورات، آن را محكم بگيريد و بدان عمل كنيد. اين يادآورى مقدمه علم و زمينه براى حصول تقواست. كاربرد حرف تمنّى و ترجّى (لعلّ) در اين باره ازسوى خداى سبحان ناظر به مقام فعل است، نه ذات، و به سبب معلوم نبودن حكم آينده فعل خارجى، انسان تا پايان عمر بايد بين خوف و رجأ به سر برد.

بنى اسرائيل كه شاهد آن همه معجزات روشن حضرت موسى بودند، پس ‍ از فاصله اى پيمان شكنى كرده و از چنان پيمان غليظ و شديدى روبرگرداندند. آنان به سبب عهدشكنى مستحق لعن و هلاكت و عذاب شده و برابر قانون عدل و قسط هيچ گونه استحقاق نجاتى نداشتند، بلكه همه زمينه هاى خسارت و عذاب براى آنها فراهم بود، ليكن در عين حال مشمول لطف خاص الهى شده و با توفيق توبه، عذاب الهى از آنان دفع شد و برابر فضل و رحمت بى كران خداوند از خسارت و تعذيب رهايى يافتند، حال اين كه اگر فضل و رحمت و توفيق ويژه لهى شامل آنان نمى شد، از خاسران بودند. بدين گونه رفع طور كه ارعاب ظاهرى را به همراه داشت به فضل و رحمتِ مانع از خسارت ختم شد.

## تفسير

### تناسب آيات

در آيه قبل رشته خطاب هايى كه متوجّه بنى اسرائيل بود، موقتاً قطع ش و به طور عام راه رسيدن به سعادت و رحمت الهى براى همه انسان ها و ملّت ها بيان شد. در اين دو آيه، مجدداً خطاب متوجه خصوص ‍ بنى اسرائيل مى شود و نعمتى ديگر از نعمت ها و عنايت هاى الهى (دهمين نعمت ) درباره اين قوم لجوج و سركش بيان مى گردد.

در آيات مورد بحث مى فرمايد: به ياد آوريد زمانى را كه درباره تورات و عمل به دستورهاى آن از شما پيمان گرفتيم؛ بدين گونه كه كوه طور را بر فراز شما برافراشتيم و بااين شدّت از شما خواستيم تا هم با قوّت ظاهرى وجسمانى دين خدا رااخذ و از آن دفاع كنيد و هم با قوّت قلبى آن را بفهميد و مدافع آن باشيد و نه تنها در مقام حدوث، بلكه در مقام بقا نيز به آن وفادار بوده، آنچه را كه در آن است دقيقاً به خاطر بياوريد و به آن عمل كنيد، به اميد آن كه پرهيزكار شويد، ولى شما به چنين پيمانى نيز پشت كرديد و آن را به فراموشى سپرديد، كه اگ فضل ورحمت خداوندى نبود، از خاسران و زيانكاران قرار مى گرفتيد و دچار عذاب مى شديد.

### چگونگى ميثاق بنى اسرائيل

امين الا سلام طبرسى درباره قصّه ميثاق بنى اسرائيل، از ابن زيد چنين نقل مى كند:

هنگامى كه حضرت موسى از كوه طور باالواح تورات بازگشت، به قوم خويش اعلام داشت: الواحى آورده ام كه مشتمل بر تورات و حلال و حرام الهى است. پس به آن عمل كنيد. آنان پاسخ دادند: كيست كه سخنت را باور كند؟ پس خداوند عزّ و جلّ فرشتگانى فرستاد تا كوه طور را بر فرازشان برافرازند. حضرت موسى فرمود: اگر آنچه را كه برايتان آورده ام بپذيريد و به آن عمل كنيد، اين عذاب از شما برداشته مى شود وگرنه فرشتگان، كوه را بر شما فرو مى آورند. آنان پذيرفتند و براى خداوند، در حاليكه با گوشه چشم به كوه مى نگريستند، به سجده افتادند واين است منشأ كيفيت سجده يهود كه بر يكى از دو طرف صورت سجده مى كنند.(157)

آلوسى از ابن عباس نقل مى كند كه خداوند به جبرائيل فرمان داد تا قطعه اى از كوه طور رابه اندازه لشكر بنى اسرائيل يعنى به شعاع يك فرسخ بركَنَد و بر سر بنى اسرائيل به فاصله قامت انسان، برافرازد تا پيمان را قبول و به آن عمل كنند(158)، ليكن صاحب المنار مى گويد:

بر اثر زلزله شديدى كه در كوه طور واقع شد، بنى اسرائيل كه در دامنه آن بودند، سايه قسمت بالاى كوه را بر سر خود مشاهده كردند و احتمال اين را مى دادند كه هر لحظه بر سر آنان فرود آيد.(159)

علامه طلاطبايى مى فرمايد:

چنين تفسيرى مبتنى بر انكار اصل معجزات و خوارق عادات است و پذيرش چنين تأويلاتى سبب مى شود كه نه براى كلام ظهورى باقى بماند و نه براى فصاحت و بلاغت كلام، اصل قابل اتكايى.(160)

### ميثاق و عهد عمل به تورات

ميثاق درجمله وإ ذ أخذنا ميثاقكم همان ميثاق غليظى است كه در آيه (وأخذنا منهم ميثاقاً غليظاً) (161) به آن اشاره شده و سياق آيه شهادت مى دهد كه كوه طور براى گرفتن چنين ميثاقى برفراز آنان برافراشته شد و آن ميثاق عمل به تورات است، نه ميثاق مشترك بين همه انسان ها در عالم ذريّة: (وإ ذ أخذ ربّك من بنى ءَادم من ظهورهم ذرّيّتهم) (162). نيز ناظر به عقل (از باب اين كه خداوند با اعطاى حجّتى چون عقل به انسان، از او پيمان اطاعت گ رفته است ) يا ناظر به پيمانى كه بازبان وحى و ارسال رسل از همه انسان ها گرفته شده: (قلنا اهبطوا منها جميعاً فإ مّا يأتينّكم منّى هدًى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون) (163) نيست.

نتيجه اين كه، اين ميثاق همان عهدى است كه در آيه 40: وأوفوا بعهدى أوفِ بعهدكم و آيه 83: وإ ذ أخذنا ميثاق بنى اسرائيل لاتعبدون إ لاّ اللّه... و آيه 84 وإ ذ أخذنا ميثاقكم لاتسفكون دمأكم... همين سوره به آن اشاره شده و نيز ميثاقى كه در آيه (ولقد أخذ اللّه ميثاق بنى اسرائيل...) (164)

مطرح شده و در مجموع ميثاقى است كه از بنى اسرائيل درباره عمل به مجموعه احكام و قوانين تورات گرفته شده است؛ ازا ين رو از آن به ميثاق الكتاب تعبير شده است: (ألم يؤ خذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على اللّه إ لاّ الحقّ و درسووا ما فيه...) (165).

از آنچه گذشت روشن مى شود كه واو در ورفعنا فوقكم الطور حاليه است، نه عاطفه؛ يعنى به ياد آوريد زمانى را كه در حالى كه كوه را بالاى سرتان برافراشتيم، از شما پيمان گرفتيم.

تذكّر: از همه بنى اسرائيل مطلبِ واحد و مكتبِ فارد تعهد گرفته شد؛ از اين رو از عهد مزبور با لفظ مفرد (ميثاق ) ياد شده و از آن با لفظ جمع (مواثيق ) ياد نشد؛ نظير: (ثمّ نخرجكم طفلاً) (166) (نه اطفالاً) كه با لفظ مفرد ياد شد؛ چون همگان در اين جهت جامع سهيمند.

### مراد از طور

بيشتر مفسّران (167)بر آنند كه مراد از طور همان كوه معروف طور، محل مناجات حضرت موسى است كه در سوره تين از آن به طور سينين (168) و در سوره مؤ منون به طور سينا(169) و در سوره طه به وادى مقدّس طوى (170) و در سوره اعراف به الجبل (171) (با الف و لام عهد) تعبير شده است و از آن جا كه در آيات متعددى از قرآن، از واژه طور همان كوه معروف طور اراده شده است (172)، براساس قانون اطّراد(173) درآ يه مورد بحث نيز بايد همان معنا مراد باشد. از اين رو مراد از آن جنس كوه نيست؛ چنان كه مراد از جبل در آيه (و إ ذ نتقنا الجبل...) (174) چنين است (يعنى الف و لام الجبل الف و لام عهد است )(175).

### پيوند رفع طور و گرفتن ميثاق

چنان كه گذشت، ظاهر سياق آيه مورد بحث اين ءست كه رفع طور براى اخذ ميثاق پذيرش تورات و عمل به آن با قوّت و عزم بوده است؛ زيرا رؤ يت چنين آيه و معجزه عظيمى سبب قوّت ايمان و تحريك وجدان معنوى و شعور فطرى مى شود و زمينه را براى گرفتن پيمانى غليظ و شديد، و ايجاد عزمى راسخ و اخذى قوىّ: خذوا ما ءَاتيناكم بقوّة براى عمل به احكام تورات فراهم مى سازد. مؤ يّد اين تفسير، آيه: (و رفعنا فوقهم الطذور بميثاقهم و قلنا لهم ادخلوا الباب سجّداً وقلنا لهم لاتعدوا فى السبت وأخذنا منهم ميثاقاً غيظاً) (176) است؛ زيرا اين آيه به خوبى نشان مى دهد كه بين رفع طور و اخذ ميثاق پيوندى وجود دارد؛ گويا خداوند مى خواهد رفع كوه را به عنوان يادبودى براى ميثاق قرار دهد و به بنى اسرائيل بفهماند كه اگر پيمان خدا را سست گرفتيد و به احكام تورات عمل نكرديد، دچار عذاب مى شويد.

### دفاع همه جانبه از دين

مراد از قوّه در جمله خذوا ما اتيناكم بقوّة هم قوّت بدنى و مادّى است و هم قوّت قلبى و معنوى؛ چنان كه امام صادق در پاسخ اين پرسش كه آيا مقصود، قوّت جسمانى است يا قوّت قلبى: أقوّة فى الا بدان أو قوّة فى القلب؟ فرمودند: فيهما جميعاً (177) پس مقصود از اخذ با قوّت خوب فهميدن كتاب و خوب عمل كردن به آن و خوب حمايت كردن از آن است، نه كارهايى مانند تذهيب و نوشتن آن با آب طلا، بلكه فقيهان به حرمت تذهيب مساجد يا كراهت آن فتوا داده اند و حضرت حجّت، مهدى موجود موعود پس از ظهور براى گسترش عدل جهانى، به اين تشريفات پايان مى دهند.

به بيان ديگر، پيام اين جمله آن است كه انسان بايد هم با قوّت ظاهرى و مادّى و هم با قوّت و قدرت قلبى، مدافع دين الهى باشد؛ هم فهم درست و دقيق مائل علمى دين و هم پاسدارى و حمايت مسلّحانه از آن بر عهده مؤ منان است.

تذكّر: برخى از امور به نحو واجب عام مطرح است و بعضى از آنها به نحو واجب خاص؛ درمورد واجب عام، قيام همگان به نحو وجوب عينى لازم است و در مورد واجب خاص قيام عمومى به نحو وجوب كفايى لازم است، تا هيچ مطلبى از مطالب حوزه دين معطل نماند.

### يادآورى محتواى تورات

مراد از يادآورى محتواى تورات واذكروا ما فيه اين است كه نه تنها در مقام حدوث، بلكه در مقام بقا نيز اين كتاب را محكم اخذ كنيد و چون ذكر غيرا ز قرأت است، بدين معناست كه علناً آن را مورد مذاكره و درس ‍ و بحث قرار دهيد و نه تنها آن را قرأت كنيد كه به ياد محتواى آن نيز باشيد و به آن عمل كنيد كه با عمل به احكام آن، علم پايدار مى ماند وگرنه علم بدون عمل كوچ مى كند: (العلم يهتف بالعمل فإنّ أجابه وإ لاّ ارتحل) (178).

اين جمله مانند (أفلا يتدبّرون القرأن) (179) امر به تدبّر در كتاب است كه مقدمه عمل و در نهايت زمينه براى حصول تقواست؛ از اين رو پس از آن به لعلّكم تتّقون تعبير شده است.

### معناى ترجّى در كلام الهى

تعبير به لعلّ در جمله لعلّكم تتّقون چنان كه در نظاير آن گذشت، براى اين ست كه انسان تا پايان عمر بايد بين خوف و رجا به سر ببرد؛ گرچه در اواخر عمر كه به مرگ نزديك تر مى شود، لازم است رجاى او بيش از خوف باشد و در غير آن، خوفش بيشتر از رجا بوده، در مقام عمل به گونه اى كه به رجايش آسيبى نرسد، از خائفان قرار گيرد. غرض آن كه واژه لعلّ و ليت كه حروف تمنّى و ترجّى است، مانند خود كلمه امنيّه و رجا اگر در كلام خداى سبحان به كار رود اولاً، ناظر به مقام فعل است، نه مقام ذات و ثانياً، فعل خارجى طورى است كه هرچند حكم فعلى آن معلوم است، حكم آينده آن معلوم نيست.

### عهدشكنى بنى اسرائيل

تعبير به ثمّ تولّيتم من بعد ذلك در آيه دوم، به عادت و روش ‍ عهدشكنى بنى اسرائيل اشاره داردكه به آن معروف بودند و به سبب آن مورد لعن خداوند واقع شدند: (فبما نقضهم ميثاقهم لعنّاهم) (180). اين عادت زشت در ميان يهود مدينه در صدر اسلام نيز رواج داشت و رسول مكرّم نيز به پيمان شكنى هاى آنان مبتلا بود. قومى كه شاهد معجزات شفّاف و رهاى بخش حضرت موسى بوده و آن را از نزديك مشاهده كردند و با آن هماهنگ نشده، بلكه به ستيز و نبرد با آن برخاستند تا خواسته نفسانى خود را تأمين كنند، چگونه رسالت رسول گرامى اسلام را مى پذيرند؟

از آيه مورد بحث برمى آيد كه بنى اسرائيل پس ازفاصله اى شروع به پيمان شكنى كردند و اين فاصله و آن نقض عهد را مى توان تعبير ثمّ تَوَلّيتم استظهار كرد؛ زيرا كلمه ثمّ نشان فَصْل است و لفظ تولّى، علامت اعراض و رخ برتافتن از آن چه به آن اقبال كرده بودند و اگر جريان جَبَل منتوق و طهور مرفوع صبغه تعذيب داشته باشد، آيه مورد بحث شبيه آيه فلمّا كَشَفْنا عنهم العذابَ إ ذا هم ينكثون است و اگر جنبه ارعاب و تنبيه نداشته باشد، مسانخ آيه مزبور نيست.

### گذشت بى كران الهى

جمله فلولا فضل اللّه عليكم و رحمته لكنتم من الخاسرين بر نهايت فضل و رحمت الهى دلالت دارد؛ زيرا جمله مزبور بدين معناست كه بنى اسرائيل پس از آن همه معجزه و آيات روشن الهى از چنان پيمان غليظ و شديدى، روى برگردادند و به زشت ترين كردار اخلاقى و حقوقى (گوساله پرستى ) روى آورده، شايسته هلاكت و عذاب شده بودند، ولى در عين حال لطف خاص الهى شامل حال آنان شد و با توفيق توبه اى كه يافتند، عذاب الهى از آنها دفع شد و از خسارت رهايى يافتند. اگر توفيق و فضل ويژه الهى شامل حال آنان نمى شد از خاسران بوده، هر گناهى كه از خيال آنها مى گذشت، مرتكب مى شدند.

تعبير به فضل و رحمت از اين روست كه آنان طبق قانون عدل و قِسْط هيچ گونه استحقاقى نسبت به نجات از عذاب و خسارت و هلاكت نداشتند، بلكه همه زمينه هاى عذاب براى آنها فراهم بود، ولى برابر فضل و رحمت بى كران الهى از تعذيب رهايى يافتند.

تذكّر: اصل نقض ميثاق و نكث عهد از گناهان بزرگ است و اگر ميثاق در غايت قوّت بود، نقض آن در نهايت معصيت است؛ از اين رو ممكن است كيفر سختْ آن را بدرقه كند؛ زيرا زمينه تعذيب سهمگين فراهم شده است.

عفو از چنين گناه بزرگى فقط از خداى سبحان متوقّع است كه حضرت وى از هر عصيان بزرگى مى گذرد. خداوند ستّار غفار آن چنان گناه بنده را مى بخشد كه نه تنها به فَلَك مى فهمد و نه مَلَك آگاه مى شود، بلكه انسان كاملى چونان رسول اكرم كه كامل ترين خليفه الهى و مسجود همه ملائكه است، از آن مطلع نمى گردد، تا مجرم معفوّ نزد او منفعل نشود.

نمودارى از آن گذشتِ بيكران را مى توان از اين حديث قدسى استظهاركرد كه حضرت ختمى مرتبت فرمود: من ازخداوند خواستم كه حساب امّت مرا به من واگذارد تا امّت مَن نزد امّت هاى ديگر رسوا نگردد. خداوند به سوى من وحى فرستاد: بلكه من آنان را حساب رسى مى كنم تا اگر لغزشى داشته باشند آن را از تو مستور كنم، تا آنان نزد تو شرمنده نگردند.(181) بررسى اين رحمت فراگير و استنباط آن از آيه مزبور باعث شد تا برخى از حكيمان متأله در تفسير اين آيه بگويد: اين مضمون از اميدبخش ترين پيام هاى قرآنى است (182). البته خبر صادر از خداى سبحان حتمى و دائمى است، ليكن تفاوت در مستفيض است كه برخى آن را مى پذيرند و بعضى از قبول آن امتناع مى ورزند.

## لطايف و اشارات

### 1. نقش عقل برهانى در ميثاق

قوى ترين ميثاق آن ست كه گسستنى نباشد و گسست ناپذيرى آن به نحو ضرورت باشد، نه به طور دوام محض و چنين وثاقِ ضرورى ذاتى باشد؛ يعنى با هويّت انسان هماهنگ باشد؛ به طورى كه قرين وجودى او باشد، نه ذاتى ماهوى. چنين ميثاقِ مستحكمى همان فطرت معهود است كه بعداً به وسيله برهان عقلى نهادينه شده است؛ از اين رو در تفسير كبير رازى، ميثاق عقلى اقوى المواثيق ناميده شده است (183)؛ چنان كه شيخ طوسى عهد به زبان برهان را مطرح كرده و جريان عالم ذرّ را به طورى كه ذرّات ريزى واجد روح شده باشد منتفى دانسته است (184). مقصود از اخذ ميثاق در آيه مورد بحث و مانند آن، تحقّق عينى احكام تورات است، نه صرف پذيرش قلبى آن. گرچه معجزات حضرت موسى سهم به سزايى در پذيرش ‍ بنى اسرائيل نسبت به مكتب او داشت، ليكن صرف اعجاز در تحقق ايمان كافى نيست، بلكه عقل استدلالى بايد آن را مدار احتجاج قرار دهد.

بنابراين، فتواى عقل برهانى مرجع تصميم گيرى است؛ هرچند تصديق آن را دليل نقلى يا اعجاز حسّى تأمين مى كند؛ زيرا تا تلازم ضرورى بين اعجاز و صحت دعوت و صدق دعوى نباشد، هرگز صرف معجزه سند تام ايمان نخواهد بود و معلوم است كه تبيين تلازم ضرورى بر عهده عقل برهانى است.

### 2. امكان برافراشته شدن كوه

در صورتى كه دليل عقلى بر امتناع برافراشته شدن كوه نباشد؛ يعنى دليلى از خارج، مانع انعقاد ظهور براى جمله ورفعنا فوقكم الطور نشود، بايد ظاهرآن را بدون ترديد اخذ كرد و روشن است كه چنين مانعى وجود ندارد؛ زيرا خداى كه دريا را براى نجات بنى اسرائيل و كوه را براى خارج شدن شتر از ميان آن، به عنوان معجزه صالح پيامبر مى شكافد، مى تواندكوه را نيز از جاى بركند. خداى سبحان همه آسمان ها و زمين را بدون ستون مرئى يا با ستونى نامرئى، نگاه مى دارد: (اللّه الذى رفع السَمَوات بغير عمدٍ ترونها) (185) و پرنده را در ضا نگاه مى دارد و آن را آيتى الهى معرفى مى كند: (أو لم يروا إلى الطّير فوقهم صافّات و يقبضن ما يمسكهنّ إلاّ الرّحمن إنّه بكلّ شى ء بصير) (186) و به اميرمؤ منان على نيرويى مى بخشد كه مى تواند دَرِ قلعه خيبر را از جاى بركند و به فاصله دور به پشت سر افكند: ثمّ رمى به خلف ظهره أربعين ذراعاً(187).

با تجلّى خود كوه را متلاشى مى سازد: (فلمّا تجلّى ربّه للجبلجعله دكّاً) (188). چنين قادرى مى تواند كوه رااز جا بركند و آن را بر بالاى سر بنى اسرائيل نگاه دارد: (وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنّه ظلّة و ظنّوا أنّه واقع بهم خذوا ما أتيناكم بقوّة و اذكروا ما فيه لعلّكم تتقون) (189).

### 3. ويژگى هاى رفع طور

پيمان بنى اسرائيل در قرآن گاهى به صورت عهد و زمانى به عنوان ميثاق ياد شده است؛ مانند آيات 40 و 83 و 93 از بقره و آيات 12 و 13 و 70 از مائده و آيه 169 از اعراف و آيات 154-155 از نسأ.

در برخى ازاين موارد جريان رفع طور طرح شده است؛ مانند آيه 93 بقره و 154 نسأ و 171 اعراف. ظاهر عنوان رفع طور اين است كه جهت عقل محال نيست؛ زيرا معجزه گرچه خارق عادت و مستبعد عادى است، ولى خارق قانون عليّت نبوده و مستحيل عقلى نيست.

صدرالمتألهين در تفسير آيه مورد بحث انكار متفلسفه را نسبت به رفع طور ناروا دانسته و آن را نقد و ابطال كرده است.(190)

آنچه در جريان رفع طور حاصل شد اين است كه اوّلاً، به اراده خاص الهى بوده است، نه صرف جريان طبيعى؛ هر چند هر چه در قلمرو طبيعت و منطقه فراطبيعت پديد مى آيد به اراده خداست.

ثانياً، به ماجراى رفع طور اهتمام شده كه با فعل متكلم مع الغير بيان شده و نكته آن، يا قصد تفخيم متكلم ا ست يا قصد حضور فرشتگان مدبّر به امر الهى.

ثالثاً، صِبْغه قدرت نمايى و جنبه اِعمال مولويّت به آن داده شده تا يهود عنود، وجهود لدود با شهود قدرتِ رعب آور خدا تعديل گردند و خردورز شوند و به جاى نبذ كتاب الهى به وراى ظهر، به استقبال آن روند و به جاى پيمان شكنى، به تحكيم ميثاق بينديشند.

رابعاً، جريان رفع كوه به حدّ اكراه، الجأ و سلب اختيار نرسيد؛ زيرا مشاهده معجزه و بررسى آيت خدا از نزديك نه سبب الجأ و اكراه و سلب اختيار است و نه حتى مايه سلب رضاى عقلى؛ زيرا انسان خردمند براى تأمين مصلحت حيات خود مى كوشد، نه به خواسته زودگذر غريزه خويش. بر اين اساس، هرچند پذيرش ميثاق مطابق ميل غريزى نيست، ليكن موافق گرايش عقلى خواهد بود؛ نظير نوشيدن داروى تلخ كه هرچند مطابق ذائقه حسّى نيست، ليكن موافق ذوقِ عقل خواهد بود. ازاين جهت نمى توان قبول برخى از تكاليف دشوار را كه ره آورد عقلى فراوان دارد، مخالف رضا دانست، بلكه چنين پذيرشى همان طور كه مطابق اختيار است، موافق رضا نيز خواهد بود؛ نظير آنچه در جهاد ابتدايى و پذيرش ايمان در آن ظرف مطرح است كه برسى نهايى نشان مى دهد كه ايمان گروندگان به اسلام نه به صورت اِالجاى منافى اختيار بود و نه به صورت كراهت مخالف رضا. بنابراين، سخن از نسخ آيه (لا إ كراه فى الدين...) (191) توسط آيه مورد بحث و مانند آن نخواهد بود؛ چنانكه آلوسى پنداشته است.(192)

غرض آن كه، اعجاز، كرامت و مانند آن لطفى از جانب خداست؛ زيرا عامل فراهم شدن توفيق است، نه سبب زوال اختيار؛ خواه جريان معجزه جنبه ترغيب و مهر داشته باشد، نظير يد بيضأ و انفلاق حَجَر و جوشش دوازده چشمه از سنگ و نزول منّ و سلوى و... يا جنبه ترهيب و قهر داشته باشدپ، نظير اژدها شدن عصا و رفع طور، به طورى كه بنى اسرائيل گمان سقوط آن را در سر مى پروراندند: (وإ ذ نتقنا الجبلفوقهم كأنّه ظلّه و ظنّوا أنه واقع بهم خذوا ما ءاتيناكم بقوّةٍ واذكروا ما فيه لعلّكم تتّقون) (193).

آنچه از آيات رفع طو، نَتْق جَبَل و اخذ ميثاق برمى آيد، آن است كه هيچ كدام از اين عناوين منافى اختيار و مباين رضايت نبوده است؛ زيرا قيد بقوّةٍ كه درآيات مزبور ياد شده نشان حفظ اقتدار و كمال اختيار بنى اسرائيل است؛ چون اَخْذ به قوّت به ويژه به ملاحظه آنچه از حضرت امام صادق رسيده است كه مقصود قوّت دل و قوّت بدن است، حتماً با حفظ اراده و صيانت اختيار بوده است، وگرنه كسى كه قدرت و اختيار وى سلب شده، گرچه اخذ اجبارى دارد، ولى اخذ به قوّت نخواهد داشت. از آچه در اين باره مبسوطاً بيان شد معلوم مى شود اصرار برخى ازمفسّران بر انكار رفع طور وجهى ندارد،(194) هرچند پيرايه هاى همراه آن مانند اشتعال آتش هاى فراوان از جلو و تلاطم درياى موّاج از پشت سر و نزديك شدن كوه مَنْتوق و طور مرفوع به بالاى سر بنى اسرائيل به مقدار قامت يك نفر... فاقد دليل قرآنى است و احاديث صحيحى كه بتواند چنين مسائل علمى، غيرتعبدى و غيرعملى را اثبات كند، در دسترس نيست.

تذكّر الف. برافراشته شدن كوه بر بالاى سر بنى اسرائيل به شهادت سياق آيات، در حدّ علامتِ عذاب براى گرفتن ميثاق غليظ بر اطاعت در مقام عمل، پس از ايمان آوردن آنان بود، نه بر وادار كردن آنان به اصل ايمان؛ يعنى كسانى كه نه تنها در عالم ميثاق سپارى، بلكه با زبان عقل و زبان وحى، پيمان بستند تا مطيع پروردگارشان باشند و با آن كه آيات و معجزات فراوان درباره حقّانيّت حضرت موسى و شريعت موسوى مشاهده كردند،همين كه به دشوارى دستورهاى مكتوب در الواح پى بردند، بناى بر مخالفت گذاشتند. خداى سبحان با مجسّم ساختن نشانه عذاب، از آنان ميثاق غليظ مى گيرد تا عامل به اين احكام باشند و با قوّت تمام آن را اخذ كنند.

افزون بر اين، حتى اگر اظهار نشانه عذاب، براى اصل ايمان آنان باشد لازمه اش اضطرار و اكراه در ايمان نيست، زيرا آنان پس از مشاهده نشانه عذاب وباور كردن وعيد به عذاب، باز هم اختيار داشتند كه كفر بورزند و گرفتار عذاب گردند؛ چنان كه تاريخ شاهد چنين گروه لجوجى هم بوده است. اما آنان با حسن استفاده از اختيار خود توبه كردند و به اطاعت روى آوردند؛ بلكه ممكن است گفته شود كه اظهار چنين نشانه اى لطفى از جانب خداوند است؛ زيرا سبب بيدارى و واقع بينى و آشنايى آنان با آثار سوء كفر و معصيت و مايه ايمان آنان به مكافات عمل و فرجام بد لجاجت ها و كارشكنى ها شده، باعث مى شود تا با خداوند مهربان پيمان وفادارى به حضرت موسى و پايدارى بر اطاعت از او ببندند.

چنين ايمان و التزامى نظير ايمان كسى است كه خداى سبحان بر او منت مى گذارد و چشم برزخى او را در لحظه اى باز كرده، تجسّمى از كردارهاى زشت او را به وى نشان مى دهد و چنين ارائه اى سبب ايمانى تازه و پيمانى جديد بر اطاعت او مى شود؛ نظير آنچه براى قوم حضرت يونس پيش آمد كه پس از مشاهده نشانه هاى عذاب الهى به حضرت يونس ايمان آوردند و ايمان آنان نيز سودمند واقع شد.

ب. ايمانْ فعل اختيارى انسان است و بين نفس انسان و حصول ايمان براى آن، اراده شخص مؤ من فاصله است؛ برخلاف علم كه بعد از حصول ميادىِ ضرورىِ آن تحقق علم حتى است و در اختيار نفس نيست. از اين رو ايمان در ظرف اختيار مطرح است و بين آنچه براى بنى اسرائيل پديد آمد و آنچه براى فرعون رخ داد، تفاوت اصيل وجود دارد؛ زيرا فرعون در حدّاضطرار قرارگرفت و حال غرق و هلاكت را از نزديك احساس كرد و شايد در دالان ورودى برزخ واقع شد و از اين رو ايمان او در آن حال مقبول واقع نشد و پاسخ منفى او به اين صورت به وى اعلام شد: (ألان وقد عصيتَ قبل و كنتَ من المفسدين) (195)؛ برخلاف بنى اسرائيل كه در كمار اراده و اختيار قرار داشتند و ميثاق را پذيرفتند. غرض آن كه، نه اصل ايمان بنى اسرائيل ونه اصل ميثاق و عقد تعهّد و نه وفاى به عهد هيچ كدام از سنخ ايمانِ نامقبول و اضطرارى فرعون نبود، بلكه همه آنها درحال اختيار و با نصاب اراده تام حاصل شد. براين اساس، هيچ مُجوّزى براى نَكْثِ عهد و نقض پيمان وجود نداشت و از اين جهت در آيه بعد اعراض آنها مورد نقد قرار گرفت.

### 4. گستره پيمان اخذ كتاب با قوّت

خطاب خذوا ما ءاتيناكم بقوّة گرچه به ظاهر لفظ، متوجّه خصوص بنى اسرائيل است، ليكن روح اين خطاب همه مسلمانان، بلكه موحّدان جهان را دربرمى گيرد؛ زيرا دين همه انبيا همان اسلام است: (إنّ الدين عنداللّه الا سلام) (196) و اسلام نيز همان دين ابراهيم خليل است كه همه پيامبران بر ن صحّه گذاشتند واگر تفاوتى بين ره آورد انبيأ مشاهده مى شود، تنها به شريعت و منهاج آنان باز مى گردد: (لكلّ جعلنا منكم شرعة و منهاجاً) (197).

در خطوط كلّى و اصلى دين در عقايد، اخلاق، حقوق و فقه فرقى بين اديان آسمانى نيست. اگر فرقى باشد از قبيل فرق بين دقيق و ادقّ و كامل و اكمل است. گرچه شريعت بعدى، شريعت پيشين را در مسائل جزئى و فروع دين نسخ مى كند و در اصول و خطوط كلّى نيز همواره در حال تكامل است: (اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتى) (198)، امّا هيچ نفى و ردعى را نسبت به خطوط كلى و اصلى اديان گذشته، دربرندارد.

حاصل اين كه، فرمانِ دفاع و پاسدارى شديد، قوى وهمه جانبه از دين مربوط به همه امم است و اختصاص به قوم يهود ندارد؛ چنان كه روح خطاب هايى كه به ظاهر به مؤ منان اختصاص دارد، نظير (وما ءَاتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا) (199) شامل همه انسان ها مى شود و هر مسلمانى وظيفه دارد با قوّت فكرى و استدلال منطقى، معارف دين را بفهمد تا هيچ شبهه اى او را متزلزل نسازد، بلكه به شبهات ديگران نيز پاسخ قاطع دهد و هيچ شهوتى او را نلغزاند، بلكه در تعديل مشتهيات ديگران نيز كوشا باشد وهيچ وهن و حزنى به خود راه ندهد: ولا تهنوا ولا تحزنوا(200)، بلكه در تأمين هراس و حزن ديگران نيز سعى كند. كسى كه دين را با قوّت همه جانبه اخذ كند، نه در بُعد علمى گرفتار شبهه مى شود و نه در بُعد عملى مبتلاى به شهوت و از آنچه عزم انسان را در عمل صالح سست مى كند، به دور است. تعبير به ولاتهنوا همان بُعد سلبى خذوا ما ءَاتيناكم بقوّة است.

اگر بنى اسرائيل سخنان موساى كليم و از جمله توحيد را با برهان و استدلال مى فهميدند، به دنبال گوساله سامرى حركت نمى كردند و با مشاهده بت پرستان آرزوى داشتن خداى ديدنى و قابل رؤ يت نمى كردند و جعل چنين خداى مجعولى را به حضرت موساى كليم پيشنهاد نمى دادند: (يا موسى اجعل لنا إ لهاً كما لهم ءَالهة) (201).

خداى سبحان در عين حال كه مى فرمايد: (فاقرؤا ما تيسّر من القرأن) (202) و از طرفى قرأت قرآن را عبادت مى داند و به خانه اى كه در آن، قرآن تلاوت شود، نورانيّت مى بخشد و بر تلاوت لفى قرآن آثار و فوايد فراوان مترتّب مى سازد، چنين مى فرمايد: دينتان را با قوّت بگيريد تا در قبال شبهه ها قلبتان نلغزد؛ زيرا دل در اختيار شما نيست، بلكه مقهور و محكوم دليل است. اگر شبهه اى به قلبتان راه يابد و نتوانيد آن را پاسخ دهيد، حريم قلب شما را تسخير و شما را متزلزل مى سازد.

اين خطاب در جاى ديگر به صيغه مفرد، به خود حضرت موسى متوجه شده است: (وكتبنا له فى الا لواح من كلّ شى ء موعظة و تفصيلاً لكلّ شى ء فخذها بقوّة) (203) و روشن است كه اخذ حضرت موسى به قوت همان جدى بودن در عمل به تورات و كوشش وافر در ايجاد كشش در بنى اسرائيل نسبت به كيش خود است.

همچنين خداوند به حضرت يحيى مى فرمايد: (يا يحيى خذ الكتاب بقوّة) (204)و يحيى نيز با قوّت تمام، كتاب دين را گرفت و تا مرز شهادت در اين راه پيش رفت، به گونه اى كه سالار شهيدان، حسين بن على در مسير حركت خود به كربلا، به طور مكرّر از قصه يحياى شهيد ياد مى كرد و مى فرمود: (إنّ من هَوان الدنيا على اللّه تعالى أنّ رأس يحيى بن زكريّا أُهدى إلى بغيّ من بغايا بنى اسرائيل) (205)، و همچين خداوند از كسانى كه كتاب الهى را با قوّت وش دّت اخذ مى كنند به عنوان مصلحانى ياد مى كند كه اجرشان ضايع نمى شود: (والّذين يمسّكون بالكتاب و أقاموا الصّلوة إنّا لانُضيع أجر المصلحين) (206). تمسيك كتاب آسمانى غير از صِرف تمسك است؛ زيرا صيغه تفعيل مبالغه و كثرت وشدّت را به همراه دارد.

### 5. تنها وسيله نجات و تزكيه

چنان كه در مباحث تفسيرى گذشت، مراد از فضل اللّه در آيه دوم، تفضّل ويژه الهى به مؤ منان است. توضيح اين كه، تفضلات الهى دو گونه است؛ بخشى از آن شامل همه انسانها مى شود، چه بخواهند يا نخواهند و بخشى ديگر تفضلات ويژه اى است كه انسان، بايد آن را از خدا طلب كند: (وسئلوا اللّه من فضله) (207).

نازل ترين همّت آن است كه انسان، تنها نجات از دوزخ را از خدا بخواهد؛ درجه اى كه حتى اطفال، ديوانگان و مستضعفان فكرى نيز از آن بهره مندند. زيرا هيچ يك از اين گروه ها اهل دوزخ نيستند. بلكه بايد به دنبال خاص خدا بود و باور داشت كه عالى ترين درجات بهشت در انتظار مؤ منان است و رسيدن به آن جز با سؤ ال و درخواست از خدا ممكن نيست؛ چون فضل بخششى است كه افزون بر مقدار مقرّر و لازم باشد و تفضّل شونده، حقى نسبت به آن نداشته، تنها عامل آن لطف و بزرگوارى تفضّل كننده باشد.

در نگاهى عميق تر آنچه ازجانب خداى سبحان به نسان ها مى رسد وهر فيضى از طرف مبدأ جهان نصيب آنان مى شود، تنها ز فضل و رحمت خداست؛ از اين رو در بعضى از آيات به همه مؤ منان خطاب مى شود: (ولو لا فضل اللّه عليكم و رحمته مازكى منكم من أحد أبداً) (208) كه نشان آن است كه از انسان به طو استقلال كارى ساخته نيست، بلكه او تنها آينه دار جمال فيض حقّ است. حضرت امام سجاد در مناجات خود به خدا عرضه مى دارد: خدايا هرگاه توفيق عبادت تو را يافتيم، نه تنهاطلبى پيدا نكرديم، بلكه بدهكار شديم و اگر توفيق شكر تو را يافتيم، به سبب چنين توفيقى شكر ديگرى بر م اواجب شد.(209)حتّى نمى شود گفت كه من مثلاً عمرى زحمت كشيده و تحصيل علم كرده ام و...؛ زيرا بسيار بودند كسانى كه اراده تحصيل علم داشتند، ولى توفيق نصيب آنان نشد. عالمى كه خود را از خداوند طلبكار مى يابد، در اين محاسبه به خطا رفته، از علم خود سودى نمى برد؛ زيرا چنين علمى نافع نيست.

بر همين اساس، خداى سبحن در سوره مباركه نور مكرراً هشدار مى دهد كه نپنداريد اگر علم صائب و عمل صالحى نصيب شما شد از جانب خود شماست و از خداوندطلبى پيدا مى كنيد، بلكه بايدخود را پيوسته بدهكار فيض و فضل الهى ببينيد؛ در يك جا مى فرمايد: اگر فضل خدا و توبه پذيرى و حكمت او نبود شما هم خاسر و گرفتار عذاب الهى مى شديد: (ولو لا فضل اللّه عليكم و رحمته و أن اللّه توّاب حكيم) (210)، (ولو لا فضل اللّه عليكم و رحمته و أنّ اللّه رَؤُوفٌ رحميم) (211) و در مورد ديگر مى فرمايد: اگر فضل و رحمت الهى نبود و راه توبه باز نبود به سبب سيئاتى كه مرتكب شديد، عذاب عظيم الهى شما را فرا مى گرفت: (ولو لا فضل اللّه عليكم و رحمته فى الدنيا و الاَخرة لمسّكم فى ما أفضتم فيه عذاب عظيم) (212) و ظريف تر و گسترده تر ز هر سه آيه، همان است كه سابقاً ذكر شد: ولو لا فل اللّه عليكم و رحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ولكن اللّه يزكّى من يشأ و اللّه سميع عليم (213)كه به نحو سالبه كليه دلالت داد كه هيچ كس حتى پيامبران بدون فضل الهى تزكيه نمى شوند، و جز از طريق و فيض الهى به آن همه مقامات راه نمى يابند.

اين سالبه كليه با آنچه در جريان جنگ بدر نازل شده كه گروه اندكى را استثنا كرده: (ولو لا فضل اللّه عليكم و رحته لاتبّعتم الشيطان إ لاّ قليلاً) (214) منافات ندارد، چون مقصود در آن آيه اين نيست كه آن گروه اندك در تكامل مستقل بوده و نيازى به فضل الهى نداشتند، بلكه مراد اين است كه اگر رحمت جديدى در اين قصّه فرود نمى آمد، بيشتر مؤ منان سقوط مى كردند وگروه اندكى از آنان بر همان فيض قبلى محفوظ مى ماندند و هرگز تحت تأثير عظميت و شكوه ظاهرى عِدّه و عُدّه دشمن قرار نگرفته، در كنار پيامبر پايدارى مى كردند و مشمول ستاتيش حضرت حقّ واقع مى شدند: (والصّابرين فى البأسأ والضّرّأ و حين البأس) (215).

در هر حال، اگر چه لطف خدا شامل همه انسان هاست و در اين باره فرمود: (و رحتى وسعت كل شى ء) (216)، ليكن در ذيل همين جمله آمده است: (فسأكتبها للّذين يتّقون) (217)؛ رحمت ويژه ام را براى اهل تقوا ثبت و مقرّر كرده ام. خداى سبحان رحمت ويژه خود را براى اهل ايمان ذخيره كرده و به آنان عطا مى كند: (واللّه ذو فضل على المؤ منين) (218) و كليد مخازن فضل و رحمت ويژه، در دست خود مؤ منان است، كه عبارت از همان دعا و سؤ ال و درخواست از خداوند است: (واسئلوا اللّه من فضله) (219)؛ زيرا دعا نسبت به هر خواسته مشروعى سبب گسايش مى شود: (وأتيكم من كلّ ما سألتموه) (220). البته اگر سؤ ال به زبان استعداد باشد، اثر مسلّمى دارد و اگر به زبان حال باشد، اثر خاص خود را دارد و اگر به زبان مقال باشد، اميد اجابت آن مى رود. لازم است سؤ الِ مقال هماهنگ با لسان لال و زبان استعداد باشد تا سريع تر و قطعى تر و كامل تر و پاسخ روبرو شود.

## بحث روايى

### 1. مصاديق اخذ دين به قوّت

عن الصادق فى قول اللّه عزّ و جلّ: خذوا ما ءَاتيناكم بقوّة، قال: السجود و وضع اليدين على الركبتين فى الصلاة و أنت راكع (221).

اشاره الف. مبارز بودن در ميدان نبرد دينى و مبرّز بودن در صحنه فرهنگى هر دو اخذ دين به قوت است؛ زيرا هم جهاد و هم اجتهاد هر دو مصداق اخذ به قوت است.

ب. آنچه به جهاد و اجتهاد صبغه عبادى مى بخشد، تخشّع و تخضّع مبارِز مبرّز در عبادت است كه نمونه بارز آن نماز و بهترين حالت هاى آن ركوع و سجود است كه فروتنى و بندگى را به متمثل مى كند.

### 2. مراد از طور

عن العسكرى: ((و رفعنا فوقكم الطور الجبل أمرنا لجبرئيل أن يقطع من جبل فلسطين قطعةً على قدر معسكر أسلافكم فرسخاً فى فرسخ فقطعها و جأها، فرفعها فوق رءوسهم.(222)

عن الصادق: ((لما أنزل اللّه التوراة على بنى اسرائيل لم يقبلوه، فرفع اللّه علهم جبل طور سينأ فقال لهم موسى إنّ لم تقبلوه وقع عليكم الجبل فقبلوه و طأأوا رؤ سهم.(223)

اشاره: آنچه از ظاهر قرآن كريم بر مى آيد اين است كه در برخى از آيات عنوان الجبل ذكر شده كه الف و لام آن نشان معهود بودن آن است و جز كوه طور جبل ديگرى معهود نبوده است. در بعضى آيات ديگر عنوان الطور ياد شده كه آن هم نشان طور معهود است؛ بنابراين، به نظر مى رسد حديثى كه در اين باب وارد شده بايد بر كوه معروف طور منطبق گردد.

### 3. ابدان و قلوب

عن اسحاق بن عمّار، قال: سئلتُ أباعبداللّه عن: خذوا ما ءَاتيناكم بقوّة أقوة فى الا بدان أم قوّة فى القلوب؟ قال: فيهما جميعاً.(224)

اشاره: چون روح انسان اصيل است، نه بدن وى، زيرا بدن ابزار انجام احكام صادر از روح است، بايد منشأ قدرت را در جان انسان جستجو كرد. عنصر محورى روح انسان را نيز انديشه علمى و انگيزه عملى او تأمين مى كند؛ اگر جزم علمى و عزم عملى وى مقتدرانه باشد، حتماً معارف دين را با قوت برهان مى فهمد و اقتدار وجدان عمل مى كند و از حضرت امام صادق درباره اصالت اراده رسيده است: ما ضَعُفَ بدنٌ عمّا قَوِيَتْ عليه النيّة (225)؛ هرگز بدن در برابر قدرت نيّت و اقتدار عزم، سستى نخواهد كرد؛ بنابراين، اخذ به قوّتِ بدن مرهون اخذ علمى دين به قوّت انديشه و اخذ عزمى آن به قوّت انگيزه خواهد بود.

### 4. اثر ياد معاد

عن الصادق: واذكروا ما فيه و اذكروا ما فى تركه من العقوبة.(226) پاسخ ‌هاست. يادآورى عذابى كه بر ترك دستورهاى تورات مترتب مى شود، جلوه و مصداقى از يادآورى محتواى تورات و تدبّر در آن است.

ب. براى امتثال دستورهاى دينى گرچه تبشير سهم بسزايى دارد، ليكن سهمِ سَهْم و هراس سهمگين معاد بيش از آن است؛ از اين رو عنوان انذار به صورت حصر در قرآن مطرح شده: (إنّما أنت منذر) (227)، (إنّ أنا إ لا نذير) (228) ولى تبشير به صورت حَصر، مانند: إنّما أنت مبشّر و... نيامده است؛ از اين رو تذكره عقاب معاد اثرى بسزا در امتثال دستور دارد.

## (وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْاْ مِنْكُمْ فِى السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَسِئِينَ # فَجَعَلْنَها نَكَلاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ) .

## گزيده تفسير

بنى اسرائيل كه به سبب بهره مندى از نعمت ها و بينات فراوان بر ديگران برترى داشتند، به جاى برترى در شكر و اطاعت و ايمان بر ساير امت ها، در ناسپاسى و كارشكنى و ارتكاب زشت ترين گناهان، بدترين امت ها شدند. آنان روز جمعه را به شنبه تبديل كرده با اين ادعا كه در اين روز خدا نيز چيزى نيافريد، آن را مخصوص عبادت دانستند. خداى سبحان به موساى كليم فرمود تا آنان را به حال خود واگذارد و نيز آنها را از كار و به ويژه ماهى گيرى در اين روزنهى كرد، ليكن صيد محتالانه آنها به خسارت قِرَد و خنزير شدن انجاميد و اين اعتدا به منزله جزء اخير علت تامه براى بوزينه شدن آنان شد. در اين ماجرا و ححادثه مسلم تاريخى كه در عصر حضرت داود رخ داد و يهود عصر نزول قرآن نيز به تحقق قطعى آن علم مسلم داشتند، گروه متجاوز كه به تحقيق از قصد صيد نامشروع ماهى با احتيال در روز شنبه آگاه بودند، به تبديل صورت مبتلا و حقيقتاً به بوزينه تبديل شدند و ديگر اسرائيليان ازاين تنكيل مصون ماندند.

امر تكوينى، و نه لفظى كونوا كنايه از سرعت تكوين ونفوذ اراده الهى در تبديل تجاوزكاران به بوزينه است؛ چنان كه با سرعت اجابت تكوينى و عدم تأخير و تراخى در امتثال، يهود لدود فوراً بوزينه شدند.

ظاهر آيه شريفه، تحقق معناى حقيقى كلمه، يعنى مسخ قلب و قالَب متجاوزان رو سبت است، نه صرف اتصاف آنها به اوصاف حيوانى و مسخ خصوص قلب هاى آنان؛ چنان كه به معناى اعدام فردى از انسان و ايجاد فردى از بوزينه يا وارد كردن روح انسانى در بدن بوزينه نيست. در اين مسخ، انسانيت انسانِ ممسوخْ باطل و منعدم نشده و و انسان بوزينه است. اين مسخ همراه با حف معرفت و ادراك هويت انسانى است؛ از اين رو ادراك هبوط وسقوط و احساس شرم و ذلت و عاب از آنِ مخاطبان كونوا قردة و بوزينگان ممسوخ و مطرود است، نه بوزينگان عادى و غيرممسوخ.

اين سنت الهى است كه گناه خاص و جديد، عذاب ويژه و جديدى در پى دارد و سنت خدا در گستره زمان و پهنه زمين يكسان و صبغه تأديب و تنبيه و كيفرى آن براى معاصران و متأخران مساوى است و هشدارى است به همه مكلفان كه اگر از محدوده حكم الهى تعدّى كنند، چنان خطرى در كمين آنهاست؛ پس جامعه اى كه به تباهى مبادرت كند، اگر حكمت بالغه خداى سبحان تنبيه و كيفر دادن را اقتضا كند، مورد قهر الهى قرار گرفته و خداوند منطقه گناه را به آثار مشؤ وم معصيت مؤ اخذه مى كند؛ بنابراين، در طول تاريخ تكرار ماجراى مسخ ممكن است.

يادآورى گناه نياكان نسبت به تبار براى هشدارى، بيدارى و بيزارى نسل كنونى از كارهاى گذشته تلخ و ناروا، سنت ادبى و ديرپاى همه اقوام و ملل است، ليكن در صورتى كه نسل قادم از فعل غابر تبرّى نكند، بلكه به آن تباهى مباهات كند، يادآورى مزبور لازم به نظر مى رسد؛ بر همين اساس، خداى سبحان آن داستان تاريخى را، همچون ديگر مجازات هاى تكوينى و تشريعى الهى كه نكال براى تبه كار و وسيله نكول و اجتناب ديگران از تبه كارى است، عبرتى براتى براى معاصران و آيندگان و اندرزى براى پرهيزكاران قرار داد.

## تفسير

### فجعلنها

ضمير ها در فجعلناها به مرجع معنوى، يعنى مسخة يا عقوبة مستفاد از آيه قبل بازمى گرددآ يا مطابق روايت طبرسى از امام باقر به امّت ممسوخه (اهالى قريه ايله واقع در ساحل دريا) رجوع مى كند(229)، ليكن با توجه به اشتقاق نكالاً از مادّه نكول، به معناى منع و ردع، و با توجه به اين كه مراد از ماخَلْفها آيندگان هستند (چنان كه در روايت صادقين آمده است كه: مراد از ما بين يديها قريه هاى معصار، و مراد از ما خلفها ما مسلمانان هستيم )(230) و عقاب بودن مسخ بنى اسرائيل نسبت به آيندگان معنا ندارد، نكال به معناى عبرتى است كه سبب نكول و ردع عبرت گيرنده از انجام عملى شبيه عمل امّت ممسوخه مى شود؛ چنان كه برخى مفسّران به اين معنا تصريح كرده اند(231).

نيز ممكن است به معناى عقاب باشد، امّا عقابى كه باعث عبرت ديگران و دورى و نكول آنها ازانجام عمل مشابه مى گردد؛ يعنى ما مسخ را عقابى قرار داديم كه مايه عبرت معاصران و آيندگان است؛ چنان كه در سوره نسأ همين نكته را به اهل كتاب عصر نزول قرآن گوشزد كرده، مى فرمايد: اگر ايمان نياوريد، ممكن است به كيفر پيشينيانتان مبتلا شده، به صورت بوزينه درآييد: (يا أيها الذين أُوتوا الكتاب ءَامنوا بما نزّلنا مصدّقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوهاً فزدّها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنّا أصحاب السبت) (232).

### لِما بين يَدَيْها و ما خَلْفَها

از آنچه گذشت روشن شد كه مقصود از ما بين يدى امّت هاى معاصر و مراد از ما خلف امّت ها ونسل هاى آينده هستند و مرجع ضمير در ما بين يديها و ما خلفها همان مرجع ضمير در فجعلناها (يعنى امّت ممسوخه يا مسخة يا عقوبت ) و لام در لما بين يديها لام اختصاص ‍ است.

قابل توجه است كه نظام الدين نيشابورى پس از آن كه نكال را به معناى اصلى آن، يعنى عقوبت مى گيرد، وجه ديگرى را در معناى ما بين يدى و ما خلف ترجيح مى دهد و آن اين كه مراد از ما بين گناهانى است كه امّت ممسوخه مقدّم داشتند كه نزديك ترين آن همان ماجراى سَبْت است و مقصود از ما خلف گناهانى است كه مطابق اين معنا، لام در لما بين يديها به معناى سببيّت و لا جل است؛ يعنى ما پديده مسخ را عقوبتى براى آنان قرار داديم، به سببگناهانى كه مرتكب شدند وگناهانى كه در صورت زنده بودن انجام مى دادند.(233)

آنچه مى تواند مختار ايشان را تأييد كند اين است كه مطابق اين معنا، كلمه نكال در معناى لغوى خود (عقوبت ) به كار مى رود و باساير كاربردهاى اين واژه در قرآن كه از آن جمله است آيه (جزأً بما كسبا نكالاً من اللّه) (234) نيز هماهنگ است. مؤ يد ديگر آن كلمه ما در لما بين يديها و ما خلفها است كه مطابق اين قول، در معناى اصلى خودش (غير ذوى العقول ) به كار مى رود و نيازى به وجيه اين كه چگونه ما در ذوى العقول (معاصران و آيندگان ) به كار رفته نيست.

انصاف اين است كه اين معنا خلاف ظاهر تركيبى است كه در آن لام جارّه، متعلق به فعل جعل قرار مى گيرد؛ نظير (جعلناه هدى لبنى اسرائيل) (235)، (جعلناها و ابنا ءَاية للعالمين) (236) (و إنّا جعلناها فتنة للظَّالمين) (237)؛ چون ظاهر لام در اين گونه تركيب ها براى اختصاص است و احتمال مزبور (لا جْل بودن ) در آن راه ندارد.

افزون بر اين كه معنا خلاف وحدت سياق در خود آيه نيز هست؛ زيرا شكّى نيست كه لام فجعلناها... موعظة للمتقين براى اختصاص است، نه به معناى لا جل.

### تناسب آيات

در اين دو آيه حادثه اى ديگر از حوادثى كه در زمان حضرت داود براى بنى اسرائيل اتفاق افتاد، مطرح شده است. قرآن كريم آن را براى يهوديان عصر نزول قرآن و همه مخاطبان وحى الهى نقل مى كند تا از آن عبرت گيرند؛ حادثه اى كه خود بنى اسرائيل معاصر رسول گرامى نيز آن را يك رخداد مسلّم تاريخى مى دانستند: و لقد علمتم....

اين حادثه عبارت است از نهى الهى از صيد ماهى در روز شنبه از يك سو و بى اعتنايى گروهى از بنى اسرائيل به اين فرمان از سوى ديگر و در نتيجه مبتلا شدن آنان به عذاب دردناك مسخ كه عبرتى براى ديگران و موعظه اى براى اهل تقواست.

اين قصّه دردناك و عبرت آموز، در دو آيه مورد بحث چنين منعكس شده است: شما (يهوديان عصر نزول قرآن ) مى دانيد، قصّه گروهى از پيشينيان خود را كه در روز شنبه دستور ما رااطاعت نكردند و به صورت بوزينه ذلل و دور از رحمت خدا درآمدند. ما اين عذاب را عبرتى تاريخى و عاملى بازدارنده از گناه براى نسل حاضر و آينده و موعظه اى براى اهل تقوا قرار داده ايم؛ يعنى تنها سخن از يك قضيه شخصى نيست، بلكه سخن از سنّت الهى است كه هر گروه يا قومى كه به تعدّى و عصيان در امتثال فرمان هاى خدا خو كند، ممكن است به سرنوشتى بسان آنچه بر بنى اسرائيل گذشت، دچار شود؛ هر چند از هر جهت همتاى آن نباشد.

### تفاوت صيد محتالانه با ساير رخدادهاى يهود

آنچه از آيه 40 سوره بقره درباره رخدادهاى يهودان بازگو شده، همه با واژه إ ذ آغاز شده است؛ زيرا همه آنها نعمت هاى الهى بود كه بر بنى اسرائيل نازل شده بود و از يك سنخ بود؛ از اين رو تذكره آنها با كلمه إ ذ هماهنگ بود، حتى رفع طوركه ارعاب ظاهرى را به همراه داشت، ولى سرانجام به فضل و رحمتِ مانع از خسارت ختم شد، ليكن صيد محتالانه سَبْت به خسارت قِرَد و خنزير شدن انجاميد؛ از اين رو اين نقمت از جهت سياق از شمارش نعمتْ تفكيك شد و با كلمه لقد علمتم شروع شد. اهتمام به مطلب و تحقق قطعى آن و علم مسلم يهودان عصر نزول قرآن به آن باعث تأكيد، سوگند و حرف تحقيق... در تأديه شد.

داستان اححتيال بنى اسرائيل درباره شكار نامشروع ماهى در روز شنبه در عصر حضرت موسى واقع نشد. از اين رو در تورات از آن قصه سخنى به ميان نيامده ويهودان صدر يهوديت از آن آگاه نبودند و اگر يهودان كنونى بر اثر فاصله زمانى يامكانى يا هر دو از آن مطلع نباشند، مُسْتَبعد نيست؛ چنان كه بى اطلاعى اينان از آن نيز به صحت داستان آسيبى نمى رساند؛ زيرا قرآن كريم كه مصون از هر كذب خبرى و نيز رسول گرامى اسلام كه منزّه از هرگونه كذب مُخْبرى است، صريحاً چنين داستانى را اعلام داشتند و در مكه ضمن سوره اعراف و در مدينه ضمن سوره بقره آن را به طور رسمى بازگو كردند و هيچ اعتراضى از يهود لدود حجاز مشهود نشد؛ با اين كه تعبير قرآن كريم در سوره مكّى اعراف اين است: (و سئلهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر...) (238) و در سوره مدنى بقره اين است: ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السب؛ يعنى شما (يهودان ) تحقيقاً از قصه صيد نامشروع ماهى با احتيال در روز شنبه آگاهيد. اگر آنان درباره اين پديده علم به خلاف داشتند، يعنى مى دانستند كه چنين چيزى در تاريخ يهود رخ نداده، يا اصلاً از نفى و اثبات آن آگاه نبودند، هم زمان با نزول آيه در مكّه اعتراض مى كردند و همراه با نزول آيه در مدينه به معارضه برمى خاستند. هر چند انكار مستكبرانه جهود لدود آسيبى به صيانت وحى معصوم نمى رساند، ولى از معارضه تاريخى آنها چيزى در قرآن كريم مطرح نشده است. البته همين اعلام نبوى در حدّ خود معجزه است؛ زيرا آن حضرت منبعى جز وحى الهى نداشت.

### ماجراى شناخته شده

تعبير به ولقد علمتم نشان آن است كه ماجراى تاريخى روز شنبه به طور قطع و يقين (با توجه به وجود لام تأكيد و حرف قد تحقيق در لقد) در نزد بنى اسرائيل معاصر رسول گرامى مشهور و معروف بوده است، بلكه با توجه به اين كه علمتم در اين آيه به معناى عرفتم است (و ازاين رو به يك مفعول متعدّى شده است )(239) و مفعول آن، اشخاص ‍ عصيانگر و متجاوز روز شنبه: الذين اعتدوا هستند (نه اين كه مفعول اين كلمه صرف ماجراى خارجى باشد) شايد بتوان گفت: حتى رجال سرشناس ‍ اين ماجرا نيز نزد بنى اسرائيل عصر نزول شناخته شده و معروف است.(240)

### تعطيلى روز شنبه نزد يهوديان

اطلاق واژه سبت بر روز شنبه، با توجه به اين كه اين از ماده سبات به معنانى سكون و آرامش است: (وجعلنا نومكم سباتاً) (241)، به جهت تعطيل بودن اين روز در نزد يهوديان و در نتيجه به وجود آمدن سكون نسبى به سبب توقّف فعاليت ها و تحرّكات روزمرّه است.

آلوسى نقل مى كند:

حضرت موسى تصميم گرفت روز جمعه را براى بنى اسرائيل به عبادت اختصاص دهد، ولى آنان مخالفت كردند(242) و گفتند: ما روز شنبه را مخصوص عبادت قرار مى دهيم، زيرا خداوند در اين روز، چيزى را نيافريد (تعطيل آفرينش ). خداوند به حضرت موسى وحى كرد: آنان را به حال خود واگذار. سپس فرمان ترك عمل و حكم حرمت ماهى گيرى در اين روز را صادر فرمود: اين حكم در زمان حضرت موسى عمل شد تا نوبت به عصر داود رسيد. در زمان دود در قريه اى موسوم به أيله، واقع در ساحل دريا (بين مدينه و شام )(243) قصّه حيله حبس كردن ماهى در اين روزو گرفتن آن در روز بعد، تحقق يافت.(244)

اين روز نزد نصارا با اضلال بولس معروف مسيحى به روز يك شنبه تبديل شد و پس از ظهور اسلام با اختصاص يافتن روز جمعه به تعطيلى نسخ شد.

قول تكوينى خداوند

امر كونوا از باب (إنّما أمره إ ذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) (245) كنايه از سرعت تكوين و نفوذ اراده الهى در تبديل تجاوزكاران به بوزينه است؛ چنان كه مراد از قول در فقلنا لهم گفتار لفظى نيست، بلكه قول خداوند همان فعل و اراده او در عالم تكوين است؛ نظير آنچه در آيه (فقال لها و للا رض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتاأتينا طائعين) (246) گفته مى شود. اميرالمؤ منين مى فرمايد: لابصوت يقرع و لا بندأ يسمع و إنّما كلامه سبحانه فعل منه (247).

به بيان ديگر، اراده فعلى خداوند همان تحقّق مراد است و سنّت الهى اين است كه امر تكوينى او تخلف نمى پذيرد و چيزى نمى تواند مانع اراده تكوينى او شود: (و كان أمر اللّه مفعولاً) (248). همه آسمان ها و زمين و هر آنچه در آنهاست مطيع خدا: (فقال لها وللا رض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين) (249) و لشكر اوست: وللّه جنود السَّموات والا رض (250)؛ پس تخلّف مراد از اراده تكوينى او فرض صحيح ندارد.

در اوامر تشريعى تخلّف و عصيان راه دارد (چون مخاطب آن انسان مختارِ قادر بر اطاعت و عصيان است )؛ نظير اوامرى كه در آياتى چون (يا أيّها الذين ءَامنوا اتّقوا اللّه و كونوا مع الصّادقين) (251)، (كونوا أنصار اللّه) (252) (و كونوا قوَّامين بالقسط شهدأ اللّه) (253) آمده، اما در اوامر تكوينى كه چيزى جز فعل مستقيم خدا نيست، هيچ چيز مانع نفوذ اراده الهى نخواهد بود زيرا هم خودِ مأمورْ مطيع است و هم اشياى ديگر مانع نيستند. در اين اراده تكوينى، خداوند از كسى به عنوان كليف، چيزى را طلب نمى كند تا عصيان در آن راه داشته باشد؛ نظير آنچه در آيه ياا نار كونى برداً وسلاماً(254) آمده است و امر وارد در آيه مورد بحث از اين قبيل است.

### تعذيب فردى و جمعى خداوند

تعذيب خدا همانند احسان او گاهى فردى است وگاهى جمعى؛ اگر جامعه وافراد سرزمينى به تباهى مبادرت كنند و عناص محوير آن جامعه را اشتياق به گناه تشكيل دهد، چنين ملت و چنان سرزمينى مورد بى مهرى خداوند قرار مى گيرد؛ زيرا خداى سبحان هرچند ارحم الراحمين است، ولى اگر حكمت بالغه وى اقتضاى تنبيه و كيفر دادن كند، منطقه گناه را به آثار مشؤ ومِ معصيت مؤ اخذه مى كند. قرآن كريم در اين باره چنين هشدار مى دهد: (وكم قَصَمْنا من قربةٍ كانت ظالمةً...) (255)، (وكذلك أخذ ربّك إ ذا أخذ القرى و هى ظالمة) (256)، (واللّه أشدّ بأساً وأشدّ تنكيلاً) (257).

آنچه از خطاب جمع در (كونوا) (258) و ضمير جمع، در (فلمّا عَتَوا من ما نهوا عنه قلنا لهم...) (259) برمى آيد اين است كه گروهى از بنى اسرائيل به تبديل صورت مبتلا شدند؛ هر چند عده اى ازآنان از اين تنكيل مصون مانده اند؛ زيرا اينان نه تنها مرتكب منهى عنه نشده بودند، بلكه مرتكبان گناه را موعظت مى كردند.(260)

### تأويلى ناصواب

ظاهر جمله كونوا قردة خاسئين اين است كه متجاوزانِ روز سبت، حقيقتاً به بوزينه تبديل شدند؛ چنان كه برخى آيات ديگر قوّياً در چنين معنايى ظهور دارد: (قل هل أنبّئكم بشرّ من ذَلِك مثوبةً عند اللّه من لعنه اللّه و غضب عليه و جعل منهم القردة والخنازير...) (261) و بى ترديد اگر جمله اى از قرآن يا حديث در معنايى ظهور داشت و دليل معتبرى به عنوان مخصّص ‍ لبّى متّصل يا منفصل يا مخصّص لفظى متّصل يا منفصل، برخلاف آن ظاهر اقامه نشد، ظهور آن معتبر و حجّت است.

توضيح آن كه، مثلاً گاهى تعبير آيه با مَثَل همراه است، نير آنچه در سوره جمعه وارد شده است: (مَثَل الذين حمّلوا التورية ثمّ لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً) (262) يا درباره كسى كه از آيات الهى برخوردار بود سپس از آن منسلخ شد، چنين آمده است: (و اتل عليهم نبأ الذى ءَاتيناه ءَاياتنا فانسلخ منها... (175)... فمَثَله كمثل الكلب إنّ تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث) (263). در اين گونه موارد آيه فقط در مقام تمثيل و وصفل است و دلالت بر اين ندارد كه مثلاً علماى بنى اسرائيل (در آيه اول ) يا بر صيصاى عابد (در آيه دوم ) واقعاً به صورت حمار يا كلب درآمدند، بلكه تنها دليل بر اين است كه آنها به صفت اين دو حيوان متصّصف گشتند. ليكن در برخى ازموارد سخن از تمثيل نيست؛ نظير آيه مورد بحث كه در سوره مائده به صورت (وجعل منهم القردة والخنازير) (264) بيان شده است. در چنين مواردى ظاهر آيه، تحقّق معناى حقيقى كلمه است، نه صرف اتصاف به اوصاف حيوانى.

البته بايد توجه داشت كه مسخ در آيه مورد بحث، به معناى اعدام فردى از انسان و ايجاد فردى از بوزينه نيست ونيز به معناى وارد كردن روح انسانى در بدن بوزينه نيست؛ زيرا اين انتقال، همان مسخِ مستحيلى است كه هر چند گروهى به آن قائل بوده اند، ولى محال بودن آن در جاى خود عقلاً و نقلاً ثابت شده است (265). مسخ مطرح در اين آيه اين است كه صورتى روى صورت واقع شده است؛ يعنى در عين حال كه صورت نوعى انسان به حال خود باقى است، صورت نوعى بوزينه را نيز پذيرفته و انسانيّت ممسوخ، باطل و منعدم نشده است. از اين رو بايد بر او عنوان انسانِ بوزينه اطلاق شود (توضيح بيشتر اين نكته در بحث اشارات خواهد آمد).

از آنچه گذشت نادرستى سخنى كه از مجاهد نقل شده، معلوم مى شود. وى مى گويد: صورت هاى آنان مسخ نشد، بلكه آنچه مسخ شد، قلب هاى آنها بود، به گونه اى كه نه موعظه اى را مى پذيرفت و نه از نهى و وعيدى هراسناك مى شد(266). بعضى از متأخران اين سخن ناصواب و تأويل بى وجه را پذيرفته اند(267).

تذكّر: برخى از اهل معرفت در نوشتارى كه به صبغه تأويل دارد نه تفسير و جنبه اَنْفسى دارد نه آفاقى و خود به تأويل بودن كتاب خويش تصريح كرده و آن را از منطقه تفسير كاملاً جدا كرده (268)، ضمن برشمارى فايده عبادت و تأثير ضَراعت در زدودن ضَراوت و اين كه اگر انسان هاى عادى به حالت خود و بدون شريعت اهمال مى شدند، در لذّات جسمانى منهمك و مَسْخ مى شدند(269)، آيه مورد بحث را به مسخ باطن توجيه كرده و گفته است: يهودان در صورتْ مشابه مردم بودند، ولى از آنان نبودند(270).

بازگشت چنين برداشتى مطابق مبناى مجاهد است كه نقد شد. ضمناً مؤ لّف مزبور در سرّ اختصاص روز شنبه براى يهود و يكشنبه براى نصارا و جمعه براى مسلمانان وجوهى را ارائه كرده كه نه مستند به عقل قطعى است و نه به نقل معتبر و بيش از تناسب ذوقى چيزى آن را بدرقه نمى كند(271) و همين راه را تفسير آلوسى بدون ذكر راهنماى قبلى مطرح و طى شده است (272). هنگامى كه گفتار راهنما مستدّل نباشد، گفته رهرو مسموع نخواهد بود؛ ازا ين رو ازنقل و نقد اصل و فرع آن پرهيز مى شود. ظاهرآيه مورد بحث مسخ قلب و قالَب، يعنى نفس و بدن است؛ چنان كه بزرگان اهل بصر و نظر هر دو گروه برآنند؛ ازاين رو درآثار منظوم آنان چون منثور همين مطلب رصين منضود شده است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| نَقْضِ عهد و توبه اصحاب سَبْت |  | موجب مَسْخ آمد و اِهلاك و مَقْت |
| مَسْخ صورتْ بود اهل سَبْت را |  | تا ببيند خلق ظاهر كَبْت را |
| اندر اين امت نَبُد مَسخِ بدن |  | ليك مَسخِ دل بود، اى ذوالفطن |

(273)

حكيم سبزوارى در شرح بيت اخير با فرق نهادن بين تناسخ ملكى و ملكوتى آن را از سنخ تناسخ ملكوتى و تجسم اَعمال و همچنين احاديث را بر آن منطبق دانسته است (274).

### بوزينگان مطرود

كلمه خاسئين (از ماده خَسْأ و خُسُوء به معناى ذليل و دور و مطرود شدن ) در اين آيه، قيدى است كه بوزينگان غيرممسوخ را خارج مى كند؛ زيرا آنه چون ساى رحيوانات مشمول رحمت و كرامت عمومى حقّند و عذاب و ذلّتى را احساس نمى كنند، بلكه همان لذّتى كه يك بلبل از زندگى خود دارد، بوزينه و سگ و خوك عادى نيزاز آن برخوردارند. عذاب وذلّت در اين است كه فردى از انسان در عين حال كه انسان است و ازنيروى عقل و نور فطرت انسانى برخوردار است، بر اثر سير در باطل و حركت به سوى حيات حيوانى، صفت بهيمى و خوى حيوانى بگيرد و چنان در اين مسير پيش رود كه حالات حيوانى، به صورت ملكات راسخ در او به فعليّت برسد و همه خواسته هاى فطرى و گرايش هاى عقلانى او را به اسارت گيرد؛ يعنى چنين انسان هابط و خابطى عقل داد، ولى به تعبير امير بيان، حضرت على عقل او اسير هوس و شهوت و غضب وى شده است: كم من عقل أسير تحت هوى أمير(275)، نه اين كه عقل و فهم و را به طور كلى از بين برود. بر همين اساس، از بوزينه شدن خود با خبراست و از احساس و ادراك چنين هبوط و سقوطى، شديداً شرمنده و معذّب است؛ زيرا اگر حقيقت انسانى خود رااز دست بدهد و عقل و فطرت وى به جاى آن كه اسير شود آ زوال بپذيرد و به حقيقت بوزينه تبديل گردد، ادراك بوزينه بودن براى او عذاب نيست و شرم و عار ندارد.

لازم است عنايت شود كه اخراج بوزينه هاى عادى ممكن است به دو وجه تأمين گردد: يكى آن كه خاسئين متعلق به مخاطبان، يعن كسانى كه امر تكوينىِ كونوا متوجه آنهاست باشد و ديگر آن كه متعلق به قِرَدَة باشد و سرّ آن كه خاسئة گفته نشده اين است كه مخاطبان بوزينه شده، از عقل و شعور برخوردارند و مانند بوزينه هاى عادى نيستند.

### عبرتى براى ديگران

جريان تاريخى مسخ قضيّه اى شخصيّه و قضيّة فى واقعة نيست تا نظير آن در طول تاريخ تكرار نگردد؛ از اين رو آيه دوم مى فرمايد: ما اين داستان را عبرتى براى معاصران و آيندگان، و اندرزى براى پرهيزكاران قرار داديم؛ (فجعلناها نكالاً لما بين يديها و ما خلفها و موعظة للمتّقين) (276)؛ چنان كه در ساير مجازات هاى الهى اعم از تكوين و تشريع نيز چنين است و خداى سبحان مجازات قطع دست دزد را به عنوان نكال و وسيله نكول و اجتناب ديگران از سرقت (گذشته از تنّبه و بازدارندگى كه براى خود آنها دارد)معرفى مى كند: والسّارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزأً بما كسبا نكالاً من اللّه (277). كيفيت تكرار عذاب مسخ در لطايف و اشارات بازگو مى شود.

## لطايف و اشارات

### 1. ابتلاى روز شنبه

آنچه از قصّه روزشنبه به آن اشاره شد، اجمالى است از آنچه در سوره مباركه اعراف خطاب به پيامبر گرامى اسلام آمده است: وسئلهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر؛ يعنى از بنى اسرائيل درباره پديده تاريخى معروف نزد آنان، يعنى جريان قريه اى كه نزديك دريا قرار داشت بپرس و آن عبرت تاريخى را با آنان در ميان بگذار؛ زمانى كه از باب امتحان در روز تعطيلى (شنبه ) از صيد ماهى نهى شدند، امّا آنان با نهى الهى مخالفت كردند؛ آن هنگام كه ماهى ها، در روز شنبه، بر روى آب آشكار مى شدند: إ ذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرّعاً و آنان دست به حيله زدند؛ به اين طريق كه وقتى ماهيان فراوانى در آن روز نزديك ساحل مى آمدند، با حفر حوضچه هايى مانع بازگشت آنها شده، در روز بعد آنها را صيد مى كردند و مى گفتند: ما ماهيان را در روز شنبه صيد نكرديم، بلكه آنه را در آن روز حبس كرديم و حبس غيراز صيد است. خداى سبحان عمل آنان را تعدّى و تجاوز معرفى مى كند: إ ذ يعدون فى السبت و ازكار خود (نهى بنى اسرائيل از صيد ماهى در روز شنبه و سوق دادن ماهى ها به سطح آب هاى ساحل ) به عنوان ابتلا ياد مى كند: (كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون) (278)؛ نظير آنچه در هنگام حج و عمره اتفاق مى افتد كه از يك سو، حاجيان و معتمران محرم، را از صيد صحرايى ممنوع مى كند: (لاتقتلوا الصّيد وأنتم حرم) (279) و از سوى ديگر، شكار ممنوع را در دسترس و تيررس آنان قرار مى دهد: (تناله أيديكم و رماحكم) (280) تا به اين طريق، مُحرمانِ حج و عمره را بيازمايد.

چنين نيست كه خداوند، صِرف نهى بدون آزمايش داشته باشد؛ بلكه هماره نهى او با آزمون همراه است؛ چنان كه از يك سو فرمان چشم پوشى از نامحرم مى دهد: (قل للمؤ منين يغضّوامن أبصارهم) (281) و از سوى ديگر نامحرم را در معرض ديد مؤ من قرار مى دهد، تا او را بيازمايد. در جريان آزمون بنى اسرائيل نيز از يك سو خداوند را از صيد ماهى نهى كرد و از سوى ديگر ماهيانى را كه تحت فرمان الهى هستند: (ما من دابّة إلاّ هو أخذ بناصيتها) (282) و خدا از رفت و آمد ظريف آنها با خبر است: (يعلم عجيج الوحوش فى الفلوات و معاصى العباد فى الخلوات و اختلاف النينان فى البحار الغامرات) (283). در دسترس آنان قرار داد و به اين طريق امتحان الهى كامل شد. غرض آن كه، افتتان و امتحان مستور الهى در نهايت ظرافت است؛ چنان كه عنايت و رحمت خداوندى در كمال اتقان. اگر كسى پس از تبيّن رشدِ حق و صدق از غىّ باطل و كذب، عالماً عامداً به جدال با خدا و معارضه با وى و اعتراض عليه نبوّت و اعراض از رسالت و عرضه كردن احتيال در معرض امتثال قيام كند، مستحق كيفر خاص خواهد شد.

### 2. راز ابتلاى بنى اسرائيل به عذاب مسخ

چرا بنى اسرائيل به چنين عذاب ذلّت بار و خوار كننده اى مبتلا شدند؛ عذابى كه خداى سبحان از آن به عنوان نماد بدى و شرّ ياد مى كند و در پاسخ آنان كه ايمان به خدا را شرّ تلقى كرده، اسلام و مظاهر اسلامى رابه استهزا مى گرفتند، مى فرمايد: اى پيامبر به آنان بگو: آيا شما را از كسانى كه موقعيت و پاداش آنان نزد خدا بدتر از اين است با خبر كم؟ كسانى كه خداوند آنها را از رحمت خود دور ساخت و بر آنان خشم گرفت و آنان را به ميمون ها و خوك ها مبدل ساخت...: (قل هل أنبّئكم بشرّ من ذلك مثوبة عند اللّه من لعنة اللّه و غضب عليه و جعل منهم القردة و الخنازير...) (284).

چرا داستان سبت، اين چنين سبب لعن و دورى از رحمت حقّ مى شود: كما لعنّا أصحاب السبت و به تعبير آيه مورد بحث، خسأ و طرف و خوارى را در پى دارد: فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين.

و اساساً چرا بايد بنى اسرائيل پى در پى مورد خشم و غضب الهى قرار گيرند: (فبأ و بغضب على غضب) (285) و بالاخره چرا امّت بنى اسرائيل به چنين عذاب هاى پست و خفّت بارى مبتلا شدند و نظير آن درباره امّت هاى ديگر رخ نمى دهد؟

در جواب مى توان گفت، اوّلاً، مقايسه امّت ها و نسل هاى ديگر با امّت بنى اسرائيل قياسى مع الفارق است، زيرا نعمت هايى كه خداى سبحان به بنى اسرائيل عطا كرد، به هيچ امّتى ارائه نكرد؛ نعمت و معجزه آزادى از عذاب ها و شكنج هاى فرعون، آن هم از طريق شكافتن دريا و عبور آنان از دريا و غرق شدن آل فرعون (نه از طريق جنگ و جهاد مشقّت بار)، نعمت و معجزه اطعام با منّ و سلوايى كه از آسمان نازل مى شد، برخوردار شدن از آب گوارا، آن هم با شكافتن اعجازآميز سنگ، معجزه برافراشتن كوه و احياى مقتول و ساير قضايايى كه به وضوح نشانه رفع بسيارى از مشكلات بنى اسرائيل از طرق غيرعادى است و حقيقتاً آنان از اين جهت بر ساير امّت ها فضيلتى يافته بودند: (و أنّى فضّلتكم على العالمين) (286).

بى ترديد آن همه نعمت ها و بيّنات واين همه تفضيل و ترجيح بر ديگران، شكر و سپاس ويژه اى مى طلبد و اطاعت و تسليم و خضوع و ايمان خاصّى را برعهده آنان مى گذارد؛ در حالى كه آنان به جاى آن كه در شكر و اطاعت و ايمان نيز برساير امّتها برترى داشته باشند، در ناسپاسى و كارشكنى بدترين امّت ها شدند و زشت ترين معصيت ها، مانند گوساله پرستى و پرستش ‍ طاغوت را مرتكب شدند: (قل هل أنبّئكم بشرّ من ذلك مثوبة... و عبد الطاغوت) (287).

با اين بيان ممكن است گفته شود كه طبق بحث قرآنى جريان اعتداى روز شنبه همراه با عُتّو، طغيان، تمرّد، بى اعتنايى به وحى و بى اعتمادى به هدايت هاديان دينى به منزله جزء اخير علّت تامّه براى بوزينه شدن آنان است و آنچه در اين ذلّت و طرف جتماعى مؤ ثر شد مجموع ناشكرى ها و كارشكنى هاى آنان بود. (فلمّا عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردةً خاسئين) (288).

ثانياً، برابر بحث حديثى مطابق آنچه از رسولخدا نقل شده (و در بحث روايى تفصيل آن خواهد آمد)، آنچه سبب مسخ بنى اسرائيل شد، تنها مخالفت با يك تكليف نبود، بلكه اصرار آنان بر اين گناه در مدّتى طولانى و انكار و تحريف حكم خدا از جانب آنها نيز نقش اساسى داشت: فقد كان أملى لهم حتى أثروا وقالوا: إنّ السبت لناحلال و إنّما كان حرّم على أولينا(289).

از آنچه گذشت ناصوابى سخن صاحب المنار به خوبى روشن مى شود. وى به دليل اين كه خداوند با نسل هاى گذشته و آينده، يك نواخت معامله مى كند و با قياس بنى اسرائيل به ساير امّت ها، ماجراى عذاب اصحاب روز شنبه و بوزينه شدن آنان را به مسخ شدن قلوب، تأويل مى برد(290)؛ زيرا گرچه ممكن است به عنوان قاعده اى غالبى يك نواختى برخوردهاى الهى نسبت به امّت ها و نسل ها پذيرفته شود، امّا با توجه به آنچه گذشت، استثناى بنى اسرائيل از اين قاعده و تخصيص آنان به عذابى ويژه نيز مقتضاى حكمت و هماهنگ با سنّتى ديگر از سنّت هاى الهى است كه گناه خاص و جديد، عذاب ويژه و جديدى در پى دارد. بنابراين، بازگشت چنان استثنايى به انقطاع و مرجع چنين تخصيصى به تخصّص خواهد بود.(291)

گرچه عقوبت مسخ انسان به طور نادر و شايد در طى قرون متمادى تنها يك بار به وقوع مى پيوندد، ليكن هر عمل نادرى در صورتى كه با شرايط ويژه آن در نظر گرفته شود، كارى دائمى و قانونى و قانونى عام به حساب مى آيد و اساساً كار استثنايى و اتفاقى در عالم وجود ندارد؛ هر كارى در صورت تحقق شرايط آن، به طور قطعى تحقق خواهد يافت (292) رخدادهاى تاريخى، اجتماعى و مانند آن را نبايد با مطالب علّى و معلولى به هم آميخت و ندرت و استثنايى بودن تاريخى را به حساب مسأله عقلى عليّت و معلوليت آورد.(293) بر همين اساس، قرآن كريم به اهل كتابِ معاصر نزل قرآن هشدار مى دهد كه قبل از آن كه عذاب مسخ دامنگير شما نيز بشود، به قرآن كه تورات و انجيل اصيل و غيرمحرّف را نيز تصديق مى كند، ايمان بياوريد: (يا أيها الذين أُتوا الكتاب ءَامنوا بما نزّلنا مصدقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوهاً فنردّها على أدبارها أو نلعنهم كما لعناًأصحاب السبت و كان أمر اللّه مفعلولاً) (294).

### 3. راسخ مسخ به صورت بوزينه

راز گزينش صورت بوزين براى مسخ اصحاب سبت ممكن است اين باشد كه انسان حيله گر مكّار، پيوسته جانش را به سمت بوزينگى هدايت مى كنند، تا اين كه در نهايت مسير مورد لعن و طرف خداوند قرار مى گيرد و نچه در درون خود، بامعجزه الهى در ظاهر او در دنيا بروز مى كند و اگر وى از امت مرحومه باشد، ممكن است در دنيا براى حفظ حيثيت رسول مكرّم يا به حرمت اهل بيت عيبش مستور بماند و در قيامت به صورت بوزينه درآيد، مگر اين ك ه در آن جا نيز مشمول شفاعت آن بزرگواران قرار گيرد.

بر همين اساس، قرآن به همگان هشدار مى داد، قبل از آن كه اصرار بر گناه، ملكات نفسانى شما را دگرگون و اين ملكات روزى ظهور كند، خود را دريابيد و بدانيد كه معصيت و مخالفت با تكاليف الهى نظير مخالفت با بعضى از قوانين عادى بشرى نيست كه بتوان با روابط، دوستى، داد وستد و... به سلامت و بيمارى بدن امرى اختيارى است، حفظ صورت آدمى و تبديل آن به صورت حيوانى امرى اختيارى است؛ هر كس مى تواند با حسن اختيار يا با سوء اراده مسير انسانيّت خويش را حفظ كند يا آن را تغيير دهد و خانه هويّت اصيل خود را مرمّت يا آن را ويران سازد.

### 4. مسخ ملكوتى

مسخ بر دو قسم است: مُلكى و ملكوتى. مسخ مُلكى اگر به معناى صرف تغيير صورت مادى با بقاى حقيقت انسانى باشد، دليل عقلى بر استحاله آن نيست و دليل نقلى نيز آن را ثابت مى كند چنان كه ظاهر آيه مورد بحث بر آن دلالت دارد و اگر به معناى خ ارج شدن روح انسان از بدن كسى و تعلّق گرفتن آن به بدن حيوان يا گياه يا جماد يا انسان ديگر باشد، محال است و دليل عقلى بر استحاله آن وجود دارد؛ چنان كه در مباحث تفسيرى به آن اشاره شد و دليل نقلى هم ناظر به آن نيست.

مسخ ملكوتى آن سات كه آدمى در عالم طبيعت كژراهه برود و برخلاف مسير مستقيم انسانيت حركت كند و روزى كه حقّ ظهور مى كند و سراير آشكار مى شود، حقيقت و درون او نيز ظهور مى يابد.

توضيح اين كه، انسان با هر كارى كه انجام مى دهد، زمينه پيدايش ملكه اى از ملكات نفسانى را براى خود فراهم مى سازد و چنان كه در مسائل علمى، گفتن و شنيدن و تمرين كردن با صور ذهنى، زمينه پيدايش صور نفسانى به صورت حال در ابتدا وبه صورت ملكه در انتها مى شود. ملكات نفسانى نيز به تدريج از حدّ عَرَض و كيف نفسانى مى گذرد و در جان آدمى رسوخ كرده با روح وى متّحد و صورت و فعليت براى نفس وى مى شود؛ چون نفس تا هنگامى كه با تجرّد تام بار نيابد، قابل هر صورت و فعليتى است؛ خواه آن فعليت با فطرت اوليه انسان سازگار باشد يا نباشد.

فرد عادى هنگام تولد، حيوان بالفعل و انسان بالقوّه است، سپس اگر از عقل و شرع تبعيت كرد، نسان بالفعل مى گردد و اگر از راهى كه ممنوع عقل و شرع است عبور كند، راه خوى حيوانى را طى كرده، در اوايل راه مانند حيوان: (أولئك كلا نعام ) (295) و در اواخر راه از حيوان هم گمراه تر مى شود: (بل هم أضلّ) (296)؛ در اوايلِ مسيرِ باطل مصداق آياتى چون (مثل الّذين... كمثل الحمار يحمل أسفاراً) (297) و (فمثله كمثل الكلب ) (298) است و در انتهاى مسير، مصداق آيه (كونوا قردة خاسئين ) خواهد شد؛ يعنى اگرچه شكل ظاهرى انسان تبه كار كه عَرَض است، شكل آدمى باشد، ليكن نفس ‍ مجرّد او كه واقعيت و جوهر او را تشكيل مى دهد، بوزينه است.

البته اين بدان معنا نيست كه عقل انسانى كه تأمين كننده آدميّت انسان است، به طور كلّى از بين مى رود، بلكه بدين معناست كه در درگيرى با قوّه غض و شهوت و در ميدان جهاد اوسط يا اكبر، به اسارت هواى امير در مى آيد.

بيان روشن تر آن كه عقل و فطرت ملكوتى انسان ها در ميدان جهاد اكبر و مبارزه با نفس يا شهيد مى شود يافاتح يا اسير؛ صورت اوّل آن است كه فطرت انسان با شهوت و غضب درگير شود و با وجود اصابت تير نفس به آن به قدرى مقاومت كند و با استعاذه و پناه جويى از خداوند به نفس تهاجم كند تااز دنيا برود. چنين انسانى به لحاظ احكام و مقرّرات جهاد اكبر شهيد محسوب مى گردد؛ چنان كه در برخى احاديث از ثابت قدمان در ميدان جهاد اكبر و مقاومت كنندگان در برابر وسوسه هاى ابليس با عنوان شهيد ياد شده است: من مات على حبّ آل محمد مات شهيداً(299).

صورت دوم آن است كه در اين مبارزه چنان پيش رود كه اهريمن درون را به اسارت گيرد و به امارت و فتح برسد و وَلىّ خدا و معصوم گردد و ديگر شيطنت، شهوت و غضب در حرم امن وجودى او راه پيدا نكند، بلكه شيطان را به اسارت گيرد و او را به زانو درآورد؛ چنان كه رسول گرامى فرمود: ((ليس منكم من أحد إ لاّ وله شيطان. قالوا: وأنت يا رسول اللّه؟ قال: و أنا إ لاّ أن اللّه أعاننى عليه فأسلم (300).

صورت سوم آن است كه از ابتدا، چهره موافق به شهرت و غضب نشان دهد و كاملاً تسليم نفس حيوانى شود و در نتيجه عقل به خدمت شهوت و غضب درآيد؛ زيرا اين گونه نيست كه نفس اماره انسان كه أعدى عدوّ وى و تركيبى از شهوت و غضب است، پس از فتح ميدان جهاد اكبر تنها به زندانى و منزوى ساختن فطرت و عقل بسنده كند، بلكه با اسير كردن عقل آن را به خدمت خود مى گيرد: كم من عقل أسير تحت هوى أمير(301)؛ يعنى نتيجه اين مى شود، و از اين پس، نفس امّاره به عقل اسير فرمان مى دهد و مى گويد: هر چه مى خواهم تو بايد امتثال كنى. سرّ اين كه انسان پست تر از حيوان مى شود، همين است كه اگر مار و عقرب عاقل بودند، كسى نمى توانست از خطر آنه در روى زمين زندگى كند و سرّ اين كه انسان ميتواند هر حيوانى را مهار كند، آن است كه قدرت حيوان در حدّ عقل نظرى و عملى. پس اگر انسانى عقلش را در خدمت شهوت و غضب بگيرد، به مراتب درنده تر از گرگ و هر حيوان غضبان و شهوت ران از خنزير وهر حيوان شهوت ران ديگر مى شود.

بر همين اساس مى توان گفت، گرچه در دنيا و به حسب ظاهر، انسان نوع اخير (نوع الانواع ) است و آنچه در تحت نوع انسان است، اصناف و اشخاص هستند، ولى به حسب باطن نوعى است كه در تحت خود انواع فراوانى دارد؛ انواعى كه يا در دنيا آشكار مى شود، مانند آنچه براى اصحاب سبت رخ داد كه ظاهر و باطن آنان بوزينه و خنزير شد، يا در قيامت به ظهور مى رسد؛ نظير آنچه در ذيل آيه (يوم ينفخ فى الصور فتأتون أفواجاً) (302) آمده كه معاذ بن حبل به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: از مطلب بسيار مهمى پرسيدى؛ سألت من عظيم من الا مر. سپس اشك از چشمان مبارك آن حضرت سرازير شد و فرمود: ده گروه از امّت من به صورت هايى محشور مى شوند كه خداى سبحان آنها رااز ساير مسلمانان جدا ساخته: يحشر عشرة أصناف من أمّتى أشتاتاً قد ميّزهم اللّه تعالى من المسلمين و صورت هايشان را تبديل كرده است؛ وبدّل صورهم. سپس به همه آن گروه ها اشاره كرده، مى فرمايد: بعضهم على صورة القرد و بعضهم على صورة الخنازير و بعضهم منكوسون أرجلهم من فوق و وجوههم من تحت، ثم يسحبون عليها و بعضهم عميُّ يتردّدون و بعضهم صمُّ بكم لايعقلون و بعضهم يمضغون ألسنتهم يسيل القيح من أفواههم لعاباً يتقذّرهم أهل الجمع و بعضهم مقطّعة أيديهم و أرجلهم و بعضهم مصلّبون على جذوع من نار و بعضهم أشدّنتناً من الجيف وبعضهم يلبسون جباباً سابغة من قطران لاذقة بجلودهم.

فأما الذين بصورة القِرَد فالقتّات من الناس و أمّا الذين على صورة الخنازير فأهل السّحت وأمّا المنكوسون على رؤ وسهم فآكلة الربا والعمى الجائرون فى الحكم، والصمّ البكم المعجبون بأعمالهم، والذين يمضغون ألسنتهم العلمأ والقضاة الذين خالف أعلمالهم أقوالهم، والمقطّعة أيديهم و أرجلهم الذين يؤ ذون الجيران والمصلّبون على جذوع من نار فالسّعاة بالناس إ لى السلطان والذين أشدّ نتناً من الجيف فالذين يتمتّعون بالشهوات واللّذات ويمنعون حقّ اللّه تعالى فى أموالهم والّذين هم يلبسون الجباب فأهل الفخر والخيلأ(303).

در پايان اين بحث، توجه به دو نكته سودمند است:

الف. تبديل صورت در دنيا يا قيامت تنها تبديل صورت مادّى نيست، بلكه هويت انسانى نيزبا حفظ انسانيّت، تبدّل پيدا مى كند و به تناسب خوى و ملكه خاصّى كه پيدا مى كند، صورت حيوانى از حيوانات (كه هماهنگ با آن ملكه است ) بر روى صورت انسانى مى نشيند وآن را به مثابه ماده و تحت الشعاع خود قرار مى دهد. به همين جهت است كه پس از اين تغيير و تبدّل، اصل شعور و ادراك انسانى و عقل و فطرت ملكوتى او از بين نمى رود، بلكه چنين انسانى موجود عاقلى است كه به تنزّل و خوارى خويش واقف است وشديداً از آن رنج مى برد؛ زيرا چنين انسانى عاقل است و وضع موجود را به خوبى ادراك مى كند؛ چنان كه درباره رباخواران آمده است كه متخبّطانه و ديوانه وار سر از قبر برمى دارند و مجنونانه محشور مى شوند: (الذين يأكلون الرّبَوا لايقمومون إلاّ كما يقوم الذى يتخبّطه الشّيطان من المسّ) (304)، و مقصود اين نيست كه رباخوار ديوانه اى است كه هيچ نمى فهمد، به طورى كه نه دردِ ظاهرى را احساس مى كند و نه دردِ باطنى را، و اگر اطرافيان و بستگانش از ديدن او رنج مى برند، او هيچ رمى ندارد و رنجى احساس نمى كند، بلكه مراد، مجنونى است كه به جنون خود آگاه و به شدت از آن شرمنده و معذّب است.

ب. چنان كه گذشت، در مسخ افزون بر تبدّل صورت مادّى، هويت نسانى انسان نيز با حفظ انسانيت تغيير مى يابد و با آن كه صورت هاى مختلفى از صور حيوانى بر او عارض مى شود و مجمع انواع شده، حقايق نوع هاى مختلفى از حيوان را در دون خود جاى مى دهد. در عين حال، حقيقتاًانسان است و از عقل و شعور و فطرت انسانى برخوردار است. تبيين اين مطلب بر مبناى پيشينيان چندان آسنان نبود، ولى اكنون براى همه قابل فهم است؛ زيرا در علوم مادى ثابت شده است كه بدن مادى با همه ذرّات و سلول هايش در هر چند سال تبديل مى شود و انسانى هشتاد يا صد ساله چندين بار همه ذرات بدن او تبدّل يافته است، ولى در عين حال بدن كنونى او همان بدن قبلى اوست. نيز ممكن است با توجه به رشد شگفت انگيز علوم پزشكى در پيوند اعضا، همه اعضاى بدنى را يكى پس از ديگرى پيوند زنند و عوض كنند و در عين حال بدن كنونى وى همان بدن قبلى او و اين انسان همان انسان قبل از پيوند است. براين اساس، اگر چنين كسى در بيست سالگى مرتكب سرقتى شده باشد و در سند هشتاد سالگى پس از پيوند همه اعضايش دستگير گردد، در محكمه عدل گفته مى شود، اين شخص همان سابق قبلى است و اين دست همان دست قبلى است و بايد قطع شود.

نفس انسان نيز چنين است و با آن كه در طى تحولات مدّت عمر، صورت ها و ملكات متعددى را پذيرفته، در عين حال انسان كنونى همان انسان قبلى است؛ گرچه به بيان اميرالمؤ منان على عليه‌السلام چنان انسانيت او تحت سيطره ملكات حيوانى وى قرار گرفته كه گويا مرده است و تنها از صورت و ظاهر انسانى برخوردار است: فاصلورة صورة الا نسان والقلب قلب الحيوان... وذلك ميّت الا حيأ(305). آن حضرت درباره عالمان راستين مى فرمايد: والعلمأ باقون ما بقى الدهر(306)، ليكن درباره عدّه اى كه خود را دانشمند و عاقل مى دانند و به جاى توجه به كوثر معنوى به تكاثر مادى گرايش دارند و اگر چيزى را ندانند، حاضر نيستند به جهل خويش ‍ اعتراف كنند، علم فروش و فريبكار و مستأكل به علم هستند، مى فرمايد: اينان قبل از آن كه بميرند مرده هستند و ازانسانيت جز شكل وظاهر انسانى بهره اى ندارند؛ زيرا همه كرامت انسان به مقام خلافت او از خداست و اصل حاكم بر همه نوشتارها، گفتارها، رفتارها... اين است كه خليفه خدا از آن جهت كه خليفه است، وظيفه اى جز حفظ مآثر و صيانت آثار مُستخلَف عنه خود ندارد.

### 5. اقسام چهارگانه تلفيق روح و بدن

هويت اصلى انسان را روح او تشكيل مى دهد؛ گرچه اصل بدن براى او حتمى است، ليكن شكل خاص بدن و كيفيت مخصوص آن مقوّم حقيقت او نيست. درباره تلفيق روح و بدن و ركيب قلب و قالَب چهار قسم متصور است وهمه آن اقسام چهارگانه ثبوتاً ممكن و اثباتاً نيازمند دليل است.

الف. قلب و قالَبْ هر دو انسانِ معهود و متعارف باشد؛ مانند بسيارى از مردم.

ب. قلب و قالَبْ هر دو غير انسانى باشد(307)؛ مانند آنچه به عنوان كيفر براى محتلان صيد نامشروعِ سَبْت پديد آمد كه اَوْباشِ(308) جوان، از نظر درون و بيرون بوزينه واقعى شدند و اوباش پير، از هر دو جهت خنزير شدند.(309)

ج. قلبْ غيرانسانى و قالَبْ انسانى باشد؛ چنان كه مجاهدْ، ماجراى اصحب شنبه رااز اين قبيل دانسته و برخى ازمتأخران آن را اوفق به عبرت و اَجْدَر به فكرت دانسته و تأييد كرده اند(310).

د. قلبْ انسانى و قالَبْ غيرانسانى باشد كه چنين چيزى ثبوتاً ممكن و در حدّ خود نوعى از عذاب محسوب مى گردد.

هر يك از اين اقسام چهارگانه اثر مخصوص به خود دارد؛ قسم اول از بحث كنونى خارج است؛ زيرا توفيق حفظ هويّت انسانى در دنيا و آخرت از بهترين نعمت هاى الهى است وا ز هرگونه تعذيب محفوظ است. قسم دوم و چهارم كه عقوبت الهى به ظاهر سرايت كرده و محسوس شده با عبرت سازگارتر و با نكال و بازدارندگى اجتماعى مناسب تر است؛ هر چند در حافظه تاريخ كمتر سابقه دارد، مگر در جريان يهودِ لدود در عصر حضرت داودعليه‌السلام. قسم سوم با شواهد عقلى و نقلى هماهنگ تر است؛ زيرا آنچه در بخش جهان بينى از اينان بازگو شده و آنچه از سنّت سيّئه و سيرت خبيث اين گروه حكايت شده، همگى شاهد مسخ باطن اينان و تحوّل آن به هويّت حيوانى است، نه نسخ ظاهر.

تذكر 1. گاهى كلمه مسخ بر هرگونه تغيير مُحَرفانه كه هدف اصلى چيزى را از بين ببرد، اطلاق مى شود؛ مثلاً اگر نسخه نويس در هنگام استنساخ، اغلاط فراوانى را مرتكب شود، او را به جاى ناسِخ، ماسخ گويند؛ زيرا وى نسخه ننوشته، بلكه مسخ كرده است.

2. در آيه مورد بحث از خنزير سخن به ميان نيامده است؛ هر چند در آيات ديگر كه همين داستان را طرح كرده ياد شده است.

### 6. دشوارى فتواى جزمى در انسان شناسى

انسان شناسى و شناخت سير تاريخى پيدايش نسل بشر در دسترس ابزار عادى معرفت شناسى قرار ندارد. از اين رو درباره آن فتواى جزمى صادر كردن،نه كارى است خُرْد. برخى مفسران براى اثبات اين كه هيچ بوزينه و خنزير موجود در جهان نسل آدم نيست، دعواى اجماع مسلمانان را طرح كردند و مخالف در مسأله را اهل تناسخ دانستند؛ گروهى از قائلان به تناسخ بر اين باورند كه برخى از حيوانات مانند سگ، خنزير و بوزينه از نسل انسان هاى ممسوخند وبرخى از قائلانِبه تناسخ بر اين پندارند كه همه حيوانات ناشى ازا نسانند؛ اينان چنين گفته اند:

انسان بابُالابواب است. هر نَفْسى اوّل به بدن انسان تعلق مى گيرد و اگر در علم و عمل كامل شد، مجرد مى شود وبه عالم ملكوت مى رود و گرنه به بدن حيوانى كه در خُلْق و خوى مناسب آن است، منتقل مى گردد و همچنان در ابدان تردّد مى كند تا هيأت هاى خُلْقى ازاو زايل شود و به آن عالم نجات يابد.(311)

اصل تناسخ به معناى انتقال روح از بدنى به بدن ديگر، چنان كه گذشت عقلاً و نقلاً باطل است و تناسخ ملكوتى، به معناى تحوّل باطن و تصور ظاهر به صورت باطن معقول و مقبول است. ادعاى باب الابواب بودن انسان به معناى ياد شده نيازمند بَيّنه و برهان و چنين بيّنه و برهانى مفقود است و وجود كلاغ در ماجراى راهنمايى قابيل، براى كيفيّت دفن هابيل شاهد بر بطلان دعوى مزبور نتواندبود؛ زيرا محتمل است، بر مبناى پندار اهل تناسخ كلاغ مزبوراز انسان هاى قبل از حضرت آدم بوده است؛ گرچه خود حضرت آدم و حواعليهم السلام فرزند كسى نبودند.

### 7. اراده، امر و كلمه تكوينى خدا

همان طور كه اراده تكوينى غير از اراده تشريعى و امر تكوينى غير از امر تشريعى است، كلمه تكوينى غير از كلمه اعتبارى است. آنچه در جريانِ (كونوا قردّةً خاسئين ) مطرح است، همانا اراده، امر و كلمه تكوينى است، نه كلمه اعتبارى و ادبى. از كلمه كَوْن چنين معهود است كه براى بيان ريبط اسم و خبر به كار مى رود؛ يعنى معناى حرفى دارد؛ هرچند از آن در علوم ادبى به فعل (فعل ناقص ) ياد مى شود و گاهى به معناى اسمى (فعل تام ) به كار مى رود، ليكن در علوم عقلى ازاين كلمه به عنوان حرف، نه اسم و نه فعل ياد مى شود، مگر در مواردى كه از تحقق نفسى چيزى خبر دهد كه ر اين حال به معناى اسم مطرح است، نه حرف.

در حكمت متعاليه از آن جهت كه كون نفسى مخصوص خداى سبحان است و ماسواى خداوند داراى وجود رابط است، نه رابطى، چه رسد به وجود نَفْسى، اگر اين كلمه درباره خداوند به كار رود، مانند: (كان اللّه...) به معناى اسمى و نفسى خواهد بود و اگر در مورد غيرخدا استعمال شود، به معناى حرفى و ربطى است، نه رابطى.

به هر تقدير، منظور از كن در اين گونه موارد همان ايجاد است و مقصود از يكون وجود است و فرق وجود وايجاد به اعتبار ملاحظه است كه اگر به فاعل اسناد داده شد، كن و ايجاد خواهد بود و اگر به قابل اسناد داده شود، يكون و وجود است.

عمده آن است كه انسان كامل كه خليفه خداست و آثار مستخلف عنه در او ظهور مى كند، به مقام كن نايل مى گردد كه با اراده تكوينى خود كه مظهر اراده تكوينى خداست، چيزى را ايجاد مى كند. تحقق اين مقام ثبوتاً ممكن است؛ هر چند اثبات خارجى آن محتاج دليل قابل اعتماد است. برخى از مفسران (ابن عربى ) نمودارى از آن را از جريان جنگ تبوك و مشاهده شخصى از دور و صدور دستور كُن أباذر، از حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را يادآور شدند:

تا بگفتى جبرئيلش هين مكن -----كه تو را بس دولت است از امر كُنْ(312)

مفسّر مزبور (ابن عربى ) كلمه كون را كه نزد ديگران حرف وجودى است، نزد خود حرف ثبوتى مى داند و بااشاره به فرق بين عين ثابت و عين خارج اين دو را از هم تفكيك مى كند.(313)

به هر تقدير، يكى از ره آوردهاى اين تعبير، بيان سرعت اجابت تكوينى مخاطب و عدم تأخير و تراخى او در امتثال است؛ يعنى به طور سريع يهود لدود بوزينه شدند: (و كان أمر اللّه مفعولاً) (314) و به قول ابوجعفر طبرى نبايد نسبت به اين مطاعن بنى اسرائيل تفكيك روا داشت؛ به طورى كه ساير مثالب آنها را واقعى تلقّى كرد، ولى جريان بوزينه شدن را تمثيل دانست.(315)

شبهه مجاهد كه گاهى وى را وادار به حمل ماجراى سَبت بر تمثيل، نظير (...كمثل الحمار) (316) كرد و زمانى او را ملزم به حمل بر مسخ قلب به تنهايى نظير (و طُبَع على قلوبهم ) (317) و (خَتَم اللّهُ على قلوبهم...) (318) كرد، متّجه نيست؛ زيرا او حقيقت انسان را همين هيكل محسوس مى پنداشت و مسخ كامل را مستلزم اعدام هويت انسانى و ايجاد هويّت حيوانى تلقى مى كرد و نيز چنين مى پنداشت كه اگر انسان واقعاً بوزينه شود، امنيّت علمى سلب مى شود؛ زيرا در هر موردى احتمال داده مى شود كه اين حيوانِ مشهود قبلاً انسان بوده است. تفصيل حلّ اين گونه شبهات مورد نياز نيست؛ زيرا در اثناى تفسير و ثناياى اشارات جواب مُتْقَن آن گذشت؛ هر چند برخى از تفاسير مبسوط عهده دار آن شده است.(319)

## بحث روايى

### 1. قصه اصحاب سبت (مجرمان روز شنبه )

عن الباقرعليه‌السلام: و كان من السبيل والسنّة التى أمر اللّه عزّ و جلّ بها موسى عليه‌السلام أن جعل عليهم السبت فكان مَنْ أَعْظَم السّبتَ وَلم يَسْتَحِلّ أن يفعل ذلك من خشية اللّه أدخله الجنّة و من استخفّ بحقّه و استحلّ ما حرّم اللّه عليه من العمل الذى نهاه اللّه عنه فيه أدخله اللّه عزّ و جلّ النار و ذلك حيث استحلوا الحيتان و احتبسوها و أكلوها من غير يوم السبت غضب اللّه عليهم من غير أن يكونوا أشركوا بالرحمن و لا شكّوا فى شى ء مما جأ به موسى عليه‌السلام. قال اللّه عزّ و جلّ: (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السّبت فقلنالهم كونوا قردة خاسئين (320).

عن عليللّه بن الحسين عليه‌السلام: كان هؤ لأ قوم يسكنون على شاطى ء البحر نهاهم اللّه و أنبيائه عن اصطياد السمك فى يوم السبت قتوصّلوا إ لى الحيلة ليحلوابها إ لى أنفسهم ما حرّم اللّه فخدّوا أخاديد و عملوا صرقاً تؤ دّى إ لى حياض يتهيأ للحيتان الدخول فيها من تلك الطرق و لايتهيّأ لهاالخروج إ ذا همّت بالرجوع منها إ لى اللجج فجائت الحيتان يوم السبت جارية على أمان اللّه لها دخلت الا خاديد و حصلت فى الحياض والغدران فلمّا كانت عشية اليوم همّت بالرجوع منه إ لى اللجج لتأمن من صائدها فرامت الرجوع فلم تقدر و بقيت ليله فى مكان يتهيأ أخذها بلا اصطياد لاستر سالها فيه و عجزها عن الامتناع لمنع المكان لها فكانوا يأخذون يوم الا حد و يقولون: مااصطدنا يوم السبت و إنّما اصدنا فى الا حد و كذب أعدأ اللّه بل كانوا آخذين لها بأخاديدهم التى عملوها يوم السبت حتى كثر من ذلك مالهم و ثائهم و تنعّموا بالنسأ و غيرها لاتساع أيديهم، و كانوا فى المدينة نيفاً و ثمانين ألفاً فعل هذا منهم سبعون ألفاً و أنكرهم الباقون كما قصّ اللّه: (و سئلهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر) الاية (321) و ذلك أن طائفة منهم و عظوهم و زجروهم و من عذاب اللّه خوّفوهم و من انتقامه و شديد بأسه حذّروهم بفأجابوهم عن وعظهم: (لم تعظون قوماً اللّه مهلكهم ) بذنوبهم هلاك الاصطلام (أو معذّبهم عذاباً شديداً) أجابوا القائلين لهم هذا (معذرة إ لى ربّكم ) إ ذ كلفنا الا مر بالمعروف و النهى عن المنكر فنحن ننهى عن المنكر ليعلم رّبنا مخالفتنا لهم و كراهتنا لفعلهم قالوا: (ولعلّهم يتقون ) و نعظهم أيضاً لعله ينجع فيهم المواعظ فيتقواهذه الموبقة و يحذروا عن عقوبتها. قال اللّه عزّ و جلّ: (فلما عتوا) حادوا و أعرضوا و تكبّروا عن قبولهم الزجر (عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين )(322) مبعدين عن الخير مقصّرين.

قال: فلمّا نظروا العشر الا لاف والنيف أن السبعين ألفاً لايقبلون مواعظهم ولايحفلون بتخويفهم إ ياهم و تحذيرهم لهم،اعتزلوهم إ لى قرية أخرى قريبة من قريتهم و قالوا نكره أن ينزل بهم عذاب اللّه و نحن فى خلالهم فأمسواليلة فمسخهم اللّه تعالى كلّهم قردة و بقى باب المدينة مغلقاً لايخرج منه أحد ولا يدخل أحد، و تسامع بذلك أهل القرى فقصدوهم و تسلموا حيطان البلد، فاطلعوا عليهم فإ ذا كلهم رجالهم و نسأهم قردة يموج بعضهم فى بعض، يعرف هؤ لأ الناظر معارفهم و قرباتهم و خلطائهم، يقول المطلع لبعضهم: أنت فلان أنتِ فلانة؟ فتدمع عينه و يؤ مى برأسه نعم، فما زالوا كذلك ثلاثة أيّام ثم بعث اللّه عزّ و جلّ عليهم مطراً و ريحاً فجرفهم إ لى البحر، و ما بقى مسخ بعد ثلاثة أيام، (و إنّما الذين ترون من هذه المصورات بصورها فإنّما هى اشباهها لاهى بأعيانها ولا من نسلها) (323).

اشاره الف. بحث از سند حديث به لحاظ رجال و درايه به موطن خاص ‍ خود موكول مى شود.

ب. پيام اجمالى اين گونه احاديث با خطوط كلى قرآن كريم موافق است.

ج. بحث تفصيلى درباره مضمون اين گونه اخبار به بحث تفسيرى آياتِ سوره اعراف وابسته است؛ زيرا در آن سوره از پرس و جوى وضع قريه مبتلاى به چنين تباهى و كيفر تلخ آن سخن به ميان آمده است.

د. برخى از گناهان بزرگ هر چند مربوط به اصول اعتقادى نباشد، مانندگناه مطروح در آيه مورد بحث، كاشف از خُبث سريره و سوء ضمير است؛ ازاين رو مرتكبان چنين عصيانى بدون ابتلا به كفر اعتقادى و بدون شك در مبانى اصيل دينى محكوم به چنين كيفر تلخى شده اند.

ه. وظيفه مردان الهى كه امر به معروف ونهى از منكر است، در اين ماجرا ملحوظ و از آنان حق شناسى شده است.

و. احتيال مرموز هرگز حق را باطل و باطل را حق نمى كند و با چنين حيله مزوّرانه اى هيچ گاه حلال خدا حرام نمى شود و حرام او حلال نمى گردد.

ز. مسخ ‌مطروح در آيه همراه با حفظ معرفت واصل ادراك هويّت انسانى است و مبناى عقلى آن در لطايف و اشارات ارائه شده است.

ح. كسانى كه مسخ شدند، منقرض گسشتند و حيوانات مشهود در خارج نسل آنها نيستند؛ چنان كه آنها نيز نسل حيوانات قبل از خود نبودند.

### 2. راز خطاب به يهود عصر نزول

عن على بن الحسين فى جاب من سأله: يابن رسول اللّه كيف يعاقب اللّه و يوبّخ هؤ لأ الا خلاف على قبائح ما أتاه أسلافهم و هو يقول: (ولا تزر وزارة وزر أخرى) (324)

فقال عليه‌السلام: إنّ القرآن بلغة العرب فهو يخاطب فيه أهل اللسان بلغتهم، يقول الرجل التميميٍّ قد أغار قومهم على بلد و قتلوا من فيه، قد أغرتم على بلد كذا و كذا و فعلتم كذا و كذا، و يقول العربى أيضاً: نحن فعلنا ببنى فلان و نحن سبينا آل فلان و نحن خرّبنا بلداً كذا، لا يريد أنّهم باشروا ذلك و لكن يريد هؤ لأ بالعذل و هؤ لأ بالامتحان أن قومهم فعلوا كذا و كذا فيقول اللّه عزّ و جلّ فى هذه الا يات إنّما هو توبيخ أسلافهم و توبيخ العذل على هؤ لأ الموجودين لا ن ذلك هو اللغة التى بها نزل القرآن و لا ن هؤ لأ الا خلاف أيضاً راضون بما فعل أسلافهم مصوّبون ذلك لهم فجاز أن يقال أنتم فعلتم إذ رضيتم قبيح فعلهم) (325).

اشاره الف. تذكره گناه نياكان نسبت به تبار براى هشدارى، بيدارى و بالاخره بيزارى نسل كنونى از كارهاى گذشته تلخ و ناروا، سنّت ادبى و ديرپاى همه اقوام و ملل است، ليكن در صورتى كه نسل قادم از فعل غابر تبرّى نكرده باشد، بلكه به آن تباهى مباهات كند، يادآورى مزبور لازم به نظر مى رسد.

ب. يهودان معاصر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نسبت به وحى حاضر و حجت كنونى همان نيرنگى را اِعمال مى كردند كه نياكان آنها نسبت به حضرت موساى كليم عليه‌السلام روا مى داشتند و سنّت الهى درهر عصر با حفظ خطوط كلى و صيانت عناصر محورى اجرا مى شود و هيچ گونه تحويل و تبديلى در آن راه ندارد و همين پايدارى و استمرار آن روش، تهويلى براى تبه كاران خواهد بود.

### 3. سرّ نام گذارى روز شنبه به سبت

عن عبداللّه بن يزيد بن سلام أنّه قال لرسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و قد سأله عن أيّام الا سبوع فالسبت؟ قال: يوم مسبوت و ذلك قوله عزّ و جل فى القرآن: (ولقد خلقنا السّموات والا رض و ما بينهما فى سنّة أيّام ) (326)، فمن الا حد إ لى الجمعة ستّة أيّام و السبت معطّل، قال: صدقت يا محمّد(327).

عن الصادق عليه‌السلام... قال بعض مواليه: قلت: فالسبت؟ قال: سبتت الملائكة لربّها يوم السبت فوجدته لم يزل واحداً(328).

اشاره الف. با اغماض از سند،لازم است عنايت شود كه پيدايش روز و شب اصطلاحى پس از آفرينش نظام كيهانى است؛ گرچه تحقق اصل زمانْ مصاحبِ با مادّه، حركت و طبيعت است؛ بنابراين، نام گذارى هاى گونه گون روزها بعد از تحقّق خلقت آسمان ها و زمين است، نه همراه آن.

ب. مقصود از شش روز كه ظرف آفرينش نظام مشهود كيهانى معرفى شده شش دوره است، نه شش روز ايام هفته.

ج. طبق نقل برخى از مفسران نام گذارى عرب نسبت به ايام هفته بعد از جريان حضرت مسيح عليه‌السلام بوده است، نه پيش از آن (329).

د. فرشتگان از آن جهت كه سَبْق وجودى بر نظام ماده و طبيعت داند، نه خود متزمّنند و نه عبادت هاى آنان زمانمند است، بلكه هماره قبل اززمان و بيرون از منطقه مكان به عبادت الهى اشتغال دارند وتدبير بخشى از جهان خلقت را تحت اراده خداوندى برعهده دارند.

ه. آنچه در نشئه فراطبيعت و بدون تَزَمّن و تمكّن واقع مى شود، ظهورى در قلمرو طبيعت داشته و مناسب آن زمانمند مى گردد و متمكّن مى شود؛ از اين جهت مى توان براى زمان خاص يا مكان مخصوص اثر ويژه قائل شد؛ يعنى همه خصوصيت هايى كه براى ازمنه يا امكنه ياد مى شود، فقط به لحاظ مظروف آنه، يعنى متزّمن و متمكّن نيست، بلكه برخى از آن ها به لحاظ خود زمان و مكان است؛ زيرا ظروف نيز در مخزن غيبْ وجود ملكوتى دارند و براى هر كدام اثر مخصوص است. البته محتمل است كه ويژگى ظرف در مخزن غيب نيز به لحاظ مظروف غيبى باشد.

### 4. تبديل جمعه به شنبه

عن الصادق عليه‌السلام قال: إنّ اليهود أمروا بالا مساك يوم الجمعة فتركوا يوم الجمعة و أمسكوا يوم السبت فحرّم عليهم الصيد يوم السبت (330).

اشاره الف. روز جمعه طبق برخى احاديث خصوصيتى دارد كه براى تفرّغ عبادى، تهذيب روح و تزكيه نفس از ساير روزها مناسب تر است. لجاجت يهود كه باعث جحود بسيارى از معارف شده و مى شود، سبب ضايع شدن مساعى و جهود رهبران فكرى و مروّجان اخلاق و ناشران مآثر و آثار مردان الهى است.

ب. تبديل جمعه به روز شنبه با تكليف ويژه همراه بود كه يهوديان با احتيال نامشروع خود حرمت آن راپاس نداشتند.

### 5. نسخ حرمت صيد روز شنبه در شريعت خاتَم

عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: إنّ اللّه عزّ و جلّ جعل كتابى المهيمن على كتبهم، الناسخ لها و لقد جئت بتحليل ماحرّموا و بتحريم ما حلّلوا من ذلك، إنّ موسى جأ بتحريم صيد الحيتان يوم السبت حتّى أن اللّه قال لمن اعتدى منهم: (كونوا قردة خاسئين )، فكانوا و لقد جئت بتحليل صيدها حتى صار صيدها حلالاً. قال اللّه عزّ و جل: (أحلّ لكم صيد البحر و طعامه مَتَاعاً لكم ) (331) و جئت بتحليل الشحوم كلّها وكنتم لاتأكلونها(332).

اشاره: احكام شريعت گذشته ز آنچه به خطوط كلّى فقه، اخلاق و حقوق بازمى گردد، ثابت است و شريعت كنونى مصدّق آن است، نه ناسخ آن و آنچه به خطوط جزئى بازمى گردد، خواه از سنخ منهاج و شريعت قابل نسخ باشد و خواه از سنخ حكم حكومتى، اگر دليل معتبرى در شريعت لاحق وجود داشته باشد، نسخ مى شود. آنچه درباره شكار ماهى در روز شنبه وارد شد، از قبيل اخير است.

### 6. دشوارى كشف رابطه گناه با كيفر

عن على بن الحسين عليه‌السلام: إنّ اللّه تعالى مسخ هؤ لأ لاصطياد السمك فكيف ترى عند اللّه عزّ و جلّ يكون حال من قتل أولاد رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و هتك حريمه؟! إنّ اللّه تعالى و إنّ لم يمسخهم فى الدنيا فإنّ المعدّ لهم من عذاب الا خرة أضعاف أضعاف عذاب هذا المسخ، فقيل: يابن رسول اللّه فإنّا قد سمعنا مثل هذا الحديث، فقال لنا بعض النّصاب: فإنّ كان قتل الحسين باطلاً فهو أعظم من صيد السمك فى السبت فما كان يغضب على قاتليه كما غضب على صيادى السمك؟

قال على بن الحسين عليه‌السلام: قل لهؤ لأ النّصاب: فإنّ كان إ بليس ‍ معاصيه أعظم من معاصى من كفر بإ غوائه فأهلك اللّه من شأ منهم كقوم نوح يغرقون فَلِم لم يهلك إ بليس لعنه اللّه و هو أولى بالهلاك؟ فما بالك أهلك هؤ لأ الذين قصروا عن إ بليس فى عمل الموبقات، و أمهل ابليسمع إ يثاره لكشف المخزيات؟ و إ لاّ كان ربنا عزّ و جلّ حكيماً تدبيره حكمة فيمن أهلك و فيمن استبقى و كذلك هؤ لأ الصائدون فى السبت والقاتلون للحسين عليه‌السلام يفعل فى الفريقين مايعلم أنه أولى بالصواب والحكمة ولايسئل عما يفعل و هم يسئلون (333).

اشاره الف. اسماى حسناى الهى هر كدام تحت تدبير وهدايت و حمايت اسم برتر از خود ظهور مى يابد و همه اسماى فعلى خداوند خواه در بخش ‍ مِهر و خواه در بخش قَهر، تحت رهبرى حكمت او جلوه مى كند؛ چنان كه از حضرت على بن الحسين عليه‌السلام رسيده است: يا من لاتُبَدِّلُ حِكمتَه الوسائلُ(334).

ب. هرگز تمثيل منطقى و قياس فقهى و اصولى در مسائل مهم كلامى كاربرد ندارد؛ ازاين نمى توان رابطه گناه با كيفر را به آسانى كشف كرد. قتل بسيارى از پيامبران توسط بنى اسرائيل رخ داد، ولى قرآن كريم آن را سبب مسخ معرفى نكرد.

ج. آنچه مشترك بين همه گناهان است، همان خُبْث سريره و سوء نيت است كه آثار مشؤ وم آن در باطن شخص گنه كار پديد مى آيد و در معاد ظاهر مى گردد.

### 7. تداوم نسل مسوخ

عن عبدالصمد بن برار قال: سمعت أبا الحسن عليه‌السلام يقول: كانت القردة و هم اليهود الذين اعتدوا فى السبت فمسخهم اللّه قروداً(335).

عن الصادق عن أبيه عن جده: قال: المسوخ من بنى آدم ثلاثة عشر صنفاً... فأمّا القردة فكانوا قوماً ينزلون على شاطى ء البحر، اعتدوا فى السبت فصادوا الحيتان فمسخهم اللّه قردة (336).

عن الرضاعليه‌السلام: حرّم القردة لا نه مسخ مثل الخنزير و جعل عظة و عبرة للخلق دليلاً على ما مسخ على خلقه و صورته و جعل فيه شبه من الا نسان ليدّل على أنّه من الخلق المغضوب عليه (337).

عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: إنّ اللّه تعالى لم يجعل لمسخ نسلاً و لا عقباً و قد كانت القردة والخنازير قبل ذلك (338).

عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: ما مسخ اللّه من شى ء فكان له عقب و نسل (339).

عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: إنّ اللّه لم يمسخ فيدع له نسلاً أو عاقبة (340).

عن على بن الحسين عليه‌السلام: فمسخهم اللّه تعالى كلّهم قردة... نعم فمازالوا كذلك ثلاثة أيام ثم بعث اللّه عزّ و جلّ عليهم مطراً وريحاً فجرفهم إ لى البحر و ما بقى مسخ بعد ثلاثة أيّام و إنّما الذين ترون من هذه المصورات بصورها فإنّما هى أشباهها لا هى بأعيانها ولا من نسلها(341).

عن ابن عباس: فمسخهم اللّه تعالى عقوبة لهم و كانوا يتعاوون و بقوا ثلاثة أيّام لم يأكلوا و لم يشربوا و لم يتناسلوا ثمّ أهلكهم اللّه تعالى و جأت ريح فهبّت بهم و ألقتهم فى المأ و ما مسخ اللّه أمّة إ لاّ أهلكها و هذه القردة و الخنازير ليست من نسل أولئك ولكن مسخ أولئك على صورة هؤ لأ. يدل عليه إ جماع المسلمين على أنّه ليس فى القردة والخنازير من هو من أولاد آدم و لو كانت من أولاد الممسوخين لكانت من بنى آدم (342).

اشاره الف. بوزينه و خنزيرى كه درباره مسخ بنى اسرائيل عنود مطرح است، از جنس بوزينه و خنزير موجود خارجى بوده و اطلاق اين عناوين بر آن ممسوخ ‌ها حقيقى است.

ب. بوزينه ها و خنزيرهاى كنونى از سنخ و جنس بوزينه و خنزير معنون در آيه مورد بحث هستند، نه خود آنها و نه از نسل آنها؛ زيرا روايات ديگر به خوبى دلالت بر انقراض مسوخ و هلاكت آنها دارد و اين سخن، يعنى هلاكت مسوخ، به علماى آگاه به اين رشته اسناد داده شده است. به عنوان نمونه، شهيد ثانى (قده ) در مسالك پس از نقل قول به عدم صلاحيت مسوخ براى تذكيه بر اثر نجاست آنها، و تضعيف اين قول و پس از نقل قول اكثر اصحاب به طهارت، اختلاف آنان را در قبول و عدم تذكيه نقل كرده و پس از ترجيح فتواى ماتن، يعنى محقق، به عدم قبول تذكيه و اظهر دانستن اين فتوا، جامع ترين رواياتِ مأثور در شمارش مسوخ را كه حديث محمد بن حسن اشعرى از حضرت امام رضاعليه‌السلام است، نقل كرده، سپس ‍ مى گويد: قالوا هذه المسوخ كلها هلكت و هذه الحيوانات على صورها(343)؛ يعنى فقها گفتند همه مسوخ هلاك شده اند و حيوانات كنونى شبيه آنهايند؛ نه خود آنها و نه نسل آنها.

تذكّر: آنچه در نسخه جواهر(344) آمده موهم آن است كه مطلب هلاكت همه مسوخ فقط سخن شهيد ثانى است؛ زيرا در جواهر، فعل مفرد به اين صورت ثبت شده است: قال: و هذه المسوخ...؛ در حالى كه ازمسالك كاملاً استفاده مى شود كه اين مطلب سخن همگان است.

### 8. نقش اصرار بر گناه در مسخ

عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:...فقد كان أملى لهم حتّى أشروا و قالوا: إنّ السبت لنا حلال و إنّما كان حرم على أولادنا و كانوا يعاقبون على استحلالهم السبت، فأمّا نحن فليس علنا حرام و مازلنا بخير، منذ استحللناه و قد كثرت أموالنا و صحّت اجسامنا ثمّ أخذهم اللّه ليلاً و هم غافلون. فهو قوله: (واحذروا) أن يحلّ ربكم مثل ما حلّ بمن تعدّى و عصى (345).

اشاره: چون تحويل باطن بدون سير تدريجى نيست، اگر گناه به صورت حال يا در حدّ ملكه درآمد، باطن متحول نمى گردد و اگر بر اثر استمرار و عزم عنودانه و تصميم لدودانه به صورت فصل مقوّم درآمد، همراه با مسخ درون خواهد بود.

### 9. كيفر مسخ براى لهو، شرب خمر و غنا

عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: سيكون قوم يبيتون و هم على شرب الخمر واللهو والغنا، فبينما هم كذلك مسخوا من يلتهم وأصبحوا قردةً و خنازير و هو قوله (واحذروا) أن تعتدوا كما اعتدى أصحاب السبت...(346).

اشاره الف. همان طور كه قبلاً بازگو شد، مسخ ملكوتى به معناى تحول باطن، مطلبى است معقول و اگر دليل معتبرى بر آن دلالت كند، مقبول خواهد بود.

ب. سرايت از باطن به ظاهر و شكل ظاهر به صورت باطن نيز ممكن است وا گر دليل معتبرى آن راتثبيت ند، كاملاً مورد قبول خواهد بود.

ج. غالب موارد مسخ ملكوتى همان اقتصار بر باطن است و ظهور آن در ظاهر به معاد موكول مى شود.

### 10. نقش توسّل به مجارى فيض

عن على بن الحسين عليه‌السلام: أمّا إنّ هؤ لأ الذين اعتدوا فى السبت لو كانوا حين همّوا بقبيح أعمالهم سألوا ربّهم بجاه محمّد آله والطّيّبين أن يعصمهم من ذلك أعصمهم و كذلك الناهون لو سألوا اللّه عزّ و جلّ أن يعصمهم بجاه محمّد و آله الطيبين لعصمهم و لكن اللّه عزّ و جلّ لم يلهمهم ذلك و لم يوفقهم له فجرت معلومات اللّه فيهم على ما كان مسطّرة فى اللّوح المحفوظ(347).

اشاره الف. توسل به مجارى فيض خاص، مانند ولايت اولاى الهى براى همگان نافع است؛ زيرا هم تبه كار، توفيق توبه از گناه و تناهى از منهى عنه را پيدا مى كند و هم ناهى از منكر از نفوذ ويژه امر به معروف و نهى از منكر برخوردار مى شود.

ب. سبب محروميّت گروه هاى مزبور از الهامِ توسل به ولايت، ادامه تباه كارى خود آنهاست.

### 11. مراد از مابين و خلف

عن الباقر و الصادق عليهم السلام أنهما قالا: لما بين يديها) أى لما معها ينظر إ ليها من القرى (وما خلفها) نحن، و لنا فيها موعظة (348).

اشاره الف. سنّت الهى از آسيب تحويل و گزند تبديل مصون است؛ ازاين رونسبت آن به حاضر و قادم يكسان است؛ يعنى صبغه تأديب و تنبيه و كيفرى آن براى معاصران و متأخّران مساوى است.

ب. چيزى كه نسبت آن به حال و آينده يكسان باشد، هشدارى است براى مكلّفان عصرِ تعذيب و مكلفان آينده كه اگر هر كدام گرفتار اعتدا گردند و از محدوده حكم الهى تعدّى كنند، چنين خطرى در كمين آنهاست.

ج. اصل سنّت خدا در گستره زمان، اعم از ماضى و حال و آينده و پهنه زمين، اعم از شرق و غرب و شمال و جنوب يكسان است، ليكن هشدار، انذار، تبليغ و... نسبت به گذشتگانى كه قبل از حادثه به سر مى بردند، معنا ندارد؛ از اين جهت سنّت هايى كه بغه اندازه دارد، مخصوص مخاطبان حال وآينده است؛ گرچه زير بناى اصل سنّت همگانى و هميشگى است.

د. اختصاص موعظت چنين رخدادى به مردم با تقوا با مباحثى كه ذيل آيه (...هدىً للمتّقين ) (349) گذشت، قابل تبيين است (350).

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً قَالُواَّ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَهالِينَ # قَالُواْ ادْعُ لَنَارَبَّكَ يُبَيِّنِ لَّنَا مَاهِىَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لا فَارِضٌ وَلاَبِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُواْ مَاتُؤْمَروُنَ # فَالُواْ ادْعُ لَنَا مَالَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ، يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صغفْفَرآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّالنَّظِرِينَ # قَالُواْ دْعُ لَنَارَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَاهِىَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّآ إِن شَآءَ اللّهُ َمُهْتَدُونَ # قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لا ذَلُولٌ تُثِيرُ الاَْرْضَ وَلاَ تَسْقِى الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لا شِيَةَ فِيهَا قَالُواْ الْئَنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ # وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّرَءْتُمْ فِيَا وَاللّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ # فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْىِ اللّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ ءَيَتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ # ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنّ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِىَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَّدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُمِنْهُ الاَْنْهَرُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ االْمَآءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّهِ وَمَا اللّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْلَمُونَ.

## گزيده تفسير

خداى سبحان براى زدودن محبت و قداست ناروايى كه در ماجراى گوساله پرستى نسبت به گاو، در دل برخى بنى اسرائيل اشراب شده بود و نيز براى اثبات اين كه كشتن گاو نه تنها مشكل زا نيست، بلكه گوهر مشكل گشاست، در ماجراى قتل مرموز يكى از بنى اسرائيل، براى معرفى قاتل و نيز افشاى راز آن جنايت گاو را برگزيد.

بنى اسرائيل بهانه جو بر اثر ضعف معرفت و ضعف روح تسليم در برابر اوامر حق پنداشتند كه موساى كليم عليه‌السلام آنان را مسخره كرده است. حال اين كه آن حضرت خردمند بود و مرتكب هيچ گناهى از جمله استهزأ در حين انجام مأموريت الهى نمى شد؛ از اين رو در تنزيه نفس خويش ‍ فرمود: به خدا پناه مى برم كه از جاهلان باشم. آنان با گستاخى، تكبر و برخوردى طلب كارانه و ناسازگار با روح توحيد گفتند: از خدايت بخواه كه ويژگى هاى گاو را براى ما بيان كند. تعبير (ماهِىَ) حاكى از تعجب شديد آنان بود؛ زيرا معهوذ نبود كه با ذَبح گاوى، مرده اى زنده شود؛ گويا حقيقت گاوى با چنين ويژگىِ شگفت انگيز، متفاوت از حقيقت ساير گاوهاست.

با توجه به اين كه هم اسم بقره و هم ماهيت آن معلوم بود، مقصود از (ماهِىَ) خصوصيت هاى گاو به لحاظ سن، رنگ، مقدار كاركرد و نحوه رام بودن آن است ونظر به اهتمام سنّ در حيوان، نخست سنّ آنگاه رنگ و سپس رام نبودن آن بيان شد. البته مأمور به ابتدايى ذبح، مطلق گاو بود، ليكن تهاون و كوتاهى بنى اسرائيل در امتثال و بهانه جويى ها و لجاجت آنان سبب شد تا خصوصيت هاى جديد مطرح و آن حكم مطلق ابتدايى با برخى قيود، مقيد شود.

از آن جا كه موساى كليم عليه‌السلام فرمود: خداوند به شما فرمان مى دهد، گاوى را ذبح كنيد، همه خصوصيات مورد امر را خداوند بايد تعيين كند؛ از همين رو آن حضرت جواب استفسارهاى سه گانه بنى اسرائيل را نيز به خداى سبحان استناد داد كه اِعمال كمال مساعدت در اجابت خواسته آنهاست كه مى گفتند: از خدايت بخواه كه او برايمان بيان كند.

خداى سبحان در پى پرسش هاى مكرر و متعدد بنى اسرائيل كه تنها بهانه اى براى رفع تكليف از خود بود، براى سلب هرگونه بهانه از آنان در تبيين ويژگى هاى آن ماده گاو فرمود: نه پير از كار افتاده باشدآ آن سان كه بر اثر پيرى بى حدّ، زاد و ولد ندارد و نه نوسال ونارسيده به حدّ كار و زايمان باشد. آن گاو بايد زرد خالص باشد، گاو زردى كه برايناظران سرورآور باست، آن گاو به ذلت نيفتاده و براى هيچ كارى نبايد رام و منقاد باشد، نه براى شيار كردن زمين ونه براى آبيارى مزرع. البته بايد از حيوان سالم قوى تر و از هر عيبى به دور ودر سلامت از هر عيب در حدّى باشد كه جايى براى عيب جويى در آن نبوده حتى از جهت رنگ هم خال و لكه اى نداشته باشد.

بنى اسرائيل پس از تعيين رنگ گاو گفتند: ويژگى گاو بر ما مشتبه شده است. اگر ادعاى آنها درباره تشابه واقعاً درست بوده و گاوى كه مأمور به ذبح آن بودند، به خوبى براى آنن معلوم نشده باشد هم در تكرار سؤ ال معذور بودند و هم معناى (إنّ شأ اللّه لمتهدون ) مى تواند اهتداى به متعلق تكليف الهى، يعنى گاو معين باشد. البته اراده اهتداى به تشخيص قاتل، اهتداى به دريافت حكمت چنين كارى يا اهتداى به تشخيص قاتل، اهتداى به دريافت حكمت چنين كارى يا اهتداى به صراط مستقيم و امتثال دستور الهى نيز محتمل و تعلق اراده و مشيت فعلى خداى سبحان به آن ممكن است و تعبير اگر خدا بخواهد درباره آن محذورى ندارد. همچنين در صورت درستى ادعاى مزبور، در تعبير (الان جئت بالحق ) مأزور نبودند، ليكن ظاهر اين تعبير آن است كه گويا حضرت موسى عليه‌السلام تاكنون از بيان حق خوددارى كرده است، و اين تعبير غيرمؤ دبانه از نشانه هاى حس ‍ گرايى و دورى بنى اسرائيل از عقل است.

بنى اسرائيل تا آخرين لحظه با آن كه به حق بودن فرمان ذبح اعتراف كردند، نمى خواستند به تكليف الهى عمل كنند، ليكن با تهى شدن دست آنان از هر بهانه، گويى مجبور به انجام آن شده، به هر حال گاو را ذبح كردند؛ در حالى كه انجام آن نزديك و متوقع نبود و با آن فاصله فراوان داشتند. از علل عدم مبادرت آنان به ذبح، هراس از افشاى سر نهفته در لوث قتل و نيز باور نكردن رابطه ذبح و پيدا شدن قاتل بود.

همه بنى اسرائيل به گونه اى در آن جنايت دخالت داشتند و شخص يا اشخاص مباشر نماينده و نمونه آن قوم بودند، نه اين كه بيگانه اى او را كشته و درقبيله آنها انداخته باشد؛ از اين رو همگى اصرار بر كتمان آن جنايت و توطئه جمعى داشتند. يهود عصر نزول قرآن نيز تشابه خاص قلبى يا نياكان خود داشته و به فعل اسلاف خود راضى بودند.

گروه قاتل به نزاع با يكديگر پرداخته و تدارؤ كرده، هر يك اتهام قتل را از خود دفع مى كرد و به ديگرى نسبت داده و بر عهده او مى انداخت.

آنان با انتساب قتل به يكديگر و دفع آن از خود بنا را بر كتمان گذارده بودند، غافل از اين كه خداوند بر افشاى آن قادر است.

خداوند امر فرمود كه برخى از اعضاى گاو مذبوح را به بدن مقتول مورد نزاع بزنند تا زنده شود و قاتل را معرفى كند. پس از ذبح گاو و زدن عضوى از آن حيوان مرده به بدن مقتول، آن كشته به احياى حقيقى زنده شد و بدين گونه همه احتمال هاى تأثيرگذار در معجزه نبودن ماجراى گاو معهود نفى شد.

افقشاى قتل و جنايتى كه بنى اسرائيل اصرار فراوان بر كتمان آن داشتند، هشدارى است به همه گنه كاران كه در دنيا امكان افشا و آشكار شدن سراير و مكتوم ها و رسوا شدن وجود دارد.

هدف از اتحاذ روش مزبور، يعنى پديد آمدن حيات به اراده الهى بر اثر برخورد مرده اى به مرده ديگر، براى فصل خصومت و مشخص كردن قاتل، اقامه برهان بر معاد و قدرت خدا بر احياى مردگان و افشاى اسرار در قيامت و نيز ارائه توحيد ربوبى و قدرت خداوند بود. انسان هاى حس گرا بر اثر معرفت شناسى احساس گرايانه تا زمانى متنبه و متذكر حقند كه در محدوده معجزه و آيه اى حسّى به سر مى برند و با خروج از آن غافل شده، سرانجام به قساوت مبتلا مى شوند. براى رهايى از چنين فرجامى بايد با تعقل از آيات و معجزات محسوس به معارف و حقايق معقول عبور كرد و از حادثه هاى محسوس به پند و درس معقول دائمى منتقل شد.

بنى اسرائيل به جاى آن كه از آنچه با حسّ مشاهده كردند، عبرت گيرند و از تحجر و جهل به تنبه و عقل برسند و به عظمت و قدرت خداوند در احياى مردگان پى برند، تنها به حل و فصل نزاع بسنده كردند و به توحيد و معاد منتقل نشدند و به قساوت قلب و سنگ دلى دچار گشتند. قلب آنان بر اثر تمرد و طغيان و عصيان در سير نزولى و سقوط از حيوانى و نباتى و جمادى فروتر رفته از سنگ كه نماد ستبرى و تصلّب است نيز سخت تر شد. برخى سنگ هاى سخت باانفجارى كه در آن پديد مى آيد، رودى از آب كه نماد نرمى و لطافت است ازآن جوشيده و سرازير مى شود؛ بعضى ديگر از سنگ ها شكافى برمى دارد و چشمه اى از آن جارى مى شود؛ برخى سنگ ها نيز از خشيت خدا سقوط و هبوط مى كند، و اين سه همگى مرهون هراس ممدوح الهى است اما دل هاى بنى اسرائيل بر اثر اعراض از حق پس ‍ از مشاهده آن همه آيات و بينات، چنان سختى پيدا كرد كه راه هرگونه نفوذى را بر روى خود بست و ديگر مشاهده آيات و معجزات نه تنها تأثيرى بر آنها نداشت، بلكه بر سختى و قساوتشان مى افزود و از اين رو از سنگ خارا پست ترند.

## تفسير

### عصاره قصه

در پى كشته شدن فردى از بنى اسرائيل خداى سبحان فرمودگ گاوى ذبح كنيد و برخى از اضاى گاو مذبوح را به بدن مقتول بزنيد تا زنده شود و قاتل رامعرفى كند، ليكن از آن جا كه قرآن كتاب هدايت است نه كتاب قصّه، گاهى ترتيب زمانى قضاياى تاريخى را رعايت نمى كند؛ چنان كه به بسيارى از ويژگى هاى ديگرى كه عبرت آموز نيست و در هدايت نقشى ندارد نيز اشاره اى نمى كند. البته احتمال ديگرى مطرح است كه در تفسير به آن اشاره مى شود.

حضرت موسى عليه‌السلام به بنى اسرائيل گفت: خداوند به شما فرمان مى دهد كه گاوى را ذَبْح كنيد. آنها به جاى آن كه بدون چون و چرا فرمان آن حضرت را اطاعت كنند، به بهانه اين كه ميان مشخص شدن قاتل ناشناس با ذَبْح گاو پيوندى نيست، به حضرت موسى عليه‌السلام گفتند:آيا ما را به استهزا مى گيرى؟ آن حضرت در جواب اين تعبير ناروا گفت: به خدا پناه مى برم از اين كه از جاهلان باشم؛ ون استهزا و ديگر معاصى از جهالت اشى مى شود و من از آن جا كه از وحى نشأت مى يگرد و اگر اندكى تأمل كيد، روشن مى شود كه بين ذبح گاو و يافتن قاتل ناشناس چه پيوندى است.

بنى اسرائيل لجوج و بهانه گير در پاسخ حضرت موسى عليه‌السلام بى ادبانه گفتند: از پروردگارت بخواه كه سن گاو را براى ما روشن سازد. حضرت موسى عليه‌السلام گفت: خداوند مى فرمايد: اين گاو نه كهن سال و پير باشد و نه نو سال، بلكه ميان سال باشد. سپس فرمود: آنچه را به آن مأمور شده ايد، انجام دهيد.

بنى اسرائيل باز هم لجوجانه گفتند: از پروردگارت بخواه تا رنگ گاو را براى ما بيان كند. موساى كليم پاسخ داد: خداوند مى فرمايد: گاوى زرد رنگ ذبح كنيد آن هم زردى خالص كه مايل به رنگ ديگرى نباشد؛ به گونه اى كه چنين گاوى سبب سرور بينندگان شود.

بنى اسرائيل بر لجاجت خود پاى فشرده، گفتند: از پروردگارت بخواه تا بيشتر برايمان روشن سازد كه چگونه گاوى است؛ چون امر آن گاو بر ما مشتبه شده است واگر خدا بخواهد ما از هدايت يافتگانيم.

كليم خداعليه‌السلام پاسخ داد: خداوند مى فرمايد: گاوى است كه نه براى شخم زدن رام است ونه براى زراعت آب كشى مى كند؛ از هر عيبى سالم است و از جهت رنگ نيز، يك دست است و هيچ آميزه اى ندارد.

آنگاه بنى اسرائيل تسليم شدند؛ اگرچه باز هم در مقام اظهار قبول، بى ادبانه گفتند: (الان جئت بالحقّ)؛ هم اكنون حقّ مطلب را آوردى! آنان گاوى با ويژگى هاى ياد شده يافتند و آن را سر بريدند.

سپس مأمور شدند قسمتى از گاو مذبوح را به بدن مقتول بزنند تا زنده شود و قاتلِ خود را معرفى كند. اين نزاع به جاى آن كه به صورت عادى و از طريق داورى در محكمه حلّ شود، به صورت معجزه پايان يافت؛ معجزه اى كه از آيات و بيّنات الهى است و مى تواند افزون بر پايان دادن به نزاعى حقوقى و فقهى، دليلى بر قدرت خداوند بر زنده كردن مردگان در قيامت، يعنى مسأله كلامى نيز باشد. از اين رو در ادامه مى فرمايد: خداوند اين گونه، مردگان را زنده مى كند و يات خود را به شما نشان مى دهد. شايد انديشه كنيد و از تبه كارى بازگرديد.

غالب بنى اسرائيل اهل تعقّل و انديشه نبودند تا از معجزه و بيّنه، استنباط عقلانى داشته باشند، بلكه گرفتار حسّ بوده، مادامى كه در محدوده حسّ به سر مى بردند، مطالب محسوس را متذكر و متنبّه بودند و آنگاه كه ازاين محدوده خارج مى شدند، غافل گشته و به جهل علمى و جهالت عملى و قساوت دل منتهى مى شدند؛ قساوتى كه از قساوت و سختى سنگ نيز شديدتر بود. ازاين رو در پايان اين جريان، مى فرمايد: سپس دل هاى شما پس از اين واقعه سخت شد، همچون سنگ يا سخت تر از آن! زيرا پاره اى از سنگ ها منفجر مى شود و از آن نهرها جارى مى شود و پاره اى از آنها ارگ چه در حدّ انفجار نمى شكافد، ولى در حدّ انشقاق شكاف برمى دارد و آب كمترى (نه در حدّ نهر) از آن تراوش مى كند و پاره اى از سنگ ها از خوف خدا، از فراز كوه به زير مى افتد، اما دل هاى شما هيچ اثرى نمى پذيرد و چيزى در آن نفوذ نمى كند و فايده اى بر آن مترتّب نمى شود و در غفلت و قساوت محض به سر مى برد. بدانيد كه خداوند از اعمال شما غافل نيست.

اكنون به تبيين مفردات آيات مورد بحث مى پردازيم.

### بقرة

كلمه بقره به عنوان جنس خاص از حيوان در مقابل جنس ‍ ديگر به كار مى رود؛ مانند: (و من الا بل اثنين و من البقر اثنين ) (351)، (و من البقر و الغنم حرّمنا عليهم شحومهما) (352) و گاهى به عنوان صنف خاص از جنس گاو در برابر صنف ديگر آن استعمال مى شود؛ مانند آيه مورد بحث؛ زيرا منظور از بقره، صنف خاص آن، يعنى گاو ماده است، نه نر و لفظ تا براى تأنيث است، نه وحدت تااز قبيل تمر و تمره باشد و نشانه تأنيث آن اين نيست كه ضماير مؤ نث در (ماهى )، (مالونها)، (تَسُرّ) به كار رفته تا پاسخ داده شود كه اين گونه تأنيث هاى ضمير و فعل، به اعتبار لفظ بقره است، بلكه به اعتبار وصفِ (فارص ) و (بكر) است كه ظاهر در گاو ماده است؛ زيرا آن فرزند مى آورد، ماده است و چنين گاو ماده اى يا بر اثر پيرى، از حدّ زايمان نرسيده، اوّلى فارض و دمى بكر (باكره ) است و مذكّر بودن فارض نظير مذكّر بودن كلمه حامل، طالق و مانند آن از اوصاف خاصّه است. تذكير و تأنيث گاهى با حفظ اصل كلمه و صرف افزايش و كاهش كلمه تا حاصل مى شود و زمانى همراه با تفاوت اصل كلمه؛ مانند بقره و ثور، ناقه و جمل، مرأة و رجل.

### هُزُواً

هزواً نزد مشهور اهل لغت و مفسّران به معناى تمسخر و استهزاست و از جهت وزن و هيئت و قبول وجوه چهارگانه، همانند كفواً (با ضمّه وسط يا سكون آن و در هر دو صورت با همزه يا بدون آن ) است.

ليكن در ميان اهل لغت، رغب اصفهانى اصل آن را شوخى در خفأ (مزح فى خفيّة ) دانسته و مدّعى است كه در آياتى كه كلماتى چون هزواً و لعباً به كار رفته و همه مواردى كه به صورت مصدر، پس ازفعلِ اتّخاذ آمده (از جمله در آيه مورد بحث )، به معناى شوخى است و تنها در صورتى كه فعل هَزِءَ با حرف بأ متعدّى شود (هَزِئْتُ) به معناى استهزاست.(353)

براين اساس، معناى (أتتّخذنا هزواً) آيا ما را به شوخى مى گيرى است نه: آيا مارا به ريشخند مى گيرى، ولى مستفاد از سياق بسيارى از آيات همان معناى مسخره كردن است؛ مانند: (لا تتّخذوا الّذين اتّخذوا دينكم هزواً ولعباً أوليأ) (354)، (وإ ذا ناديتم إ لى الصّلوة اتّخذوها هُزوُاً ولعباً) (355)، (واتّخذوا اياتى و رُسُلى هزواً) (356).

### ماهِىَ

سؤ ال از خصوصيت هاى گو با تعبير (مَاهِىَ) نه ماىِ شارحه است ونه ماى حقيقيّه؛ زيرا هم اسم بقره معلوم بود و هم ماهيّت آن؛ چنان كه اصلاً معناى اصطلاحى منطق براى ماهى در اين جا مطرح نيست، بلكه مقصود خصوصيّت سن، رنگ و مقدار كاركرد و نحوه رام بودن آن است و نظر به اهميّت سنّ در حيوان، ابتدا جريان فارض و بكر بودن و آنگاه رنگ و رام نبودن آن بيان شد.

### لا فارض...

جمله (لافارض و لابكر) را ابوالفتوح رازى به معناى نه پيرِ پير و نه جوانِ جوان گرفته است؛ چنان كه از مجاهد و ابوعبيده نقل كرده كه آنه گفتند: فارض حيوانى است كه پيرى بى حدّى داشته باشد كه ديگر زاد و ولدى ندارد.(357) تفسير منهج الصادقين نيز در ذيل آيه مورد بحث، فارض را به پيرِ از كار افتاده و بكر را به نوجوانِ نارسيده به حد كار معنا كرده است.(358)

اين معنا با ريشه لغوى اين دو واژه نيز سازگار است؛ زيرا فارض اگر از فَرُضَ الحيوان فراضةً: كبر و أسَنّ باشد كه روشن است و اگر از فَرَضَ يَفْرُضُ فَرْضاً وفروضاً به معناى قطع و جداسازى باشد، به حيوانى كه به سن پيرى مى رسد، از اين جهت فارض گويند كه از زاد و ولد منقطع مى شود،(359) يا چون سنّش را قطع مى كند و آن را به انتها مى رساند(360)، يا چون زمين را قطع مى كند و آن را مى شكافد،(361) يا چون كارهاى دشوارى را كه بر او تحميل مى شود مى شكافد و آن را به پيش ‍ مى برد.(362)

بِكر نيز از بَكَرَ يبكُرُ بكوراً به معناى خارج شدن در ابتداى روز و پيش ‍ ازطلوع آفتاب است و به اول هر چيزى از جمله اولين فرزند بِكر گفته مى شود و بُكرة به معناى اول روز است و مراد از آن در آيه، گاوى است كه به حدّ زاد و ولد نرسيده است.(363)

از آنچه گفته شد، ملاحظه در كلام صاحب مقاييس اللغه روشن مى شود؛ زيرا وى نتوانسته مناسب بين واژه فارض و ريشه لغوى آن را تبيين كند و با آن كه ريشه اصلى فرض را تأثير در يك شى ء از طريق بريدن ياشكافتن و مانند آن مى داند، در عين حال، فارض به معناى مسنّ را شاذّ معرفى مى كند؛ چنان كه تحقيقِ بعضى ازمعاصران نيز خالى از تأمل نيست كه اصل واحد و ريشه اين ماده را تقدير لازم و معيّن مى داند و مدّعى است كه اين معنا در همه مشتقّات اين ماده جريان دارد و از آن جمله است كلمه فارض در (لافارض و لابكر)؛ چون مراد از فارض، حيوانى است كه در مرحله ابتدايى حيات خود نيست، بلكه در مراحلى قرار دارد كه بر اثر تجربه كارى، امورش تقدير و اندازه گيرى مى شود و مورد تنظيم و اجراى برنامه كارى قرار مى گيرد.(364) اشكال بيان مزبور اين است كه تقدير و تنظيم و اجراى برنامه كارى، مربوط به حيواناتى است كه از سنّ متوسط برخوردارند و چنين مرحله سنّى، از كلمه فارض اراده نشده است، بلكه مقتضاى سياق آيه و لازم قرينه تقابلِ فارض با بكر اين است كه اين واژه به معناى پيرِ از كار افتاده باشد.

### لابكر

بكر به معناى قطع آمده است و آن چه درباره ضَربت هاى حضرت اميرمؤ منان عليه‌السلام نقل شده: كانت ضَرَباتُ عليّعليه‌السلام أبكاراً، كان إ ذا اعتلى قَدَّ وإ ذا اعْتَرَض قَطَّ(365)، ناظر به قاطع بودن ضربه هاى آن حضرت عليه‌السلام است كه اگر شمشير را عمودى وارد مى كرد، دشمن از طول و بالا دو نيم مى كرد و اگر آن را افقى مى زد، خصم را از عَرْض و ميان دو نيم مى كرد.

تذكّر: نفى دو طرف چيزى گاهى براى اثبات حدّ معتدل و متوسط است، مانند: (لاشرقيّة و لاغربيّة ) (366) ونظير (لافارض ولابكر) و ساير مواردى كه اثبات عذاب ويژه يا رذيلت خاص است، نه اثبات حدّ معتدل؛ مانند: (فى سموم وحميم (42) و ظلّ من يحموم (43) لابارد ولا كريم) (367) و نظير: (مذبذبين بين ذلك لا إلى هَؤ لأ ولا إلى هَؤ لأ) (368) و گاهى مى تواند مطلب جديدى را ارائه كند. جريان گاو مذبوح از لحاظ نفى فارض ‍ و بكر از قبيل اول است و از جهت نفى شيار و آبيارى از قبيل دوم نيست، بلكه وصف ممتاز ديگرى را اثبات مى كند، كه مى تواند قسم سوم مبحث قرار گيرد؛ زيرا بازگشت نفى شيار و آب كشى به نفى يك وصف جامع است كه عنوان ذلول باشد، نه نفى دو خصلت افراط و تفريط و سلب دو صفت متقابل.

### عوان

عوان از عانَ يَعُونُ عَوْناً انسان يا حيوانى است كه از جهت سن، متوسط بين كوچكى و بزرگى است و به معناى مطلق متوسط بين دو چيز نيز مى آيد(369) و جمله (عوان بين ذلك ) (با توجه به اين كه مشاراليه (ذلك ) فارض و بكر است )(370) به معناى متوسط بين فارض و بكر است.

### فاقع

فاتع از فَقَعَ يَفْقَعُ فقعاً و فقوعاً به معناى صاف و خالص و يك دست است، كه غالباً در رنگ زد استعمال شده، گفته مى شود: أصفر فاقع.

براى تفهيم سره و خالص و محض بودن هر رنگى وفى خاص است؛ مثلاً درباره زرد و زردىِ خالص گفته مى شود: أصفر فاقع، براى سفيد أبيض ناصع، براى سياه أسود حالك، براى قرمز أحمر قانى، براى سبز أخضر ناضر(371).

### ذَلول

ذلول حيوانى است كه بر اثر پركارى و شيار كردن زمين يا آبيارى مزارع رام شده و به ذلّت افتاده است.

ممكن است گفته شو، در معناى ذلول ذلّت و خوارى وجود ندارد و بين ذلول و ذليل فرق است؛ ذلول (از ذلّ يذِلّ ذُلاّ وذِلّة ومَذَلّة ) به معناى منقاد ورام است؛ ذَلَّت الدابَة، يعنى حيوان، پس از سركشى و چموشى رام شد. جمع آن ذُلل است، برخلاف ذليل كه جمع آن أذلّة است؛ از اين رو در دعا درباره اَبْر رام و مفيد و پر باران آمده است: اللّهمّ اسقنا ذُلُل السحاب (372) و درباره زمينِ آماده هرگونه بهره ورى بشر آمده است: (هوالّذى جعل لكم الا رض ذلولاً فامشوا فى مناكبها...) (373) و درباره زنبور عسل و پيمودن راه هاى آسان و آماده و رام چنين آمده است: (ثمّ كلى من كلّ الثَّمَرات فاسلكى سبل ربّك ذُلُلا) (374)، برخلاف ذليل كه به معناى ضعيف و خوار و پست است و غالباً يا در همه موارد درباره انسان به كار مى رود؛ زيرا معمولاً يا پيوسته خفّت و مسكنت و پستى، تنها در انسان و موجودهاى انديشور تصوّر دارد.

از مفردات راغب چنين برمى آيد كه فعل ذَلَّ يذِلُّ اگر به معناى رام و منقاد بودن باشد، مصدر آن ذُلّ و صفت مشبهه آن ذَلول (جمع آن ذُلُل ) است؛ از اين رو گفته مى شود: ذَلَّت الدابّة ذُلاًّ وهى ذَلُول. اما اگر به معناى خوارى و پستى و ضعف و مقهوريت باشد، مصدر آن ذِلّت و مَذَلّت و صفت مشبهه آن ذليل (جمع آن أذلّة ) است. البته احتمال استعمال أذلّة در مواردى كه صرف انقياد ونرمى مراد است، نه فرومايگى و خوارى بعيد نيست؛ مانند: (أذلّة على المؤ منين...) (375)؛ زيرا آنان كه محبّان الهى و محبوبان خدايند، نسبت به مؤ منان نرم و آرامند، نه ذليل و خوار.

### مسلّمة

اين واژه مبالغه در سالم است؛ نظير صحيح و مِصْحاج يا مريض و مِمْراض. مبالغه در صحّت يا مرض، شامل همه مراحل قوّه، فعل و انفعال مى شود و مثلاً مصحاح به معناى انسان يا حيوان سالمى است كه دير مريض مى شود و تا حدّ امكان در برابر بيمارى دفاع مى كند واز مزاجى بسيار سالم و قوى برخوردار است؛ چنان كه ممراض، ضعيف تر از مريض است و به كسى گفته مى شود كه مزاج بسيار ناتوانى دارد و خيلى زود بيمار مى شود. پس ‍ (مسلّمة ) حيوانى قوى تر از سالم و از هر عيبى به دور است كه اصلاً جايى براى عيب جويى در آن نيست.

تذكّر: برخى (مسلّمة ) را اعم از تكوين و تشريع دانسته و گفته اند: گاو مزبور نه عيب تكوينى دارد و نه عيب فقهى و شرعى؛ مانند حرمت و مغضوب بودن.(376)

### لاشية فيها

با اين بيان روشن مى شود كه جمله (لاشية فيها) توضيح و تأكيدى است براى (مسلّمة )؛ يعنى از جهت رنگ نيز زمينه اى براى عيب جويى در اين گاو نيست و از اين جهت يك دست و خالص است و هيچ خال و لكّه اى از رنگ ديگر در آن مشاهده نمى شود. اصل (شية ) وَشْى بوده است؛ مانند عدة، كه اصل آن وَعْد بوده است. وَشى به معناى خال كوبى است و واشى به شخص خال كوب اطلاق مى شود، از وَشى يشى وشياً و وشاية. وَشَيْتُ الشى ء وشياً در موردى به كار مى رود كه در چيزى مانند لباس اثرى گذاشته شود كه با رنگ غالب آن مخالف باشد.(377) از اين رو (شية ) به معناى علامت و سياهى در سفيدى يا سفيدى در سياهى و هر آچه كه مخالف رنگ بستر پارچه يا جسم ديگر باشد، نيز آمده است و وشى الثوب وشياً و شية، يعنى با نقش و نگار لباس را زينت داد.

سخن چين سياست بازان سوء را واشى گويند؛ چون وى با خلط دروغ و رنگين كردن گزارش، سعايت خود را بهتر عرضه مى كند، و همان طور كه درباره برخى از اشعار گفته شده: اَحْسَنُه اَكْذَبه، درباره سعايت سوء واشيان هم گفته مى شود، بهترين سخن چين آن است كه دروغ و تزوير و تلبيس و تدليس خبرى او بيشتر باشد.

شِيَه همان وَشى است، ولى از صورت همين كلمه شِية نه ماده آن، أفْعل وَصفى، نه تفضيلى ساخته مى شود؛ مانند ثَور أشيَه؛ نظير فَرَس أبْلَق، كبش اَخْرَج، تِيْس أبْرق و غراب أبْقع. در همه اين موارد حيوانى كه در رنگ آن بُلقه باشد، به اين اوصاف متصف مى شود، ليكن بُلقه در اَشْيَه از شِيَه نيست؛ چون مادّه آنها متفاوت است.(378)

حاصل اين كه، (لا شية فيها) بدين معناست كه سلامت آن ازهر يب در حدّى است كه حتى از جهت رنگ هم خليط و لكه اى ندارد. گروهى از مفسران در توضيح اين جمله گفته اند: حتى سُمْ و شاخ اين گاو هم بايد زرد باشد.(379)

### ادّارأتم

ادّارأتم از ريشه دَرْء به معناى دفع (380) و اصل آن تدارأتم (با تبديل تأ به دال و ادغام در دال فأ الفعل و سپس آوردن همزه وصل در ابتداى كلمه ) است. تدافع به معناى دفع هر يك، چيزى رااز خود و گذاشتن آن برعهده ديگرى است و ممكن است به معناى مطلق تخاصم و دشمنى با يكديگر باشد (نه به معناى تدافع )؛ زيرا در تخاصم، هر كدام از دو طرف خصومت، جنايت يا جرم رااز خود دفع كرده، به ديگرى نسبت مى دهند.

### فيها

مرجع ضمير در (فيها) يا نفس مقتوله است يا قتله اى كه از فعل قتلتم فهميده مى شود يا تهمت مستفاد از كلام.(381)

### اضربوه

ضمير در اضربوه به نفس، در جمله (وإ ذ قتلتم نفساً) بازمى گردد و وجه مذكر بودن آن (با آن كه نفس ) مؤ نث به حساب مى آيد) به اعتبار مرد بودن آن مقتول يا به اعتبار اطلاق عنوان شخص يا قتيل بر اوست (382)، و اين كه رجل يا شخص يا قتيل بودن نفس اعتبار شده ومؤ نث بودن خود نفس، ملاحظه نشده، ممكن است به اين جهت باشد كه در صورت تأنيث ضمير (اضربوها ببعضها) روشن نمى شد كه مضروب، مقتول بود يا بقره، و مراد از بعضها بعضى از مقتول بود يا بعضى از بقره.

### تناسب آيات

در پى شمارش نعمت هاى خداى سبحان بر بنى اسرائيل و كفرانى كه آنها در برابر اين نعمت ها روا داشتند، دراين آيات هشت گانه قصّه اى بيان مى شود كه مشتمل بر نعمتى ديگر از جانب خداوند و كفرانى ديگر از جانب بنى اسرائيل است؛ داستان فرمان ذَبْح گاو براى يافتن قاتلى؛ قصّه اى كه سوره بقره، به همين جهت به اين نام ناميده شده است.

### شيوه نقل تاريخ در قرآن

در قرآن كريم به بسيارى از جزئيات قصّه ذَبْح بقره (نظير زمان و مكان قصّه يا اين كه چه عضوى از مذبوح به چه عضوى از بدن قاتل زده شد) اشاره نشده و نيز صدر و ذيل قصه با ترتيب زمانىِ وقوع آن، بيان نشده است؛ زيرا چنان كه بارها گفته شد، قرآن كتاب قصّه و تاريخ نيست، بلكه كتاب نور، حكمت و هدايت است و از يك واقعه تاريخى نكات حكمت آموزدخيل در هدايت جامعه انسانى را نقل مى كند؛ اين كه داستان مزبور در چه تاريخى و در چه مقطعى از حيات حضرت موسى عليه‌السلام و در كدم قريه اتفاق افتاد، در همان قريه اصحاب سبت واقع شد يا در غير آن و چه گروهى دست به قتل زدند و چرا به اين جنايت روى آوردند، و... چون آگاهى آنها نقشى در فهم معارف قرآن ندارد، به آن اشاره نشده است؛ اگر چه درتاريخ و روايات گوشه هايى از آن تبيين شده كه آن نيز از دخالت اخبار اسرائيلى مصون نمانده است. البته احتمال اين كه اين جريان به دو داستان بازمى گردد يا يك داستان مفصل، مطرح خواهد شد.

راز گزينش حيوان خاص

انتخاب گاو در ميان حيوانات، ممكن ست به سبب محبّت و قداستى باشد كه در جريان سامرى و گوساله پرستى، نسبت به گاو در دل بنى اسرائيل اشراب شده بود: (وأُشروا فى قلوبهم العجل بكفرهم ) (383). خداى سبحان براى اين كه قداست ناروايى را كه چه بسا در دل گروهى از يهوديان ريشه دوانيده و تا زمان قصه مورف بحث نيز باقى مانده بود، از بين ببرد و ثابت كند كه كشتن گاو نه تنها مشكل زا نيست، بلكه ممكن است مشكل گشا باشد، آن را برگزيد(384). البته اين سؤ ال درباره هر حيوان ديگرى اگر دستور ذَبْح آن نازل مى شد، قابل طرح است؛ مثلاً اگر فرمان ذَبْح گوسفند صادر مى شد، ممكن بود پرسيده شود: چرا گوسفند؟

### بهانه جويى بنى اسرائيل

جمله (أتتّخذنا هزواً) حاكى از بهانه جويى ديگر بنى اسرائيل است؛ خصيصه اى كه در طول حركت آنان با حضرت موسى عليه‌السلام و در بسيارى از موضع گيرى هاى آنان ظهور مى كرد و بر اين فرض كه آنان در اين پرسش جدّى بودند و قصد توهين نداشتند، زيرا تناسب بين ذَبْح گاو و مشخص شدن قاتل منتفى است، دليل ضعف معرفت آنان به مقام عصمت پيامبر و ضعف روح اطاعت و تسليم آنان در برابر اوامر حقّ است.

### نزاهت پيامبران الهى از استهزا

مقصود از جهل در جمله (أعوذ باللّه أن أكون من الجاهلين )، بى خردى در برابر عقل و خردورزى و حلم است، نه نادانى در برابر علم و دانش؛ از اين رو با علم، قابل جمع است؛ يعنى ممكن است كسى عالمِ بى خرد و دانشمند فاقد عقل و حِلم باشد.

عقل آن است كه انسان را به عبوديت خدا و اكتساب بهشت دعوت كند: العقل... ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان (385) و عكس نقيض ‍ اين قضيّه آن است كه چيزى كه انسان را به عبوديت دعوت نكند و سبب ورود به بهشت نباشد، عقل نيست؛ اگر چه از قبيل علم و دانايى باشد. در لسان آيات و وايات از چنين چيزى كه اثر منفى دارد، گاهى به جهل و جهالت تعبير مى شود؛ نظير آنچه در روايت معروف جنود عقل و جهل (386) و در آيه (... يعملون السوء بجهالةٍ...) (387) آمده است و گاهى به سفاهت تعبير مى شود؛ نظير نچه در آيه (و من يرغب عن ملّة إ براهيم إ لاّ من سفه نفسه ) (388) ذكر شده است.

آنچه در جمله مورد بحث آمده از قبيل اول است؛ زيرا آنچه با استهزا در حين انجام مأموريت الهى و ابلاغ اوامر آسمانى قابل جمع نيست، حلم و خرد است و آنچه لازم آن انجام اعمال نابخردانه و از جمله استهزا در چنان موقعيتى پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم خردمند بود، مرتكب هيچ معصوميتى از جمله استهزا در مقام تبليغ (كه ممكن است سر از كفر درآورد) (389) نمى شود.

### پيامبران و ادب پناه جويى از خدا

موساى كليم عليه‌السلام نزاهت خود از جهالت را به استعاذه به خدا (أعوذ باللّه...) استناد مى دهد و اين تأدّبى است كه از جانب آن حضرت ابراز مى شود. حضرت موسى عليه‌السلام نفرمود: من از جاهلان نيستم، بلكه فرمود: به خدا پناه مى برم كه از جاهلان باشم؛ (أعوذ باللّه أن أكون من الجاهلين )؛ يعنى در اين تنزيِه نفس و نفى جهالت از خويش، به خداوند پناهنده مى شوم.

اين گونه سخن گفتن ضمن اين كه مى تواند مصداقى براى جدال احسن: (ادفع بالتى هى أحسن السيئة ) (390) باشد و آنان را به تأمل وادارد تا دريابند كه اين دتسور عاقلانه و حكيمانه است، بيانگر ادبى از آداب الهى انبيا و نشانه توجّه آنان به حيله هاى نفس و ضعف ها و آسيب پذيرى هاى نفسانى انسان است؛ حيله ها و ضعف هايى كه انسان درمانده و ضعيف، براى رهايى از آن بايد به خداوند قوىّ قادر، پناه ببرد و براى نفى آن بايد لطف و دستگير حضرت حقّ را نيز گوشزد كند نظير سخن حضرت نوح عليه‌السلام كه به خداوند عرض كرد: (أعوذ بك أن أسئلك ما ليس لى به علم ) (391) و آنچه در قصّه حضرت يوسف و همسر عزيز مصر آمده وبر زبان يوسف (مطابق يكى از دو قول در آيه ) جارى شد: (وما أُبّرى ء نفسى إنّ النفس الا مارة بالسوء إلاّ ارحم ربّى إنّ ربّى غفور رحيم) (392) كه ضمن اشاره به امّاره بودن نفس انسانى رهايى ازآن را به لطف و رحمت خداوند غفور رحيم مستند مى سازد.

تذكّر: حضرت موسى عليه‌السلام نفرمود: من جاهل نيستم، بلكه فرمود: من از جاهلان نيستم و اين سخن اشاره اى است به اين كه گروهى به جهالت مبتلا يند و در جامعه كنونى به سر مى برند و شايد بنى اسرائيل از آنها باشند، ولى من از آن گروه نيستم، گذشته از آن كه من اصلاً در مسائل استهزا نيستم، چه رسد به معارف دينى و احكام.

### پرسش از سنّ بقره

(ماهِىَ) چنان كه گذشت، سؤ ال از سنّ گاو است؛ زيرا گرچه مسئول عنه در سؤ ال ذكر نشده، ليكن چون در برخى موارد، مسؤ ول عنه از پاسخ استفاده مى شود، سؤ ال به نحو اجمال ذكر مى شود و سؤ ال مورد بحث: (ماهِىَ) از اين قبيل است؛ زيرا جواب آن: (لافارض ولابكر عوان بين ذلك ) بيانگر اين است كه سؤ ال از مقدار سنّ گاو بوده است.

اين كه به جاى أىّ بقرة هى چرا تعبير به (ماهِىَ) شده، اولاً، اختصاصِ ماهِىَ به سؤ ال از ماهيت، اصطلاح منطقى است، نه معناى لغوى و براساس فرهنگ محاوره؛ از اين رو ممكن است در مورد سؤ ال از وصف چيزى، كلمه ماهِىَ به كار رود.

ثانياً، بر فرض اختصاص به ماهيت مى توان گفت، با آن كه سؤ ال از مشخصات فردى است كه در آن غالباً با كلمه أيّ سؤ ال مى شود و سؤ ال از حقيقت نوعيه نيست تا از كلمه ما استفاده شود؟ ممكن است به اين جهت باشد كه آنان با اين تعبير مى خواستند تعجّب شديد خود را برسانند و اين كه معهود نيست كه با ذبح گاوى مرده اى زنده شود؛ حقيقت گاوى كه چنين ويژگى شگفت آورى داشته باشد با حقيقت ساير گاوها فرق دارد. پس خدا براى ما تبيين كند: ماهِىَ؛ آن حقيقتى است كه براى ما ناشناخته است، چيست؟ (393).

### راز اسناد پاسخ ‌ها به خدا

حضرت موسى عليه‌السلام در جواب استفسارهاى سه گانه بنى اسرائيل اصرار داشت كه با تعبير به (إنّه يقول )، در هر بار جواب استفسار را به خداوند استناد دهدآ تا كمال مساعدت را در اجابت خاسته آنها كه مى گفتند: از خدايت بخواه كه او برايمان بيان كند... و نمى گفتند: تو براى ما بيان كن....، اعمال كند و هرگونه بهانه را از آنان سلب كند(394) چنان كه طليعه داستان با امر خداوند آغاز شد؛ زيرا موساى كليم گفت: خداوند به شما فرمان مى دهد كه گاوى را ذَبح كنيد؛ از اين رو همه خصوصيت هاى مورد امر را خداوند بايد تعيين كند.

خطاب ديگر بنى اسرائيل به حضرت موسى عليه‌السلام: (فاذهب أنت و ربّك فقاتلا إنّا ههنا قاعدون ) (395) و خطاب جهنى مى ها به خازن دوزخ: (... يا مالك ليقض علينا ربّك ) (396) از همين قبيل است.

### ادعاى تشابه

ادّعاى بنى اسرائيل درباره تشابه اگر واقعاً درست باشد هم در تكرار ؤ ال معذور بودند و هم در تبير (الان جئت بالحق ) مأزور (موزوْر) نبودند و هم معناى (إنّا إنّ شأ اللّه بالحق مأذر (موزوْر) نبودند و هم معناى (إنّا إنّ شأ اللّه لمهتدون ) مى تواند اهتداى به متعلِّق تكليف الهى؛ يعنى گاو معيثن باشد و طبرى كه احتمال ارتداد بنى اسرائيل را بر اثر تفوه به جمله مزبور مردود دانست،(397) براى آن كه كه مطرح وجود دارد البته در معناى اهتدأ گذشته از مطلب مزبور وجه ديگرى نيز به مطرح شده آن عبارت است از: اهتداى به تشخيص قاتل، اهتداى به دريافت حكمت چنين كارى را بالاخره اهتداى به صراط مستقيم و امتثال دستور الهى كه حضرت كليم عليه‌السلام در اين باره فرموده بود: (فافعلوا ما تؤ مرون ).

تذكّر: بحث درباره اراده و مشيئت و تساويب يا تفاوت آنها نسبت به يكديگر از حريم كلام كنونى خارج است و آنچه در اين مقطع مورد عنايت است از برخى مفسران در ردّ قول به حدوث اراده خداى سبحان كه از ظاهر تعبير اگر خدا بخواهد برمى آيد، بنابراين اتحاد معناى اراده و مشيئت چنين گفتند:

آچه از تعليق مزبور استظهار مى شود، همانا حدوث تعلّق مشيئت است نه خود مشيئت؛ يعنى ممكن است مشيئت قبلاً وجود داشته باشد و تعلّق آن به متعلق حادث شود.(398)

اين سخن صائب نيست؛ زيرا خواه اراده و مشيئت يكى باشد يا دو تا، مشيئت از صفات حقيقى ذات اضافه است؛ يعنى بدون متعلق يافت نمى شود ونظير قدرت نيست كه قبل از وجود مقدور هم موجود باشد؛ چنان كه حيات صفت حقيقى محض است. قدرت هر چند متعلَّق مى طلبد، ليكن متعلق مخصوص لازم ندارد؛ برخلاف علم واراده و مشيئت و مانند آن. در اين گونه موارد براى پرهيز از محذور حدوث صفت خداوند سبحان، بايد بين اراده ذاتى و فعلى فرق گذاشت و از حدوث اراده و مشيئت فعلى هراسناك نبود؛ چنان كه حدوث علم فعلى محذورى ندارد؛ زيرا اراده فعلى كه حدوث پذير است از شؤ ونِ نازل اراده ذاتىِ منزّه از وَسْمه حدوث است؛ چنان كه علم فعلى كه حدوث پذير است، از شؤ ون نازل علم ذاتى مُبَرّاى از وَصْمه حدوث است. تحليل متعلَّق اراده ذاتى و تبيين متعلَّق علم ذاتى كه هيچ كدام خارج از محدوده ذات اقدس خداى سبحان نيست، از بحث تفسيرى بيرون است.

### نفى مطلق در لاذَلول

نفى ذلول بودن گاو در قصّه مورد بحث (لاذلول...) كنايه از اين است كه گاوى كه بايد ذبح شود، بايد سائمه باشد؛ يعنى گاوى كه در مزرع مى چرد و از سلامت و نشاط بيشترى برخوردار است، نه گاوى كه براى شيار كردن زمين و آبيارى كشتزار ذلول و رام است و به آن عامله گفته مى شود؛ هم با پا يوغ به گردن خدمت مى كند، به طورى كه در شيار و زير و رو كردن زمين از آن استفاده مى شود و هم با دوش يا گردن خدمت مى كند؛ به طورى كه در آبيارى مزارع به استخدام درمى آيد.

بنابراين، نفى در (لاذلول )، در فعل (تثير) نيز تأثير كرده، آن را به فعل منفى تبديل مى كند؛ يعنى گاوى كه مأمور به ذبح آن هستيد، گاوى است كه نه زمين را شخم مى زند و نه مزرع را آبيارى مى كند. به تعبير ديگر، نفى در (لاذلول ) نفى مطلق است كه با دو جمله منفى بعد تفسير مى شود؛ يعنى گاوى است كه براى هيچ كارى رام و منقاد نيست؛ نه براى اثاره و شيار كردن زمين و نه براى سقى و آبيارى مزرع، نه اين كه نفى نسبى باشد و درفعل (تثير) اثرى نداشته باشد و در نتيجه معناى جمله اين باشد كه رام و منقاد مطلق نيست، بلكه نسبتاً رام است؛ به اين صورت كه زمين را شيار مى كند، امّا براى آبيارى مزرع از آن استفاده نمى شود (چنان كه بلاغى ره اختيار كرده است )(399).

به بيان ديگر، دو فعل (تثير) و (تسقى ) دو صفت براى (ذلول ) است و طبعاً نفى موصوف: (لاذلول )، به صورت عموم نفى، نه نفى صرف اجتماع، نفى هر دو صفت را نيز به همراه دارد؛ گويا گفته شده: (لاذلول مثيرة و سابقية )؛ با اين بيان عدم تكرار نفى در (لاتسقى ) نيز نفىِ سقى، فهميده مى شد و تكرار آن صرفاً براى تأكيد است (400).

تذكّر: كلمه بقر و ثور هر دو شيار و زير و رو كردن را مى فهماند. انتخاب فعل مضارع (تثير) و (تسقى ) براى آن است كه استمرار چنين كارهايى سبب ذلول شدن گاو است.

### حس گرايى بنى اسرائيل

تعبير به (الان جئت بالحق )طبق يك احتمال در معناى اين جمله (401)، هم تعبيرى غيرمؤ دّبانه است، چون مفادش اين است كه گويا حضرت موسى عليه‌السلام تا كنون از بيان حق خوددارى كرده و هم از جلوه هاى حسّگرايى بنى اسرائيل است؛ زيرا پس از پايان يافتن پرسش هاى آنان وهنگامى كه فرمان الهى براى آنان ظهور كامل حسّى پيد كرد، اظهار داشتند: (الان جئت بالحق )؛ با اين كه مى توانستند با استمداد از عقل خود و با تكيه بر عصمت حضرت موسى عليه‌السلام و عدم كوتاهى او در ابلاغ دستورهاى الهى و ملاحظه اطلاق فرمان او، بدون دغدغه و وسوسه، مصداقى از گاو را، به مجرّد اين كه عنوان بقره بر آن صادق است، ذبح كرده به تكليف خود عمل كنند؛ از اين رو از امام رضاعليه‌السلام نقل شده است كه فرمود: بنى اسرائيل هر گاوى برمى گزيدند، كفايت مى كرد، ليكن سخت گرفتند و خدا نيز بر آنان سخت گرفت (402).

دقيقاً بر همين اساس (حس گرايى و عدم بهره گيرى از عقل ) است كه پس از گذر از محدوده حسّ و رسيدن به مرحله تعقّل و بهره گيرى از آن در مسأله معاد و احياى مردگان: (كذلك يحىِ اللّه الموتى و يريكم ءَاياته لعلّكم تعقلون )، به جاى آن كه از اين جريان عبرت آموز پند گيرند و به عنوان آيه اى از آيات الهى به آن بنگرند و به وسيله آن از جهل به علم و از كفر به ايمان عبور كنند وبه مسأله معاد منتقل شوند، به قساوت و كورى دل مبتلا شدند: (ثمّ قست قلوبكم...).

از آنچه گذشت به دست مى آيد كه اگر ويژگى هاى مزبور در پايان قصّه ذكر شد، و درابتداى آن بيان نشد، از قبيل تأخير بيان از وقت حاجت نيست، تا لازم آن دلالت آيات بر جواز تأخير بيان از وقت حاجت باشد؛ زيرا مأمور به ابتدايى ذبح، مطلق بقره بود، ليكن بر اثر كوتاهى و بهانه گيرى بنى اسرائيل خصوصيت هاى جديد مطرح شد و به تعبير دقيق تر، سخت گيرى هاى آنان سبب شد كه آن حكم مطلق و كلّى ابتدايى با بعضى از قيود، مرحله به مرحله قيد شود.

شاهد مدعا اين كه، اگر از قبيل تأخير بيان از وقت حاجت باشد، سؤ ال هاى مكرّر بنى اسرائيل، نشانه اهتمام آنان براى يافتن مأمور به واقعى تلقّى مى شود كه در حدّ خود، عبادت به حساب مى آيد و جاى هيچ گونه ملامتى نيست؛ د حالى كه سياق آيات به خوبى دلالت دارد كه پرسش هاى متعدّد آنان بى مورد بوده، از بابت آن شديداً مستحق سرزنش بودند(403).

تذكّر: تأخير بيان تا قبل از امتثال تكليف محذورى ندارد. تأخير بيان قبل از وقت امتثال هم بى اشكال است؛ چنان كه نسخ تكليف قبل از فرا رسيدن زمان امتثال مانند نسخ تكليف بعد از فرا رسيدن زمان امتثال و قبل از فعل بى محذور است و اشكال بداكه در كلام امين الكلام طبرسى؛ به آن اشاره شده (404)، وارد نيست.

### بهانه گيرى براى رفع تكليف

بنى اسرائيل تا آخرين لحظه با آن كه به حق بودن فرمان ذَبْح اعتراف كردند، نمى خواستند به تكليف الهى عمل كنند: (و ما كادوا يفعلون )؛ چون كاد به معناى قرب است و جمله بدين معناست كه نزديك بود آن را انجام ندهند. پس جمله (و ما كادوا يفعلون ) نشانه آن است كه پرسش هاى آنان بهانه بود تا از خود رفع تكليف كنند.

ممكن است گفته شود با توجه به اين كه ماى نافيه بر سر (كادوا) به معناى قربوا درآمده، مقتضايش اسن است كه حتى نزديك شدن آنان به امتثال فرمان نيز نقى شده است. كنايه از اين كه آنها با انجام ذبح فاصله فراوانى داشتند. در نهايت از آن جا كه واو در (و ماكادوا) حاليه است و جمله حال براى فاعل (فذبحوها) به حساب مى آيد، معناى مجموع دو جمله اين مى شود كه به هر حال گاو را ذبح كردند، در حالى كه انجام آن نزديك و متوقّع نبود و با آن فاصله فراوانى داشتند. با اين بيان روشن مى شود كه تضادّى بين اثبات ذَبْح در (فذبحوها) و نفى آن در (و ماكادوا يفعلون ) نيست؛ زيرا دو فعل، مربوط به دو زمان و دو اعتبار است و در تضادِ دو چيز، وحدت زمان واعتبار شرط است و تقريباً معنا چنين مى شود: ما قاربوا أن يفعلوا حتّى انتهت سؤ الاتهم وانقطعت تعلّلاتهم كالمضطرّ الملجأ إ لى الفعل؛ يعنى نزديك نبود آن را انجام دهند تا اين كه سرانجام با پايان گرفتن پرسش ها و بهانه گيرى هايشان تو گويى كه مجبور به انجام آن شدند(405).

تذكّر 1. وقتى باامتثال و اطاعت فاصله داشتند، باتمرّد و طغيان بى فاصله بودند و اگر نزديك ذَبْح نبودند، نزديك ترك آن بودند؛ از اين رو در محاوره گفته مى شود: نزديك بود نكنند؛ در حالى كه معناى آيه اين است كه نزديك انجام دادن نبودند.

2. طَبَرى نقل مى كند: برخى پنداشتند اصرار بنى اسرائيل براى تعيين چنين گاوى براى آن بود كه فكر مى كردند، گاوى كه واجد خصوصيت احيا باشد، نظير عصاى موسى عليه‌السلام موجودى معيّن و ويژه است؛ ازاين رو سعى در كشف خصوصيت آن داشتند، و اين پندار را جاهلان مى داند(406).

### سرّ تكرار إ ذ

تكرار (إ ذ) در جمله (وإ ذ قتلتم...) در پايان قصّه (با آن كه همه اين آيات مربوط به يك داستان است و بايد همانند ساير موارد به يك إ ذ بسنده شود) اولاً، بر اثر طولانى شدن قصّه و ثانياً، براى بيان اهميت ذيل آن است كه اصل و اساس قصّه راتشكيل مى دهد؛ يعنى اهميّت اين نكته كه خودشان شخصى را كشتند و سپس با انتساب قتل به يكديگر، آن را از خود دفع مى كردند و بنا را بر كتمان آن گذاشته بودند؛ غافل از اين كه خداوند، قادر بر افشاى آن است؛ گويااز طريق تكرار (إ ذ) لازم است كه اصل قتل و كتمان آن، آن هم به صورت خود مى كشى و خود تعزيه مى دارى مستقلاً و جداى از استهزا و بهانه گيرى آنان، مورد توبيخ و ملامت، و توجّه و عبرت ديگران قرار گيرد؛ چنان كه رعايت نكردن ترتيب زمانى قصّه نيز از همين باب است؛ چون هركدام از قتل نفس محترم، استهزا، بهانه گيرى و پرس و جو كردن هاى بى مورد و دريغ كردن در امتثال امر، گناه بزرگى است كه اگر ترتيب زمانى قصّه رعايت مى شد، نمى توانست اين چنين، به طور ويژه وسيله توبيخ و مورد عبرت قرار گيرد(407).

### وحدت قصّه

انسجام صدر و ساقه داستان و تعبير ويژه اى كه در بخش فرمان ذَبْح گاو به كار رفته نشان مى دهد كه همه اين آيات، گزارش ازيك قصه است، نه دو قصه؛ چنان كه برخى پنداشته اند. قائل به تعدد قصّه مى گويد: آنچه در قرآن كريم مشهود است از قبيل تقديم ماحقه التأخير و بالعكس نيست، بلكه دو قصّه كاملاً متفاوت است: يكى حكم فقهى و حقوقى به نحو عام، براى حلّ مُعْضَل لوثو قسامه كه به صورت قضيّه حقيقى اعلام شده كه اگر كشته اى يافت شد و قاتل او معلوم نبود، بزرگان و سالمندان نزديك ترين روستا يا شهر به محلِ مقتول، مأمورند كه گاوى را با شرايط معهود در وادى سيل خيز كه كشت و زرع نمى شود، ذبح كنند و كاهنان بَن لاوى جلو مى افتند و سالمندان آن آبادى با مراسم خاص دست ها را بر آن گاو مذبوح مى شويند و مى گويند دست هاى ما اين خون (قتيل ) را نريخت و چشم هاى ما خون ريز او (قاتل )را نديد. بااين كار از اتهام قتل تبرئه و بخشوده مى شوند.

قصه ديگر، گذشته از حكم فقهى و حقوقى به نحو خاص و مقطع مخصوص، معارف كلامى و حِكَمى را به همراه دارد و آن اين كه قتيلى يافت شد و بنى اسرائيل تدارؤ كرده، هر كدام اتهام قتل آن را از خود دَرْء و دفع مى كرد و به ديگرى نسبت مى داد واين رخداد با روزى مصادف بود كه گاوى با شرايط معهود باربر اصل كلى ذَبْح شده بود. خداوند امر فرمود كه برخى از اعضاى گاو مذبوح را به بدن مقتول مورد نزاع بزنند تا زنده شود و قاتل را معرفى كند و آنچه در قرآن كريم آمده نار به اين دو قصه است، كه يكى سابق و ديگرى لاحق است و هيچ گونه تقديم و تأخير در داستان سرايى قرآن رخ نداد، تا نيازى به توجيه زمخشرى و ساير مفسران بعدى داشته باشد(408).

لازم است عنايت شود كه هر چند حفظ نظم صورى از يك سو و توجه به تكرار كلمه (إ ذ) كه بيانگر سرفصل جديد است از سوى ديگر، و وجود داستان اول در تورات كونى و عدم معهود بودنِ قصّه معهودِ قرآنى در تورات از سوى سوم، زمينه چنان پندارى را فراهم مى كند، ليكن اگر داستان دستور ذَبْح گاو براى حلّ مُعْضِل لوث و قسامه، يك حكم فقهى و حقوقى عام بوده و تعبد مخصوص را به همراه داشته، اولاً، مجالى براى ناهنجارى بنى اسرائيل در گفتارِ (أتتخذنا هزواً) نبوده و ثانياً، نيازى به پرسش سه باره درباره سنّ و رنگ ومقدار كاركرد گاو مزبور نبوده و ثالثاً، مجالى براى تعليل به تشابه گاو نبوده و رابعاً، جاى گفتن (الان جئت بالحق ) نبوده است؛ زيرا حكم تعبدى خاص، اسرار پيچيده خود را دارد، كه غالباً مفهوم انسان هاى عادى نيست، گذشته از آ كه احاديث وارد وحدت قصّه را تاييد مى كند؛ بنابراين، احتمال تعدد قصه ضعيف است؛ چونق رآن كه وحى اصيل و مصون و مصون از تحريف و منزّه از دستبرد تاريخ و تطاول طاغيانِ دير و صومعه و بيعه و كنيسه است، ميزان است، نه موزون، و معيار سنجش ‍ معارف الهى قرآن است كه ميزان ارزيابى است، نه تورات كه موزون است و بايد با ميزانِ مُهَيمن توزين گردد، تا صحت و سقم آن معلوم شود. پس اگر چيزى در تورات كنونى نبود يا برخلاف محتواى قرآنِ معصوم و مصون بود، بايد آن موزون را علاج كرد، نه اين كه ميزان را به نقد كشيد.

### مصحّح اسناد قتل به همه بنى اسرائيل

انتساب قتل نفس به همه بنى اسرائيل: (قتلتم )، ازاين روست كه همه آنه هادر اين جنايت به نحوى دخالت داشتند و چنين كارى توطئه اى جمعى به حساب مى آمد؛ از اين رو همگى اصرار بر كتمان آن داشتند: (كنتم تكتمون ).

در ماجراى پى كردن ناقه صالح پيامبرعليه‌السلام نيز قرآن با انتساب جنايتِ عَقْر (پى كردن و كشتن ناقه ) به همه قوم ثمود، مى فرمايد: (فكذبوه فعقروها) (409). با آن كه عمل مزبور با مباشرت يك نفر از آنان صورت گرفت؛ اين بدان جهت است كه با توطئه و تصويب همه ثمود، ردى معين از آن قوم، مأمور به پى كردن ناقه شد؛ يعنى با داد و ستد سياسى كه با او داشتند، او را نماينده خود براى اين جنايت قرار دادند؛ چنان كه در سوره قمر بدان تصريح شده، مى فرمايد: آنها يكى از ياران خود ندا دادند و او به سراغ اين كار آمد و ناقه را پى كرد؛ (فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر) (410)؛ بنابراين، در اين گونه موارد، شخصِ مباشر هم نماينده قوم است و هم نمونه آنان و چنين سِمَتى مصحّح اسناد عمل شخص به همه گروه است.

تذكّر 1: اين كه به جاى ماكتمتموه به (ما كنتم تكتمون ) تعبير شده، يعنى كان به استخدام درآمده، به اصرار و كوشش آنان بر كتمان، و ستمرار و مقاومت آنها برپوشيدن جنايت اشاره دارد.

2. چنان كه گذشت، مخاطب قرار گرفتن يهود عصر نزول قرآن در آنچه مربوط به اسلاف آنان است، نظير خطاب هاى (قلتم )، (فادَّارءَتُمْ) و (كنتم تكتمون ) در آيات مورد بحث، به اين جهت است كه آنها در خط انحرافى گذشتگان خود و راضى به فعل آنان بودند و بين آنها و نياكانشان تشابه خاصّ قلبى وجود داشت؛ چنان كه درباره ديگران گفته شده: (تشابَهتْ قلوبهم...) (411)؛ يعنى دل هاى اينان از لحاظ انديشه و انگيزه شبيه يكديگر است؛ هر چند فاصله زمانى يا مكانى آنان از همديگر كم نيست.

### برهانى بر معاد و احياى مردگان

از جمله هاى كذلك يحى اللّه الموتى و يريكم ءَاياتِه لعلّكم تعقلون برمى آيد كه اتّخاذ اين روش براى فصل خصومت ومشخص كردن قاتل (با وجود راه هاى متعدد ديگر) براى اين بودكه از اين طريق برهانى بر معاد و قدرت خداوند بر احياى مردگان در قيامت اقامه شود. انسان خردورز با مشاهده اين كه از برخورد مرده اى به مرده ديگر، به اراده خداوند حيات پديد مى آيد، هيچ گاه از دعوى پيامبران نسبت به معاد و زنده شدن مردگان به دستور الهى، تعجّب مى كند؛ چنان كه انسان خردمند وقتى مشاهده مى كند كه خداوند در همين دنيا برخى اسرار را چگونه فاش مى سازد و آنچه را كه بنى اسرائيل اصرار بر كتمان آن داشتند افشا كرده است، هيچ گاه از اين كه قرآن روز قيامت را روز ظهور همه اسرار معرفى مى كند: (يوم تبلى السرائِر) (412)، (ولايكتون اللّه حديثاً) (413) شگفت زده نمى شود و آن را انكار نمى كند. افزون بر اين كه به توحيد ربوبى و قدرت خداوند نيز رهنمون مى شود.

از آنچه گذشت به دست مى آيد كه هم مقصود از آيه در (يريكم ءَاياتِهِ) نشانه هاى توحيد و معاد است و هم متعلّق در (لعلّكم تعقلون ) آيات قادر و محيى بودن خداوند است. البته با ثبوت آيه و معجزه، وحى، نبوت و رسالت هم به خوبى ثابت مى شود؛ چنان كه احتمال عقال كردن اغراض و غرايز و پرهيز ازهرگونه گناه و تباهى در تحت جامع انتزاعى عقل و تعقل قابل اندراج است.

نكته: در ماجراى ذبح گاو معهود همه احتمال هاى تأثيرگذار در معجزه نبودن نفى شده است؛ مثلاً در حال حياتِ گاو، زدنِ به بدن مقتول، صورت نپذيرفت تا توهّم انتقال حيات از گاو زنده به مقتول مرده رخ ندهد و كارِ زدن، به دست موساى كليم عليه‌السلام حاصل نشد تا احتمال سِحْر طرح نشود و تعيين زمان زدن بر عهده خود بنى اسرائيل قرار گرفت، نه در اختيار حضرت موسى عليه‌السلام، تا توّهم دخالت زمان خاص پيش نيايد. نيز تعيين ساير خصوصياتِ مذبوح و مقتول در اختيار آنان قرار گرفت تا كسى فكر سحر نكند. همه اين ويژگى ها نشان اقتدار مطلق الهى وا عجاز كليم خداعليه‌السلام است واين قصّه چون در هيچ سوره قرآن، اعم از مكّى و مدنى نيامده و اطلاع بر زواياى پيچيده آن با تحريفتورات و در دسترس ‍ نبودن تاريخ كهن بنى اسرائيل و فقدان اطلاعات عمومى در مكه و مدينه و امّى بودن حضرت ختمى مرتبت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم امكان عادى نداشت، از اين رو مبسوطاً در قرآن كريم طرح شد تا اعجاز علمى رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و قرآن كريم مجيد روشن شود.

تذكّر: توهّم بهشتى بودن چنين گاوى كه مرده او مرده اى را زنده مى كند، مانند تخيّل وحشى بودن آن بر اثر اين كه نه شيار كننده است و نه آبْكش ‍ موهون است؛ به ويژه وَهْم اول كه طبق تعبير برخى از مفسرانْ هابِط إ لى تخوم الا رض (414) است.

### ظهور آيه در احياى حقيقى

ظاهر آيه مورد بحث اين است كه پس از ذَبْح گاو و زدن بعضبى از آن به بدن مقتول، آن قتيل زنده شد و خداوند احياى مردگان را از اين راه گوشزد مى فرمايد. زنده شدن مرده در دنيا محذور عقلى ندارد و قانون مجاوره اين است كه ظاهر لفظ هنگامى كه دليل معتبر عقلى يا نقلى برخلاف آن نباشد، حجّت است و صرف استعبعادْ صارف از معناى ظاهر آن نيست؛ به ويژه آن كه اساس اعجاز بر خرف عبادت است و چيز غيرعادى هرچند بعيد به نظر مى رسد، ولى با قيام حجّتْ مقبول قرار مى گيرد. برخى از راه استبعاد زنده شدن مرده و بعضى به زعم استحاله آن، آيه مورد بحث را طبق خواسته خود كه برخاسته از تحقيق علمى نبوده، معنا كردند كه كاملاً قابل نقد و تزييف ست.

خلاصه پندار اول اين است كه آيه مورد بحث نه تنها به تفصيل از زنده شدن آن مقتول سخن نمى گويد، بلكه به اجمال نيز بر آن دلالت ندارد؛ بنابراين، معناى قصّه اى كه قرآن نقل مى كند، همان است كه در تورات آمده و آن اين كه براى برطرف شدن نزاع و جلوگيرى از هرگونه تخاصمْ گاوى ذَبْح مى شود عدّه اى با مراسم خاص دست خود را بر آن مى شويند تا از اتّهام قتل تبرئه شوند و همين حكم فقهى مانع خون ريزى هاى بعدى خواهد بود؛ در نتيجه معناى (كذلك يحى اللّه الموتى )، معادل معناى آيه (من أحياها فكأنّما أحيا الناس جميعاً) (415) و نظير آيه (ولكم فى القصاص حيوة يا أُولى الا لباب ) (416) است و هرگز ناظر به زنده شدن مردگان نيست (417). پس اين آيات نه ناطق واعجازاست و نه درباره مطلبِ كلامى (زنده شدن مردگان در قيامت ) سخن مى گويد.

ناصوابى اين پندار در اين است كه ظاهر احيأ همان حيات بخشى حقيقى است و منظور از آن، حيات متعارف و محسوس است و حمل آن بر حيات معنوى، نظير (من أحياها فكأنّما أحيا الناس جميعاً) يا حمل آن بر حفظ حيات محسوس و جلويگرى از هدر دادن آن به وسيله نزاع، مانند: (ولكم فى القصاص حيوة يا أُولى الا لباب )، نيازمند قرينه است. هيچ ترديدى نيست كه ظاهرِ (كذلك يحيى اللّه الموتى ) دو چيز است: يكى آن كه احيايى در خارج اتفاق افتاد و خاوند مرده اى را زنده كرد و ديگرى آن كه احياى معاد و آخرت نظير احياى مبدأ و دنيا امكان پذير است و خداوند قادر است مرده ها را در قيامت زنده كند؛ چنن كه در دنيا زنده كرد و هيچ فرقى بين زنده كردن يك نفر و زنده كردن چندين نفر نيست: (ما خلقكم ولا بعثكم إ لاّ كنفس واحدة ) (418)؛ بنابراين، ترديدى در ظهور آيه در احياى حقيقى و زهوق پندار از مزبور نيست.

خلاصه پندار دوم نيز اين است كه برهان عقلى مانند دليل معتبر نقلى حُجّت است. همان طور كه دليل نقلى مى تواند قرينه معيِّن يا صارِف باشد، برهان عقلى نيز چنين سِمَت هايى را دارد. يكى از مبادىِ مُتْقَن عقلى اين است كه رجوع نزولى فعل به قوّه محال است و هبوط كامل به ناقص و نيز قسم دائم مستحيل است. (فعلاً درباره سير نزولى بحث مى شود و امتناع قسر دائم بعداً طرح خواهد شد.) البته ممكن است، رجوع يا هبوط ياد شده بالعرض به موجود بالفعل يا كامل نسبت داده شود، ولى هرگز بالذات به آن منسوب نخواهد شد؛ بنابراين، زنده شدن انسانى مرده، چون مستلزم رجوع از فعل به قوّه است، محال خواهد بود؛ زيرا انسان با مردن به تجرّد مثالى يا عقلى نايل مى گردد و مجرّد مثال يا عقلى نسبت به موجود مادّىِ محسوس ‍ داداى فعليّت است و زنده شدن مجدّد و تعلّق دوباره آن به بدن، همان رجوع از فعل به قوّه است؛ چنان كه مسخ شدن انسان به صورت حيان مثلاً بوزينه مستلزم هبوط كامل به حدّ ناقص است كه همان محذور قبلى را به همراه دارد؛ زيرا انسان كامل به حدّ ناقص است كه همان محذور قلى را به همراه دارد؛ زيرا انسان كامل است و حيوان ناقص و تعلق روح انسان به بدن حيوان رجوع از كمال به نقص است؛ ازاين رو طبق اين شاهد عقلى آياتى كه بر زنده شدن مردگان در دنيا دلالت دارد و نيز آياتى كه دليل مسخ شدن برخى افراد انسان به صورت بوزينه است بايد از ظاهر منصرف و بر معنايى حمل شود كه با دليل عقلى منافى نباشد.

ناصوابى اين پندار در اين است كه هر چند اصل مبنا حق است، يعنى برهان عقلى نظير دليل معتبر نقلى حجت شرعى است و مى تواند قرينه مُعَيِّن يا صارِف باشد، چنان كه مَبناى امتناع رجوع از فعل به قوه بالذات و استحاله هبوط كامل به ناقص بالذات نيز حق است و حكمت متعاليه عهده دار تعليل و تبيين اين گونه مبانى مُتْقَن است، ليكن خفاى برخى از مقدمات مطوى در ماجراى زنده شدن مرده و محجوب بودن بعضى از مبادىِ منطوىْ در ماجراى مسخ، سبب مغالطه مستور شده و شبيه برهان، برهان تلقّى شده و همين تلقّى مغالطه آميز بدون جهت مايه عدول از حجّت به غير حجّت شده است؛ زيرا انسان مرده اى كه زنده مى شود، هيچ كمال علمى يا عملى پيشين خود را از دست نمى دهد، بلكه با داشتن همان مرتبه تجرّد مثال يا عقلى مجدداً در مرحله نازل خويش به طبيعت تعلّق مى گيرد، تا برخى از كمال هايى كه در زمان حيات پيشين تحصيل يا از آن استفاده نكرده بود، حاصل گردد؛ يعنى حيات مجدّد براى صعود قوّه به فعل است، نه مستلزم نزول فعل به قوّه و بين اين دو فرق فارقى است. آرى، اگر انسانى كه به تجرّد باريافت، روح او دوباره به جنين تعلّق بگيرد (و مصداقِ واللّه أخرجكم من بطون أُمهاتكم لاتعلمون شيئاً) (419)، قرار گيرد، مشمول رجوع از فعل به قوه است.

همچنين انسان ممسوخ هرگز از كمال به نقص بازنمى گردد، بلكه آنچه در درون او نهادينه شده بود، ظاهر مى گرددو بايد بين مَسْخ مُلكىِ محال كه روح انسان به بدن حيوانى تعلق گيرد و هبوط كند (تناسخ )، و بين مَسْخ ملكوتىِ ممكن كه بان انسانى آشكار گردد، فرق نهاد؛ انسانى كه در درون خود به سمت بوزينه شدن حركت كرده و با حفظ انسانيت متعارف، بوزينه شده و بوزينه بودن او روشن مى شود.

مقصود از حيوان در مسخ مُلكىِ محال،همان است كه قبل از مرتبه انسان قرار دارد، ولى منظور از حيوان در مسخ ملكوتىِ غيرمحال همان است كه بعد از مرحله انسانِ متعارف واقع مى شود؛ زيرا انسان نوع متوسط و جنس ‍ سافل است، نه نوع اخير و تحت او انواع متعددى قرار دارد كه انسان عادى با حسن يا سوء اختيار خود ازراه ايمان و عمل صالح يا كفر و عمل طالح به آن سَمْت حركت جوهرى مى كند و واقعاً همان مى شود؛ يعنى انسانى است كه واقعاً بوزينه است تفصيل آن را حكمت متعاليه برعهده دارد؛ بنابراين، نه زنده شدن مرده در دنيا محذور رجوع فعل به قوه را به همراه دارد و نه مسخ برخى از انسان ها به صورت حيوانى مانند بوزينه محذور رجوع كمال به نقص.

آنچه تاكنون بيان شد، راجع به امتناع سير نزولى و استحاله رجوع از فعل به قوّه و كمال به نقص بود كه پاسخ آن ارايه شد و اما خلاصه شبهه اى كه به امتناع قسر دايم بازمى گردد، اين ات كه خداى حكيم نوعى را با استعداد ويژه خلق كند و آن استعداد هرگز در هيچ فردى از افراد آن نوع از قوه به فعل نيايد، چنين كارى حكيمانه نيست؛ زيرا اين گونه آفرينش يا به نقصان علم بارى بازمى گردد يا به كمبود قدرت او يابه ضعف خود جود و سخاى آن حضرت. تبيين تلازم بين مُقَدّم و تالى بر عهده حكمت متعاليه و بطلان توالى ياد شده معلوم است؛ بنابراين، اگر نوعى با استعداد ويژه آفريده شد، حتماً به فعليت مى رسد؛ براين اساس زنده شدن برخى مرده ها اگر براى شكوفا شدن استعداد مستور و به فعليّت نرسيده، باشد آنان كه مردند و به كمال نهايى نرسيده بودند همه استعدادهاى مستور آنها مقبور شده و به گور رفته و ديگر شكوفا نخواهد شد و اين همان قسر دائم مستحيل است؛ چنان كه اگر انسانى مسخ شود و حيوان گردد، همه استعدادهاى انسانى او در بوته قوّه ميماند و هيچ كدام شكفته نمى شود و اين نيز همان قسر دائمِ ممتنع است؛ پس بنابر مبناى مُتْقَنِ استحاله قسر دائم، نه مجالى براى تبعيض در زنده شدن مردههاست و نه راهى براى مسخ انسان.

دليل ناصوابى اين پندار نيز خطايى است كه در تطبيق اصل جامع امتناع قسر دائم بر تبعيض در احيا و زنده نشدن برخى ديگر از مرده ها و نيز بر مسخ ملكوتى رخ داده است. اما معناى قسر دائم، همان طور كه در تقرير اصل مطلب گذشت، اين است كه خداى حكيم يك ماهيّت نوعى را براى نيل به كمال بيافريند و آن نوع را با استعداد خاص تجهيز كند، ولى هرگز آن نوع به مقصد نرسد و قوّه او به فعليت نيايد، ليكن اگر آن نوع داراى افراد بى شمار بود و عدّه زيادى از آن افراد به فعليت رسيدند و برخى از آنها بر اثر تزاحم، تنازع در بقا، اصطكاك متحرك ها و مانند آن از عوامل ويژه قلمرو طبيعت به مقصد نايل نشد، چنين محروميتى، قسر موقّت، محدود و مقطعى است، نه قسر دائم كه به اصل نوع كلى و طبيعت جامع مربوط است و چنين سر موردى نه تنها محال نيست، بلكه لازم منطقه حركت عمومى وهمگانى و هميشگى ماده است؛ زيرا در قلمروى كه همه موجودهاى آن در حركتند و شعور تفصيلى، عدالت و عصمت در آنها مطرح نيست، چاره اى جز برخورد و محروميّت برخى و نموّو فربهى برخى ديگر نخواهد بود؛ هرچند اين محروميّت هاى نِسْبى وسيله تكامل جمعى قرار مى گيرد؛ بنابراين، تطبيقِ قسر دائمِ مستحيل كه مختص اصل طبيعت و نوع جامع است بر برخى افراد، از سنخ مغالطه كلى و فرد و نوع و مصداق است.

امّا مسخ هرگز مصداق قسر نخواهد بود، نه دائم و نه مقطعى، نه نوعى و نه فردى؛ زيرا منظور از مسخ در اين گونه موارد كه از ظاهر قرآن كريم استظهار مى شود، همان مسخ ملكوتى است،نه مسخ مُلكى (تناسخ )؛ يعنى انسانى كه داراى استعدادهاى گونه گون است، اگر با ميل و تشخيص خود در شكوفايى يكى از آن استعدادها تلاش كرده و قواى ديگر خود را در خدمت همين يك استعداد ويژه درآورد، براساس حركت جوهرى مستعدّله آن استعداد به فعليّت مى رسد؛ در مرحله اول در حدّ حال و بعد در حدّ ملكه و سپس در حدّ فصل مقوّم وجودى كه در تأسيس هويّت جديد انسان سهم به سزايى دارد، و آنچه قبلاً در وى نهادينه شده بود در راستاى اين نوع جديد و صروت جوهرى تازه فعاليت مى كند و هيچ يك از آنها مقسور نيست؛ برخلاف مَسْخ مُلْكى كه گذشته از رجوع فعل به قوه مستلزم قسر موردى و حبس مقطعى است.

البته بين رجوع فعل به قوه و بين قسر دائم اين تفاوت وجود دارد كه رجوع مزبور مطلقاً محال است، ولى قسر دائم در خصوص اصل نوع مستحيل است؛ به طورى كه وقوع در منطقه تزاحم و قلمرو تنازع، مُصَحِّح قسر موردى خواهد بود، ولى مُجَوِّز رجوع مقطعى قرار نمى گيرد.

### راز تعبير به لعلّ

تعبير به لعلّ (شايد) از اين روست كه ترتّب خردورزى و عبرت آموزى بر ارائه و معجزه، امرى ضرورى و جبرى نيست، بلكه وابسته به حُسن اختيار و اعتبار مخاطبان است؛ به طورى كه اگر آنان تسليم هوا و هوس نشدند و از اختيار و آزادى خود حسن استفاده كردند، مى توانند تعقّل كنند و عبرت آموزند(420)؛ بنابراين، اصل تعقل، تدبّر، اتعاظ و اعتبار تشريعاً لازم است، ليكن تحقّق عينى آن در نظام تكوين در حدّ احتمال و شايد است؛ زيرا زمينه تمرّد و طغيان منتفى نيست؛ چنان كه از تتمه داستان استفاده مى شود.

### پيام مستمرّ قصه دينى

بنى اسرائيل به جاى آن كه از آنچه با حسّ مشاهده كردند، عبرت بگيرند و به وسيله اين معجزه الهى از تحجّر و جهل به تنّبه و عقل برسند و به عظمت و قدرت خداوند در احياى مردگان پى ببرند، تنه به حلّ و فصل نزاع بسنده كرده، به توحيد و معاد منتقل نشدند و به قساوت قلب و سنگدلى دچار گشتند: (ثمّ قست قلوبكم ).

انسان خردمند پس از مشاهده آيه اى حسّى در محدوده حسّ، حبس ‍ نمى شود و به استنباط عقلى از آن مى رساند و انسان جاهِل حسّ گرا و گرفتار حسّ تا هنگامى كه حادثه و معجزه اى در محدوده حسّ تا هنگامى كه حادثه و معجزه اى در محدوده حسّ است، متذكّر و هوشيار است، ولى به محض اين كه از آن محدوده خارج شد،گرفتار قساوت و غفلت درونى مى شود و به همان فسق و نفاق پيشين خويش گرايش مى يابد با آن كه همگان بايد از حادثه هاى محسوس به پند و درس معقول دائمى منتقل شوند؛ چنان كه دستور عيادت بيمران و تشييع جنازه و رفتن به مزار مردگان، تنها براى آن نيست كه در همان لحظه تنّبهى پيدا كنيم، بلكه براى آن است كه از آن لحظه ها براى آينده توشهاى برگيريم. حادثه ها و معجزه ها گرچه دائمى نيست، ولى عبرتى كه انسان خردمند از آنها مى گيرد، بايد دائمى باشد؛ زيرا روح قصه دينى و الهى پيام مستمر دارد و اتّعاظ و تنّبه هميشگى را مى طلبد.

### مراحل سير نزولى انسان تبه كار

جمله توبيخ و تَعْييرآميزِ (فهى كالحجارة أو أشدّ قسوة )، نشان آن است كه قلب انسان چنان كه مى تواند سير صعودى كند، ممكن است سير نزولى داشته باشد؛ سعى و تلاش انبيا براى اين است كه قواى ادراكى انسان را تقويت كنند و دفينه هاى فطرى و عقلانى او را شكوفا ساخته: و يثيروا لهم دفائن العقول (421)، او را با فرتشگان محشور كنند. امااگر او از رهنمود پيامبران اطاعت نكرد و با سوء استفاده از اختيار و آزادى خدا داد، راه تمرّد و طغيان در پيش گرفت، در ابتداى راه در حدّ حيوان است، ليكن در اواسط راه از حيوان هم پست تر مى شود و در اواخر راه به حدّ سنگ و جماد مى رسد و در نهايت از سنگ نيز سخت تر و جامدتر مى شود.

مراحل فراوانى براى قوس نزول تصور مى شود كه چهار بخش آن را قرآن با لطايف تعبيرى خود چنين بيان مى كند: 1. (أولئك كالا نعام ) (422)، (كأنهّم حمر مستنفرة ) (423). 2. (بل هم أضلّ) (424). 3. (فهى كالحجارة ) (425). 4. (أو أشدّ قسوة ) (426).

تذكّر: همان طور كه طفره در سير صعودى محال است، در سير نزولى نيز ممتنع است؛ از اين رو سقوط به مرحله پايين تر از حيوان، قبل از فرود به مرتبه حيوانى ممكن نيست؛ چنان كه هبوط به مرحله نازل تر از سنگ قبل از سقوط به مرتبه سنگى ميسور نيست.

تفصيل مطالب اين است كه شخص گرفتار به تباهى و انحراف اوّل به مرحله حيوانى نزديك مى شود، دوم در حدّ حيوان قرار مى گيرد، سوم از حيوان نازل تر مى شود، چهارم نزديك مرحله نباتى مى رسد، پنجم به مرتبه گياهى نزول مى كند، ششم از نبات فروتر مى رود، هفتم نزديك جماد مى شود، هشتم در حد جماد قرار مى گيرد، نهم از جماد فروتر مى رود. البته ممكن است فروتر از حيوان همان نزديك نبات شدن باشد و همچنين درباره نبات.

### دل هاى سخت تر از سنگ

اشاره به اقسام سه گانه سنگ در سه جمله (وإنّ من الحجارة لما يتفجّر منه الا نهار)، (وإنّ منها لما يشّقّق فيخرج منه المأ) و (وإنّ منها لما يهبط من خشية اللّه )، براى اين است كه (أشدّ قسوة ) بودن وسخت تر از سنگ بودن برخى دل ها معلّل و مستدلّ گردد.

توضيح اين كه بعضى از سنگها كه در دل كوه قرار دارد، با انفجارى كه در آن رخ مى دهد، نهى از آب از آن مى جوشد و سرازير مى گردد: (وإنّ من الحجارة لما يتفجّر منه الا نهار). برخى ديگر در حدّ انفجار شكسته نمى شود، بلكه تنها شكافى برمى دارد و آب كمترى در حدّ چشمه از آن جارى مى شود: (وإنّ منها لمايشّقّق فيخرج منه المأ). قسم سوم از ترس و خشيت خدا سقوط و از جايى به جاى ديگر هبوط مى كند: (وإنّ منها لما يهبط من خشية اللّه )؛ بنابراين، آثار و بركاتى بر سنگ مترتب مى شود و اين گونه انفعال و تأثّر در آن مشاهده مى شود؛ در حالى كه دل هاى بنى اسرائيل بر اثر اين كه پس از مشاهده آن همه آيات و بيّنات دوباره غافل شدند و از حقّ اعراض كردند، چنان سخت و قسّ شد كه راه هرگونه نفوذى را بر روى خود بست و ديگر مشاهده آيات و معجزات، نه تنها تأثيرى بر آنها نداشت، بلكه بر سختى و قساوت آنها مى افزود.

ممكن است دلى، پيش از آمدن معجزه، آن چنان گرفتار قساوت نباشد، ولى پس از آمدن معجزه و مشاهده بيّنه الهى و واضح شدن مطلبِ حقّ، به سبب لدود و جحود و عنود شدن و بر نكول اصرار ورزيدن، قساوت سنگينى را در پى داشته باشد؛ چنان كه قرآن كه براى مستعدانِ فيضْ شفا و رحمت است، براى ستمگرانْ عامل ازدياد خسارت مى گردد: (و ننزّل من القرأَن ماهو شفأ و رحمة للمؤ منين ولايزيد الظّالمين إلاّخساراً) (427)؛ نظير ميوه شيرين و پرآبى كه براى مزاج هاى سالم سودمند است، ولى براى مبتلايان به بيمارى دستگاه گوارش دردآور خواهد بود و روشن است كه پديد آمدن درد از هاضمه بيمار است، نه از ميوه شيرين.

### تقسيم سنگ ها و تشبيه دل ها

تقسيم سنگ ها به سه قسم، تقسيمى تباينى نيست تا اشكال شود كه مثلاً قسم اوّل (سنگى كه از آن نهرى از آب مى جوشد) نيز مى تواند از خشيت خدا هبوط كند و به عكس، بلكه مقصود اين است كه چنين اوصاف مثبتى در مجموع سنگ ها مشاهده مى شود؛ گرچه ممكن است برخى سنگ ها مجمع همه اين اوصاف كمالى باشد.

نيز آيه مزبور در مقام حصر اصناف مختلف سنگ و تحديد آثار مثبت و بركات آن نيست، تا اشكال شود كه چرا از سنگى كه بر اثر آتش فشان منفجر مى شود، سخنى به ميان نيامده؛ زيرا هدف از اين تشبيه، ارائه سختى و قساوتى است كه با نرمش و انعطاف جمع مى شود وسنگى مى تواند اين غرض راتأمين كند كه منفجر مى گردد و از درون آن، آب نرم مى جوشد يا از خشيّت الهى هبوط و نزول مى يابد و روشن است كه سنگ آتش فشان، بيانگر غرض ديگر است؛ گرچه سود آتش فشان در كار خود فراوان است و بركات صنعتى و سنّتى زيادى را به همراه دارد، ولى مايع نرم آن را منفجر يا منشق نكرده، بلكه آتش نيرومند و قهّار صلابت آن را درهم شكسته است.

## لطايف و اشارات

### 1. روز آشكار شدن پليدى ها

چنان كه در مباحث تفسيرى گذشت، با همه اصرارى كه بنى اسرائيل بر كتمان قتل و جنايت خود داشتند، آن جنايت افشا گرديد و اين هشدارى است به همه جانيان، بلكه به همه گنه كاران عالم كه اين گونه نيست كه ظرف افشا و آشاكر شدن سراير مو مكتوم ها تنها قيامت باشد، بلكه در دنيا نيز امكان رسوا شدن وجود دارد و آن اصل كلّى كه درباره بيماردلان از آيه (أم حسب الذين فى قلوبهم مرض أن لن يخرج اللّه أضغانهم ) (428) به دست مى آيد، اختصاص به قيامت ندارد؛ زيرا اطلاق آيه مزبور شامل دنيا هم خواهد شد؛ چنان كه بيمارى ضِغْن و كينه به عنوان تمثيل ياد شده، نه تعيين؛ يعنى بيرون آوردن گناهِ مكتوم و خيانتِ مستور اختصاصى به كينه ندارد.

خداى سبحان در برخى آيات تنها از آگاهى خودش خبر داده، مى فرمايد: خدا نه تنها از آشكار و پنهان شما آگاه است، بلكه از اسرارى كه بر خود صاحب سرّ نيز تفصيلاً پوشيده است، هر چند اجمالاً مستور نيست، آگاهى دارد: (وإنّ تجهر بالقول فإنّه يعلم السّرّ وأخفى) (429)، ليكن در آيه مورد بحث: (واللّه مخرج ما كنتم تكتمون ) و در مثل آيه (أم حسب الذين...) به آشكار ساختن مكتوم هاى دل تهديد مى كند. ممكن است روز آشكار ساختن آن نيز قبل از مرگ باشد؛ چنان كه ممكن است منطقه افشا و قلمرو اظهار كم يا زياد باشد كه البته بى ارتباط با كيفيت جُرم و ويژگى مجرم نيست.

### 2. سرانجام حس گرايان

كسى كه معجزه وبيّنه الهى را ببيند و به جهت گرايش حسى در معرفت شناسى از آن اعراض كند، قلبش دچار قساوتى شديدتر از قساوتِ سنگ مى شود. مصداق روشن چنين قلبى دل هاى بنى اسرائيل است؛ زيرا براى تذكّر و تنبّه آنان كوه طور بر فرازشان افراشته شد: (وإذْأ خذنا ميثاقكم و رفعنا فوقكم الطّور خذوا ما ءَاتيناكم بقوّة واذكروا ما فيه لعلّكم تتّقون) (430)، ولى پس از يك بيدارى موقّت به خواب غفلت فرو رفتند و به آن پشت كردند: (ثم توليّتم من بعد ذلك...) (431)؛ آنان كه از دريا با معجزه رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم گذشتند و شكافته شدن دريا و سپس ‍ غرق شدن آل فرعون را خود مشاهده كردند و در عين حال پس از نجات از آن خطر عظيم، خدايى ديدنى از حضرت موسى درخواست كردند: (ياموسى اعل لنا إ لهاً كما لهم ءَالهةً) (432)، و بالاخره كسانى كه، مطابق آيات مورد بحث، پس از مشاهده احياى مرده اى، آن هم با زدن عضو مرده اى ديگر به آن، به جاى تعقّل در اين آيه بزرگ الهى و عبرت و بيدارى، به قساوت قلب دچار شدند: ثمّ قست قلوبكم من بعد ذلك....

منشأ معرفت شناختى همه اين اِعراض ها و ناسپاسى ها تعقل نكردن و گرفتار تفكر اصالت حس بودن است؛ از اين رو چنين انسان هايى، تا زمانى متنبّه و متذكّر حقّند كه در محدوده معجزه و آيه اى حسّى به سر مى برند، ولى به محض خارج شدن از اين محدوده گرفتار غفلت شده، در مسائل فكرى گرفتار شرك و در امور عملى مبتلا به معصيت خدا مى شوند؛ نظير كسى كه تا در كنار محتضر حضور دارد، متنبّه است و با دور شدن از او غافل مى شود؛ زيرا گرفتار حسّ است و از موارد محسوس، استنباط عقلى ندارد.

فرجام چنين افرادى ابتلاى به قساوتى است كه پس از آن آيات و معجزات الهى كه غذاى روح است، به جاى آن كه جان آنان را رشد دهد، سبب زيان و خسارت آن مى شود: (ولا يزيد الظالمين إلاّ خساراً) (433).

براى رهايى از چنين فرجام دردناكى بايد اهل تعقّل بود و از آيات و معجزات محسوس، به معارف و حقايق معقول عبور كرد ودر چهار ديوار حسّ محصور نماند: (كذلك يحى اللّه الموتى ويريكم ءَاياته لعلّكم تعقلون ) (434).

### 3. چگونگى قساوت و انشراح قلب آدمى

كسى كه بر اثر عواملى مانند گرايش هاى حسّى، اهل تعقّل و تدبّر نبود و ازمحسوس به معقول و از ظاهر حادثه ها به باطن آنها راه نيافت و از رخدادهاى آموزنده عبرت نگرفت واز اين رهگذر به ايمان و اعتقاد خود قوّت نبخشيد، در برابر معصيت الهى منعى براى ارتكاب آن نمى بيند و زمانى كه پاى ميثاق و پيمان الهى به ميان آمد، رادعى براى شكستن آن عهد احساس نمى كند.

درنتيجه به سبب كثرت عصيان و تراكم نقض ميثاق ها ونَكْثِ پيمان ها، سختى و قساوتْ همه دل او را فرا مى گيرد و بر دل او مُهْر و قفل مى زند و در نهايت چنين قلبى نه از درون نسبت به خير جوششى دارد تا بركت از آن برخيزد و نه از بيرون سخنى در آن نفوذ مى كند، تا بركتى را بپذيرد: (أفلا يتدبّرون القرءَان أم على قلوب أقفالها) (435)؛ مُهر كردن دل بعد از تراكم گناه نظير قفل كردن انبار پر از كالايى است كه ديگر جايى براى كالاى جديد ندارد؛ از اين رو آيات آن را كاملاً مى بندند و نظير نامه اى كه پس از پايان يافتن مطالب مرقو آن، به طورى كه ديگر جا براى نوشتن مطلبى جديد در آن نيست، مهر يا امضأ مى شود.

قلبى كه بر اثر عناد و لجاج مُهر شد، نه مى شود عقيده يا خُلق بد را از آن گرفت و نه مى توان عقيده يا خُلق خوب را در آن جاى داد. سرّ اين كه صاحبان چنين دلى در قرآن تدبّر نمى كنند، اين است كه راه نفوذ معارف وع قايد و اخلاق بر روى آنها بسته شده و از درِ بسته نه مى توان چيزى (عقيده باطل ) را بيرون كرد و نه چيزى (عقيده حقّ) را به درون راه داد.

دلى كه با تراكم گناه سياه گردد و جايى براى توبه نيز در آن نماند، مختوم مى شود: (ختم اللّه علَى قلوبهم...) (436). صاحبان دل هاى مختوم به پيامبران مى گفتند: (سوأ علينا أوعظت أم لم تكن من الواعظين) (437) و خداى سبحان درباره آنها مى فرمايد: (سوأ عليهم أَنذرتهم أم لم تنذرهم لايمنون) (438).

در هر حال، آنچه سبب بسته شدن و قساوت قلب مى شود، نقض عهد و به طور كلّى معصيت پروردگار است. بر همين اساس، خداى سبحان در سوره مائده ) پس از اشاره به عهدهايى كه از بنى اسرائيل گرفت، عهد شكنى هاى آنان را مطرح ساخته، قساوت دل هاى آنها را به اين پيمان شكنى ها نسبت مى دهد: (و لقد أخذ اللّه ميثاق بنى اسرائيل و بعثنا منهم اثنى عشر نقيباً و قال اللّه إنّى معكم لئن أقمتم الصلوة و... (12) فبما نقضهم ميثاقهم لعنَّاهم وجعلنا قلوبهم قاسية) (439) و در سوره صف صف ) از زبان موساى كليم عليه‌السلام نقل مى كند كه به قوم خود فرمود: با اين كه حقّ براى شما روشن شده و ميدانيد من فرستاده خدايم، چرا مرا اذيت كرده، سخنانم را نمى پذيريد؛ إذ قال موسى لقومه يا قوم لِمَ تؤ ذوننى وقد تعلمون أنّى رسول اللّه. سپس خداى سبحان در توجيه عدم پذيرش آنان مى فرمايد: (فلمّا زاغوا أزاغ اللّه قلوبهم) (440)؛ آنان با سوء اختيار خود از حكم خدا منحرف شدند؛ از اين رو خداوند قلب آنها را منحرف كرد. در سوره مائده نيز پس از برشمردن برخى گناهان منافقان، نظير كذب و تحريف مى فرمايد: (و من يرد اللّه فتنته فلن تملك له من اللّه شيئاً أولَئِك الذين لم يرد اللّه أن يطهِّر قلوبهم) (441)؛ يعنى بر اثر آن تبه كارى هاست كه خداوند اراده نمى كند، دل هاى آنان را تطهير كند (مراد از تطهير، تطهير تكوينى دل هاست وگرنه تطهير تشريعى دل ها، مربوط به همه انسان هاست؛ چنان كه از جمله (ولكن يريد ليطهّركم ) (442) كه پس از امر به وضو و غسل و تيممِ بدل از آنها آمده، به دست مى آيد)(443).

نكته: چنين نيست كه اين درِ بسته قابل گشايش نباشد؛ بلكه كليد معين دارد و همه كليهاى جهان نزد خداست: (له مقاليد السَّمواتِ والا رض ) (444). همان خدايى كه دل تبه كار متمرّد را قفل كند، كليددار نهانى و نهاى و مقلّب القلوب يز هست و مى تواند آن را باز كند. همان گونه كه قبض و ختم و قفل دل ها به دست خداست، بسط و شرح وفتح آن نيز به دست اوست. پس ‍ كسى كه بخواهد مانند سنگ از درونش چشمه بجوشد يا از خشيت الهى هبوط و تواضع كند، بايد اثرپذير باشد، تا قلبش با رسوبات گناه بسته نشود و كسى كه بخواهد قلب بسته اش انشراح پيدا كند، بايد با كليددار هستى و فتّاح عليم: (و هو الفتّاح العليم ) (445) و مقلّب دل ها با توبه، انابه و نجوا ارتباط برقرار كند. چون كليد قلب ها در دست خداست؛ با چرخش آن به يك سو، درهاى رحمت بر روى انسان گشوده مى شود: (و لو أن أهل القرى ءَامنوا و اتّقَوا لفتحنا عليهم بركاتٍ من السَّمأ والارض ) (446) و با چرخش آن به سمت ديگر سراسر عالم بر روى انسان بسته مى شود؛ به گونه اى كه به هر درى مراجعه كند، سرافكنده بازمى گردد؛ چنان كه درباره كافران وارد شده: (لا تفتّح لهم أبْوابُ السمأ) (447)؛ يعنى با اين كه كافران از همه امكانات مادى برخوردارند و سفر سپهرى آنان مشهود است، ولى درهاى آسمان معنوى كه دعا به آن بالا مى رود و رزق حقيقى انسان از آن نازل مى شود، بر رويشان باز نمى گردد.

البته چنان كه گذشت، مقصود از استناد امورى چون ضلالت، انحراف، قبض، ختم و قفل و به طور كلى استناد شرور به خداوند، چيزى جز امساك فيض و رحمت نيست؛ يعنى آنچه سبب مى شود، درِ دلْ بسته شود، سلب توفيق و قطع رحمت خاص است: (ما يفتح اللّه للناس من رحمة فلاممسك لها و ما يمسك فلامرسل له من بعده) (448) ونيز آنچه سبب سلب توفيق مى شود، گناه خود انسانِ متمرّد است؛ چنان كه از جمله (فلمّا زاغوا أزغ اللّه قلوبهم) (449) برمى آيد.

شخصى از حضرت امير مؤ منان (سلام اللّه عليه ) پرسيد: چرا توفيق نافله شب پيدا نمى كنم؟ آن حضرت فرمود: گناه سبب اين بى توفيقى است؛ (قد قيّدتك ذنوبك) (450). از امام رضاعليه‌السلام نيز سؤ ال شد: چرا خدا را نمى بينم؟ فرمود: با چشم ظاهر نمى توان او را ديد، و چشم باطن تو نيز بر اثر گناه بيمار است (451) و از آيه اى كه از سوره مائده درباره تيمم گذشت، برمى آيد كه انجام تكاليف الهى و طاعت و بندگى خداوند عامل طهارت روح و باز شدن قلب است و چنين روح طاهر و قلبِ گشوده اى توان تماس باكتاب الهى را كه جز پاكان آن را مسّ نمى كنند، دارد.

### 4. مقلدان كورِ تقليد ستيز

داستان هاى قرآن كريم از بهترين روش قصه سرايى برخوردار است: (نحن نقصّ عليك أحْسَنَ القَصَص ) (452)؛ يعنى به بهترين و شيواترين سبك داستان را بر تو نازل مى كنيم؛ بنابراين، همه قصّه هاى قرآنى با روشى اَحْسَن بيان شده است. حُسن داستان سرايى در اين است كه گذشته از اشتمال بر محتواى حكيمانه، كمّ و كيف آن نيز از زيبايى روشى بهره مند باشد؛ يعنى اگر داستانى مكرر بيان شد، حتماً تكرّر آن قصه حكمتى دارد كه مصلحت مزبور بدون تكرار حاصل نمى شود. قصه حضرت موسى عليه‌السلام بيش از داستان پيامبران ديگر، حتى حضرت ابراهيم عليه‌السلام، در قرآن مجيد آمده و قصه بنى اسرائيل آن و تكرار اين، امور فراوانى است كه هر كدام مبحث خاص خود را مى طلبد. آنچه در اين مقطع مطمح نظر است و مى تواند دل مشغولى بسيارى از نسل ها را ر عصرها و مصرها به همراه داشته باشد و مشهود دوران كنونى نيز هست و خطر كژراهه رفتن بسيارى از مردم، به ويژه نسل نو و ميان سال را كه عناصر محورى جامعه را تشكيل مى دهند در پى دارد، همان چيزى است كه قرآن كريم آن را مايه قساوت دل و پايه هرگونه محروميت از انتفاع خود و نفع ديگران اعلام داشته است.

جامعه دل مرده به صورت گورستان عمومى درمى آيد كه هيچ گونه كارآيى ندارد و اين همان است كه قرآن كريم در اين باره فرموده: چنين ملّتى از سنگ خارا پست تر است. منشأ اين هبوط اخلاقى، همانا حسّگرايى در مبحث معرفت شناسى و تقليد كور در مسائل اجتماعى با داعيه بطلان اصل تقليد است.

اينان نه تنه به سلطان علوم و مَلَكه معارف، يعنى وحى الهى بها نمى دهند، بلكه برهان تجريدى عقل را خُرافه مى پندارند و هر چيزى كه به حسّ درنيايد، آن را اسطوره باطل مى دانند و از سوى ديگر، گوش فرا دادن به رهنمود ديگران را تقليد تلقى كرده و آن را مطلقاً محكوم مى كنند و چنين اعلام مى دارند كه رأى هيچ كس براى غيراو حجّت نيست. در عين حال، هر چه عامل اسراف، اِتراف، رفاه و برترى باشد، خوب مى دانند و از زمامدارانِ استبداد، استثمار، استعباد، استحمار وديگر روش هاى زورمدارانه سياست بازان خود پيروى مى كنند؛ يعنى در عين ابطال تقليد به طور مطلقْ براى كام مادى به دام تقليد كور مى افتند.

خلاصه آن كه معرفت شناسىِ احساس گرايانه اينان براساس (لن نُؤ من لك حتى نرى اللّه جهرةً) (453)، است و زندگى مرفّهانه اينها بر (محورِ هم أحْسَن أثاثاً و رأياً) (454) است و پيروى كوركورانه اين گروه بر مدارِ (إنّا أطَعْنا سادتنا و كبرأنا) (455) است. آرزوى خا اين فرقه بر كوته نظرىِ (يا ليت لنا مثل ما أُوتى قارون إنّه لذو حظّ عظيم) (456) استوار است و آينده سازى اين طايفه بر تكيه به زر: (يَحْسَبُ أنّ مالَه أخْلَده) (457)، مبتنى است و خلاصه همان طور كه اينان منّ و سلواى آسمانى را به سير و پياز تبديل كردند: (أتَستبدلون الّذى هو أدَنى بالّذى هو خيرٌ) (458)، رهبرى الهى موسى و هارون را به زمامدارى الحادى فرعون و ماهان مبدّل كردند و به جاى پيروى از مكتب حيات بخش تورات، اطاعت از منش طاغيانه فرعون را ترجيح دادند و اين دردِ عمومِ حسّگرايان و ماده پرستانِ عصر به ويژه صهيونيسم بين الملل است كه مستضعفان جهان، به ويژه مسلمانان مظلوم فلسطين را با قتل و نهب و اسارتْ و واره كردن تحت شكنجه قرار مى دهند.

تلاوت آيات مربوط به بنى اسرائيل، و بررسى لجاح و عناد اينان با رهبران الهى، گويا سخن روز و نياز مبرم جامعه كنونى است؛ چنان كه تاريخ گذشته نيز آثار و آمار كهن را همچنين ترسيم مى كند؛ بنابراين، ضرورت تكرار داستان اسائيلى هاى طاغى و تعليل قساوت دل هاى آنان و تبيين هبوطِ اصولِ اخلاقى و ارزشى بعد از فروپاشى اصولِ معارف و اعتقادى معلوم خواهد شد.

شايان ذكر است كه تقليدى كه به تحقيق منتهى شود و به استناد علم به ضرورت آن و علم به خصوصيّت علمى و عملى مرجع تقليد و علم به واجد بودن شخص معيّن نسبت به همه آن خصوصيت ها باشد، محمود و ممدوح است و عقل و نقل آن را راجح و در مواردى واجب مى داند؛ زيرا تخصّص در همه رشته ها با فرض گسترش علوم متعسّر، بلكه متعذّر است. نياز ضرورى به بهره بردارى از صنايعِ متنوع و علوم گونه گون از يك سو، و امتناع عادى تحصيل تخصّص در همه آنها براى يك نفر از سوى ديگر، ضرورت تقليد را پى ريزى خواهد كرد؛ يعنى هيچ محقّق و متخصّصى نيست، مگر آن كه در برخى از رشته ها مقلّد كارشناسان ماهر آن رشته است.

كسانى كه اصل تقليد را ناروا مى پندارند، بدون آن كه درباره ضرورت آن بينديشند و بى آنكه راجع به مرجع تقليدشان در رشته هايى كه تخصّص ‍ ندارند فكر كنند، مبتلا به قليد مذمومند؛ يعنى آنچه بر زبان دارند، نكوهش ‍ اصل تقليد است و آنچه به آن مبتلايند، تقليد نكوهيده است و همه اينها بر اثر قساوت دل است كه از معرفت شناسى ناصواب ناشى مى شود؛ از اين رو قرآن كريم منافع گونه گون احجار را كه در رديف نازل ترين موجودات جهان محسوس است، بازگو مى كند و دل هاى قاسى اسرائيلى و هر كسى را كه صهيونيستى مى انيشد، بدتر از سنگِ سخت مى داند، و براى اعلام فرومايگى حسّگراى ماده پرست تعبيرِ (أشدّ قسوةً) را به جاى كلمه أقسى به كار مى برد؛ زيرا كلمه أقسى فقط از نظر هيئت مفيد زياده قساوت است، ولى تعبيرِ (أشدّ قسوَة ) فقط از نظر هيئت مفيد زياده قساوت است، ولى تعبيرِ (أشدّ قسوَة ) گذشته از هيئت، ازراه ماده شدّت، كيفيت قابل اعتنا را تفهيم مى كند و براى اين كه ثابت شود كه انحطاط دامن گير جامعه اسرائيلى و مانند آن شده و مى شود، كلمه حجاره (459) در برابر قلوب، به صورت جمع ياد شد و از كلمه حَجَر استفاده نشد؛ چنان كه از عنوان سنگ كه نماد ستبرى و تصلّب است، كمك گرفته شد؛ چون سنگ گذشته از سرسختى، سود فلزّ را ندارد كه آب شود و ميعان پيدا كند، ولى بالاخره از آب كه نماد نرمى و لطافت است، متأثّر مى شود. بررسى صدر و سابقه اين جريان، علامت هاى فراوان اعجاز را ارائه مى كند؛ از اين رو از آن به صورت جمع ياد شده و چنين گفته شده است: (ويريكم ءَاياتِه لعلّكم تعقلون ).

تذكّر: خطوط جامع و كلى مطالب مربوط به رجوع از فعل به قوه، قسر دائم و موقت،حسّگرايى، سقوط ارزش هاى اخلاقى... در تفسير قيّم الميزان ذيل آيات مزبور آمده است. شكر اللّه مساعى مؤ لّفه 1.

### 5. تسبيح، خشيت و خوف جمادات

در ذيل داستان بقره و در بيان اقسام مختلف سنگ ها، سخن از سنگى به ميان آمد كه از خشيت خدا، هبوط و نزول پيدا مى كند. اين جمله يادآور آيه اى است كه تسبيح و تنزيه خدارا به همه موجودات، حتى جمادات استناد مى دهد: (وإنّ من شى ء إ لاّ يسبّح بحمده ) (460) و آيه اى ديگر كه همه چيز را مُسْلِم و منقاد خدا معرفى مى كند: (وله أسلم من فى السَّموات ) همچنين آياتى كه سجود و آمدن باطوع و رغبت را به همه موجودات نظام كيهانى اسناد مى دهد: (وللّه يسجد...) (461)، (...إ ئتيا طوعاً أو كَرهاً قالتا أتينا طائعين ) (462) و نيز مؤ يد آن دسته از روايات و آياتى است كه سخن از شكايت و شفاعت برخى جمادات يا اعضأ و جوارح در قيامت دارد؛ چون لازم شكايت و شفاعت در محكمه عدل خداوند احساس، ادراك و حضور در صحنه حادثه است و خانه يا مسجدى كه به عنوان شاهد و ناظر، در متن حادثه حضور نداشته و معرفت وادراكى نسبت به آن ندارد. چگونه مى تواند در محكمه قيامت به نفع يا ضرر كسى شهادت دهد؛ قيامت ظرف اداى شهادت است وهر اداى شهادتى بايد مسبوق به تحمّل شهادت باشد و تحمل شهادت، حضور در صحنه حادثه و ادراك و فهم آن را مى طلبد؛ اگر در قيامت اعضأ و جوارح انسان يا هر جامد ديگرى مى گويند: خدا ما را به سخن درآورده است؛ (أنطقنا اللّه ألذى أنطق كلّ شى ء) (463)، بدين معنا نيست كه خداى سبحان هم اكنون اين مطلب را به ما فهماند، بلكه به اين معناست كه ما تاكنون آن را مى دانستيم، ولى مأذون در اظهار و افشاى آن نبوديم و اكنون خداوند به ما اجازه افشاى آن را داده است. قيامت ظرف اذن در اظهار است، نه ظرف تعليم يا ادراك ابتدايى اعضأ و جوارح.

در هر حال، تلقّى و باور داشتن اين نكته نقش بسيار مهمّى در تربيت انسان و اجتناب او از معاصى دارد؛ بسيار بعيد است كسى كه باور دارد كه همه عالم مظهر و در محضر خداست و خداوند حاكم عادل و شاهد حاضر است و همه چيز سرباز اوست: (وللّه جنود السَّموات والا رض ) (464) در عين حال به خود اجازه معصيت دهد؛ چون فرض اين است كه او به اين باور درونى رسيده كه غير از خداى سبحان كه آگاه است، همه اشيا بر او نظارت دارند و عليه و شهادت مى دهند و قيامت ظرف حدوث آگاهى اين موجودات نسبت به اعمال او نيست، بلكه ظرف اذن خدا در نطق و تكلّم آنان نسبت به اداى شهادت است.

تذكّر الف. آنچه شيخ طوسى 1 در تبيان و طبرسى 1 در مجمع البيان فرموده اند كه اسناد اين گونه اعمال ادراكى به جماد مجاز است، صائب نيست؛ زيرا برهان عقلى كاملاً مطابق ظاهر قرآن است؛ چنان كه مشهود صاحب بصران نيز آن را تأييد مى كند.

ب. ممكن است قيدِ (من خشية اللّه ) به هر سه حكم گذشته متعلق شود؛ يعنى انفجار نهر از سنگ و خروج آب از سنگِ منشق و هبوط حجرِ هابط، همگى مرهونِ هراس ممدوح الهى است.

ج. مقصود از نهر كه رودخانه است خود رود است، ليكن اسناد انفجار به آن، نظير اسناد جريان به نهر در قرآن است: (تجرى من تحتها الا نهار) (465).

## بحث روايى

### 1. جزئيات قصّه ذبح بقره

- عن البزنطى قال: سمعت الرضاعليه‌السلام يقول: إنّ رجلاً من بنى اسرائيل قتل قرابته له ثم أخذه وطرحه على طريق أفل سبط من أسباط بنى إ سرائيل ثم جأ يطلب بدمه. فقالوا الموسى: إنّ سبط آل فلان قتلا فلاناً فأخبر من قتله قال: إ يتونى ببقرةٍ (قالوا أتّتخذنا هزواً قال أعوذ باللّه أن أكون من الجاهلين )، ولو أنّهم عمدوا إ لى بقرة أجزأتهم و لكن شدّدوا، فشدّد اللّه عليهم (قالوا ادع لنا ربّك يبيّن لنا ما هى قال إنّه يقول إنّها بقرة لافارض ‍ ولابكر) يعنى لاصغيرة ولا كبيرة (عوان بين ذلك ) ولو أنّهم عمدوا إ لى أيّ بقرة أجزأتهم ولكن شدّدوا فشدّد اللّه عليهم (قالوا ادع لنا ربّك يبيّن لنا مالونها قال إنّه يقول إنّها بقرة صفرأ فاقع لونها تسرّ النَّاظرين ) و لو أَنّهم عمدوا إ لى بقرة أجزأتهم ولكن شدّدوا فشدّد اللّه عليهم (قالوا ادع لنا ربّك يبيّن لنا ماهى إنّ البقر تشابه علينا و إنّا إنّ شأ اللّه لمهتدون # قال إنّه يقول إنّها بقرة لاذلول تثير الا رض و لاتسقى الحرث مسلّمة لاشية فيها قالوا الان جئت بالحقّ) فطلبوها فوجدوها عند فتى من بنى اسرائيل، فقال لا أبيعها إ لاّ بملؤ مسكها ذهباً، فجأوا إ لى موسى و قالوا له ذلك، فقال: اشتروها فاشتروها و جأوابها، فأمر بذبحها ثمّ أمر أن يضربوا الميّت بذَنَبها، فلمّا فعلوا ذلك حىّ المقتول و قال: يا رسول اللّه إنّ ابن عمّى قتلنى دون من ايدعى عليه قتلى. فعلموا بذلك قاتله، فقال لرسول اللّه موسى بعض ‍ أصحابه: إنّ هذه البقرة لها نبأ، فقال و ما هو؟ قالوا: إنّفتى من بنى اسرائيل كان بارّاً بأبيه و إنّه اشترى بيعاً فجأوا إ لى أبيه و الا قاليد تحت رأسه فكره أن يوقظه فترك ذلك البيع، فاستيفظأبوه، فأخبره، فقال له: أحسنت، هذه البقرة فهى لك عوضاً لما فاتك، قال فقال له رسول اللّه موسى عليه‌السلام: أنظر إ لى البرّ ما بلغ لا هله (466).

- عن السعكرى عليه‌السلام: قال اللّه عزّوجلّ ليهود المدينة: اذكروا إ ذ قال موسى لقمه (إنّ اللّه يأمركم أن تذبحوا بقرة ) و تضربون ببعضها هذا المقتول بين أظهر كم ليقوم حيّاً سويّاً بإ ذن اللّه تعالى و يخبركم بقاتله و ذلك حين اُلقى القتيل بين أظهركم فألزم موسى عليه‌السلام أهل القبيلة بأمر اللّه تعالى أن يحلف خمسون من أماثلهم باللّه القوى الشديد إ له بنى إ سرائيل مفضّل محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وآله الطّيّبين على البرايا أجمعين إنّا ما قتلناه ولاعلمنا له قاتلاً. فإنّ حلفوا بذلك غرموا دية المقتول وإنّ نكلوا نصوا على القاتل أو اقر القاتل فيقاد منه، فإنّ لم يفعلوا احبسوا فى محبس ضنك إ لى أن يحلفوا أو يقروا أو يشهدوا على القاتل فقالوا: يانبى اللّه أما وَقَتْ أيمانُنا أموالَنا ولا أموالُنا أيماننا؟ قال: لا هكذا حكم اللّه، و كان السبب أن امرأة حسنأ ذات جمال و خلق كامل و فضل بارع و نسب شريف و ستر ثخين كثر خُطّابها و كان لها بنو أعمام ثلاثة فرضيت بأفضلهم علماً و أثخنهم ستراً آثرته، فعمدا إ لى ابن عمها المرضى فأخذاه إ لى دعوتهما ثم ثتلاه و حملاه إ لى محلّة تسشتمل على أكبر قبيلة من بنى اسرائيل، فألقياه بين أظهرهم ليلاً.

فلمّا أصبحوا وجدوا القتيل هناك فعرف حاله فجأ ابنا عمه القاتلان فمزّقا ثيابهما على أنفسهما و حثيا التراب على رؤ سهما و استعديا عليهم فأحضرهم موسى و سئلهم فأنكروات أن يكونوا قتلوه أو علموا قاتله. قال: فحكم اللّه على من فعل هذه الحادثة ما عرفتموه فألزموه فقالوا يا موسى أيّ نفعٍ في أيماننا إ ذ لم تدرأ عنا الا يمان الغرامة الثقلية أم أى نفع لنافى غرامتنا إ ذ لم تدرأ عنا الا يمان؟ فقال موسى عليه‌السلام: كل النفع فى طاعة اللّه و الا يتمار لا مره والانتهأ عمّا نهى عنه. فقالوا: يا نبيّ اللّه غرم ثقيل ولا جناية لنا و أيمان غليظه ولا حقّ في رقابنا، لو أن اللّه عزّ و جلّ عرّفنا قاتله بعينه و كفانا مؤ نته فادع لنا ربّك يبيّن لنا هذا التقاتل لينزل به ما يستحق من العقاب و ينكشف أمره لذوى الا لباب.

فقال موسى: إنّ اللّه عزّ و جلّ قد بيّن ما أحكم عليه فى هذا فليس لى أن اقترح عليه غير ما حكم و اعترض عليه فيما أمر، ألا ترون أنّه لما حرم العمل يوم السبت و حرم لحم الجمل لم يكن لنا أن نقترح عليه أن يغيّر ما حكم اللّه علينا من ذلك بل علنا أن نسلم له حكمه و نلتزم ما ألزمنا و همّ أن يحكم عليهم بالذى كان يحكم به لى غيرهم فى مثل حادثتهم، فأوحى اللّه عزّوجلّ إ ليه يا التهمة والغرامة، فإنّى إنّما أريد بإ جابتهم إ لى ما اقترحوا توسعة الرزق على رجل من خيار أمّتك، دينه الصلوة على محمّد و آله الطيبين والتفضيل لمحمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وعليّ بعده على ساير البرايا أغنيه فى الدّنيا فى هذه القضية ليكون من بعض ثوابه عن تعظيمه لمحمّد و آله.

فقال موسى عليه‌السلام: يا ربّ بيّن لنا قاتله فأوحى اللّه تعالى إ ليه قل لبنى إ سرائيل: إنّ اللّه يبيّن لكم ذلك بأن يأمركم أن تذبحوا بقرة فتضربوا ببعضها المقتول فيحيى اللّه فسيعلمون لرب العالمين ذلك و إ لاّ فكفوا عن المسألة والتزموا ظاهر حكمى ذلك ما حكى اللّه عزّ و جل: (و إ ذ قال موسى لقومه إنّ اللّه يأمركم ) أى سيأ مركم (أن تذبحو بقرةً) إنّ أردتم الوقوف على القاتل فتضربوا المقتول ببعضها فيحيى و يخبر بالقاتل (قالوا) يا موسى: (أتّتخذنا هزواً) سخرية تزعم أن اللّه يئمرنا أن نذبح بقرةً ونأخذ قطعةً من الميّت و نضربها ميتاً فيحيى أحد الميّتين بملاقاته بعض الميّت الا خر كيف يكون هذا؟ قال موسى: (أعوذ باللّه أن أكون من الجاهلين ) أنسب إ لى اللّه تعالى ما لم يقل لى و أكون من الجاهلين أعارض أمر اللّه بقياسى على ما شاهدت دافعاً لقول اللّه تعالى و أمره.

ثم قال موسى عليه‌السلام: أوليس مأ الرجل نطفة ميتة و مأ المرأة كذلك ميتان يلتقيان فيحدث اللّه تهعالى من التقأ الميتين بشراً حيّاً سويّاً. أو ليس ‍ بذوركم التى تزرعونها فى أرضيكم تنفسخ و تعفن و هى ميتة ثم يخرج منها هذه السّنابل الحسنة البهيجة و هذه الا شجار الباسقة المونقة، فلمّا بهرهم موسى قالوا: يا موسى (ادع لنا ربّك يبيّن لنا ماهى ) أى ما صفتها لنقف عليها فسئل موسى ربّه عزّ و جلّ، فقال: (إنّها بقرة لافارض ) كبيرة (ولابكر) صغيرة لم تغبط (تقرض )... (إنّها بقرة صفرأت فاقع لونها) حسنة الصفرة ليس ‍ بناقص تضرب إ لى بياض و لا بشبع تضرب إ لى السواد... (لاذلول تثير الا رض ) لم تذلل لا ثارة الا رض و لم ترض بها (ولا تسقى الحرث ) ولاهى مما تجر الدوالى ولاتدبر النواعير قد أعفيف من جمع ذلك (مسلّمة ) من العيوب كلّها الاعيب فيها (لاشية فيها) لالون فيها من غيرها.

فلمّا استقرّ الا مر عليها طلبوا هذه البقرة فلم يجدوها إ لاّ عند شاب من بنى اسرائيل أراه اللّه فى منامه محمّداًعليه‌السلام وعلياًعليه‌السلام وطيّبى ذريتهما، فقالا له إنّك كنت لنا محبّاً مفضلاً و نحن نريد أن نسوق اليك بعض ‍ جزائك فى الدنيا فإنّ اموا شرأ بقرتك فلا تبعها إ لاّ بأمر أُمّك فإنّ اللّه عزّ و جلّ يلقّنها ما يغنيك به و عقبك، ففرح الغلام و جائه القوم يطلبون بقرة فقالوا بكم تبيع بقرتك؟ فقال بدينارين والخيار لاُمى قالوا قد رضينا بدينارٍ فسئلها، فقال أربعة فأخبرهم فقالوا: نعطيك دينارين فأخبر أمّه فقالت ثمانية فما زال يطلبون على النصف مما تقول أمّه فتضعِف الثمن حتى بلغ ثمنها ملا مسك ثور أكبر ما يكون ملا دنانير فأوجب لهم البيع.

ثم ذبحوها و أخذوا قطعة و هو عجز الذَنَب... فضربوه بها و قالوا: اللّهم بجاه محمد و آله الطيبين لما أحييت هذا الميّت و أنطقته ليخبر عن قاتله، فقام سالماً سويّاً و قال يانبى اللّه قتلنى هذان ابنا عمّى، حسدانى على بنت عمّى فقتلانى وألقيانى فى محلّة هؤ لأ ليأخذوا ديتى منهم فأخذ موسى الرجلين فقتلهما فكان قبل أن يقوم الميّت ضرب بقطعة من البقرة فلم يحيى، قالوا: يانبى اللّه أين ما وعدتنا عن اللّه عزّوجلّ؟ فقال موسى: قد صدقت و ذلك إ لى اللّه عزّ وجلّ فأوحى اللّه عزّ و جلّ إ ليه يا موسى إنّى لا أخلف وعدى و لكن لينقدوا إ لى الفتى ثمن بقرته ملا مسك ثور دنانير، ثم أحبى هذاالغلام، فجمعوا أموالهم فوسّع اللّه جلد الثورحتى وزن ما ملى ء به جلده حتى بلغ خمسة ألف ألف دينار. فقال بعض بنى اسرائيل لموسى و ذلك بحضرة المقتول المنشورالمضروب ببعض البقرة: لاندرى أيّهما أعجب: إ حيأ اللّه هذا الميّت وإنّطاقه بما نطق أو إ غنأ هذا الفتى بهذا المال العظيم (467).

- عن أبى عبداللّه عليه‌السلام: إنَّ رجلاً من خيار بنى اسرائيل و علمائهم خطب امرأة منهم فأنعمت له وخطبها ابن عم لذلك الرجل و كان فاسقاً ردياً فلم ينعموا له، فحسد ابن عمّه الذى أنعموا له ففعل له فقتله غيلة ثم حمله إ لى موسى، فقال يا نبى اللّه إنّ هذا ابلن عمّي قد قتل، قال موسى: من قتله؟ قال: لا أدري و كان القتل فى بنى اسرائيل عظيماً جدّاً فعظم على موسى فاجتمع إ ليه بنواسرايل فقالوا: ماترى يا نبى اللّه و كان فى بنى اسرائيل رجل له بقرة وكان له ابن بارّ و كان عند ابنه سلعة فجأ قوم يطلبون سلعته و كان مفتاح بيته تحت رأس ابيه و كان نائمً فكره ابنه أن ينبّهه و ينغض عليه نومه فانصرف القوم ولم يشتروا سلعته فالمّا انتبه أبوه قال: يابنّيّ ماذا صنعت في سلعتك؟ قال: هي قائمة لم أبعها لا ن المفتاح كان تحت رأسك فكرهت ئن اُنبّهك وانغضّ عليك نومك، قال له أبوه قد جعلت هذه البقرة لك عوضاً عمّا فاتك من ربح سلعتك و شكر اللّه لا بنه فأمر موسى بنى اسرائيل أن يذبحوا تلك البقرة بعينها، الخبر(468).

اشاره الف. سند برخى از روايات ياد شده معتبر و صحيح است (469) ومضمون بعضى از آنها اين است كه قيود بعدى ازسنخ تشديد امر و تكلييف بعد از تكليف بود، به طورى كه اگر به ذَبْح بقره اى مبادرت مى كردند، هر چند واجد خصوصيات تعيين شده بعدى نبود، امتثال دستور حاصل مى شد.

ب. تأثير لايت اهل بيت عصمت: ثبوتاً بدون محذور است و به هيچ وجه قابل نقاش نيست، ولى اثباتاً نيازمند به وثوق صدور خبرى است كه مشتمل بر اين نكته است كه سود كلان بقره بقره ياد شده، به بركت محبّت صاحب گاو نسبت به دوده طه و يس بوده است.

ج. زنده شدن مرده به وسيله زدن بعضى از اعضاى مرده ديگر مايه شگفتى بود و براى رفع آن اِعجاب و استبعاد، زنده شدن گياه از زمين مرده و مانند آن بازگو شد.

د. احسان به پدر و مادر بركات فراوانى داردكه نيازى به ذكر شواهد آن نيست.

### 2. مأمور به ذبح بقره

- عن الرضاعليه‌السلام: إنَّ أمروا قوم موسى بعبادة العجل كانوا خمسة أنفس و كانوا أهل بيت يأكلون على خوانٍ واحد وهم دينونة و أخوه مبيذونة و ابن أخيه و ابنته و امرأته وهم الذين أمروا بعبادة العجل و هم الذين ذبحوا البقرة التى أمر اللّه تبارك و تعالى بذبحها(470).

اشاره الف. احراز اعتبار اسناد اين گونه اخبار دشوار است و پس از فرض ‍ اعتبار سند، اثبات مضمون آنها به صِرف خبر واحدى كه متعلق آن تعبّد عملى نيست، صعب است.

ب. تناسب انتخاب افرادى كه مروّج گوساله پرستى بودند، براى سر بريدن گاو مستور نيست؛ زيرا گروهى كه گوساله را تقديس مى كردند، هم اكون به ذَبْح گاو مأمور شدند، تا هيچ گونه حرمت دينى براى گاو ثابت نكنند.

### 3. بهانه گيرى بنى اسرائيل و سخت گيرى خدا

- عن العسكرى عليه‌السلام: فلمّا سمعوا هذه الصفات قالوا: يا موسى فقد أمرنا ربنا بذبح بقره هذه صفتها؟ قال: بلى ولم يقل موسى بها فى الا بتدأ بذلك لا نه لو قال إنّ اللّه أمركم لكانوا إ ذا قالوا (ادع لناربّك يبيّن لنا ما هى ) و وما لونها) و (ماهى ) كان لايحتاج أن يسأله ذلك عزّ وجلّ ولكن كان يجيبهم هو بأن يقول أمركم ببقرة فأى شى ء وقع عليه اسم بقرة فقد خرجتم من أمره إ ذا ذبحتموها(471).

- عن على بن يقطين، قال: سمعت اباالحسن عليه‌السلام يقول: إنّ اللّه امر بنى اسرائيل أن يذبحوا بقرة و إنّما كان يحتاجون إ لى ذَنَبها فشدّد اللّه عليهم (472).

- عن أبى هريرة عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قال: إنّ بنى إ سرائيل لو أخذوا أدنى بقرة لا جزأهم...(473).

اشاره الف. هرچندمضمون برخى ازاين احاديث با سند معتبر نقل شده، ليكن ثبات همه خصوصيات آنها ميسور نيست.

ب. گرچه بقره اطلاق دارد و شامل هر گاوى مى شود، ليكن در مقام ثبوت چندگونه محتمل است: يكى آن كه مراد جدّى با مراد استعمالى مطابق نباشد و ديگر آن كه قيود بعدى از باب تشديد تكليف باشد، كه منشأ آن لجاجت بنى اسرائيل در پرس و جوى غيرلازم بوده است.

ج. ظاهر برخى از روايات چنان كه قبلاً بازگو شد، اين است كه قيود زايد از سنخ تكليف زايد است؛ هرچند مرجع همه ضماير همان بقره اى است كه به ذبح آن امر شده است.

### 4. اهميّت گفتن إنّ شأ اللّه

- عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:... وأيم اللّه لو لم يستثنوا ما بينت لهم إ لى آخر الا بد(474).

- قد روى عن ائمّتنا: فى معنى (واذكر ربّك إ ذا نسيت ): أى إ ذا نسيت الاستثنأ ثم تذكّرت فقل: إنّ شاَّء اللّه، و إنّ كان بعد يوم أو شهر أو سنةٍ(475).

- عن على عليه‌السلام قال: إ ذا حلف الرجل فله ثنياها إ لى أربعين يوماً وذلك أن قوماً من اليهود سألوا النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عن شى ء فقال: ائتونى غداً - و لم يستثن - حتى أخبركم فاحتبس عنه جبرئيل عليه‌السلام أربعين يوماً الخبر(476).

- عن مرازم قال: دخل أبوعبداللّه عليه‌السلام يوماً إ لى منزل يزيد وهو يريد العمرة، فتناول لوحاً فيه كتاب لعمّه فيه أرزاق العيال و ما يجرى لهم فإ ذا فيه لفلان و فلان و ليس فيه استثن ء، فقال له: من كتب هذا الكتاب ولم يستثنِ فيه كيف ظنّ أنه يتمّ ثم دعا بالدواة فقال: ألحق فيه فى كلّ اسمٍ انشأاللّه (477).

- عن الباقرعليه‌السلام قال: إنّ اللّه لمّا قال لا دم ادخل الجنّة، قال له: يا آدم لاتقرب هذه الشجرة قال: فأراه إ ياها، فقال آدم لربّه: كيف أقربها و قد نهيتنى عنها، أنا وزوجتى، قال: فقال لهما: لاتقرباها يعنى لاتأكلا منها، فقال آدم و زوجته: نعم يا ربّنا لا نقربها ولا نأكل منها، و لم يستثيا فى قولهما نعم، فوكلهما اللّه فى ذلك إ لى أنفسهما وإ لى ذكرهما - إ لى أن قال - فلذلك قال اللّه: (واذكر ربّك إ ذا نسيت ) أى استثن مشية اللّه فى فعلك (478).

- عن زرارة و محمد بن مسلم، عن أبى جعفر و أبى عبداللّه فى قول اللّه: (واذكر ربّك إ ذا نسيت ): إذا حلف الرجل فنسى أن يستثنى فليستثن إ ذا ذكر(479).

اشاره: انسان، جهان، رابطه بشر و اشايى خارجى و ارتباط هر شخص با افعال جانحه وجارحه او، همگى عين فقرند وهيچ كدام سهمى از غنا و استقلال در هستى ندارند و چيزى كه عين فقر است، حدوث و بقاى آن يكسان است؛ يعنى هر موجودى در آغاز و نجام هستى خويش محتاج خداىِ غنّى است و تصدّى هر انسان نسبت به علم صائب يا عمل صالح نيازمند توفيق الهى است. ارجاع امور به خداوند و درخواست مشيت الهى و تقديم آن برخواسته خود و ديگران، گذشته از آن كه ادبى دينى است، تكيه گاه كلامى دارد. بنى اسرائيل لجوج كه گرفتارِ تيه چهل ساله شدند، اگر انعطاف نشان نمى دادند و متأدب نمى شدند و صبغه توحيد را ملحوظ نمى داشتند، ممكن بود در تعيين مأمور به، به تحيّر دراز دامن و سرگردانى گرانبارى مبتلا شوند.(480) اثبات همه خصوصيات مأخوذ در احاديث ياد شده بدون احراز اعتبار اسناد آنها دشوار است.

### 5. مايه سرور بينندگان

- عن فضل بن شاذان عن بعض أصحابنارفعه إ لى أبى عبداللّه عليه‌السلام أنه قال: من لبس نعلاً صفرأ لم يزل مسروراً حتّى يبليها كما قال اللّه: (صفرأ فاقع لونها تسرّ النَّاظرين ) و قال: من لبس نعلاً صفرأ لم يبلها حتّى يستفيد علماً أو مالاً(481).

اشاره الف. اثبات مطلبى غيرتعبدى با خبر واحدِ مبتلا به ضعفِ مرفوع بودن صعب است.

ب. گاهى رنگ زرد اثر داد و زمانى اثر براى صِرف زردى رنگ نيست، بلكه آن شى ء زرد خصوصيات متعددى دارد كه يكى از آنها صُفْرت آن است.

ج. در جريان گاو معهود، ممكن است مجموع فربهى، تناسب اندام، سلامت اعضأ به انضمام زردى آن مايه سرور بينندگان بوده است، نه صرف زردى آن؛ مثلاً اگر گاو ياد شده لاغر، بيمار، كور، بدقيافه و مشوّه بود، هرگز سبب نشاط ناظران نمى شد.

د. نَعل زرد رنگ نيزاين چنين است؛ يعنى اگر كفشى واجد ساير خصوصيات چشم نواز باشد و از صفرت برخوردار گردد، آنگاه بيش از نَعل هاى ديگر سبب سرور مى شود. خلاصه آن كه در آيه مورد بحث سرور به صفرت اسناد داده نشده، بلكه به گاو اصفر اسناد داده شده است و بين اين دو، فرق وافر است؛ چنان كه اصفر بودن هر چيزى يا هر حيوانى ممكن است مايه سرور ناظران نشود و در خصوص گاو چنين اثر نشاطبخشى را به همراه داشته باشد.

### 6. تفسير و ما كادوا يفعلون

- عن العسكرى عليه‌السلام: فلمّا ذبحوها قال اللّه تعالى: (فذبحوها و ما كادوايفعلون ) فأرادوا أن لايفعلوا ذلك من عظم ثمن البقرة (482).

اشاره الف. ممكن است براى ترك كارى معين، مثلاً اطاعت امر ذبح، علت هاى متعددى باشد؛ خواه آن علل همگى براى يك نفر حاصل باشد و خواه به نحو توزيع كه هر كدام به استناد علت خاص از امتثال دستور دريغ كرده اند. آنها در اين حديث آمده، با اغماض از بحث سندى مفيد حصر علت نيست.

ب. برخى از عللِ ترك مبادت به امتثال هراس از افشاى سِرّ نهفته در لوث قتل بود؛ چنان كه محتمل است بعضى رابطه ذَبح و پيدا شدن قاتل را باور نكرده باشند.

### 7. آشكار شدن عمل

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:لو أن رجلاً عمل عملاً فى صخرة صمّأ لا باب فيها ولا كوّة خرج عمله إ ليالناس كائناً ما كان (483).

- عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: من كانت له سريرة صالحة أو سيّئة أظهر اللّه عليه منها ردأ يعرف به (484).

- عن أنسقال: قال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم لا صحابه: من المؤ من؟ قالوا: اللّه و رسوله أعلم. قال: المؤ من الذى لايمون حتّى يملا اللّه مسامعه مما يحبّ ولو أن عبداً اتقى اللّه فى جوف بيت إ ليسبعين بيتاً على كل بيت باب من حديد لا لبسه اللّه ردأ عمله حتّى يتحدّث به الناس ‍ ويزيدون قالوا: و كيف يزيدون يا رسول اللّه؟ قال صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: لا ن التقى لو يستيع أن يزيدفى برّه لزاد. ثم قال رسولاللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: من الكافر؟قالوا: اللّه و رسوله أعلم. قال: الكافر الذى لايموت حتى يملا اللّه مسامعه مما يكره ولو أن فاجراً فجر فى جوف بيت إ لى سبعين بيتاً على كل بيت باب من حديد لا لبسه اللّه ردأ عمله حتى يتحدّث به الناس ويزيدون. قالوا: و كيف يزيدون يا رسول اللّه؟ قال: لا ن الفاجر لو يستيع أن يزيد فى فجوره لزاد(485).

اشاره الف. عمل كه موجودى خارجى است، هرگز از موطن خاص خود يا ازمطلق واقع معدوم نخاهد شد؛ هر چند در خارج از محدوده وجودى خود معدوم نِسْبى است. ظهور يا خفاى عمل بدون اراده خداى سبحان نيست واراده خداوند بر اظهار يا اخفاى عمل حكيمانه است؛ زيرا مشيت الهى بر مدار حكمت تنظيم مى شود.

ب. كسى كه عيب پوشى و ستّار بودن مَلَكه اوست و هرگز اسرار كسى را فاش و حيثيّت ديگران را هتك نمى كند، لياقت آن را دارد كه خداوند عيب او را اظهار نكند.

ج. كسى كه خصلت زشت دسيسه در او نهادينه شده، هر چند بخواهد عيب خود را مستور كند، خداوند آن را افشا خواهد كرد و تفصيل بحث در ذيل آيه (أم حسب الذين فى قلوبهم مرض أن لم يخرج اللّه اضغانهم) (486) خواهد آمد. إنّ شأاللّه.

### 8.اثر عمل صالح و توسّل به محمّد و آل محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم

فى تفسير الا مام عليه‌السلام: فأوحى اللّه عزّ و جلّ إ ليه يا موسى أجبهم إ لى ما اقترحوا وسلنى أن أبيّن لهم القاتل ليقتل وبيسلم غيره من التهمة و الغرامة فإنّى إنّما أريد ما بإ جابتهم إ لى ما اقترحوا توسعة الرزق على رجل من خيار أمّتك، دينه الصلوة على محمّد و آله الطيبين والتفضيل لمحمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و عليّ بعده على ساير البرايا، أغنيه فى الدنيا فى هذه القضية ليكون من بعضثوابه عن تعظيمه لمحمّد وآله (487).

- فلمّا استقرّ الا مر عليها طلبوا هذه البقرة فلم يجدوها إ لاّعند شابّ من بنى اسرائيل أراه اللّه في منامه محمّداً و عليّاًوطيّبي ذرّيّتهما، فقالا له: إنّك كنت لنا محبّاً مفضلاً و نحن نريدأن نسوق إ ليك بعض جزائك فى الدنيا، فإ ذا راموا شرأ بقرتك فلاتبعها إ لاّ بأمر أمّك فإنّ اللّه عزّ وجلّ يلقنها ما يغنيك به و عقبك، ففرح الغلام و ائه القوم يطلبون بقرة، فقالوا: بكَمْ تبيع بقرتك؟ فقال بدينارين والخيار لا مّى. قالوا: قدرضينا بدينار فسئلها، فقالت بأربعة، فأخبرهم، فقالوا: نعطيك دينارين، فأخبر أُمّه، فقالت: ثمانية، فمازال يطلبون على النصف مما تقول اُمّه فتضعف الثمن، حتى بلغ ثمنها ملا مسك ثور أكبر ما يكون ملا دنانيرفأوجبلهم البيع (488).

- عن الرضاعليه‌السلام: فقال لرسول اللّه موسى عليه‌السلام بعض ‍ أصحابه: إنّ هذه البقرة لها نبأ، فقال: و ما هو؟ قال: إنّ فتى من بنى إ سرائيل كان بارّاً بأبيه و إنّه اشترى بيعاً فجأ إ لى أبيه والا قاليد تحت رأسه، فكرِه أن يوقظه فترك ذلك فاستيقظ أبوه فأخبره، فقال له: أحسنت، فخذ هذه البقرة فهى لك عوض بما فاتك؛ قال: فقال رسول اللّه موسى عليه‌السلام: انظروا إ لى البرّ ما بلغ بأهله (489).

- فى تفسير الا مام العسكرى عليه‌السلام: فأوحى اللّه إ ليه يا موسى قل لبنى إ سرائيل: من أحبّ منكم أن يطيّب فى دنياه عيشته و أعظم فى جنانى محلّته وأجعل لمحمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فيها منادمته فليفعل كما فعل هذا الصّبيّ... قال الفتى يانَبّى اللّه كيف أحفظ هذه الا موال؟ أم كيف أحذر من عداوة من يعادينى فيها و حسد من يحسدنى من أجلها؟ قال: قل عليها من الصلاة على محمّد و آله الطيبين ما كنت تقول قبل أن تنالها فإنّ الذى رزقكها بذلك القول مع صحة الاعتقاد يحفظها عليك أيضاً ويدفع عنك... قال هذاالمنشور اللّهم إنّى أسئلك بما سئلك هذا الفتى من الصلوة على محمد و آله الطيبين والتوسل بهم ان تبقينى فى الدنيا ممتعاً بابنة عمّى و تجزى عنى أعدائى وحسادى وترزقنى فيها كثيراً طيّباً فأوحى اللّه إ ليه يا موسى أنه كان لهذا الفتى المنشور بعد القتل ستون سنة و قد وهبته بمسألته و توسله بمحمدو آله الطبين سبعين سنة تمام مائة و ثلثين سنة صحيحة حواسّه ثابت فيها جنانه قويّة فيها شهواته يتمتع بحلال هذه الدّنيا و يعيشولايفارقها و لاتفارقه فإ ذا حان حينه و حينها و ماتا جميعاً معاً فصارا إ لى جناتى و كانا زوجين فيها ناعمين ولو سئلنى يا موسى هذا الشقى القاتلبمثل ما توسّل به هذا الفتى على صحة اعتقاده أن أعصمه من الحسد وأقنعه بما رزقته وذلك هوالملك العظيم لفعلت، و لو سئلنى بعد ذلك مع التّوبة عن صنيعه أن لا أفضحه و لصرفت هؤ لأ عن اقتراح إ بانة القاتلولا غنيت هذاالفتيمن غير هذا الوجه بقدر هذا المال وأوجده فعله بعد ما ألطف، ولو سئلنى بعد ماافتضح و تاب إ ليّ و توسيلة بمثل توسّل هذا الفتى أن أُنسي الناس فعله بعدما ألطف لا وليائه فيعفون عن القصاص لفعلت، فكان لايعبر أحد بفعله ولايذكره فيهم ذاكرو لكن ذلك فضلى أُتيه من أشأ و أنا العدلِ الحكيم (490).

- فضجّوا إ لى موسى عليه‌السلام و قالوا: افتقرت القبيلة و رفعت إ لى التكفف فانسلخنابلجاجنا عن قليلنا وكثيرنا فادع اللّه لنا بسعة الرزق فأرشدهم موسى عليه‌السلام إ لى التوسّل بنبيّنا وآله عليهم السلام فأوحى اللّه إ ليه... ليذهب رؤ سائهم إ لى خربة بنى فلان و يكشفوا عن موضع كذا و يستخرجوا ما هناك فإنّه عشرة ألف ألف دينار ليردّوا على كل من دفع فى ثمن هذه البقرة ما دفع لتعود أحوالهم على ماكانت ثم ليتقاسموا بعدذلك ما يفضل و هو خمسة ألف ألف دينار على قدر ما دفع كل واحد منهم فى هذه المحنة ليتضاعف أموالهم جزأً على توسّلهم بمحمّد و آله: و اعتقادهم بتفضيلهم (491).

اشاره: انسان كامل مظهر اسماى حسناى الهى است و توسّل به اهل بيت عصمت: با الهام الهى، تمسّك به مظاهر نام هاى بزرگ خداونداست. همان طور كه قبلاً بيان شد، مضمون اين گونه احاديث در مقام ثبوت بدون محذوراست، ولى اثبات آن با خبر واحد دشوار است؛ به ويژه با حديثى كه واجد نصاب قبول نباشد.

### 9. قساوت قلب و آثار آن

- عن الباقرعليه‌السلام: إنّ للّه عقوبات فى القلوب والا بدان، ضنك فى المعيشة و وهن فى العبادة و ما ضرب عبد بعقوبة أعظم من قسوة القلب (492).

- عن اميرالمؤ منين عليه‌السلام: وقلب الكافر أقسى من الحجر(493).

- عن الصادق عليه‌السلام: إنّ اللّه لايستجيب دعأ بظهر قلب قساه (494).

- عن الصادق عليه‌السلام أنه قال فى التعزية ما معناه: إنّ كان هذا الميّت قد قرّبك موته من ربّك أو باعدك عن ذنبك فهذه ليست مصيبة ولكنّها لك رحمة و عليك نعمة وإنّ كان ما وعظك ولا باعدك عن ذنبك ولا قرّبك من ربّك فمصيبتك بقساوة قلبك أعظم من مصيبتك بميّتك إنّ كنت عرفاً بربّك (495).

- عن الصادق عليه‌السلام: أنّه روى أن للمنافق أربع من علامات النفاق: قساوة القلب و جمود العين والا صرار على الذنب والحرص على الدنيا(496).

اشاره الف. الفاظ براى مفاهيم عام و روح اهداف وضع شده و استعمال قساوت در امور مجرد، مانند قلب معنوى انسان، حقيقت است.

ب. براى قساوت دل علل و علايمى است. برخى از علامت هاى آن در اين احاديث، بر فرض صحت سند، بازگو شده و بعضى از علل آن در عنوان آتى مطرح مى شود.

### 10. اسباب قساوت

- عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: لاتكثرواالكلام بغير ذكر اللّه فإنّ كثرة الكلام بغير ذكر اللّه يقسى القلوب و إنّ أبعد الناس من اللّه القاسى القلب (497).

- عن الصادق عليه‌السلام: كان فيما أوصى به رسول اللّه علياً: يا0 على ثلاث يقسين القلب، استعمال اللهو، طلب الصيد، وإ تيان باب السلطان (498).

- عن الصادق عليه‌السلام: فيما علّم أميرالمؤ منين أصحابه: ولايطول عليكم الا مد فتقسو قلوبكم (499).

- عن الصادق عليه‌السلام عن أبيه قال: أوحى اللّه تبارك وتعالى إ لى موسى عليه‌السلام:... وترك ذكرى يقسى القلب (500).

- عن أميرالمؤ منين عليه‌السلام: ما جفّت الدموع إ لاّ لقسوة القلوب وما قست القلوب إ لاّ لكثرة الذنوب (501).

- من مواعظ عيسى عليه‌السلام: إنّ الدابة إ ذا لم تركب و لم تمتهن و تستعمل لتصعب و يتغيّر خلقها وكذلك القلوب إ ذا لم ترقق بذكر الموت و يتبعها دؤ وب العبادة تقسو و تغلظ (502).

-عن على عليه‌السلام: من يأمل أن يعيش غداً فإنّه يأملأن يعيش أبداًو من يأمل أن يعيش أبداً يقسو قلبه ويرغب فى الدنيا (503).

- عن على عليه‌السلام: كثرة المال مفسدة للدّين، مقساة للقلب (504).

- عن الصادق عليه‌السلام: أنها كم أن تطرحو التراب على ذوى الا رحام فإنّ ذلك يورث القسوة و من قسا قلبه بعد من ربّه عزّو جلّ (505).

- عن أميرالمؤ منين عليه‌السلام: إ ياكم وفضول المطعم فإنّه يسم القلب بالقسوة و يبطّى بالجوارح للطّاعة (506).

-عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: أذيبوا طعامكم بذكر اللّه والصلاة ولاتناموا عليها فتقسوا قلوبكم (507).

- عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: من أكل اللحم أربعين صباحاً قسا قلبه (508).

- فى احتجاجات الصادق عليه‌السلام مع الزنادقة قال: فلم حرم الدم المسفوح؟ قال عليه‌السلام: لا نه يورث القساوة ويسلب الفؤ اد رحمته، الخبر (509).

- عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: العبد إ ذا شرب شربة من الخمر ابتلاه اللّه بخمسة اشيأ: الا وّل: قسا قلبه الخبر (510).

- عن الصادق عليه‌السلام فى أحوال القلوب:... وإ ذا غفل عن ذكر اللّه كيفتراه بعد ذلك موقوفاً محجوباً قد قسى و أظلم منذ فارق نور التعظيم (511).

- عن الصادق عليه‌السلام: كثرة النوم يتولد من كثرة الشرب و كثرة الشرب يتولد من كثرة الشبع و هما يثقلان النفس عن الطاعة ويقسيان القلب عن التفكر والخشوع (512).

- عن زيد النرسى فى أصله قال: سمعت أبا عبداللّه يقول...: إ يّاكم و مجالسة الملوك وأبنأ الدنيا ففى ذلك ذهاب دينكم و يعقبكم نفاقاً و ذلك دأ لا دوأ له و يورث قساوة القلب و يسلبكم الخشوع (513).

- عن الصادق عليه‌السلام... إنّ الملاهى تورث قساوة القلب وتورث النفاق (514).

- عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: ترك العبادة يقسى القلب، ترك الذكر يميت النفس (515).

اشاره الف. قلب مَعهد معرفت و مَهْد محبّت است و بهترين معروف و عزيزترين محبوْ خداست. هر كارى كه ضدّ معرفت الهى و مباين محبت خدا باشد يا مانع آن گردد، قلب را به صورت قالَب سرد و قاسى درمى آورد. آنچه در اين احاديث ارائه شده، شمّه اى از علل فراوان قساوت دل است.

ب. روايات مزبور نه در صدد حصر عقلى است و نه مدّعى استقراى تام، و ممكن است علّت ديگرى ازبرخى روايات ديگر استنباط گردد.

ج. غالب اسباب قساوت در قرآن كريم به صورت اصول كلى بازگو شده است.

د. ياد خدا به عنوان مبدأ و همچنين به عنوان معادو مرجع، سهم مُؤ ثرى در تلطيف دل و تلبين قلب دارد. ساير آنچه وجود آن به عنوان عامل نرمى دل و فقدان آن به عنوان سبب سنگينى قلب مطرح است، به همين اصول اوّلى مقوّم بازمى گردد.

ه. چون غالب علل ياد شده ريشه قرآنى دارد، شرح هر كدام از آنها مرهون تفسير آيه اى است كه آن علت از منطوق يا مفهوم آن آيه اصطياد شده است.

### 11. راه هاى پيش گيرى و درمان قساوت

- عن اميرالمؤ منين عليه‌السلام: ضادواالقساوة بالرقّة، من أعظم الشقاوة القساوة (516).

- عن الصادق عليه‌السلام: شكا رجل إ لى نبيّ اللّه من قساوة القلب، فقال: عليك بالعدس فإنّه يرقّ القلب و يرع الدمع (517).

- شكا رجل إ ليالنبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قساوة قلبه، فقال صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: إ ذا أردت أن يلين قلبك فأطعم المسكين و امسح رأس اليتيم (518).

- عن الرضاعليه‌السلام فى بيان حكمة الصلاة فى خمسة أوقات؟ قال عليه‌السلام:...فيكونوا - الناس - قد بدؤ ا فى كل عمل بطاعته و عبادته فأوجب عليهم العتمة، فإ ذا فعلوا ذلك لم ينسوه و لم يغفلوا عنه ولم تقس قلوبهم ولم تقلّ رغبتهم (519).

من مواعظ عيسى عليه‌السلام: فاسرعوا إ ليقلوبكم القاسية بالحكمة قبل أن ترين عليها الخطايا فتكون أقسى من الحجارة (520).

فيما أوحى اللّه إ لى داودعليه‌السلام: ويحك يابن آدم ما أقسى قلبك! أبوك وأُمّك يموتان و ليس لك عبرة بهما؟! يابن آدم ألاتنظر إ لى بهيمة ماتت فانتفخت وصارت جيفةً و هى بهيمة و ليس لها ذنب؟ (521).

من وصايا اميرالمؤ منين لابنه الحسن سلام الله عليها: إنّما قلب الحدث كالا رض الخالية ما أُلقى فيها من شى ء قبلته، فبادرتك بالا دب قبل أن يقسوا قلبك ويشتغل لبّك (522).

فى وصية الباقرعليه‌السلام لجابر الجعفى: تعرّض لرقّة قلب بكثرة الذكر فى الخلوات (523).

اشاره الف. قلب كه گوهر اصيل هويّت انسان است، همان طور كه از لحاظ بينش بر فطرت توحيدى آفريده شده و از هستىِ يكتا ويگانه آگاه است و همان طور كه از جهت گرايش بر فطرت تقوا خلق شده است، به نحوى كه اگر عوامل بيرونى او را منحرف نكند وى از لحاظ فطرت راست گو و صداقت خواه است، از جهتِ غلظت و رقت نيز بى تفاوت نبوده و يكسان آفريده نشده، بلكه فطرت او رقيق و ساختار اصلى او مهربان، وهَندَسه هويّتى او رأفت و نرمى و انجذاب به حق است.

ب. چون همه كمال هاى علمى و عملى كه به مراتب هستى بازمى گردد، ازناحيه ذات اقدسخداوند است، اگر انسان بر اثر نسيان ياد و نام خداى سبحان از آن حضرت دورشد، به همان نسبت ازكمال هاى ياد شده بى نصيب مى گردد، يا اگر واجد آنها بود، آنها را از دست مى دهد.

ج. دستورهاى ياد شده در احاديث مزبور يكسان نيست؛ زيرا بخشى از آنها به رعايت حكمت نظريوعلمىِ روح و بعضى از آنها به مراعات تغذيه بدن باز مى گردد. البته بدن از آن لحاظ كه مَرْكب روح، بلكه مرتبه نازل آن محسوب مى شود و زمينه استعداد از آنجا آغاز مى گردد، مى تواند به تحصيل كمال هاى ياد شده كمك كند، ليكن اثبات چنان تأثيرى براى چنين بدنى نيازمند به دليل متقن است كه با خبر واحد معتبر اثبات آن صعب است، چه رسد به روايتى كه از لحاظ سند مورد نقاش است.

## (أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَمَ اللّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) .

## گزيده تفسير

مسلمانان با دعوت بصيرانه و تبليغ حكيمانه كه مصحح آن اصل اميد بدون طمع و احتمال تأثير بدون يأس بود، در گسترش مكتب طمع داشتند، نه آز در پذيرش گروهى خاص؛ زيرا يهودى ها كه گرفتار قساوت دل ومبتلا به نفاق قلب بودند، هرگز مورد طمع به معناى علاقه شديد به ايمان،نرمل دل، خلوص نيت ووفاق آنها نبودند.

خداى سبحان نيز با خطاب و استفهام انكارى واستعبادى و نفى و طرد طمع كه ارشاد به بى اثر بودن حرص و طمع مؤ منان به گرايش يهود به اسلام و نگرانى آنها از ايمان نياوردن يهود به پيامبر گرامى اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است، براى تسلّى دادن به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و مسلمانان فرمود: چگونه به دين ناب ايمان مى آورد كسيكه نه قلب بيدار و نه گوش ‍ شنوا دارد و با آن كه آيات الهى را مى شنود و آن را ادراك مى كند، به تحريف مبتلاست، يا پيرو عالمان تحريف گر است يا از تبار هفتاد نفر همراه موساى كليم عليه‌السلام و در قساوت و عدم انعطاف از نسل كسانى است كه يا بى واسطه و با حضور در قيامت و كوه طور كلام اللّه را دريافت كردند، يا با واسطه و به همراه معجزات و آيات بينات بسيار، تورات را از زبان حضرت موسى عليه‌السلام شنيدند، اما پس از حصول علم به حقانيت آن و بالغ شدن حجت خداوند بر آنان، در كلام خدا تحريف روا داشتند و آن را بر وفق هوا و هوس خود تأويل بردند.

تحريف كنندگان تورات كه تنها گروهى خاص از يهود عصر موساى كليم عليه‌السلام يا يهودى هاى معاصر نزول قرآن بوده وتحريف گرى اثر حجاج و عناد و خبث باطن و سوء سريره آان بود، نه ناشى از سوء برداشت يا سهو و نسيان و نيز تبار و نسل آنها كه زمام تعقل و تعبد خود را به دست محرفان سپردند، شايسته اين نيستند كه به فلاح و صلاح آنان طمع شود.

## تفسير

### لكن

متعلق ايمان در آيه، حقّانيت رسول مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در ادّعاى نبوّت و حقانيت نزول قرآن از جانب خداى سبحان است. در عين حال راجع به ايمان آنان تعبير به (يؤ منوا لكم ) شده است و اين يا بدين جهت است كه در (يؤ منوا) معناى استجابت تضمين شده است كه با لام متعدى مى شود؛ نظير (يا أيها الذين ءَامنو استجيبوا اللّه...) (524)؛ يعنى لام در (لكم ) لام تعديه است ودر اين صورت معناى جمله اين است كه آيا انتظار داريد كه آنان دعوت شما را استجابت كنند؟ يا به جهت اين است كه لام تعليل و لكم به معناى لا جل دعوتكم است و در اين صورت معناى جمله اين است كه آيا انتظار داريد، آنان به جهت دعوت شما، به رسالت نبّى اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ايمان بياورند؟!(525).

مقصود از (يؤ منوا لكم )، همانند مراد از (فآمن له لوط) (526) است كه به معناى استجابت و تصديقِ محور دعوت است.

### يحرّفونه

تحريف در جمله (يحرّفونه ) (از ماده حرف و به معناى طرف و كنار چيزى ) به معناى مايل ساختن و منحرف كردن است كه اگر درباره قلم به كار رود (حَرَّف القلم ) به معناى كج و مايل بريدن آن و اگر درمورد كلام به كار رود، به معناى طرف احتمال قرار دادن آن است، به گونه اى كه قابل حمل بر دو وجه گردد(527) و انحراف و تغييرى در معنا به وجود آيد؛ از اين رو هم شامل تحريف و تعبير لفظى مى شود و هم شامل تحريف معنوى كه يكى از مصاديق آن اين است كه آيه يا كلامى را برخلاف معناى مطلوب آن تفسير كند يا آن را درجايگاه خودش ننشاند و در موضع اصلى خودش تلاوت نكند: (يحرّفون الكلم عن مواضعه ) (528).

### تناسب آيات

مخاطب در تطمعون، بى ترديد رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و مسلمانان صدر اسلام هستند(529) كه حرص شديى در دعوت اهل كتاب به حق داشتند و در نتيجه از عناد و تمرّد آنان دلگير و دلتنگ مى شدند، زيرا طمع تعلّق شديد نفس انسان به مطلوب و حالتى قوى تر از رجاست؛ از اين رو وقتى انسان تعلّق خاطر شديدى به چيزى پيدا مى كند و به آن دست نمى يابد، غمگين و دلتنگ مى شود ودر نتيجه نياز به دلدارى وتسلّى دارد؛ خداى سبحان براى اين كه پيامبر مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و يارانش ‍ را تسلّى دهد، قبل ازاين خطابِ انكارى و استبعادى، قصّهاى متعددى را از اجاجت ها و بهانه گيرى هاى آنان، به ضميمه آيات و معجزات فراوانى كه مشاهده كردند، ذكر كرد. سپس با چنين خطابى نشان مى دهد كه حرص و طمع آنان و در نهايت دلتنگ شدن ونگرانيشان وجهى ندارد.

بااين بيان روشن مى شود كه فأ در أفتطمعون براى عطف به امر مقدّرى است كه مقام و سياق كلام اقتضاى آن را دارد؛ گويا چنين فرموده است: أتسمعون أخبارهم و تعلمون أحوالهم فتطمعون؛ آيا اخبار آنان را مى شنويد و از احوال آنان آگاهيد و در عين حال انتظار داريد كه ايمان آورند؟ به تعبير ديگر، آيا به ايمان آوردن كسانيطمع مى ورزيد كه به تفصيل از اوضاع آنها باخبريد و مى دانيد كه آنان در قساوت و عدم انعطاف ازنسل كسانى هستند كه كلام خدا را به همراه آن همه آيات و بينات از زبان موسى عليه‌السلام مى شنيدند و به حقانيّت آن علم پيدا مى كردند، در عين حال به تحريف آن دست مى زدند و بر وفق هوا و هوس خود تأويل مى بردند و اينان نيز همان مواضع را دارند.(530)

### شأن يا فضاى نزول

ظاهر آيه مزبور دستور برطرف كردن طمع موجود است، نه نفى ابتدايى و حكم به دفع آن. معلوم مى شود محتواى آيه در فضايى نازل شده كه عدّه اى طمع ايمان آوردن يهودى ها را در دل داشتند. آراى متعددى در بيان سبب نزل آيه يا جوّ حاكم و فضاى خارج نزول آن بازگو شده است؛ مانند: 1. رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و مؤ منانِ به وى، به ايمان آوردن يهودى هاى معاصر نزول قرآن علاقمند بودند؛ چون برخلاف مشركان، اهل كتاب و شريعت بودند. 2. انصار بر اثر هم سوگند بودن، هم پيمان بودن، هم شير بودن و... با يهوديانِ معاصرْ به ايمان آوردن آنان علاقمند بودند. 3. عدّه اى از تبار هفتاد نفرى كه موساى كليم عليه‌السلام را همراهى مى كردند و كلام خدا را شنيدند و آن را تحريف كردند، در محضر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بودند؛ از اين رو ايمان آوردن آنها مورد علاقه بود. 4. ايمان آوردن علماى يهود كه گرفتار تحريف حلال و حرام بودند، مورد علاقه بود؛ زيرا اينان اگر مؤ من مى شدند، ديگر يهوديان به آنها اقتدا مى كردند...(531).

لازم است عنايت شود كه بر فرض آن كه امور ياد شده اسباب نزول باشد، نه مورد و فضاى آن، هيچ محذورى در صحت همه آنها به طور جمع نيست و معناى آيه ظرفيّت انطباق بر همه آنها را دارد.

### قطع اميد از يهود عصر نزول

استفهام در (أفتطمعون ) انكارى واستبعادى است كه با آن، ايمان آوردن يهودعصر نزول انكار و استبعاد مى شود و وجه اين انكار نيزاين است كه براى بيدارى و ايمان انسان ها دو راه (به نحومانعة الخلو) وجود دارد كه هر يك ازآن دو در اسرايلى هاى عصر نزول قرآن مسدود شده بود؛ راه نخست برخوردارى ازقلبى بيدار است كه نتيجه آن جوش از درون، بسان چشمه است و راه دوم داشتن گوشى شنواست كه ثمره آن دريافتن حق از بيرون و متنبّه شدن است؛ كسانى كه نه قلبى بيدارى دارندونه گوشى شنوا، زيرا با آن كه آيات الهى را مى شنوند و آن را ادراك مى كنند، در عين حال به تحريف آن دست مى زنند: (ثمّ تحرّفونه من بعد ما عقلوه )، چنين كسانى چگونه به حقّ مى گرايند و از آيات الهى متذكّر مى شوند: (إنّ فى ذَلِك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد) (532).

تذكّر 1. سِرّ اسناد طمع به مؤ منانِصدراسلام اين بود كه آنان پيرو رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بودند و ديگران را با بصيرت به خداوند فرا مى خواندند: (أدعوا إلى اللّه على بصيرةٍ أنَا من اتّبغنى) (533)؛ همان طور كه آن حضرت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نسبت به ايمان افراد دعوت شده حريص بود وازدرنگ كردن آنان در ايمان آوردن، به شدّت متأثر مى شد: (وما أكثر الناس ولو حغرَصْتَ بمؤ منين ) (534)، (فلعلّك باخعٌ نَفسك على ءَاثارهم إنّ لم يُؤ منوا بهذا الحديث أسفاً) (535)، (فلاتَذْهب نَفْسُك عليهم حسرات) (536)، پيروان راستين آن حضرت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيزدر اين تحسّر وتأسّف به وى اقتدا كردند؛ از اين رو نسبت به ايمان آوردن عدّه اى طمع مى ورزيدند.

2. استفهام انكارى آيه مزبور همانند آيه (أليس اللّه بكاف عبده ) (537) و آيه (ألم يأتكم نذير) (538) است كه اگر مسبوق به نفى باشد، جواب آن بلى است و اگر مسبوق به نفى نباشد، جوابآن لا است؛ بنابراين، جواب استفهام انكارى آيه مورد بحث لا است؛ يعنى مؤ منان در جواب مى گويند: طمع نمى ورزيم؛ هرچند نااميد نيستيم و احتمال تأثير تبليغ را مى دهيم و از اين رو دعوت را رها نمى كنيم.

### نفى ارشادى طمع ممدوح

طمع گاهى مورد ترغيب است؛ مانند: (وادعوه خوفاً و طمعاً) (539)، (والَّذى أطْمَع أنْ يغفر ليخطيئتى يوم الدين) (540) و زمانى مورد ترهيب؛ نظير: (فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرضٌ) (541). مدار رغبت و رهبت در اين گونه موارد خصوصيّت متعلِّق است؛ زيرا طمعِ شى ء محبوب مطلوب و طمع چيز مبغوضْ منفور است. آنچه در آيه مورد بحث واقع شده به لحاظ اصل متعلَّق نيست، بلكه به لحاظ خصيصه مورد است؛ ازاين رو نفى مستفاد از آيه كه براى طرد طمع به كار رفته، ارشاد به بى اثر بودن آن است، نه ناظر به حرمت آن؛ از اين رو صبغه تسلّى و تشفّى دارد، نه نهى مولويو تكليف تحريمى.

براى تبيين ارشاد مزبور، گذشته ازمطالب قبلى مى توان چنين گفت: دو عامل اصيلِ انحراف يهود را تهديد و پيشرفت او را تحديد مى كرد: يكى انديشه حسّگرايى و ديگرى انگيزه قومى و نژادى و تعصّب جاهلى؛ انديشه جامد حس گرايى مايه عقب افتادگى اين قوم در معارف برين عقلى و شهودى شود انگيزه نژادى و حميّت قومى پايه انحصارطلبى و نپذيرفتن مطالب و حقوق ديگران؛ هرچند به مرحله حسّ و تجربه احساسى رسيده باشد؛ يعنى اگر حق مسلّم ديگران محسوس يهود شود و آنان هيچ محذورى در ادراك آن از لحاظ انديشه نداته باشند، مُعْضِل انگيزه همچنان سدّ راه قبول آنهاست.

محذور كژراهه رفتن آنان در بخش انديشه، با موساى كليم عليه‌السلام مشهود بود و مُعْضِل بى راهه رفتن آنها در بخش انگيزه، با رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم معروف است. از قرآن كريم و احاديث وارد در اين باره برمى آيد: 1. محتواى دعوى و دعوت حضرت موساى كليم عليه‌السلام تا به مرتبه حسّ و تجربه احساسى آنان نمى رسيد، ايمان منمى آوردند. 2. گروهى پس از محسوس شدن معجزات كليم الهى عليه‌السلام از ايمان آوردن استنكاف كردند. 3. عدّه اى با شنيدن كلام خداوند (به وساطت تكوينى موساى كليم يا از زبان آن حضرت ) بى راهه رفتند. 4. عدّه اى با تلاوت آيات الهى در تورات در احكام فقهى آن تحريف روا داشتند. 5. گروهى با تدبّر در تورات، عالمانه احكام كلامى آن را كه راجع به نبوت خاتم پيامبران صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بود، تحريف كردند و اصل دين را به عنوان پديده اى نژادى و قومى قبول كردند، نه به عنوان امرى الهى و فراقومى.

اكنون كه برخى از آراى معرفتى و بعضى از اوصاف روانى يهود روشن شد، سرّ انكار طمع مزبور و طرد آن مشخص مى شود؛ زيرا اينان يا خود مبتلا به تحريفند؛ مانند اَحْبار و رهبانى كه در عصر نزول قرآن كريم بودند و احكام كلامى آن را كه راجع به حضرت خاتم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بود، دگرگون كردند و احكام فقهى آن را كه راجع به رَجْم بزه كارِ مُحْصِن بود، تغيير دادند، يا نسل چنين عالمانِ تحريف گرايى بودند، يا از تبار هفتاد نفرِ همراه موساى كليم عليه‌السلام. به هر تقدير، اين گروه پيرو عالمان دين فروشى بودند كه قرآن كريم درباره آنها چنين فرمود: (فويلٌ للذين يكتبون الكتباَ بأيديهم ثم يقولون هذا من عنداللّه ليشتروا به ثمناً قليلاً) (542). كسى كه تابع اهل تحريف است، چگونه به دين ناب ايمان مى آورد، در حالى كه زمام تعقّل و تعبد خود را به مُحَرّفان سپرده است.

مقصود از محرّفان مى تواند همراهان موساى كليم عليه‌السلام باشد كه س از شنيدن كلام خداوند آن را تحريف كردند، چنان كه طبرى گفته است (543) و شيخ طوسى؛ نيز سامعان را خصوص همراهان كليم خدا مى داند(544) و عنوان سمع: (يسمعون ) را مؤ يّد آن قرار مى دهد؛ زريا اگر مقصود از شنيدن صرف استماع تورات از زبان موساى كليم عليه‌السلام باشد، چنين وصفى مخصوص گروه خاص نيست و لازم بود مانند بخش هاى ديگر قرآن كه از تحريف سخن مى گويد و عنوانِ سمع را كه قيد زايدى است به كار نمى برد، چنين قيدى را ذكر نكند. نيز مى تواند مقصود از محرفان فقط عالمان تورات باشد؛ چنان كه قرطبى از برخى نقل كرده است (545)؛ زيرا شنيدن كلام خدا بدون واسطه مختص به حضرت كليم عليه‌السلام است: (إنّى اصطفيتك عن النّاس برسالاتى و بكلامى) (546).

براساس آيات گذشته و آينده، آنچه به مثابه تعليل يا تبيين زدودن زمينه قطع است و آن را مى زدايد اين است كه طبق آيات قبل يهودى ها گرفتار قساوت دل بودند، همانند سنگ، بلكه سخت تر از آن و طبق آيات بعد: (وإذا القوا الذين ءَامنوا...)(547) مبتلا به نفاق قلب. چنين گروهى هرگز مورد طمع مزبور، يعنى علاقه شديد به ايمان، نرمى دل، خلوص نيّت و وفاق آنها نخواهند بود.

### دعوت بصيرانه

علاقه برخى از مسلمانان صدر اسلام به يهود، زمينه اتّخاذِ بطانه و رازدارى و صاحب سرّ قرار گرفتن و مانند آن نسبت به آنها مى شد. اگر آنان مانند بعضى ديگر از يهود كه قرآن از آنان به نيكى ياد مى كند، مؤ من مى شدند، اتّخاذ بطانه كه در آيه (لاتتّخذوا بطانةً من دونكم) (548) نهى شده است، بور بود و مورد نهى واقع نمى شد و اگر ايمان نمى آوردند، در صورت بقاى علاقه مؤ منان به آنها، محذور دوست يابى و رازدارى و نظاير آن همچنان باقى بود؛ از اين رو جريان عاطفى بين مؤ منان و يهودى ها با آيه ياد شده تعديل شد؛ اصل دعوت ابقا شد و صِبغه طمع و علقه افر كه برتر از رجاست، زايل شد و اين همان دعوت بصيرانه و تبليغ حكيمانه است كه داعى را شيداى هدف مى داند، نه طرف دعوتْ، و طمع در گسترش مكتب دارد، نه آزْ در پذيرش گروهى خاص.

با بيان گذشته معلوم شد كه چون طمع و يأس، نه نقيض يكديگر است و نه دو ضدّى كه سومى ندارد، برطرف شدن هر دو و پديد آمدن حالت روانى سوم، يعنى اصل اميدِ بدون طمع و احتمال تأثير بدون يأس مطرح است و همين قدر مصحّح دعوت آنهاست. البته گاهى دعوت در صورت يأس و قطع به عدم قبول، فقط براى اتمام حجت است: (معذرةً إلى ربّكم) (549).

### گروه تحريفگر

مقصود از (فريق منهم...) يا يهودى هاى عصر موساى كليم هستند يا معاصران نزول قرآن. فخر رازى وجه دوم را تقويت كرده است؛ زيرا ضمير (منهم ) به (أن يُؤ منوا) بازمى گردد كه منظور از آنْ معاصران نزول قرآنند(550). كسى كه كلام خداى سبحان را عالمانه دريافت كرده، خواه بدون واسطه، چنان كه برخى درباره هفتاد همراهِ موساى كليم عليه‌السلام چنين مى پندارند، و خواه به واسطه تكوينى آن حضرت و خواه به واسطه محاوره و تلاوت و قرأت وى و خواه با تلاوتِ متن مقدّس، حجّت خداوند بر او بالغ است و اگر بخواهد تحريفى در آن روا دارد، مصداق آيه مورد بحث است. تبار و نسل چنين شخصى شايسته طمع به فلاح و صلاح او نيست.

شايان اهتمام است كه هرگونه تباهى در دين منشأ آثار زشت خواهد بود؛ هر چند مرتكب آن گناه قصد بدعت نداشته باشد؛ چنان كه پيشگامان تبه كار يهود در صدد تشريع، ابداع و تأسيسِ روش و منش فكرى يا قومى نبودند، يا اگر در بين آنان مبتلاى به بدعت گذارى وجود داشت، بيمارى تشريع او سارى و واگير نبود و همگان به آن آلوده نشدند، ولى نسل آنان در خور چنين تعبير و سرزنشى اس ت كه نبايد نسبت به ايمان و اصلاح آنها طمع ورزيد؛ زيرا آنان كه به گناه اعتقادى مبتلا شدند، شايد مشمول بيان حضرت نوح شوند كه فرمود: (إنّك إنّْ تذرهم يُضِلّوا عبادك ولا يلدوا إلاث فاجراً كفّاراً) (551)؛ پدران مبتلا به گناه و مادران آلوده به تباهى جز فرزندى بزه كار به بار نمى آورند. تأثير سوئى كه گناه كارى نِيا در نَسْلِ آتى دارد، اختصاصى به معاصى خاص ندارد؛ هرچند اثر زشت بدعت گذارى، تحريف در دين و مانند آن از مسائل مهم اعتقادى بيشتر از آثار مشؤ وم گناهان ديگر است.

تعبير به (فريق منهم ) دليل بر اين است كه تحريف كنندگان، تنها گروه خاصى از يهود (مانند علما و احبار) بودند و همه آنان به اين معصيت عظيم مبتلا نبودند؛ چنان كه بعضى از آيات ديگر قرآن برمى آيد كه همواره در ميان آنان انسان هاى متعبّد و صالحى بودند كه با تعبيرى نظيرِ (من أهل الكتاب أُمّةً قائمة يتلون ءَايات اللّه) (552) از آنان به فلاح و صلاح ياد مى شود.

تذكّر الف. تحريف انحايى دارد؛ گاهى به اعدام نسخه اصلى و نگهدارى برخى از مطالبِ مستنسخ است و زمانى به خط و كتمان اصل و ارائه مقدارى كه مطابق با نسخه اصى است، همراه با كاهش يا افزايش و مانند آن، از تعبيرِ (فأتوا بالتورية فاتلوها إنّ كنتم صادقين) (553) برمى آيد كه برخى از محرّفان نسخه اصلى را مكتوم داشتند و آن را از بين نبردند.

ب. آنچه درباره گذشته يهود نازل شد، نشان علم غيب و اعجاز علمى حضرت ختمى مرتبت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است؛ زيرا اين گونه مطالب نه در متون رايج تدوين شده بود و نه وجود گرامى آن حضرت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به مكتب رفته بود.

### مراد از سمع و كلام اللّه

مراد از سمع در جمله (يسمعون كلام اللّه ) مى تواند هم شنيدن بى واسطه باشد؛ نظير آنچه هفتاد نفر همراهان موساى كليم عليه‌السلام در كوه طور شنيدند و هم شنيدن با واسطه رسول؛ نظير آنچه در آيه (و إنّ أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام اللّه) (554) به آن اشاره شده است كه دلالت دارد، شنيدن آيات آسمانى از زبان رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم همان شنيدن كلام اللّه به حساب مى آيد. پس آيه مورد بحث به هفتاد نفر همراه موسى عليه‌السلام اختصاص ندارد؛ چنان كه از ابن عباس نقل شده (555) و گروهى از مفسران آن را برگزيده اند(556)، بلكه عنوان سمع شامل همه كسانى است كه كلام خدا را تحريف كردند؛ چه آنان كه با حضور در ميقات، بى واسطه كلام خدا را شنيدند و مطابق برخى نقل ها(557) پس از بازگشت، مدّعى شدند كه خداوند فرمود: اگر توانستيد به اين فرمان ها عمل كنيد، وگرنه الزامى در كار نيست و چه ديگران كه از زبان موسى عليه‌السلام آن را شنيدند.

كلام اللّه نيز به آنچه در كوه طور شنيدند، اختصاص ندارد، بلكه شامل همه آنچه در تورات آمده، از جمله صفات رسول مكرّم، مى شود؛ چنان كه نقل شده، آنها از احكامِ فقهى تورات، آيه رَجْم را و از احكام كلامى، آنچه را بيانگر رنگ و شكل صورت حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بود، تغيير دادند.(558)

ممكن است گفته شود، اگر عنوان (كلام اللّه ) اطلاق دارد، پس چرا قيد (يسمعون ) افزوده شده است؟ آيا قيد مزبور حكمتى جز اين دارد كه شدّت انحراف آنها را برساند كه با آن كه با گوش خود، كلام خدا را شنيدند و پرده هاى مُلكى و مادّى از مقابل گوششان كنار رفت و آن معجزه عظيم را مشاهده كردند و بيهوش شدند، باز هم به تحريف كلام خدا دست زدند و آن گونه ادعا كردند. اگر زياده (يسمعون ) براى افاده چنين نكته اى نبود، اين آيه نيز همانند ساير آيات تحريف، بدون اين اضافه مطرح مى شد.

پاسخ اين است كه افزودنِ عنوانِ سمع براى آن است كه جحود قوم جهود به قدرى بود كه استغراق ظاهر و باطن آنها در ادراك حسّى و علمى كلام خدا مانع از تحريف وحى الهى نشد؛ زيرا آنان هم در مرتبه احساس، كلام خدا را شنيدند و هم در مرحله تعقل، معناى آن را به خوبى فهميدند، ولى از تحريف آن منصرف نشدند.

### لجاجت و عناد بنى اسرائيل

جمله (من بعد ما عقلوه و هم يعلمون ) دلالت دارد كه تحريف آنها براساس ‍ سوء برداشت يا سهو و نسيان آنچه فهميدند نبود، بلكه آنه هم آيات الهى را خوب فهميده بودند و هم به نسيان مبتلا نشده بودند و به دروغگو بودن خويش و به زشتى كار خود آگاهى داشتند؛ از اين رو حاكى از لجاج و عناد و خُبْث باطن و سوء سريره آنهاست و بر همين اساس، نمى توان به ايمان كسانى كه از نسل آنها و هم خوى و هم سرشت با آنانند، طمع و اميدى داشت، بلكه بايد براساس (ليهلك من هلك من بيّنة و يحيى من حىّ عن بيّنة ) (559)، به اتمام حجّت تبليغ صرف اكتفا كرد؛ هرچند ممكن است برخى از افراد در جمع اينان باشند كه با شنيدن پيام حق بيدار و دين دار گردند.

## لطايف و اشارات

### 1. توقّع ايمان از تحريفگران

در بحث تفسيرى گذشت كه موعظه پذيرى انسان، به نحو مانعة الخلو، دو راه دارد: راهى از درون كه عبارت از برخوردارى از قلبى زنده و بيدار است: إنّ فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب و راهى از برون كه عبارت از داشتن گوشى شنواست: (أو ألقى السمع و هو شهيد) (560)؛ چنان كه براى بهره ورى از آب و رهايى از خشكى يا بايد مانند چشمه بود كه از درون داراى آب است يا مانند استخرِ مرتبط به چشمه بود كه از راه نهر و جوى به منبع آب دسترسى دارد.

اسان يا بايد از قلبى آگاه برخوردار باشد و از درون او تذكّر و موعظه بجوشد يا گوشى شنوا داشته باشد و از بيرون مواعظ را دريابد و آگاه گردد.

مقصود از قلب در آيه شريفه (لمن كان له قلب )، چنان كه علامه طباطبايى؛ نيز اختيار كرده اند، همان خرد است كه باعث شعور و ادراك و علم و فهم مى شود (561) و جمله (ألقى السمع ) (گوش را افكند)، كنايه از نهايت دقّت در حين استماع و مراد او (هو شهيد)، داشتن حضور قلب در مجلس تعليم و تزكيه است. نتيجه اين كه دو گروه مى توانند از آيات الهى پند گيرند و متذّكر شوند: گروهى كه خودكفا هسنتد و بر اثر داشتن عقل و فهم، خود م يتوانند به بررسى و تحليل حوادث بپردازند و از آيات الهى عبرت گيرند و گروه يكه از هوش و دانش لازم برخوردار نيستند، ام امستمع شايسته اى براى عاقلان و عالمانند و با دقّت لازم و حضور قلب كافى به سخنان و مواعظ آنان گوش فرا مى دهند؛ چنان كه سرنوشت همين دو گروه با تعبيرى ديگرى از زبان دوزخيان چنين بيان شده است: (لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا فى اصحابٍ السعير)؛ اگر ما گوش شنوا يا عقل و ادراك داشتيم، هرگز در صف دوزخيان نبوديم.(562)

شايان ذكر است كه برخى انسان ها از هر دو گروهند و برخى فقط داخل در يكى از اين دو گروهند. اينان اهل تذكّر وموعظه و در نهايت اهل نجاتند.سومين گروه كسانى هستند كه جزو هيچ يك از اين دو دسته نيستند و بر اثر گناه قلوبشان به گونه اى بسته شده كه نه از درون و نه از برون، پذيراى مواعظ الهى نيستند. كار اين گروه به جايى مى رسد كه عالمانه و پس ‍ از ادراك آيات الهى دست به تحريف آن مى زنند و بلكه همواره در حال طرح و نقشه و نيرنگ هاى شيطانى هستند: (ولا تزال تطّلع على خائنة منهم ) (563) و بى ترديد به ايمان آوردن چنين كاسنى نمى توان اميد داشت.

كسانى كه در آيه مورد بحث به آنان اشاره شده، از همين گروه سوم هستند؛ آنان بر اثر پيمان شكنى هاى مكرر، دل هايشان سخت شده، و در پى آن، به تحريف كلمات خدا روى آوردند: (فبما نقضهم ميثاقهم لعنّاهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرّفون الكلم عن مواضعه ). تحريفى كه حقايق ناب و خالص ‍ دينى را از آنان گرفت؛ حقايق و اصولى كه سعادت و خوشبختى انسان ها برمدار آن مى گردد: (ونسوا حظّاً ممّا ذكّروا به) (564) و مطالبى چون قول به تشبيه خداى سبحان، خاتميت نبوّت موسى و دوام شريعت تورات و بطلان نسخ و بدأ جايگزين آن شد كه عامل شقاوت و بدبختى آنان بود.(565)

اينان افزون بر تحريف كلمات خدا پيوسته دست به نيرنگ مى زنند و به زيان حق طلبان نقشه مى كشند: (ولا تزال تطّلع على خائنة منهم) (566)؛ چنان كه در طول تاريخ و در زمان رسول مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم چنين نيرنگ هايى داشتند؛ صاحب جواهر ره از مورّخى مشهور نقل مى كند كه گفته است: در زمان يكى از خلفأ از يهوديان خيبر درخواست جزيه شد. آنها قباله اى با امضاى معاويه و معاذ بن جبل ارائه كردند كه بر طبق آن، رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آنان را از جزيه معاف كرده بود. پس از بررسى روشن شد كه در زمان نوشتن اين قباله، معاويه در مكّه مى زيسته و هنوز با فتح مكّه به نفاق و اسلام ظاهرى روى نياورده بود و جريان فتح خيبر مربوط به قبل از فتح مكه بود و نيز روشن شد كه معاذ نيز يك سال پيش از فتح خيبر از دنيا رفته بود و بدين وسيله آشكار شد كه اساساً اين قباله به نام رسول گرامى و با امضاى معاويه و معاذ، به دست يهوديان خيبر جعل شده است؛ از اين رو خليفه با روشن شدن اين مسأله از آنان جزيه گرفت.(567)

### 2. سمع كلام خدا

هر چند بحث سمع كلام خدا مانند رؤ يت ملكوت الهى جايگاه ويژه اى دارد و آيه مورد كلامْ متصدى تبيين آن نيست، ليكن چون برخى از مفسران (568) گوشه اى از آن را ارايه كرده اند، بحث آن در اين جا به طور گذرا مطرح مى شود: اثبات اين كه مسموعْ كلام خداست و متكلمِ آن خداى سبحان است، براى همراهان حضرت كليم عليه‌السلام بر فرض استماع آنان آسان نيست، ولى اثبات آن بارى خود موساى كليم عليه‌السلام با استمداد از اَمارات، علايم و ادلّه منطقى يا روانى دشوار نيست و به بعضى از آن نشانه ها اشاره مى شود. البته مورد سخن فقط شنيدن ابتدايى حضرت كليم عليه‌السلام است، اما پس از آشنا شدن و تجربه شهودى كردن، تشخيص آن سهل بوده است:

1. كلام مسموع از سنخ صورت، حرف و... نبود.

2. كلام مسموع از جهت معيّن شنيده نمى شد، بلكه همان طور كه آيه (فأينما تُولّوا فَثَمّ وجه اللّه ) (569) نمايانگر گستره ءظهور و حضور خداست، حضرت كليم عليه‌السلام نيز آن سخن را از جهات گونه گونه و سَمْت هاى متفاوت استماع مى كرد؛ يعنى آن را از هر جهت و سَمْت مى شنيد.

3. موساى كليم عليه‌السلام آن كلام را تنها با گوش نمى شنيد، بلكه با چشم و دست و پا و سر و دل و همه اعضاى جانحه و جارحه و... مى شنيد؛ يعنى نه تنه با مجارى ادراكى اعم از چشم و گوش آن را مى شنيد، بلكه با ابزار تحريكى نظير دست و پا هم آن را مى شنيد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در حريم عشق نتوان زد دم از گفت و شنيد |  | زانكه آن جا جمله اعضا چشم بايد بود و گوش |

(570)

البته گاهى فتواى حَرَمِ حقْ چشم محض بودن سالك واصل است. در اين حال همه اعضا او چشم خواهد بود و زمانى فرمان آن حَرَم، گوش صرف بودن است، و گاهى نيز دستور جمع بين چشم وگوش است. در اين حال همه اعضأ حتى دست نيز به تنهايى هم چشم است و هم گوش. صنع بى بديل الهى گاهى صاحب سِمَت را از آن وظيفه اش معزول و ديگرى را كه براى نيل به سِمَتْ مرصود بود، منصوب مى كند؛ نظير عَزْل زبان از گفتن و نصب پا براى نُطق در محكمه عدل معاد. آن روز كه تبه كاران به اعضاى خود كه به زيان آنان شهادت دادند مى گويند: (لِمَ شهدتم علينا قالوا أنطقنا اللّه الذى أنطق كلّ شى ء) (571)؛ بنابراين نه آن عزل و نَفْى جاى تعجّب دارد و نه اين نصب و اثبات جاى تغرّب؛ زيرا نه آن عجيب است و نه اين غريب.

4. موساى كليم عليه‌السلام آن كلام را در صحابتِ اعجاز تشخيص داد؛ زيرا به دستور متكلم عصا را انداخت و مار شد، و به فرمان همان متكلم گرفت و به حال اول بازگشت. با اين نشان فهميد كه گوينده آن كلامْ خداست.

5. حضرت كليم عليه‌السلام رازى را در دل نهادينه كرد و هيچ كس از آن آگاه نبود. گوينده (إنّنى أنا اللّه ) (572) از آن سِرّ پرده برداشت با اين علامت معلوم شد كه متكلم خداست.

تذكّر. براى تشخيص وحى و تمييز آن از القائاتِ نفسانى و شيطانى ملاك هاى ويژه اى است كه مبحث مربوط به كيفيت وحى يابى عهده دار آن است، ولى لازم است عنايت شود اولاً، بعضى از مراحل وجودى، هيچ مجالى براى وسوسه، تدليس، تلبيس، مغالطه و باطل نيست. ثانياً، جاى كه اصلاً مجال باطل نباشد، تحق شكّ در آن ممتنع است؛ زيرا شك هماره بين حق و باطل است و در قلمرو حقِ صرف، وجود شك مستحيل است (دقت شود).

## بحث روايى

### نفاق يهوديان تحريفگر

الامام العسكرى عليه‌السلام: فلمّا بهر رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هؤ لأ اليهود بمعجزته و قطع معاذيرهم بواضح دلالته لم يمكنهم مراجعته فى حجته ولاإ دخال التلبيس عليه فى معجزته، فقالوا يا محمّد! قد آمنا بأنّك الرسول الهادى المهديّ و انّ علياً أخاك هو الوصيّ والوليّ و كانوا إ ذا دخلوا باليهود الا خرين يقولون لهم: إنّ إ ظهارنا له الا يمان به أمكن لنا على دفع مكروهه و أعون لنا على اصطلامه و اصطلام أصحابه؛ لا نّهم عند اعتقادهم أنّنا معهم يقفوننا على أسرارهم و لا يكتموننا شيئاً فنطّلع عليهم أعدائهم، فيقصدوا إ ذا هم بمعاونتنا و مظاهرتنا فى أوقات اشتغالهم و اضطرابهم فى ئحوال تعذّر المدافعة والامتناع من الا عدأ عليهم، و كانوا مع ذلك ينكرون على سائر اليهود أخبار الناس عمّا كانوا يشاهدونه من آياته و يعاينونه من معجزاته فأظهر اللّه تعالى محمّداً رسوله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم على سوء اعتقادهم قبح دخائلهم (دخلاتهم ) و على إنّكارهم على من اعترف بما شاهده من الا يات محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و واضح بيّناته و باهر معجزاته.

فقال عزّ وجلّ: يا محمّد (أفتطمعون ) أنت و أصحابك من عليّ و آله الطيّبين (أن يؤ منوا لكم ) هؤ لأ اليهود الذين هم بحجج اللّه قد بهرتموهم و بآيات اللّه و دلائله الواضحة قد قهرتموهم (أن يؤ منو لكم ) و يُصدّقوكم بقلوبهم و يُبدوا فى الخلوات لشياطينهم شيف أحوالكم (وقد كان فريق منهم ) يعنى من هؤ لأ اليهود من بنى إ سرائيل (يسمعون كلام اللّه ) فى أصل جبل طور سينأ و أوامره و نواهيه (ثم يحرّفونه ) عمّا سمعوه إ ذا أدّوا إ لى مَنْ ورائهم من سائر بنى إ سرائيل (من بعد ما عقلوه ) و علموا أنّهم فيما يقولونه كاذبون (و هم يعلمون ) أنّهم فى قيلهم كاذبون.

و ذلك أنّهم لمّا صاروا مع مويس إ ل الجبل فسمعوا كلام اللّه و وقفوا على أوامره و نواهيه و رجعوا فأدّوه إ لى من بعدهم فشقّ عليهم؛ فأمّا المؤ منون منهم فدثبتوا على إ يمانهم و صدقوا فى نيّاتهم، فأمّا أسلاف هؤ لأ اليهود الّذين نافقوا رسول اللّه فى هذه القصّة فإنّهم قالوا لبنى إ سرائيل: إنّ اللّه تعالى قال لنا هذا و أمرنا بما ذكرناه لكم و نهانا، و أتبع ذلك بأنّكم إنّ صعب عليكم ما أمرتكم به فلا عليكم أن لاتفعلوه و إنّ صعب عليكم ما عنه نهيتكم فلا عليكم أن ترتكبوه و تواقعوه (وهم يعلمون ) أنّهم بقولهم هذا كاذبون.(573)

و قوله (أفتطمعون ئن يؤ منوا...) فإنّما نزلت فى اليهود و قد كانوا أظهروا الا سلام و كانوا منافقين و كانوا إ ذا رأوا رسول اللّه قالوا إنّا معكم و إ ذا رأوااليهود قالوا إنّا معكم و كانوا يخبرون السلمين بما فى التورية من صفة رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و أصحابه...(574).

اشاره: برخى از يهودان لَدود بر اثر ابتلا به بحران هويّتْ هم عنصر محورى جزم علمى آناه آسيب جدّى ديده و خردورزى آنان تحت استبداد و هم و خيال تأمين مى شد و هم عنصر محورى عزم عملى آنها آفتِ تندىْ را تحمّل كرد و تصميم گيرى آنان زير يوغ استعمار شهوت و استعباد غضب اداره مى شد؛ از اين رو نه در تحليل عملى رأى صائب داشتند و نه در تصميم عملىْ روش صالح ارائه مى كردند. غفلت از خداوند و نسيان حضور الهى بدترين گزند هويّتى آنان بوده است. از اين رو با تماميّت نصاب حجّت و استماع كلام خداوند از يك سو و حتمى بودن معجزه حضرت موساى عليه‌السلام از سوى ديگر، نه وارد حريم توحيد ناب شده و موحّد مى شدند و نه در قلمرو وحى و نبوت حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وارد شده و متدين مى شدند.

## (وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوَّاْءَامَنَّا وَإِذا خَلاَبَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوَّاْ اتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاَّجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ اَفَلاَ تَعْقِلُونَ (76) أَوَ لاَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ) .

### گزيده تفسير

برخى از يهوديان مدينه به سبب سلامت فطرت و سذاجت سرشت يا نفاق و دو چهره بودن، هنگم برخورد و ديدار با مؤ منان، صادقانه و خالصانه يا منافقانه مى گفتند: ما ايمان آورده ايم. برخى از آنان كه منافقانه اظهار ايمان مى كردند، افراد بسيط و ساده اى بودند كه صفات و ويژگى هاى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را نيز كه در تورات بيان شده بود، افشا كرده و اسرار را فاش مى كردند. رهبران دينى و اجتماعى يهود در خلوت با اعتراض به افشاكنندگان اسرار، آنان را سرزنش مى كردند كه چرا تعقل نكرده و حقايق تورات را كه خدا به شما آموخت، براى مسلمانان بازگو مى كنيد تا آنها به زيان شما محاجّه كنند. اين تعبير و توبيخ، از جهت افشا و اظهار اسرار، نه از جهت اظهار اصل ايمان، و عامل آن هراس از روشن شدن اصل حقيقت بود؛ از اين رو اگر اظهار اسرار به انگيزه احتجاج مسلمانان عليه يهوديان بود يا با علم به چنين زمينه اى صورت مى پذيرفت، توبيخ و تقبيح تشديد مى شد.

حس گرايان يهود، اظهار ايمان و افشاى اسرار مكتب براى مسلمانان را، چون فاقد پشتوانه حسّى است سفاهت و بى خردى دانسته، منافقان و اوساط يهود را كه در ديدار با مسلمانان اظهار ايمان كرده و برخى مطالب حق و مكتوم يهود را آشكار مى ساختند، تسفيه كرده و كار آنها را نابخردانه اعلام داشتند.

منشأ مشؤ وم كتمان سرّ، نخست پرهيز از دادن دستاويز و بهانه به دست مسلمانان بود، تا مبدأ آنان با اطلاع بر اسرار تورات عليه يهود استدلال كرده، برترى خود را نسبت به قوم يهود در برابر وحىِ الهى ثابت و در قيامت نزد خدا با اين حجت عليه يهود احتجاج كنند؛ غافل از اين كه همان مبدأ غيبى كه فتاح است و با فتح باب غيب، اسرار نهانى را براى موساى كليم عليه‌السلام مكشوف كرد و به بركت حضرت كليم بهره هاى فراوان علمى نصيب امت يهود شد، درهاى غيب را براى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مفتوح كرد و به بركت حضرت ختمى مرتبت امت اسلامى را متنعم كرد.

دوم، تعميه و پوشاندن راز و رمز بر خداى سبحان بود، تا مبادا خداوند با اظهار چنين سرّى از نهان و نهاد يهود با خبر گردد؛ زيرا خداوند، به گمان آنان، اسرار مكتوم افراد را (معاذاللّه ) نمى داند و تنها از راه گزارش حسّى ديگران آگاه مى گردد. يهود حس گرا به احتجاج خداوند در غير مورد محسوس ايمان ندارد و گرچه به ظاهر در باور آنان مهم احتجاج خداست، ليكن مى پندارند تا مسلمانان اسرار را در معاد بازگو نكنند او آگاه نخواهد بود و احتجاج نخواهد كرد؛ غافل از اين كه سرّ و علن، غابر و قادم، همس و جهر و مانند آن در پيشگاه علم مطلق الهى يكسان و همگى معلوم خداست. خداوند كه سراسر جهان مشهود اوست و چيزى براى او غيب نيست، به آشكار و نهان هر كس عالم است و خود در محكمه معاد احتجاج و يهود را محجوج و به سود مسلمانان عليه جهودان حجت ارائه مى كنند؛ چه يهودى ها اسرار را فشار كنند يا نكنند و چه مسلمانان عليه يهود احتجاج كنند يا نكنند.

راز تقديم سر بر علن در آيه دوم اين است كه علن معلول انديشه سرّى و عزم نهانى است و تعلق علم خادوند به سبب نيز قبل از تعلق آن به مسبب است. نيز اشاره است به اين كه منافقان قبل از رسوايى علنى به فضيحت سرّى محكوم و مبتلايند.

## تفسير

### فتح

مقصود از فتح در (فَتَح اللّه عليكم ) گشودن و بيان كردن است و (ما فَتَحَ) اشاره به صفات و خصوصياتى است كه درباره رسول مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در تورات بيان شده است (575). گويا كسى كه قبلاً از اين ويژگى ها آگاهى نداشت، به محصورى تشبيه شده كه به جهت گشايشى كه بعداً از طريق وحى الهى برايش فراهم شده، از ضيق و محدوديت جهل و بى خبرى رهايى يافته است.(576)

### ليحاجوكم

اين واژه از مادّه حجّ به معناى قصد، اگر چه از باب مفاعله است و بايد بدين معنا باشد كه هر كدام از دو طرف نزاع، با حجّت و دليل معتبر، قصد ردّ ديگرى را كرده، با او به جدال برمى خيزد، ليكن معناى مفاعله در اين آيه مراد نيست و مراد از محاجّه همان احتجاج است و تعبير از آن به صورت مفاعله، صرفاً براى مبالغه است (577).

تذكّر: عامل توبيخِ افشا و اظهار برخى از اسرار، هراس ا زروشن شدن اصل حقيقت بود؛ خواه افشا كننده به انگيزه احتجاج مسلمانان عليه يهود به چنين كارى اقدام كرده باشد يا نه. البته برخى از عوامل اختلافِ بين فرقه هاى مذهبى بوده و هسنتد كه اسرار مكتب هر كدام را براى ديگرى براى مبارزه مذهبى و رويارويى فرقه ها بازگو كرده و مى كنند، ولى آنچه مورد تَعْير شد، اصل اظهار اسرار بود. اگر اظهار مزبور براى دستاويز قرار دادن مسلمانان بود يا با علم به چنين زمينه اى صورت مى پذيرفت، توبيخ و تقبيح تشديد مى شد؛ از اين رو مى توان حرف لام در (ليحاجّوكم ) را همانند لام در فالتقطه (أَلُ فرعون ليكون لهم عدوّاً و حَزَناً) (578)، لام عاقبت دانست، نه لام غايت.

### تناسب آيات

در آيات قبل سخن از قساوت دل هاى بنى اسرائيل و تحريف آنان نسبت به آيات الهى بود و اين كه نمى شود از نسل و پيروان چنين انسان هاى عنودى با وجود تشابه قلبى توقّع ايمان داشت. در اين دو آيه به يكى ديگر از صفات ناپسند آنان، يعنى نفاق و دورويى گروهى و مكر و كتمانِ مذموم جمعى ديگر از آنان اشاره مى كند تا هم برگ ديگرى را از دفتر سيئات اين قوم لجوج ديگر از آنان اشراه م يكند تا هم برگ ديگرى را از دفتر سيّئات اين قوم لجوج و بهانه جو ارائه دهد و هم ناصواب بودن طمع و توقع ايمان از آنان را بيشتر تثبيت كند. مى فرمايد: اميدى به ايمان يهوديان مدينه نيست؛ نه توقعى نسبت به جماعت ساده انديش و متوسط آنان كه هر روز تابع رهنمودى باطل از سوى اَحْبار و رهبان خود هستند و نه طمعى به ايمان خود احبار و رهبان؛ زيرا آنان در ملاقات با مؤ منان به قرآن كريم مى گويد: ما ايمان آورده ايم، در عين حال به پيروان خود كه از روى صفا و صداقت، يا نفاق، حقايق تورات و بشارت هاى آن نسبت به رسول مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را براى اصحاب پيامبر بازگو مى كردند و به اين صورت به حقّانيت اين دين اعتراف مى كرند، در خفا اعتراض كرده، مى گويند: چرا تورات را براى مسلمانان بيان مى كنيد؟ زيرا اين كار سبب مى شود كه آنان در روز قيامت، نزد پروردگارتان، در برابر شما احتجاج كرده، بگويند: با آنكه در تورات بشارت پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را مشاهده كرديد و تطابق تورات اصيل با قرآن را يافتيد، چرا به رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ايمان نياورديد؟ آيا نمى دانيد كه اين اعتراف به زيان شماست؟!

در آيه دوم مى فرمايد: اينان مى پندارند كه اگر پيروان آنان چنين اعترافى نمى كردند و حقايق تورات را همچنان كتمان مى كردند، احتجاج بر ضدّ آنان ممكن نبود. غافل از اين كه خداى سبحان به سرّ و آشكار آنها آگاه است و اعتراف كنند يا نكنند، با آنان احتجاج خواهد كرد؛ هر چند ديگران نتوانند عليه آنان حجّت اقامه كنند.

مرجع ضمير در (قالوا) ى اوّل غير از مرجع ضمير در (قالوا)ى دوم است؛ ضمير در (قالوا)ى اوّل به افراد متوسط يا منافق از يهود مدينه بازمى گردد كه در ملاقات با مسلمانان مؤ من مى گفتند: ما ايمان آورده ايم، و ضمير (قالوا)ى دوم به رهبران فكرى آنها، اَحْبار و رهبان يهود رجوع مى كند كه در خلوت به اوساط يا منافقان اعتراض مى كردند كه چرا حقايق تورات را كه خدا به شما آموخت براى مسلمانان بازگو مى كنيد، تا آنها به زيان شما احتجاج كنند؟!

از اين بيان روشن مى شود كه مراد از (بعضهم ) همان گروه متوسط يا منافق و مقصود از (بعض ) احبار و رهبان يا زمامداران فكرى و اجتماعى ديگر يهود است.

توضيح اين كه اولاً، محور اصلى آيه مورد بحث نكوهش يهود و قطع هرگونه طمع به ايمان آوردن آنان است.

ثانياً، منافق گاهى به اظهار اصل ايمان اكتفا مى كند و زمانى برخى از اسرار مكتب خود را افشا مى كند. اگر به اظهار صرف ايمان بسنده كرد و مورد اعتراض هم كيشان خويش قرار گرفت، يا براى اين كه سرزنش نشود مى گويد: من در اظهار ايمان قصد استهزا داشتم، نه ايمان واقعى، مانند آنچه در آيه: (و إذا القذوا الذين ءَامنوا قالوأَمنّا و إذا خلوا إ لى شياطينهم قالوا إنّا معكم إنّما نحن مستهزؤن) (579)، واقع شده است و اگر گذشته ا زاظهار اصل ايمان، بعضى از اسرار مكتب خود را فاش كرد، مدار اصلى اعتراض همانا افشاى سرّ است؛ نظير آنچه در آيه مورد بحث واقع شده است.

ثالثاً ظاهر آيه اين است كه اعتراض بعض به بعض در حال خلوت آنان رخ داده و مى دهد و چون خلوت مسبوق به جَلْوت و اشتغال است، پس هر دو طرف قبلاً اشتغال داشتند و مقصود از اشتغال در اين جا همان ملاقات و ديدار با مؤ منان است.

رابعاً، در حال ديدار با مؤ منان برخى اظهار ايمان كردند و اسرارى را بازگو كردند و بعضى ساكت بودند و اين سكوت يا نسبت به اصل ايمان ود يا راجع ب ه افشاى بعضى از اسرار مكتب يهود و آنچه در حال خلوت به آن اعتراض قرار گرفت، اظهار اصل ايمان نبود؛ زيرا براى آن توجيهى منافقانه داشتند، بلكه افشاى برخى از مطالب تورات بود كه براى اظهار آن توجيه قانع كننه نمى يافتند؛ زيرا آن را زيانبار تشخيص دادند.

منشأ افاشى بعضى از مطالب ممكن است اين باشد كه در جمع اظهاركنندگان منافقانه نسبت به اصل ايمان افراد بسيط و ساده اى بودند كه اسرار را فاش كردند و از جهت افشاى سرّ سرزنش شدند، نه از جهت اظهار اصل ايمان.

خامساً، ضمير در (لقوا) به يهود بازمى گردد و ضمرى در (قالوا)ى اول به افشاكنندگان اسرار و ضمير در (قالوا)ى دوم به اعتراض كننده گان نسبت به افشاى راز.

### دو خصلت نارواى يهود

براساس آنچه گذشت اين دو آيه، در واقع به دو خصلتِ ناروا و دو انحراف گروهى از يهود اشاره مى كند: نخست انحراف عملى نفاق و حيله گرى و ديگر انحراف فكرى و عقيدتى كه ءز بينش مادّى و گرايش حسى آنها نشأت مى گيرد؛ يعنى توهّم اين كه خداى سبحان در حد يك موجود مادّى است كه با اظهار انسان آگاه مى شود و با كتمان او بى خبر و ناآگاه است. غافل از اينكه خداوند به غيب و شهادت يكسان آگاه است.

### احتجاج خدا در امور نامحسوس

مطابق آنچه گذشت (عند ربّكم ) به معناى نزد پروردگار در روز قيامت است، لى جمعى از مفسّران آن را به معناى ما أنزل ربّكم فى كتابه ) گرفته اند، ب ااين بيان كه دو جمله هو فى كتاب اللّه كذا و هو عند اللّه كذا به يك معناست و در جمله (ليحاجّوكم به عند ربّكم ) به معناى ليحتجّوا عليكم بما أنزل ربّكم فى كتابه است؛ يعنى آيا اسرار خود را نزد مسلمانان افشا مى كنيد تا آنان به وسيله كتابتان در برابر شما احتجاج كنند؟! (580) بعضى از مفسران با آن كه اعتراف كرده ناد كه معناى اوّل از سياق و نظام آيه دور نيست، آن را مخالف انكار و ملامتِ گروه ملامت گر دانسته اند. به اين بيان كه اگر (عند ربّكم ) به معناى احتجاج در آخرت باشد، اين خود اعترافى است به اين كه مسلمانان بر حقّ هستند، حقّى كه تنها آن مى تواند نجات بخش در روز قيامت باشد و چنين اعتراف و اعتقادى كه باعث تأييد آن اوساط و تقويت آنان در اين افشاگرى مى گرد، نمى تواند در مقام انكار و ملامت آنان صادر شود(581)، ليكن لازم است عنايت شود كه اولاً، محور اعتراض اين است كه با افشاى اسرار يهود مسلمانان در قيامت عليه آنها نزد خدا احتجاج مى كنند و اگر افشا نشود آنان عليه يهود حجتى ندارند. پس اعتقاد به معاد و ايمان به اصل احتجاج در محكمه خدا در قيامت مانع اعتراض نمى شود. ثانياً، آنچه مهم است احتجاج خداوند است، نه احتجاج قومى عليه قوم ديگ و يهود حسّگرا به احتجاج خداوند در غير مورد محسوس ايمان ندارند؛ يعنى اگر يهودى ها اسرار خود را فاش ‍ كنند و مسلمانان از آن آگاه شوند و آن اسرار را در معاد بازگو كنند، خداوند آگاه مى شود وگرنه آگاه نخواهد بود و از اين رو احتجاج نخواهد كرد. ثالثاً، آيه دوم عهده دار همين عنصر محورى است كه خداوند به سرّ و علن آگاه است و احتجاج مى كند؛ چه يهودى ها اسرار را فاش كنند و چه نكنند و چه مسلمانان عليه يهود احتجاج كنند يا نكنند.

### احتمالى ناصواب

مقتضاى سياق آيه اين است كه مخاطب در (أفلا تعقلون ) همان ممخاطب در (أتحدّثونهم ) باشد؛ يعنى منافقان يا اوساط از يهود كه حقايق تورات را افشا مى كردند و مورد سرزنش رؤ ساى دينى خود قرار مى گرفتند. به بيان ديگر، اين جمله نيز ادامه گفتارى است كه با (قالوا) شروع مى شود؛ چنان كه مقتضاى سياق آيه بعد و تعبير به (أولا يعلمون...) نيز چنين است؛ چون معنا ندارد كه در اثناى نقل قول آنها و سپس انكار و توبيخ آنان با (أولا يعلمون...) (582)، به مؤ منان خطاب شود كه آيا شما تعقل نمى كنيد كه بنى اسرائيل چنين هسنتد. اين گونه فاصله انداختن، به تعبير برخى مفسّران (583)، به منزله فاصله انداختن بين درخت و پوسته آن است. پس ‍ احتمالى را كه بعضى ديگر از مفسّران (584) داده اند كه اين جمله خطاب خداوند به مؤ منان باشد (به اين معنا كه آيا تعقّل نمى كنيد كه بنى اسرائيل در اقوال و اعمال خود منافقند و آنها حقيقتاً ايمان نمى آورند، پس چه طمعى داريد؟!) احتمالى ناصواب است.

### يكسانى سرّ و علن براى خدا

خداى سبحان براى تعليم اين مطلب كه سرّ و عَلَن، غابر و قادم، موجود معدوم، همسْ و جهر و نظاير آن در پيشگاه علم مطلق الهى يكسان وهمگى معلوم خداوند است، تعبيرهايى گونه گون به كار برده است؛ گاهى نظير آيه مورد بحث و آيه (إنّ تخفوا ما فى صدوركم أو تُبدوه يعلمه اللّه) (585)، سرّ و نهان را بر عَلَن و آشكار مقدم مى دارد و زمانى نيز به عكس آن سخن مى گويد؛ يعنى اظهار را بر اخفا مقدّم ذكر مى كند. شايد نكته تقديم سرّ بر عَلَن در آيه مورد بحث ين باشد كه اولاً، سرّ مقدم بر عَلَن است؛ زيرا هر كار علنى مسبوق به عزم سرّى است؛ ه رچند هر سرّى ملحوق به عَلَن نيست؛ زيرا انسان هر چه در نهان دارد آن را نمى گويد و طبق آن كار نمى كند، بلكه فقط بعضى از آنها را به كار مى گيرد. ثانياً، علم خداوند به اشيأ برابر ترتيبِ علّى و معلولى آنهاست. وقتى كار عَلَن معلولِ انديشه سرّى و عزم نهانى است، تعلّق علم خداوند به سبب نيز قبل از تعلّق آن به مسبّب خواهد بود. ثالثاً، اين گروهِ نفاق نزد خداوند قبل از رسوايى عَلَنى به فضيحت سرّى محكوم و مبتلايند و شايد سرّ تقديم عَلَن بر سرّ در آيه (وإنّ تبدا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به اللّه) (586) و آيه (وأعْلَمُ ما تبدون و ما كنتم تكتمون) (587)، اين باشد كه در محكمه حساب و ديوان دادرسىِ معادْ اول به اعمال ظاهر پرداخته مى شود؛ يعنى اصل ماحسبه در مدار كارهايى اس ت كه خارج ذهن انجام شده، نه فقط جزو خاطرات ذهن بوده است. گاهى سرّ به معناى كار پنهانى است كه همين سرّ در برابر كار قلبى عَلَن محسوب مى شود؛ هر چند به لحاظ مستور بودن از اطلاع ديگران. گاهى نيز به معناى امر قلبى است كه هنوز به مقام عمل نرسيده و جنبه نفسى محض دارد. البته هر دو قسم معلوم خداوند است و مورد حساب رسى قرار مى گيرد.

## لطايف و اشارات

### 1. علل روانى نفاق

منشأ اظهار ايمان برخى از يهود هنگام برخورد با مسلمانان يا سلامت فطرت و سذاجتِ سرشت آان بوده يا نفاق و دو چهره بودن آنان. هر دو طلب از ديرباز در جوامع بشرى راه داشتش ه است؛ زيرا برخى از افراد از آن سلامتْ متنعم و بعضى به اين بيمارى مبتلا بوده و هستند و هيچ كدام از اين دو پديده اختصاصى به حوزه اسلامِ به مناى خاص ندارد؛ از اين رو نشان هر دو صفت در ملت يهود يافت مى شود.

براى نفاق علل فراوان منطقى و روانى قابل طرح است. بعضى از اسباب روانى نفاق را مى توان در ضعف اراده منافق يا قوّت دسيسه او جستجو كرد؛ گاهى ضعف تصميم و فرسودگى عزمْ باعث مى شود كه چنين انسان ضعيف العزم در ديدار با هر گروه، برابر ميل آنان سخن بگويد و گرايش ‍ منافقانه خويش را به گزارش بگذارد. زمانى قوّتِ نيرنگ و شدّتِ احتيال و حدّتِ فريبْ اقتضا دارد كه چنين انسان قوىّالحيله اى در برخورد با هر فرقه اى مطابق با خواسته آنان به گفتگو بنشيند. تفاوت ضعيف و قوىّ و امياز قوىّ بر ضعيف را مى شود در امور فراوانى جستجو كرد. يكى از آنها اين است كه نفاقِ برخاسته از ضعف اراده، براى مصون بودن از ضرر احتمالى طرف مقابل است و نفاق نشأت گرفته از قوّت نيرنگ براى استعمار، استثمار، اسعباد و بلكه استحمار طرف مقابل است.

افراد غيرمتعهد در هر ملتى مبتلا به نفاقند؛ هر چند نفاق برخى مرهون وَهن اراده آنها و نفاق بعضى ديگر در گرو غيض و بغض و ضغن آنان نسبت به معارف الهى است. البته اطلاق دليل لفظى در محل بحث يا موارد ديگر مى تواند شامل هر دو قسم نفاق شود؛ چنان كه اگر محذور خاصى در بين نباشد، اطلاق مزبور مى تواند شامل اظهار خالصالنه و صادقانه هم بشود؛ يعنى عنوان جامع در تعبيرِ (امنّا)، ممكن است هر سه گروه را شامل شود.

### 2. منشأ كتمان حق

منشأ كتمانِ حقْ هنگام ديدار با مؤ منان امور فراوانى است كه برخى از آن ها را مى توان پرهيز از قرار دادن دستاويز و بهانه در اختيار مسلمانان دانست و بعضى از آنها را تَعْميه و پوشاندن راز و رمز بر خداى سبحان تلقى كرد؛ هر چند ممكن است بعضى افراد در مكتوم نگه داشتن اسرار مكتب يهود به هر دو انگيزه مبتلا بوده باشند. در آيه مورد بحث به هر دو منشأ مشؤ ومِ كتمانِ سرّ اشاره شده: يكى آن كه مبادا مسملانان با اطلاع بر اسرار تورات عليه يهود استدلال كنند و برترى خود را نسبت به قوم يهود در برابر وحى الهى ثابت كنند و ديگر آن كه مبادا خداوند با اظهار چنين سرّى از نهان و نهاد يهود باخبر گردد. اما مطلب اول از تعبرى (ليحاجّوكم ب عند ربّكم ) برمى آيد و امّا مطل بدوم از تدبّر در همين جمله ياد شده استنباط مى گردد؛ زيرا كسى كه خداوند را قبول دارد و به محكمه عدل او در معاد معتقد است و ايمان دارد كه خداى سبحان به آشكار و نهانِ هر كسى عالم است، چنين انسانِ معتقدى هرگز نمى گويد: اسرار مكتب خود را فاش نكنيد تا مبادا آنان (مسلمانان ) در قيامت نزد خدا عليه شما احتجاج كنند؛ زيرا چون خداوند احتجاج مى كند و يهود را محجوج مى كند و به سود مملانان عليه جهودان حجّت ارائه مى كند؛ بنابراين، منشأ كتمان يهود درباره تَعْميه بر خدا به اين بازمى گردد كه خداوند فقط از راه نگرش حسّىِ ديگران آگاه مى گردد و گرنه اسرار مكتوم افراد را (معاذاللّه ) نمى داند.

اين گونه تفكّر نازل و بى محتوا دستاويزى براى دگرانديشان قرار گرفت؛ به طورى كه گفتند: از پيامبر مسلمانان نقل شده كه خداوند انسان را به صورت خود آفريد، ولى پيروان آن پيامبر خداوند را بر صورت آدم مى پندارند كه اگر چيزى اظهار شد، آگاه مى گردد، وگرنه عالم نخواهد بود.(588)

البته آفريده شدن آدم به صضورت خداى سبحان در دو حديث جداگانه مطرح شده كه پيام يكى تصويب معناى صحيح آن و مضمون ديگرى تخطئه معناى باطل آن است.(589)

### 3. معيار ارزش از نظر حس گرايان يهود

هر چند محور انديشه را عقل نظرى برعهده دارد ومدار انگيزه را عقل عملى تدبير مى كند، ليكن پيوستگى اين دو پديده درونى به اين است كه انديشه، برنامه هاى اجرايىِ انگيزه را سامان مى بخشد و انگيزه، دستور علمى خود را از انديشه مى طلبد. حسّگرايان يهود به استناد بينش مادى و تجرب يو تدوين صول ارزشى براساس دانش حسّى و علم تجربى، براى چيزى ارزش قائل بودند كه پشتوانه و پشتيبان حسّى و تجربى داشته باشد. آنان كارى را كه فاقد پشتوانن حسّى باشد بى ارزش ومنشأ چنين كارى را سفاهت و بى خردى مى دانستند؛ از ين رو نسبت به كسانى كه در ديدار با مسلمانان اظهار ايمان مى كردند و برخى از مطالب حق و مكتوم يهود را آشكار مى ساختند موضع گيرى كرده آنان را تَسْفِيْه و كار آنها را نابخردانه اعلام مى داشتند و به آنان مى گفتند: (أفلا تعقلون )؛ يعنى عقل عملى كه عهده دار تنظيم انگيزه است، از عقل نظرى كه مسؤ ول سامان بخشى به انديشه است، چنين مى طلبد كه اسرار مكتبْ كتمان شود و افشاى آن را سفاهت مى داند؛ يعنى عقل محمود و ممدوح همان حسّ و تجربه حسّى است و خُرافه، اسطوره و پندار كه باطل است همان عقل تجريدى و مطلب حق فراطبيعى است كه از نَقْد ماده و كالاى ارزشى طبيعى چيزى به همراه ندارد؛ هر چند حاوى بركات فراوان معنوى ديگر باشد.

آنچه از حسّ گرايان درباره پيروان دين صحيح نقل شده، به آنچه اين گروه درباره اصل دين و راجع به پيامبران الهى مى گفتند، مسبوق است؛ زيرا گاهى اصل دين را خُرافه مى پنداشتند و زمانى انبيأ را به جنون (590)، سفاهت (591) و ضلالت (592) رمى مى كردند و در حقيقت هويت خويش را در مرآت دين ناب و در آيينه نبوّتِ انبيأ و رسالتِ پيامبران و ولايت اوليا و امامتِ ائمه حق مى ديدند و از آن سفه، جنون و تخبّط خود سخن مى گفتند.

### 4. گشاينده درهاى علوم غيبى

نكته فاخرى كه از فروع علم ناحدود الهى است و بر يهود مستود بود و قرآن كريم ضمن تصديق تورات اصيل و غيرمحرّف آن را به صورت روشن تبيين كرده اين است كه آنچه رسول گرامى اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درباره كتاب هاى آسمانى، انبيا و رسولان، امّتها و صعود و هبوط آنان فرموده و مسلمانان را از آنها آگاه كرده، بر اثر وحى الهى بوده، نه از گزارش يهود يا كتابت ديگران، تا گزارشگران مورد اتراض اَحبار و رهبان يا ساير مسؤ ولان سياسىِ جُهود لَدود قرار گيرند و رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم متهّهم به دريافت اخبار از بشر عادى شود گزارش هاى او صبغه اِعْجاز و علم غيب نداشته باشد.

همان خداوندى كه درهاى بسته غيب را بر روى موساى كليم عليه‌السلام گشود و با فتح باب غيبْ اسرار نهانى را مكشوف كرد و به بركت حضرت كليم عليه‌السلام بهره هاى فراوان علمى نصيب امت يهود شد، همان مبدأ غيبى كه فتّاح است و مفاتيح غيب نزد اوست و مقاليد آسمان و زمين به دست اوست، درهاى بسته غيب را براى حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مفتوح كرد و آن حضرت را از اسرار غيبى آگاه فرمود و به بركت حضرت ختمى مرتبت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم امت اسلامى را متنعّم كرد و گوشه هايى از سنت و سيرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را براى امت يهود بازگو كرد و آنان را مطلع ساخت و از آيه (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) (593)، چنين برمى آيد كه يهودان از طلوع صاحب نامى كه با كتاب و دين و برنامه خاص مبعوث مى شود، آگاه بودند و همين خبر مسرّت بخش را زمينه ظفرمندى خود بر مشركان تلقى مى كردند و خود را نسبت به كافرانِ بت پرست حجاز كه از آموزه وحب الهى مرحوم و از كتاب خدا به دور بودند، برتر مى دانستند؛ هر چند هنگام طلوع موعود و ظهور مُنْتَظَر، به نكث، نقض، ظغوا و كفر مبادرت كردند (594) و با كافران و مشركان هم پيمان شدند و احياناً آنها را بر مسلمانان تقديم مى داشتند و متمدقّن تر و هدايت يافته تر تلقى مى كردند: (ألَم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤ منون بالجبت والطَّاغوت ويقولون للذين كفروا هؤ لأ أهدى منَ الذين ءَامنو سبيلاً) (595).

### 5. شيوه رفتار با منافقان

از آيه مورد بحث، در صورت دلالت بر نفاق، و همچنين از برخى آيات گذشته، مانند (وإذا لقوا الذين ءَامنوا قالوا ءَامنّا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنّا معكم إنّما نحن مستهزؤن) (596) و آيات مشابه آن برمى آيد كه گروهى از اهل نفاق در مدينه به سر مى بردند و رسول گرامى اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با اعلام الهى از نفاق آنها آگاه بود، ولى آنها را تحمل مى كرد از آنها چشم پوشى مى كرد تا سرانجام گروهى هدايت شدند و گروه ديگر به هلاكت رسيدند. مدار بحث تفسيرى و نيز فقهى و حقوقى اين است كه آيا حكم مزبور نسخ شده يا همچنان ادامه دارد و هم اكنون امّت اسلامى و رهبران مسلمانان مى توانند در برخورد با منافقان اغماض و آنها را تحمل كنند؟ برخ مفسران برآنند كه حكم مزبور نسخ شده است؛ زيرا علّت آن، يعنى ضعف اسلام و نيازمندى آن به تأليف دل ها از ميان رفته است. اكنون كه اسلام به قدرت رسيده و حتاج به تأليف قلوب نيست مجالى براى معلول، يعنى حكم مزبور نيست؛ زيرا معلول با زوال علت از ميان مى رود. گروه ديگر از اهل تفسير بر اين باورند كه حكم مزبور به استناد دوام علّت آن موجود اسست و نسخ نشده؛ زيرا كافران بيش از مؤ منانند و اينان محتاج به ازدياد ياور و كثرت رقمند. قول اول از قول دوم مشهورتر است؛ گرچه قول دوم بدون شهرت نيست.(597)

لازم است عنايت شود كه اوّلاً، سنّت و سيرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم براى همه ملكّفان تا قيامت حجت بالغ الهى و اسوه دينى است، مگر آن كه در مقام حدوث دليلى بر اختصاص آن حكم به رسول گرامى اقامه شود؛ يعنى از مختصات پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم باشد يا در مقام بقا نسخ آن ثابت شده باشد. ثانياً، نه دليلى بر اتخصاص حدوثى ارائه شده و نه سندى بر نسخ بقايى اقامه شده است؛ از اين رو مى توان به تداوم حكم مزبور فتوا داد. ثالثاً، خطوط كلى كتاب و سنّت بر اين است كه اگر كسى در حوزه اسلامى منافقانه به سر مى بَرَد، مادامى كه ضر رنفاق او به غير وى سرايت نمى كند، مى توان با اغماض با او رفتار و به افشاى اجمال، نه تفصيلى و به امر به معروف و نهى از منكر بسنده كرد.

تذكّر: اصل بحث تأليف قلوب غيرمسلمانان و دوام يا نسخ آن در تفسير آيه مصارف صدقات (598) خواهد آمد. إنّ شأاللّه.

### 6. داناى غيب و شهادت

چنان كه در مباحث تفسيرى اشاره شد، اعتراضى كه رهبران دينى بنى اسرائيل نسبت به منافقان يا اوساط آنان درباره افشاى حقايق تورات داشتند ناشى از نگاه مادّى آنها و تنزّل دادن خداوند متعال تا سر حدّ موجودى طبيعى است؛ موجودى كه با اظهار انسان آگاه مى شود و با كتمان او در جهل باقى مى ماند؛ در حالى كه خداوند (عالم الغيب و الشَّهادة ) (599) است و به آنچه انسان ها آن را آشكار مى كنند يا پنهان مى دارند، آگاهى دارد: (أو لايعلمون أن اللّه يعلم ما يسرّون و ما يعلنون ).

اين نگاه همانند نگاه دشمنان خداست كه براساس بينش مادّى كتمان بعضى ازگناهان خود در دنيا پس از شهادت پوست بدن آنان در قيامت، به پوست تن خود اعتراض مى كنند كه چرا عليه ما گواهى داديد؟: (ويوم يحشر أعدأاللّه إ لى النار... وقالوا الجلودهم لِمَ شهدتم علينا) (600). خداوند مى فرمايد: شما اگر گناهان خود را مخفى مى كرديد، نه به جهت اين بود كه از شهادت اعضاى بدن خود هراس داشتيد، بلكه چون مى پنداشتيد كه اگر چيزى علن و محسوس باشد، معلوم خداست و چيزى كه كتمان شود، خدا از آن آگاه نيست: (و ما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم و لاجلودكم و لكن ظنتم أنّ اللّه لايعلم كثيراً مما تعملون ) (601). سپس مى فرمايد: آرى اين گمان بدى بود كه درباره پروردگارتان داشتيد و همان موجب هلاكت شما گرديد و سرانجام از زيانكاران قرار گرفتيد؛ (وذَلكم ظنّكم الّذى ظنتم بربّكم أرديكم فأصبحتم من الخاسرين ) (602)؛ چنان كه در جاى ديگر مى فرمايد: در شب نشينى ها و بيتوته ها خدا با شماست؛ (وهو معهم إ ذ يبيّتون ما لا يرضى من القول) (603).

امير مؤ منان على عليه‌السلام نيز مى فرمايد: از نافرمانى خدا در خلوت ها بپرهيزيد؛ زيرا شاهد امروز داور فرداست؛ (اتّقوا معاصى اللّه فى الخلوات فإنّ الشاهد هو الحاكم) (604). نيز مى فرمايد: بدانيد كه خلوت هاى شما مشهود اوست؛ (ضمارئكم عيونه و خلواتكم عيانه) (605).

شايان ذكر است كه تفكّر مادى مزبور به يهود اختصاص ندارد، بلكه در غالب انسان هايى است كه در خلوت دست به گناه مى زنند، وجود دارد. از اين رو امام هشتم حضرت عل بن موسى الرضاعليه‌السلام در مناظره اى درباره بدأ، به متكلّم خراسانى (سليمان مَرْوَزِى ) مى فرمايد: تفكّر تو در اين مسأله شبيه تفكّر يهوديان است: أحسبك ضاهيت اليهود فى هذا الباب (606) و اصرار آن حضرت عليه‌السلام اين است كه اين گونه تفكّر مادى در بين مسلمانان نباشد.

در هر حال، اهل بيت عصمت عليهم السلام كه خواسته اند بشر را از شهادت و طبيعت به قلمرو غيب و فراطبيعت منتقل سازند، به انسان ها مى گويند: خلوت شم جلوت خداست و اين كه در آداب اسلامى نيز آمده است كه هنگام ورود به خانه ها سلام كنيد، اگر چه كسى در خانه نباشد؛ (فإذا دخلتم بيوتاً فسلّموا على أنفسكم) (607)، براى آن است كه گرچه انسانى در خانه نيست، ام افرشتگان خدا در آن جا حضور دارند و لازم است كه همواره انسان، مراقب نفس خويش باشد و بداند كه در هيچ حالى تنها نيست و خداوند و سربازان او حضور دارند. گنه كارى كه در حال گناه بداند، عده اى او را مى بينند، به توبه موفق مى شود؛ زيرا او بينش توحيدى خود را حفظ كرده است؛ گرچه شهوت عملى مانع مقطعى تأثير اين بينش ‍ در او شده است؛ برخلاف كسى كه تنهايى را سِتار و پوشش تلقّى مى كند و مى پندارد كه در اين مكان خاصّ هيچ كس او را نمى بيند. چنين كسى در واقع به بينش مادّى مبتلا شده و خصلت بنى اسرائيلى در او ظهور كرده و در قيامت به او خطاب مى شود: (و ذلك ظنّكم الّذى ظنتم بربّكم) (608) همين فكر باطل است كه سبب سقوط وى مى شود: (فأصبحتم من الخاسرين ) (609).

نكته: (عالِمُ الغبى و الشَّهادة ) (610) بودن خدا بدين معناست كه برخى اشيا براى خدا غيب و برخى شهادت است و خداى سبحان به هر دو قسم آن آگاه است، بلكه غيب و شهادت در اين تعبير امرى اضافى و فقط نسبت به ديد انسان هاست، چون حقيقت علم، عبارت از شهود و حضور معلوم است، و حضور معلوم با غايب بودن آن سازگار نيست. سراسر جهان مشهود خداست و چيزى براى او غيب نيست.

تقسيم جهان به غيب و شهادت نظير تقسيم موجود به مجرّد و مادّى نيست كه تقسيمى حقيقى است، بلكه نسبت به خادوند از قبيل نفى موضوع است؛ يعنى آنچه نزد شم ابر دو قسم است، نزد خدا بيش از يك قسم نيست؛ نظير سخن اميرالمؤ منين على عليه‌السلام: لو كشف الغطأ ما ازددت يقيناً(611) كه اشاره به نفى غطا و پرده است، نه بدين معنا كه در برابر چشم دل من پرده اى است و اگر آن پرده كنار رود، چيزى بر يقين من افزوده نمى شود.

## بحث رواى

### شأن نزول

عن الباقرعليه‌السلام: كان قوم من اليهود ليسوا من المعاندين المتواطئين إ ذا لقوا المسلمين حدّثوهم بم افى التوراة من صفة محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فناهم كبرائهم عن ذلك وقالوا لاتخبروهم بم افى التوراة من صفة محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فيحاجّوكم به عند ربّكم فنزلت هذه الا يات (612).

اشاره الف. با صرف نظر از سند، صحت چنين شأن نزولى معلوم نيست و بر فرض پذيرش آن، هرگز مفيد حصر نيست؛ يعنى ممكن است مطلب ديگرى هم مصداق آيه قرار گيرد يا شأن نزول آن باشد؛ مانند آنچه در خبر ديگرى از حضرت ابوجعفرعليه‌السلام نقل شده كه وقتى رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اميرمؤ منان عليه‌السلام را به عنوان پيك خاص ‍ براى يهود بنى قريظه اعزام فرمود و آنان نسبت به رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اهانت روا داشتند، آن حضرت درباره اينان فرمود: يا إ خوة القردة لخنازير. آنگاه يهودان به يكديگر گفتند: آيا اسرار تورات را كه خداوند درباره بوزينه و گراز شدن نياكان گذشته نسبت به شما گشود شما آن را براى مسلمانان بازگو مى كنيد تا آنان عليه شما احتجاج كنند و بگويند: ما نزد خدا از شما محبوب ترين؟(613) البته شيخ طوسى؛ ضمن اشاره به هر دو جريان همان داستان گزارش بعثت را ترجيح مى دهد و آن را تقويت مى كند.(614)

ب. خبر ر از آن جهت حديث گويند كه از حوادث و رخدادهاى تازه آگاه مى كند. البته اين نكته حكمت تسميه است نه علت آن؛ از اين رو گزاش از مطلبى كهن بلكه ازلى نيز مى تواند مصداق خبر باشد.

## (وَمِنْهُم أُمِّيُّونَ لاَيَعْلَموُنَ الْكِتَبَ إِلاَّ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلا يَظُنُّونَ (78) فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَبِ بِأَيْديهِمْ ثُمَّ يَقُولوُنَ هَذَا مِنْ عِندِ اللّهِ لِيَشْتَروُاْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسَبُونَ) .

## گزيده تفسير

درس نخوانده ها و بى سوادان از بنى اسرائيل از كتاب خدا، يعنى تورات آگاهى ندارند. آنان كوركوردانه از احبار و رهبان تقليد كرده، جز احاديث مجعول و كتاب محرّف چيزى نمى دانند و در اعتقاد خود تنه بر ظن و حدس غيرعلمى تكيه مى زنند؛ ا زاين رو نمى توان به حق پذيرى آنها اميد بست و از آنان توقع ايمان داشت.

آن اميّون تنها افسانه هاى مجعول افسون گران و خرافه هاى مختلق جعالان و خيالات واهى و آرزوهايى را در سر مى پرورانند كه اجبار يهود به ايشان القا كرده اند؛ از اين رو نه انديشه علمى دارند؛ زيرا ظن، يعنى شك و ماند آن علم نيست و از همين رو هرگز نمى توان در معارف اعتقادى به آن بسنده كرد، و نه انگيزه مقبول دارند؛ زيرا افسانه و خرافه جزو آرزوهاى خام است، نه رجا و اميد پخته.

سبب اساسى تمرد و طغوا و دين گريزى يهودان، تحريف عالمانه دين شناسان بى دين است. اين گروه دين شناس و محقق به دستور تحريف و تسبب آن اكتفا نكردند، بلكه خود مباشرةً با دسان نحس خوى شتورات الهى را تحريف كرده مدعى مى شدند كه اين همان ورات نازل شده از طرف خداست. آنان از عمل تحريف و افتراى به دين هدفى جز فروش دين و به دست آوردن متاع دنيا نداشته و ندارند. گناه اين فرقه ضال مضلّ، يعنى تحريف، از آن رو كه اصل دين را به خطر مى انداز، از مهمترين معاصى و از عظيم ترين ستم ها محسوب است؛ از اين رو اب تكرار و تثليث كلمه رعب آور ويل عظمت عقوبت آنان ذكر شده و آن منحرفان محرِّف و مفتريان دين فروش تهديد شدءه اند كه عذابى بسيار سخت در انتظار آنهاست. در اين آيه، نخست استحقاق محرِّفان نسبت به اصل ولى بيان شده و آنگاه به تفصيل در برابر هر يك از دو گناه مهم آنان، يعنى اصل تحريف و دريافت عوض، يعنى ثمن يا مزد، نيز كلمه ويل ذكر شده است. البته احتمال اين كه ويل ها عقاب هاى سه گانه در برابر معاصى سه گانه اصل تحريف، اسناد محرِّف به خدا و دريافت رشوه باشد نيز مطرح است.

## تفسير

### أُميّون

أُميّون جمع أُمّى به معناى منسوب به أُمّ (مادر) يا أُمّ القرى يا أُمثة العرب يا امّت به معناى خلقت است و در صورتى كه منسوب به أمّ به معناى مادر باشد، كنايه از مكتب نرفتن شخص ‍ امى و عدم قدرت وى بر كتابت است (615) و اين كه او از فضل، علم، تربيت و معرفت همان قر برخوردار است كه به طور طبيعى از مادر به او رسيده است (616). اگر منسوب به أم القرى يا أمّة العرب باشد، نتاه در مواردى كه به عنوان ذمّ به كار مى رود، كنايه از نداشتن سواد و عدم قدرت بر كتابت است؛ چنان كه اهل مكه و ملّت عرب در جاهليت اين چنين بود، و گرنه انتساب به امّ القرى يا امة العرب اين مفاد را نمى رساند، بلكه بيتشر مركزيت مكّه را مى فهماند؛ چنان كه در تفسير سوره اعراف خواهد آمد. إنّ شأاللّه، و اگر به معناى خلقت اصلى يا جماعت باقى بر پيدايش ‍ اصلى باشد، مكتب نرفتن و سواد نياموختن را به همراه دارد. طبرى و طوسى؛ نقل مى كنند كه چون نوشتن كار مردان بود و زنان فن نويسندگى نداشتند، شخص نانويس را به مادر، به معناى زن نسبت مى دادند.(617)

### الكتاب

الف و لام (الكتاب ) در آيه اوّل الف و لام عهد(618) و مقصود از آن تورات است و اين خود به مقتضاى وحدت سياق، قرينه اى است بر اين كه الف و لام (الكتاب ) در آيه دوم نيز براى عهد باشد و در نتيجه مقصود از كتاب، تورات و آيه دوم بدين معنا باشد كه جمعى از علماى بنى اسرائيل، كتاب معهود، يعنى تورات را با دست خوى تحريف مى كردند؛ يعنى قيد (بأيديهم ) براى تثبيت مباشرت و تأكيد مطلب است؛ مانند: (بطير بجناحيه ) (619) و (يقولون بأفواههم ) (620). سپس مدّعى مى شدند كه اين همان ترات نازل شده از طرف خداوند است، نه اين كه الف و لام، براى جنس باشد و مراد اين باشد كه عده اى از نزد خود كتابى را نوشته، آن را به خدا اسناد مى دادند.

### أمانّى

اين واژه جمع أمنيّة و اصل امنيّة أُمْنُويَة بر وزن أُفعولة و به معناى آرزو(621) و در اصل از مَنى يَمْنى مَنْياً به معناى تقدير و اندازه گيرى است كه وقتى هيئت تَفعّل مى پذيرد (تَمَنّى الشى ء)، به معناى آرزو كردن مى آيد؛ زيرا در تمنّى و آرزو كردن يك چيز نيز نوعى تقدير آن شى ء در ذهن، همراه با علاقه رسيدن به آن وجود دارد و زمانى كه به حديث تلعّق مى گيرد تمنّى الحديث، به معناى جعل و اختراع مى آيد كه آن نيز بدون تقدير صورت نمى پذيرد.(622)

با توجه به اين كه آرزوها از جنس علم به كتاب اللّه نيست، استثناى (أمالنّى ) از جمله (لا يعلمون الكتاب ) استثناى منقطع است ) هرچند با برخى تمحّل ها مى توان آن را متصل دانست ) و معناى جمله اين مى شود كه بى سوادان و عوام بنى اسرائيل به كتاب خدا (تورات ) آگاهى ندارند و تنها آرزوهايى را در سر مى پرورانند كه احبارِهود به آنان القا كرده اند(623)؛ ماننداين كه مى پنداشتند خداوند ا زگناهان آنان مى گذرد و آنان را مؤ اخذه نمى كند يا گمان مى كردند نياكان آنان كه پيامبر بودند، شفاعتشان را برعهده مى گيرند و ساير خيال ها و تصوّراتى كه در آيات مختلف، همچون آيه شريفه (وقالوا لن تمسّنا النّار إ لاّ أيّاماً معدودة ) (624) و آيه (لن يدخل الجنّة إ لاّ من كان هوداً أو نَصَارى ) (625) به آنها اشاره شده است. خداوند براى ابطال آن تمنى هاى كاذب مى فرمايد: با آرزوها كارى از پيش نمى رود و محور سعادت انسان عمل صالح اوست؛ كسى كه عمل صالح انجام دهد، مستحق پاداش نيكو و كسى كه عمل سوئى مرتكب شود كيفر مى بيند؛ (ليس بأمانيّكم و لا أمانىّ أهل الكتاب من يعمل سوءًا يجزيه) (626).

### فَوَيْل

(ويل ) مصدرى است كه از لفظ خودش فعلى ندارد (نظير ويح و ويه و تثنيه و جمعِ سالم بسته نمى شود و تنها به صورت ويلة و ويلات تغيير مى يابد و غالباً براى اظهار حزن، اندوه، حسرت، فضاحت و رسوايى، شدّت بدى يك چيز و هلاكت به كار مى رود. گاهى نيز براى ترحّم از آن استفاده مى شود(627) و در آيه مورد بحث به معاى هلاكت و عذاب سخت است؛ چنان كه از ابن عباس نقل شده (628) نه به اين معنا كه همانند لَعْن لفظى صرفاً كلمه اى باشد كه در مقام نفرين و دور ساختن از رحمت الهى به كار رود. به بيان ديگر ويل صفت فعل خداوند است؛ يعنى از فعل عذاب خداوند در خارج، چنين وصفى انتزاع مى شود و اگر در بعضى روايات (روايت ابوسعيد خدرى از رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم )(629) به معناى وادى خاص در جهنّم آمده كه كافر در آن سرازير مى شود و پس از چهل سال به قعر آن مى رسد، از قبيل تطبيق بر مصداق است.

### تناسب آيات

در آيات قبل از لجاجت بنى اسرائيل سن گفته شد و در اين دو آيه مى فرمايد: چگونه مى توان از آنان چنين انتظارى داشت، در حالى كه آنان از دو گروه خارج نيسنتد: يا بى سوادانى هستند كه كوركورانه از احبار و رهبان خود تقليد مى كنند و جز احاديث مجعول و بى اساس چيزى نمى دانند و در اعتقاد خود تنها بر ظنّ و حدس غيعلمى تكيه مى زنند، يا عالمانى هستند كه از راه جعل و تحريفِ كتاب، براى كسب متاع اندك دنيا بازاريابى مى كنند.

به بيان ديگر، بنى اسرائيل يا مقلّدان نادانند يا دين شناسان بى دين؛ عوام اين قوم، جز احاديث مجعول و كتاب محرِّف چيزى نمى دانند و عالمان دين شناس آنان نيز غير از تحريف و دين فروشى هنر ديگرى ندارند. پس ‍ چگونه مى توان به حق پذيرى آنها اميد بست و از آنان توقّع ايمان داشت!

مراد از اميّون

واژه امّى گاهى از صفات ذمّ به حساب مى آيد؛ چنان كه در آيه مورد بحث اين گونه است و گاهى به كمك برخى از جهات ديگر از صفات مدح محسوب مى شود؛ چنان كه در آيه (الّذين يتّبعون الرّسول النّبيّ الاُمّى ) (630)، درباره نبّى مكرّمِ اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وارد شده است؛ كنايه از اين كه آن حضرت با آن كه به مكتب نرفته و درس نخوانده بود، آموزگار صد مدرّس شد وگرنه خود اين صفت نشان كمال نيست؛ هرچند مى توانند نشان شخص معين باشد. خلاصه آن كه وصف امّى بودن از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است و ديگران نيز واجد آنند و صفت خوردن و راه رفتن در بازار براى ديگران ثابت است و حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز واجد آن بوده اند. نه اميّت ديگران سبب فخر آنان است و نه اكل و مَشْى رسول گرامى مايه وَهْن آن حضرت است؛ زيرا معيار كمال و نقص و سلامت و عيب چيز ديگر است.

در هر حال، اين تعبير در آيه مورد بحث به معناى درس نخوانده و بى سواد و در مقام مذِمّت درس نخوانده هايى از بنى اسرائيل است كه چشم و گوش نها تنه بر احاديث مختلط و مجعولى باز مى شد كه از جانب عالمان سوء آنان بازگو مى گرديد؛ بى آن كه در اين زمينه تحقيق داشته باشند.(631) اين در حالى است كه در ساير مواردى كه اين واژه در مقام مذمّت به كار رفته، در عوض اهل كتاب قرار گرفته و طبعاً وبه قرينه تقابل مراد از آن، مشركانى است كه از كتاب و وحى و فرهنگ آسمانى بهره اى نداشتند و به وثنيّت مبتلا شده بودند؛ نظير آنچه در آيه (و قل للّذين أُتوا الكتاب والاُمّيّين أسلمتم...) (632) آمده و مانند آنچه از قولِ اهل كتاب نقل شده كه مى گفتند: م مى توانيم بر أمّين سلطه داشته، امانت هايى را كه آنها به ما سپرده اند، تملّك كنيم؛ زيرا آنها امّى و بى سوادند و ما اهل كتاب و فرهنگ هستيم: (و منهم من إنّ تأمنه بدينار لايؤ دّه إليك إلاّ ما دمت عليه قائِماً ذلك بأنّهم قذالوا ليس علينا فى الاُمِيِّنَ سبيل) (633). گاهى نيز از اين واژه، خصوص ‍ مشركان اراده شده است؛ مانند: (هو الّذى بعث فى الاُمِّيِّنَ رسولاً منهم) (634).

ممكن است گفته شود اگر قرينه تقابل اقتضا دارد كه از أمّيين مشركان بى فرهنگ و بى سواد اراده شود، بايد مراد از اهل كتاب انسان هاى با سواد باشد، در حالى كه مفاد آيه مورد بحث اين است كه برخى از اهل كتاب بى سواد و بى فرهنگ هستند. پاسخ اين است كه اراده با سواد از تعبير به اهل كتاب در آيات مزبور به لحاظ غالب آنها است، نه همه آنان.

تذكّر: درباره اميّون گذشته از احتمالات مطروح درباره مفرد آن، وجوه ديگر نيز گفته شده يا مى توان گفت؛ مانند: 1. مقصود از اميّون فرقه مجوس است. اين قول را ابوحيان اندلسى از حضرت على بن ابى طالب عليه‌السلام نقل كرده است.(635) اى ن وجه گذشته از وَهْن سندى به ضعف متنى نيز مبتلاست؛ زير اين مطابق با سياق آيات، راجع به يهود است. البته ممكن است مفهوم عام آن مجوس را هم شامل شود، ولى مصداقِ مقصود از اين جا همان گروه خاص از يهود است.

2. منظور از امّيون امّت عرب است؛ زير از حضرت رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نقل شده است: إنّا أُمثة أُميّة لانكتُب ولانَحْتسب (636). اين وجه نيز خال ياز خلأ علمى نيست؛ زيرا صرف نظر از ارسال سند، نمى توان مقصود آيه مورد بحث را خصوص عرب جاهلى دانست، در حالى كه محور اصلى كلام، جامعه يهود و نسل بنى اسرائيل است.

3. مراد از اميّون همان طور كه از ابن عباس نقل شده گروهى هستند كه اهل وحى و نبوت نبوده، پيامبرى را تصديق نكردند و به كتابى ايمان نياوردند و با دستان خود كتابى را نوشتند و آن را به سِفْله و جُهّال عرضه كردند و به آنان گفتند: اين كتاب از نزد خداست.(637) جناب طبرى اين تفسير را كه از آن به تأويل ياد كرده، خلاف آنچه معروف در كلام عرب است مى داند(638) و شيخ طوسى؛ آن را مليح، ولى تفسير مشهور را اَوْضح تلقى كرده است (639). سِرّ ملاحت تفسير ابن عباس اين است كه جمله (للذين يكتبون الكتاب...) راجع به بيان همان اميّون است، نه گروه ديگر، ولى طبق تفسير مشهور جمله مزبور استيناف بوده، در صدد بيان فرقه ديگر است.(640)

آنچه باعث زوال طمأنينه نسبت به اين وجه است، گذشته از عدم احراز سند، استلزام گسيختگى سياق متن آيات است؛ زيرا همه اين بخش از آيات ناظر به قوم يهود است كه اهل كتاب بوده و به اصل نبوّت عام از يك سو و به رسالت خاص حضرت موساى كليم عليه‌السلام از سوى ديگر معتقد بودند؛ هرچند برخى از آنان امّى، يعنى ناخوانا بودند. بنابراين، حمل واژه اميون بر گروه غيرمعتقد به اصل وحى و نبوت نارواست؛ چنان كه فخر رازى نيز به آن اشارت كرده است.(641)

4. وزان (اُمّيون لايعلمون )، در آيه مورد بحث وزانِ (مَثَلُ الّذين حُمِّلوا التورَية ثمّ لم يحملوها) (642) است. هرچند اين وجه مباين با معانى گذشته براى واژه امّيّون نيست، ليكن تطبيق (اُمّيون لايعلمون ) بر (حُمِّلوا... لم يحملوا) جنبه عملى ر اكنار جنبه نظرى به همراه دارد؛ زيرا اساس اين وجه مقصود از اميّون تها جاهلان به مضامين كتاب آسمانى نيست، بلكه فاسقان عملى آنان نيز مشمول اين تعبير خواهند بود.

5. مطلوب از امّيون در خصوص آيه كسانى هستند كه نسبت به معارفِ تورات ناآگاه بودند و هيچ درسى در اين زمينه نخوانده و به هيچ مكتبى در اين باره مراجعه نكرده و از هيچ محضرى در اين رشته چرا فرا نگرفته بودند؛ هرچند ممكن است مطالب ديگرى را آموخته و مسائل جدى از دين پژوهى را اندوخته باشند. منشأ اين احتمال اين است كه اين گروه نيز در ملاك شريك درس نخواندگانِ متعارفند؛ زيرا گرچه از علوم تجربى و حسّى مثلاً چيزى فرا گرفتند، ولى از علوم عقلى و تجريدى، و دانش هاى وَحْيانى و الهى محرومند و هرگونه اطلاعى براى آنها درباره معارف غيبى تازگى دارد و بايد آن را از ديگران بپذيرند و تقليد كنند؛ گرچه در برخى از رشته هاى دانش بشرى محقّق و صاحب نظرند.

### عامل رسوب وصف اُمّيّت

امّيون گاهى بر همان سذاجت امّى بودن مى مانند و زمانى چيزهايى را مى شنوند و به آن دل مى سپارند كه نه تنها سبب كمال آنان به زوال اميّت نمى شود، بلكه مايه رسوب اين وصفِ جامد و تراكم اين صفت راكد مى گردد و آن افسانه افسون گران و خُرافه جعّالان است كه از آن در آيه مورد بحث به (أمانىّ) ياد شده است. پيدايش چنين وصفِ نازل و سخيفى سبب مى شود كه جهل بسيط امّيون به جهت مركب مبدّف گردد و تركيب نادانى با بددانى مايه رسوب جهل شود كه هرگز با هيچ ارشاد و تعليمى زايل نخواهد شد. بنابراين، استثناى مزبور نه تنه اچيزى را از مستثنى منه خارج نمى كند تا استثناى متصل باشد، بلكه دلالت بر اثبات چيز يندارد، هر چند از مستثنى منه بيگانه باشد، تا استثناى منقطع باشد؛ چون در استثناى منقطع، يك امر وجودى در كنار حَرْفِ استثنا قرار مى گيرد و از آن جهت كه از سنخ مسصتثنى منه نيست آن را منقطع مى نامند، ليكن در مقام بحث آنچه در تِلْو حرف استثنا قرار گرفت، امرى است عدمى، نه وجودى و كاملاً از سنخ همان امر عدمى است كه مستثنى منه واقع شده و پيام چنين استثنايى جز تثبيت مستثنى منه چيز ديگرى نخواهد بود؛ زيرا أُمْنيّه از سنخ جهل است، نه علم واز صنف امور عدمى است، نه وجودى؛ يعنى اگر آيه مزبور اين چنين بود: لايعلمون شيئاً إ لاّ أمانىّ، باز هم استثنا متصل نبود؛ زيرا بازگشت اُمنيّه كه افسانه مجعول و خُرافه مُخْتلَق است، به لا شى ء است نه به شى ء.

شاهد ديگر مطلب آن است كه درباره همين امّيون، چنين اضافه شده (و إنّ هم إ لاّ يظنّون )؛ زيرا منظور از ظنّ، در اين جا يا خصوص ششك است، نظيرِ: (...و إنّ الّذين ئورثوا الكتاب من بعدهم لفى شك منه مريب ) (643)، يا حكم شك را دارد، زيرا ظنّ مفيد چيزى نيست و هرگز نمى توان در معارف اعتقادى به آن بسنده كرد؛ يعنى هرچند معناى ظن غير معنايشك است، ولى در اين گونه از موارد حكم شك را دارد: (و إنّ الطَّنّ لايُنْغِى مِنَ الحقّ شيئاً) (644). بنابراين، امّيون نه انديشه عملى دارند، زيرا شك يا آنچه در حكم شك است علم محسوب نمى شود و نه انگيزه مقبول؛ زيرا افسانه و خُرافه جزو آرزوهاى خام است و نه رجا و اميدپخته؛ از اين رو از چنين استثنايى جز تأكيد مستثنى منه كه همان اميّت و عدم آگاهى است چيزى استفاده نمى شود و شايد از اين كه از ظِنّ اينان به فعل مضارع كه بر تدريج دلالت دارد، تعبير شد، بتوان پيامداهى تلخ امّى بودن را كه همان ظنِّ متدرّج، يعنى شك مستمرّ بى اثر است استظهار كرد؛ ينى اين گروه بر اثر تراكم اُمّيت و هبوط آنان در جهل علمى و جهالت عملى مرتّباً در شك مى تپند؛ نظير آنچه در آيه (بل هم فى شكّ يلعبون ) (645) مطرح است و اگر احياناً اين گروه خود را قاطع بدانند و نسبت به باورهاى نژادى خود يقين داشته باشند، چنين قَطْعى يقين روان شناختى است، نه منطقى و معرفت شناسى؛ يعنى اين فرقه از منظر روانى قاطعند و از منظر منطقى شاكّ.

جمع بين آن قطع و اين شك به دو جهت ميسّر است؛ زيرا از يك جهت، قطع منطقى با شك منطقى جمع نمى شود، ولى قطع روانى با شك منقى منافاتى ندارد و از جهت ديگر، قطع روانى اينان بالعفعل است و شك منطقى اينها بالقوة و با اندك شبهه علمى و ايقاظ منطقى به فعليت مى رسد و شكوفا مى گردد و جلو بالندگى آن قطع روانى را مى گيرد؛ البته نسبت به انسانِ منصف و متحرّى و دين پژوه.. اما كسى كه خود در رَهْن امنيّه است و در گما ن و شك مى تند و دل او براى خُرافه مجعول مى تپد و دائماً سرگرم نسج موادّ خام آرزوهاى نپخته است و كاملاً درصدد توليد چنين منسوج عنكبوتى و تحميل آن بر ديگران بوده و مظهر شيطان است، در تدليس و تلبيس ابليسانه و در بخشِ (ولاَمَنّينّهم ) (646)، جزو پياده نظام اوست، هرگز تعليم معلّمان و وعظ واعظان و ارشاد مرشدان ناصح در او اثر نمى كند.

### پندارگرايى بنى اسرائيل

جمله (إنّ هم إ لاّ يظنّون ) كنايه از اين است كه عوام اين قوم، در اعتقادات خود بر ظنّ و گمان تكيه مى كنند و بى ترديد مظنّه و گمان مشكل اعتقادى و فكرى انسان را حل نمى كند و نمى توان بر آن اعتماد كرد، زيرا اين جمله، به منزله صغرايى است براى كبراى (إنّ الظّن لايغنى من الحق شيئاً) (647) و نتيجه اين قياس اقترانى نزديك به شكل اول اين است كه سرمايه اى كه عوام بنى اسرائيل برگزيده اند، مشتى از امانّى و آرزوهاست كه مشكل علمى يا عملى آنان را برطرف نمى كند و آنان را به مقصد نمى رساند.

واى بر تحريفگران!

فعل كتابت، با دست انجام مى گيرد و اين نكته از جمله (يكتبون ) فهميده مى شود. پس تعبير (بأيديهم ) صرفاً براى تاكيد اسناد فعل نوشتن به عالمان بنى اسرائيل و از قبيل كتبته بيمينى تأكيدى است براى دفع توّهم مَجاز.(648) آنها حقيقتاً با دستان نحس خود، مطالبى را در كتاب تورات مى نوشتند و سپس آن را به خدا نسبت مى دادند.

تكرار سه باره كلمه (ويل ) در يك آيه، دليل بر اين است كه تحريف از معاصى بسيار بزرگ و نابخشودنى است؛ اين گونه تهديدى كه درباره عالمان تحريف گر وارد شده، در كمتر آيه اى مشاهده مى شود؛ در بعضى موارد خداى سبحان، معصيت بزرگى را ذكر كرده، در پايان آيه، وعيد به دوزخ و مانند آن مى دهد، ليكن در برخى موارد كه معصيت، بسيار مهم است، مانند معصيتى كه اصل دين را به خطر مى افكند، نظير محل بحث، سخن را با ذكر عذاب آغاز مى كند و با آهنگ كوبنده اى مى فرمايد: پس ‍ واى بر آنها كه نوشته اى با دست خود مى نويسند... پس واى بر آنها از آنچه با دست خود نوشتند، و واى بر آنان....

### متاع قليل دنيا

جمله (ليشتروابه...) دليل بر اين است كه آنان از عمل تحريف و افتراى به دين، هدفى جز فروش دين وبه دست آوردن متاع دنيا نداشته و ندارند؛ چنان كه مقصود از (ثَمَناً قليلاً) اين نيست كه متاع اندكى به عنوان ثمن اين كالا يا مزد اين كار به دست مى آورند، بلكه كنايه از آن است كه اساساً متاع دنيا اندك است؛ پس اگر همه دنيا را هم در برابر دين فروشى بگيرند، باز هم كم است؛ بر همين اساس و به جهت خسارت بار بودن اين تجارت است كه در ادامه آيه مى فرمايد: پس واى بر آنان از آنچه در اين معامله، كسب كرده اند؛ يعنى عذاب بسيار سختى در انتظار منحرفانِ مُحَرّفْ و مفتريان دين فروش است.

## لطايف و اشارات

### 1. تقليد محقّقانه

رجوع جاهل به عالم و كارشناس دينى در مسائل دين، براساس اصل عقلايى رجوع به اهل خبره است و قرآن كريم نيز آن را تأييد مى كند: (فَسْئَلوا أهل الذّكر إنّ كنتم لا تعلمون ) (649)، ليكن بايد آن عالم خبره از اعتبار و وثاقت لازم برخوردار باشد. در غير اين صورت، بر رجوع كنندگان و مقلّدان است كه تحقيق و تبيين لازم را اعمال كنند: (إنّ جأكم فاسق بنبأ فتبيّنوا)(650) تا عالمان سوء، أمانىّ و امور جعلى و خلاف واقع را بر آنان تحميل نكنند؛ آن گونه كه عالمان اهل كتاب در حقّ بى سوادان و مقلدان يهود و ترسا، روا مى داشتند و جعليّات و خرافاتى را به نام دين به آنان القا مى كردند؛ مانند اين كه ما احبا و دوستان خدايم و عذاب نمى شويم: (نحن أبنأ اللّه و أحبّاؤ ه ) (651) و اگر هم معذّب شويم چند روزى طول نمى كشد. در حالى كه هيچ عهدى در اين مورد از خدا نگرفتند: (لن تمسّنا النّار إلاّ أيّاماً معدودة قل أتّخذتم عنداللّه عهداً فلن يخلف اللّه عهد) (652)، يا اين كه مى گفتند: بهشت تنها از آن اهل كتاب است و ديگران از آن سهمى ندارند؛ (لن يدخل الجنة إ لاّ من كان هوداً أو نصارى) (653).

قرآن كريم از اين گونه خيالاتِ واهى، به أمانىّ تعبير مى كند و مى فرمايد: با صرف آرزوها كارى از پيش نمى رود. آنچه سبب نجات است عمل صالح است؛ (ليس بأمانيّكم و لا أمانىّ أهل الكتاب من يعمل سوءًا يجز به) (654) و در آيه مورد بحث نيز به همه مقلّدان و هواداران مكاتب فكرى تذكّر مى دهد كه وهم و گمان را اساس حركت مكتبى خويش قرار ندهيد و در آنچه علماى غيرامين بر شما تحميل مى كنند، تحقيق كنيد و بدانيد آنچه آنه ادر برخورد با شما ادعا مى كنند، جز شمتى آرزوها و خيال هاى بى پايه، چيز ديگرى نيست. بكوشيد در تقليد خود محقق و اهل رهان باشيد تا بتوانيد بين خود و خداى خود حجت اقامه كنيد و هرگز در تقليد مقلّد نباشيد، زيرا جهل بايد به علم ختم شود، نه به جهت ديگر و هرگز تراكم جهل ار لزوم استناد جهل به تحقيق و انتهاى آن به علم را نخواهد كرد.

خداوند هم تابعان و مقلّدانى را كه كوركورانه تبعيت مى كنند، مذمّت مى كند و مى فرمايد: آنها كسانى هستند كه چون بدون تحقيق حركت مى كنند، هر شيطان متمرّد و سركشى مى توان زمام آنها را به دست گيرد: (ومن النّاس من يجادل فى اللّه بغير علم و يتّبع كلّ شيطانٍ مريد) (655) و هم متبوعان و كسانى را كه بدون علم و هدايت، ديگران را به تبعيت از خويش فرا مى خوانند خاسر دنيا و آخرت معرفى مى كند و مى فرمايد: انسان از دو راه مى تواند محقّق شود: يا اين كه خود، اهل پژوهش و برهان باشد و از اين طريق، حقيقت برايش روشن شود، يا اين كه به كتاب آسمانى رجوع كند؛ يعنى يا برهان عقلى يا دليل معتبر نقلى. اما متبوعان ناآگاه؛ نه از برهان عقلى بهره اى دارند و نه از وحى آسمانى: (و من النّاس من يجادل فى اللّه بغير علم و لاهدى و لاكتابٍ منير (8) ثانى عطفه ليضلّ عن سبيل اللّه فى الدّنيا خزى و نذيقه يوم القيمة عذاب الحريق ) (656). در چنين حالى است كه خردمند نيست سر به زير انداخته و جايى را نمى بيند و سرگرم اِضلال ديگران است.

### 2. سنگينى گناه تحريف و افترا به دين

در تبيين علل تمرّد و عوامل طغواى يهودان و اسباب دين گريزى آنان به چهار چيز اشاره شده كه قرآن كريم در اين بخش از آيات آنها را مطرح كرده است:

آنچه در بين اين امور چهارگانه از اهميّت ويژه برخوردار و نسبت به عوامل ديگر امّ الفساد است، همانا تحريف عالمانه دين شناسان بى دين است؛ از اين ر قرآن كريم نام و صفت اين گروه را در صدر جريان اخرى قرار داد و ابتدا سيره سيّئه آنان را ذكر كرده، آنگاه به ذكر گروه هاى سه گانه ديگر پرداخته و در ساقه همين جريان دوباره به تبيين اين گروه، ليكن از منظر كيفر و عقاب الهى همّت گماشته كه اين گروهِ دين شناس و محقّق به دستور تحريف و تسبيب آن اكتفا نكردند، بلكه خودشان به طور مباشرت با دستان نحس خويش تورات الهى را تحريف كردند؛ يعنى كتاب رايج و رسمى آنان كه براى امّيون و ديگران طرح مى شود نه به نحو مباشرت كلات و نه به دستور خداوند تنظيم شده و نه به دستور دين پژوهان بى دين، بلكه به دست خود همين دين شناسان ناباور دينى تدوين شده است. البته دسايس ‍ سياسى، تهديد و تحديد و تحبيب و تخويف و ترغيب به مال و جاه و مقام و مانند آن بى تأثير نبوده و نيست.

چون گناه اين گروه از مهم ترين معاصى است و در فرهنگ وحى چنين معصيتى از سنگين ترين ستم ها محسوب مى شود: (فَمَنْ أظْلم ممّن افترى على اللّه كذباً ليضلّ النّاس بغير علم) (657)؛ از اين رو خداوند در پايان همين جريان به بيان كيفر تلخ اين فرقه ضالِّ مُضِلّ عنايت كرده و با تكرار سه بار كلمه رعب آور ويل سنگينى عقوبت اينها را ذكر كرده است؛ هر چند اين تثليث و سه بار ذكر كردن كلمه ويل زمينه برداشت سه معصيت و سه عقاب در قبال آن سه معصيت را فراهم كرد: يكى اصل تحريف و تبديل و ديگرى اسناد مُحرَّف و مجعول به خدا و سومى دريافت رشوه، اعمّ از مال، جاه، رياست و مانند آن، ليكن مى توان چنين گفت: صدر آيه به طور متن، اجمال و ذكر جامع، به استحقاق محرِّفان نسبت به اصلِ ويل بيان شد و ذيل آيه به طور شرح، تفصيلِ اصرِ تحريفْ از جريان بازاريابى و دريافت بها كالا يا گرفتن مزد در برابر كار تنظيم شد؛ يعنى اين دو گروه دو گناه مهمّ انجام دادند: يكى اصل تحريف و ديگرى دريافت عوض، و در قبال هر كدام از اين دو عصيان، كلمه ويل ذكر شد. البته مفاد (يكسبون ) اعم از ثمن و اجرت است؛ چون همه معاصى ديگر را دربردارد.

تذكّر الف. چنان كه در مباحث تفسيرى گذشت، آيه دوم با كلمه تهديدى (ويل ) شروع شده و سه بار اين كلمه رُعْب آور را تكرار مى كند. جمع اين خصوصيات دليل بر سنگينى گناه تحريف وافتراى به دين است. خداوند سبحان در برخى آيات ديگر نيز بزرگى شناعت آن را گوشزد مى كند و چنين مى فرمايد: بر خدا افترا نبنديد كه شما را مستأصل مى كند؛ يعنى اصل شما را نابود مى كند و عذابى بر شما مى فرستد كه پوست شما را مى كَند: (لاتتفتروا على اللّه كَذِباً فيسحتكم بعذاب) (658). إ سحات كه در جمله (فيسحتكم بعذاب ) آمده، در اصل به معناى كندن پوستِ محافظِ درخت است؛ پوست كندنى كه سبب برهنه شدن درخت از قشر رويى و در نهايت باعث پوسيده شدن خود درخت از ريشه مى شود؛ يعنى بعضى از گناهان بنيان انسان را مى پوساند و او را از بين مى برد؛ زيرا هر گناهى اثرى خاص دارد: (اللّهم اغفرلى الذنوب التى تحبس الدعأ... تنزل النقم... تغيّر النعم...) (659) و گناهِ افترا بر خدا همانند گناه رشوه و حرام خوارى بنيان مفتريان را برمى افكند.

ب. برخى از مفسران چنين آورده اند كه دوزخيان چهار كلمه به پارسى گويند:

واى از نام، واى از ننگ، واى از نياز، واى از آز! واى از نام يعنى واى بر من كه در دنيا نام طلب كردم، واى از ننگ كه مى گفتم: نارٌ ولاعارٌ، واى ا زنياز، يعنى درويشى كه سر همه بلاست، واى از آز يعنى حرص كه قاعده همه شهوات است.(660)

### 3. اصناف محروم از ايمان

همان طور كه ثبوت وصف كمالى مانند ايمان مى تواند داراى علل متعدد و انگيزه هاى گونه گون باشد و اجتماع بعضى از آنها با بعض ديگر ممكن است، سلب همان صفت كمالى نيز مى تواند داراى اسباب متنوّع و دواعى متفاوت باشد و اجتماع بعضى از آنها با بعض ديگر ميسور است. آنچه در زوال ايمان و سلب اين صفت كمالى از قوم يهود مطرح شده با انگيزه ها و عوامل متعددى ارائه شده كه چهار صنف آن كاملاً مشهود است و اجتماع همه آنها يا بعض معيّن آن با بعض ديگر غيرممكن است:

گروه اوّل كه از فيض ايمان محروم شدند، هيچ مُعْضِل علمى و مشكل انديشه اى نداشتند؛ زيرا كلام خدا را هم شنيدند و هم محتواى آن را ادراك و هم آگاهانه به تحريف آن مبادرت كردند. اين گروه ضال و مُضِلّ بوده و هسنتد، و از همه بدترند. با انحراف اينان، از ديگران نمى توان توقع ايمان داشت.

گروه دوم منافقانى هستند كه بر اثر وَهْن اراده يا قوّت دسيسه سعى در دو چهره بودن دارند تا از اين تذبذب و دوگانگى از سود دو طرف برخوردار و از زيان آنان در امان باشند؛ هر چند از لحاظ دل به كافران نزديكند.

گروه سوم مجادلان پرخاشگرند كه كتمان اسرار مكتب خويش را ضرورى دانسته و نسبت به افشاى آن هرچند لازم باشد، حساسيّت قومى و تعصّب نژادى دارند.

گروه چهارم امّيونِ مكتب نرفته و محضر نديده اند كه مهم ترين مُعْضِل اينان فَقْد انديشه علمى است و همين جهل علمى اينان ابزارى براى ركوب مبتلايان به جهات عملى، يعنى جاه خواهان و رياست پژوهان مى شود و همانند شيطان آنان را اِحْتِناك مى كنند و از آنها سوراى مى گيرند: (لا حْتَنِكّن ذُرِيَّته إلاّ قليلاً) (661).

اجتماع تحريف با جِدال و پرخاشگرى ممكن است؛ چنان كه اجتماع امّى بودن يا منافق شدن ممحتمل است. آنچه كه در اين بخش مطرح شد ناظر به جريان غالب اجتماعى است، نه مسأله رياضى يا كلامى و حِكَمى كه در مدار حصر عقلى تدوين شده ابشد؛ از اين رو ممكن است گروه ديگرى غير از فرقه هاى چهارگانه مزبور باشند كه با انگيزه ويژه اى از ايمان به قرآن كريم محروم گردند.

نكته مهمّى كه از ارزيابى تعصّب خام و حميّت سَخْت برمى آيد، اين است كه اگر همه آنان اهل درس و كتابت بودند و هيچ امّى در بين آنان نبود، همگى به تحريف روى مى آوردند و براى محروم نگه داشتن غيريهود از اسرار تورات آن را هماره از مسير اصلى خود منحرف مى كردند، چنان كه اگر همگى امّى بودند و هيچ عالمى در بين آنان پيدا نمى شد، همه آنها به رسوب اَمانىّ و تعصّب قومى و حميّت نژادى مبتلا مى شدند و جز يهوديت و تورات را كه آن را جزو هويّت خويش تلقى مى كردند و جريان وحى و نبوّت را يك امر قومى پنداشتند، چيز ديگرى را نمى پذيرفتند. چنين قوم هابطى چنان ادعاى صاعدى را در سر مى پروراند كه ما از همه اقوام و ملل برتريم. اين بلندپروازى نيز از همان جاهليت جَهْلأ ناشى شده است.

## بحث روايى

### 1. تقليد ممدوح و مذموم

عن العسكرى عليه‌السلام فى قوله تعالى (وإنّ هم إ لا يظنّون ): ما يقلّدونه من رؤ سائهم مع أنه محرم عليهم تقليدهم. قال عليه‌السلام: قال رجل للصادق عليه‌السلام: فإ ذا كان هؤ لأ العوام من اليهود لايعرفون الكتاب إ لاّ بمايسمعونه من علمائهم لاسبيل لهم إ لى غيره فكيف ذمّهم بتقليدهم والقبول من علمائهم و هل عوامّ اليهود إ لا كعوامنا يقلّدون علمائهم فإنّ لم يجز لا ولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤ لأ القبول من علمائهم.

فقال عليه‌السلام: بين عوامنّا و علمائنا و بين عوام اليهود و علمائهم فرق من جهة و تسوية من جهة أمّا من حيث ستووا فإنّ اللّه قد ذمّ عوامّنا بتقليدهم عمائهم كما قد ذمّ عوامهم و أمّا من حيث افترقوا فلا، قال بيّن لى ذلك يابن رسول اللّه قال: إنّ عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصّريح و بأكل الحرام و الرّشا و بتغيير الا حكام عن واجبها بالشفاعات والعنايات والمصانعات (662) و عرفوهم بالتعصّب الشديد الذى يفارقون به أديانهم و إنّهم إ ذا تعصّبوا أزالوا حقوق من تعصّبوا عليه و أعطوا مالايستحقه من تعصّبوا له من أموال غيرهم و ظلموهم من أجلهم و عرفوهم يقارفون المحرّمات و اضطروا بمعارف قلوبهم إ لى أ ن من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لايجوز أن يصدق على اللّه و لا على الوسائط بين الخلق و بين اللّه فلذلك ذمّهم لما قلّدوا من قد عرفوا و من قد علموا أنّه لايجوز قبول خبره ولا تصديقه فى حكايته ولا العمل بما يؤ ديه إ ليهم عمّن لم يشاهدوه و وجب عليهم النّظر بأنفسهم فى أمر رسول اللّه إ ذ كانت دلائله أوضح من يخفى و أشهر من أن لايظهر لهم و كذلك عوام أمّتنا إ ذا عرفوا من فقائهم الفسق الظاهر العصبيّة الشديدة والتكالب (663) على حطام الدنيا و حرامها و إ هلاك من يتعصّبون عليه و إنّ كان لا صلاح أمره مستحقاً وبالترفّق بالبرّ والا حسان على من تعصّبوا له و إنّ كان للا ذلال والا هانة مستحقاً فمن قلّد من عوامنا مثلَ هؤ لأ الفقها ء فهم مثل اليهود الذين ذمّهم اللّه بالتقليد لفسقة فقهائهم فأمّا مَن كان مِن الفقهأ صائنا لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لا مر مولاه فللعوام أن يقلّدوه و ذلك لايكون إ لا بعض فقهأ الشيعة لاجميعهم فإنّ من يركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهأ العامة فلاتقبلوا منهم عنّا شيئاً ولاكرامة لهم (664).

اشاره الف. با اغماض ازسند و عدم تعرض رجال آن، چون حق و معارف حقيقى نزد خداست و از آن مقام منيع نازل مى شود: (الحق من ربّك ) (665) و چيزى كه از نزد خداى عليمِ حكيمِ منزه از هر نقص و عيب و مبرّاى از هرگونه سهو، نسيان، عصيان و جهل است، كامل و تامّ است؛ از اين رو آنچه به عنوان اسلام و محور عنصرى دين از طرف خداوند نازل شود بدون اختلاف و تخلّف خواهد بود: (لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اتخلافاً كثيراً) (666). مفاد اين آيه نه تنها نزاهت صدر و ساقه قرآن از اختلاف با يكديگراست، بلكه د ونزاهت ديگر را تفهيم مى كند: يكى نزاهت سراسر تورات از اختلاف با هم ونزاهت سراسر انجيل از تضارب با هم و... و ديگرى برائت و نزاهت همه كتاب هاى آسمانى و سلامت همه آنچه از طرف خداى سبحان بر انبيأ فرود آمد، از معارفى كه بر آدم عليه‌السلام نازل شد تا حقايقى كه بر خاتم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرود آمد، از اختلافِاهوى با هم و از تضارب جوهرى با يكديگر؛ زيرا برهانى كه از آيه مزبور استنباط مى شود، تضمين كننده همه اين مطالب است. البته آنچه از آيه مزبور استنباط مى شود، تضمين كننده همه اين مطالب است. البته آنچه مربوط به منهاج و شريعتِ گذرا مطرح است، چون روح نسخ و تخصيص از زمانى باز مى گردد و زمان هر كدام برابر با مصالح محدود مشخص است نمى تواند ناقض اين مطلب محورى باشد.

ب. حرمتِ تقليدْ در مسائل اصلى و اعتقادى، و جواز آن (همراه با وجوب تخييرى آن در صورت فَقْد اجتهاد و عدم امكان احتياط و با وجوب تعينى آن در صورت عدم اجتهاد و عدم امكان احتياط) در خصوص مسائل فرعى و نيز لزوم واجد بودن مرجع تقليد نسبت به نصاب علمى، يعنى اجتهاد، و نصاب عملى، يعنى ملكه عدالت، همه اين مطالب از خطوط اصيل اسلام است و در اين عنصر محورى هماره پيامبر لاحق سخن رسول سابق را تصديق مى كرده و هرگز آن را نسخ نمى كرده است؛ از اين رو از نظر خداوند سبحان تقليد در بين مسلمانان با تقليد در بين يهودان و ترسايان فرق جوهرى ندارد و هرگز خداوند متعال، تقليد در اصول را براى قومى تلحيل و براى گروهى ديگر تحريم نفرموده و همچنين خداى سبحان تقليد از عالم فاسق را براى كسى تجويز و براى ديگرى منع نكرده است؛ براين اساس، اگر شرايطِ تقليد و اوصاف مرجع آن و اوضاع رجوع كننده مشترك و مساوى باشد، حكم آن در همه كتاب هاى آسمانى يكى است و آنچه مايه نكوهش ‍ تقليد امّيون شده، همان است كه در متن حديث مزبور مبسوطاً بيان شده و نيازى به توضيح زايد ندارد.

ج. مرجع تقليدى كه غير متخصصان در رشته دين پژوهى، خواه امّيون و خواه غير آنان به وى رجوع مى كنند، گذشته از تخصّص در فنّ شريف دين شناسى و صرف نظر از تعهد در دين دارى به انجام واجب و ترك حرام و با فرض پرهيز از هوا و پروا از هوس، بايد از تدبير ويژه اى برخوردار باشد كه چنان تدبيرى بهره هر عالم دينى نمى شود و آن تدبير همانا صيانت نفس ‍ از نفوذپذيرى از سائسان ماهر و اطرافيان قاهر و رابطانِ ماكر و بالاخره بيگانگان داخلِ حوزه مرجعيت است و اين فيض عظيم بدون فوز به ورود در حِصن توحيد كه دژبان آن ذات اقدس خداوندى است كه فرمود: كلمة لا إ له إ لاّ اللّه حصنى، فمن دخل حصنى أمن من عذابى (667)، ميسور نخواهد بود وگرنه نفوذ تدريجى و دراز مدت عوامل نيرنگ هماره رصد مى كند تا معاذاللّه راهى به حريم فتوا پيدا كند و در آن حال حرامى را حلال و حلالى را حرام اعلام دارد. تشخيص عشوه سياسى و تمييز رشوه مقامى از مو باريك تر و پايدارى آن بر فرض تحقيق از ايستادن بر لبه تيز شمشير برّان دشوارتر است.

### 2. مصداق تحريف و توضيح فقرات

عن العسكرى عليه‌السلام فى قوله تعالى: فويل للّذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عنداللّه ليشتروا به ثمناً قليلاً) قال اللّه عز و جل لقوم من هؤ لأ اليهود كتبوا صفة زعموا أنّها صفة النّبيّصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و هو خلاف صفته، قالوا للمستضعفين هذه صفة النّبيّ المبعوث في آخر الزمان إنّه طويف عظيم البدن والبطن أصهب (668)الشعر و محمّد خلافه و هو يجيى ء بعد هذا الزمان خمسمانة سنة و إنّما أرادوا بذلك لتبقى لهم على ضعفائهم رياستهم و تدوم لهم منهم إ صاباتهم ويكفّوا أنفسهم مؤ نة خدمة محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و خدمة على عليه‌السلام و أهل خاصّته، فقال اللّه عز و جل: (فويل لهم ممّا كتبت أيديهم ) من هذه الصفات المحرفات المخالفات لصفة محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و على عليه‌السلام الشدة لهم من العذاب فى أشقّ بقاع جهنّم (و ويل لهم ) الشدة من العذاب ثانيةً مضافةً إ لى الاُولى ممّا يكسبونه من الا موال التى يأخذونها إ ذا أثبتوا عوامّهم على الكفر بمحمّد رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و الجحد لوصية أخيه على ولى اللّه (669).

عن أبى جعفر الباقرعليه‌السلام: كتابتهم بأيديهم: أنهم عمدوا إ لى التوراة و حرفوا صفة النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ليرفعوا الشك بذلك للمستضعفين من اليهود(670).

عن ابن عباس: ويل، صديد فى أصل جهنّم و فى لفظ ويل وادٍ فى جهنّم يسيل فيه صديد (671).

فى تفسير على بن إ براهيم فى رواية أبى الجارود: أمّا الويل فبلغنا واللّه أعلم أنّها بئر فى جهنّم (672).

قال المنذر لا ميرالمؤ منين: ما الويح و ما الويل؟ فقال: هما بابان، فالويح باب الرحمة و الويل باب العذاب (673).

عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:... الويل وادٍ فى الجهنّم (674).

اشاره الف. با اغماض از سند، آنچه در اين احاديث ذكر شده هيچ تعارضى با مصاديق ديگر تحريف ندارد؛ زيرا همه آنچه در اين زمينه وارد شده از سنخ مثبتات است و هيچ گونه حصرى از آنها استفاده نمى شود تا باعث تعارض با يكديگر گردد.

ب. آنچه درباره كلمه ويل وارد شده در لغت رايج عربْ معهود نبود؛ زيرا اين كلمه براى تحسّر و توجّع در حال اندوهناكى گفته مى شد و قبول چنين معناى غيرمعهودى در گرو وثاقت نقل است.

## (وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَاماً مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَاللّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفُ اللّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَموُونَ (80) بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحْطَتْ بِهِ خَطِيَّئَتُهُ فَأُوْلََّئِكَ أَصْحَ بُ النَّارِهُمْ فِيهَا خَ لِدُونَ (81) وَالَّذيِنَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّ لِحَتِ أُوْلََّئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَلِدُونَ) .

## گزيده تفسير

يهودى ها بر اثر غرور و خودبينى و روحيه نژادپرستى و حس برترى جويى مى پنداشتند از تقربى خاص برخوردارند. آنان با تعبيرى كه منعكس كننده ءروحيات ياد شده است ميگفتند: آتش تنها برخورد و مساسى با ما دارد، آن هم اولاً، براى ايامى كم شمار و حداكثر هفت يا چهل روز و ثانياً، فقط با گروه گوساله پرست از يهود، وگرنه دخول و احراقى در كار نيست.

ادعاى تماس موقت و مساس محدود و معدود آتش قيامت و نجات پس از آن، فاقد هرگونه بينه و برهان عقلى و نقلى و نشان استخفاف و كوچك شمردن گناهانى است كه مرتكب مى شدند.

خوش گمانى و پندار باطل اسرائيليان كه اصل را آزادى از دوزخ قرار داده، چند روزى را استثنا كردند، ناشى از بيمارى مشترك همه يهود، يعنى امنيه زدگى است كه سرمايه نابخردان است.

سنگين ترين گناه، يعنى تحريف و تشريع و بدعت را سبك شمردن و تعذيب جاويد را به چند روز تحديد كردن بايد به استناد عهدى ويژه باشد كه هيچ نشانى از آن نيست؛ به عبارت ديگر، ادعاى مزبور از يهود، يا حق مسنتد و مبتنى بر وعده اى از جانب خداست يا باطل و مبتنى بر افترايى است كه جاهلانه به خدا مى بندند و چون خداى سبحان كه وفاى به عهد و عدم تخلف از آن مقتضاى الوهيت اوست و هيچ كس وفادارتر از او نسبت به عهد خود نيست، نه عهد يك جانبه و وعده ابتدايى به يهودان داده و نه با آنان چنين معاهده اى كرده است و آنها هرگز هيچ عهد وعده اى از خداوند دريافت نكرده اند؛ پس ادعاى آنان افترايى بيش نيست.

همان گونه كه معيار خلود در دوزخ احاطه خطيئه بر انسان است، ميزان نجات و معيار بهشتى شدن و خلود در آن نيز حسن فاعلى و فعلى، يعنى ايمان و انجام همه كاراهى خير و شايسته است، نه امانّى و آرزوهاى خام و ادعاهاى پوچ و باطل؛ بنابراين، هر كس ايمان آورد و عمل صالح اناجم دهد اهل بهشت و درآن جاويد است و هر كس با علم و اراده و با اين پندار كه گناه به سود وى و ترك آن به زيان اوست، گناه كند و بر اثر ابتلاى به شرك، كفر، ارتداد، تكذيب آيات الهى و گناهانى كه به اين گونه معاصى منتهى مى شود،همه جوانح و جوارح او در احاطه عصيان قرار گيرد، استحقاق جاودانگى در جهنم را دارد و پيوسته همراه و هم صحبت با آتش است؛ اگر چه آن حالتى كه بر اثر گناه همه وجود و نفس گنه كار را فرا گرفته مقصود وى نيست.

## تفسير

### لن تمسّنا

مسّ در جمله (لن تمسّنا النار...) به معناى برخورد كردن (اصابه ) از طريق لمس و مسح است و تفاوت آن با لمس در اين است كه در لمس احساس، آن هم از طريق ظاهر بدن شرط است، در حالى كه مسّ با مجرّد برخورد بين ماسّ و مموس صادق است؛ خواه اراده و احساسى در كار باشد يا نباشد و مادى باشد يا معنوى (675) تعبير به (لن تمسّنا) به جاى لن ندخل النار يا لن تحرقنا النار، شايد اشاره به اين باشد كه آتش، تنه ابرخورد و مساسى، آن هم براى چند روز، با آنها دارد و دخول و احراقى در كار نيست كه طبعاً با اين تعبير، بلندپروازى ها و برترى طلبى هاى آنان بيشتر منعكس مى شود. هرچند مَسّ، در آيات ديگر به معناى مناسب با دخول در جهنم و سوختن در آن استعمال شده است؛ مانند آيه 73 از مائده و 49 از انعام و 48 از هود.

### أيّاماً

معدودةً: صفت واژه ايام گاهى به اعتبار اصل با الف و تا مى آيد؛ مانند: (أياماً معدوداتٍ) (676) و زمانى به اعتبار فرع با تأ مى آيد؛ مانند (أياماً معدودة ).

بَلى

بلى كلمه اى است كه در غالب موارد، نظير (ألست برّبكم قالوا بلى) (677)، پس از نفى آمده، آن را نفى مى كند و نقيض آن را ثابت مى كند(678) و در محل كلام، ناظر به نفى در آيه قبل، يعنى جمله لن تمسّنا النّار إ لاّ أيّاماً معدودة و ردّى است نسبت به زعم و خيال باطل آنها و بدين معناست كه آن گونه كه اينان مى پندارند نيست، بلكه بدانند كه هر كس در اين دنيا مرتكب گناهى شود و گناه وى بر او احاطه كند، وارد آتش جهنم مى شود و براى هميشه (نه فقط چند روز) در آن باقى مى ماند.

طبرى مى گويد: بَلى، مركب از بل و ى است كه بل براى نفى گذشته و ى براى اعتراف به فعلى است كه پس از جَحْد ذكر مى شود.(679)

### كَسَب

كسب و اكتساب در لغت به معناى جلب منفعت است و تعبير به كسب در جمله (بلى من كسب سيّئة ) ممكن است به اين جهت باشد كه سخن در آيه در ارتباط با گنه كارى است كه با علم و اراده به سوى گناه مى رود و در حال گناه، آن را به سخود خويش و ترك آن را به زياد خود مى پندارد؛ چنان كه هر كاسبى عمل تجارت ومانند آن را اين گونه انجام مى دهد.

### سيّئة

نكره در سياق اثبات گاهى به ويله قرينه مقام، همانند نكره در سياقِ نفى، افاده عمومى مى كند؛ نظير (علمت نفس ما أحضرت ) (680)كه به معناى علمت كلّ نفس ما أحضرت است و از اين قبيل است در جمله (من عمل سيّئةً فلا يجزى إ لاّ مثلها و من عمل صالحاً من ذكر أو أُنثى و هو مؤ من فألئكَ يدخلون الجنّة يرزقون فيها بغير حساب ) (681) و اما نكره در جمله (بلى من كسب سيّئة )، يعن يكلمه سيّئة به قرينه كلمه احاطه در جمله بعد از آن: (وأَحاطت به خطيئة )، افاده عموم يا اطلاق نمى كند و در اين صورت آيه بدين معناست: هر گناهى كه بر شخص ‍ گنه كار، احاطه يابد و او را دربرگيرد، سبب ورود و خلود او در آتش مى شود و اما گناهى كه محيط به گنه كار نشود، هر چند سبب ورود او به دوزخ خواهد بود؛ امّا مايه خلود و جاودانگى عذاب وى نخواهد شد. با اين بيان روشن مى شود كه جمله (وأحاطت به خطيئة )، يعنى فعل احاطه، قيد احترازى براى سيّئه ) است.

### خطيئة

مراد از خطيئه حالتى است كه بر اثر ارتكاب گناه در نفس گنه كار پديد مى آيد و آن را احاطه مى كند.(682) وجه تسميه اين حالت به خطيئه (كه معناى خطا و عدم اصابه به مقصود را دربردارد) اين است كه آنچه بالاصاله مقصود گنه كار است خود گناه و لذّت ناشى از آن است و آنچه از امعصيت، متولّد مى شود و نفس گنه كار را فرا مى گيرد، متعلَّق قصد او نيست؛ چنان كه تير شكارچى به جاى صيد به عابرى اصابت كند و مانند اين كه نوشنده مُسكرى، مرتكب جنايتى شود. اصابت تير به انسانِ عابر و ارتكاب جنايت پس از اسكار، خطيئه نام دارد؛ زيرا مقصودِ عامل نبوده است.(683)

### تناسب آيات

به دنبال آنچه در آيات قبل براى طمع زدايى از مؤ منان نسبت به ايمان آوردن يهودان و شرح گروه هاى چاهرگانه آنان بازگو شد و اين كه عده اى گرفتار أمانّى و آرزوهاى بى اساس هستند، در آيه اوّل از آيات مورد بحث، به غرور و خودبزرگ بينى آنان اشاره مى شود؛ بنى اسرائيل كه سنگين ترين گناه، يعنى تحريف، تشريع و بدعت را مرتكب شدند، مى پنداشتند كه نزد خدا از تقرّبى خاص برخوردارند و بر فرض كه معذّب شوند، پس از چند روز نجات مى يابند و در بهشت مخلّد خواهد بود.(684) از اين جهت مى توان حدس زد كه امنيّه زدگى بيمارى مشترك همه گروه هاى چهارگانه است؛ يعنى ممكن است اين آيه يا آيه (أفتطمعون أن يؤ منوا لكم و قد كان فريق منهم...) (685) ارتباط داشته باشد و جمله وقالوا لن تمسّنا النار...) جمله حيله اى باشد كه به جمله (وقد كان فريق منهم عطف شده، گويا چنين مى فرمايد: چگونه از آنها انتظار ايمان داريد، در حالى كه گروهى از آنان هم اهل تحريف كتاب اللّه هستند: وقد كان فريق منهم يَسمعون كلم اللّه ثمَّ يحرِّفونه... و هم اهل نفاقند: وإ ذا لقو الّذين... و در عين ارتكاب بدترين معصيت چنين ادّعاهاى باطلى دارند و آرزوهاى خامى را در سر مى پرورانند كه ما بيش از چند روز در آتش باقى نمى مانيم.

نيز ممكن است جمله (و قالوا لن تمسّنا...) اعتراض و جواب آنا ن به وعيدى باشد كه در آيه قبل با تعبير (فويل ) و تكرار آن بيان شده است؛ يعنى وقتى وعيد به عذاب به گوش آنان رسيد، گفتند: ما چند روزى بيشتر در آتش نمى مانيم.

برخى در شأن نزول آيه مورد بحث نقل كرده اند: رسول گرامى اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به يهود فرمود: چه گروهى اهل دوزخند؟ آنان گفتند: پس از اين كه ما چند روز عذاب شديم، شما مسلمانان عذاب مى شويد. در اين زمينه آيه مزبور براى تكذيب آنان نازل شد.(686)

در ادامه آيه، خداى سبحان از اين تصور باطل آنان پاسخ مى دهد و به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم امر مى كند كه با آنها احتجاج كن و بگو: اثبات هر ادعايى بايد يا به برهان عقلى يا به نقل معتبر ختم شود؛ دليل عقلى بر اين ادّعا وجود ندارد. دليل نقلى نيز جز وعده و تعهّد خداوند نمى تواند باشد. آيا خداى سبحان در تورات يا انجيل، چنين تعهّدى به شما سپرده است؟ اگر چنين باشد خداوند حتماً به عهد خود وفا مى كند، يا اين كه جاهلانه و ظالمانه چنين چيزى را به خدا نسبت مى دهيد؟

در آيه دوم و سوم، در پاسخ ادعاى آنان اصلى كلّى را بيان مى كند: هر كس ‍ گناهى كسب و گناهش او را ااحطه كند، استحقاق جاودانگى جهنّم دارد و آن احاطه نشانه خلود او در جهنم است و هر كس ايمان آورد و عمل صالح انجام دهد، اهل بهششت و در آن جاويد است و اين اصلى است كه در آيه (إنّ الّذين ءَامنوا والّذين هادوا... من ءَامن باللّه واليوم الاَخر و عمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربّهم...) (687) نيز به آن اشارت رفت؛ ب اين تفاوت كه مضمون آن آيه اين است: عناوين و اسامى (چون مسلمانان، يهودى، نصرانى و صابى ) معيار سعادت نيست و مفاد آيات مورد بحث اين است كه امانىّ و ادعاهاى پوچ و بى اساس ميزان نجات نيست.

### سرمايه نابخردان

واژه ايام صلاحيت شمول افراد بى شمار را دارد، ليكن قيدِ (معدودة ) نشانه قابل شمارش بودن آن و در نتيجه اشاره به اندك بودن آن است؛ زيرا چيزى كه زياد باشد رنج شمارش آن به آسانى تحمل نمى شود؛ برخلاف چيز اندك كه تعبيين رقم و عدد آن سهل است و گاهى با يك نگاه يا انگشتْ شمار، مقدار آن معلوم مى گردد؛ نظير نظير آنچه در تحديد ثمن يوسف عليه‌السلام آمده: (و شروره بثمن بخس دراهِمَ معدودة) (688) كه ناظر به اندك بودن بهاى چنين كالاى ثمينى است.(689) لازم است عنايت شود كه مقصود شمارش با ابزار رياضى نيست؛ زيرا در آن حال شمارش ارقام نجومى هم آسان است.

اصرار بنى اسرائيل در تقييد ايام به معدود بودن كه به صورت (أياماً معدودة ) و (أياياً معدودات ) (690) از آن ياد شده، نشان اندك پنداشتن ايام تعذيب است. البته در تحديد ايام و تعيين مقدار آن آراى گونه گون نقل شده است؛ مانند چهل رزو كه از متوسطان صهيونيست ها نقل شده ومانند هفت روز كه از افراطى هاى آنان مأثور است؛ به اين زعمِ آفل كه عمر جهان هفت هزار سال است و براى هر هزار سال يك روز عذاب مى شوند.(691) اين مبنا و بنا هر دو فاسد است.

از ابوحنيفه و اصحاب وى چنين نقل شده كه ايام عبارت از سه تا ده روز است؛ زيرا درباره حيض كه اقل آن سه روز و اكثر آن ده روز است چنين حديثى وارد شده است: دَعى الصّلاة أيّام أقرائك؛ يعنى (اى زن ) نماز را در ايام حيض خود ترك كن؛ پس ايام بين سه روز تا ده روز است.(692) اين استنباط تامّ نيست؛ زيرا اسعمال تطبيقى يك واژه در مورد خاصْ تعيين كننده مفهوم يا مصداق منحصر آن نيست؛ گذشته از اين كه در قرآن كريم همين كلمه بر يك ماه (ماه مبارك رمضان ) هم تطبيق شده است: (يا أيها الذين ءَمنوا كتب عليكم الصيام... (183) أياماً معدوداتٍ) (693). غرض ‍ آن كه اگر واژه ايام درباره حيض و درباره آفرينش آسمان و زمين و راجع به صيام ايام حج و بعد از بازگشت به وطن و درباره عذاب برخى از اقوام و ملل گذشته بر ده يا كمتر از ده اطلاق شده، هرگز دليل بر حصر نيست؛ به شهادت اطلاق آن در مورد بيش از ده روز؛ نظير آنچه به معناى دوران به كار رفته است: (مثل أيّام الّذين خلوا مِنْ قبلهم) (694)، (بما أسلفتم فى الا يام الخالية ) (695)؛ چنان كه بر ماه مبارك رمضان نيز اطلاق شده است؛ استثناى ايام معدود بر اثر پندار باطل اسرائيليان است كه اصل را آزادى از آتش و نجات از دوزخ قرار دادند و نفى تعذيب را با حرف (لن ) به طور گسترده ادعا كردند، آنگاه چند روزى را استثنا كردند. چنين خوش گمانى ناشى از اُمنيّه زدگى است كه اعتماد بر آن و استناد به آن و استمداد از آن سرمايه نابخردان است؛ چنان كه فرتوتان وامانده از عمر و كهن سالان وازده از زندگى به تمنّى خام تكيه مى كنند؛ از اين رو رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم جامعه را از زندگى متمنيانه دور كرد و اميد پُخته را به جاى آرزوى خام نشاند و در اين باره چنين فرمود: (إيّاك والا مانى فإنّها بضائع النُوكى) (696)؛ يعنى از اُمْنيّه زدگى بپرهيزيد و به عقل و اميد پخته تكيّه كنيد؛ زيرا اعتماد بر آرزوى خام سرمايه نابخردان و ضعيف انديشان است.

### استخفاف گناه

گفتار لن تمسّنا النّار إ لاّ أيّاماً معدودة، افزون بر اين كه دليل بر نژادپرستى و حسّبرترى جويى بنى اسرائيل است، نشان بر استخفاف و كوچك شمردن آنان نسبت به گناهانى است كه مرتكب مى شدند؛ زيرا اگر معصيت خدا براى آنان اهميّتى مى داشت و از عاقبت و آثار قهرى آن هراسان بودند، اين گونه از خود جرأت و بى خيالى نشان نمى دادند. اين خود، دليل بر كفر يا ضعف ايمان آنهاست؛ زيرا مؤ من حقيقى گناهش را همانند صخره اى مى بيند كه خوف آن دارد ناگهان بر سرش فرود آيد؛ برعكس كافر كه ارتكاب گناه در نزد وى به عبور پشه اى از برابر او مى ماند: إنّ المؤ من ليرى ذنبه كأنّه تحت صخرة يخاف أن تقع عليه و إنّ الكافر ليرى ذنبه كأنه ذباب مرّ على أنفه (697) و چنان كه امير بيان حضرت على بن ابى طالب عليه‌السلام مى فرمايد، صرف اين استخفاف، سبب شدّت و عظمت گناه مى شود: أشدّ الذّنوب ما استخفّ به صاحبه (698).

غرض آن كه سنگين ترين گناه، يعنى تحريف، تشريع و بدعت را سبك شمردن، از يك سو و تعذيب جاويد را به چند روز تحديد كردن، از سوى ديگر بايد به استناد عهد ويژه اى باشد كه هيچ انسانى از آن نيست و دعوى چنين قرابتى با خداوند، غرابت خاص دارد؛ هر چند از صهيونيست هاى نژادپرست غريب نيست و تفرعن روزانه اينان نسبت به بيت المقدّس و ملّت مسلمان ونستوه فلسطين اشغالى سند گوياى باطل خواهى متفرعنان اسرائيلى است.

تذكّر: آنچه از عنوان مساس آتش برمى آيد، همانا عذاب و رنج است و گرنه صف عنوان دخول نار يا صحابتِ آتش مستلزم عذاب نيست؛ چنان كه فرشتگانِ مخصوصِ دوزخ، به عنوان اصحاب نار ناميده مى شوند: (و ما جَعَلنا أصاحب النّار إ لاّ ملَئكة) (699)، ولى آنان معذّب نخواهند بود.

### دعوى بى دليل يهوديان

عهد گاهى به معناى پيمان دو جانبه است كه از آن به معاهده ياد مى شود و زمانى به معناى وَعْد يك جانبه است كه از آن به تعهِد مقابل تعاهد ياد مى شود. عهد به معناى معاهده طبق مبانى عُقَلا الزام آور است و وفاى به آن و عمل طبق آن حَسَن و نقض آن و عمل نكردن برابر آن قبيح است و گذشته از جنبه اخلاقى، صبغه حقوقى دارد. عهد به معناى وعده هرچند وفاى آن خوب است، ليكن الزام آور نيست و جنبه ءاخلاقى آن مستلزم صبغه حقوقى نخواهد شد؛ هرچند برخى از احاديث لزوم رعايت آن را دربردارد و بعضى از فقيهان نيز به وجوب وفاى به آن فتوا داده اند.

خداوند از آن جهت كه كمال محض است و هيچ گونه نقص و عيبى را به حريم امن او راه نيست، هر دو قسم از عهد را وفا مى كند و هيچ يك را نقض ‍ نخواهد كرد و هيچ كس باوفاتر ازخداوند نسبت به عهد خود نيست: (..و مَن أوْفى بعهده من اللّه) (700)؛ وقتى پيام قرآن نسبت به بشر اين است كه (أوفوا بالعقود) (701) و دستور وحى الهى نسبت به متعاهدان در برابر خداوند (وأوفوا بالعهد اللّه إذا عاهدتم) (702) است و نكوهش قرآن نسبت به ناقضان عهد اين است: (ألذين ينقضون عهداللّه... أولئك هم الخاسرون) (703) و اعلام رسمى او راجع به وفاى خداوند در براب رعهد ديگران، يعنى معاهده دو طرف (وأوفوا بعهدى أُوف بعهدكم و إيّاى فارهبون) (704) است، هرگز اتمال نقض عهد و وفا نكردن خداوند نسبت به معاهده خود فرض صحيح ندارد. اين مطلب هر چند مقول به تشكيك است و تحقق آن در عهد به معناى معاهده بيش از عهد به معناى وعده است؛ ليكن نصاب لازم آن در عهد به معناى وعد نيز محقّق است؛ چنان كه با تبيين خطوط كلى بحث در لطايف و اشارات همه زواياى مبهم و تاريك آن روشن خواهد شد.

آنچه در اين بخش مطرح است اين است كه خداى سبحان هيچ گونه عهدى، خواه به معناى معاهده و خواه به معناى عهد يك جانبه و وعده ابتدايى، به يهودان نداده است و اينان هيچ عهد و وعده اى از خداوند دريافت نكرده اند؛ زيرا نه دليل عقلى بر اين دعوى اقامه شده و نه حجت نقلى گواه آن است وگرنه خداوندى كه راضى نيست مسلمانان معاهده بت پرستان و مشركان را نقض كنند و به مسلمانان فرمان مى دهد كه تعاهد وَثَنى ها را گرامى بدارند و آن را نشكنند: (إلاّ الذين عاهدتم من المشركين... فأتّموا إليهم عهدهم إلى مدّتهم إنّ اللّه يحبّ المتّقين) (705) (كيف يكون للمشركين عهدٌ عندا= و عند رسوله إلاّ الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إنّ اللّه يحبّ المتّقين) (706) چگونه خودش عهدشكنى را نسبت به غيرمشرك، يعنى اهل كتاب روا مى دارد. اگر فرقه يهود كمترين دليلى در اين زمينه مى داشتند، خواه به صورت عهد و وعده ابتدايى حتماً در احتجاج با رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آن ر ارائه مى كردند؛ بنابراين، ادعاى تماس موقّت و مساس ‍ محدود و معدود آتش قيامت و نجات پس از آن خالى از هرگونه بيّنه و برهان است و هيچ ارزش علمى ندارد.

تذكّر: در جمله فلن يُخْلِفَ اللّهُ عَهده تصريح به اسم ظاهرى اللّه با امكان اكتفا به ضمير، براى تعليل است؛ يعنى مقتضاى الوهيت وفاى به عهد و عدم تخلّف از آن است.(707)

### سيّئه دامن گستر

سيّئه اى موجب خلود است كه همه وجود گنه كار را احاطه كند، و آن شامل گناهانى است كه به شرك يا كفر يا تكذيب آيات الهى منتهى شود، نه هر سّئه اى زيرا گناهى كه به عقيده آسيب نرساند و نظير شرك، كفر، ارتداد و مانند آن نباشد، هر چند در اعمال ظهور دارد و جوارح يا بخشى از احوال و اوصاف را احاطه مى كند و قسمتى از جوانح را دربرمى گيرد، ولى همه دل و درون و صدر و فؤ اد را احاطه نمى كند؛ زيرا جايگاه اعتقاد توحيدى همچنان از آسيب سيّئه مصون است؛ بنابراين، عنوان سيّئه در آيه مورد بحث مى تواند عام يا مطلق باشد، ولى قيدِ احاطه: و أحاطت به خطيئته آن را از عموم يا اطلاق ساقط مى كند.

خلاصه آن كه 1. هر گناهى سبب خلود نمى شود؛ زيرا مؤ من فاسق پس از تطهير به وسيله دوزخ، وارد بهشت مى شود.

2. مقصود از سيّئه در آيه مورد بحث هر گناهى نيست، بلكه گناه محيط به هويت گنه كار است و گناه محيط به عاصى فقط در خصوص شرك، كفر، ارتداد و مانند آن يافت مى شود، نه غير آن.

3. اين مطلب يا از تعدّد دالّ و مدلول استفاده مى شود يا از وحدت دالّ و مدلول؛ يعنى اگر منظور از سيئه، عام يا مطلق بود و قيد احاطه، احترازى بود از تعدّد دالّ و مدلول ويژگى گناه مزبور استنباط مى شود و اگر مقصود از سيّئه، خاص يا مقيد بود و عنوان احاطه شاهد توضيحى آن بود، از وحدت دالّ و مدلول خصوصيت سيّئه مزبور استظهار مى گردد.

4. هيچ گناهِ غيرمحيطى سبب خلود نخواهد شد و اگر درباره برخى از معاصى بزرگ، مانند قتل انسان مؤ من، تهديد به خلود شده: (من يقتل مؤ مناً متعمداً فجزآؤُهُ جهنّم خالداً فيها) (708)، مقصود از آن يا قتل مؤ من به جهت ايمان اوست كه تعليق حكم بر وصف مشعر به عليت آن باشد و بازگشت چنين گناهى به كفر است، يا اگر كشتن مزبور براى ايمان نباشد بلكه براى مسائل ديگر، مانند نزاع بر سر مال، حق و... باشد، منظور از خلود، مكث طولانى است، نه جاودانگى يا آن كه اين گونه از گناهان بزرگ زمينه ايمان را از بين برده و گنه كار را آماده تكذيب آيات الهى (كفر و ارتداد) مى كند و سرانجام گرفتار خلود خواهد شد؛ زيرا ارتداد و مانند آن، گناهِ محيط به هويّت گنكار است كه همه جوارح، و همه جوانح او را دربرمى گيرد و اگر فرضاً داراى برخى از اعمال صالح، يعنى حُسْن فعلى باشد، در دنيا از آن بهره مند مى گردد، ولى نسبت به آخرت هبط خواهد شد و چيزى از آثار صلاح و فلاح و نجاه در شخص مشرك، كافر، مرتد و... نخواهد بود؛ چنان كه توضيح آن مى آيد.

تذكّر 1. گرچه عهد خداى سبحان بر اين است كه مؤ من فاسق را در دوزخ مخلد نكند و ايمان پيمان الهى از مواثيقِ مشترك بين خداوند و همه انبيأ و اوليأ و اقوام و ملل است و اتخصاصى به امّت اسلامى ندارد و تحماً در دين يهود مطرح بوده و تورات حضرت موساى كليم عليه‌السلام به آن ناطق است، ليكن همه اين مطالب درباره گناه غيرمحيط است؛ يعنى اگر كسى مؤ من بود و فضاى صدر او ظرف ايمان به معارف حق بود و وعاى فؤ اد او را اعتقادِ صائب و ايمان صحيح پركرده و جوانح اعتقادى او از گزند احاطه گناه قلبى مصون بود، ولى در مقام اَعمال جوارح يا برخى احوال و اوصاف نفسانى و جانحى مبتلا به احاطه گناه بود، چنين تبه كارى كيفر و تعذيب او ملحوق به عفو و كرامت خداست و آنگاه وارد بهشت مى شود، ليكن گناه محيطِ به تمام هويّت ك ه مدار بحث كنونى است، هرگز با چنين ميثاقى همراه نبوده است.

2. ضمير در (خطيئته ) به انسان گنه كار بازمى گردد و اضافه خطيئه به ضميرى كه به او بازمى گردد، اشاره به اين دارد كه آنچه به دست آوده و حالتى را كه كسب كرده، به خود او اختصاص دارد(709). سرّ اين اختصاص ‍ آن است كه هرچند بين عامل و عمل پيوند علّى و معلولى برقرار است و هر فعلى به افعل خاص مرتبط است، ليكن عنوان تهديدآميزى كه از فعل مزبور انتزاع مى شود، صبغه حقوقى دارد و در نظام حقوقى اين گونه از جرايم ارتباط ناگسستنى با فاعل خود فعل دارد، نه با غير او. غرض آن كه بين فاعل و فعل پيوند علّى و معلولى برقرار است و فعل قبل از صدور در اختيار افعل است، خواه آن فعل صالح باشد يا طالح، ليكن بعد از صدور اگر طالح بود، فاعل را در اختيار خود قرار مى دهد و آيات رَهن افراد در قبال تبه كارى ها نشان گرفتار بودن فاعل بعد از فعل است.

### خطيئه دام گستر

تعبير به احاطه در جمله وأاحطت به خطيئته مى رساند كه تفاوت سيّئه با حسنه در اين است كه سيّئه بر صاحبش ‍ محيط شده، او را در اختيار مى گيرد، و جوارح و جوانح او را مى بندد و در رهن خود قرار مى دهد؛ برخلاف حسنه كه هرگز دست و پاى انسان مُحْسن را نمى بندد و او را حبس نمى كند، بلكه برعكس سبب حريت، حركت و پويايى او به سوى هدف مى شود و او را به مقصد مى رساند. فقط سيّئه و گناه است كه انسان گنه كار را در دام انداتخه و براساس( كلّ امرىٍء بم اكسب رهين) (710)، او را در رهن و حبس خود قرار مى دهد و از رسيدن به مقصد بازمى دارد و اگر بر صاحبش محيط شود، در نهايت اسباب خلود او در آتش را فراهم مى سازد و او را از اصحاب آتش (كسانى كه پيوسته همراه و هم صحبت با آتشند) قرار مى دهد و راز اين كه قرآن كريم اصحاب يمين، اصحاب ميمنت (711) و قهراً بالاتر از آنان، يعنى مقربان را استثنا مى كند و آنها را از گزند گرو بودن و آسيبِ مرهونْ شدن مبرّا مى داند، ه مين است كه گناه، داراى رسوبى است كه راه تكامل را از همه اطراف مى بندد و طاعت داراى صفا و لطافتى است كه راه صعود را از هر طرف باز مى كند.

بر همين اساس به سيّئه خطا (چيزى كه به هدف نمى رسد و از هدف منحرف است ) اطلاق مى شود، در مقابل حسنه كه بر آن صواب (چيزى كه به هدف مى رسد و به مقصد اصابه مى كند) اطلاق مى گردد و تفاوت آن دو يعنى خطا و سيّئه در اين است كه خطا همانند صواب ناظر به مقصد عمل است و سيّئه همانند حسنه ناظر به صاحب عمل.

### معيار خلود در بهشت و دوزخ

آيات دوم و سوم از آيات سه گانه مورد بحث، در حقيقت معيار خلود در بهشت و جهنّم را بيان مى كند؛ معيار خلود درل دوزخ اين است كه انسان (خواه يهودى يا مسيحى باشد يا در اسم مسلمان باشد) دست از گناه برندارد و خطايا همه هستى او را پر كرده باشد و سياهى گناه، همه سفيدى قلبش را پوشانده باشد: ما من عبد إ لاّ و فى قلبه نكتة بيضأ فإ ذا أذنب ذنباً خرج فى النكتة نكتة سودأ، فإنّ تاب ذهب ذلك السواد و إنّ تمادى فى الذنوب زاد تلك السّواد حتى يغطى البياض فإ ذا غطى البياض لم يرجع صاحبه إ لى خير أبداً و هو قول اللّه عزوجل: (كلاّ بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ) (712).

چنين كسى كه جايى از هويت او يست كه گناه در آن نفوذ نكرده باشد، در واقع موحّد نيست وگرنه كسى كه به گناه بزرگ آلوده باشد، ولى گناه بر او احاطه نكرده، يعنى عقيده او به توحيد و اقرارش نسبت به وحى و رسالت محفوظ است، در دوزخ خلّد نيست، بلكه همان طور كه قبلاً بازگو شد، به مقدار معصيتش در آتش معذّب مى شود، سپس نجات مى يابد؛ كسى خالد در عذاب است كه در وجود خود جايى براى اعتقاد به توحيد و... باقى نگذاشته و پرده گناه، همه هستى او را فرا گرفته باشد.

قرآن از اين گونه افراد كه ستم مقوّم هويت آنان شده به ظالم تعبير مى كند و مى فرمايد: براى چنين كسانى آتشى را آماده كرديم كه سراپرده آن همه وجودشان را فرا مى گيرد: (إنّا أعتدنا للظّالمين ناراً أحاط بهم سرادقها) (713).

آيه سوم به دلالت كلمه (الصالحات ) كه جمع محلّى به الف ولام است و افاده عموم مى كند ميزان خلود در بهشت را ايمان و انجم همه كارهاى خير و شايسته، يعنى تركيب سحن فاعلى وحسن فعلى مى داند و مركب با انتقفاى يكى از اجزايش منتفى مى شود و نتيجه اگر كسى ايمان نياورد، ولى عمل صالح داشته باشد، يا عمل صالح نداشته باشد، ولى مؤ من باشد نمى تواند در بهشت مخلّد شود(714)، چنان كه در جايى ديگر مى فرمايد: (يوم يأتى بعض ءَايات ربّك لاينفع نفساً إيمانها لم تكن ءَامنت من قبل أو كسبت فى إيمانِها خيراً) (715)؛ آن روز كه برخى آيات پروردگارت تحقق يابد، ايمان آوردن افرادى كه قبلاً ايمان نياورده اند، يا در ايمانشان عمل نيكى انجام نداده اند، سودى به حالشان نخواهد داشت. البته انسان مؤ من و معتقد كه داراى برخى اعمال صالح است، اگر به بعضى معاصى مبتلا باشد، پس از تعذيبِ معادل عصيان، وارد بهشت مى شود و مخلّد خواهد بود.

راز اين كه احاطه گناه سبب خلود در آتش مى شود اين است كه همه هستى چنين انسانى را گناه فرا گرفته و راه نجاتش را بسته است؛ به گونه اى كه اگر براى هميشه در دنيا بماند، از معصيت و شرك ناشى از آن دست نمى كشد.

### لطايف و اشارات

## 1. نقد سخن ابن عربى

برخى ارباب معرفت برآنند كه ادّعاى يهود راجع به ايام معدود درست است، ولى دعوى آنها راجع به انقضا صحيح نيست؛ زير ايّام معدود هماره مى گردد و دَوَران دارد؛ مانند فصول سال كه معود است، ولى براى هميشه دوران دارد، مگر آن كه دنيا مننقرض شود و عمر آن منقضى گردد؛ همان طور كه اينان در همه ايام ماه و در همه ماه هاى سال به كفر و تحرف و تشريع مى پرداختند، مقدار تعذيب آنان در معاد نيز اين چنين خواهد بود.

وجود ايام را در قيامت نمى توان انار كرد؛ زيرا از آيه (لهم رزقّهم فيها بكرةً و عشيّاً) (716) برمى آيد كه در آن نشئه ايام وجود دارد.(717)

اين بيان ناتمام است؛ زيرا اوّلاً، آيه مورد استظهار ناظر به دوام است، نه صبح و شام؛ زيرا در نشئه اى كه شمس و قمر نباشد: (لايرون فيها شمساً ولازمهريراً) (718)، مجالى براى ترسيم بامداد و شامگاه نيست. البته در بهشت برزخى پگاه و شامگاه يافت مى شود.

ثانياً، بر فرض تحقّق ايام در بهشت، آنچه معدود است روزهاى هفته يا ماه اهى سال يا سال هاى قرن است و آنچه يهودان ادعا دارند، همانا معدود بودن ايام تعذيب است يعنى بحث در اين نيست كه آيا ايام قيامت نظير ايام دنيا معدود و دَوَرانى يا مستمر و غير دَوَرانى است، بلكه بحث در اين است كه آيا ايّام تعذيب محدود و معدود است يا غيرمتناهى و نامعدود.

### 2. حكم تخلّف وعده و وعيد

تبشير و انذار، ترغيب و ترهيب، مهر و قهر، تقريب و تبعيد و بالاخره بيان اين دو صفت فعل الهى گاهى به صورتِ اِخبار و زمانى به صورت اِنشأ است. در هر موردى كه سخن به طور اخبار باشد، تحقق مخبر عنه قطعى خواهد بود؛ زيرا در هر گونه خبرى كه از طرف خداى سبحان صادر شده باشد هم كذب خبرى محال است، چون جهل، نسيان، سهو و خطا را در حَرَم علم نامحدود الهى راه نيست و هم كذب مخبرى ممتنع است؛ زيرا هيچ انگيزه اى براى دروغ گفتن در خداى سبحان وجود ندارد. گذشته از آن كه گزارش كذب، نقص و قبيح است و صدور كار ناقص و قبيح از خداى حكيم و قادر محض مستيعنى صدور عمل ناروا ممتنع از خداست، نه واجب بر خداوند؛ پس هرگونه ترغيب و ترهيبى كه صبغه اِخبار داشته باشد نه انشا، تحقّق آن ضرورى و تخلّف آن ممتنع است. البته چيز ممكنى كه وجود آن ضرورى يا ممتنع است، حتماً ضرورت يا امتناع آن بالغير خواهد بود، نه بالذات وگرنه در قلمرو فعل و كار امكانى قرار نمى گرفت.

اما در هر موردى كه قهر و مهر ياد شده به طور اِنشا باشد نه اِخبار، چون در انشا سخن از صدق و كذب نيست، تحقّق مورد انشا به عنوان صدق و تخلّف آن به عنوان كذب نخواهد بود؛ از اين رو صدق و كذب در آن راه ندارد.

اِنشا گاهى به صورت وعد و تبشير است و زمانى به صورت وعيد وعيد و تهديد. خلف وعده قبيح است و اين قبح درباره انسان از مسائل حكمت عملى محسوب مى شود و درباره خداى سبحان از معارف حكمت نظرى به حساب مى آيد؛ چنان كه كذب مطروح در مبحث اِخبار نيز اين چنين است؛ يعنى صدق و كذبِ مطرح درباره خداوند از سنخ بود و نبودِ حقيقى است، ولى صدق و كذب مطرح درباره انسان از صنف بايد و نبايد اعتبارى است؛ ا زاين رو آنچه دربارءه خداوند عنوان مى شود، از سنخ وجوب، و امتناع تكوينى است، نه تشريعى چنان كه آنچه درباره اسان عنوان مى گردد، از صنف وجوب و حرمت اعتبارى و تشريعى است، نه تكوينى. به هر تقدير، انشائى كه وعده را به همراه دارد، تخلف ناپذير است؛ چون چنين تخلّفى قبيح و ناقص است. اما تخلّف وعيدْ مستلزم قبح و نقص ‍ نيست، بلكه كرامت و گذشت كريمانه را به همراه دارد؛ از اين رو بدون اشكال است.

### اقسام وعيد

وعد دو قسم است: گاهى وعيد محض اس ت و زمانى ملفّق از وعيد و وعد؛ مثلاً گاهى فقط حق خداوند مطرح است و گنه كار بر اثر ترك واجب يا فعل حرام استعحقاق كيفر مى يابد و خداوند نيز در اين گونه موارد تهديد به تعذيب كرده است و حق هيچ كس ديگر در آن عصيان وجود ندارد و خداوند نيز غير از وعيد پيام ديگرى در خصوص اين موارد ندارد. اين جا عفو الهى بكند كار خويش و ترك عمل به وعيد نه محذور كذب را دارد، چون از سنخِ انشاست، نه اِخبار و نه مفسده تضييع حق ديگرى را دربردارد؛ چون فرض بر اين است كه نه وعدى اين وعيد را همراهى مى كند و نه مفسده تضييع حقوق ديگران.

گاهى گذشته از حق خداوند حق مردم نيز مطرح است؛ مانند مواردى كه تبه كار گذشته از تمرّد نسبت به دستور خداى سبحان، نسبت به حقوق ديگران تعدّى روا داشته است. عفو در اين گونه موارد و گذشت در اين بخش از مسال حقوقى، مستلزم تفويت حق ديگران است كه بدون رضايت آنان چنين گذشتى بدور از عدلِ متوقّع از محكمه الهى است. البته با گذشت صاحبان حقوق يا با ترضيه آنان و جلب موافقت ذى حق ها از ناحيه خداى منّان چنين عفو و گذشتى بدون محذور است.

گاهى وعيد الهى نسبت به دشمنان همراه با وعده نصرت خدا نسبت به مؤ منان است. خلف چنين وعيد تلفيقى، محذور قبح و نقص را به همراه دارد؛ يعنى اگر خداوند در جريان اخص مسلمانان را وعده دهد كه دشمنان شم ارا مخذول خواهم كرد، ولى در اِعمال خذلان مسامحه شود، عصاره آن هرچند نسبت به دشمنان به صورت تخلّف وعيد است، ليكن نسبت به مسلمانان به صورت تخلّف وعده خواهد بود. البته روشن است كه تخلف وعده نسبت به خداوند مانند تخلف مواعده و معاهده و پيمان مشترك عيب و نقص است؛ يعى همان طور كه خداوند از تخلف پيمان مشترك و معاهده اى كه بين او و بين بندگانش برقرار شده منزّه است، از تخلّفِ وعد ابتدايى و تعهّد يك جانبه نيز مبّراست.

تذكثر: آنچه در اين لطيفه به آن اشاره شد، ناظر به مقام ثبوت است. ام ادذر مقام اثبات و تعيين اِخبار و انشا وعد و وعيد، وعدِ محض و وعد مُلّفق و وعد مشترك (مواعده و معاهده )، وعد ابتاديى و مانند آن، نيازمند به بررسى متون مقدس و ادّله نقلى است. ممكن است در كيفيّت استظهار مطالب مزبور بين صاحب نظران اختلاف باشد.

### 3. خلود در دوزخ

هر چند برخى از مفسران خلود تعذيب دوزخيان را برنمى تابند آن را با سعه رحمت الهى هماهنگ نمى يابند و با برهان عقلى مطابق نمى بينند و دلالت ادلّه لفظى را نسبت به آن قاصر مى پندارند، ليكن همان طور كه در بعضى از معارف قبلى بازگو شد، راه تبيين عقلى آن پيمودنى است و ادّله لفظى آن قاصر نيست.

آنان كه اصل خلود تعذيب را برنمى تابند هرچند ممكن است دوزخ را دامى بدانند، طرح جريان خلود صنف خاص از مؤ منان، يعنى مؤ من فاق نبست به اين گروه نارواست؛ زيرا كسى كه خلود مشرك، كافر، منافق، مرتد و مانند آن را نمى پذيرد، يقيناً خلود مؤ من فاسق را مردود مى داند. اماا آنان كه اصل خلود را ممى پذيرند ونسبت به مشركان و نظاير آنان اتفاق نظر دارند؛ درباره مؤ من فاسق اختلاف رأى دارند؛ گروهى آنان را مؤ من مى دانند و فسق مقطيع آنها را منافى ايمان آنان نمى يابند كه اماميه و عدّه اى براين باورند، و فرقه اى آنان را كافر مى پندارند و مرتكب گناه بزرگ را نظير كافر، خراج از اسلام، تلقّى مى كنند؛ مانند تندروان خوارج و مُفْرطان اهل نهروان. گروهى نيز آنها را داراى منزلتى بين منزلت مؤ من و كافر مى دانند و قائل به واسطه بين ايمان و كفرند؛ مانند معتزله. تفصيل اين بحث برعهده كتاب هاى كلامى است و فخرالدين رازى بيش از ديگر مفسران در اين زمينه بحث كرده و گستره آن را با ذكر اقوال منتعدد، ادلّه متنوع و نقض و ابرام هاى گونه گون نمايان كرده است.(719)

خلود مؤ من فاسق سخن ناصوابى است كه منشأ آن تقديم قهر بر مهر و ترجيح غضب بر رحمت از يك سو و استنباط نادرست از برخى نصوصِ مأثور از سوى ديگر است؛ چنان كه فتوا به عفو عمومى تبه كاران مؤ من كه منشأ تساهل و تسامح ناصواب ازيك سو و استظهار نادرست مُرْجِئانه از برخى آيات و احاديث از سوى ديگر است، كلامى غير مُبَرْهن است.

در برخى از معارف ياد شده اشاعره كه فخر رازى از اين گروه است، با فرقه ناجيه، يعنى اماميه همراهند، ولى عمده مبناى حُسْن و قبح عقلى است از يك سو و فرق عريق و ميز عميق بين وجوب بر خدا و وجوب از خدا، از سوى ديگر، كه اشاعره در مطلب اول مبناى نفى دارند و در مطلب دوم كه فرع مطلب است بى مبنايند. چون وعده الهى نسبت به عفو تبه كاران مؤ من غيرتائب به نحو قضيّه مهمله است نه ايجاب كلى، از اين رو نه مى توان درباره بخشودگى شخص يا گروه معينى اظهارنظر كرد و نه مى توان درباره مقدار عذاب آنان سخن گفت و تفصيل اين مطالب در ذيل آيه (إنّ اللّه لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشأ) (720) كه نشان ترجيح مهر بر قهر و تقديم عفو بر سخط است و ذيل آيه (لا تفقنطوا من رحمة اللّه إنّ اللّه يغفر الذّنوب جميعاً) (721) خواهد آمد كه اولى راجع به بخشش بدون توبه است، لذا فى الجمله است نه بالجمله و دمى راجع به عفو با توبه است، لذا بالجمله است نه فى الجمله.

### 4. دوزخ از منظر رحمت نامحدود خدا

بررسى دوز از منظر رحمتِ نامحدود خداوند برخى اصاحب معرفت را بر آن دات تا بگويد: ورود بهشتيان به جنّت برابر رحمت است و در آن ترديدى نيست، اما ورود دوزخيان به جهنم نيز مطابق رحمت است، ليكن نه براى مهمانان يعنى كافران دوزخى، بلكه براى ميزبان، يعنى آتش و حيوانات آتش كه منتظر تعذّى و بهره ورى از واردان هستند؛ زيرا كافران جنّ و انس غذاى حيوانات ناريند.(722) بر فرض درتسى چنين برداشتى مفاد آن با سخن نورانى حضرت على بن ابى طالب عليه‌السلام منافى نيست كه درباره دوزخ فرمود: دارٌ ليس فيها رحمة (723)؛ زيرا منظور آن حضرت نفى رحمت نسبت به واردان است.

### 5. معيار سعادت

قرآن كريم مليّت، نژاد، سرزمين و ساير خصوصيات ظاهرى و مادّى را صرفاً وسيله اى براى حصول تعارف و شناسايى افراد و ملل و به منزله شناسنامه اى طبيعى و تكوينى مى داند و در اين باره چنين مى فرمايد: (.. و جعلناكم شعوباًو قبائل لتعارفوا) (724)؛ شما را به صورت ملت ها و قبيله ها درآورديم تا يكديگر را بشناسيد، نه اين كه فضيلتى در نژاد خاص يا قبيله مخصوص باشد مايه فخر قومى بر قوم ديگر يا ملتى بر ملت ديگر شود. اين آيه ناظر به تساوى اقوام و ملل است. از برخى آيات نيز تساوى افراد در برابر يكديگر استنباط مى شود؛ مانندِ: (مَنْ عمل صالحاً من ذكر أو أنثى و هو مؤ من فنحيينّه حيوةً طيّبةً) (725) كه در اين جهت هر كس مى تواند مشمول اين اصل كلى شود و هيچ تفاوتى بين آنها نيست.

نيز تساوى افراد در حديث معروف نبوى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آمده است: الناس سوأ كأسنان المشط (726)؛ مردم مانند دندانه هاى شابنه با هم برابرند و هيچ فردى بر فردى ديگر فضيلت و برترى ندارد؛ چنان كه تساوى اقوام و ملل در تعبير ديگرى از آن حضرت آمده است: وليس لعربيّ على عجميّ فضل إ لاّ بالتقوى (727).

از منظر قرآن كريم و سنت معصومان: معيار فضيلت و ورود به بهشت و خلود در آن تنها ايمان و عمل صالح و به تعبير ديگر تقواست؛ از اين رو در ذيل آيه 13 سوره حجرات آمده است: إنّ أكرمكم عنداللّه أتقيكم و در ذلى آيه 62 گذشت: (.. من ءَامن باللّه واليوم الاَخر و عمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم و لا هم يحزنون )؛ يعنى هر كس سه اصل ايمان به خدا و ايمان به قيامت و عمل صالح را داشت، اهل نجات است و عناوين ويژه مانند يهوديت، نصرانيت، صابئى بودن يا مسلمان بودن سهمى ندارد؛ چنان كه در صدر اين آيه: إنّ الذين أمنوا و الّذين هادوا وانّصارى و الصّابئين... مطرح شده است.

در آيات مورد بحث نيز معيار مزبور تكررا مى شود. با اين اضافه ك ه به يكى از گرايش هاى نژادى يهود نيز اشاره و نقد مى شود.

بنى اسرائيل نژادپرست مى پنداشتند كه چون از اولاد اسحاق نبى عليه‌السلام هسنتد و اسحاق از همسر اوّل ابراهيم عليه‌السلام كه زن آزاده اى بود، متولد شده بود، برخلاف اسماعيل عليه‌السلام كه از زن كنيزى چون هاجر به دناى آمده بود، نژادشان بر نژاد فرزندان اسماعيل برترى دارد و براساس خيال باطل ديگرى براى خود بُنوّت تشريفى خدا را نيز قائل بدند و همانند نصارا ادعا مى كردند كه ما دوستان و فرزندن خدا هستيم: (وقالت اليهود والنصارى نحن أبنأ اللّه و أحبّاؤ ه) (728).

براساس اين خيال هاى موهوم مى پنداشتند مى توانند هر كارى ر انسبت به سيار اقوام انجام دهند و مى گفتند: (ليس علينا فى الاُميّيّن سبيل) (729)؛ ما در برابر بى سوادها (غيريهود) هيچ مسؤ وليتى نداريم و نيز مدّعى بودند كه نتها، گوه گوساله پرست از يهود براى چند روزى وارد آتش مى شوند، سپس از آتش نجات يافته، در بهشت جاويدان مسكن مى گزينند و بالاتر از اين، ادعا مى كردند كه هر كس بخواهد وارد بهشت شود بايد يهودى باشد؛ چنان كه ترسايان نيز چنين ادعاى خامى را در سر مى پروراندند و مى گفتند: غير از مسيحيان كسى اهل بهشت نيست؛ (وقالوا لن يدخل الجنّة لاّ من كان هوداً أو نصارى) (730).

قرآن كريم اين توّهم هاى باطل را (به ضميمه آثار باطلى كه بر آن مترتب مى كردند) به نقد مى كشد و افزون بر آنچه در آيه 62 سوره بقره گذشت، در آيه 111 همين سوره مى فرمايد: اين ادتقاد آرزويى بيش نيست. به آنان بگو ادّعا يا بايد با برهان عقلى ثابت شود يا در كتاب آسمانى نوشته شده باشد و با برهان نقلى اثبات گردد: تلك أمانيّهم قل هاتوا برهانكم إنّ كنتم صادقين.

آنگاه شبيه آنها در آيه 62 سوره بقره به عنوان معيار سعادت بيان شد، در آيه ء12 همين سوره بر آن تأكيد مى كند و مى فرمايد: كسى اهل نجا ت است كه هم از جهت حسن فاعلى، خود را با همه وجود، تسليم خدا كند و هم از جهت حسن فعلى، خود را با همه وجود، تسليم خدا كند هم از جهت حسن فعليآ محسن و نيكوكار باشد؛ بلى من أسلم وجه للّه و هو محسن فله ئجره عند ربّه و لا خوف عليهم و لاهم يحزنون.

در آيه مورد بحث نيز به صورت قضيه منفصله حقيقيه، آن تفكّر نژادپرستانه را محكوم كرده، مى فرمايد: اين سخن شما (كه ما بيش از چند روزى به آتش ‍ مبتلا نمى شويم ) يا حق است و مستند و مبتنى بر وعده اى است كه خدا به شما داده، يا باطل است و مبتنى بر افترايى است كه جاهلانه به خدا بسته اند؛ قل أتّخذتم عنداللّه عهداً فلن يخلف اللّه عهده أم تقولون على اللّه ما لاتعلمون. احتمال اول درست نيست چون پيمانى در كار نيست و خداوند هرگز چنين وعده اى به شما نداده است؛ پس اتمال دوم صحيح است و در نتيجه ادعاى شما افترايى بيش نيست.

نظير اين بيان، در سوره يونس خطاب به مشركان نيز به صورت قضيّه منفصله و به كمك ام منقطعه، چنين آمده است: اين كه برخى روزى هاى خدا را حرام و بعضى ديگر را حلال مى پنداريد، آيا خدا به شما چنين اذنى داده يا بر خدا افترا مى بنديد و پيش خود حلال و حرام مى كنيد؟ (قل أرئَيتُمْ ما أنزل اللّه لكم من رزق فجعلتم منه حراماً و حَلَلاً قل ءَاللّه أذن لكم أم على اللّه تفترون) (731). چيزى را كه به خدا اسناد مى دهيد، بايد به وحى الهى مستند شود تا حق باشد و گرنه افتراست و چون در اين باره وحيى در كار نيست و خداوند چنين اذنى به شما نداده، پس اين تحريم و تحليل اشيأ، افترايى بيش نيست.

## بحث روايى

### 1. بطلان جبر

فى رسالة أبى الحسن الثالث عليه‌السلام:...فمن دان بالجبر أو بم ايدعو إ لى الجبر فقد ظلم اللّه و نسبه إ لى الجور و العدوان إ لى الجور والعدوان إ ذ أوبج على من أجبر العقوبة و من زعم أنّ اللّه يدفع عن أهل المعاصى العذاب فقد كذّب اللّه فى وعيده حيث يقول: (بلى من كسب سيئة... (732).

اشاره الف. با اغماض از سند، جبر و تفويض از معارف عميق نظرى است، نه ضرورى. اگر باحثِ متفكرى روشمندانه تفحّص كرد و در جمع بندى ادلّه طرفين راه صواب را نپيمود، معذور است؛ زيرا هرگز منكر ضرورى نشده وهيچ گاه بين اعتقاد به جبر و انكار يكى از اصول مسلّم اعتقادى تلازمى نمى بيند؛ چنان كه فقيه همدانى در ذيل مسأله نجاست كافر مبسوطاً به اين مطلب پرداخته و كلام فقيه نام آور اماميّه مرحوم كاشف الغطأ را كه به نجاست قائلان به جبر فتوا داده، نقد فرموده است (733).

ب. اگر قائل به جبر معناى دقيق آن را ادراك كند و لوازم سوء آن را بفهمد و عالماً و عامداً به همه لوازم ناصواب آنها ملتزم ردد، چنين عصيانى همانند برخى از معاصى ياد شده به انكار مزبور منتهى مى شود، ليكن در حديث فوق سخن از خلود اهل جبر و مانند آن مطرح نشده است.

ج. اگر كسى بگويد: خداوند از اهل عصيان فى الجملة نه بالجملة مى گذرد، چنين گفتارى با آيات عفو و وصفح و كرم الهى مطابق است و با هيچ اصلى مخالف نيست و اگر درباره كسى كه ماحط به معاصى است، يعنى بر اثر ابتلاى به شرك همه جوانح و جوارح وى تحت احاطه عصيان قرار گرفته، چنين بگويد كه وى مورد عفو خداست، گفتار او با ظاهر آيه مورد بحث منافات دارد و اگر گوينده مفروض مفاد آيه را خبر بداند نه انشا و مضمون همين خبر را نفى كند، مستلزم تكذيب الهى است و اگر به لازم كلام خود توجه داشته باشد و آن لازم باطل را ملزم شود، قول او حكم انكار ضرورى دارد.

### 2. اصحاب دوزخ و بهشت

عن عليّعليه‌السلام عن النبيّصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: أنه تلا هذه الا ية (فأولئك أصاحب النار هم فيها خالدون ). قيل يا رسول اللّه من أصحاب النار؟ قال: من قاتل علياً بعدى فأولئك أصحاب النار مع الكفار فقد كفروا بالحق لمّا جائهم ألا وإنّ علياً بعضة منّى فمن احربه فقد حاربنى و أسخط ربى ثم دعا عليّاً فقال: يا عليّ! حربك حربى و سلمك سلمي و أنت العلم فيما بيني و ما بين أُمّتي (734).

عن أبى حمزه عن أحدهماعليهم السلام فى قول اللّه عز و جل: (بلى من كسب سيّئة و أحاطت به خطيئته ) قال: إ ذا جحدوا إ مامة أمريالمؤ منين (فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون (735).

عن الكاظم عليه‌السلام فى قوله تعالى (بلى من كسب سيّئة ) قال: بغضنا (وأحاطت به خطيئته ) قال: من شرك فى دمائنا(736).

عن ابن أبى عمير قال: سمعت موسى بن جعفر يقول: لايخلد اللّه فى النّار إ لاّ أهل الكفر والجحود و أهل الضّلال و الشّرك (737).

عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: خمسة لاتطفى ء نيرانهم ولاتموت أبدانهم: رجل أشرك، و رجل عقّ والديه، و رجل سعى بأخيه إ لى السّلطان فقتله، و رجل قتل نفساً بغير نفس، و رجل أذنب ذنباً و حمل ذنبه على اللّه (738).

عن اميرالمؤ منين فى الدعأ: ((... أقسمت أن تملأها من الكافرين من الجنّة و النّاس أجمعين و أن تخلّد فيها المعاندين (739).

قال الحسن بن على للرجل الذى قال إنّه من شيعة عليّعليه‌السلام: يا عبداللّه لست من شيعة علىّعليه‌السلام إنّما أنت من محبّيه، إنّما شيعة عليّعليه‌السلام الذين قال اللّه عزّ و جلّ فيهم: (والذين ءَامنوا و عملوا الصالحات أُولئك أصحاب الجنّة هم فيها خالدون ) هم الذين امنوا باللّه و وصفوه بصفاته و نزّهوه عن خلاف صفاته و صدّقوا محمّداً فى أقوله و صوّبوه فى أفعاله و رأوا عليّاً بعده سيّداً إ ماماً و قرماً هماماً لا يعدله من أُمّة محمدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم أحد و لا كلهم فى كفه يوزنون بوزنه بل يرجح عليهم كما يرجّح السمأ على الا رض والا رض على الذّرّة و شيعة عليّ هم الذثن لايبالون في سبيل اللّه أوقع الموت عليهم أو وقعوا على الموت و شيعة عليّعليه‌السلام هم الذين يؤ ثرون إ خوانهم على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة و هم الذين لايراهم اللّه حيث نهاهم ولايفقدهم حيث أمرهم و شيعة عليّ هم الذين يقتدون بعليّ في إ كرام إ خوانهم المؤ منين. ما عن قولي أقول لك هذا بل أقوله من قول محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فذلك قوله: (وعملوا الصالحات )؛ قضوا الفرائض كلّها بعد التوحيد و اعتقاد النّبوة والا مامة وأعظمها قضأ حقوق الا خوان فى اللّه و استعمال التّقيّة فى أعدأ اللّه عزّ وجلّ (740).

اشاره الف. خلود در بهشت منافى سبق عذاب نيست؛ يعنى ممكن است مؤ من فاسق قبل از ورود به بهشت وارد دوزخ شود و بعد از تعذيب محدود از آن جا بيرون آيد و وارد بهشت گردد و جاودانه در آن جا بماند.

ب. حصر خلود در دوزخ براى مشركان و كافران و منافقان حقيقى است؛ نه اضافى و اگر گروه ديگرى در جهنم مخلّد شوند، براى اين است كه عصيان اينان به كفر يا شرك يا نفاق بازمى گردد و گرنه هيچ گناهى مادامى كه با قبول توحيد و وحى و نبوت و معاد منافى نباشد و مستلزم انكار آنها نبوده و با عقياد مزبور جمع گردد، سبب خلود در دوزخ خواهد شد.

ج. انكار ولايت امير مؤ منان حضرت على بن ابى طالب عليه‌السلام اگر بر اثر شبهه حكمى يا موضوعى نباشد و بعد از اثبات و احراز قطعى آن باشد و با توجه و آگاهى به اين كه انكار ولايت آن حضرت مستلزم ردّ صريح قول رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و نفى نبوت و تكذيب رسالت آن حضرت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است صورت پذيرد، سبب خلود خواهد بود، ليكن بازگشت چنين معصيّت حادّى، به انكار يكى از اصول مسلّم قطعى عقايد اسلامى است.

د. برخى از معاصران ديگر مانند قتل انسان محترم و عقوق والدين اگر به كفر، شرك، نفاق و ارتداد بازنگردد، مايه خلود نمى شود و مفاد احاديثى كه در اين زمينه وارد شده همان مكث طولانى است كه قبلاً بازگو شد. با اين بيان تعارض ابتدايى نصوص مزبور برطرف شده و كاملاً قابل جمع و التيام است.

### 3. سبب خلود

عن أبى عبداللّه عليه‌السلام: إنّما خلد أهل النار فى النار لا ن نياتهم كانت فى الدنيا أن لو خلّدوا فيها أن يعصوا اللّه أبداً و إنّما خلد أهل الجنّة فى الجنّة لا نّ نيّاتهم كانت فى الدّنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا اللّه أبداً (741).

اشاره الف. با صرف نظر از سند اين گونه احاديث اغماض از رجال آن لازم است عنايت شود كه خلود اهل بهشت نيازى به بحث ندارد؛ زيرا امكان تفضّل و افاضه ابتدايى مانع هرگونه نقد خواهد بود؛ چون پاداش اطاعت گاهى ده برابر و زمانى نيز به اضعاف آن است و هيچ تحديدى در اين باره واردنشده است؛ هرچند برهان عقلى آتى سَنَد متقن ثبات و دوام و خلود فضيلت مداران در بهشت است.

ب. تبين خلود اهل دوزخ به اين است كه وقتى گناه معاذاللّه از مرحله عمل خارجى گذشت و صفت نفسانى شد و از مرتبه حال ارتحال يافت و به مقام ملكه رسيد و از منزل مَلَكه عبور كرد و به موقف تقويم بار يافت، يعنى به مثابه فصلِ مُقوّم وجودى نه ماهوى رسيد، چنين جرم زايل نشدنى وقتى به نشئه معاد وارد شد كه در آن جا حساب است نه عمل و يچ گونه توبه، انابه، ايمان، ندامت و ساير اوصاف و احوال و اعمالِ قلمرو دنيا در آن موقف راه نداشت و هيچ تحوّل، تبدّل و استشفاع ميسور نبود، ناچار لوازم تلخ آن، يعنى كيفر دائم الهى آن را همراهى مى كند.

ج. صِرفِ نيّت گناه و اهتمام به آن مادامى كه به متن عصيان نرسد، معصيت نيست، ولى فصل مقوّمِ هويّت همان الحاد، عناد، لجاج و لدود بودن است كه زوال ناپذير است؛ از اين رو اگر چنين افرادى در دنيا جاويد مى بودند، گناه آنان نيز جاودانه بود و حتى اگر بر فرض ماحل از جهنم خارج شوند و به دنيا بازگردند، باز به تباهى آلوده مى شوند: (ولو ردّوا لَعَادوا لِمَا نهوا عنه و إنّهم لكاذِبونَ) (742)؛ چنان كه بهشتيان نيز بر فرض محال اگر به دنيا بازگردند، مطيعانه به سر مى برند و هرگز از تقواى الهى خارج نخواهند شد.

تبصره: تصوير صحيح خلود و جمع بين آن و تقويم وجود يه ماهوى و حفظ معناى عذاب و عدم ارجاع آن به عَذْب و ترسيم درد دائم و تبيين جمع بين دوام رنج و عدم اعتياد و كيفيّت تألّم معروض از عَرَض لازم نه غريب فرصت ديگرى مى طلبد.

## (وَإِذْ اَخَذْ مِيثَقَ بَنِىَّ إِسْرَّءِيلَ لاَتَعْبُدُونَ إِلا اللّهَ وَبِالْوَ الِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى الْقُرْبَى وَالْيَتَمَى وَالْمغسَ كِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُواْ الصَّلَو ةَ وَأَتُواْ الزَّكَوةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلا قَلِيلاً مِنْكُمْ وَأَنْتُم مُّعْرِضُونَ) .

## گزيده تفسير

خداى سبحان از بنى اسرائيل در مسائل اعتقادى و اخلاقى و احكام فقهى و حقوقى پيمان گرفت و مصاديقى از ميثاق خود را اين گونه يادآور شد:

1. نهى از هرگونه شرك اعتقادى و عملى؛ اصل عبادت و لزوم آن و تعهد و تداغوم بر آن زد پيروان موساى كليم عليه‌السلام محرز بود؛ از اين رو تأكيد بر نفى شرك، به سبب ابتلاى بيشتر مؤ منان به شرك و نفوذ هواهاى نفسانى و شيطان در مبدأ فاعلى، علت غايى يا نظام داخلى آنهاست.

2. احسان به پدر و مادر؛ احسان به والدين و پرهيز از عقوق آنان از احكام عمومى و بين المللى اسلام است. اين احسان كه دعاى در حق آنان و طلب آمرزش براى آنها را نيز شامل مى شود؛ به سبب تربيت، تهذيب، تعذيه و پرورش روحى و جسمى فرزند است. البته از آن رو كه احسان، خدمت بى سابقه است، خدمت فرزند به والدين در حقيقت عدل، يعنى جزاى احسان و تربيت و اداى دين است، نه احسان.

راز سفارش به احسان به والدين و نيامدن تصريحى اين گونه درباره همسر و فرزندان آن است كه با تشكيل خانواده، ارتباط عاطفى فرزند با پدر و مادر كاهش مى يابد و از اين رو در معرض فراموشى هستند، اما گرايش به همسر و فرزند غالباً از حد نصاب لازم نيز مى گذرد و از اين رو نيازمند سفارش نيست. در خور ذكر است، احسانى كه كه ترك آن با عقوقِ قطع رحم و ايذاى والدين همراه باشد، واجب است.

راز قرار گرفتن دستور احسان به والدين در كنار فرمان توحيد عبادى و نام مقد خدا، افزون بر بيان اهميت ويژه اين فريضه الهى، آن است كه اولاً، آنه اازمارى طولى فيض خالقيت و ربوبيت خدايند. ثانياً، احسان آنان در حق فرزند همچون اِنعام و احسان خداوند، بى طمع پاداش و ثنا و ثواب و به نفع فرزند و براى رشد اوست. ثالثاً آنان همچون خداوند بخلى در رساندن خير به فرزند نداشته، همان گونه كه لطف خدا درباره بنده اش متوقف بر حُسن طاعت او نيست، والدين نيز كرم خود را از فرزند طالح دريغ نمى كنند.

3. رعايت اصول اخلاقى درباره خانواده و ارحام و بستگان نزيك خويش؛ بستگان نزديك به منزله عضو واحدند؛ از اين رو خداى سبحان براى تفهيم اهميت انسجام فاميلى و پرهيز از تشتت و تفرقه و لزوم حفظ وحدت و وفاق خانوادگى، از اعضاى آن به لفظ مفرد (ذى القربى ) ياد فرمود.

4. احساس مسؤ وليت نسبت به سرپرستى يتيمان، مساكين و ضعيفان جامعه؛ متمكنان در شؤ ون گونه گون علمى، اقتصادى، سياسى و اجتماعى مأمور به مسكنت زدايى هستند.

هر يك از عناوين والدين، ذى القربى، يتامى و مساكين مستقلاً موضوع حكم احسان است و ظاهر ترتيب ذكرى، ذكر عناوين براساس اولويت و اهميت احسان به صاحبان آنهاست.

احسان به صاحبان هر يك از عناوين مزبور به حسب حال آنهاست؛ چنان كه معيار احسان به يتيم بى سرپرست بودن اوست، نه مسكين بودن وى، و حكم احسان به ايتام همچون احسان به والدين مقيد به مسكنت نبوده و مانند حكم احسان به مساكين مقيد به ايمان نيست.

راز تقديم ذكر يتيم بر مسكين اين است كه مسكين هرچند فاقد مال است، ليكن فاقد توان مراجعه به مراكز قدرت و عرض نياز نيست.

5. حُسن معاشرت وگفتار و رفتار نيكو در برخورد با توده مردم، اعم از مؤ من و كافر؛ گفتار و گفته هر دو بايد زيبا و نيكو باشد، خواه مخاطب و مورد گفتگو مخالف باشد يا مؤ الف. سخن نيك سخنى است كه محتواى آن خير و مصلحت و روش آن مقبول و دل پذير است، نه صرفاً هر سخن خوشايند ديگران؛ از همين رو اين دستور اخلاقى و اجتماعى نيكو امر به معروف و نهى از منكر كردن را نيز شامل مى شود.

اين پيمان اخلاقى و قانون مردمى و انسانى، يعنى نيكو سخن گفتن و با نرمى رفتار كردن و بدى ديگران را با روش نيك پاسخ گفتن، از احكام روابط بين الملل و از بهترين اصول كلى اسلام در تربيت جوامع انسانى است. البته اين حكم، ظرف و موقعيت خاص خود را دارد و چنين نيست كه در هر شرايطى با گفتار نيكو با كافران سخن گفته شود.

6. برپاداشتن نماز؛ راز تعبير از اداى نماز به اقامه اين است كه نماز ستون دين است و ستون را برپا مى دارند، نه اين كه آن را بخوانند.

7. دادن زكات؛ هر نعمتى، اعم از علم، جاه، مقام، قدرت، ثروت و شجاعت، داراى زكات است؛ اگر چه مشمول عنوان و حكم زكات مصطلح فقهى نيست.

دادن زكات واجب، پرداخت دَين است كه عدل و از وظايف واجب انسانى است، نه احسان كه از فضايل راجح اجتماعى است. بنى اسرائيل پس ازس ‍ پردن ميثاق مدتى مطيع بوده، سپس به همه مواثيق پشت كردند. البته نقص ‍ همه مواثيق ممكن است بدين گونه بوده كه هر موردى از آن ميثاق توسط فرد يا افرادى نقض شده باشد، نه اين كه هر فرد اسرائيلى همه موارد را نقض كرده باشد.

آنان در حالى كه از ميثاق رو برتافتند كه پيمان شكنى با ميل قلبى، ديرپا و پيشه و ملكه آنان بود.

خداى سبحان با يادآورى پيمان شكنى هاى بنى اسرائيل، به مسلمانان گوشزد مى كند كه به عهدهاى مزبور وفادار باشند.

## تفسير

### بالوالدين

جار و مجرور (بالوالدين ) يا متعلقّق به تُحْسنون است كه در اين صورت، با جمله قبل از آن يعنى (لاتعبدون ) هماهنگ است، يا متعلق به أحْسِنُوا كه در اين صورت، با اوامر بعد از آن: (قولوا)، (أقيموا) و (اتوا) همسان مى شود. احتمال دوم مناسب تر است؛ چون تعداد افعالى كه به صورت امر آمده، بيش از افعالى است كه به صورت مضارع آمده است.

### واليتامى

يتيم مصاديقى دارد كه با اعتبارهاى گونه گون عنوان يتيم بر آن اطلاق مى شود؛ زيرا گاهى يتيم به معناى انفراد و تنهايى است؛ از اين رو دُرّى را كه در صدف تنها باشد، درّ يتيم گويند و نابغه كم نظير را يتيمة الدهر خوانند و تك شعر را كه نه مسبوق به شعر ديگرى است و ن ملحوق آن بَيْت يتيم گويند و گاهى يتيم به مناى اِبطأ و تأخير، و زمانى به معناى غفلت از ذهن رفتن يا بردن است و چون كودك بى سرپرست ديگر به كار او رسيدگى مى شود و عنايت به او از نظر دور است، او را يتيم گويند.(743)

### ثمّ

با توجه به اين كه كلمه ثمّ در اصل براى تراخى در زمان است، ممكن است مستفاد از اين كلمه در آيه مورد بحث اين باشد كه بنى اسرائيل پس از سپردن ميثاق، مدتى را در حال اطاعت و انقياد به سر مى بردند و سپس از آن اعراض كردند كه اين خود توبيخى است براى آنها؛ زيرا ارتداد بعد از اطاعت، زشت تر و شنيع تر از عصيان ابتدايى است (744).

### تناسب آيات

اين آيه ضمن بيان نعمت ديگرى از نعمت هاى خدا بر بنى اسرائيل، يعنى منشورى از مسائل اعتقادى و اخلاقى و حقوقى كه نعمتى است معنوى، و ضمن بازگو كردن ناسپاسى ديگرى از ناسپاسى هاى آنان، يعنى پشت كردن و بى اعتنايى آنها به اين منشور، توضيح و تفصيلى است براى آنچه اجمالاً در آيه 40 با عنوان عهد خدا و در آيه 62 با عنوان ميثاق مطرح شد؛ عهد و ميثاقى كه تولّى و اعراض از آن نيز، در آيه مورد بحث و در آيه 63 همين سوره اشاره شده است.

مصاديقى از ميثاق و پيمان مزبور كه در اين آيه مطرح شده عبارت است از: 1. پرستش خدا و دورى از هرگونه شرك. 2. احسان به والدين، خويشاوندان، يتيمان و مساكين. 3. گفتار نيك و معاشرت نيكو با همه مردم و اقوام و ملل. 4. برپاداشتن نماز. 5. پرداختن زكات.

اين پنج مورد به ضميمه دو مورد ديگرى كه در آيه بعدى از همين سوره آمده: وإ ذا أخذنا ميثاقكم لاتسفكون دمأكم ولاتخرجون أنفسكم من دياركم؛ يعنى پرهيز از كشتن و ريختن خون يكديگر و آواره نساختن يكديگر از سرزمين و وطن، و نيز به ضميمه سه مصداق ديگرى كه در سوره مائده ذكر شده: (ولقد أخذاللّه ميثاق بنى إ سرائيل... و امنتم برسلى و عزّرتموهم وأقرضتم اللّه قرضاً حسناً...) (745)، يعنى ايمان و احترام به همه رسولان الهى، تقويت رسولان الهى و جنگ و مبارزه در راه حمايت از آنان و انفاق نيكو در راه خدا (قرض نيكو به خداوند)، منشور ده مادّه اى را تشكيل مى دهد كه بيانگر ميثاق هايى است كه در ابعاد مختلف اعتقادى، فقهى و حقوقى، اعم از اجتماعى، سياسى و اقتصادى از بنى اسرائيل گرفته شده است.

### نفى مطلق شرك

دلالت جمله خبريه اى كه به داعى انشا صادر شده باشد، از دلالت جمله انشايى بر حكم قوى تر است. بر اين اساس، قوّت و شدّت دلالت جمله (لاتعبدون إ لاّ اللّه ) بر نهى از شرك، روشن مى شود؛ چنان كه اطلاق اين جمله هرگونه شركى را نفى مى كند؛ اعم از شرك اعتقادى و شريك قرار دادن براى خداوند در مقام ذات و شرك عبادى قرار دادن براى خداوند در مقام عمل؛ زيرا شرك عبادى مسبوق به شرك ربوبى و مانند آن است.

برهمين اساس ممكن است گفته شود اين جمله به تنهايى، لزوم آگاهى به همه اصول و فروع كلى دين، اعم از مسائل كلامى و فقهى را طلب مى كند؛ زيرا امتثال اين نهى و پرهيز از شرك در مقام ذات و مقام عمل، بدون آشنايى با امور لازم در اعتقاد و عمل، تحقّق نمى يابد. با اين بيان موارد و مصاديق چهارگانه اى كه پس از اين جمله بيان شده مى تواند تفصيل پس از اجمال و ذكر خاص بعد از عام باشد.

تذكّر: اصل عبادت و لزوم آن و تعهد و تداوم بر آن، در پيروان حضرت موساى كليم عليه‌السلام بود؛ از اين رو به اصل عبادت امر نشد، بلكه فقط به نهى از شرك توجه شده است.

### احسان به والدين

بى ترديد عقوق والدين حرام و از معاصى بزرگ، و احسان به والدين داراى اهميت ويژه اى است؛ خصوصاً با توجه به اين كه در آيه مورد بحث، دستور احسان به والدين در كنار فرمان توحيد عبادى قرار گرفته است.

خداى سبحان در قرآن كريم، براى تبيين اهميت چيزى گاهى حكم آن را در كنار نام مبارك خويش قرار مى دهد؛ نظير آنچه در مورد صله ارحام وارد شده: (واتّقوا اللّه الّذى تسألون به الا رحام) (746) و مانند آنچه درباره موضوع مورد بحث (احسان به والدين و قدردانى از آنان ) در جاى ديگر چنين مده است: (وإذ قال لقمان لابنه و هو يعظه يا بنىّ لاتشرك باللّه إنّ الشّرك الظلم عظيم (13) ووصّينا الا نسان بوالديه... أن اشكرلى ولوالديك) (747).

تدبّر جامع نشان مى دهد كه مفاد دعوت به احسان قدر مشتركِ بين وجوب و ندب، يعنى اصل رجحان است؛ به طورى كه اگر ترك احسان با عقوق، قطع رحم و ايذاى والدين باشد، چنين احسانى واجب است و گرنه مستحب، و تفصيل حكم آن بر عهده فقه است.

آنچه اين احتمال را تأييد مى كند اين است كه در آيه مورد بحث به دو چيز دستور داده نشده است: يكى امر به احسان و ديگرى نهى از عقوق و ايذأ، بلكه فقط به يك چيز دستور داده شده و آن خصوص احسان است؛ هرچند در آيات ديگر تعبيرى است كه استفاده دو مطلب از آن بعيد نيست؛ مانند: (.. وبالوالدين إ حساناً... فلا تقل لهما أف ولاتنهرهما و قل لهما قولاً كريماً) (748) و آن د مطلب يكى استحباب احسان به والدين و ديگرى حرمت عقوق آنان است.

### احسان به خويشاوندان؛ يتيمان و مساكين

ظاهر آيه مورد بحث اين است كه هر كدام از عناوين والدين، ذى القربى، يتامى و مساكين مستقلاً موضوع حكم احسان است؛ بنابراين احسان به پدر و مادر و خويشاوندان و يتيمان مقيّد به مسكنت نيست؛ گرچه در صورت تداخل يا اجتماع دو عنوان، حكم، قوّت و شدّت بيشترى مى يابد؛ نظير اين كه يتيمى از ذى القربى و بستان شخص ‍ باشد؛ چنان كه در سوره بلد آمده است: (يتيماً ذا مقربة ) (749).

شايان گفتن است كه احسان به صاحبان هر يك از اين عناوين به سحب احل آنان است؛ مثلاً احسان به مسكين اين است كه فقر اقتصادى وى برطرف شود و احسان به يتيم، محبّت به او و سرپرستى از اوست و احسان به والدين و ذى القربى نيز ممكن است صرف محبّت و دل جويى از آنان باشد و ممكن است در بعضى موارد در قالب رفع نياز مالى تحقق يابد.

تذكّر 1. به نظر مى رسد كه ترتيب ذكرى موجود در آيه براساس ترتيب اهميّت بوده، هر چند با حرف ترتيب بيان نشده است. در نتيجه، با قطع نظر از ساير ادله، نفس آيه مورد بحث دليل بر آن است كه احسان به والدين مهم تر از احسان به صاحبان عناوين ديگر و احسان به ذى القربى مهم تر از احسان به ايتام و مساكين و احسان به ايتام اهم از احسان به مساكين است.

2. عناوين مأخوذ در آيه مورد بحث به صورت جمع ياد شده نه مفرد، اما عنوان ذى القربى به صورت مفرد ذكر شده است. البته منظور جنس ‍ ذى القربى است كه همه نزديكان را شامل خواهد شد. نكته تعبير از آنان به لفظ مفرد مى تواند اين باشد كه همه بستگان نزديك به منزله عضو واحدند كه هيچ گونه تشتّت و تفرّقى در آن راه ندارد. غرض آن كه براى تفهيم اهميّت انسجام فاميلى و لزوم حفظ وحدت وفاق خانوادگى از اعضاى آن به لفظ مفرد ياد شده است.

3. ظاهر آيه اين است كه دو عنوان يتيم و مسكين به نحو مطلق و با صرف نظر از قيد ايمان، موضوعِ حكم احسان است (گرچه يتيم و مسكين مؤ من، بر غير مؤ من ترجيح دارند)؛ چنان كه محقق حلّى؛ در كتاب ارزشمند شرايع الا سلام وف بر ذمّى را روا شمرده است (750)؛

بنابراين، انسان م يواند مال خود را براى تغذيه يا اسكان شخص يهودى يتيم و بى سرپرست وقف كند؛ زيرا گرچه وقف، امرى عبادى است و بايد از مصاديق احسان قُرْبى باشد، ليكن اين بدين معنا نيست كه موقوف عليه نيز بايد متعبّد و متقرّب به خداوند باشد، بلكه تقرّب و تعبّد واقف به يك امر قُرْبى براى صحّت وقف كفايت مى كند.

### پرداخت زكات و احسان به يتيم و مسكين

براساس ظاهر آيه كه تعبير به احسان دارد و نيز ظاهر (واتوا الزّكوة ) كه جداگانه در ذيل آيه ذكر شده، مراد از احسان به يتيم و مسكين پرداخت زكات به آنان نيست؛ بنابراين، كسى كه زكات هم بده كار نباشد، مأمور احسان بر يتيم و مسكين است؛ هرچند اين امر طبق موارد گونه گون متفاوت است؛ به طورى كه گاهى مستحب و زمانى واجب است و وجوب آن نيز گاهى عينى و گاهى كفايى است. توضيح اين كه، در صورتى كه واجب عينى است كه تنها او به وضع نابسامان يتيم و مسكين آگاه باشد اى فقط او قادر بر تأمين نياز آنان باشد و در صورتى واجب كفايى است كه ساير متمكنان نيز از وضع آنان با خبر باشند و بتوانند يتيم را سرپرستى و مسكين را تأمين كنند.

اين نكته، با توجه به نزول بسيارى از آيات زكات در مكّه و اختصاص تشريع زكات واجب و مصطلح فقهى به آيات نازل در مدينه، روشن تر مى شود؛ زيرا لازم آن اين است كه مقصود از زكات در آيات مكّى، زكات مصطلح فقهى نباشد، بلكه مراد از آن يا صدقاتى است كه در شرايط خاص، وجوب يا استحباب پيدا مى كند، يا به معناى تزكيه نفس است.

در هر حال اگر كسى به يتيم يا مسكين، زكات واجب مصطلح در فقه پرداخت كند، به امر (اتوا الزكوة ) عمل كرده است، نه به تكليف احسان مقابل ايتأ زكات؛ هرچند پرداخت زكات به آنان در حدّ خود مصداق احسان است. به بيان ديگر، كسى كه زكات داد دَين خود راپرداخت كرده و اين عدل است، نه احسان، و خداى سبحان جامعه دينى را هم به عدل كه از وظايف واجب انسانى است، دعوت كرده و هم به احسان كه از فضايل راجح اجتماعى است، تا در راستاى انجام آن با خُلق نيكو با مردم برخورد كنيم: (إنّ اللّه يأمر بالعدل و الا حسان) (751).

### اهميّت احسان به يتيم

معيار احسان به يتيم، يُتم و بى سرپرست بودن اوست، نه مسكين بودن وى؛ از اين رو يتيم نيز چون سرپرست و ناصرى جز خدا ندارد، نيازمند به احسان و محبّت است و احترام و احسان به او از اهميّت خاصّى برخوردار است؛ چنان كه ستم در حقّ بى پناهى چون او نيز از ديگر ستم ها زيانبارتر است: (إيّاك و ظلمَ من لايجد عليك ناصراً إ لاّ اللّه) (752)؛ از اين رو خداى سبحان با آن كه به نحو كلّى فرمود: (لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ) (753)، در خصوص تصرف غاصبانه مال يتيم مى فرمايد: هر كس آن را بخورد، در حقيقت در شكم خود آتشى فرو برده است: (إنَّ الذين يأكلون أموال اليتمى ظلماً إنّما يأكلون فى بطونهم ناراً و سيصلون سعيراً) (754).

### معاشرت محسنانه

پس از بيان احكامِ ناظر به شخص يا گروه خاص جمله وقولوا للناس ‍ حسناً آمده كه با توجّه به تعبير ناس به جاى اهل كتاب يا مؤ منان، حكمى است مربوط به جامعه بشرى و اِعْمال حُسن خلق به توده مردم، اعم از مسملانان و كافر. اين حكم، از احكام روابط بين المللى و از بهترين اصول كلى اسلام در تربيت جوامع انسانى است كه توضيح آن در مبحث لطايف و اشارات خواهد آمد.

مقصود از (حُسْناً) و قول حَسَن، گفتن سخن نيك با مردم است و قطعاً از مصاديق آن، امر به معروف و نهى از منكر است؛ زيرا مراد از سخن نيك سخنى نيست كه خوشايند ديگران باشد، بلكه مراد آن است كه محتواى آن سخن به مصلحت آنان و روش آن مقبول و دلپذير باشد.

امر به معروف و نهى از منكر، اگر از مصاديق قول حسن نباشد از لاحظ حكم، به آن ملحق است؛ زيرا جايى كه خداوند رحيم و رحمان دستور خشونت نيز مى دهد در حقيقت، احسانى در حق بندگان است و اگر مصداق قول حسن به حساب نيايد تخصيصاً از قول غير حسن نيز خارج است.

مقصود از قول در جمله (وقولوا) كنايه از مطلق برخورد است؛ با قول باشد يا عمل؛ نظير: (ما يلفظ من قولٍ إ لاّلديه رقيب عتيد) (755) كه مقصود خصوص قول در برابر فعل نيست، بلكه مطلق كار است؛ اعم از گفتار و رفتار؛ چنان كه مراد از خوردن مال مردم مطلق تصرف است نه خصوص خوردن؛ يعنى در سخن گفتن بامردم جز خير و نيكى سخنى نگو، و در امر به معروف و نهى از منكر، از موازين آن خارج نشو و مراحل و شرايط آن را رعايت كن و در معاشرت يا داد و ستد با مردم، مُحْسِنانه عمل كن.

البته دفاع يا جاهد ابتدايى بحث خاص خود را دارد؛ زيرا اين گونه از امور از آن جهت كه واجب است، حتماً از حُسن لازم برخوردار است؛ هرچند نسبت به كافران خوشايند نباشد و روش امتثال آن اوامر نيز بايد مصون از قبح باشد؛ يعنى بايد بر محور عدل بگردد.

با اين بيان روشن مى شود كه آنچه ابن كثير از ابوحاتم (756)از تفسير اسد بن وداعه نقل كرده كه او با استناد به اين آيه به هر يهودى و نصرانى سلام مى كرد، ناصواب است (757)؛ زيرا پيام اين آيه اين نيست كه شما در هر شرايطى به نيكويى با اهل كتاب اقدام كرده و آنان را تكريم كنيد، بلكه پيام آن اين است كه با مردم حسن معاشرت داشته باشيد و مصداق حسن معاشرت، گاهى نيكو سخن گفتن است و گاهى نيكو امر به معروف و نهى از منكر كردن و گاهى در جاى خود با شرايط و ويژگى هاى خود، جنگيدن. غرض آن كه، امر به احسان غير از امر به برخورد حَسَن و كاملاً با آن متفاوت است.

نيز روشن مى شود كه اين آيه منافاتى با آيه قتال: (قاتلوا الذين لايؤ منون باللّه ولا باليوم الاخر) (758) ندارد تا گفته شود كه آيه مورد بحث با آن آيه منسوخ شده است؛ چنان كه حسن معاشرت منافاتى با شدّت در مقام تأديب ندارد و بعيد نيست كه مراد از تعبير به نسخ در برخى روايات (759) و تفسير عياشى نيز همين باشد؛ يعنى مقصود حضرت امام صادق عليه‌السلام اين است كه جمله (وقولوا للناس حسناً) بدين معنا نيست كه در هر شرايطى لازم باشد با گفتار نيكو با كافران معامله شود.

### مخاطبان آيه

مقتضاى هماهنگى اين آيه با آنچه گذشت: (وإ ذ قتلتم...)، (وإ ذ أخذنا ميثاقكم و رفعنا...) (760) و آنچه در آيه بعد خواهد آمد: (وإ ذ أخذنا ميثاقكم لاتسْفكون...) (761) اين است كه مخاطبان در صدر آيه مورد بحث (مخاطب اذكر مقدّر) يهوديان عصر نزول قرآن باشند؛ زيرا مخاطب در آيات مزبور، قطعاً يهوديان عصر نزول هستند؛ در اين صورت در جمله (ثمّ توليتم ) التفاتى به وجود نيامده است؛ زيرا مخاطبِ تولّيتم ) نيز آنان هستند، اما اگر مخاطب در صدر آيه مزبور پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و مؤ منان باشند، جمله مزبور از سنخ نقل و حكايت خطاب است، نه انشاى خطاب تا از باب التفات از غيبت به خطاب بوده، مصحّح طلب كند.

آيه ءمورد بحث به ظاهر در مقام نقل پيمان هايى است كه از بنى اسرائيل گرفته شده، ليكن روح آن، شامل امّت اسلامى نيز مى شود؛ به ويژه اگر مخاطبِ اذكر مقدّر در صدر آيه، رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و پيروان آن حضرت باشند؛ چون در اين صورت با يادآورى پيمان شكنى هاى بنى اسرائيل، به مسلمانان گوشزد مى كند كه به عهدهاى مزبور وفادار باشند؛ به ويژه با توجه به اين كه نظير همين دستورها در سوره نسأ به مسلمانان نيز داده شده است: (واعبدوا اللّه ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إ حساناً وبذى القربى واليتامى والمساكين) (762).

### فرق تولّى و اعراض

آيا تولّى و اعراض به يك معناست و جمله (وأنتم معرضون ) تأكيد (تولّيتم ) است، چنان كه آلوسى آن را پذيرفته (763) و در نتيجه واو در اين جمله حرف عطف است (چون در اين صورت، تولّى و اعراض به يك معناست و اين مطلب با حاليه بودن واو سازگار نيست ) يا تأكيد نيست، بلكه اين جمله بر مطلب ديگرى غير از اصل تولّى (پشت كردن ) دلالت دارد و در نتيجه واو مى تواند حاليه باشد؟

بى ترديد بر تأكيد در مواردى است كه وجه ديگرى محتمل نباشد و به سبب محتمل بودن يكى از دو وجه ذيل، تأسيس بهتر از تأكيد است:

1. وجهى كه امين الا سلام طبرسى؛ و نظام الدين نيشابورى (764) و أبوالسعود(765)، آن را پذيرفته ناد، كه جمله (تولّيتم ) بر اصل اعراض دلالت مى كند، اما جمله (وأنتم معرضون ) با توجه به اسميّه بودن آن و به صورت وصف آمدن (معرضون ) بيانگر ثبات و اعتياد آنان در اِعراضْ است. در نتيجه دو جمله مزبور بدين معناست: شما در حالى به ميثاق پشت كرديد و از آن روى برتافتيد كه عادت شما پيمان شكنى و اعراض از عهدهاست؛ پس اعراض شما عمدى بود، نه قهرى، ديرپا بود، نه نوپا و پيشه و ملكه بود، نه مقطعى و حال.

2. وجه ديگر، مبتنى بر وجود فرق بين تولّى و اعراض است (766)؛ تولّى مطلق پشت كردن است، خواه قلب هم روى گردان شده باشد، يا عقد القلب به حال خود باقى باشد، ولى اعراض در جايى است كه قلب نيز پشت كند و منصرف شود؛ بنابراين، مفاد آيه اين است كه: تولّى بنى اسرائيل با ميل و انصراف قلبى بوده است.

تذكّر: اعراض گاهى به لحاظ مجموع و زمانى به لحاظ جميع است؛ يعنى گاهى اعراض نسبت به همه موارد ميثاق است و زمانى به لحاظ بعض آنها، به طورى كه همه مواثيق نقض شده است، ليكن نه آن كه بوسيله هر فرد همه آن ها نقض شده باشد، بلكه بعضى عبادت توحيدى را و برخى زكات را و بعضى احسان به والدين را و بعضى كفالت يتيم را و... نقض كردند.

## لطايف و اشارات

### 1. اهميت توحيد در ابعاد سه گانه

اصل عبادت امرى اجتناب ناپذير و انكار آن غيرممكن است؛ حتى ملحدان نيز براى رفع نياز، خود را به جايى كه آن را منشأ قدرت مى پندارند، مرتبط مى سازند و مشكلِناهندگى آنان از قبيل خطاى آنان در تطبيق است؛ اگر كسى اين نكته را ادراك كند كه تنها غنىّ محض مى تواند تكيه گاه رفع حاجت گردد، فقط به خدا رجوع مى كند و موحّد مى شود و اگر از ادراك اين واقعيت عاجز بماند غيرخدا را غنى و قادر مى پندارد و به غير خدا پناه مى برد و در ساحتِ غير او عرض نياز مى كند و همين رجوع به غير خدا و عرض حاجتِ در پيشگاه او، همراه با مستقل انگارى وى عبادت او محسوب مى شود؛ خواه رجوع كننده محتاجْ وثنى باشد، يا دهرى و مادى به حساب آيد.

پس همه انسان ها اهل عبادتند، اما آنچه مهم است توحيد، يعنى بريدن از پرستش غيرخدا و فقط خدا را پرستيدن است؛ برهمين اساس، قرآن كريم در آيه مورد بحث به جاى گفتن اعبدوا اللّه تعبير به (لاتعبدون إ لاّ اللّه ) مى كند و در آيه 36 سوره نسأ كه تعبير به اعبدوا اللّه دراد، در كنار آن (ولاتشركوا به شيئاً) را مى آورد و به اين صورت، شرك، يعنى پرستش غيرخدا را به صورت نكره در سياق نفى به طور كلى سلب مى كند.

افزون بر آنچه گذشت، خطاب به مشركان كه اصلاً خدا را نمى پرستيدند، با خطاب به اهل كتاب كه خدا را مى پرستند، فرق مى كند؛ از اين رو نسبت به مشركان به اصل عبادت خداوند فرمان داده شده و نسبت به اهل كتاب شرك نفى شده است.

تذكّر: عبادت خدا و نفى شرك، افزون بر مقام عقيده و نظر، در مقام عمل نيز جريان دارد؛ يعنى موحّدواقعى و خالص و ناب، هم در مرحله ذات، موحّد است و هم در مرحله خالقيت و هم در مرتبه ربوبيت و تدبير عملى، يكتاشناس؛ به گونه اى كه همه ءاعمال خود را به نيّت تقرّب به خدا و از اين جهت كه متعلق امر و اراده اوست و نيز، به كيفيتى كه او خواسته، انجام مى دهد و بى ترديد عملى كه از جهت نظام غايى، به قصد لقاى او انجام شود و از جهت نظام داخلى مطابق خواسته او تحقق يابد، هرگز به آفت شرك مبتلا نمى شود.

مبتلا بودن بيشتر مؤ منان به شرك: (و ما يؤ من أكثرهم باللّه إ لاّ و هم مشركون ) (767) از اين روست كه هواهاى نفسانى و شيطان در يكى از سه محورِ مبدأ فاعلى، علت غايى يا نظام داخلى نفوذ كرده است؛ بر همين اساس در كنار امر به توحيد، بر نفى شرك به صورت هاى گوناگون: (لاتعبدون إ لاّ اللّه )، (لاتشركوا به شيئاً) و (ألم أعهد إ ليكم يا بنى ادم أن لاتعبدوا الشيطان ) (768) تأكيد مى شود.

### 2. احسان به والدين

چنان كه گذشت، نيكى به والدين از حقوق بين المللى اسلام است؛ زيرا حكم مزبور اختصاص به پدر و مادر مسملان ندارد كه خود دليل بر اهميت اين فريضه الهى است؛ چنان كه قرار گرفتن آن در كنار توحيد خداوند، دليل ديگرى بر اهميت آن است؛ به ويژه آن كه درباره گرامى داشت والدين چنين مى فرمايد: (ووصّينا الا نسان بوالديه...)، در عين حال در پايان آيه، تشكر از پدر و مادر را در كنار شكرگزارى خداى سبحان قرار مى دهد: (أن أشكرلى ولوالديك) (769).

دأب قرآن كريم اين است كه براى تبيين اهميت مطلبى آن را در كنار نام مقدّس خدا مطرح مى سازد؛ چنان كه سفارش به صله ارحام را به سفارش به تقواى الهى پيوند مى زند: (واتقوا اللّه الذى تسألون به والا رحام ) (770)، با آن كه در صدر آيه تقوا را گوشزد كرده بود: (يا أيّها الناس اتقوا ربّكم الذى خلقكم من نفسٍ واحدةٍ...) (771).

ممكن است وجه اين اقتران در آيه أن اشكرلى ولوالديك كه فرمان به شكرگزارى مى دهد اين باشد كه شكر، در برابر نعمت هايى است كه نصيب شخصِ متنعّم شده و بى ترديد والدين از مجارى طولى فيض خداى سبحان هستند؛ زيرا طبق جريان عادى اگر آنها نبودند، فرزند به دنيا نمى آمد.

البته فيضى كه پدر و مادر به فرزند منتقل مى كنند، تنها افاضه خداست، نه از ناحيه خود؛ از اين رو اگر بخواهند ارتباط فرند را با خدا قطع كرده، او را به شرك دعوت كنند، اطاعت از آنان نارواست: (و إنّ جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلاتطعهما) (772)؛ چنان كه يكى از جوامع كلم و اصول كلى كه رسول مكرّم اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، منادى آن بود(773)، (أوتيت جوامع الكلم) (774)، اين است كه هرگز اطاعت از مخلوق، نمى تواند بهانه اى براى معصيت خالق باشد: (لاطاعة لمخلوقٍ فى معصية الخالق) (775). براساس اين قاعده كلّى كه در سراسر فقه به آن استدفلال مى شود، دَوَران امر بين اطاعت خداوند و اطالعت والدين در دعوت به گناه، از قبيل دوران بين اهمّ و مهم نيست، بلكه از مصاديق دَوَران ابتدايى بين واجب و حرام است؛ زيرا اطاعت از والدين در صورتى كه به معصيت خداوند بينجامد، محكوم دليل تحريم، و حرام است؛ در عين حال كه در ساير موارد، اطاعت آنان واجب است؛ از اين رو خداى سبحان پس از جمله (و إنّْ جاهداك على أن...) به فرزند فرمان مى دهد: گرچه آنان مشك هستند (وگرنه امر به شرك نمى كردند) و نبايد در مطلب اعتقادى از ايشان فرمان ببرى، ليكن چون پدر و مادر تو هستند، در مسائل دنيايى با آنان مهربان باش و نيازهايشان را برطرف كن: (وصاحبهما فى الدنيا معروفاً) (776).

اسلام براى حفظ خانواده اهميت فراوانى قائل است و به هيچ وجه، متلاشى شدن پيوند خانوادگى بين والدين و فرزند را نمى پذيرد و با بيانات مختلف، اين مطلب را القا و تفهيم مى كند. در برخى آيات آن را سنّت انبيا دانسته و از قول عيساى مسيح عليه‌السلام چنين نقل مى فرمايد: (وجعلنى... وَبَرّاً بوالدتى و لم يجعلنى جبّاراً شقيّاً) (777) و نيز درباره يحياى شهيد مى گويد: (و كان تقياً # و برّاً بوالديه و لم يكن جبّاراً عصيّاً) (778)، بلكه براى لزوم تكريم آنان برهان اقامه مى كند و در آياتى از سوره اسرأ كه شروع و ختم آن دعوت به توحيد است، مى فرمايد: آنگاه كه شما كودك و نيازمند بوديد، آنان عهده دار امور شما بودند؛ پس ‍ اكنون كه زمين گير شده اند، عهده دار امور آنان شويد؛ (وإ مّا يبلغنّ عندك الكِبرَ أحدهما أو كلاهما فلاتقل لهما أفٍّ ولاتنهرهما و قلْ لهما قوْلاً كريماً (23) واخْفض لهما جناح الذُّلّ من الرّحمة و قل ربّ ارْحمهما كما ربّيانى صغيراً) (779). حدّ وسط اين برهان، تربيت والدين نسبت به فرزندان و جمله (كما ربّيانى صغيراً) ناظر به آن است؛ يعنى تربيت پدر و مادر نسبت به فرزند علت لزوم گرامى داشت آنان در دوران سالمندى است؛ پس فرزند بايد مجراى فيض الهى را گرامى بدارد و شاكر اين نعمت باشد.

گفتنى است كه در اين آيه به مطلق احسان به آنان اكتفا نكرده، بلكه مى فرمايد: به آنان افّ نگوييد و خاطر عزيز آنان را نرنجانيد؛ ولاتقل لهما أفٍّ ولاتنهرهما و با آنان گفتار نرم و كريمانه داشته باشيد؛ و قل لهما قولاً كريما و به خفض جناح در برابر آنان فرمان مى دهد: واخفض لهما جناح الذّلّ من الرحمة؛خفض جناحى كه مى تواند از باب ترّحم يا احترام باشد.(780)

خفض جناح در برابر الدين گسترانيدن بالِ احترام يا بال مذلّت و فروتنى در مقابل آنان است، نه ذلت و فرومايگى.

آخرين فرمانِ آيه مزبور نسبت به والدين دعا و طلب مغفرت براى آنان است: و قل ربّ ارْحمهما كما ربّيانى صغيراً تا توفيق اصلاح خويشتن يا ترفيع درجه، نصيبشان گردد و جمله (ربّ ارحمهما) از بهترين دعاهاى مستجاب است؛ زيرا ممكن نيست خداى سبحان دستور دعا بدهد و راه اجابت آن را ببندد؛ گرچه خداوند همه دعاها را منشأ اثر قرار داده است، ولى فرمان به دعا در مورد خاص نشان استجابت حتمى آن است.

در پايان اين بحث شايسته است به چند نكته ديگر نيز در زمينه احسان به والدين اشاره شود:

### الف. احسان يا عدل؟

براساس قانون (هل جزأ الا حسان إلاّ الا حسان) (781) خدمت فرزند به والدين احسان جديدى نيست، بلكه جزاى احسان و تربيتى است كه در جمله (كما ربّيانى صغيراً) به آن اشاره شده است، و حتى مى توان گفت اساساً چنين عملى احسان نيست؛ زيرا احسان همان خدمت بى سابقه است، بلكه در حقيقت، عدل و اداى دَيْن محسوب مى شود. البته احسان به معناى عام، يعنى انجام كار نيك بر آن صادق است، ولى احسان در برابر عدل كه برتر از آن است صادق نخواهد بود.

### ب. احسان بى طمع

سرّ قرار گرفتن احسان به والدين در كنار توحيد خداوند، افزون بر آنچه گذشت (مجراى فيض خالقيت و ربوبيت بودن والدين )، ممكن است اين باشد كه احسان و انعام آنان در حق فرزندان، شبيه انعام و احسان خداوند احسانى بى طمعِ پاداش و انعامى بدون توقّع ثنا و ثواب است و حتى اگر در احوال فرزند تصرّفى مى كنند، تصرف آنان به نفع و غبطه فرزند ست و همانند تصرّف خدا در بذر و نهال براى رشد و ازدياد آن است.

نيز ممكن است گفته شود چنان كه لطف حضرت حق درباره بنده اش ‍ متوقف بر حُسن طاعت او نيست، بلكه حتى در صورت ارتكاب جرايم سنگين خداوند گاهى نعمت هاى خود را از آنان دريغ نمى دارد، والدين نيز كَرَم خود را از فرزند دريغ نمى دارند، گرچه فرزند نسبت به آنان نيكوكار نباشد؛ بلكه چون خداى سبحان كه بدون هيچ فخل از رساندن هر خيرى به بندگانش دريغ نمى كند، والدين نيز طالب رسيدن فرزندشان به هر خير و كمالى هستند(782).

### ج. عامل تعالى

وقوع جمله (تعالوا) در آغاز رهنمود احسان به والدين: (قل تعالوا أتل ماحرّم ربّكم عليكم أ لاّ تشركا به شيئاً وبالوالدين احساناً) (783)، بدين معناست كه احسان به آنان تعالى و رشد عامل را به همراه دارد؛ زيرا تعال با إ ليّ متفاوت است؛ اكنون نيز در بين عرب زبانان رايج است كه اگر براى فراخواندن مخاطب به اجيگاه بلند از فعل تعال (بالا بيا) بهره مى گيرند، نه إ ليّ؛ زيرا اين واژه در مواردى به كار مى رود كه داعى و مدعوّ هم سطح باشند. جمله (قل تعالوا...) بدين معناست كه حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در مرتبه برين وجودى است و به مخاطبان خود تعالى مى بخشد. برخى از اديبان اهل معرفت واژه تعال را براى فرس تازى دانستند(784).

### د. پدران امّت اسلامى

رسول مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: أنا وعليّ أبوا هذه الاُمّة (785)؛ حضرت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و وصى او، حضرت على عليه‌السلام پدران حقيقى امّت اسلامى هستند؛ بنابراين، احترام به آن بزرگواران و خفض جناح در پيشگاه آنان (براساس آيات مربوط به احترام والدين ) اهميت و وضوح بيشترى پيدا مى كند.

### ه. تفاوت توصيه هاى الهى درباره والدين، همسر و فرزندان

خداى سبحان، نسبت به والدين، امر به احسان مى كند، بلكه عقوق و عصيان آنان را حرام مى داند ولى براى همسران، تنه در حكمى كلّى رعايت حقوق آنان را لازم دانسته است: (وعاشروهنّ بالمعروف ) (786) و براى فرزندان نيز تنها به رعايت مسائل مالى آنان سفارش كرده، مى گويد: (يوصيكم اللّه فى أولادكم للذَّكَر مثل حظّ الاُنثيين) (787)، بلكه فتنه بودن و ناپايدار بودن آنان را گشزد مى كند: (إنّما أموالكم و أولادكم فتنة) (788)، (المال والبنون زينة الحيوة الدنيا و الباقيات الصالحات...) (789) و در هيچ يك از اين دو مورد (همسر و فرزندان ) تعبير به وجوب احسان و نيز حرمت عقوق ندارند و در پاره اى از موارد به دشمن بودن بعضى از آنها اشاره مى كند: (يا أيها الذين امنوا إنّ أزواجكم و أولادكم عدوّاً لكم فاحذروهم...) (790).

سرّ اين تفاوت آن است كه احسان به والدين نياز به سفارش دارد؛ زيرا پدر و مادر در معرض فراموشى فرزندان قرار دارند و فرزند، هنگامى كه مستقل مى شود و خانواده تشكيل مى دهد، ارتباط عاطفى او نسبت به والدين كاهش مى يابد و توجه كمترى را در حق آنان مبذول مى دارد و آنان را تنها به گذشته خود مربوط مى داند؛ به ويژه آنگاه كه والدين نشاط و فروغ خود را از دست بدهند و سرپرستى و نگهدارى آنان رنج آور باشد؛ در حالى كه فرزندان بالغ نسبت به همسر و فرزندان خود احساس ديگرى دارند: (زيّن للناس حبّ الشهوات من النسأ والبنين...) (791)، به ويژه فرزندان خويش كه چون آنها را به آينده خود مربوط مى داند، اموال خود را براى آنان ذخيره مى كند.

غرض آن كه، گرايش به همسر و فرزند به اندازه نصاب لازم در طبيعت آدمى وجود دارد و نيازمند سفارش نيست، بلكه چون اين گرايش غالباً از حدّ نصاب لازم نيز مى گذرد، قرآن كريم در پى مهار كردن آن است و مى فرمايد: بدانيد كه اولاد فتنه هستند نه مايه فخر، بلكه چنان كه گذشت، از بعضى از آنان به دشمن تعبير مى كند و فرمان حذر از آنان مى دهد: (إنّ من أزواجكم وأوْلادكم عدوّاً لكم فاحذروهم) (792) و در موردى ديگر مى گويد: (لاتُلْهِكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر اللّه...) (793).

نيز به نحو كلّى به تربيت فرزندان اشاره مى كند و مى فرمايد: (وقل ربّ ارْحمهما كما ربّيانى صغيراً) (794)؛ زيرا اين تعبير در عين حال كه به فرزندان فرمان دعا درباره والدين مى دهد، اشاره مى كند كه اگر مى خواهيد فرزندان خوب و دعاگويى داشته باشيد، بايد در تربيت آنها بكوشيد. به نحو جزئى و مصداقى نيز، بعضى ازنكات تربيتى را به والدين گوشزد مى كند: (يا أيّها الذين امنوا ليستأذنكم الّذين ملكت أيمانكم والّذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرّآت من قبل صلوة الفجر...) (795). تفصيل اين مطلب در تفسير سوره نور خواهد آمد. إنّ شأاللّه.

### و. منشأ لزوم احسان به والدين

لزوم احسان به والدين به سبب تربيت آنهاست، نه صرف توليد اولاد يا رنج هاى مادثى توليد مادّى آنان: (ربّ ارحمهما كما ربّيانى صغيراً) (796)؛ زيرا تعليق حكم ترّحم، بر وصف تربيت، مشعر به عليت آن است؛ جمله (كما ربّيانى ) و نه كما ولّدانى نشان مى دهد كه حدّ وسط در حكم به احترام، تربيت والدين است و تربيت، نزد لغويان شامل تغذيه و تهذيب و پرورش روحى و جسمى، هر دو مى شود. البته اهتمام آيات و روايات، به خصوص پرورش روحى است؛ زيرا ارزش تربيت روحى به اندازه روح و قيمت پرورش بدن به مقدار تن ارزيابى مى شود. در اين صورت، جمله مزبور به والدين القا مى كند كه در تربيت روحى فرزندان بكوشيد تا همواره از دعاى خير فرزندان بهره مند شويد و به تأمين آب و نان و رشد و سلامتى مادّى آنان اكتفا نكنيد.

تذكّر: دشوارى دوران حمل، وضع و شير دادن مادر نيز جداگانه مطرح شده است.

### ز. آمرزش خواهى براى والدين

در قرآن كريم دعاهاى انبياى عظام در حق والدين خود نقل شده است؛ مانند: (ربّ اغفرلى ولوالدىّ) (797) از زبان حضرت نوح عليه‌السلام، (و ربّنا اغفرلى ولوالدىّ) (798) از زبان حضرت ابراهيم عليه‌السلام كه مسلمانان موظف به پيروى از ملت او هستند: (واتبع ملّة إبراهيم حنيفاً) (799). نقل چنين دعاهايى حامل اين پيام است كه فرزندان نبايد نسبت به والدين، تنها به احسان ونيكى اكتفا كنند، بلكه براى آنان آمرزش ‍ بخواهند؛ بنابراين، از مصاديق احسان به والدين دعا در حق آنان و طلب آمرزش براى آنان است.

### ح. پاداش احسان والدين

از آنچه گذشت به دست آمد كه خداى سبحان در ازاى احسان و تربيت والدين نسبت به فرزندان دو چيز را بر فرزندان واجب كرد كه پاداش والدين به حساب مى آيد: يكى احسان به آنان، به ويژه در دوران ضعف و پيرى و ديگر دعا در حق آنها، كه ممكن است آن نيز از مصاديق احسان به حساب آيد.

پاداش ديگر براى كوش صادقانه پدران و مادران احساس لذّت، محبّت و نشاطى است كه با مشاهده امورى مانند لبخند فرزند به آنان، به ويژه مادر، پديد مى آيد و همه دشوارى ها را تحمل پذير مى سازد؛ چنان كه لذّتى كه انسان با خوردن غذا در ذايقه خود احساس مى كند، مشكلات تأمين غذا را قابل تحمّل مى كند.

همه اين امور افزون بر عاطفه اى است كه خداى سباحن براساس حكمت بالغه خود در قلوب والدين به ويژه در قلب مادر، نسبت به فرزند به وديعت نهاده و عامل اساسى پذيرش مسؤ وليت حضانت، تغذيه و تربيت فرزند است.

شايان ذكر است كه آن احساس لذت و محبت و اين عاطفه، همه براى اين است كه بتوانند فرزند خود را حتى در شرايط بسيار دشوار نگهدارى كنند، نه اين كه سبب شود، فرزندشان را محبوبى مستقل به حساب آورند؛ چنان كه لذّت غذا در ذايقه آدمى صرفاً براى هموار شدن تحمّل مشكلات تأمين غذا بر انسان است تا از تهيه آن بازنايستد و براى رسيدن به هدف آفرينش ‍ انسان به زندگى خود ادامه دهد، نه اين كه بپندارد هدف از زندگى صرفاً خوردن و التذاذ از آن است.

براساس مقدّمى بودن لذت ها، حبت ها و عواطف مزبور، والدين مؤ من بايد در انتخاب بين خدا و فرزند، خدا را مقدّم بدارند و فرزندان را نيز در دَوَران امر بين خدا و والدين، بايد خدا را برگزينند؛ چنان كه هر مؤ منى بايد در دَوَران امر بين خدا و قبيله، خدا را انتخاب كند: (لاتجد قوماً يؤ منون باللّه واليوم الا خر يودّون من ادّ اللّه و رسوله و لو كانوا ابائهم أو أبنائهم أو إ خوانهم أو عشيرتهم) (800)، (قل إنّ كان ابأَكم و أبناؤ كم و إ خوانكم و أزواجكم و عشيرتكم و أموال اقترفتموها و تجارة خشون كسادها و مساكن ترضونها أحبّ إ ليكم من اللّه و رسوله و جهادٍ فى سبيله فتربّصوا حتّى يأتى اللّه بأمره و اللّه لايهدى القوم الفاسقين) (801).

### ط. برترى حقوق والدين

گرچه والدين و فرزندان حقوقى متقابل دارند، ليكن حقوق اين دو همانند حقوق همسران بر يكديگر: (لهنّ مثل الذى عليهنّ) (802) متماثل نيست، بله حق والدين افزون تر است؛ از اين رو اميرمؤ منان عليه‌السلام حقوق فرزند بر پدر را سه چيز مى شمرد: 1. گزينش نام نيكو؛ أنْ يحسّن اسمه. 2. نيكو ادب كردن؛ ويحسّن أدبه. 3. تعليم قرآن؛ ويعلّمه القرآن؛ هر چند تحسين اَدَب و تعليم قرآن جامع بسيارى از اصول و فروع است، ولى در مقام بيان حق پدر بر فرزند، نه نحو مطلق مى فرمايد: جز در معصيت خداى سبحان، در همه چيز از پدر اطاعت كند؛ أن يطيعه فى كلّ شى ءٍ إلاّ فى معصية اللّه سبحانه (803).

روشن است كه بالا بردن پدر در حدّى كه در همه چيز غير از گناه، به نحو وجوب يا استحباب مطاع فرزند شود، به مراتب بالاتر از حقوق سه گانه اى است كه براى فرزند بيان گرديد.

تذكّر 1. ذكر حقوق سه گانه فرزند بر پدر در كلام علوى به نو تمثيل و نمونه است، نه تعيين و تحديد؛ پس ممكن است برخى از حقوق ديگر در كنار سه حق مزبور مطرح گردد، ولى نسبت به ارزيابى حق پدر بر فرزند اندك خواهد بود.

2. حق وجوبى پدر در مواردى است كه عصيان آن، عقوق محسوب شود و مايه اذيّت پدر گردد و حق استحبابى در مواردى است كه چنين نباشد.

### 3. حُسن خُلق

خداوند سبحان در كنار پيمانى كه در مسائل اعتقادى و احكام فقهى و حقوقى از بنى اسرائيل گرفته درباره مسائل اخلاقى نيز ازآنان تعهّد مى گيرد و با آنان پيمان مى بندد؛ زيرا اخلاق، در سعادت جامعه انسانى تأثيرى بنيادين دارد و امّتى مى تواند در راه سعادت گام بردارد كه اصول اخلاقى را درباره خانواده و ارحام خويش رعايت و نسبت به سرپرستى ايتام و مساكين و ضعيفان جامعه، احساس مسؤ وليت كنند و با يكديگر به نيكى سخن بگويند؛ چنان كه رسول مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز مأمور به دعوتى نيكو با محتوايى حق بود: (ادع إ لى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة و جادلهم بالّتى هى أحسن) (804) و براى همه مؤ منان شايسته است در جامعه اسلامى بدى ديگران را با روش نيك پاسخ گويند؛ يعنى به جاى طرد بدكاران بدى را از بين ببرند و در برطرف كردن خوى بدى روش نيك را برگزيننيد؛ يعنى به نحوِ معروفْ نهى از منكر كنند، نه به نحو منكر: (ادفع بالّتى هى أحسن السيئة نحن أعلم بم ايصفون) (805).

اسلام در معاشرت ها و تعاملات اجتماعى اصل اوّلى را بر صحّت و درستى عملِ ديگران مى گذارد و قاعده أصالة الصّحّة را در اين مورد وضع مى كند. مفاد قاعده مزبور اين است: تا زمانى ك ه دليل قاطعى بر نادرستى فعل شخصى نيافتى او را به بدى متهم نكن و رفتار وى را بر وجه صحيح حمل كن؛ چنان كه در برخى روايات آمده است: ضع أمر أخيك على أحسنه (806) اين قاعده را همه فقها پذيرفته اند.

فقها براى تثبيت قاعده اصالة الصحة به آيه مورد بحث: وقولوا للناس حسناً نيز استدلال كرده و آن را يك اصل انسانى صرف مى دانند؛ زيرا مبنا را بر كرامت انسانى قرار مى دهد و بر تعاون و تعاطف بين مردم تأكيد دراد و آنان را از آنچه سبب برانگيخته شدن كراهت و نفرت است دور مى سازد و با اين اصل ثابت مى شود كه اسلام تنها به اعتقاد و عبادت اكتفا نمى كند، بلكه به انسانيت و كرات انسان ها نيز توجه تام دارد و راه هاى رسيدن به زندگى پرثمر را به آنان نشان مى دهد؛ هرچند آنچه در فقه رواج دارد، اجراى اصل مزبور نسبت به افعال مسلمانان است، ليكن بعد از توسعه صلاح و فساد و تعيين جايگاه هر كدام مى توان بين فتواى فقه متعارف و دستور اخلاقى عام جمع كرد؛ يعنى اختصاص اصالة الصحة به معناى خاص فقهى آن به حوزه اسلامى، مانع تعميم آن به معناى عام تفسيرى و اخلاقى در قلمرو وسيع انسانيت نخواهد بود.

نقش حُسن خلق در اداره جامعه به قدرى است كه خداوند در وصف رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، بر علم پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم تكيه نمى كند، بلكه خلق آن حضرت را به بزرگى مى ستايد: و إنّك لعلى خلقٍ عظيمٍ(807)؛ گرچه خلق انسانى، نشأت گرفته از علم عميق است. خود رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز مى فرمايد: بعثت لاُتمّم مكارم الا خلاق (808). سرّ اين نكته آن است كه آنچه مردم را بهره مند مى سازد، خُلق نيكوى رهبران جامعه و مديران امت است، نه صِرْف علم آنان، و به تعبير ديگر، مردم عالمان را در محور عمل آنان مى شناسند و سرّ اين كه محبّت اهل بيت عصمت:، بة طور فراگير و عميق در دل هاى مردم جاى گرفته خُلق نيكوى آن بزرگواران است وگرنه بيشتر مردم از معارف بلند ائمه: بهره وافى نمى برند.

مردم به چيزى احترام مى گذارند كه از آن طرفى ببندند و اخلاق نيكو از اين قبيل است؛ بر همين اساس، كلمات حكيمانه و پندآموز اميرمؤ منان على عليه‌السلام در نهج البلاغه، نسبت به خطبه ها و نامه هاى آن حضرت بيشتر در دل هاى مردم جاى گرفته است؛ با آن كه در خطبه ها و نامه ها معارف بلندى نيز مطرح است كه ادراك بعضى از آنها بسيار دشوار است؛ از اين رو صرف نظر از كوتاه بودن كلمات قصار، همه يا قريب به اتفاق آن، در زمينه مسائل اخلاقى است و به نكاتى پرادخته كه با زندگى روزمره مردم و مشكلات اجتماعى آنان تماس دارد.

در پايان اين بحث، شايسته است به نكات ديگرى درباره حسن خلق كه از آيه مورد بحث و آيات هم آواى آن برمى آيد، اشاره شود:

### الف. فرمان فراگير حُسن خُلق

چنان كه در مباحث تفسيرى گذشت، اين پيمان اخلاقى همه آحاد جامعه بشرى را دربرمى گيرد؛ برهمين اساس، به جاى تعبير به قولوا للمؤ منين يا قولوا للمسلمين تعبير به (وقولوا للناس ) شده است.

ب. ابعاد پيمان اخلاقى

همان گونه كه پيمان اعتقادى دو بُعد سلب و ايجاب دارد، يعنى هم به توحيد دعوت و هم از شرك نهى مى كند، پيمان اخلاقى نيز دو بُعد دارد؛ چنان كه در حيطه اخلاق خانوادگى، هم به احسان به والدن امر مى شود: (وبالوالدين إحساناً) (809) و هم از مخالفت و آزار آنان نهى مى گردد: (ولاتقل لهما أُفٍّ ولا تنهرهما) (810). درباره اخلاق عمومى و اجتماعى نيز، هم به نيكو سخن گفتن با مردم امر مى شود: (وقُولوا للناس ‍ حسناً) و هم از درشت سخن گفتن با آنان و سبّ و ناسزاى به معبودهاى دروغين آنان كه مايه رنجش آنان مى شود، نهى مى شود: (ولا تسبّوا الّذين يدعون من دون اللّه) (811).

ج. جايگاه نرمش و خشونت

نيكو سخن گفتن و با نرمى رفتار كردن و از خشونت و درشتى در روش و منش پرهيختن، در درجه اى از اهميت است كه به موسى و هارون امر مى شود كه با فرعون به نرمى سخن بگويند: (فقولا له قولاً ليّناًلعلّه يتذكّر أو يخْشى) (812)، و به رسول مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز خطاب مى شود: (فبما رحمةٍ من اللّه لِنْتَ لهم و لو كنت فَظّاً غليظ القلبِ لانْفضّوا من حوْلك) (813)؛ به بركت رحمت الهى در برابر مردم نرم و مهربان شدى! و اگر خن و سنگدل بودى از اطراف تو پراكنده مى شدند.(814)

شايان ذكر است كه چنين فرمان و خطابى به مراحل آغازين رسالت تبليغى مربوط است تا نصاب جذبْ كامل گردد و حجت الهى تمام شود و راهِ هرگونه عذرى مسدود گردد، وگرنه در مراحل بعدى نسبت به طاغيان عنود، كافران لدود و معاندان مهاجم و مزاحم كه ترحّم مايه تنمّر آنان مى شود و احسان نسبت به اين ددانِ ضارى غير از اسائه نسبت به توده محروم نخواهد بود، نوبت به شديدترين برخوردها چون جنگ هم مى رسد و از تندترين الفاظ چون لعنت هم استفاده مى شود؛ مانند: (أُولئك يلْعنهم اللّه ويلى عنهم اللاعِنون) (815)، (عليهم لعنة اللّه و الملئكة والنّاس أجمعين) (816).

اصل اوّلى در برخوردهاى دينى همان رحمت و نرمش است و برخوردهاى تند و خشن از باب آخر الدوأ الكيّ در پايان مرحله اصلاح و آخرين داروى درمان خواهد بود و اين آخرين حربه نيز در نگاهى دقيق، خود مرهمى است براى درد فرد يا جامعه و رأفت و رحمتى است در حقّ او؛ چنان كه داغ كردن يا عمل جراحى احسانى است در حق بيمار؛ برهمين اساس بيمارى كه اين حقيقت را ادراك كرده خود به سراغ طبيب مى رود و بريدن و جدا كردن عضو بيمار را همچون مرهم نرم استقبال مى كند.

### د. نفى توقّع بيجا

ادب انسانى و اسلامى حسن خلق نبايد منشأ سوء استفاده و توقّع بيجا شود. برهمين اساس اسلام، در عين حال كه ما را به خوش رفتارى و اخلاق نيكو دعوت مى كند: (وقولوا للناس حسناً)، از انتظارات و توقعات بى مورد نيز نهى، و توصيه مى كند كه اگر بدون هماهنگى پيشين به خانه كسى رفتيد و ميزبان از پذيرش شما معذور بود، از آن جا بازگرديد: (وإنّ قيل لكم ارْجعوا فارْجعوا) (817)؛ زيرا اگر بناى مشا بر تزكيه و تطهير اخلاقى است، اين بازگشت عاقلانه، به اصول اخلاقى نزديك تر از ماندن متوقعانه است و شما را زودتر به مقصد مى رساند: (هو أزكى لكم ) (818).

### ه. استدلال بر حسن و قبح اخلاقى

خداى سبحان ادراك زيبايى و زشتى كليات مسائل اخلاقى را در نهاد انسان ها به وديعت نهاده و به آنان عقل و فطرتى عطا كرده تا مصاديق نيك اخلاقى را از زشت آن بازشناسند: (فألْهمها فُجورها و تقويها) (819). در عين حال در موارد فراوانى براى حُسن يا قبح عملى اخلاقى استدلال مى كند؛ چنان كه پس از نهى از ناسزاگويى به معبودهاى مشركان كه رذيلتى اخلاقى است مى فرمايد: هر امّتى مقدّساتى دارد و اگر شما عالمانه به مقدّسات آنان ناسزا بگوييد، آنان جاهلانه به مقدّسات شما ناسزا مى گويند؛ (ولاتسبّوا الّذين يدعون من دون اللّه فيسبّوا اللّه عدْواً بغير علمٍ كذلك زيّنّا لكلّ أُمّة عملهم) (820).

نيز در تعليل و توجيه فرمان گفتار نرم كه به موسى و هارون داده شد: (فقولا له قولاً لّناً) مى فرمايد: شايد گفتار نرم شما سبب تذكّر و بيدارى او گردد: (لعلّه يتذكّر أو يخشى ) (821) و نيز آن جا كه مى فرمايد: بدى را با روش خوب دفع كنيد: (إ دفع بالّتى هى أحسن ) چنين استدلال مى كند كه دشمن شما به سبب رفتار نرم شما با وى، به دوست گرم و مهربان شما تبديل مى شود: (فإذا الَّذى بينك و بينه عداوة كأنّه عداوة كأنّه ولىّ حميم) (822).

نيز گذشت كه خطاب به رسول مكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: به بركت رحمت الهى، نرم خو و مهربان هستى و اگر خشن و سنگدل بودى از اطراف تو پراكنده مى شدند: (ولو كنت فظّاً) (823). البته همان طور كه مهر خداوند مرز معقولى دارد كه حكيمانه تحديد مى شود و در صورت لزوم شعله غضب سربرمى آورد، انبيا و اوليا و مؤ منان الهى كه هر كدام مظهر بخشى از اسماى حسناى خدايند، مهر آنان در صورت لزوم به قهر تبديل مى شود؛ چنان كه درباره فرعون و نيز درباره صناديد حجاز اين چنين بود.

## بحث روايى

### 1. اهتمام به عبادت معرفت

عن العسكرى عليه‌السلام: أمّا قوله (لاتعبدون إ لاّ اللّه ) فإنّ رسول اللّه قال: من شغلته عبادة اللّه من مسئلته أعطاه اللّه أفضل ما يعطى السائلين (824).

عن على عليه‌السلام: قال اللّه عزّ وجلّ مع ن فوق عرشه: يا عبادى اعبدونى فيما أمرتكم به ولا تعلّمونى ما يصلحكم فإنّى أعلم به ولا أبخل عليكم بصلاحكم (825).

فضل بن شاذان عن الرضاعليه‌السلام فى بيان علّة العبادة: فإنّ قال قائل: فلم تعبدهم؟ قيل لئلاً يكونوا ناسين لذكره ولا تاركين ولا لاهين عن أمره و نهيه إ ذا كان فيه صلاحهم وقوامهم فلو تركوا بغير تعبّدٍ لطال عليهم الا مد و قست قلوبهم (826).

عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: تفرّغوا لطاعة اللّه و عبادته قبل أن ينزل بكم من البلأ ما يشغلكم عن العبادة (827).

فى حدث المعراج: يا أحمد هل تدرى متى يكون العبد عابداً؟ قال: لا يا ربّ، قال: إ ذا اجتمع فيه سبع خصال: ورع يحجزه عن المحارم و صمت يكفثه عمّا لايعنيه و خوف يزداد كل يؤ مٍ من بكائه و حيأ يستحيى منّى فى الخلأ و أكل ما لابد منه و يبغض الدنيا لبغضى لها و يحبّ الاخيار لحبّى إ يّاهم (828).

عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: أوّل العبادة المعرفة به (829).

عن على عليه‌السلام: لاخير فى عبادةٍ لا علم فيها (830).

اشاره الف. توحيد مراتبى دارد كه ممكن است برخى از مراحل نازل آن نسبت به مرحله برتر شرك باشد.

ب. كسى كه محبوبى غير از خدا دارد، يا مَهْروبى غير از قهر خدا وى را تهديد مى كند، از نظر برخى ارباب نظر از شرك عارى نيست؛ از اين رو عبادت كسى كه براى هراس از دوزخ يا شوق به بهشت خدا را مى پرستد، باطل مى دانند.

ج. لازم است بين مطلوب بالذات و مَطْلوب بالعرض فرق گذاشت و عبادت تودءه مردم را كه معبود بالذات و مطلوب اصلى آنان خداست، ليكن بر اثر ضعف معرفت نمى دانند از او چه بخواهند و از اين رو نجات از جهنم يا ورود به جنّت را از او مى طلبند، صحيح دانست.

د. هر اندازه معرفتِ معبود و علم به كيفيت عبادت بيشتر و هر اندازه انگيزه پرستش خالص تر باشد، آن عبادت مقبول تر است. از اين جهت برترين و مهم ترين عبادت معرفت خداست.

### 2. احسان به والدين

عن أبى ولاّد الحناط قال: سألت أبا عبداللّه عليه‌السلام عن قول اللّه عزّ و جلّ: (وبالوالدين إ حساناً) ما هذا الا حسان؟ فقال: الا حسان أن تحسن صحبتهما و أن لا تكلّفهما إنّ يسألاك شيئاً ممّا يحتاجانِ ليه و إنّ كانا مستغنيين (831).

عن جابر قال: سمعت رجلاً يقول لا بى عبداللّه عليه‌السلام إنّ لى أبوين مخالفين؟ فقال: بِرَّهما كما تبرّ المسلمين ممّن يتولانا (832).

عن أبى جعفرعليه‌السلام قال: ثلاث لم يجعل اللّه عزّ وجلّ لا حدٍ فيهنّ رخصةً... و برُّ الوالديثن بَرّين كانا ئو فاجرين (833).

عن أبى جعفرٍعليه‌السلام قال: إنّ العبد ليكون بارّاً بوالديه فى حياتهما ثم يموتان فلا يقضى عنهما الدين ولا يستغفر لهما فيكتبه اللّه عاقّاً وإنّه ليكون فى حياتهما عاقّا لهما فإ ذا ماتا قضى عنهما الدّين واستغفر اللّه لهما فيكتبه اللّه تبارك و تعالى بارّاً (834).

عن الصادق عليه‌السلام: وإنّ أحببت أن يزيد اللّه فى عُمرك فسرّ أبويك... إنّ البرّ يزيد فى الرزق (835).

عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: رأيت بالمنام رجلاً من أُمّتى قد أتاه ملك الموت لقبض روحه فجأه برّ بوالديه فمنعه منه (836).

وعنه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: يقال للعاق: امل ما شئت فإنّى لاأغفر لك و يقال للبارّ اعمل ما شئت فإنّى سأغفرلك (837).

عن الصادق عليه‌السلام: من أحبَّ أن يخفّف اللّه عزّ و جلّ عنه سكرات الموت فليكن لقرابته وصولاً وبوالديه بارّاً فإ ذا كان كذلك هوّن اللّه عليه سكرات الموت و لم يصبه فى حياته فقر أبداً (838).

اشاره الف. احسان به پدر و مادر در هر عصر و مصر و نسلى با فرهنگ هاى گونه گون فرق مى كند و آنچه در برخى از احاديث ياد شده به عنوان تمثيل است، نه تعيين.

ب. همان طور كه در اثناى بحث تفسيرى گذشت احسان به والدين و پرهيز از عقوق آنان از احكام عمومى و بين المللى اسلام است كه لزوم رعايت آن مخصوص به حوزه مسلمانان نيست. تنها چيزى كه آن را تحديد مى كند همانا قانونِ لاطاعة لمخلوقٍ فى معصية الخالق (839) است كه قبلاً بازگو شد.

ج. اطلاق احسان و نيز مطلق بودن حرمت عقوق به شهادت برخى احاديث مأثور شامل حال حيات و ممات والدين مى شود؛ چنان كه تغيير حال از احسان به عقوق يا به عكس در هر دو حال ممكن است.

د. گرچه براى طاعت ها اثر مشترك براى معصيت ها نيز اثر جامع ترسيم مى شود، ليكن براى هر كار خيرى اثر نيك مخصوص براى هر كار شرّى اثر سوء خاص تعيين شده است كه در اوايل دعاى كميل به برخى از آنها به طور اجمال اشاره شده است. اثر نيكِ احسان به پدر و مادر و همچنين اثر سوء عقوق آنان زياد است كه بخشى از آن در احاديث بازگو شده است.

### 3. والدين امّت اسلامى

عن الصادق عليه‌السلام قوله تعالى: (وبالوالدين إ حساناً) قال: الوالدين محمّد و على: (840).

عن العسكرى عليه‌السلام: وقد قال اللّه عزّ و جلّ (وبالوالدين إ حساناً) قال رسول اللّه: أفضل والديكم و أحقّهما لشكركم محمّد و على: و قال: على بن ابى طالب سمعت رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يقول: أنا و عليّ أبوا هذه الاُمّة و لحقّنا عليهم أعظم من حقّ الديهم فإنّا ننقذهم إنّ أطاعونا من النّار إ لى دار القرار و لنُلْحِقهم من العبودية بخيار الا حرار (841).

عن على بن الحسين عليهم السلام: إنّ كان الا بوان إنّما عظم حقّهما على أولادهما لا حسانهما إ ليهم فإ حسان محمّدٍ و عليٍّ إ لى هذه الاُمّة أجلّ و أعظم، فهما بأن يكونا أبويهم أحقّ (842).

عن جعفر بن محمّدعليهم السلام: من رعى حقّ أبويه الا فضلين، محمّدٍ و عليٍّ، لم يضره ما أضاع من حقّ أبوى نفسه و سائر عباد اللّه فإنّهما يرضيانهم بسعيهما (843).

عن موسى بن جعفرعليهم السلام: يعظم ثواب الصلاة على قدر تعظيم المُصلّى على أبويه الا فضلين؛ محمّدٍ و عليٍّ(844).

عن على بن محمّدعليهم السلام: من لم يكن والدا دينهِ محمّدٍ و علىٍّ أكرم عليه من والِدَىْ نسبه فليس من اللّه فى حلٍّ ولاحرامٍ و لاقليلٍ ولاكثيرٍ (845).

قالت فاطمة سلام الله عليها لبعض النسأ: أرضى أبوى دينك محمّداً و عليّاً بسخط أبوى نسبك ولا ترضى أبوى نسبك بسخط أبوى دينك فإنّ أبوى نسبك إنّ سخطا أرضاهما محمّد و عليّ بثاب جزء من ألف ألف جزء من ساعة من طاعتهما و إنّ أبوى دينك إنّ سخطا لم يقدر أبوا نسبك أن يرضياهما لا ن ثواب طاعات أهل الدّنيا كلّهم لا تفى بسخطهما(846).

عن محمد بن على عليهم السلام: من كان أبوا دينه محمّد و عليّعليهم السلام آثرلديه و قراباتهما أكرم من أبوي نسبه و قراباتهما قال اللّه عزّ و جلّ: فضّلت الا فضل لا جعلنّك الا فضل و آثرت الا ولى بالا يثار لا جعلنك بدار قرارى و منادمة أوليائى أولى (847).

عن أبى على قال: كنّا عند أبى عبداللّه عليه‌السلام فقال رجل: جعلت فداك قول اللّه عزّ وجلّ: (وقولواللناس حسناً) هو للنّاس جميعاً؟ فضحك و قال: لاعنى قولوا محمّد روسل اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و عليُّ أهل بيته سلام الله عليها... (848).

اشاره الف. همان طور كه در مطاوى بحث تفسيرى بازگو شد، سهم مؤ ثر استحقاق والدين براى احسان و تكريم، جنبه تربيت روحى و پرورش دينى آنان است: (كما ربّيانى صغيرً) (849). اين ع لت در پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و امام عليه‌السلام به طور مبسوط و كامل تر موجود است و به مراتب قوى تر از آن است كه در پدر و مادر عادى يافت مى شود؛ زيرا رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و حضرت على عليه‌السلام كه به مثابه جان اوست، عهده دار تعليم كتاب و حكمت و تزكيه نفوس هستند و هرگز سهم تأثير پدر و مادر عادى به اندازه تأثير پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و امام عليه‌السلام نيست؛ از اين رو لزوم اسحان به آن ذوات مقدس و پرهيز از عقوق آنان بيش از آن است كه درباره پدر و مادر عادى گذشت.

ب. چون اطاعت از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اطاعت از دين خداست و نيز پيروى از حضرت على بن ابى طالب عليه‌السلام متابعت از مكتب الهى است، اگر كسى رضاى پدر و مادر عادى را بر خشنودى والدين حقيقى ترجيح دهد و درصدد جلب رضاى پدر و مادر عادى با رنجاندن پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و امام عليه‌السلام باشد، چنين شخصى مشمول قهر الهى است؛ چنان كه ادله پيشين آن را ثابت كرده است و روايات كنونى نيز آن را تأييد مى كند و آنچه از حضرت فاطمه (سلام اللّه عليها) نقل شده گوياى همين مطلب است.

ج. هرچند در متن برخى روايات مأثور نام رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و حضرت على عليه‌السلام ضبط شده، ليكن با تدبّر در ادله گذشته و تأمّل در همين احاديث استنباط مى شود كه عنصر محورى لزوم احسان و حرمت عقوق همانا حيثيت نبوّت نبىّ و امامت امام معصوم است و خصيصه اى براى امام معيّن نخواهد بود. البته مقام منيع حضرت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و حضرت على عليه‌السلام از برجستگى خاص برخوردار است.

### 4. مصاديق ذى القربى

عن الا مام العسكرى عليه‌السلام: أما قوله عزّ وجلّ: (و ذى القربى ) فهم من قراباتك من أبيك و أُمّك قيل لك اعْرف حقَّهم كم اأخذ به العهد به على بنى إ سرائيل و أخذ عليكم معاشر أُمّة محمّدٍصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بمعرفة حق قرابات محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم الذين هم الا ئمّة بعهده و من يليهم بعد من خيار أهل دينهم. قال الا مام عليه‌السلام: قال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: من رَعى حق قرابات الديه أُعطى فى الجنّة ألف درجةٍ بُعد مابين الدرجتين حضر الفرس الجواد المحضيرة مائة ألف سنة إ حدى الدرجات من فِضّة والاُخرى من ذهبٍ والاُخرى من لؤ لؤ و الاُخرى من زمرّد و أُخرى من زبرجدٍ و ئُخرى من مسك و أُخرى من عنبرٍ و أُخرى من كافورٍ و تلك الدرجات و زيادة المنويات على قدره زيادة فضل محمّدٍ و عليٍّعليهم السلام على أبوي نسبه (850).

اشاره: آنچه از ظاهر عنوانِ ذى القربى كه در كنار عنوان والدين واقع شده استفاده مى شود همانا بستگان نزديك خود شخص است كه رابط آنان پدر و مادرند، اما بستگان نزديك رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به وسيله دليل جداگانه مطرح مى شوند.

### 5. احسان به يتيمان

عن العسكرى عليه‌السلام: أمّا قوله عزّ وجلّ: (واليتامى ) فإنّ رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قال حثّ اللّه عزّ وجلّ على برّ اليّتامى لانقطاعهم عن ابائهم فمن صانهم صانه اللّه و من أكرمهم أكرمه اللّه و من مسح يده برأس يتيم رفقاً به جعل اللّه له فى الجنّة بكلّ شعرة مرّت تحت يده قصراً ئوسع من الدنيا بما فيها، و فيها ما تشتهى الا نس و تلذّ الا عين و هم فيها خالدون (851).

من وصايا أميرالمؤ منين عليه‌السلام قبل الموت: اللّه اللّه فى الا يتام فلا تغبّوا(852) أفواههم و لايُضيّعوا بحضْرتكم فقد سمعت رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يقول: من عال يتيماً حتّى يسغنى أوجب اللّه عزّ وجلّ له الجنّة كما أوجب لا كل مال اليتيم النّار (853).

إنّ في الجنّة داراً يقال لها دار الفرح لايدخلها إ لاّ من فرّح يتامى المؤ منين (854).

اشاره الف. يتيم از آن جهت نه خود كافى است و نه كافل دارد، داراى دل شكسته است و مهر خداوند نزد دل هاى شكسته است. كسى كه صاحب قلب منكسر باشد، توجه او به خداوند و اعتماد بر او و استمداد از او خالص تر خواهد بود. در چنين وضعى عنايت خداوند بيشتر است؛ از اين رو عنايت به يتيم از فضيلت خاصّى برخوردار است.

ب. پس از يادآورى اعضاى خانواده از پدر و مادر و بستگان نزديك اوّلين عنوانى كه مطرح شده عنوان يتيم است كه قبل از عنوان مسكين ياد شده است؛ زيرا مسكين هر چند فاقد مال است، ليكن فاقد توان مراجعه به مراكز قدرت و توان عَرْض نياز و طرح دشوارى هاى زندگى نيست، بلكه به خوبى مى تواند به مراكز اقتدار رجوع كند و دشوارى هاى خود ر اطرح كند با راه حلّ آن آشنا شود.

ج. رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در حالى كه انگشت سبابه (855) و وسطى را كنار هم قرار داده بود فرمود: أنا و كافل اليتيم كهاتين (856). نقل كرده اند كه سبّابه (مشيره ) رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از انگشت وسطاى آن حضرت بزرگ تر بود و اين كه در جريان همراهى كافل يتيم فرمود: من و او مانند انگشت سبابه و وسطاييم، يعنى درجه ما فرق دارد؛ هرچند هر دو در بهشت قرار داريم (857). دستور حفظ يتيم نسبت به وصىّ، خاص و نسبت به ديگران عام است.

### 6. يتيمان معنوى

عن العسكرى عليه‌السلام: وأشدّ من يتم هذا اليتيم يتيم ينقطع عن إ مامه لايقدر على الوصول إ ليه و لايدرى كيف حكمه فيما يبتلى به من شرائع دينه ألا فمن كان من شيعتنا عالماً بعلومنا و هذا الجاهل بشريعتنا المنقطع عن مشاهدتنا يتيم فى حجره ألافمن هداه و أرشده و علّمَهُ بشريعتنا كان معنا فى الرّفيق الا على حدّنى بذلك أبى عن آبائه عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم (858).

عن العسكرى عليه‌السلام: قال الحسين بن على عليهم السلام: من كفّل لنا يتيماً قطعته عنّا محبّتنا باستتارنا فواساه من علومنا التى سقطت إ ليه حتّى أرشده و هداه قال اللّه عزّ وجلّ: أيها العبد الكريم المواسى أنا أولى بالكرم منك اجعلوا له يا ملائكنى فى الجنان بعدد كل حرفٍ علّمه ألف ألف قصرٍ و ضمّوا إ ليها ما يليق مبها من سائر النعم (859).

اشاره الف. كسى كه تحت تعليم و تزكيه پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يا امام معصوم عليه‌السلام باشد، فرزندى است كه تحت تدبير پدر حقيقى و معنوى متكامل مى شود و كسى كه از حِجر تربيت معصوم عليه‌السلام محروم باشد، يتيم معنوى است.

ب. عالمان دينى كه از منبع عقل و برهانى از يك سو و از نقل معتبر قرآن و عترت طاهرين: از سوى ديگر بهره مند شده اند، مأمور به تربيتِ شيعيان بى سرپرستند؛ بنابراين، محققان علوم دين و مروّجان شريعتْ به منزله كافلانِ ايتامند، نه پدران فرزندان، و وارث بودن عالم دين در عصر غيبت مثلاً در كفالت است نه در ابوّتْ و حديث معروفِ أنَا وعليّ أبوا هذه الا مة (860) منحصراً ابوّت معنوى معصوم عليه‌السلام را اثبات مى كند و عالم دينى كفيل شيعه مُنقطع است، نه پدر آنان.

ج. اگر حديث معتبر ديگرى ابوّت را توسعه داد و عالمان دين شناس عصر غيبت و زمان انقطاع ديدار معصوم را به منزله پدر دانست قابل جمع و پذيرش خواهد بود.

### 7. مساكين معنوى

عن العسكرى عليه‌السلام: أما قوله عزّ وجلّ (والمساكين ) و هو من سكَّن الضّرّ والفقر حركته، ألافَمن و اساهم بحواشى ماله، وسع اللّه عليه جنانه و أناله غفرانه و رضوانه و قال الا مام عليه‌السلام و إنّ محبّى محمّدٍصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و عليّ مساكين مواساتهم أفضل من مواساة مساكين الفقرأ و هم الذين أسكنت جوارِحُهُم و ضعفت قواهم عن مقاتله أدأ اللّه الّذين يعيّرونهم بدينهم و يسفّهون أحلامهم أ لا فمن قوّاهم بفقهه و علَّمهم حتّى أزال مسكنتهم ثمّ سلّطهم على الا عدأ الظّاهرين من النواصب و على الا عدأ الباطلين إ بليس ومَرَدتَه حتّى يهزموهم عن دين اللّه و يذودهم عن أوليأ آل رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم حوّل اللّه تلك المسكنة إ لى شياطينهم فأعجزهم عن إ ضلالهم قضى اللّه تعالى بذلك قضأ حقّاً على لسان رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و قال على بن أبى طالب عليه‌السلام من قوّى مسكيناً فى دينه ضعيفاً فى معرفته على ناصب مخالف فأخحمه لقّنه اللّه يوم يدلى فى قبره أن يقول اللّه ربّى و محمّدُّ نبيّى و عليُّ وليّي والكعبة قبلتي والقرآن بهجتي وعدتى والمؤ منون إ خوانى فيقول اللّه أدليت بالحجّة فوجبتُ لك أعالى درجات الجنّة فعند ذلك يتحوثل عليه قبره أنزه رياض ‍ الجنّة (861).

اشاره الف. همان طور كه فرزندى و پدرى و نيز يتيمى و كفالت به دو قسم ظاهرى و باطنى تقسيم شده مسكنت و مواسات نيز به دو قسم ياد شده تقسيم مى شود.

ب. آنچه مايه سكون علمى، اقتصادى، سياسى و اجتماعى مى شود، مصداق مسكنت است و متمكنان در شؤ ون گونه گون مأمور به مسكنت زدايى هستند.

ج. مسكنت زدايى وقتى به كمال مى رسد كه پيروان اهل بيت عصمت و طهارت: بر معاندان ناصب پيروز گردند و مكتب آنان حاكم شود؛ چنان كه كمال اين مسكنت زدايى در حمايت همه جانبه از پيروان قرآن و عترت است تا در صحنه جهاد اكبر و اصغر ظفرمند شوند.

### 8. نيكى به مردم و مصاديق آنان

عن أبى عبداللّه فى قوله عزّ و جلّ: (وقولواللناس حُسناً)...: قولوا للناس حسناً ولا تقولوا إ لاّ خيراً حتى تعلموا ماهو (862).

عن أبى جعفر قال فى قوله عزّ و جلّ: (و قولوا للناس حسناً)...: قولوا للناس أحسن م اتحبّون أن يُقال لكم فإنّ اللّه عزّ و جلّ يبغض اللعّان السّبّاب الطعّان على المؤ منين الفاحش المتفحّش السائل الملحف و يحب الحيّى الحليم العفيف والمتعفّف (863).

عن سَدِير الصيرفى قال: قلت لا بى عبداللّه أُطعِمُ سائلاً ولا أعرفه مسلماً؟ فقال: نعم أعط من لاتعرفه بولايةٍ ولا عداوةٍ للحقّ؛ إنّ اللّه عزّ وجلّ يقول: (وقولوا للناس حسناً) لاتعط من نصب بشى ءٍ من الحق أو ادعى إ لى شى ءٍ من الباطل (864).

عن عبداللّه بن سنان عن أبى عبداللّه قال: سمعته يقول: اتّقوا اللّه ولا تحملوا النّاس على أكتافكم إنَّ اللّه يقول فى كتابه: (وقولوا للناس حسناً). قال: وعوّدوا مرضاهم واشْهدوا جنائزهم وصلّوا معهم فى مساجدهم حتى التمس و حتى يكون المباينة (865).

عن الصادق عليه‌السلام: (وقولوا للنّاس حسناً)...: للناس كلّهم مؤ منهم و مخالفهم أما المؤ منون فيبسط لهم وجهه و أما المخالفون فيكلّمهم بالمدارة لاجتذابهم إ ل الا يمان فإنّ استتر من ذلك يكفّ شرورهم عن نفسه و عن إ خوانهم المؤ منين (866).

عن الصادق عليه‌السلام: إنّ اللّه تبارك و تعالى فرض الا يمان على جوارح ابن آدم و قسّمه عليها و فرّقه فيها و فرض على اللّسان القوْل والتعبير عن القلب بما عقد عليه و أقرّبه. قال اللّه تبارك و تعالى: (وقولوا للنّاس حسناً (867).

عن الصادق عليه‌السلام: ولا تدع ما تعلمه يقيناً من نفسك بما تشكّ فيه من غيرك، وكن رفيقاً فى أمرك بالمعروف شفيقا ف نهيك عن المنكر ولا تدع النّصيحة فى كل حال. قال اللّه عز و جل: (وقولوا للناس ‍ حسناً(868)

اشاره الف. آنچه از اين احاديث برمى آيد، توسعه حُسن و زيبايى در گفتا رو گفته، در فقول و مقول، در روش و محتواى گفتگوست؛ يعنى اگر لفظ زيبا ولى معنا قبيح يا به عكس باشد، به دستور آيه مورد بحث عمل نشده است.

ب. همچنين از اين روايات برمى آيد كه مخاطب يا مورد گفتگو اعم از مخالف و مؤ الف است؛ زيرا از اطلاق عنوانِ ناس مردمى بودن اين دستور و انسانى بودن اين قانونِ اخلاقى و اتماعى استظهار مى شود. فقط برخى از موارد به حسب ظاهر مطابق اطلاق آيه مورد بحث نيست و آن هم در ثناياى تفسير يا اشارات مطرح شد كه اين عدم انطباق به نحو تخصيص ‍ است يا تخصّص و به سبك تقييد است يا تقيّد.

### 9. اهميت نماز

عن العسكرى: و أما قوله عزّ و جلّ: (وأقيموا الصلوة ) فهو أقيموا الصلاة بتمام ركعها وسجودها و مواقيتها و أدأ حقوقها التى إ ذا لم تؤ دّ بحقوقها لمْ يتقبّلها ربّ الخئاق لو تدرون ما تلك الحقوق فهو اتباعها بالصلاة على محمّد و على و آلهما: منطوياً على الاعتقاد لا نّهم أفضل خيرة اللّه والقوّام بحقوق اللّه و الا نصار لدين اللّه (869).

عن فاطمة صلوات اللّه عليها: فرض اللّه الصلوة تنزيهاً من الكبر (870).

عن محمد بن سنان فيما كتب الرضاعليه‌السلام عن جواب مسائله: قال عليه‌السلام: علّة الصلاة أنّها إ قرار بالربوبيّة للّه عزّ و جلّ و خلع الا نداد و قيام بين يدى الجبّار جلّ جلاله بالذّل والمسكنة و الخضوع والاعتراف و الطّلب للا قالة من سالف الذنوب و وضع الوجه على الا رض كل يوم خمس ‍ مرّات إ ظاماً للّه عزّ و جلّ و أن يكون ذااكراً غير ناس و لابطر و يكون خاشعاً متذلثلاً راغباً طالباً للزيادّة فى الدين و الدنيا مع ما فيه من الانزاجر والمداوَمة على ذكر اللّه عزّ وجلّ بالّيل والنّهار لئلاًينسى العبد سيّده و مدبّره و خالقه فيبطر و يطغى و يكون فى ذكره لربّه و قيامه بين يديه زاجراً له من المعاصى و مانعاً من أنواع الفساد (871).

عن هشام بن الحكم قال: سألت أبا عبداللّه عليه‌السلام من علّة الصّلاة، قال...: و أراد اللّه تبارك و تعالى أن لاينسيهم أمر محمدٍصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ففرض عليهم الصّلاة يذكرونه فى كل يومٍ مرّاتٍ ينادون باسمه و تعبّدوا بالصّلاة و ذكروا اللّه لكيلا يغفلوا عنه فينسوه فيندرس ذكره (872).

اشاره الف. نماز عمود دين است؛ از اين رو بسيارى از معارف اعتقادى و ولايى و اخلاقى و حقوقى را به همراه دارد.

ب. نماز ستون دين است و ستون را بر پا مى دارند، نه آن كه آن را بخوانند، و بر پا داشتن ستون سودمند است، نه خواندن آن؛ از اين رو تعبير منابس ‍ درباره نماز همان اقامه است، نه قرأت و مانند آن.

ج. چون براى نماز فوايد فراوانى در قرآن كريم ثبت شده در اين گونه احاديث به پاره اى از آن مزايا و فوايد اشاره شده چون آورنده دين و نگهبان آن از طرف خداى سبحان همانا انسان هاى كامل و معصوم، يعنى اهل بيت عصمت و طهارت: هستند و نام آنان در مقاطع گونه گون اين عبادت رسمى گاهى به صورت مقمدمه و زمانى به صورت جزء و گاهى به صورت خاتمه و تعقيب مطرح است و اقامه نماز تذكره و تعظيم و تكريم آن ذوات مقدس خواهد بود، از اين رو به اين جهات هم اشاره شده است.

### 10. اهميت زكات

عن العسكرى عليه‌السلام: وآتوا الزكوة من المال و جاه و قوّة البدن، فمن المال مواساة إ خوانك المؤ منين و من الجاه إ يصالهم إ لى ما يتقاعسون (873) عنه لضعفهم عن حوائجهم المترددة فى صدرهم وبالقوة معونة أخ لك قد سقط حماره أو حمله فى صحرأ أو طريق و هو يستغيث من يعينه حتى يحمل عليه متاعه و تركبه و تنهضه حتى يلحق القافلة و أنت فى ذلك كلّه معتقد لموالاة محمّد و آله الطيبين و إنّ اللّه يزكى أعمالك و يضاعفها بموالاتك لهم و برائتك من أعدائهم (874).

عن ابراهيم بن عبد الحميد عن أبى الحسن عليه‌السلام قال: سألته عن صدقة الفطرة أواجبة هى بمنزلة الزّكاة؟ فقال: هى ممّا قال اللّه: (أقيموا الصلوة واتوا الزكوة ) هى واجبةٌ (875).

عن الصادق عليه‌السلام: أعط الفطرة قبل الصلاة و هو قول اللّه: (وأقيموا الصلوة و اتوا الزّكوة ) و... (876).

اشاره الف. زكات گاغهى به عنوان زكات مال و زكات بدن (فطره ) تقسيم مى شود كه از لحاظ موضوع و حكم معروف است و گاهى به عنوان زكات مطلق نعمت طرح مى شود كه از اين منظر هرگونه نمتى كه خداى سبحان عطا فرموده اعمث از علم، جاه، مقام، قدرت، ثروت و شجاعت داراى زكات خواهد بود.

ب. برخى از آثار و منافع زكات با غيرزكات دهنده ارتباط مستقيم ندارد، بلكه مستقيماً و بى واسطه به خود زكات دهنده بازمى گردد و به طور غيرمستقيم عايد ديگران مى شود؛ مانند زكات سلامت بدن كه روزه گرفتن است و زكات جمال كه عفاف است؛ يعنى انسان جميل موظف است بيش ‍ از ديگران عفت را رعايت كند كه اين تأديه زكات همان تزكيه نفس است و سود مستقيم آن به مزكّى و غيرمستقيم آن به جامعه بازمى گردد.

ج. آنچه در اين روايات مطرح شده صبغه تمثيل دارد، نه تعيين و تحديد؛ زيرا مستفاد از نصوص دينى اين است كه هر نعمتى داراى زكات است.

د. برخى نماز را وسيله رسيدن به باب مَلِك و زكات راسبب ورود به آن دانسته اند(877).

## (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَقَكُمْ لاَ تَسْفِكُونَ دِمَاَّءَكُمْ وَلاَتُخْرِجوُنَ أَنْفُسَكُم مِّن دِيَرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ (84) ثُمَّ أَنْتُمْ هََّؤُلاََّءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَارِهِمْ تَظَهَروُنَ عَلَيْهِم بِالاِْثْمِ والْعُدْوَنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَرَى تَُفَدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَبِ وَتَكْفُروُنَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلا خِزْىٌ فِى الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّنَ إِلَىَّ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا االلّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْلَمُونَ (85) أُولَيئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُاْ الْحَيَوةَ الدُّنْيَا بِالاَْخِرَةِ فَلاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلا هُمْ يُنصَروُنَ)

## گزيده تفسير

پرهيز از كشتن و آواره ساختن يكديگر، دو پيمان ديگر از پيمان هايى است كه چونان منشورى از مسائل اعتقادى، اخلاقى، حقوقى و فقيهى براى همه پيروان ادثيان توحيدى است. اين پيمان ها از يهود عصر نزول تورات گرفته شد. يهود عصر نزول قرآن نيز ميثاق اسلاف خود را انكار نمى كردند و به سبب وحدت فكرى و عملى با اسلاف خود واين كه اينان نيز به قرينه ايمان به رسالت موساى كلى عليه‌السلام و تورات از متعهدان و ملتزمان به آن پيمان ها محسوب مى شوند، نقض پيمان به آنان، يعنى معاصران رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نسبت داده شد و توبيخ شدند كه شما شاهدان بر آن ميثاق و قرار هستيد كه خون يكديگر را مى ريزيد و يكديگر را از سرزمين خود آواره مى سازيد و اين گونه دچار نقض پيمان و تناقض در رفتار مى شويد؛ در حالى كه عصيان و نقض پيمان جانب شما از روى سهو و نيسان نيست، بلكه بر اثر طغيان عمدى و پس از قيام بينه و اتمام حجت و ادراك رؤ يت حق است.

حقيقت انسان دين اوست و پيروا ندين واحد داراى يك حقيقتند و از همين رو خون، جان و خانه هر فرد از امت خون و جان و خانه ساير افراد است؛ پس اگر كسى فردى از امت را بكشد يا او را آواره سازد گويا خون خويش را ريخته و خود را آواره ساخته است، افزون بر اين چون خود قاتل نيز با اجراى حدّ، اعدام مى شود گويا او براى ريختن خون خود قيام كرده است.

بنى اسرائيل هر دو پيمان را نقض كرده و در اين گناه و تجاوز يكديگر را يارى مى كردند. آواره كردن ساكنان يك منطقه از سرزمين مألوف آنان كارى دشوار است؛ از اين رو بدون تظاهر و تعاون و پشتيبانى ديگران ناشدنى است.

آواره سازى هيچ مجوزى نداشت، بلكه حرام و ظلم و تعدى فاحش بود؛ زيرا افزون بر وحدت دينى و ملى، آن سرزمين متعلق به خود تبعيدشدگان و آوارگان بوده است. همچنين پشتيبانى و كمك كردن دشمنان بر اين اثم بر اساس جهل، سهو يا نسيان نبود، بلكه به معصيت بودن و زشتى آن واقف بوده و با علم و به عمد مرتكب چنين ستمى مى شدند.

اگر از آن آوارگان كسانى به اسارت نزد ايشان مى آمدند، آنها را با پرداخت فديه و در برابر مال آزاد يا با اسيران ديگر مبادله مى كردند. شگفت اين كه بنى اسرائيل به بهانه فرمان تورات به فديه براى آزادى ايسران فديه مى پرداختند؛ با اين كه تورات كشتن و آواره ساختن را نيز حرام كرده است و آواره ساختن هم كيشان با آزاد ساختن آنان از طريق فدا ناسازگار است. اين تناقض و تبعيض در عمل به احكام كتاب آسمانى گواه آن است كه محور عمل آنان خواسته هاى نفسانى بود، نه وحى، و فديه دادن براى آزادى اسيران صرفاً ناشى از روحيه نژادپرستى بود، ن امتثال حكم خدا؛ زيرا كفر به برخى آيات، با ايمان به برخى ديگر قابل جمع نيست بلكه اماره واقعى نبودن ايمان به بعض ديگر است. به يقين، قتل يا اخراج و تبعيد يا تظاهر بر عدوان همراه با حلال دانستن آن كفر است. افزون بر اين هيچ گناه عمدى بدون كر رقيق نيست و تداوم عصيان عمدى و اصار بر طغيان عملى ممكن است به كفر منتهى گردد.

از اسير هم كيش پول گرفتن و او را آزاد كردن، مانند اصل اسيرگيرى او مُحرَّم است، ليكن اصل مفادات و آزادسازى اسير از راه فديه، ممدوح است؛ چنان كه ظاهر آيه نيز ناظرِ به مفادات ممدوح است، نه مذموم و توبيخ آيه تنها متوجه معاصى متعدد اسرائيليان و نيز تفكيك آنان نسبت به دستورهاى تورات است.

جزاى دنيوى نقض كنندگان ميثاق و عهد خدا خزى ست. خزى اختصاص ‍ به عقوبتى خاص ندارد، بلكه بر هر بليه و شرى كه ذلت، رسوايى و خوارى را در پى دارد صادق، و همه آنچه را بنى اسرائيل در طول تاريخ بدان مبتلا شدند، شامل است؛ مانند جلاى وطن بنى نصضير، كشته شدن بنى قريظه و غلبه دشمن بر آنان و پرداختن جزيه و ساير عقوبت ها.

در قيامت اسرائيليانى كه مرتكب قت لو آواره ساختن هم كيشان خود شدند، به شديدترين عذاب هاى قيامت كه از عذاب دنيا شديدتر است مبتلا مى شوند و بر اثر شدت گناه هرگز خزى دنيا كه نوعى تعذيب است نمى تواند به مثابه كفاره گناهان آنان محسوب شود.

بنى اسرائيل موظف بودند ميثاق خود را با قوت علمى و قدرت عملى اخذ كنند، ليكن با نهايت وهن و سستى برداشتند. اعلام به عدم غفلت خداوند از آنچه مى كنند از بارزترين مصاديق وعظ الهى است؛ زيرا هم صبغه تبشير و هم جنبه انذار دارد.

اساس همه طغيان ها و تجاوزهاى يهوديان دنياطلبى است. آنها آخرت را كه ابدى و سرمايه اصلى و مطلوب فطرت انسان است فروخته و در عوضدنياى زودگذر و فانى را خريدند. منشأ اين تجارت خسارت بار يروى از هواهاى نفسانى است. خداوند آنان را كه معدن آرزوهاى خام و اُمنيه فراوان و جرثومه افساد بوده و هستند و آرزوى رهايى زود هنگام از عذاب معاد را در سر مى پروراندند به بازگشت به اشدّالعذاب، عدم تخفيف آن و فقدان نصرت از بيرون تهديد كرد؛ بنابراين، آنها كه گناهان بزرگ را سبك شمرده و معصيت شديد را ترك نمى كردند، نه تنها به شديدترين عذاب گرفتار مى شوند، بلكه از آن رهايى نافته و هيچ گونه تخفيف عذاب براى آنها نيست؛ نه از نصرت شفيع برخوردار شده و عاملى بيرونى به كمك آنها مى آيد و نه عاملى درونى عذاب آنان را تخفيف داده و از شدت آظن مى كاهد.

## تفسير

### دياركم

عنوان دار مانند عنوان حائط از دَوْر و احاطه حكايت مى كند؛ زيرا خانه به اهل خود محيط بوده، آنها را دَور مى كند.

### أقررتم

برخى مفسران در فرق بين اقرار و شهادت گمان كرده اند كه شاهدت اقرار همراه با يقين و اقرار بدون يقين است؛ از ان رو منافقان كه گفتند: (نشهد إنّك لرسول اللّه ) (878)، و مدّعى شهادت به رسالت پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم شدند، در حالى كه يقين نداشتند، خداوند آنان را تكذيب كرد و فرمود: (.. واللّه يَشْهد إنّ المنافقين لكاذبون) (879) و اگر به جاى شهادت، اظهار قرار مى كردند، خداوند آنان را دروغگو مى ناميد.(880) اين فرق ناتمام است؛ زيراشهادت و نيز اقرار هر كدام ممن است به چند صورت حاصل شود. و سرّ تكذيب منافقان آن است كه آنان از عقيده خود خبر داده و گفتند ما معتقديم كه تو پيامبرى و آنان چنين عقيده اى نداشتند؛ زيرا باطناً كافر بودند و چون خبر اينان مطابق با مخبر عنه (اعتقاد باطنى آنان ) نبود، خداوند آنان را تكذيب كرد. منافقان از واقع خبر ندادند بلكه از عقيده خود خبر دادند و اگر از واقع گزارش مى دادند، صدق خبرى آنان محفوظ بود. اما صدق مُخْبرى بحث خاص خود را دارد. غرض آن كه، فرق ياد شده بين اقرار و شهادت ناصواب است.

### ثم أنتم هؤلأ

كلمه (أنتم ) مبتدا و (هؤ لأ) خبر آن و جملات بعدى (تقتلون ) أنفسكم و...) بيان و تفسيرى براى آن مبتدا و خبر است. گويا پس از خطاب (أنتم هؤ لأ)؛ يعنى شما پس از آن ميثاق و اقرار و شهادت، چنين كسانى هستيد، مى پسند: ماچگونه ايم؟ و پاسخ اين است كه شما كسانى هستيد كه يكديگر را مى كشيد و آواره مى سازيد و اين گونه دچار نقض پيمان و تضادّ در رفتار شده ايد؛ مانند اين كه گفته شود: أنت ذلك الرجل الذى فعل كذا (881).

اين احتمال نيز وجود دارد كه (أنتم ) مبتدا و (هؤ لأ) به معناى الّذين و جملات بعدى صله اين موصول و مجموع صله و موصول، خبر براى (أنتم ) باشد؛ يعنى أنتم الذين تقتلون أنفسكم... (882).

احتمال سوم اين است كه (أنتم ) مبتدا، خبرش (تقتلون...)، و (هؤ لأ) منادا، يا تأكيدى براى (أنتم ) باشد(883).

### تَظاهرون

تظاهر در جمله (تظاهرون ) كه در اصل تظاهرون بوده، به معناى تعاون و پشتيبان يكديگر شدن است و از ظهر به معناى پشت، گرفته شده است؛ غالباً انسانِ مدد كننده، پشت سرِدد شونده قرار مى گيرد و پشتيبان را ظهير گويند و كمك رسانى پشتوانه اى مشترك را مظاهره نامند و محو اصلى تظاهرات سياسى نيز همين است؛ هرچند ظهور و بروز همگانى را به همراه دارد.

بالا ثم والعدوان: در تفاوت بين اثم و عدوان چند احتمال گفته شده است كه به برخى از آن ها اشاره مى شود:

1 ثم مطلق كارى است كه صاحبش با انجام آن، مستحق مذمّت و سرزنش مى شود؛ خواه اثر بد آن به ديگرى برسد، يا نرسد، ولى عدون تجاوز به حقّ ديگران است (884).

2 عدوان به معناى تعدّى و تجاوز در ظلم است؛ يعنى ظلم به ديگرى از حدّ خودِ ستم بگذرد(885).

3 واژه عدوان تأكيدى بر ثمّ و هر دو كلمه اشاره به آن است كه پشتيبانى شما از دشمنان، براساس جهل، سهو يا نسيان نيست، بلك هبه معصيت بودن و زشتى آن واقف هستيد و از روى عمد و علم، مرتكب چنين ستمى مى شويد.

### تفادوهم

(تفادوهم ) از فَدى يفدى فِدىّ و فِدأً، به معناى آزاد ساختن كسى با مال و غير آن و از باب مفاعله است و هرگاه مفعول آن اسيران باشند(886)، به معناى مبادله اسيران است.

تذكّر: تبادل اسيران گاهى به آزادسازى اسيران در برابر آزادى اسير ديگر و گاهى در برابر مال است.

و هو محرّم: در تعيين مرجع ضمير هو و تركيب جمله (و هو محرّم علكم إ خراجهم ) وجوه فراوانى در كلمات مفسرا آمده كه به ذكر برخى كه ظاهرتر است بسنده مى شود.

1. (هو) ضمير شأن و مبتدا، و خبر آن جمله (محرّم عليكم إ خراجهم ) است؛ بنابراين كه (إ خراجهم ) مبتداى مؤ خّر و (محرّم ) با ضمير مستقر در آن نايب فاعل است، خبر مقدّم باشد.

2. (هو) ضمير شأن و مبتدا، و خبر آن (محرّم ) است؛ بنابراين كه نايب فاعل آن (إ خراجهم ) باشد.

3. (هو) ضمرى مبهمى است كه با (إ خراجهم ) تفسير مى شود.

4. (هو) به اخراج مستفاد از (تخرجون ) باز مى گردد و (إ خراجهم ) بعدى تأكيد يا بيان براى آن است.

اين وجوه چهارگانه در تفسير أبوالسعود و روح المعانى بيان شده، وجه اوّل، مختار هر دو قرار گرفته و وجوه سه گانه ديگر به صورت حكايت آمده و در كلام آلوسى مناقشاتى نيز براى اين سه وجه بيان شده است (887).

حرف واو در صدر اين جمله، مفيد حالت است و جمله، ممكن است حال براى فاعل (تُخرجون ) يا (فريقاً) يا هر دو باشد(888)؛ در اين صورت، جمله (و إنّ يأتوكم...) معترضه است (889) و وجه تقديم آن يا تأخير جمله حاليه، اين است كه در كنار دو جمله (أفتؤ منون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض ) قرار گيرد تا از اين طريق، بطلان افعال متناقض آنان بيشتر ظاهر شود.

نيز احتمال دارد حال براى (تفادوهم ) باشد؛ يعنى در حالى با پرداخت فديه، آنان را آزاد مى كنيد كه اخراج آنان نيز بر شما حرام است و به ناحق آنها را از سرزمين خودشان آواره كرديد. در اين صورت، جمله (وإنّ يأتوكم...) عطف بر (تظاهرون ) است، نه معترضه.

### أفتؤ منون

در اين كه فأ در (أفتؤ منون ) باى عطف است يا نه، و اگر عاطفه است فعل تؤ منون را به چيز عطف مى كند به تفسير ذيل كلمه أفتطمعون در آيه 75 همين سوره مراجعه شود.

### يُنصرَرون

اين واژه نصرت است و نصرت در اصل به معناى باران است و ناصر كسى است كه باران را نازل مى كند؛ نظير غبث و مغيث؛ برهمين اساس، به زمينِ باران ديده و شكوفا شده أرض ‍ منصوره مى گويند و همان گونه كه اين تعبير به زمين آماده شكوفايى اطلاق مى شود، نصرت به معناى يارى دادن در مورد انسان نيز در صورتى صحيح است كه زمينه و آمادگى لازم ر ابراى رشد يافتن به وسيله كمك خارجى داشته باشد.

ممكن است گفته شود عكس قضيه مزبور نيز صادق است، يعنى نَصر و نُصرت به معناى يارى دادن (890) يا عطاست (891) و تسميه بارن به نَصْر(892) از اين روست كه عون و عطا و كمكى براى زمين تشنه به حساب مى آيد(893).

### تناسب آيات

در ذيل آيه قبل گفته شد كه آيات مورد بحث به دو پيمان ديگرى اشاره مى كند كه در قالب نهى از امّت يهود گرفته شد؛ يعنى پيمان پرهيز از كشتن يكديگر و پيمان آواره نساختن از مرز و بوم وبيرون نكردن يكديگر از سرزمين خود. دو پيمان پرهيز از كشتن و آواره سازى جزو مجموعه ده پيمانى است كه در ذيل آيه قبل به شمارش درآمد(894)؛

مجموع اين پيمان هاى ده گانه، منشورى از مسائل اعتقادى، اخلاقى، حقوقى و فقهى براى همه پيروان اديان توحيدى است كه در خور دقّت و تأمّل است.

در آيه نخست با اشاره به اصل اين دو پيمان مى فرمايد: به ياد آوريد هنگامى را كه از شما پيمان گرفتيم كه خون يكديگر را نريزيد و يكديگر را از سرزمين خويش بيرون نكنيد. در آيه دوم درباره نقض آن پيمان مى فرمايد: شما هم پيمان اول را با كشتن يكديگر نقض كرديد و هم پيمان دوم را با آواره ساختن جمعى از خودتان زير پا گذاشتيد و در اين گناه و تجاوز، يكديگر را يارى مى كنيد و شگفت است كه پس از درگيرى با يكديگر و اسير شدن بعضى، براى آزادى اسيران فديه مى پردازيد و به بهانه اين كه تورات به فديه فرمان داده است؛ آنان را آزاد مى سازيد؛ ب اين كه اين كتاب، كشتن و آواره ساختن را نيز حرام كرده است! چگونه در عمل به احكام اين كتاب آسمانى تبعيض روا مى داريد؟

اين اظهار شگفتى درباره برخورد دوگاونه يهود مدينه است كه قصّه آن مطابق نقل برخى تفاسير چنين است:

سه قبيله يهود مدينه بنى قَيْنُقاع، بنى نَضير و بنى قُرَيْظَة يك ريشه داشتند؛ چون قينقاع و نضير و قريظه سه برادر بودند. اين سه قبيله با داتن دين و كتاب واحد، با يكديگر درگير و با بيگانه هم پيمان بودند؛ بنى قينقاع و بنى نضير با قبيله خزرج و بنى قريظه با قبيله اوس.

قبل ا زاسلام وقتى آتش جنگ بين اوس و خزرج شعله ور مى شد، اين سه طايفه همراه با قبيله هم پيمن خود مى جنگردند و پس از كشتار، عده اى از يهوديان، يا به دست يهودان هم پيمان با دشمن كشته، يا از خانه هايشان آواره مى شدند و اموال آنان به تاراج مى رفت، يا به اسارت مى رفتند.

در پايان جنگ براساس حكم تورات، اسيران يهود را با پرداخت فديه به قبيله هم پيمان خود آزاد مى كردند؛ چنان كه دو قبيله بنى قينقاع و بنى نضير، يهوديانى از قبيله بنى قريظه را كه در دست خزرجيان اسير شده بودند، آزاد مى كردند در حالى كه با آنها جنگيدند و در مقابل، بنى قريظه نيز يهوديان اسير شده در دست قبيله هم پميان خودشان (اوس ) را با پرداخت فديه آزاد مى كردند؛ از اين رو مورد سرزنش عرب قرار مى گرفتند كه چگونه قبلاً ب اين اسيران مى جنگيدند و امروز براى آزادى آنان فديه مى پردازيد؟ اگر به حكم تورات، آزاد ساختن برادر دينى واجب است، به حكم همين كتاب، جنگيد و آواره ساختن وى نيز حرام است؛ چگونه به برخى احكام تورات ايمان مى آوريد، ولى به بعضى ديگر كفر مى ورزيد؟!

در پايان آيه دوم از آيات مورد بحث، مى فرمايد: چنين رفتارى با كتاب خدا، فرجامى جز رسوايى در دنيا و گرفتار شدن به شديدترين عذاب ها در قامت، ندارد و بدانيد كه خداوند از آنچه انجام مى دهيد، غافل نيست.

در آيه سوم نيز درباره منشأ اين رفتار تبعيض آميز با كتاب خدا مى فرمايد: اينان همان كسانى هستند كه آخرت را به زندگى دنيا فروخته اند؛ از اين رو از عذاب آنان كاسته نمى شود و كسى آنان را يارى نمى كند.

### توجيه خطاب به يهود عصر نزول

مخاطب در (ميثاقكم ) و ساير خطاب هاى اين آيات، يهود عصر نزول قرآن هستند؛ با آن كه پيمان هاى مذكور در آيه، از سَلَف و گذشتگان آنان گرفته شده، ولى اين گناهان بزرگ، اعم از قتل و آواره ساختن از مرز و بوم و يارى رساندن به دشمنان كه در آيه دوم آمده، به عنوان نقض آن پيمان ها به خَلَف و معاصران رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نسبت داده شده است و اين دليللى بر هماهنگى فكرى و رفتارى اين فرزندان با پدران و گذشتگان خودشان است.(895)

چنان كه بعيد نيست التفات از غيبت در آيه قبل، به خطاب در اين آيات، نيز دليل ديگرى بر وحدت نظرى و عملى اين امّت پيمان شكن و سركنش، و پيروى اين خَلَف طالُ از آن سلفِ فاسد باشد(896)؛ چون در صدر آيه قبل به صورت غايب آمده: وإ ذ أخذنا ميثاق بنى اسرائيل... و ناظر به بنى اسرائيل زمان موسى عليه‌السلام است و در ذيل آن خطاب به يهود مدينه در عصر نزول قرآن آمده است: (ثمّ تولّيتم...)، يا اگر حكايت خطاب باشد، چنان كه احمال آن مطرح شد(897)، خطاب به يهود مدينه اين گونه براى پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم حكايت شده است، آنگاه در آيات مورد بحث، مجدّداً يهود عصر نزول قرآن، مخاطب قرار مى گيرند.

اين احتمال نيز وجود دارد كه التفات مزبور به اين اعتبار باشد كه صرف ايمان خَلَف به رسالت موسى عليه‌السلام و كتاب تورات، التزام و پيماى از جانب آنان به حساب مى آيد؛ پس آنها نيز همانند سَلَف خود از متعهدان و ملتزمان به آن 0پيمان ها محسوب مى شوند؛ بر همين اساس، ممكن است مورد عتاب و مؤ اخذه قرار گيرند، نه اين كه توجه خطاب به آنان فقط از باب همدلى آنان با گذشتگانشان باشد(898).

تذكّر: از تعبيراتى چون (دمأَكم )، (أنفسكم ) و (دياركم ) برمى آيد كه خون، جان و خنه هر يك از افراد اين امّت خون، جان و خانه بقيه افراد است؛ پس ‍ اگر كسى خون ديگرى را بريزد يا او را آواره سازد، گويا خون خويش ‍ راريخته و خود را آواره ساخته و اين دليل روشن ديگرى بر مدّعاى مزبور، يعنى وحدت و هماهنگى يك امت است (899).

### هشدارى به امت ها

اين نكته ممكن است هشدارى باشد، به هر ملّت و جمعيتى كه نوعى وحدت و انسجام دارند و امّتى را تشكيل مى دهند كه به هوش باشيد همان گونه كه اعمال فرد در دوران خردسالى، ممكن است آثار و ملكاتى را در جانش بگذارد كه در دوران كهن سالى بروز و ظهور يابد، اعمال نسل يا نسل هاى پيشين هر امّت نيز ممكن است سنگ بناى نيكو يا زشتى براى نسل هاى آينده شود وسنّتِ ديرپاى حسنه يا سيئه اى را پى ريزى كند(900).

تذكّر: دو جمله (لا تسفكون دمأكم و لا تخرجون أنفسكم من دياركم ) ا قبيل ارائه جمله ءخبريّه به داعى انشاست؛ چنان كه درباره جمله (لاتعبدون إ لاّ اللّه ) در آيه قبل گذشت؛ بنابراين، دلالت آن بر حرمت خون ريزى و آواره ساختن از سرزمين، شديدتر از صيغه نهى است.

### اقرار و شهادت

در اين خصوص مقصود از اقرار و شهادت در دو جمله (ثمّ أقررتم و أنتم تشهدون ) چيست و متعلق آن دو، كدام است و آيا توجّه خطاب آن به يهود عصر نزول قرآن نيز به اعتبار اسلاف آنان است يا به اعتبار خودشان؟ بين مفسّران اختلاف است:

1. بعضى چون أبوالسعود، اقرار كننده و شهادت دهنده را يهود عصر نزول قرآن مى دانند و مى گويند: جمله دوم تأكيد جمله اوّل سات؛ نظير أقرّ فلا ن شاهداً على نفسه و با توجه به اين كه ميثاق هاى مطرح شده در صدر آيه از اسلاف آنان گرفته شده در اين د وجمله به آنان خطاب مى شود كه شما نيز به اصل اين ميثاق و به وجوب محافظت از آن اعتراف كرديد و بر آن شهادت مى دهيد(901).

2. اين احتمال نيز وجود دارد كه مخاطب ساختن يهود مدينه به اعتبار خودشان باشد؛ ولى جمله دوم تأكيد جمله اوّل نباشد، بلكه جمله اوّل ناظر به اقرار و اعتقاد قلبى و جمله دوم ناظر به عدم انكار در زبان، بلكه گواهى دادن محسوس بر اين ميثاق براى ديگران اقرار كرده، قلباً به آن اعتقاد داريد و در زبان نيز آن را انكار نمى كنيد، بلكه به آن شهادت داده و آن را علتى مى سازيد(902).

3. احتمال ديگر اين است كه مخاطب ساختن يهود مدينه به اين خطاب به اعتبار اسلافم آنان باشد و جمله اوّل ناظر به اعتراف سلف به ميثاق و پذيرش آن، و جمله دوم ناظر به شهود و حضور آنان نسبت به وحيى باشد كه بر حضرت موسى عليه‌السلام نازل شده است (903).

4. اين احتمال نيز داده شده كه تناه جمله (وأنتم تشهدون ) به اعتبار خود مخاطبان، يعنى يهود عصر نزول قرآن باشد و متعلق شهادت هم اقرار اسلاف باشد(904)، يا متعلق به اصل ميثاق و اقرار اسلاف با هم باشد.

به نظر مى رسد تبديل ضمير متّصل به ضمير منفصل در جمله (و أنتم تشهدون ) و نيز تبديل صيغه ماضى به مضارع در فعل (تشهدون ) قرينه اى بر احتمال اخير است؛ زيرا اگر خطاب (تشهدون ) به اعتبار اسلاف باشد، بايد به صورت ثمّ أقررتم و شهدتم مى آيد؛ أقررتم به صيغه ماضى نشان آن است كه به اعتراف گذتشگان نظر دارد و ظاهر (تشهدون ) به صيغه مضارع، همراه با ضمير منفصل (أنتم ) خطاب به حاضران است؛ يعنى شما يهوديان مدينه به ميثاق اسلاف و اعتراف آنان به ميثاق مزبور، شهادت مى دهيد و آن را انكار نمى كنيد؛ به ويژه وقتى ملاحظه مى شود كه جمله (أنتم هؤ لأ تقتلون...) است؛ آن هم با تكرارضمير (أنتم ) و آوردن اسم اشاره (هؤ لأ)؛ به اين معنا كه شما شاهدان و گواهان بر آن ميثاق و اقرار، كسانى هستيد كه خون همديگر را مى ريزيد و يكديگر را از سرزمين خود آواره مى سازيد و اين گونه دچار نقض پيمان و تناقض در رفتار مى شويد.

اين دو جمله بيانگر اين نكته است كه عصيان شما از روى سهو و نسيان نيست، بلكه بر اثر طغيان عمدى و پس از ادراك و رؤ يت حق است. حقّ، بر شما روشن شده، خفايى در كار نيست تا راه تجاهل بازباشد؛ در اقع، ميان شم او آل فرعون كه از دست آنان نجات يافتيد، فرقى نيست؛ آنان پس از روشن شدن حق آن را انكار مى كردند: (وجحدوا بها و استيقنتها أنفسهم) (905). شما نيز پس از رهايى از ستم و برخوردارى از رفاه، در برابر حق ايستاديد؛ با اين كه حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را چون فرزندانتان مى شناسيد؛ يعنى به آن معرفت حسّى داريد كه جايى براى انكار ندارد: (يعرفونه كما يعفون أبنأهم) (906) و با اين كه به آن عالم شده ايد، باز دست به كتمان مى زنيد: (وإنَّ فريقاً منهم ليكتُمون الحقَّ و هم يعلمون) (907).

بنابراين، مفاد دو جمله مزبور اين است: نقض ميثاق از جانب شما، پس از قيام بيّنه و اتمام حجّت و از مصاديق (ليهلك من هلك عن بيّنةٍ) است.

### توبيخ و استبعاد

در صورتى كه مخاطب شدن يهود مدينه در آيه اوّل، به لحاظ خود آنان باشد، با توجه به تباين و ناهماهنگى بين اخذ ميثاق و اقرار و گواهى از يك سو و نقض و پيمان شكنى از سوى ديگر، خواه زمانى بين آن رشتن و اين پنبه كردن فاصله باشد و خواه نباشد، مى توان چنين گفت كه كلمه (ثمّ) براى خصوص تراخى زمانى نيست، بلكه بر اعم از تراخى زمانى و رتبى دلالت دارد؛ يعنى نسبت به آنچه پس از ميثاق واقع شده استبعاد مى كند و به تعبير برخى مفسران (908) توبيخى شديد و استبعادى قوّى است به آنچه پس از ميثاق و اقرار و شهادت به آن مرتكب شدند.

### تعاون راى حق و تظاهر براى باطل

تظاهر و تعاون گاهى براى حق و عدل است و زمانى براى باطل و ظلم. تظاهر براى باطل نظير آيه مورد بحث و آيه (و كان الكافر على ربه ظهيراً) (909) و تظاهر براى حق در قبال تظاهر براى باطل مانند آيه (... و إنّ تظاهرا عليه فإنّ اللّه هو موليه و جِبريل و صالح المؤ منين و الملئكة بعد ذلك ظهيراٌ) (910)؛ زيرا پيام آيه اين است كه در قبال تظاهر و تعاون عليه رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و به زيان رهنمود معصومانه آن حضرت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، فرشتگان به سود هدايت و رسالت وى تظاهر و پشتيبانى دارند.

از جمله تظاهرون على الا ثم والعدوان استفاده مى شود كه حرمت و معصيت، به اتيان عمل حرام به نحو استقلال اختصاص ندارد، بلكه پشتيبان يكديگر شدن در انجام معصيت نيز حرام است؛ چنان كه در آيه ديگرى چنين آمده است: (تعاونوا على البرّ والتقوى ولا تعاونوا على الا ثم والعدوان) (911) و در بيان موساى كليم عليه‌السلام نيز آمده: (ربِّ بما أنعمت علىّ فلن أكون ظهيراً للمجرمين) (912)؛ پروردگارا به شكرانه نعمتى كه به من دادى هرگز پشتيبان مجرمان نخواهم شد. خلاصه آن كه ظلم حرام است، خواه به نحو استقلال و خواه به نحو شركت و خواه به نحو مباشرت يا تسبيب.

تذكّر: چون آواره كردن ساكنان يك منطقه از سرزمين مألوف آنان كار دشوارى است و بدون تظاهر و تعاون بر چنين ظلم و اثم حاصل نمى شود لذا فرمود: بر اخراج آنان تظاهر كرديد.

### تناقض در رفتار

جمله و إنّ يأتوكم أسارى... در مقام بيان اين نكته است كه محور عمل شما، خواسته هاى نفسانى است نه وحى و دستورآسمانى، وگرنه وجهى ندارد كه شما در آزادسازى اسيران پيرو وحى باشيد، ولى در كشتن و تبعيد ديگران به آن اعتنايى نداشته باشيد؛ چنان كه گروهى هرگاه در محكمه رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به نفع آنان حكم مى شد، به آن حضرت رومى آوردند، ولى اگر به نفع آنان حكم نمى شد، از آن حضرت اعراض مى كردند: (و إذا دعوا إ لى اللّه و رسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون (48) و إنّ يكن لهم الحقُّ يأتوا إ ليه مُذعنين) (913). اين گونه تبعيض و دعوى ايمان به بعض و كفر به بعض: (نؤ من ببعض و نكفر ببعض) (914) نشانه بيماردلى يا ترديد است، يا از آن بيم دارند كه خدا و رسولش در حق آنان ستم كنند؛ در حالى كه خود ستمگرند: (أفى قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف اللّه عليهم و رسوله بل أولئك هم الظالمون) (915)، بلكه مى توان گفت اينان كافر محض هستند، نه اين كه در برخى احكام مطيع و مؤ من باشند؛ چون هر چه را عمل كرده، به دليل مطابقت آن با ميل و هواى نفسانى و هماهنگى آن با روحيه نژادپرستى آنان است، نه از روى ايمان به وحى و دستور خداى سبحان.

چنين كسانى از مصاديق (خلصوا عملاً صالحاً و خر سيّئاً) (916) نيستند تا در قيامت اميد نجات داشته باشند، بلكه آنان هدايت الهى را محكوم هواى نفسانى خويش قرار داده اند: عَطَفوا الهدى على الهوى (917)، و تنها به نظر و تشخيص خود احترام مى گذارند، نه به وحى؛ آنان وحى را بر نظر خويش عرضه مى كنند تا در صورت هماهنگى با آن قبول، وگرنه نكول كنند؛ پس اينان فقط هوامدار و هوس محورند.

براين اساس، تعبير به أفتؤ منون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض در مقام اسناد اطاعت و معصيت به آنان نيست، بلكه بيانگر وجود نوعى تناقض در رفتار است و آن اين كه كفر به برخى آيات با ايمان به برخى ديگر قابل جمع نيست؛ پس كفر به بعض، اماره واقعى نبودن ايمان به بعض ديگر است و فديه دادن براى آزادىِ اسيران، صرفاً ناشى از روحيه نژادپرستى است، نه امتثال حكم خدا.

### ستم فاحش آواره سازى

پيام جمله (وهو محرِّم...) اين است كه آواره ساختن مردم از مرز و بومشان هچ مجوّزى ندارد و آوارگان استحقاق آن را ندارند و در حرمت و عدم مشروعيت اين كار شبهه اى نيست.

در ميان فعل هاى حرام قتل، آواره سازى و پشتيبانى از دشمن، تنها بر حرمت واره ساتخن تكيه شده است. در تبيين راز اين تكيه و تأكيد احتمالاتى بيان شده است:

1. براى دفع توهم عدم حرمت اخراج است؛ يعنى از آن جا كه اهميت آواره ساختن، از قتل كمتر است، ممكن است توّهم شود كه اخراج مردم از مرز و بوم آنان حرام نيست.

اين احتمال تام نيست؛ زيرا برحسب ظاهر و در اذهان عموم، اهميّت پشتيبانى در ظلم كمتر از خود اخراج است، پس مى بايست روى پشتيبانى تكيه مى شد، نه روى اخراج.

2. آيه مزبور در مقام بيان تناقض افعال يهود بنى اسرائيل است و اين اختصاص به اخراج دارد؛ چون آواره اسختن هم كيشان با آزاد ساختن آنان از طريق فدأ، ناسازگار است و آنچه با فعل قتل، تناقض دارد قصاص يا پرداخت ديه است و چنين چيزى از آنان نقل نشده بود تا به عنوان تناقض، در آيه آورده شود(918).

3. اخراج نسبت به قتل اهميت بيشترى دارد؛ زيرا از قبيل فتنه است (و والتفنة أشدّ من القتل) (919).

اين وجه بعيد به نظر مى رسد؛ زيرا بعيد است آواره ساختن از مصاديق فتنه باشد. در نتيجه وجه دوم تعيّن پيدا نمى كند.

تذكّر: كلمه ديار در آيات مورد بحث گاهى به ضمير خطاب اضافه شده است: (دياركم )، و گاهى به ضمير غياب: (ديارهم ). اضافه به خطاب به لحاظ وحدت دينى، نژادى و مانند آن است و اضافه به غياب براى تبيين اين نكته است كه گذشته از وحدت دينى و ملى، از جهت اقتصادى و ملكى نيز سرزمين متعلق به خود تبعيدشدگان و آوارگان بوده است تا فاحش بودن ظلم و تعدى آن روشن گردد.

### آزادسازى اسيران

آزادسازى اسير اگر مصداق عِتْق رقبه باشد، در قرآن كاملاً مطرح و مدح شه است؛ مانند: (فكّ رقبة ) (920) و (وفى الرقاب...) (921)، ليكن مدح آزاد كردن اسيرى كه استرقاق شده، مافى قَدْحِ جنگ با بى گناه و آواره كردن وى از سرزمين كه همه اين امور سبب اسير شدن اوست، نخواهد بود و توبيخ آيه متوجه معاصى متعدّد اسرائيليان از يك سو و تفكيك آنان نسبت به دستورهاى تورات از سوى ديگر است، وگرنه مفادات و آزادسازى اسير از راه فديه محمود و ممدوح است. البته از اسير هم كيش پول گرفتن و او را آزاد كردن مانند اصل اسيرگيرى او محرّم است و ظاهر آيه ناظر به مفادات ممدوح است، نه مذموم.

گناه عمدبى و خطر كفر

زمخشرى نقل مى كند: وقتى از آنان سؤ ال مى شد كه اگر با دادن فديه اسيران را آزاد مى كنيد پس چرا با آنان مى جنگيد؟! مى گفتند: گرچه قتلْ حرام است، ليكن از تنها گذاشتن هم پيمانان حيا مى كنيم (922). با توجه به نقل زمخشرى معلوم مى شود كه تعبير به كفر در جمله (وتكفرون ببعض ) تعبيرى مجازى و براى نشان دادن شدّت قبح عمل است؛ چنان كه در برخى روايات، بر ترك برخى فروع مهمّ دين مانند نماز عنوان كفر نيز اطلاق شده است و روايت نعمانى كه در مبحث روايى خواهد آمد(923)، گواه اين مطلب است.

از اين بيان روشن مى شود كه نظر بعضى از مفسران (924) كه وجه اطلاق كفر را استهزا و انكار آنان نسبت به حكم دانسته اند ناتمام است. ضعف اين احتمال نيز آشكار مى شود كه چون قتل در شريعت موسى عليه‌السلام كفر به حساب مى آمده (925) از آن به كفر تعبير شده است. البته اگر قتل يا اخراج و تبعيد يا تظاهر بر عدوان همراه با حلال دانستن آن باشد كفر خواهد بود؛ چنان كه در تحليل عصيان عمدژى بدون كفرِقيق نيست؛ زيرا اگر ارتكاب منهى عنه بر اثر غفلت، سهو، نسيان، جهل به موضوع، جهل قصورى به حكم، اضطرار، اكراه، اجبار و مانند آن باشد كه معصيت نيست و اگر عالماً، عامداً باشد بازگشت آن به اين است كه شخص تبه كار بر آن است كه گرچه خداوند چيزى را تحريم كرده و من نيز هيچ عذرى در ارتكاب آن ندارم، ولى اراده خود را بر اراده الهى ترجيح مى دهم و اين همان دعوى ربوبيّت و كفر است. گذشته از آن كه تداوم گناه عمدى و اصرار بر طغيانِ عملى ممكن است به كفر منتهى گردد؛ بنابراين، از جهات متعدد خطر كفر، گناه عمدى را تهديد مى كند.

### رسوايى و خوارى بنى اسرائيل

خزى بليّه و شرّى است كه ذلّت، رسوايى و خوارى را در پى داشته باشد و نكره بودن آن در آيه بيانگر شدّت و فظاعت آن است و چنان كه نظام الدين نيشابورى گفته، ظاهر اين است كه اختصاص به عقوبت خاص ‍ ندارد(926) و شامل همه ءآنچه بنى اسرائيل در طول تارخ به آن مبتلا شدند، از جلاى وطن بنى نضير و كشته شدن بنى قريظه و غلبه دشمن بر آنان و پرداختن جزيه و ساير عقوبت ها مى شود، و اين كه بعضى (927) آن را به خصوص كشته شدن بنى قريظه يا جلاى وطن بنى نضير به منطقه أذرعات و أريحأ از كشور شام اختصاص داده اند، وجهى ندارد.

### شديدترين عذاب بنى اسرائيل

تعبير به (أشد العذاب ) يا به لحاظ سنجش عذاب قيامت با عذاب دنياست، زيرا عذاب قيامت، از جهات مختلفى، مانند جاودانگى، از عذاب دنيا شديدتر است، يا به جهت گونه گون بودن عذاب هاى قيامت است و بنى اسرائيل به شديدترين عذاب مبتلا مى شوند. در اين صورت سؤ ال مى شود كه چگونه عذاب آنها از عذاب ديگر تبه كاران حتى عذاب مشركان و منكرانِ صانع بيشتر است؟

از اين سؤ ال پاسخ ‌هايى داده شده، از جمله اين كه كفر بنى اسرائيل، كفر س ‍ از معرفت به كتاب خدا و اقرار و شهادت بود و چنين كفرى از كفر ابتدايى منكران بدتر است.

اين پاسخ را آلوسى به دليل اين كه ممكن است كفر مشرك و منكر صانع نيز پس از علم و معرفت باشد نپذيرفته، خود چنين پاسخ مى دهد كه عذاب أشدّ در آيه مختصّ به گروه خاصّى از يهود است كه مرتكب قتل و آواره ساختن همديگر شده اند و ازاين رو تبعير به مَنْ يفعل ذلك منكم دارد. در اين صورت شديدتر بودن عذاب اين گروه خاص، نسبت به يهوديانى است كه اين معصيت را مرتكب نشده اند، نه به لحاظ ساير كفّار(928). غرض آن شد كه اشدّ بودن نِسبى است نه نفسى؛ زيرا درباره آل فرعون چنين آمده است: (النار يعرضون عليها غدوّاً و عشيّاً و يوم قوم الساعة أدخلوا ال فرعون أشدّ العذاب) (929). البته درباره آل فرعون كه نه تنها حَطَب و هيزم دوزخند: (أمّا القاسطون فكانوا لجهنّم حطباً) (930)، لكه وَقُود آنند: (كدأب ل فرعون ) (931)، محتمل است، تعبير (أشدّ العذاب ) نفيس باشد نه نِسْبى.

ظاهر آن است كه مقصود عذاب قيامت است؛ زيرا عنوانِ ردّ مانند عنوان رجوع يادآور معاد و بازگشت خلق به حضور خالق است. خلاصه آن كه، اگر عنوانِ ردّ ملحوظ گردد، ظهور آيه در معناى قيامت روشن مى شود.

نكته: تعبير به ردّ، به لحاظ رجوع به خداست نه ردّ و رجوع به اشدّ العذاب تا لازم آن اين باشد كه قبلاً مبتلا به أشدّ العذاب بوده اند، و هم اكنون به همان اشدّ العذاب بازمى گردند. اگر ردّ به معناى صيرورت باشد، چنين مطلبى لازم نمى آيد.

### مصداق بارز وعظ الهى

اعلام به عدم غفلت خداوند: (و ما اللّه بغافل عمّا تعملون ) از بارزترين صاديق وعظالهى است؛ زيرا هم صبغه تبشرى دارد و هم جنبه انذار؛ جهت تبشيرى آن نسبت به پرهيزكاران است كه همه كارهاى خير آنان مشهود خداوند عادل است و بدون پاداش مضاعف كه سنّت حسنه الهى است نخواهد بود، و جهت انذارى آن نسبت به تبه كاران است ك همه كارهاى بد آنان معلوم خداوندِ منتقم است و تأخير در كيفر و تغافل از رفتار سوء آنان و امهال آنه ابه معناى غفلت از كارشان نيست؛ زيرا خداوندى كه از منظر آگاهى، به هر چيزى دانا است، و از منظر ربوبى در مرصاد و كمين متجاوزان و مهاجمان به حريم عدل و داد است؛ (إنّ ربّك لبالمرصاد) (932)، هرگز غافل نخواهد بود.

### دنياطلبى يهوديان

آيه سوم يعنى جمله (أولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالاخرة ) نشان مى دهد كه اساس كار يهوديان دنياطلبى است. در عصر كنونى نيز اين خطر وجود دارد؛ اساس همه طغيانگرى ها و تجاوزها اين است كه آنها آخرت را كه سرمايه اصلى و مطلوب فطرت انسان است، فروخته و در عوض دنيا را خريده اند؛ كالاى ابدى را داده و متاع زودگذر و فانى را دريافت كرده ناد و منشأ اين معامله خسارت بار، ايين است كه همه اعمال آنان ناشى از هواهاى نفسانى است و موافقت يا مخالفت با دين الهى براى آنان مطرح نيست.

### نفى تخفيف عذاب و نصرت

بنى اسرائيل موظّف بودند ميثاق الهى خود را با قوت علم يو قدرت عملى اخذ كنند: (خذوا ما اتيناكم بقوة ) (933)، ليكن آنها با نهايت وَهْ و سستى برداشت كردند؛ از اين رو تهديد خداوند نسبت به آنان بازگشت به أشدّ العذاب از يك سو و عدم تخفيف آن از سوى ديگر و فقدان نصرت و كمك از بيرون از سوى سوم است؛ در حالى كه آنان مدّعىِ (لن تمسّنا النار إ لاّ أيّاماً معدودة) (934) بودند و با داعيه خام و غير مُبَرْهَنِ (نحن أبنأ اللّه وأحبّائه ) (935) آرزوى رهايى زودهنگام از عذاب معاد را در سر مى پروراندند. گويا بنى اسرائيل همان طور كه جرثومه اِفساد، تبعيد، تظاهر به عدوان بوده و هستند، معدن آرزوى خام و أمْنيّهْ فراوانند كه زمينه غرور و آلوده شدن با مباهات تَباه و فاسد را فراهم كرده است.

دو جمله (فلا يخفّف عنهم العذاب ولاهم ينصرون ) دلالت دارد كه آنان نه تنا به شديدترين عذاب گرفتار مى شوند، بلكه از آن رهايى نمى يابند و هيچ گونه تخفيف عذابى، اعم از انقطاع و غير آن نسبت به آنان صورت نمى گيرد؛ چنان كه شفاعتى هم شامل حال آنان نمى شود؛ پس نه به وسيله شفاعت، از نصرتى برخوردار مى شوند و عاملى بيرونى به كمك آنها مى آيد و نه عاملى درونى سبب تخفيف عذابشان مى گردد؛ چنان كه در پاسخ خواسته آنان مبنى بر كاهش شدت عذاب: (يخفّف عنا يوماً من العذاب )(936) گفته مى شود: جايى براى تخفيف عذاب نيست؛ (لايخفّف عنهم العذاب ولاهم يُنصرون ). نيز مى فرمايد: هرگاه جهنم به سوى خاموشى و افسردگى مى گرايد، دوباره آن را افروخته و مشتعل مى سازيم؛ (كلّما خَبَثْ زِدنا هم سَعيرا)ً (937).

سرّ عدم تخفيف عذاب اين است كه آلودگان به معاصى در دنيا عصيان را سبك مى شمردند و گناهان شديد را ترك نمى كردند و آنچه در قيامت اتفاق مى افتد، ظهور همان چيزى است كه در دنيا به آن مبتلا بودند.

تذكّر: دو جمله مزبور را برخى مفسّران مطلق دانسته و گفته اند: لازم اطلاق اين دو جمله اين است كه، نه عذاب دنيوى آنها مانندجزيه تخفيف مى يايبد و نه عذاب اخروى آنها؛ چنان كه نه در دنيا با دفع آفات و بليّات، يارى مى شوند و نه در آخرت با رفع عقوبات از طريق شفاعت (938). البته اين در صورتى است كه مقصود از عذابْ مقابل خزى دنيا نباشد؛ چنان كه در آيه قبل مقابل هم قرار گرفت، وگرنه اطلاق نخواهد داشت.

## لطايف و ارشادات

### 1. مراحل هشدار

برا يهشدار و ايقاظ و بيدار كردن، در فنّ ادب مراحلى مطرح است كه بخشى از آن در آيات قرآن كريم ارائه شده است: الف. (ثم أنتم هؤ لأ تقتلون ) (939). ب. (ها أنتم تحبونهم ) (940) كه بين حرف تنبيه و اسم اشاره جمع شده است. ج.(ها أنتم هولأ جادلتم عنهم فى الحيوة الدنيا) (941) كه گذشته از تصريح به ضمير و اسم اشاه، حرف تنبيه، يعنى ها تكرار شده كه اين قسم سوم از اهميت بيشترى حكايت مى كند. استنباط تعجّب و مانند آن به وسيله قرينه هاى حال و مقال است (942).

### 2. معيار اتّحاد

امور پراكنده به وسيله يك امر جامع داراى وحدت و اتحاد مى شود هر اندازه كثرت آن امور پراكنده قوى باشد، احتياج آنها به عامل قوى وحدت زياد است وهر اندازه كثرت آن امور ضعيف باشد، نياز آنها به عامل قوى وحدت كم است و به اندك عامل اتحاد ممكن است همبستگى بين آن امور پراكنده حاصل گردد.

قرآن كريم امورى را عامل وحدت دانسته و حكم جزء را همتاى حكم كل و نيز حكم جزئى را نظير حكم كلى تلقى كرده است؛ مثلاً درباره انسان مى فرمايد: (من قتل نفساً بغير نفس ئو فسادٍ فى الا رض فكأنما قتل الناس جمعيعاً) (943)؛ اگر كسى بى گناهى را كه قتل و افسادى نكرده و مستحق كشتن نيست، بكشد گويا جامعه انسانى و همه بشر را كشته است.

برخى اعمال و بعضى از جريان ها باعث مى شود كه هويت انسانى به مثابه روح واحد در كالبداى متعدد باشد و زمينه وحدت حكم كل و جزء يا كلى و جزئى فراهم شود. از امورى كه در فرهنگ قرآن، عامل وحدت مطرح شد دين است؛ زيرا عقيده، اخلاق، حقوق و فقه كه عناصر محورى دين را تشكيل مى دهد، در ساختن وتأمين هويت اجتماعى جامع ءه بشر سهم تعيين كننده اى دارد و اگر تعبير وحدت اقتصادى و مالى نظيرِ (لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ) (944) و مانند آن در قرآن مطرح مى شود، باستناد همين ساختار منسجم است.

از آيات قرآن كريم به دست مى آيد كه دين الهى، عامل وحدت جوامع انسانى و مايه تشكلى صف واحد است؛ آيه (إنّما المؤ منون إ خوة ) (945) با صراحت، مؤ منان را برادر يكديگر معرفى مى كند و با توجه به اين كه برادران، تحت تدبير پدر واحد قرار دارند، رسول مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم خود و على عليه‌السلام را كه به منزله نفس آن حضرت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است، دو پدرِ امّت اسلامى مى داند: أنا و على أبوا هذه الاُمّة (946).

اين نكته اختصاص به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و امّت اسلامى ندارد، بلكه هر پيامبرى پدر روحانى امّت خود بوده و آحاد امّت وى به منزله فرزند او و برادر يكديگرند و گويا خون واحدى در رگ هاى همه جارى است.

بر اين اساس در آيات مورد بحث، بنى اسرائيل با تعبيرهايى مانند (دمأكم ) و (أنفسكم ) مخاطب قرار مى گيرند و مأمور مى شوند كه خون هاى خود را نريزند و يكديگر را از مرز و بوم خود خارج نسازند؛ زيرا آنان از يكديگر بيگانه نيستند.

حقيقت انسان را دين او شكل مى دهد و همه متدينان به دين واحد داراى يك حقيقت هستند؛ بنابراين، قاتلِ فردى از امت مانند آن است كه خود را كشته، تبعيد كنده ديگرى گويا خود را تبعيد ساخته است. گذشته ازاين كه چون عمل قتل يا برخى جرايم حقوقى، موجب قصاص يا حدّ اعدام است و در قصاص و اجراى حدّ اعدام، خود قاتل يا متجاوز و محارب نيز، از بين مى رود گويا قاتل يا مفسد و محارب براى ريختن خون خود قيام كرده است.

قرآن كريم باساس اتحاد امت اسلامى مى فرماى: هنگام ورو به خانه هاى يكديگر بر خود سلام كنيد: (فإذا دخَلْتُم بيوتاً فسلِّموا على أنفسكم تحيّةً من عنداللّه مباركة طيّبةً) (947)؛ يعنى خون واحد در شما و صاحبان آن خانه ه اجارى است و يك حقيقت معنوى هويّت اصيل انسانى شما را تشكيل مى دهد.

حضرت امام موسى بن جعفرعليه‌السلام مى فرمايد: مؤ منان از پدر و مادر واحدى خلق شده اند، پدرشان نور و مادرشان رحمت است؛ از اين رو بايد از زيركى و فراست مؤ من هراسيد؛ زيرا او با همان نور نظر مى كند و به حق و باطل بودن رفتارها و گفتارها پى مى برد.(948)

شيخ طوسى؛ و امين الاسلام طبرسى 1 نيز، ذيل آيه مورد بحث روايت معروفى را نقل كرده اند كه مؤ منان را به منزله اعضاى يك پيكر مى داند كه اگر عضوى در رنج و درد واقع شد، اعضاى ديگر آن آرام نمى گيرند. همين حديث مشهور را مى توان در تفاسير اهل سنّت يافت و شهرت آن مايه بى نيازى از نل آن است و محتواى آن در ديوان هاى اديبان اسلامى كاملاً مشهود است.

3. نفيس ترين متاع انسان

نفس از نفاست است و چون گران ترين كالا و نفيس ترين متاع انسان همان جان اوست، آن را نفس گويند: (أنفسكم ). البته روح از آن جهت كه مجرّد است، زوال مادّى و مرگ طبيعى ندارد و مرگ فقط وصف بدن است، نه روح. هنگامى كه روح بدن را رها مى كند، مرگ پديد مى آيد و مهمترين دوران تأمين كمال همان است كه روح به بدن متعلق است و از آن به عنوان عمر ياد مى شود.

نكته مهم آن است كه عمر بشر از سنخ درآمد تاجران يا غنيمت مجاهدان يا هبه متّهبان يا لُقَطه عابران و مانند آن نيست كه هزينه كردن آن آزاد باشد، بلكه از قبيل سرمايه است كه اگر در قبال كالايى دل مايه و متاعى جان مايه صرف شود بجاست، وگرنه خسارت، و هيچ كس در هزينه كردن نَقْد عمر و خرج كردن آن رها نيست؛ از اين رو عمر و نَفْس ناهيت ارج را در اسلام دارد. همان طور كه قتل نفس به هر بهانه اى مانند رياضت و غير آن از راه مباشرت يا تسبيب نارواست، مگر در مورد مصرّح در قرآن. اخرا ج آن از سرزمين مأليف نيز كه به منزله مرگ است؛ جايز نيست زيرا انسان آواره مرده اى متحرك و از توفيق كسب كمال محروم است؛ خواه اين اخراج به نحو مباشرت باشد اى تسبيب و خواه به صورت تيه در بيابان و تحيّر در وادى هاى ناآشنا به عنوان رياضت مزعوم باشد و خواه به عنوان ديگر.

نكته: انسان يا اسير است يا اجير است يا امير(949)؛ زيرا اگر طالب دنيا باشد ايسر نفس اماره است: كم من عقل أسير تحت هوىً أمير(950) و اگر طالب آخرت به معناى رهيدن از دوزخ يا رسيدن به بهشت باشد، اجير است و اگر جز خداوند چيزى نطلبد و همه اهتمام وى لقاى الهى باشد، بر همه خواسته هاى برخاسته از خوف و رجا امير است.

## بحث روايى

### 1. معناى كفر و ايمان بنى اسرائيل

عن أميرالمؤ منين عليه‌السلام: و امّا الكفر المذكور فى كتاب اللّه تعالى فخمسة وجوه... أمّا الوجه الثالث من الكفر فهو كفر الترك لما أمر اللّه به و هو من المعاصى؛ قال اللّه سبحانه: (وإ ذ أخذنا ميثاقكم لاتسفكون دمائكم ) إ لى قوله: (أفتؤ منون بببعض كالكتاب و تكفرون ببعض ) فكانوا كفّاراً لتركهم ما أمر اللّه تعالى به فنسبهم إ ل الايمان بإ قرارم بألسنتهم على الظاهر دون الباطن فلم ينفعهم ذلك، لقوله تعالى: (فما جزأ من يفعل ذلك منهم إ لاّ خزىُّ فى الحيوة الدنيا) الا ية (951).

اشاره: ايمان حقيقى است كه همه جوانح و جوارح عهده دار صيانت آن است؛ اگر بعضى از جوارح، نه قلب، امتثال وظيفه خود، خوددارى كند، ايمان در همان مقطع منتفى است و اين همان كفر عملى است، نه اعتقادى. البته اگر با انكار قلبى همراه باشد كفر اعتقادى خواهد بود.

### 2. تطبيق آيات

عن العسكرى عليه‌السلام فقال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم لم انزلت هذه الا ية فى اليهود: هؤ لأ اليهود نقضوا عهداللّه و كذّبوا رسل اللّه و قتلوا أوليأ اللّه أفلا أنبّئكم بمن يضاهيهم من يهود هذه الاُمّة؟ قالوا: بلى يا رسول اللّه! قال: قوم من أُمّتى ينتحلون (952) بأنّهم من أهل ملّتى يقتلون أفاضل ذريّيّتى وأطائب أرومتى و يبدّلون شريعتى سنّتى و يقتلون ولدى الحسن و الحسين كما قَتَل أسلاف هؤ لأ اليهود زكريّا و يحيى، ألا و إنّ اللّه يلعنهم كما لعنهم و يبعث على بقايا ذراريهم قبل يوم القيامة هاديا مهدّياً من ولد الحسين المظلوم يجرفهم بسيوف أوليائه إ لى نار جهنّم، ألا ولعن اللّه قتلة الحسين و محبّيهم و ناصريهم و الساكتين عن لعنهم من غير تقيةً اللاّعنين لا عدائهم والممتلين عليهم غيظاً وحنقاً ألا و إنّ الراضين بتقل الحسين شركأ تله، ألا و إنّ قتلتهم و أعوانهم و أشياعهم والمقتدين بهم برآء من دين اللّه و إنّ اللّه ليأمر ملائكته المقرّبين أن يتلقّوا دموعهم المصبوبة بقتل الحسين إ لى الخزّان فى الجنان فيمزّجونها بمأ الحيوان فتزيد فى عذوبتها و طيبها ألف ضعف ضعفها و إنّ الملائكة ليتلقّون دموع الفرحين الضاحكين لقتل الحسين عليه‌السلام ويلقونها فى الهاوية ويمزونها بحميمها و صديدها و غسّاقاه و غسلينها، فيزيد فى شدّة حرارتها و عظيم عذابها ألف ضعفها يشدد بها على المقبولين (المنقولين ) إ ليها من أعدأ آل محمّد عذابهم (953).

فى تفسير على بن ابراهيم إنّ الا ية نزلت فى أبى ذر؛ و عثمان فى نفى عثمان له إ لى الرّبذة (954).

اشاره: با اغماض از سند، برخى از گناهان بدنى هرچند مسبوق به انكار قلبى است و از آن جهت ارتداد از اسلام يا از ولايت را به همراه دارد، ليكن گاهى خود گناه خارجى مصداق ارتداد است؛ نظير جنگ با رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و جنگ با كسى كه به منزله آن حضرت و جنگ با او به مثابه جنگ با حضرت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است.

### 3. مصاديقى از خزى در دنيا

عن سعد بن عبداللّه عن القائم عليه‌السلام: والرّجم خزى و من قد أمر اللّه عز و جل برجمه فقد أخزاه و من أخزاه فقد أبعده و من أبعده فليس ‍ لا حدٍ أن يُقَرِّبَه (955).

عن أبى عبداللّه عليه‌السلام قال: كفى بالرّجل خِزياً أن يلبس ثوباً مشهّراً و يركب دابّة مشهّرة (956).

عن العسكرى عليه‌السلام: فى قوله تعالى (ضربت عليهم الذّلة ) قال: أى الجزية أُخذوابها عند ربّهم و عند مؤ منى عباده (957).

فى دعأٍ للكاظم عليه‌السلام:... أللّهمّ أحْسن عاقبتى فى الاُمور كلّها و أجرنى من مواقف الخزى فى الدّنيا و الا خرة إنّك على كلّ شى ءٍ قدير (958).

اشاره الف. مفهوم خزى و رسوايى روشن و برخى مصاديق آن معلوم است و داراى حقيقت شرعى نيست و آنچه در اين گونه نصوص مورد عنايت قرار گرفته از سنخ تمثيل است، نه تعيين، ليكن برخى امور نزد متجاهران به فسق و متهتّكان عِرض دينى، خزى محسوب نمى شود، ليكن قيامت كه ظرف ظهور باطن عقايد، اخلاق و اعمال بشر در دنياست، حقيقت رسوايى آنان روشن خواهد شد و هيچ جايى براى استتار ندارد؛ زيرا هرگونه اَمْت و عِوَج، پستى و بلندى، انحراف و ضلع و زاويه اى در آن روز منتفى است: (...لاترى فيها عِوَجاً و لاأمْتاً) (959).

ب. گاهى خزى دنيا كه نوعى تعذيب محسوب مى شود به منزله كفّاره گنااهن گذشته است؛ از اين رو كسى كه در دنيا به عذاب خزى گرفتار آمد، در آخرت مصون مى شود، ليكن گاهى بر اثر شدّت گناه، هرگز خزى دنيا نمى تواند به مثابه كفّاره به حساب آيد. در اين موارد گذشته از خزى دنيا عذاب آخرت نيز محفوظ است.

### 4. راز نام گذارى قيامت

عن عبداللّه بن يزيد بن سلام أنّه سأل رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فقال: أخبرنى عن القيامة لم سميّت القيامة؟ قال صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: لا نّ فيها قيام الخلق للحساب... (960).

اشاره الف. در قرآن كريم از صحنه قيامت با تعبيرهايى مانند، (يوم يقوم الناس لرب العالمين ) (961) و (يوم يقوم الحساب ) (962) ياد شده و در ادب فارسى از آن روز به رستاخيز يعنى برخاستن و راست شدن ياد مى شود؛ چنان كه شاهدان در آن روز برمى خيزند: (يوم يقوم الا شهاد) (963). البته قيام در آن روز تناه به معناى قيام از قبر يا قيام از اضطجاع و استلقأ و قعود و مانند آن نيست، بلكه هرگونه آمادگى و ظهور را دربرمى گيرد؛ از اين رو از قيام فرشتگان در آن روز سخن به ميان مى آيد: (يوم يقوم الروح و الملائكة صفّاً) (964).

ب. آنچه در اشاره الف ارائه شد، از قبيل وصف به حال متعلق موصوف بود، ولى از قرآن كريم برمى آيد كه اتصاف آن ورز به قيامت از سنخ وصف به حال خود موصوف است؛ زيرا خداوند درباره معاد چنين فرمود: (يوم تقوم الساعة...) (965)؛ رزوى كه ساعت و خود قيامت قيام مى كند. معلوم مى شود ساعت قبلاً موجود بود، ولى قائم نبود و در آن روز قيام مى كند، نه آن كه پديد آيد و تازه موجود گردد و اين معنا در خور تأمل است.

### 5. كيفر ايثار دنيا بر آخرت

عن النبىّصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: ألا و من عرضت له دنيا و آخرة فاختار الدّنيا على الا خرة لقى اللّه يوم القيمة وليستْ له حسنةً يتّقى بها النّار ومن ئخذ الا خرة و ترك الدّنيا لقى اللّه يوم القيامة و هو عنه راضٍ (966).

عن على عليه‌السلام من عبدالدنيا و آثرها على الا خرة استوخم العاقبة (967).

عن أبى عبداللّه، قال: قال على بن الحسين عليه‌السلام: ما عرض لى قطّ أمران أحدما للدّنيا والاخرة فآثرت الدّنيا إ لاّ رأيت ما أكره قبل أنْ أُمسى ثم قال أبو عبداللّه لبنى اميّة: إنّهم يؤ ثرون الدّنيا على الاخرة منذ ثمانين سنة و ليس يرون شيئاً يكرهونه (968).

عن على عليه‌السلام: من طلب الدنيا شيئاًفاته من الا خرة أكثر ممّا طلب (969).

عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: إنّ فى طلب الدّنيا إ ضراراً بالا خرة و فى طلب الا خرة إ ضراراً بدّنيا فأضرّوا فإنّه أحقّ بالا ضرار(970).

عن على عليه‌السلام: إنّ الدّنيا والا خرة عدوّان متفاوتان و سبيلان مختلفان فمن أحبّ الدّنيا و تولاّها أبغض الاخرة و عاداها و هما بمنزلة المشرق والمغرب و ماشٍ بينهما كلّما قرب من واحد بعد من الا خرة وهما بعدُ ضرّتان (971).

اشاره الف. چون معصوم عليه‌السلام منزه از گناه است، مقصود حديث امام سجّادعليه‌السلام (حديث سوم ) ايثار مباح بر راجح و مهمّ وبر اهمّ است، نه حرام و حلال يا واجب؛ پس مستلزم هيچ محذور فقهى نيست.

ب. امويان بر اثر كورى، از ديد مكروه ها و ححزازت ها محروم بودند.

ج. امور دنيا به حلال و حرام تقسيم مى شود. تعبيرى كه ناظر به آن است كه ايثار دنيا بر آخرت موجب عذاب خدا و فقدان حسنات و مانند آن است ناظر به تقديم حرام بر حلال است و تعبيرى كه چنين پيامى ندارد، راجع به ترجيح حلال بر راجح است كه اشتغال به برخى از مباح ها مانع اشتغال به بعضى از نوافل و مستحبات است.

د. تقسيم جهان خارج به دنيا و آخرت به لحاظ جامعه انسانى است؛ يعنى اگر انسان نمى بود و ايمان و كفر، اطاعت و عصيان، مدح و ذمّ، ثواب و عقاب وبالاخره جهنم و جنّت مطرح نمى شد، سخن از دنيا و آخرت به ميان نمى آمد و به تعبير بعضى از اهل معرفت (972) چنين گفته مى شد: ممكناتى كه قبلاً يافت شد يا بعداً يافت مى شوند.

ه. آخرت منقطع نمى شود؛ چنان كه بهشت و تنّم آن ابدى است ليكن دوزخ هر چند دائمى است و عذاب آن براى برخى به قيد أليم مقيّد است، ولى براى ديگران به چنين قيدى تقييد نشده است؛ از اين رو عدّه اى احتمال انقطاع عذاب را نسبت به بعضى از دزوخيان، ضعيف ندانسته اند(973)؛ چون آيات سعه رحمت و دليل تقدم رحمت بر غضب شاهد چنين مطلبى است، ليكن تحقيق آن در بحث از خلود عذاب مطرح مى گردد.

تذكّر 1. دوام سوخت و سوز نزد بعضى مستلزم دوام اَلَم و رنج نيست؛ زيرا بعد از اعتياد به چنين احلتى و ملكه شدن آن اَلَم نيست؛ هرچند سوخت و سوز هست.

2. ممكن است بين اَلَم حسى و رضاى عقلى جمع شود؛ يعنى شخص ‍ معذّب به مرحله اى باريابد كه در عين تعذيب حسّى و تحميل اَلَم محسوس ‍ از ناحيه خداى سبحان، چنين كارى را عدل محض و احسان صرف بيابد و به آن رضايت دهد و عذاب حسّى از عَذب عقلى بداند و مُسْخط محسوس ‍ از ناحيه خداى سبحان، چنين كارى را عدل محض و احسان صرف بيابد و به آن رضايت دهد و عذاب حسّى را عَذب عقلى بداند و مُسخط محسوس ‍ را رضاى قلبى بيابد:

وتعذيبكم عذاب و سخطكم رضا

وقطعكم وصل و جوركم عدل (974)

## (وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَبَ وَقَفَّيْنَامِن بَعْدِهِ بِالرَّسُلِ وَءَتَيْنَا عِيسىَ ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَتِ وَأَيَّدْنَهُ بِروُحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاَّءَكُمْ رَسُولُ بِمَا لاَ تَهْوَىَّ أَنْفُسُكُم اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ (87) وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفُ بَل لَّعَنَهُمُ اللّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَّايُؤْمِنُونَ) .

## گزيده تفسير

پس از موساى كليم عليه‌السلام هيچ گاه جريان نبوت و رسالت قطع نشد. خداى سبحان پس از موسى عليه‌السلام پياپى پيامبرانى فرستاد؛ از اين رو براى بنى اسرائيل عذرى باقى نمانده، نمى توانند نداشتن پيامبر و قطع رابطه خويش با علم غيب را بهانه كنند.

پيامبرانى كه پس از حضرت موسى و پيش از عيساى مسيح آمدند، مانند داوود، سليمان، الياس، اليسع، ذوالكفل، يونس، زكريا و يحيى: رسول بودند،يعنى جبرئيل بر آنان نازل شده و با زبان وحى با آنان سخن مى گفت، ليكن همه عامل به تورات و مبلّغ آن بودند.

عيساى مسيح شريعتى مستقل از شريعت موساى كليم داشت. خداوند به آن حضرت كه بدون پدر متولد شده و براى ردّ پندار فرزند خدا بودن او به ابن مريم بودن وى تصريح شده، بينات داد و او را با تأييد ويژه روح القدس تقويت و مدد كرد.

آن بينات، افزون بر كتاب آسمانى، معجزات روشنى مانند زنده كردن مردگان، آفرينش پرنده از گِل، بينا كردن نابيناى مادرزاد، شفا دادن پيس، گزارش غيبى و مانند آن است.

خداى سبحان روحى مقدس، منزه از نقص و عيب و مبراى از هر اشتباه، سهو، نسيان و عصيان به عيساى مسيح عليه‌السلام عطا كرد و آن حضرت از درجه عالى روح القدس برخوردار بود، آن سان كه در ميان پيامبران عنوان تأييد به روالقس ويژءه اوست و روح القدس در تأييد و استقامت و استوارى وى رسالتى خاص ايفا كرد.

روح القدس حقيقتى قدسى است كه به اذن خدا هم خود منزه از هر عيب و نقص است و هم مهبط و جايگاه خود را از نقايص و عيوب تنزيه مى كند. روح القدس مصاديق متعدى دارد.

بنى اسرائيل افزون بر ادله عقلى كه براى حقانيت دين الهى وجود دارد، هم از كتاب تورات برخوردار شدند و هم از تأييد و تقويت انبياى فراوان آگاهى يافتند و هم آيات مخصوص و روشنى را كه به حضرت عيسى عليه‌السلام عطا شده بود مشاهده كردند و هم از تأييد او به روح القدس با خبر شدند؛ در عين حال پس از روشن شدن حق چون احكام خدا با تمايلات نفسانى و اميال شهوانى آنان هماهنگ نبود، خود را برتر از حق ديده و استكبار ورزيدند و بر اثر آن هواها و اين استكبار، گروهى از پيامبران را تكذيب و عده اى را كشتند. يهود با هر پيامبرى، خواه از بنى اسرائيل يا از ديگر نژادها بدرفتارى مى كردند. عمل شنيع پيامبركشى، ملكه و سجيه اسرائيليان شده بود. يهود عصر نزول قرآن نيز در اين عمل ناروا با اسلاف خويش هم فكر بودند؛ چنان كه در كشتن رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم سعى بليغ داشتند.

يهوديان مى گفتند: دل هاى ما در كِنان و ستار است؛ از اين رو سخنان تو در آن اثر نمى گذارد. اين سخن يا كنايه از اين است كه تو ره آورد تازه و سخن قابل فهمى عرضه نكرده اى و سخن قابل فهم همان علومى است كه ما از آن برخورداريم يا مراد آنها اين بود كه در عدم فهم و ادراك سخنان شما تقصير و گناه از ما نيست؛ زريا ما با دل هاى بسته خلق شده ايم.

اين سخن چنين پاسخ داده شد كه قلوب آنان اين گونه آفريده نشد؛ آنها به سبب كفر، مستحق ختم قلب و طبع دل شده، ملعون و مطرود شدند.

خداوند گنه كارى را كه پس از مهلت دادن هاى مكرر و امكان توبه و انابه باز نگردد و بر عصيان اصرار ورزد به حال خود واگذارده، فيض خاص و توفيق و تأييدهاى خود را از او سلب و قلب وى را مسدود مى كند و او ملعون و از رحمت خدا دور است. اسرائيليان پيمان شكن نيز بدين سبب، آيات الهى را نمى فهمند و دل هاى آنان در حجاب قرار گرفته و با قساوت گرفتار شده و سبب تكذيب و قتل انبيا نيز بسته و محجوب بودن قلب آنهاست.

راز روگردانى از تخاطب يبا يهودى ها در آيه اخير و دور ساختن آنان از عزّت و شرف حضور، ابراز شدت زشتى افعال آنهاست. برابر ذيل اين آيه تنها شمار اندكى از يهود ايمان مى آورند.

## تفسير

### قفّينا

اين فعل از ريشه قفا به معناى پشت و مصدر قَفْو به معناى دنبال روى است.

أيّدناه

اين فعل از ريشه أيدى و بدين معناست كه حضرت عيسى عليه‌السلام با قوّه شديدى مدد شده است؛ زيرا هر مدد قوّه اى را أيدى نمى گويند و آنچه در سوره ذاريات آمده: (والسمأ بنيناها بأييد) (975) به اين معناس ت كه ما آسمان ها را با قدرت شديدى آفريديم؛ چنان كه در آيه (ءأنتم أشدّ خلقاً أم السّمأ بنيها) (976) آمده است و نيز از آسمان ها به سبع شداد ياد شده است: (وبنينا فوقكم سبعاً شداداً) (977). البته معلوم است كه شدّت استحكام و ستبرى مخلوق به شدّت كيفيّت خلقت آن است؛ زيرا مخلوق هم اصل هستى خود را از خلقت خالق دارد و هم استحكام و صلابت خويش را از كيفيت خلقت او استفاده كرده است.

### روح القدس

اضافه روح به القدس در كلمه (روح القدس ) از قبيل اضافه موصوف به صفت، نظير خاتم الجميل و حاتم الجود است؛ بنابراين، (روح القدس ) يعنى روح مقدّس و منزَّه از نقص ها و عيب ها و مبرّا كننده ديگران.

تعبير به روح در روح القدس، به جهت تجرد، نورانيت و روحانيت در اين وجود مقدّس است و تعبير به قدس نيز از اين روست كه روح القدس به اذن خدا هم خود از هر عيب و نقصى مبراست و هم مهبط و جايگاه خود را از هر عيب و نقص منزه مى كند.اين احتمال نيز وجود دارد كه از قبيل اضافه روح به اللّه در تعبير روح اللّه باشد كه در روايات و ادعيه فراوانى حضرت عيسى عليه‌السلام به آن ملقب شده است (978)؛ يعنى مراد از القدس خداوند باشد و در اين صورت روح القدس يعنى روح خداوندى كه مقدّس و منزّه از نقص و عيب هاست. اين احتمال در تفاسير متعدّدى، مانند تفسير ابن كثير(979) و روح البيان (980)، مطرح شده، و صاحب روح المعانى به مجاهد و ربيع نسبت داده كه گفته اند: القدس همانند القدّوس از اسمأ اللّه است (981). قدماى اهل تفسير نيز به اين مطلب عنايت داشته اند.

### لاتهوى

از مادّه هوى به معناى نفس نفس به سمت مُشْتَهى است و بر خودِ نفسى كه مايل به شهوت باشد نز هوا اطلاق مى شود. اين اطلاق ممكن است از اين جهت باشد كه ريشه اصلى هوى، هُوىّ به معناى سقوط از بالا به پايين است و شهوت گرايى هم در دنيا صاحبش را دچار هبوط در رذايل اخلاقى و سقوط در بدبختى ها مى سازد و هم در آخرت ممكن است سبب سرنگونى او در جهنّم گردد(982). اسنادِ هوا به نفس براى آن است كه غالب شرور به نفس اسناد داده شده است.

### تناسب آيات

در ادامه شمارش نعمت هايى كه خداى سبحان بر بنى اسرائيل ارزانى داشت و كفران نعمتى كه آنها روا داشتند، نخست در آيه اوّل به بهترين نعمت، يعنى اصل رسالت و نبوّت و استمرار آن اشاره مى كند و در مقابل از بدترين كفرانِ نعمت كه تكذيب و كشتن انبياست و از آن به استكبار تعبير شده، نام مى برد و مى فرمايد: ما به موسى كتاب داديم و پس از او پيامبرانى فرستاديم و از ميان آنان به عيسى پسر مريم بيّنات عطا كرده او را به روح القدس تأييد كرديم، ليكن چون آنچه را پيامبران آوردند با هوا و هوس ‍ شما هماهنگ نبود، استكبار ورزيديد و عدّه اى از آنان را تكذيب كرديد و گروهى را به قتل رسانديد.

در آيه دوم به منشأ تكذيب و قتل پيامبران و به بيان ديگر به منشأ اين استكبار اشاه كرده، مى فرمايد: بنى اسرائيل در جواب مى گفتند: دل هاى ما بسته است و چيزى در آن نفوذ نمى كند. سپس درباره منشأ بسته شدن دل كه همان لعن خداست مى فرمايد: خدا دريچه قلبشان را نگشود و صلوات و رحمت خود را شامل حال آنها نساخت.

### اعطاى كتاب به موسى عليه‌السلام

شروع آيه اول با سوگند، كشف از اهتمام الهى دارد و مراد از (الكتاب ) در اين كريمه، همان تورات معروف است، كه با حفظ تفاوت وزانت همانند قرآن كريم قول ثقيل و وزين بود؛ زيرا موساى كليم از انبياى اولوالعزم است و خداوند پس از او تا زمان عيساى مسيح (يعنى در فاصله حدود 14 قرن )(983) به هيچ پيامبرى كتاب كه مجموعه اى از قوانين اعتقادى، اخلاقى، فقهى و حقوقى است و اختصاص به صاحبان رسالت مستقل و پيامبران اولوالعزم دارد، نداده است و همه پيامبرانى كه پس از حضرت موسى و قبل از حضرت عيسى عليهم السلام آمدند، عامل به تورات و ناشر و حافظ و مبلّغ آن بوده اند؛ چنان كه در سوره مائده به آن اشاره شده است: (إنّا أنزلنا التورية فيها هدى و نور يحكم بها النبيّون الّذين أسلموا للّذين هادوا و الربّابيون و الا حبار بما استحفظوا من كتاب اللّه و كانوا عليه شهدء فلا تخشوا الناس واخشون...) (984)؛ چون به قرينه آنچه در دو آيه بعد آمده: (وقفّينا على اثارهم بعيسى بن مريم مصدّقاً لما بين يديه من التورية و اتيناه الا نجيل) (985)؛ مراد از (النبيّون ) در آيه مزبور غير از عيسى، پيامبران ديگرى چون زكريّا، يحيى، داود، سليمان و يَسَع است.

از اين جا روشن مى شود كه مقصود از (الرسل ) در آيه مورد بحث نيز همين گروه از پيامبران است؛ همان قرينه، يعنى جمله (واتينا عيسى ابن مريم البيّنات... در اين آيه نيز وجود دارد؛ يعنى اين جمله نيز نشان مى دهد كه آنچه قبل از آن با عنوان رسل مطرح شده پيامبرانى غير از عيسى عليه‌السلام هستند كه به اسامى بعضى ازآنان اشاره شده است. در برخى آيات نيز نام هاى جمعى از آنان در كنار اسامى گروهى از پيامبران قبل از موسى عليه‌السلام آمده است: (كلاًّ هدينا و نوحاً هدينا من قبل و من ذرّيته داود و سليمان و أيّوب و يوسف و موسى و هارون كذلك نجزى المحسنين (27) و زكريّا و عيسى وإ لياس كلّ من الصالحين (28) و إ سمعيل واليسع و يونس ولوطاً وكلاًّ فضّلنا على العالمين ) (986).

بعضى از مفسران آن انبيا را يوشع، أشمويل، شمعون، داود، سليمان، شعيأ، أرميأ، عزيز، حزقيل، الياس، يسع، يونس، زكريا، يحيى و غيرهم: دانسته اند(987) و بعضى نيز شمار آنان را چهار هزار و بعضى ديگر هفتاد هزار نفر مى دانند.(988)

### تواصل پيام ها و تواتر پيام آوران

مقصود از (قفينا) در آيه مورد بحث آن چيزى است كه در آيه (ثمّ أرسلنا رسلنا تترا) (989) به آن اشاره شده است؛ يعنى ما انبيايى را پشت سر موسى و پى درپى آورديم كه هيچ گاه جريان نبوّت و رسالت را قطع نكرديم؛ از اين رو عذرى براى بنى اسرائيل باقى نمى ماند كه بگويند: ما پيامبرى نداشتيم و رابطه ما با عالم غيب قطع شده بود.

چنان كه از آيه (ثمّ قفّينا على آثارهم برسلنا) (990) به قرينه وقوع آن بعد از (ولقد أرسلنا نوحاً و إبراهيم و جعلنا فى ذرّيتهما النبوثة والكتاب...) (991) و نيز از آيه (ثمّ أرسلنا رسنا تترا) (992) به قرينه وقوع آن قبل از (ثمّ أرسلنا موسى...) (993) به دست مى آيد كه تواتر و پشت سر هم آمدن پايمبران سنّتى دامى در همه زمان ها و نسبت به همه امّت ها، حتّى امّت هاى پيش از بنى اسرائيل، بوده است و اين كه بعضى آن را از مختصّات امّت بنى اسرائيل گرفته اند(994) ناصوب است؛ چنان كه با برداشت ناروا از آيه (...فطال عليهم الا مد فَقَست قلوبُهم...) (995) عكس قضيّه، يعنى فاصله شدن بين انبيأ و در نتيجه قساوت قلوب را از سنن اجتماعى خداوند قرار داده اند(996).

تذكّر: گاهى تواصل و تواتر در صحيفه هاى مستقل و پيام آوران جداگانه است و زمانى اين تداوم به لحاظ سُوَر و آيات يك كتاب است؛ مانند آنچه درباره قرآن كريم وارد شده است: (وَلَقَد وَصَّينا لهم القول لعلّهم يتذكّرون ) (997)؛ يعنى پيام هاى قرآنى رابا حفظ اتصال و ارتباط نازل كرديم تا زمينه تذكّر مردم فراهم گردد.

### پيام تعبير به ابن مريم

تعبير به (ابن مريم ) ممكن است هم اشاره به بطلان سخن كسانى باد كه عيسى عليه‌السلام را فرزند خدا مى دانند و هم اشاره به بطلان سخن كسانى كه آن حضرت را فرزند مردى نجّار مى دانستند؛ گويا پيام آيه اين است كه حضرت عيسى عليه‌السلام بدون پدر متولد شد.

تذكّر 1. فرزندى خدا گاهى به نحوّ تشريف و تكريمِ اضافى است نه فرزندى حقيقى. در اين حال، ابن مريم بودن با آن منافى نيست؛ يعنى عيسى عليه‌السلام فرزند حقيقى مريم و فرزند تشريفى خداست و زمان به نحو توليد مثل والد شدن حقيقى است؛ نظير آنچه در آيه (قالوا اتخذ اللّه ولداً)(998) مطرح است. در اين حال ابن مريم بودن مى تواند رَدْع آن پندار فايل و ردّ اين گمان آفل باشد.

2. استقلال بخشيدن به ذكر عيساى مسيح عليه‌السلام نسبت به ساير پيامبران نيز اشاره به اين است كه آن حضرت تابع شريعت حضرت موسى عليه‌السلام نبوده، بلكه از شريعت مستقلّى برخوردار بوده است و حساب آن حضرت از پيامبران فراوانى كه در قرآن كريم با واژه (الرسل ) از آنان ياد شده، جداست (999).

### تئييد الهى نسبت به عيسى عليه‌السلام

مؤ يَّد كسى است كه با قوّه شديدى تقويت گردد و كسى مشمول تأييد الهى است و درباره او گفته شده: (واللّه يؤ يّد بنصره من يشأ) (1000) كه موحّد كامل بوده همه قدرت ها را در انحصار خداى سبحان بداند و به او استناد دهد و تكيه بر قدرتى جز قدرت خدا را موهون و تار عنكبوتى ببيند و بر آن تكيه نكند: (مثل الّذين اتّخذوا من دونه أوليأ كمثل العنكبوت اتّخذت بيتاً و إنّ أوهن البيوت لبيت العنكبوت) (1001).

### مراد از روح القدس

بحث درباره حقيقت روح بسيار دشوار است، چه رسد به گفتگو درباره روح القدس كه روح ويژه است.

آنچه در سوره مباركه مائده واقع شده: (إذ قال عيسى ابن مريم اذكر نعمتى عليك وعلى ولدتك إ ذ أيّدتك بروح القدس...) (1002) همراه با قراين و شواهدى اس ت كه شايد راه برخى از مباحث را هموار كند. آنچه اكنون ارائه مى شود، مقدمه اى است براى مطالبى كه در ثناياى تفسير سُوَر و آياتِ آينده بازگو خواهد شد.

عنوان روح القدس معنايى جامع دارد. در تبيين معناى جامع مزبور مى توان گفت وجودى نورى و حقيقتى قدسى است كه به اذن الهى هم خود از هر عيب و نقصى منزّه است و هم مهبط و جايگاه خود را از هر عيب و نقصى مبرّا مى كند. اين تنزيه در برخى موارد از قبيل دفع و در برخى موارد از قبيل رفع است.

براى معناى جامع روح القدس مصاديق متعددى ذكر شده كه در هر ورد، به تناسب بر يك يا چند مصداق از مصاديق آن منطبق مى شود. مصاديق روح القدس منفك و گسيخته از يكديگر نيست، بلكه حلقات به هم پيوسته نور واحد است.

برخى از مصاديق مزبور كه در روايات معصومان: و سخنان مفسّران آمده بدين قرار است:

1. فرشته اى برتر از جبرئيل و ميكائيل كه تأييد شدن به وسيله آن از مختصات و ويژگى هاى برترين انسان هاى كامل، يعنى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اهل بيت عصمت و طهارت: است و روح در آيه (ويسئلونك عن الرّوح قل الرّوح من ئمر ربّى) (1003) (و كذلك أوحينا إ ليك روحاً من أمرنا) (1004) برطبق آن تطبيق شده است (1005).

2. جبرئيل امين (1006) چنان كه در آيه (قل نزّله روح القدس من ربّك بالحقّ) (1007) آمده و به گفته بسيارى از مفسّران به قرينه آيه (قل من كان عدوّاً الجبريل فإنّه نزّله على قلبك بإذن اللّه ) (1008) منظور جبرئيل است. نزول روح القدس به اين معنا ويژه انبياست و به ندرت بر غير انبيا نازل مى شود، ولى براى تسديد، نه براى آوردن وحى تشريعى؛ نظير نزول او بر صدّيقه طاهره سلام الله عليها؛ كه ملاحم و معارف را به آن حضرت القا مى كرد، نه احكام تشريعى را(1009).

3. كتاب هاى آسمانى و از جمله انجيل؛ چون گاهى از كتاب آسمانى به روح تعبير مى شود؛ چنان كه در نظر برخى مفسّران مراد از روح در آيه (وكذلك أوحينا إ ليك من أمرنا) قرآن كريم است (1010).

4. مرتبه برين روح انسان هاى كامل و در آيه مورد بحث روحِ خود عيسى عليه‌السلام؛ چنان كه بروسوى آن را اختيار كرده است (1011).

گاهى بر هر نفس قدسى يا بر حالت آن به عنوان وصفى مقدس، روح القدس اطلاق مى شود(1012).

مقصود از روح القدس در آيه مورد بحث مى تواند فرشته برتر از جبرئيل و ميكائيل باشد و نيز مى تواند جبرئيل امين باشد كه فيض و تأييد تنزل يافته از مرتبه برتر، از مجراى هستى او مى گذرد و هم ممكن است روح مطهر حضرت عيسى عليه‌السلام باشد كه با برخوردارى از طهارت و قداست لازم، فيض الهى را دريافت مى كند. مطابق اين احتمال روح القدس مترادف با روح اللّه آيه مورد بحث بدين معناست كه ما با روح خدايى كه در حضرت عيسى عليه‌السلام دميديم او را تأييد كرديم.

اما اين احتمال كه مراد از روح القدس انجيل باشد، برخلاف ظاهر است؛ زيرا در همين آيه از كتاب موساى كليم عليه‌السلام سخن به ميان آمد و از آن به روح القدس تعبير نشد: (ولقد اتينا مويس الكتاب...). اگر مراد از روح القدس در آيه مورد بحث انجيل باشد، مستلزم تفكيك بين صحيفه هاى آسمانى است؛ به طورى كه بر برخى از آنها روح القدس اطلاق شده وبرخى مصداق آن محسوب نشده و اين تفكيك برخلاف ظاهر است.

### اختصاص نام حضرت عيسى عليه‌السلام

همه پيامبران و از جمله پيامبرانى كه در اين آيه به آنان اشاره شده از تأييد الهى برخوردارند، ولى در اولين آيه از آيات مورد بحث تأييد خصوص ‍ حضرت عيسى عليه‌السلام به روح القدس مطرح شده است؛ زيرا تنها آن حضرت از هنگام تولّد مؤ يَّد به تأييد ويژه روح القدس بود؛ براساس آيه (فأرسلنا إ ليها روحنا فتمثّل لها بشراً سويّا) (1013) و نيز خطابِ (وأيّدتك بروح القدس) (1014). آن روح قدسى هم در تكوّن و پيدايش ‍ حضرت عيسى عليه‌السلام سهم داشت (بنابراين كه (رحنا) همان روح القدس باشد) به طورى كه آن حضرت از اصلاب مبرّا و ارحام حامث منزّه بود و هم پس از پيدايش و تولّد، از دوران كودكى تا زمان صعود به آسمان، در تأييد و استقامت و استوارى آن حضرت رسالتى خاص ايفا مى كرد.

هرچند عنوانِ روح القدس در قرآن تكرار شده و نزول وى در صحابت وحى الهى براى انبياى بزرگ مقبول است، ليكن عنوانِ تأييد به روح القدس ويژه حضرت مسيح عليه‌السلام است و درباره پيامبران ديگر چنين تعبيرى مشهود نيست. اين اختصاص در تعبير بيانگر خصيصه تأييدى است كه در مورد آن حضرت عليه‌السلام ظهور بيشترى داشته است.

### استكبار بنى اسرائيل

مقصود از (بيّنات ) در آيه مورد بحث گذشته از كتاب آسمانى، معجزات واضح و روشنى چون احياى مردگان و خلق پرنده از گِلْ و بيناكردن نابينايان و بهبودى بخشيدن به اكمه (نابيناى مادرزاد) و أبرض (پيس ) و گزارش غيبى و مانند آن است.

ذكر ايتأ بيّنات به عيسى عليه‌السلام و تأييد او به روح القدس پس از نقل ايتاى كتاب به حضرت موسى عليه‌السلام و تأييد و تقويت او از جانب پيامبران بعدى، اشاره به اين است كه بنى اسرائيل افزون بر ادلّه عقلى كه براى حقّانيّت دين الهى وجود دارد، هم از كتاب تورات برخوردار شدند و هم از تأييد و تقويت انبياى فراوان آگاهى يافتند و هم آيات مخصوص و روشنى را كه به حضرت عيسى عليه‌السلام عطا شده مشاهده كردند و هم از تأييدات او به روح القدس با خبر شدند، ليكن بر اثر عدم هماهنگى احكام خدا با تمايلات نفسانى آنان استكبار ورزيده، گروهى از انبيا را تكذيب و عده اى از آنان را كشتند.

### سجّيه زشت پيامبركُشى

تعبير به (تقتلون ) به صيغه مشارع جاى قتلتموهم دليل بر استمرار اين عمل شنيع و فظيع و وقوع مكرّر آن از جانب بنى اسرائيل است؛ به گونه اى كه گويا كشتار انبيا به صورت ملكه و سجيّه اى زشت براى آنان درآمده بود، واين كه يهود عصر نزول قرآن مخاطب واقع شده اند، نشانه همراهى و هم عقيده بودن آنها با اسلافشان در اين عمل نارواست.

يا به اين جهت كه آنان نيز درصدد اين فعل قبيح بودند و براى كشتن رسول مكرّم به وسيله سِحْر و گوشت زهرآلود سعى بليغ داشتند(1015).

تعبير به (استكبرم ) قبل از ففريقاً كذّبتم و فريقاً تقتلون نيز دليل بر اين است كه علّت قتل و تكذيب پيامبران، هوا و هوس و استكبار نفسانى اسرائيلى ها بوده است و معناى استكبار اين است كه كسى پس از روشن شدن حق، خود را برتر از حق ببيند و در مواردى نيز كه به حق تن مى دهد از اين روست كه آن را مطابق ميل خويش يافته است. حرف سين و تأ (هيئت باب استفعال ) در اين گونه موارد براى افاده مبالغه است، نه طلب محض. بررسى تاريخ فاجعه بار اسرائيلى ها نشان آن است كه گويا اينان در برابر وحى الهى موضعى جز عصيان نداشتند؛ با حضرت موسى كه از خودشان بود عنود و لدود بودند، چه رسد به ديگران.

### بدرفتارى با پيامبران

نكره آمدن كلمه (رسول ) و عدم ذكر پيامبر مشخص، دلالت دارد كه قوم يهود نسبت به هر پيامبرى، بدرفتارى داشتند؛ خواه مانند عيسى عليه‌السلام و موسى عليه‌السلام از پيامبران بنى اسرائيل باشد يا همانند رسول گرامى از بنى اسرائيل نباشد.

چنان كه تعبير به فريقاً به معناى گروهى و تكرار آن نيز مى رساند كه رفتار زشت آنها اتخصاص به پيامبر خاصّى نداشت، بلكه انبياى فراوانى را شامل مى شد؛ پيامبرانى كه درصدر آيه با عنوان الرسل: (وقفّينا من بعده بالرسل ) به آنان ااره شده و اسامى گروه معدودى از آنان مانند داوود، سليمان، الياس، اليسع، ذاالكفل، يونس، زكريّا، يحيى و حضرت مسيح عليه‌السلام در قرآن ذكر گرديده است (1016) و به رسالت برخى از آنان تصريح شده است: (وإنّ إ لياس لمن لمرسلين ) (1017) و (وإنّ يونس لمن المرسلين ) (1018) و درباره رسالت حضرت عيسى و حضرت ختمى مرتبت آيات فراوانى است.

تذكّر 1. در اين كه مقصود از (رسول ) در صدر و ذيل آيه اوّل از دو آيه مورد بحث، آيا خصوص رسول در مقابل نبّى است يا اعم از آن، جاى تأمّل است و فرق اين دو عنوان را مى توان از برخى اهل بيت: به دست آورد كه در تعريف رسول چنين آمده است: رسول، كسى است كه با چشم ملكوتى، عياناً فرشته را مى بيند و جبرئيل بر او نازل مى شود و جبرئيل را مشاهده مى كند و جبرئيل با زبان وحى با او سخن مى گويد؛ (أنّ الرّسول الّذى ينزل عليه جبرئيل فيراه و يسمع كلامه و ينزل عليه الوحى) (1019).

2. مقدم داشتن مفعول به (فريقاً) بر دو فعل (كذّبتم ) و (تقتلون ) دليل بر نهايت عناد و طغيان بنى اسرائيل نسبت به رسولان الهى است؛ زيرا چنين ترتيبى مى رساند كه گويا انبيا در نزد آنان هيچ وصف و شايستگى ديگرى نداشتند جز اين كه دسته اى به تكذيب، اختصاص يابند و دسته ديگر به قتل و كشته شدن. اين نگرش، نشانه نهايت جهالت آنان است و سبب شد تا اشرف اصناف بشر را كه از اكرم اوصاف برخوردار بودند، با غايت خوارى واستخفاف، استقبال كنند(1020).

### وجه التفات از خطاب به غيبت

حرف واو در صدر آيه دوم، جمله (قالوا...) را به (استكبرتم ) يا (كذّبتم ) در آيه اوّل عطف مى دهد و گويا تفسيرى است براى استكبار آنها؛ يعنى التفات از خطاب: (تقتلون ) و نظير آن در آيه اوّل به غيبت: (قالوا) در آيه دوم دليل بر روگردانى از تخاطب با آنها و نشان دو ساختن آنان از عزّت و شرف حضور، براى ابراز شدّت زشتى افعال آنهاست (1021).

دل هاى بسته

(غلف ) يا جمع أَغْلَف و مقصود كنايى يهودان اين است كه دل هاى ما در غلاف است و ما چيزى نمى فهميم. سيف اغفل به معناى شمشير در غلاف است و در اين صورت جمله (قلوبنا غلف ) نظير آيه (...قلوبنا فى أكنّة ) (1022) و آيه (فى غفلة من هذا) (1023) است، يا غُلْف در اصل غُلُف، جمع غِلاف بوده كنايه از اين كه دل هاى ما همانند غلاف هاى شمشير، ظرف هايى براى علم است و نيازى به فراگيرى دانش از تو نداريم (1024). معناى اوّل با ساير آياتى كه قلوب مشركان را وصف مى كند، مناسب تر است؛ چنان كه به بعضى از آنها اشاره شده است.

بنابر معناى اوّل، ويا يهود عصر نزول قرآن مى خواستند بگويند: ما از اين كه سخنان شما را نمى فهميم، گناهى نداريم؛ زيرا از آغاز با دل هاى بسته و غلاف شده خلق شده ايم و خداوند به آنان پاسخ مى دهد كه قلوب آنان در اصل آفرينش چنين نبوده، بلكه كفر آنان سبب لعن و طرد آنهاست: (بل لعنهم اللّه بكفرهم ) و تكذيب ها و پيمان شكنى ها آنان را به چنين روز سياهى نشانده كه آيات الهى را نمى فهمند ودل هايشان در ستر و حجاب قرار گرفته، به قساوت و سختى گرفتار شده است: (فبما نقضهم ميثاقهم لعنّاهم وجعلنا قلوبهم قاسية ) (1025).

بنابر معناى دوم گويا سخن آنان بدين معناست كه ما با داشتن تورات و شريعت موسى عليه‌السلام از هر شريعت و كتاب ديگرى بى نياز هستيم و دَرِ دل هاى ما به روى هر كتاب و آيين ديگرى بسته است.

احتمال ديگر بنابر معناى دوم اين است كه دل هاى ما ظرف ها و گنجينه هاى دانش است و قطعاً اگر سخن پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم حق بود، آن را مى پذيرفتيم (1026). بنابراين احمال، معناى (بل لعنهم اللّه بكفرهم ) كه به عنوان ردّ ادعاى يهودان ارائه شده اين است كه عدم پذيرش آنان به جهت عدم حقانيّت آيات الهى نيست، بلكه به جهت خذلان و طرد و لعنى است كه بر اثر كفر و تكذيبشان دامنگيرشان شده است.

لعن كه به معناى طرد و دور ساختن است (1027) و لعنت از صفات فعل خداست و به اين معنا نيست كه خداوند با الفاظى خاص، آنها را لعن كرده است، بلكه صِرف دور شدن از رحمت خداوند لعن است و صرف سلب توفيق مى تواند مرحله رقيقى از لعنت باشد؛ يعنى اگر خداوند، كسى را به حال خود رها كند و فيض خاص خود را از او سلب كند، او ملعون خداست.

### مؤ منان كم شمار

مقصود از (فقليلاً مايؤ منون ) در احتمال ابتدايى ممكن است قلّت از نظر فعل يعنى ايمان باشد، يا به لحاظ زمان يا به لحاظ متعلّق، يعنى احكامى كه ايمان به آن تعلق مى گيرد، يا به لحاظ فاعل، يعنى افرادى كه ايمان مى آورند، ولى ظاهراً منظور اين نيست كه آنها به اندكى از آنچه بايد به آن مؤ من باشند ايمان مى آورند (احتمال سوم )؛ زيرا ايمان به كم همان ايمان به بعض و نظير كفر به كل است و اصلاً ايمان محسوب نمى شود احتمال هاى اول و دوم نيز بعيد است، بلكه مقصود اين است كه شمار اندكى از آنان (نظير عبداللّه بن سلام و يارانش ) ايمان مى آورند (احتمال چهارم )؛ چنان كه در آياتى مانند (ثمّ تولّيتم إلاّ قليلاً منكم ) (1028) (و ولكن لعنهم اللّه بكفرهم فلا يؤ منون إلاّ قليلاً) (1029) آمده است.

مؤ كِّد اين معنا ورود همين محتوا، يعنى قضيّه غلف و طبع قلوب بنى اسرائيل در آيه 155 سوره نسأ است: فبما نقضهم ميثاقهم... وقولهم قلوبنا غلف بل طبع اللّه عليها بكفرهم فلا يؤ منون إ لاّ قليلاً. بى ترديد جمله پايانى آيه مزبور ظهور در ايمان بعضى از افراد به همه تورات دارد، نه ايمان همه آنان به بعض احكام آن.

براساس آنچه گذشت، هم سخن أبوالسعود ناتمام است كه ايمان قليل را به معناى ايمان به بعض كتاب گرفته (1030) و هم نظر شيخ طوسى؛ و امين الاسلام طبرسى (قده ) كه ما را نافيه دانسته اند(1031)؛ در تفسير تبيان چنين آمده است: آنچه به مذهب ما لايق است اين است كه مى گوييم: با بنى اسرائيل اصلاً ايمان نبود، نه كم و نه زياد؛ نظير قلّ ما رأيت هذا قطّ؛ يعنى ما رأيت هذا قطّ(1032).

فأ در (فقليلاً) براى سببيّت و بدين معناست كه سبب لعن آنان ايمان نياوردنشان است (1033).

لطايف و اشارات

1. تأييد غير معصومان به روح القدس و فرشتگان

تأييد به روح القدس، به عيساى مسيح اختصاص ندارد، بلكه شامل همه انبيا و اوصيا: مى شود؛ به ويژه رسول گرامى اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه افزون بر همه كمالات پيامبران گذشته، كمالات ويژه اى داشت. اوصياى آن بزرگوار نيز كه از همه خصايص آن حضرت و تأييدات غيبى برخوردار بودند، چنين ويژگى را حايز بودند.

حال آيا غير انبيا و اوصيا و امامان معصوم: نيز مى توانند مؤ يّد به روح القدس يا روح ديگر و به تعبير برخى روايات محدّّ باشند و از گزارش ‍ فرشتگان بهره مند شوند؟

پاسخ اين است كه مؤ يَّد و محدَّث بودن انسان كامل معصومى كه سِمَت نبوت و امامت ندارد چون صديقه طاهره عليهم السلام از بعضى روايات گذشته (1034) ونيز از روايت صحيح السند اصول كافى: و كان يأتيها جبرئيل... (1035) استفاده مى شود.

افزون بر اين كه بركات تأييد پيامبر و امام به روح القدس نصيب امّت نيز مى شود و بزرگ ترين تأييد روح القدس، يعنى نزول قرآن كريم براى تثبيت و هدايت مؤ منان است: (قل نزّله روح القدس من ربّك بالحقّ ليثبّت الّذين امنوا و هدىً و بشرى للمؤ منين) (1036). از برخى آيات برمى آيد كه غير پيامبران و امامان: نيز مى توانند محدَّث، و مؤ يَّد به تأييدهاى روح القدس ‍ يا مطلق فرشتگان شوند و احياناً فرشتگان را مشاهده و با عالم غيب ارتباط برقرار كنند:

الف. از آيه شريفه (وامرأته قائمة فضحكت فبشّرناها بإ سحاق...) (1037) در ماجراى ملاقات فرشتگان با حضرت ابراهيم عليه‌السلام نيز مخاطب فرشتگان قرار گرفت.

ب. از آيات (إذ قالت الملائكة يا مريم إنّ اللّه اصطفاكِ و طهّرِك واصطفاكِ على نسأ العالمين (42) يا مريم اقنتى لربّكِ و اسجدى وارْكعى مع الراكعين) (1038)، (إذ قالت الملائكة يا مريم إنّ اللّه يبشّركِ بكلمةٍ منه اسْمه المسيح عيسى بن مريم...) (1039) استفاده مى شود كه مريم سلام الله عليها نيز مخاطب فرشتگان واقع شد؛ چنان كه از آيات ذيل نيز استفاده مى شود كه روح براى آن حضرت به صورت بشرى متمثل شد: (واذكر فى الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقيّاً (16) فاتّخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا إ ليها روحنا فتمثّل لها بشراً سويّاً (17) قالت إنّى أعوذ بالرحمن منك إنّ كنت تقيّاً (18) قال إنّما أنا رسول ربّكِ لا هب لكِ غلاماً زكيّاً) (1040).

ج. آيه (وأوحينا إلى أُمّ موسى أن أرْضعيه فإ ذا خِفتِ عليه فألقيه فى اليمّ ولا تخافى ولا تحزنى إنّا رادّوه إليك و جاعلوه من المرسلين ) (1041) كه از آن استفاده مى شود مادر حضرت موسى عليه‌السلام نيز از وحى آسمانى و از تأييدهاى غيبى بهره مند شد.

د. شايد مناسب ترين آيه در اين بخش، آخرين آيه سوره مجادله باشد كه مورد آن مؤ منان عادى و غيرمعصوم است: لاتجد قوماً يؤ مون باللّه... أُولئك كتب فى قلوبهم الا يمان و أيّدهم بروح منه.... امام صادق فرمود: ما من مؤ من إ لاّ ولقلبه أُذنان فى جوفه: أُذن ينفث فيها الوسواس ‍ الخنّاس و أُذن ينفث فيها المَلَك، فيؤ يّد اللّه المؤ من بالملك و ذلك قوله: (وأيّدهم بروح منه (1042). امام كاظم عليه‌السلام نيز فرمود: إنّ اللّه تبارك و تعالى أيّد المؤ من بروحٍ منه تحضره فى كلّ وقت يحسن فيه ويتّقى وتغيب عنه فى كلّ وقت ييذنب فيه و يعتدى فهى معه تهتزّ سُروراً عند إ حسانه و تسبيخ فى الثرى عند إسائته... (1043).

آنچه گذشت درباره تأييد خواصّ از مؤ منان از جانب روح القدس يا بعضى از فرشتگان يا روح ايمانى است كه ثمره آن فهم و نورانيّتى ويژه است. اين تأييد غير از تأييد همگانى ات كه نصيب همه مؤ منان مى شود و دو طريق دارد: نخست از طريق روح القدس يا جبرئيل كه بر پيامبر و امام معصوم نازل مى شود و بركات اين نزول، از راه هدايت هاى تكوينى و تشريعى كه آن بزرگواران نسبت به مؤ منان دارند، شامل حال همه مؤ منان مى شود.

ديگر، از طريق صلواتى كه همه فرشتگان، مطابق آيه (هو الّذى يصلّى عليكم و ملائكته ليخرجكم من الظلمات إ لى النور وكان بالمؤ منين رحيماً) (1044) بر عموم مؤ منان دارند كه سبب رحمت و نورانيت و خروج از تاريكى هاست.

آياتى چون (هو الّذى يصلّى عليكم و ملائكته... و الّذين قالا ربّنا اللّه ثمّ استقاموا تتنزّل عليهم الملائكة) (1045) نويد بسيار بزرگى براى مؤ منان و سالكان راه حق است كه اگر شيطان با يارانش سوگند ياد كرده اند تا درصدد اغواى آنان باشند، خداى سبحان نيز از صلوات و تأييدات خود و سربازان ملكوتيش نسبت به آنان خبر مى دهد.

از آيه (هو الّذى أيّدك بنصره وبالمؤ منين) (1046) نيز برمى آيد كه انسان هاى مؤ من نيز سربازان الهى هستند و خداوند با جذب قلوب آنان به سوى شخص معين، او را تأييد مى كند و به سبب لطف مقلّب القلوب دل هاى مردم به سوى كسى انعطاف مى يابد و اگر خدا لطف خود را از كسى بگيرد، دل هاى مردم نيز از او برمى گردد.

براساس آنچه گذشت امام سجادعليه‌السلام در برابر كسى كه از نجات يافتن از شدايد در تعجّب بود فرمود: شگفتى در اين است كه با همه تأييدها و رحمت هاى خاصّ، به مقصد نرسد و به بهشت دست نيابد؛ اگر در برابر يك سيّه يك كيفر و در برابر يك حسنه ده پاداش داده مى شود، پس واى بر كسى كه يكى هاى او بر ده هاى او غلبه يابد: (ويل لمن غلبت آحاده ح عشراتِه) (1047)؛

تذكّر: همه تأييدهاى روح القدس و فرشتگان ديگر و رجال الهى به عنوان مجارى گونه گون فيض خداوندى است؛ زيرا مبدأ آغازين همه صلوات ها بر مؤ منان، خداوند سبحان است و ملائكه به عنوان تابع اراده الهى در همين مسير كار مى كنند.

### 2. سبب تكذيب و قتل

دومين آيه مورد بحث سبب تكذيب انبيا و قتل آنان را بسته بودن قلب و محجوب بودن دل هاى بنى اسرائيل مى داند.

قرآن كريم در تبيين شرك و كفر و توجيه استكبار كافران و مشركان، دو طرز تفكّر نقل مى كند:

الف. پندار كافران و مشركان اين بود كه عمومى كه دارند، براى آنان كافى است و پيامبران ره آورد تازه اى براى جامعه بشر ندارند: (فلمّا جأتهم رسلهم بالبيّنات فرحوا بما عندهم من العلم) (1048)؛ چنان كه برخى روشنفكران عصر حاضر به دانش هاى بشرى و زمينى مانند علوم تجربى خوشحال بوده و به آنها بسنده كرده، خود را از علوم الهى و آسمانى بى نياز مى بينند.

ب. آنان مى پنداشتند سخنان و دعوت پيامبر براى آنان، قابل فهم نيست و به آن حضرت مى گفتند: دل هاى ما از سخنان تو در كِنان و سِتار است و سخنان تو در دل هاى ما اثر نمى كند؛ (قالوا قلوبنا فى أكنّةٍ ممّا تدعونا إليه و فى اذاننا وقْر و بيننا و بينك حجاب فاعمل إنّنا عاملون) (1049)، وقالوا قلوبنا غلف.

اين سخنان به وثنى هاى حجاز اختصاص نداشت، بلكه بت پرستان و مشركان پيشين نيز به پيامبر خود مى گفتند: ما بسيارى از مطالب تو را نمى فهميم؛ (قالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً ممّا تقول) (1050) كه يا كنايه از اين است كه قلب هاى ما در غلاف و حجاب است يا كنايه از اين است كه تو سخن قابل فهمى عرضه نكرده اى؛ سخن قابل فهم و درست همان علومى است كه ما از آن برخورداريم.

هر يك از اين دو طرز تفكّر، مصداقى از مصاديق حجاب مستور است كه در آيه (و إذا قرأت القران جعلنا بينك و بين الذين لايؤ منون بالاخرة حجاباً مستورا) (1051) آمد است. حجاب مستور برخلاف حجاب مشهود كه محسوس و آشكار است، حجاى پوشيده و پنهان است؛ زيرا مستور در اين جا به معناى ساتر نيست و حجابِ پنهان در برابر حجاب آشكار همان گناه است كه امرى معنوى و ناديدنى است و بر قلب انسان مى نشيند و مانع فهم معارف و مى شود؛ چنان كه اميرمؤ منان در ئپاسخ كسى كه پرسيد: چرا از نماز شب محروم شدم، فرمود: گناه روز، پاى بند و قيد توست؛ (أنت رجل قد قَيَّدَتْك ذنوبُك) (1052). سلمان فارسى (رضوان اللّه تعالى ) نيز در پاسخ كسى كه گفت: توان نماز شب ندارم فرمود: در روز معصيت خدا نكن؛ لا تعص اللّه بالنهار(1053).

امام هشتم حضرت على بن موسى الرضاعليه‌السلام در پاسخ كسى كه پرسيد: چرا خدا محجوب و پوشيده است، فرمود: احتجاب خدا از خلق به سبب كثرت گناهان خلق است و اگر گنا نمى كردى با چشم دل او را مى ديدى: إنّ الاحتجاب عن الخق لكثرة ذنوبهم (1054). موجودى كه با چشم مادى محسوس باشد، خدا نيست، بلكه خداوند فقط با جان مشهود است و اگر جان آدمى محجوب باشد او را نخواهد ديد؛ از اين رو تبه كاران، حتّى در قيامت نيز از ديدا راو محروم و محجوبند: (كلاّ إنّهم عن ربّهم يومئذٍ لمحجوبون) (1055) و اگر به بصيرت و بنايى و شنوايى نيز مى رسند: (رّبنا أبصرنا و سمعنا) (1056) در حقيقت، قهر و انتقام الهى را مشاهده مى كنند، نه ذات خداى سبحان و رحمت و مِهر مخصوص، يعنى جمال او را؛ چون شهود خداوند و مشاهده اسماى حسناى بارى تعالى فقط بهره مؤ منان است.

كسى كه با حجاب كفر، شرك و نفاق از دنيا مى رود، در قيامت نيز كه روز لقا و شهود است، از ديدن خداى رحيم محروم است و تنه اجلال و قهر او را به صورت جهنّم مشاهده مى كند.

بنابراين، گناه سبب مى شود كه خداوند دل گنه كار را قفل بزند و تأييدهاى خود را از آن بردارد. خداوند رحمت و هدايت عامّه اى دارد كه در اختيار همگان است و كسى كه از اين هدايت و رحمت بهره مى برد و صراط مستقيم اورا طى مى كند از هدايت و نصرت خاص الهى برخوردار مى شود، اما كسى كه با سوء اختيار خود به آنها پشت پا مى زند پس از مهلت دادن هاى مكرّر و بازگذاشتن راه توبه و انابه و عدم رجوع وى قلب او مسدود مى شود ومُهْر مى خورد و مورد لعن الهى قرار مى گيرد: بل لعنهم اللّه بكفرهم؛ چنان كه آل فرعون با برداشتن عذاب به طور مكرّر و ارئاه معجزات گوناگون، چندين بار به آنها مهلت داده شد، ولى آنان به جاى توبه و انابه و رجوع به سوى خداى سبحان بر كفر و الحاد و بت پرستى خود اصرار ورزيدند و مستحق خَتْم قلب و طبع دل و بستن آن شدند.

## بحث روايى

### 1. مصاديق روح ءلقدس در روايات

در روايات اهل بيت عصمت و طهارت: عنوان روح القدس بر مصاديقى تطبيق شده كه به برخى از آنها اشاره مى شود:

الف. فرشته اى بزرگ تر از جبرئيل و ميكائيل؛ كه تأييد به آن از مختصات برترين انسان هاى كامل، يعنى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اهل بيت عصمت و طهارت: است و بر پيشينيان نازل نشده است (1057)، مطابق روايات متعددى (1058) پس از آن كه فرشته مزبور براى اولين بار به آسمان صعود نكرد و هم اكنون با وصىّ دوازدهم آن حضرت حضرت حجة بن الحسن العسكرى (أرواحنا و ارواح العالمين لتراب مقدمه الفدأ) همراه است؛ ملك منذ أنزل اللّه ذلك الملك لم يصعد إ لى السّمأ، كان مع رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و هو مع الا ئمة: يسدّده (1059)، ملك أعظم من جبرئيل و ميكائيل، لم يكن مع أحد ممّن مضى غير محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و هو مع الا ئمّة: (1060).

ب. جبرئيل؛ چنان كه در بحث تفسيرى گذشت (1061).

ج. حقيقتى غير از جبرئيل؛ كه به انبيأ: اختصاص ندارد، بلكه با امامان اهل بيت: نيز هست و از آنان جدا نمى شود: لا تقارقهم، تفقّهم و تسدّدهم من عنداللّه (1062)؛ روح مزبور، در آيه (ينزّل الملئكة بالروح من أمره على من يشأ من عباده) (1063) مطرح است و براساس ‍ روايت مبسوط ابوذر و سلمان در فضيلت على عليه‌السلام در آيه (يلقى الروح من أمره على من يشأ من عباده...) (1064) نيز همان روح مراد است و مطابق روايت ابوبصير از امام باقرعليه‌السلام (1065) و روايت سعد اسكاف از اميرمؤ منان عليه‌السلام (1066) غير از جبرئيل است.

بر پايه روايات فراوانى كه براى انبيا و اوصاى الهى پنج روح ثابت مى كند و يكى از آنها را روح القدس مى داند كه سبب عصمت آنان و معرفتشان به ما تحت العرض إلى ما تحت الثرى (1067) مى شود، روح در آيه 2 از سوره نحل ظاهراً همان روح القدسى است كه يكى از ارواح پنجگانه انبيا و اوصياست.

اشاره الف. احاديثى كه در طىّ ارزيابى معناى روح القدس بدان استناد مى شود، بر فرضِ اعتبار سند، حجت بالغ و برهان قاطع نيست؛ زيرا در اين گونه معارف غيرتعبّدى نمى توان به غير حديث متواتر يا خبر واحد محفوف به قراين قطعى استدلال كرد، ليكن در حدّ امكانِ اسنادِ ظنّى قابل بهره ورى است.

ب. نسبت به حضرت عيسى عليه‌السلام در روايتى از قول امير مؤ منان على عليه‌السلام در قصّه شمعون بن حمّون در مسير صفّين آمده است: وعليك السلام يا أخى شمعون بن حمّون وصيّ عيسى بن مريم روح القدس (1068).

2. ارواح پنج گانه

عن الصادق عليه‌السلام: فى الا نبيأ والا وصيأ خمسة أرواح: روح البدن، و روح القدس، و روح القوّة، و روح الشهوة، و روح الا يمان، و فى المؤ منين أربعة أرواح، أفقدها روح القدس [إنّما فقدوا روح القدسس خ ل ظ]: روح البدن، و روح القوّة، و روح الشهوة و روح الا يمان، و فى الكفار ثلاثة أرواح: روح البدن، و روح القوّة، و روح الشهوة... روح الا يمان يلازم الجسد م لم يعمل بكبيرة، فإ ذا عمل بكبيرة فارقه الروح، و روح القدس من سكن فيه، فإنّه لايعمل بكبيرة، أبداً (1069).

عن الصادق عليه‌السلام: يا جابر إنّ اللّه خلق الناس ثلاثة أصناف و هو قول اللّه تعالى: (و كنتم أزواجاً ثلاثة فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة و أصحاب المشئمة ما أصحاب المشمئمة والسابقون السابقون أُولئك المقربون ) فالسابقون هو رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و خاصّة اللّه من خلقه، جعل فيهم خمسة أرواح؛ أيّدهم بروح القدس، فبه فبعثوا أنبيأ، و أيّدهم بروح الا يمان فبه خافوا اللّه، و أيّدهم بروح القوّة فبه قووا على طاعة اللّه، و أيّدهم بروح الشهوة فبه اشتهوا طاعة اللّه و كرهوا معصيته... (1070).

عن جابر عن أبى جعفرعليه‌السلام قال: سألته عن علم العالم، فقال: يا جابر إنّ فى الا نبيأ و الا وصيأ خمسة أرواح: روح القدس، و روح الا يمان، و روح الحياة، و روح القوّة، و روح الشهوة، فبرو القدس يا جابر عرفوا ما تحت العرض إ لى ما تحت الثرى، ثم قال: يا جابر إنّ هذه الا رواح يصيبها الحدثان إ لا أنّ روح القدس لا يلهو و لا يلعب (1071).

اشاره الف. خداى سبحان در همه انبيا و اوصيا، پنج روح قرار داده و يكى از آنه اروح القدس است كه سبب عصمت و علم گسترده آنان مى شود.

يكى از مؤ يّدات اتّحاد يا همراهى نفس انسان كامل با روح القدس روايت حمران درباره شب قدر است كه در ضمن آن آمده است: والروح رو القدس و هو فى فاطمه سلام الله عليها (1072).

مؤ يّد ديگر اين اتّحاد يا همراهى، روايت جابر بن يزيد از امام باقرعليه‌السلام است كه رسول گرامى و عترت پاك آن حضرت را صادر اوّل و مخلوق نخست معرّفى كرده، مى گويد: آنان شَبَح هاى نورانى و بدن ها و اجساد درخشنده اى بودند كه ارواح متعددى نداشتند، بلكه تنها از يك روح برخوردار بودند و با آن تأييد مى شدند كه همان روح القدس است و رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و عترت او به سبب آن روح يكتا خداوند را مى پرستيدند؛ يا جابرإنّ أوّل ما خلق، خلق محمّداً و عترته الهُداة المهتدين، فكانوا أشباح نور بين يدى اللّه، قلت: و ما الا شباح؟ قال: ظلّ النور، أدان نرانيّة بلا أرواحٍ و كان مؤ يّداً بروحٍ واحدٍ و هى روح القدس فبه كان يعبد اللّه و عترته، و لذلك خلقهم حلمأ علمأ بررةً أصفيأ... (1073).

ب. برترين مصداق روح القدس كه صادر اوّل و اوّلين تجلّى ذات حق است وجود نورى محمّد و آل محمّد (صلوات اللّه عليهم أجمعين ) است كه در مرحل ء صادر يا ظاهر نخست كثرتى نداشتند، چون نور واحد بودند، در مقابل وجود مُلكى آن ذوات مقدّس كه در زمانى خاص و مكانى مخصوص ‍ تحقّق يافته است. اگر وجود ملكوتى آن بزرگواران را، همانند وجود مُلكى آنان مركّب از بدن و روح بدانيم، چنان كه از روايت جابر استفاده مى شود، بدن چنين وجودى، شَبَحى از نور است كه ظلّ و تجلّى ذات حق است (1074) و روح و جان اين وجود همان روح القدس است و همچنان كه هر بدنى با روح خود متّحد و همراه است و روح و بدن با هم يك وجود را تشكيل مى دهد، آن بدن نورى نيز با روح خود، يعنى روح القدس اتّحاد داشته، يك وجود را تشكيل مى دهد.

همان گونه كه بدن هاى نورى محمّد و آل محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در عالم ملكوت با روح القدس همراهى داشتند و با آن تأييد مى شدند، پس از نزول آن انوار به عالم مُلك و پس از اتّحاد آنان با بدن هاى جسمانى و مادّى نيز، همراهى و اتحاد آنان با روح القدس قطع نشد، بلكه روح القدس به عنوان روح پنجمى براى آنان، در عرض ارواح چهارگانه ديگر آنان: (روح البدن، روح القوّة، روح الشهوة و روح الا يمان ) به حساب آمده است.

ج. از تعبير به ارواح خمسه در روايات روح القدس، و آنچه به عنوان روح مشترك بين همه انبيا و اوصيا گذشت، شايد بتوان نتيجه گرفت كه برترين مصداق روح القدس همان مرتبه عالى نفس انسان كامل است؛ زيرا خداى سبحان بيش از روح واحد در انسان نيافريده، تا هويت روحى او مركّب از ارواح متعدد باشد؛ نفس آدمى مركب از روح نباتى، روح حيوانى، روح انسانى و مانند آن نيست، بلكه انسان داراى روح واحد است و هر چه در اوست به منزله قوا و درجات گونه گون يك حقيقت است.

گاهى نفس انسان در درجه اى از ضعف قرار دارد كه تنها به پرورش بدن مى انديشد و جز خور و خواب، دغدغه ديگرى ندارد؛ يعنى ظهور آن در حدّ نفس نباتى است. چنين انسانى، نامى بالفعل و حيوان بالقوّه است. البته ظهور آثار حيات حيوانى در برخى از صاحبان مرحله ياد شده او را مستحق نام حيوان مى كند، ليكن حيات حيوانى او ضعيف است.

گاهى از اين مرحله مى گذرد؛ به گونه اى كه تنها به فكر تغذيه و تنميمه و آرايش نيست، بلكه مسائل عاطفى و نيز برخى امور اجتماعى مانند خدمت به ديگران نيز براى او مطرح است. در اين صورت حيوان بالفعل و انسان بالقوّه است؛ هر چند ممكن است برخى آثار ضعيف حيات انسانى در او ظهور ضمنى پيدا كند.

سپس با گذر از اين مرحله و آشنايى با مسائل عقلانى، معارف الهى، عدل و احسان، وحى و رسالت، عصمت و ولايت و امامت و خلافت به منطقه انسانيّت قدم مى گذارد و ديگر براى او مرزى وجود ندارد؛ چون مرز بين انسان و لقاى الهى نامحدود است و به او خطاب مى شود: (يا أيّها الا نسان إنّك كادح لى ربّك كدحاً فملاقيه) (1075).

اولياى الهى مانند امامان معصوم: هر كدام در حدّ خود مراتب نهايى اين راه را پيموده و ديگران در مراحل متوسط يا ضعيفْ اين راه را طى مى كنند؛ سالم بن أبى حفصه مى گويد: پس از شهادت امام باقرعليه‌السلام به يارانم گفتم: منتظر باشيد تا بر أبو عبداللّه جعفر بن محمّدعليه‌السلام وارد شوم و به او تسليت گويم. پس از ورود بر آن حضرت و عرض تسليم گفتم: به خدا سوگند كسى رحلت كرد كه بى واسطه مى گفت: قال رسول اللّه و هرگز از واسطه ميان او و رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم سؤ ال نمى شد. نه، به خدا سوگند ديگر كسى همانند او ديده نخواهد شد! امام صادق عليه‌السلام پس از لحظه اى سكوت فرمود: خداى عزّ و جل فرمود: برخى از بندگان من نيمه اى از يك دانه خرما را صدقه مى دهد و من آن را براى وى مى پرورانم؛ چنان كه يكى از شما حيوانى را مى پروراند، تا اين كه آن را براى وى مانند كوه اُحُد قرار مى دهم؛ إنّ من عبادى من يتصدّق بشقّ ثمرةٍ فأُربّيها له فيها كما يُربّى أحدُكم فَلُوَّه حتى أجعلها له مثل أُحد. آنگاه از محضر امام صادق عليه‌السلام خارج شدم و به سوى يارانم رفتم و به آنان گفتم: شگفت انگيزتر از اين چيزى نديدم! ما سخن ابوجعفر امام باقرعليه‌السلام را كه بى واسطه از پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نقل مى كرد. بزرگ مى شمرديم، ولى ابوعبداللّه عليه‌السلام بى واسطه از خداى عز و جل نقل مى كند!(1076)

از اين گونه روايات برمى آيد كه انسان هاى كامل از نشئه طبيعت تا لقأ اللّه راه دارند و ملاقات با خداوند كه براى ديگران در قيامت حاصل مى شود براى اولياى خدا در دنيا محقق مى شود؛ يعنى درجات نفس انسان كامل چنان تعالى مى يابد كه بى واسطه، اخبار را از خداى سبحان دريافت مى كند. اين درجات در روايات ارواح خمسه ارواح نام گرفته و آخرين درجه به روح القدس موسوم شده است.

مفاد روايات ارواح خمسه روح هاى جداى از هم نيست تا انسان داراى چند حقيقت باشد، بلكه مراد اين است كه حقيقت واحده نفس انسان، درجات طولى متعدّد دارد؛ چنان كه مؤ منان عالم درجات و مراتب طولى متعدد دارند: (يرفع اللّه الّذين امنوا منكم والّذين أُوتوا العلم درجات) (1077)، و عيساى مسيح از انسان هاى كاملى است كه از درجه عالى روح برخوردار بود؛ يعنى خداى سبحان روحى منزّه از هر معصيت و مبرّاى از هر اشتباه و سهو و نسيان به او عنايت كرد و فقط حقّ را مى ديد و او را مى پرستيد و چنان كه گذشت يكى از احتمالات در آيه مورد بحث، همين معنا بود و براساس همين معناست كه در برخى روايات به وضوح، بر خود حضرت مسيح، روح القدس اطلاق شده است (1078).

شايان ذكر است كه گرچه حضرت مسيح و مادر بزرگوارش يك آيه الهى هستند: (و جعلناها وابنها ايةً للعالمين) (1079)، ليكن درجه عالى تأييد به روح القدس براى همه نيست و از اين رو تعبير به (أيّدتك ) (نه أيّدتكما) دارد و كسانى مانند حضرت مريم سلام الله عليها از درجات متوسط آن برخوردار بودند.

### 3. روح القدس مشترك و مختص

عن هشام بن سالم، قال: سمعت أبا عبداللّه عليه‌السلام يقول: (يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربّى ) قال: خلق أعظم من خلق جبرئيل و ميكائيل لم يكن مع أحد ممّن مضى غير محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و هو مع الا ئمة يوفّقهم و يسدّدهم... (1080).

عن سلام بن مستنير، قال: سمعت أبا جعفرعليه‌السلام و سئل عن قول اللّه تبارك و تعالى: (وكذلك أوحينا إ ليك روحاً من أمرنا)، فقال: الروح الذى قال اللّه... فإنّه هبط من السمأ على محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ثم لم يصعد إ لى السمأ منذ هبط إ لى الا رض (1081).

عن زرارة عن أبى جعفرعليه‌السلام فى قول اللّه عز و جل: (وكذلك أوحينا إ ليك روحاً من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب و لا الا يمان و لكن جعلناه نوراً نهدى به من نشأ من عبدانا)، فقال أبو جعفرعليه‌السلام: منذ أنزل اللّه ذلك الروح على نبيّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ما صعد إ لى السمأ و إنّه لفينا (1082).

اشاره الف. برخى مصاديق روح القدس مشترك ميان همه انبيا و اوصيا: است و برخى روايات ناظر به چنين روحى است (1083). ظاهر روايات مورد بحث اين است كه تأييد به آن ويژه رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و ائمه طاهرين: است. كار روح مزبور ارشاد، تسديد و توفيق بخشيدن به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و ائمه: و گزارش خبرها به آنان است (1084).

ب. بهره مندى از روح القدس ويژه، افزون بر روح القدس مشترك عامل تسديد بيشتر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و ائمه طاهرين: است و آنچه نزد اماميه معروف است كه آنان حتى مرتكب ترك اولى نمى شدند گزاف نيست؛ به هر ميزان تأييدها و امدادهاى غيبى و ملكوتى بيشتر باشد مصونيت و عصمت نيز شديدتر و بيشتر خواهد بود.

4. تأييد مؤ منان به روح القدس و فرشتگان

عن الكميت بن زيد الا سرى قال: دخلت على أبى جعفرعليه‌السلام: فقال: واللّه يا كميت لو كان عندنا مال لا عطيناك منه، و لكن لك ما قال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم لحسّان بن ثابت: لن يزال معك روح القدس ‍ ما ذبيتَ عنا (1085).

عن الهرويّ قال: سمعت دعبل بن عليّ الخزاعيّ يقول: أنشدت مولاى عليّ بن موسى الرضاعليه‌السلام قصيدتي التي أوّلها:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مدارس آيات خلت من تلاوةٍ |  | و منزل وحى مقفر العرصات |

فلمّا انتهيت إ لى قولى:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| خروج امامٍ لا مالة خراج |  | يقول على اسم اللّه والبركات |
| يميّز فينا كلّ حقٍّ و باطلٍ |  | و يجزى على النعمأ والنقمات |

بكى الرضاعليه‌السلام بكأً شديداً ثم رفع رأسه إ ليّ، فقال لي: يا خزاعي نطق رو القدس على لسانك بهذين البيتين، فهل تدرى مَن هذا الا مام و متى تقوم؟...(1086).

عن الصادق عليه‌السلام: اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنّا، فإنّا لا نعدّ الفقيه منهم فقيهاً حتى يكون محدّثاً، فقيل له: أو يكون المؤ من محدّثاً؟ قال: يكون مفهّماً والمفهّم محدَّث (1087).

اشاره الف. داستان حسّان بن ثابت كه در حديث اول به آن اشاره شده چنين است كه رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم براى وى در مسجد منبرى نهاد و او پيوسته از آن حضرت دفاع مى كرد. سپس رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: خدايا با روح القدس، حسّان را تأيد فرما، چنان كه او از پيامبرت دفاع مى كند؛ اللّهم أيّد حسّانً بروح القدس كما نافح عن نبيّك (1088).

ب. نمونه ديگر از تأييد مؤ منان به فرشتگان به نقل از ابن ابى الحديد چنين است:

در خبر صحيح آمده است كه فرشتگان پيوسته با عمران بن حصين مصافحه مى كردند و به زيارت وى مى رفتند. پس از مدّتى اين ملاقات قطع شد. به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عرض كرد: يا رسول اللّه! مردانى نزد من مى آمدند كه زيباتر و خوشبوتر از آنان نديده ام، ولى پيوند را قطع كردند و چندى است كه از آنان خبرى نيست. پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: آيا در راه خدا جراحتى به تو رسيد كه آن را از ديگران كتمان مى كردى؟ گفتم آرى. پيامبر پرسيد: سپس آن را آشكار ساختى؟ گفتم آرى. فرمود: اگر همچنان تا زمان مرگ بر كتمان زخم خود ثابت قدم مى ماندى، فرشتگان تو را زيارت مى كردند؛ أمّا لو أقسمت على كتانه لزارتك الملائكة إ لى أن تموت. زخم مزبور را عمران در راه خدا برداشت (1089).

5. بركات روح القدس

الف. روح القدس واسطه علم لدنّى انبيا و اوصياست: فبه عرفوا الا شيأ (1090)، فبروح القدس يا جابر عرفوا م امتحت العرض إ لى ما تحت الثرى (1091)، يُرى به ما فى شرق الا رض و غربها و برّها و بحرها.

ب. واسطه عصمت معصومان الهى حتى از غفلت و سهو است: و روح القدس من سكن فيه فإنّه لايعمل بكبيرة أبداً)(1092)، فروح القدس لايلهو ولا يتغيّر ولايلعب (1093)، و روح القدس لاينام و لا يغفل ولا يلهو و لا يسهو (1094).

ج. از ابتداى خلقت معصومان الهى، ملازم آنان است؛ چنان كه تعبير به خلقوا على خمسة أرواح بر آن دلالت دارد و چنان كه روح الحياة، روح القوّة و روح الشهوة اين گونه است؛ هر چند صحابت و همراهى مراتبى دارد كه ظهور بعضى از آنها بيشتر و بروز برخى كمتر است.

د. واسطه بصيرت و استوارى و استقامت آنان است: والروح تكون معهم [الانبيأ] و مع الا وصيأ لاتفارقهم تفقّههم و تسدّد هم من عنداللّه (1095).

ه. پس از رحلت پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم برخى از مراتب آن همراه با فعليت مسؤ وليت به وصىّ او منتقل مى شود: فإ ذا قُبض النبيّصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم انتُقل روح القدس فصار فى الا مام (1096).

تذكّر: محتمل است مراد از انتقالْ همان تحوّل مسؤ وليت و به فعليّت رسيدن مأموريّت باشد، نه انتقال خود روح، به گونه اى كه در تناسخِ باطل مطرح است.

و. باطن و مرحله عالى توحيد و رسالت حضرت خاتم است: و إنّه لا إ له إ لاّ اللّه، محمّد رسول اللّه (1097).

ز. در شب قدر نبىّ و امام عليه‌السلام آن را زيارت مى كنند: و استوجب زيارة لروح فى ليلة القدر (1098).

ح. واسطه نبوّت است: فبه بعثوا أنبيأ(1099)، فبه حمل النبوّة (1100).

ط. از لسان ناطق و بصر نافذ و گوش شنوا براى شنيدن اسرار، برخوردار است و از طريق آن براى انبيا و اوصيا، جستجو و گزارشگرى مى كند: إنّا أنزلناه نور عند الا نبيأ والا وصيأ... إنّ له لساناً ناطقاً و بصراً نافذاً يتجسّس ‍ الا خبار للا وصيأ و يستمع الا سرار و يأتيهم بتفسير كلّ أمر يكتتم به أعداؤ هم (1101).

ى. انبيا و اوصيا همه حاجت هاى خود را بر آن عرضه مى دارند و پاسخ دريافت مى كنند؛ لا يريدون حاجة من السمأ و لا من الا رض إ لاّ ذكروها لذلك النور فأتاهم بها (1102).

وَلَمَّا جَاَّءَهُمْ كِتَبٌ مِنْ عِندِاللّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَاَّءَهُمْ مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُواْ بِمَاَّأَنزَلَ اللّهُ بَغْيًا أَن يُنَّزِلَ اللّهُ مِن فَضْلِهِ عَلَيس مَن يَشَاَّءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاَّءُو بِغَضَبٍ عَلَى عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَفِين َعَذَابٌ مُّهِينٌ. ٌ.

گزيده تفسير

يهودان در نيايش ها و در گفتگوهاى سياسى اجتماعى، همواره بر مشركان حجاز طلب فتح و پيروزى و رهايى كرده در برابر تجاوز بت پرستان به آنان مى گفتند: در آينده پيامبرى مبعوث خواهد شد كه وحى و رسالت موسوى عليه‌السلام را تصديق مى كند و ما در سايه ايمان به او بر شما شوريده و پيروز خواهيم شد و شما را از اين ديار بيرون خواهيم كرد. آنان براساس تبشير آشكار تورات، از طلوع صاحب نامى كه با كتاب و دين خاص مبعوث مى شود، آگاه بودند و همين خبر مسرّت بخش را زمينه ظفرمندى خود بر مشركان تلقى كرده، خود را نسبت به كافران بت پرست حجاز كه از آموزه وحى الهى محروم و از كتاب خدا به دور بودند، برتر مى دانستند، ليكن هم اينان كه در انتظار نزول قرآن و بعثت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بوده و بدان استفتاح و استنصار مى كردند، پس از بعثت،با اين كه پيامبر و قرآن را مى شناختند، عالمانه و عامدانه به آن كفر ورزيدند و با كافران و مشركان هم پيمان شدند، و احياناً آنان را بر مسلمانان مقدم مى داشتند. زشتى كفر آنان هنگامى آشكارتر مى گردد كه توجه شود اولاً، تورات در دترس و همراه يهوديان بود و آنان مى توانستند اب رجوع به تورات بر بشارت هاى آن به بعثت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وقوف يافته و مصدق بودن قرآن نسبت به تورات را باور كنند. ثانياً، قرآن كه از نزد خدا و حق و صدق و معيار صدق است، گواه حقانيت تورات و صحت پيش گويى هاى آن است.

ناسپاسى و كفرورزى يهود پس از استفتاح و افتخار، گواه مكابره و عناد آنهاست و چون كفر آنان از روى عذر و جهل نبود مورد لعنت خداوند قرار گرفتند.

گمان يهود اين بود كه با كفر به قرآن هويّت خود را باز يافته و جان خود را از عذاب مى رهانند؛ حال اى كه در تجارتْگاه دنيا اگر انسان هويّت خود را كه بر فطرت الهى آفريده شده و ثمن آن بهشت است با غير خدا معامله كند، خسارت مى بيند. بنى اسرائيل بر اثر دنيادوستى و بغى و حسادت تجارتى ناپسند كردند؛ آنان هويت خويش را دادند و كفر را گرفتند؛ پس خود را به بدچيزى و با قيمت پستى فروخته در ميان تجارت و مسابقه دنيا ره آوردى جز غضب مضاعف و عذاب خوار كننده خداوند به همراه نياوردند و با انحطاط و تنزل از مقام معنوى خود و به همراه خشم مضاعف الهى نزد خداوند و به غضب او بازگشتند.

منشأ آن ناسپاسى و اين تجارت زيانبار، حسادت و بغى يهود بود. اين بغى همچون بيشتر مصاديق آن، ظلم و تجاوز از حدّ و مرز اعتدال و سرانجام هبوط به سوى پايين است.

از برجسته ترين مصاديق فضل الهى، مقام نبوت است كه خداوند حكيم آن را بر هر كس كه بخواهد و شايسته بداند، از آل اسحاق يا آل اسماعيل، نازل مى كند. حسادت نى اسرائيل نبست به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، كه تعبير از وحى و نبوت به فضل به آن اشاره دارد، از آن رو بود كه مى پنداشتند پيامبرى كه منتظر بعثت وى بودند، از نسل اسرائيل و اسحاق عليهم السلام است. پس آنگاه كه فضيلت نبوت به پيامبر گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عطا شد و اين موهبت الهى شامل آل اسماعيل شد، نه آل اسحاق، حسد ورزيدند. نژادپرستى و قداست موهومى كه براى نسل خود قائل بودند و نيز حسادت سبب شد كه به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ايمان نياورند و براى كسى كه در برابر وحى استكبار كرده به آيات الهى كفر ورزد، عذابى خوار كننده و شديد است.

بنى اسرائيل، يا بر اثر اعتقادات و اعمال ناشايست و مكرر، يا براى خصوص كفر ورزيدن به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و بغى و تجاوز در حق او مشمول غضب مؤ كد و شديد خداوند و گرفتار عذاب مهين شدند. اهانت آميز و ذلت آور بودن اين عذاب از آن روست كه برخورد آنان با آيات الهى و ديگر امّت ها و نژادها تحقيرآميز بود و قيامت كه ظرف ظهور حق است، باطن تكبر، خود برتر بينى، كبر و عزت دروغين كه پستى، خوارى، فرومايگى و ذلت راستين است، ظاهر مى شود.

## تفسير

### ولمّا

در تعيين جواب لمّاى شرطيّه اوّل كه در صدر آيه قرار گرفته آرايى مطرح شده است:

1. جواب محذوف است و آن، چيزى شبيه كذّبوا به است (1103) (ولمّا جأهم كتاب... كذّبوا به ).

2. جمله (جأهم...) در جايگاه جواب (لمّا)ى اوّل قرار دارد و تكرار لمّا به جهت طولانى شدن كلام است. اين قول به مبرّد نسبت داده شده است (1104).

3. اساساً نيازى به جواب لمّاى اول نيست؛ زيرا جواب لمّاى دوم ما ر ااز جواب لمّاى اول بى نياز مى كند(1105).

4. از فرّأ نل شده كه لمّاى دوم با جواب آن، مجموعاً جواب لمّاى اوّل است (1106)؛ نظى رآنچه در آيه (لا تحسبنّ الّذين يفرون بما أتوا و يحبّون أن يحمدوا بم الم يفعلوا فلا تحسبنّهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم) (1107) آمده كه مجموع (فلا تحسبنّهم بمفارة من العذاب خبر يا مفعول دوم براى (لا تحسبنّ) است.

تذكّر: مى توان از باب تنازع هر دو لمّا را طالب يك جواب دانست؛ نظير ساير موارد تنازع.

كتاب

: معناى كتاب همان جمع امور متناسب با هم است و عدّه اى از سپاه متناسب را كتيبه گويند(1108). نكره آمدن (كتاب ) براى تعظيم و تفخيم، و وصف آن به (من عنداللّه ) براى تشريف است (1109).

يستفتحون

استفتاح از ماده فتح و به معناى طلب پيروزى يا رهايى است؛ مانند: (إنّ تستفتوا فقد جأكم الفتح) (1110) ونظير: (فافتح بينى و بينهم فتحاً) (1111)، (ربّنا افتح بيننا و بين قومنا بالحق و أنت خيرالفاتحين) (1112) كه در اين آيات از خداى سبحان نصرت و پيروزى مسألت شده است. استفتاح در آيه مورد بحث به اين لحاظ است كه بنى اسرائيل در انتظار نزول قرآن و بعثت رسول مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بودند و همواره بر مشركان حجاز طلب فتح و پيرزوى مى كردند و مى گفتند: در آينده پيامبرى برانگيخته خواهد شد كه وحى و رسالت موسوى را تصديق مى كند و ما در سايه ايمان به او، بر شما شوريده، سرانجام پيروز خواهيم شد. و شما را همانند عاد و اِرَم درهم مى كوبيم.

در بعضى از نقل ها آمده كه يهودان به خدا عرض مى كردند: اللّهمّ انصرنا بالنبيّ المبعوث في آخرالزمان الذي نجد نعته في التوراة (1113)، و مى گفتند: اللّهمّ إنّا نستنصرك بحقّ النبى الاُمى إ لاّ نصرتنا عليهم (1114)؛ بنابراين، استفتاح بنى اسرائيل نسبت به مشركان حجاز گاهى به صورت نيايش با پروردگار بود و زمانى به صورت گفتمان سياسى، اجتماعى و مانند آن.

برخى از مفسران نيز استفتاح در آيه مورد بحث را به معناى ثلاثى مجرد آن، يعنى گشودن گرفته و گفته اند: مراد اين است كه آنان كتاب آسمانى خود را براى ديگران مى گشودند و محتواى آن را چنين گزارش ‍ مى دادند كه به زودى پيامبرى مبعوث مى شود؛ در نتيجه يستفتحون به معناى يفتحون است و سين در آن همانند سين در استعجب صرفاً براى مبالغه است.(1115)

راغب احتمال مى دهد مراد از (يستفتحون ) اين باشد كه آنان پيوسته جوياى خبر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بودند و گاهى از مردم و گاهى نيز در كتاب هاى آسمانى پديده ظهور آن حضرت را پرس و جو مى كردند(1116).

اشتروا

لغت شناسان و مفسّران در اين كه اشترأ در آيه دوم به معناى خريدن است يا فروختن اختلاف دارند؛ راغب گرچه در خصوص واژه مورد بحث اشاره اى ندارد، ليكن به طور كلّى مى گويد:

در صورتى كه معامله به صورت فروش متاعى در برابر متاعى ديگر باشد ممكن است هر يك از دو طرف معامله هم مشترى و خريدار به حساب آيند و هم بايع و فروشنده؛ از اين رو هر يك از دو لفظ بيع و شرأ به جاى يكديگر به كار مى رود(1117).

فيّومى نيز تصريح مى كند كه ممكن است شرى از اضداد باشد(1118) و ابن فارس مى گويد: گاهى شريتْ در جايگاه بعتُ به كار گرفته مى شود، مانند: (و شروه بثمن بخش ) (1119).

ليكن برخى لغت شناسان و مفسّران با اين نظر مخالفند؛ صاحب التحقيق اصل در ماده شرى را به دست آوردن چيزى در جريان امرى چون معامله، مى داند و خصوصيّت به دست آوردن و گرفتن چيزى را در همه موارد استعمال اين مادّه، ملحوظ مى داند و در مواردى چون: (و لبئس ما شروا به أنفسهم )(1120) شرأ انفس را به معناى اخذ و گرفتن انفس ‍ مى داند؛ يعنى آنان در برابر آنچه از دست دادند، جان هاى خود را گرفتند و آن را در مضيقه و محدوديت و محجوبيّت قرار دادند(1121).

بلاغى؛ مى گويد:

گمان يهود اين بود كه با كفر به آيات خداوند (كه از حسادت و بغى آنان نشأت مى گرفت ) مى توانند جان خود را بخرند و آن را از عذاب الهى برهانند، در حالى كه آنچه (كفرى كه ) با آن جان هاى خود را خريدند، بد چيزى است و شايسته جان آدمى اين است كه با ايمان و اخلاق فاضله و عمل صالح خريدارى شود، تا به اين طريق به كمال و طهارت برسد و با سعادت ابدى رستگار گردد(1122).

خلاصه آن كه، مُصحّح استعمال اشترأ در آيه مورد بحث چند چيز است:

1. در تبديل كالا به كالا يا بها، هر كدام از دادن و گرفتن بين و اشترأ است و اسناد هر كدام به هر يك از دو طرف صحيح است.

2. اشترأ ه معناى خريدن است، ولى گاهى با قرينه به معناى فروختن به كار مى رود؛ نظير آيه مورد بحث كه هماهنگ با آيه (لبئس ما شروا به أنفسَهم) (1123) است.

3. اشترأ به معناى خريدن است، نه فروختن و در آيه مورد بحث هم طق عقيده بنى اسرائيل و ساى راهل كفر به معناى خريدن است؛ زيرا اينان بر اين باور بودند كه بايد هويّت خود را بازيابند و جان خود را آزاد سازند و چنين مى پنداشتند كه با انكار نبوت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و جحود قرآن كريم هويت خويش را باز مى يابند؛ از اين رو اين كار نابخردانه به اشترأ تعبير شده است.

بغياً

: بغى به معناى گذشتن از حدّ و تجاوز كردن است (1124) و اصل معناى آن، نزد برخى طلب شديد و اراده اكيد است كه اگر با عَلى به كار رود، بر تعدّى و تجاوز دلالت دارد و همچنين است اگر در مورد منع و تحريم به كار رود: (وينهى عن الفحشأ و المنكر والبغى ) (1125)، يا از قرينه لفظيه يا مقاميّه به دست آيد: (ذلك جزيناهم ببغيهم ) (1126)؛ يعنى معناى تعدّى و تجاوز، از حرف على و ساير قراين به دست مى آيد، امّا اگر با عَلى استعمال نشود و قراين ديگرى در كار نباشد، بر همان معناى اصلى، يعنى طلب شديد دلالت دارد؛ نظير (أفغير دين اللّه يبغون) (1127)، هرچند مطلوب حق نباشد.

عدّه اى معناى اصل بغى را فساد دانسته و آن را از تعبير بَغغى الجرح أى فَسَد استظهار كرده اند(1128). ليكن از استعمال آن بدون قرينه در موارد صلاح و فلاح برمى آيد كه معناى اصلى آن فساد نيست؛ نظير: إنّ اللّه يحبّ بُغاةَ العلم (1129)؛ خداوند طالبان دانش را دوست دارد؛ بنابراين، ممكن است معناى اصيل كلمه همان طلب شديد باشد، ولى براى اصل طلب يا شدّت آن ميزان صحيحى باشد كه اگر از مرز آن گذشت طَلاح و فساد را به همراه داشته باشد؛ چنان كه ممكن است در موردى ضعيف باشد نه شديد، ولى مطلوب چيز باطلى باشد يا حقِ طالب، يا در خور او نباشد كه عنوان فساد از اين گونه مقارنات استفاده مى شود.

شايد اطلاق بَغيّ بر زن بزه كار: لامهر لبغيّ(1130) بر اثر بطلان اصل طلب او باشد. البته اگر اين كلمه بر اثر تعدد وضع داراى معانى متعدد باشد، چنان كه از برخى كتاب هاى لغت مى توان استظهار كرد، نيازى به تعيين معناى اصلى آن نيست؛ زيرا همه آن معانى به استناد اوضاع جداگانه از اصالت برخوردار است.

فبأوا: بأ چنان كه در ذيل آيه 61 همين سوره گذشت، به معناى رَجَع است و در اكثر موارد به معناى رجوع به شرّ است، نه مطلق رجوع (1131) و (بأوا بغضب )، يعنى آنها به غضب الهى بازگشتند. البته نه مطلق رجوع، بلكه بازگشت به انحطاط و تنزّل (1132). در نتيجه (بأوا بغضب )، يعنى از مقام معنوى كه داشتند، انحطاط و تنزّل يافتند و به غضب الهى بازگشتند و بعيد نيست كه مستفاد ازآيه اين باشد كه آنها سابقاً نيز مشمول غضب واقع شده بودند، چنان كه (على غضب ) دلالت دارد كه آنان به غضب مضاعف، مبتلا گشتند.

از آنچه گذشت روشن مى شود كه حرف بأ در (بغضب ) به معناى إ لى است؛ يعنى چون در فعل (بأَ) معناى رجوع اشراب شده با حرف بأ به معناى إ لى استعمال مى شود؛ چنان كه گاهى با خود إ لى استعمال شده، و چنين گفته مى شود: بأَ به و بأَ إ ليه؛ براين اساس حرف بأ به معناى سببيّت نيست و مقصود از (بأ بغضبٍ من اللّه ) (1133) اين نيست كه از مقام عالى خود به سبب غضب الهى انحطاط معنوى كرد.

اين احتمال نيز وود دارد كه حرف بأ در اين جا به معناى مع باشد و معناى همراهى و تحمّل را ايفا كند؛ چنان كه ظاهراً در آيه (إنّى أُريد أن تبوأ بإثمى و إثمك ) (1134) در داستان هابيل و قابيل، به همين معناست؛ يعنى هابيل به برادرش قابيل مى گويد: اگر دست خود را به سوى من دراز كنى تا مرا بكشى، من هرگز به قتل تو دست نمى گشايم؛ چون مى خواهم تو با گناه من و گناه خودت نزد خدا باز گردى و از اهل آتش باشى. مطابق اين احتمال معناى آيه مورد بحثاين است كه آنها به همراه خشم مضاعف الهى نزد خدا بازگشتند. گويا از ميدان تجارت و مسابقه دنيا ره آورد و سودى جز غضب مضاعف الهى به همراه نياوردند.

على: (على ) در جمله (غضبٍ على غضب ) على به معناى مع است؛ چنان كه گفته مى شود هو على صغر سنّه يقول الشعر؛ او با كمى سنّش شعر مى سرايد(1135).

### تناسب آيات

به دنبال ناسپاسى ها و پيمان شكنى هاى يهود كه در آيات قبل بيان شد در اين دو آيه از ناسپاسى و كفران ديگرى پرده برداشته مى شود. در آيه اوّل همان طور كه گذشت چنين آمده كه آنان منتظر نزول قرآن بودند و همواره بر مشركان حجاز، طلب فتح و پيروزى كرده، مى گفتند: در آينده پيامبرى مبعوث خواهد شد كه وحى و رسالت پيامبر ما، موساى كليم را تصديق مى كند و ما هم به او ايمان مى آوريم و در سايه ايمان به او، بر شما شوريده، پيروز مى شويم، ولى هنگامى كه قرآن نازل شد و اينان (يهود) به حقانيّت آن پى بردند، عالمانه و عامدانه به انكار آن روى آورده، به كفر مبادرت ورزيدند و چون كفر آنان را روى عذر و جهل نبود، مورد لعنت خدا قرار گرفتند.

در آيه دوم در تبيين عامل اين كفر ورزى و ناسپاسى چنين آمده است: سبب اين ناسپاسى حسادت و بغى آنهاست كه به اين تجارت زشت و ناپسند اقدام كردند و جان خود را با قيمت پستى فروخته و ره آوردى جز غضب مضاعف الهى و در نهايت عذاب خوار كننده خداوند به همراه نياوردند.

شأن نزول

در شأن نزول اين دو آيه از امام صادق عليه‌السلام نقل شده است: طايفه اى از يهود در كتاب خود تورات، مشاهده كردند كه هجرتْگاه پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ما بين دو كوه عير واُحُد (دو كوه در دو طرف مدينه ) است؛ بر همين اساس از ديار خود براى يافتن اين جايگاه حركت كردند تا به كوهى به نام حداد رسيدند و با خود گفتند اين حداد همان اُحُد است. همان جا پراكنده شدند و عدّه اى در سرزمين تيما و گروهى ديگر در سرزمين فدك و گروه سوم در سرزمين خيبر مسكن گزيدند. آنان كه در تيما منزل گرفتند مشتاق ديدار برادران خود شدند. در اين هنگام رهذگرى به آنان گفت: من شما را از ميان دو كوه عير و اُحُد عبور خواهم داد. آنان به همراه وى حركت كردند و با رسيدن به سرمين مدينه پياده شدند و آنگاه براى برادران خود كه در فدك و خيبر بودند مكاتبه كردند كه ما به مقصود رسيديم، به نزد ما آييد. آنان پاسخ دادند: ما در اين جا مسكن گزيده ايم و اموالى براى خود فراهم كرده ايم و از شما نيز دور نيستيم. هرگاه پيامبر موعود ظهور كرد به سرعت نزد شما خواهيم آمد.

آنان در مدينه اموالى فراهم ساختند و چون پادشاهى به نام تُبَّع از اموال فراوان آنان اطلاع يافت با آنان درگير شد و آنها در قلعه هاى خويش ‍ متحصّن شدند. وى آنان را محاصره كرد و سپس به آنها امان داد و به آنان گفت: من اين سرزمين را پسنديدم و در آن اقامت مى كنم. يهوديان گفتند: اين چنين نخواهد شد؛ زيرا اين سرزمين، هجرت گاه پيامبر خداست و حاكميت و ولايت آن به او اختصاص دارد، تبّع گفت: بنابراين، من از خاندان خود كسانى را در اين جا باى مى گذارم كه آن پيامبر موعود را يارى دهند؛ از اين رو دو قبيله اوس و خزرج را در آنجا اسكان داد. وقتى شمار اين دو قبيله فزونى يافت دست به غارت اموال يهود زدند. در چنين فضايى يهوديان به اوس و خزرج مى گفنتد: اگر محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مبعوث شود شما را از ديارمان بيرون مى كنيم. هنگامى كه خداوند پيامبر را مبعوث ساخت، اوس و خزرج به آن حضرت ايمان آوردند و بعداز به انصار معروف شدند، ولى يهود او را انكار كردند و اين است معناى آيه (و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا (1136).

اين شأن نزول و آنچه صريح آيه بر آن دلالت دارد، يعنى كفرورزى پس از استفتاح و افتخار، گواه بر نهايت مكابره و عناد يهود است.

### تصديق تورات

تعبير به (مصدّق لما معهم ) گويا از طرفى منّتى بر يهوديان و ترغيب آنان به ايمان است و از طرف ديگر ترهيب و تحذير از كفر و انكار آنان و تقبيح آن را به همراه دارد؛ زيرا با اين كه قرآن گواه بر حقانيّت تورات و صحّت پيشگويى هاى آن است در عين حال، به آن كفر ورزيدند.

تعبير به (ما معهم ) (آنچه كه با آنه او به همراه آنان است ) درباره تورات و تأكيد بر معيّت و همراهى از اين روست كه آنان به كتابى كه در دسترس آنان و همراهشان است مجدّداً رجوع كنند و بر بشارت هاى تورات نسبت به بعثت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وقوف يابند و مصدّق بودن قرآن را درباره تورات باور كنند(1137).

گستره تصديق

تصديق رساله خدا يا رسول او نسبت به كتاب بنى اسرائيل به معناى فى الجملة است، نه بالجمله، يعنى راجع به اصل كتاب به نحو ايجاب كلى و بالجملة است؛ زيرا پيام قرآن اين است كه تورات اصيل و نيز انجيل غير مُحَرّفْ حق است و همه آن از طرف خداوند آمده و همگى وحى الهى ست. اما راجع به حجّيت كنونى و لزوم عمل فعلى به آن به نحو ايجاب جزئى و فى الجملة است؛ زيرا بخشى از احكام فقهى و فرعى آن كه به عنوان شريعت و منهاج است نه به عنوان اصول اعتقادى و پايه هاى اخلاقى و مايه هاى عميق حقوقى، منسوخ شده است؛ پس قرآن و همچنين رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نبوت موسى و عيسى سلام الله عليها و نزول تورات انجيل و صحّت دعوت وپيام آنها را ناسخ اصول كلى اسلام تصديق دارد؛ هرچند ناسخ برخى از فروع فقهى آن است و پيام نسخ و بازگشت آن در كلام خداوند به تخصيص ازمانى است.

رابطه دو وصف قرآن

در اولين آيه از آيات مورد بحث دو صفت براى كتاب ذكر شده است: يكى آن كه از نزد خداست؛ (من عنداللّه ) و ديگر آن كه تصديق كننده كتاب آسمانى بنى اسرائيل است: (مصداق لما معهم ). معناى مصدق بودن اين است كه چون خود قرآن حق و صدق است، مى تواند معيار صدق چيز ديگر باشد، وگرنه تصديق آن بى ثمر خواهد بود؛ زيرا اگر خودِ ميزان مورد نقد باشد هرگونه اثرى كه بر توزين آن مترتب شود، نقدپذير خواهد بود. پس ‍ تصديق يزى اثر دارد كه صدق بودن آن قطعى باشد. قطعى بودن صدق قرآن به استناد وصف اول آن است؛ يعنى اين كتاب چون از نزد خداوند است، پس يقيناً حق و صدق است و كتابى كه صدق آن طعى است، تصديق آن سودمند است؛ بنابراين، وصف اول به منزله سبب وصف دوم است.

همين مطلب درباره رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز وارد شده است؛ يعنى خداوند درباره پيامبر گرامى اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم همين دو صفت را ياد مى فرمايد: (ولما جائهم رسول من عنداللّه مُصدقُّ لما معهم) (1138). آنچه درباره حق يك سو و مصدّق بودن آن نسبت به آنچه با بنى اسرائيل است از سوى ديگر آمده، درباره رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز جارى است؛ زيرا رسول خدا با رساله الهى كه همان قرآن كريم باشد از لاحظ حقيقت و شخصيت حقيقى كاملاً هماهنگ است؛ چون رساله خدا، يعنى قرآن در قلب همين انسان كامل معصوم فرود آمده است: (فإنّه نزّله على قلبك بإ ذن اللّه مصدّقاً لما بين يديه) (1139)، و براى تبيين معيار صدق بودن قرآن، صفت حق بودن و به حق فرود آمدن آن را گوشزد فرمود: (نزّل عليك الكتابَ بالحق مصدّقاً لما بين يديه ) (1140). حق و صدق بودن قرآن با خود قرآن كه معجزه الهى است، كاملاً قابل اثبات است؛ يعنى در مقام تفسير مفهومى، اثبات حق و صدق بودن قرآن به اين است كه از نزد خداست و در مقام تطبيق عينى، اثبا ت آن به معجزه بودن خود قرآن است. به هر تقدير، چون قرآن ت حق و صدق است، صلاحيت تحقيق هر ذى حق و شايستگى تصديق هر ذى صدق را داراست.

### تعليم جدال احسن

مضمون آيات مورد بحث تعليم جدال احسن با اهل كتاب است؛ زيرا قياسى مؤ لّف از مبادى معقول و مقدمات مقبولِ آنان تشكيل مى شود كه هيچ مجالى باى فرار از آن نيست؛ زيرا اوّلاً، قرآن و نيز آورنده آن، يعنى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عناصر اصلى دين شما و مضامين محورى كتاب شما را تصديق دارد. ثانياً، شما قبل از نزول قرآن و نيز پيش از مبعوث شدن رسول گرامى به آن استفتاح و استنصار مى كرديد. پس مورد پذيرش ‍ شما بوده است. ثالثاً، اين ابتهاج و استنصار به بركت تبشيرى بود كه به طور روشن در كتاب شما آمده بود و شما به خوبى به قرآن و رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم معرفت پيدا كرده بوديد(1141). و كفر شما به قرآن و حضرت ختمى مرتبت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم براساس شبهه علمى نبود؛ زيرا هرچند خصوصيت هاى شناسنامه اى رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در كتاب آنان نيامده، ليكن بازگو كردن عناصر محورى منحصر به فرد طورى بود كه هر خردورز بى غرض و مرضى به خوبى آن را مى شناخت، بلكه انكار شما بر پايه ابتلاى به شهوت علمى، نژادپرستى، حَسَد و بغى بود.

تذكّر 1. تعبير به (ما عرفوا)، جامع است و شامل رسول و رساله هر دو مى شود، ليكن اين اشكال مطرح مى شود كه كتابى ك به تدريج نازل مى شود، چگونه براى آنان معروف و شناخته شده بود؟ و گويا براى دفع چنين اشكالى نيشابورى (1142) و بلاغى (1143)، (ماعرفوا) را به رسالت و نبوّت رسول گرامى تفسير كرده و مرتكب خلاف ظاهر شده اند.

ليكن أبوالسعود در پاسخ اين اشكال مى گويد: تعبير از كتاب اللّه به (ماعرفوا) بدين جهت است كه معرفت رسول گرامى (منزَّل عليه ) به منزله معرفت كتاب اللّه (منزَّل ) به حساب مى آيد؛ چنان كه استفتاح به رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز استفتاح خبه خود كتاب (قرآن )، محسوب شده است؛ از اين رو (يستفتحون ) در آيه اول، به دنبال (ولمّا جأهم كتاب من عند اللّه ) قرار گرفته است (1144).

2. برخى از خصوصيت هاى قرآن كريم مشترك بين همه كتاب، يعنى يك صد و چهارده سوره و بين مقدار كمى از آن، يعنى يك سوره كوتاه است و آن خصوصيت مشترك اعجاز و توانفرسا بودن آن است؛ بنابراين، براى علم به حقانيت قرآن و معجزه بودن آن و اين كه از نزد خداى سبحان است، نزول همه آن لازم نيست.

### ادب محاوره قرآن

لعن خداى سبحان نسبت به گروه عنود: فلعنة اللّه على الكافرين از سنخ قضا و قدر الهى است، نه صرف لعن لفظى. لازم است عنايت شود كه آن مطلب كلامى، يعنى تقدير حكيمانه خدا نسبت به اسرائيليانِ لَدود با لفظ لعن ادا شده و ممكن است پنداشته شود كه اين گونه سخن گفتن با ادب قرآنى كه همگان را به قول حَسَن فرا مى خواند: (قولوا للناس حُسْناً) (1145) هماهنگ نيست، ليكن پاسخ اين نَقْد متوهّم آن است كه اَدَب محاوره راجع به ناس همين اپست كه بايد زيبا و حَسَن باشد، اما راجع به جانورى كه فاقد حيات انسانى است و جزو ناس نيست، بلكه جزو (أولئك كالاَنعام بل هم أضلّ) (1146) است از باب تخصّص خارج است و بر فرض انسان بودن اين گونه از افراد مهاجم لجوج و محاربان لدود و مخادعان عنود، بهترين قول درباره اينان همين سبك است؛ پس ‍ مخالف ادب قرآنى نيست، نه اين كه از باب تخصّص خارج شده است.

جواب سوم اين است كه بر فرض شمول حكم و موضوع و متعلَّق قول حَسَن مى توان آن را از جهت حكمْ تخصيص زد؛ زيرا هر عمومى قابل تخصيص است.

همين مطلب درباره خروج تخصّصى يا تخصيصى از عموم يا اطلاق (ولا تسبّوا الذين يدعون من دون اللّه...) (1147) و مانند آن جارى است. غرض آن كه، چنين تعبيرى يا اصلاً قول غيرحَسَن نيست، بلكه نسبت به لَدُودانْ حَسَن است، يا اگر غير حَسَن است درباره جانوران است نه درباره انسان يا اگر قولى است غير حَسَن و درباره انسان، از باب تخصيص خارج شده است.

### بغى مقموم و بغى ممدوح

بغى، چنان كه گذشت، به معناى تعدى و تجاوز از حد است و مراد ازآن در آيات مورد بحث قطعاً تجاوز و تعدّى مذموم است، نه ممدوح. توضيح اين كه، كسى كه در مرز تكليف و حق خود بدون افراط و تفريط حركت مى كند، مبتلا به بغى معهود نيست، بلكه در حدّ اعتدال است، امّا اگر از مرز تكليف و حق خود بگذرد، باغى و متجاوز است و در اين صورت اگر از مرز تكليف وجوبى، بدون افراط به سمت بالا رود، بغى ممدوح و اگر از مرز تكليف به سمت پايين رود و تفريط كند، بغى مذموم محسوب مى شود.

به بيان ديگر، كسى كه در حدّ عدل باشد، دچار بغى معهود نيست، ولى اگر بدون افراط تجاوز كند و از عدل فراتر رود، احسان كرده است: (إنّ اللّه يأمر بالعدل والا حسان ) (1148) و اهل بغى ممدوح است و اگر از عدل فروتر رود به ظلم مى رسد و اهل بغى مذموم است كه از آن به (يبغون فى الا رض بغير الحق) (1149) تعبير شده است.

اصل اين كه، بغى همواره مذموم نيست؛ گرچه بيشتر مصاديق آن ظلم و بغير حقٍّ است و براثر كثرت و شهرت، هنگام اراده معناى مذموم آن نيازى به تقييد به قيد بغير حقٍّ نيست، بلكه همانند آيه مورد بحث بدون قيد نيز مى توان بغى مذموم را از آن اراده كرد.

### منشأ بغى و تجاوز

مراد از فضل در جمله من فضله على من يشأ وحى و نبوّت است و اين جمله به حسادت بنى اسرائيل نسبت به رسول مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اشاره دارد؛ زيرا آنان چنين مى پنداشتند كه پيامبر موعود همانند ساير انبياى پيشين، از موسى تا عيسى عليهم السلام از نسل اسرائيل و اسحاق است و چون مشاهده كدند كه پيامبر اسلام از نسل اسماعيل است، به سبب نژادپرستى، قداست موهومى كه براى خود قائل بودند و حسادت به روسل گرامى ايمان نياوردند.

چون خداوند داراى فضل عظيم است: (واللّه ذوالفضل العظيم) (1150) و از برجسته ترين مصاديق فضل مقام نبوت است، خداوند حكيم كه همواره بر پايه حكمت كار مى كند آن را بر هر كس كه بخواهد نازل مى كند؛ خواه از بنى اسرايل و آل اسحاق باشد يا از آل اسماعيل.

مشابه اين خودخواهى ها درباره مشركان نيز نقل شده است؛ خداى سبحان مى فرمايد: اگر آيه اى بر رسول خدا نازل شود آنان مى ويند: ما در صورتى به آن ايمان مى آوريم كه بر خود ما نيز مانند آن نازل شود؛ و إ ذا جائهتهم اية قالوا لن نؤ من حتّى نوئى مثل أوتى رسل اللّه. خداوند پاسخ مطرح شده در آيه مورد بحث را به آنان نيز داده، مى فرمايد: خدا مى داند چه كسى شايسته رسالت و دريافت وحى است؛ اللّه أعلم حيث يجعل رسالته و در پايان آن، تهديد مى كند كه اگر كسى در برابر وحى استكبار نشان دهد، گرفتار ذلّت و خواى نزدخدا و عذاب شديد مى شود؛ (سيصيب الّذين أجرموا صغار عند اللّه و عذاب شديد بما كانوا يمكرون) (1151)؛ چنان كه در پايان آيه مورد بحث مى فرمايد: وللكافرين عذاب مهين؛ برايكسانى كه در برابر آيات الهى كفر ورزند، عذابى خوار كننده است.

### غضب هاى پياپى

جمعى از مفسّران چون امين الا سلام طبرسى (1152)، آلوسى (1153) و نيشابورى (1154) (به صورت اختيار يا احتمال ) مراد از (بغضبٍ على غضب ) را به خشم هاى متوالى و پى در پى خداوند تفسير كرده اند (نه خصوص دو غضب ) و ان تتابع خشم و توالى غضب هم به جهت اعتقادات باطل و اعمال فاسد متوالى بود كه از آنان سر ميزد؛ نظير اعتقاد به اين كه عزيز پسر خداست (1155) و دست خدا بسته است (1156) و خدا تهى دست است و ما توانگر(1157)،(1158) و مانند كفرى كه به رسول گرامى ورزيدند و بغى و تجاوزى كه در حق او رو اداشتند.(1159)

احتمال ديگر در معناى اين جمله، غضب مؤ كّد و شديد است؛ غضبى كه به سبب كفر به به پيامبر حق، دامن گير آنان شد. عذاب مزبور گرچه واحد امّا عظيم و شديد است. اين قول از ابومسلم نقل شده است (1160).

احتمال سومى كه جمعى ديگر از مفسّران (1161) آن را اختيار كرده اند اين است كه مقصود دو غضب باشد: غضب اوّل به سبب كفر به تورات و غضب دوم به جهت كفر به قرآن، يا اين كه غضب اوّل بر اثر كفر آنان به آيات خدا و كشتن انبيا دامن گير نياكان شده است: و بأ و بغضب من اللّه ذلك بأنّهم كانوا يكفرون بايات اللّه و يقتلون النّبيّين بغير الحقّ (1162)، (و بأُ و بغضب من اللّه و ضُربت عليهم المسكنة ذلك بأنّهم كانوا يكفرون بايات اللّه و يقتلون الا نبيأ بغير حق ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون) (1163) و غضب دوم غضبى است كه بر اثر كفر به رسول گرامى و بغى نسبت به آن حضرت، دامن گير بازماندگان شده است.

اين كه غضب در دو آيه 61 سوره بقره و 112 سوره آل عمران يك بار آمده، ولى در آيه مورد بحث، تكرار شده (با توجّه به اين كه براساس ‍ قانون من أحبّ قوماً حشر معهم، (مؤمن أحبّ عمل قوم أشرك فى عملهم) (1164)، غضب بر نياكان، غضب بر بازماندگانِ هماهنگ در عقيده و عمل، نيز به حساب مى آيد و مجموع نياكان و بازماندگان يهود، امّتى واحد محسوب شده اند) مى تواند مؤ يد احتمال سوم باشد؛ يغنى غضب اوّل در آيه مورد بحث، اشاره به همان غضبى باشد كه در آن دو آيه، مطرح شده، و غضب دوم غضبى باشد كه بر اثر كفر به رسول گرامى دان آنان را گرفته است.

در تقويت احتمال اول مى توان گفت: گاهى تعبير به صيغه تثنيه نشان كثرت و و فور است؛ مثلاً آيه (ثم ارجع البصر كرّتين) (1165)، به معنى دو مرتبه نيست، بلكه به معناى وفو نظر و كثرت مراجعه است. آنچه در آيه مورد بحث ذكر شده به معناى وفور غضب و كثرت مَقْت الهى است؛ نظر آيه (ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يريها) (1166).

تعدّد غضب و تراكم مَقْت و وفور عذاب و كثرت غيض گاهى به زبانِ (بغضب على غضبٍ) بازگو مى شود كه هر دو كلمه از يك سنخ است و زمانى به لسان (ضربت عليهم الذّلّة والمسكنة و بأ وا بغضبٍ من اللّه) (1167)، ارائه مى شود كه هر چند مقصود كثرت غضب است، زيرا ذلّت و مسكنتِ مضروبْ و تعيين شده از طرف خداوند، مصداق غضب الهى است، ليكن كلمات مأخوذ در اين آيه از يك سنخ نيست: بنابراين، محتمل است كه تعبيرِ بغضب على غضبٍ در اوصاف ضلال و وبال در قبال تعبير نورٌ على نور (1168) در صفات جمال و جلال و كمال باشد. البته احتمال ضعيف تثنيه و دو نور بودن در مورد شاهد همچنان ملحوظ است، ليكن معناى منساق به ذهن همان كثرت و فراوانى نور است.

تذكّر: برخيدر توجيه تثنيه و اين كه غضب مورد بحث در آيه دو تاست چنين ترسيم كرده اند:

مردم داراى منازل چهارگانه اند: اوّل، مؤ من به عيسى عليه‌السلام و به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم. چنين كسى داراى دو اجر است. دوم،كافر به عيسى و مؤ من به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم. او داراى يك اجر است. سوم، كافر به عيسى و رسول اكم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم. او گرفتار غضب على غضب است؛ يعنى دو غضب دارد. چهارم، كافر به عيسى در اى كه قبل از رسالت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مرده باشد، او گرفتار يك غضب است (1169).

آنچه در تصوير وفور عذاب و كثرت آن گذشت اين احتمال را تقويت نمى كند.

كفر مجسّد

تعبير (للكافرين ) به صورت اسم ظاهر به جاى (لهم ) اشاره به اين است كه آنچه سبب عذاب مهين آنان شده كفرشان است (1170). گذشته از آن كه اطلاق و عموم آن شامل همه كافران مى شود؛ خواه از بنى اسرائيل و خواه از ديگران؛ هرچند شمول آن نسبت به مورد خود، يعنى يهود عنود اسرائيلى به مثابه نصّ است و فراگيرى آن نسبت به ديگران به منزله ظاهر. لدود بودن اسرائيليان معاند باعث شده است كه از آنان به عنوان كفّار مجسّد ياد شود؛ يعنى از ان گروهِ جاحدْ گاهى به عنوان الكافرين ياد مى شود كه ظهور تام در آنها داشته و به مثابه تصريح نام آنان است؛ زيرا مؤ منان آنها بسيار اندكند كه در مبحث پيشين آمده است.

### عذاب مُهين و دائم

مصيبت در دنيا گايه گذشته ءز صبغه آزمون سبب مزيد درجه است؛ مانند آنچه براى اولياى الهى رخ مى دهد و زمانى جنبه ايقاظ و تنبيه دارد؛ نظير آنچه براى اوساط اهل ايمان پديد مى آيد و گاهى جنبه كفّاره دارد؛ مانند آنچه براى قابلان تطهير و شستشو حاصل مى گردد و زمانى فقط براى خزى و رسوايى است؛ نظير آنچه براى مُلْحدان لَدُوْد كه در مسير توبه نبوده و اصلاً به فكر اِنابه نيسنتد احصل مى شود: (لهم فى الدنيا خزى ولهم فى الاخرة عذاب عظيم ) (1171) و ما مصيبت در آخرت كه به صورت دخول در آتش درمى آيد، حتماً با خزى و رسواى همراه است: (رَبّن إنّك من تُدْخِل النار فقد أخْزَيته) (1172)، ليكن برخى از خزى ها موقت است و بعضى دائم؛ خزى موقّت آن ات كه زمينه تمحيص و تطهير تبه كا را فراهم مى كند و سبب ورود وى به بهشت مى گردد و خزى دائم آن است كه گنه كار در دوزخ مخلّد باشد و به بهشت وارد نشود؛ بنابراين، كسى كه محكوم عذاب اَبَد شد، مصداق وللكافرين عذاب مُهِيْنٌ است. هر چند اصل هون و وهن با اصل عذاب و دوام آن بادوام عذاب ملازم است، ليكن عنوان (عذاب مهين ) به صورت مَلكه ناظر به عذاب دائم است.

علّت، اهانت آميز و ذلّت آور بودن عذاب اسرائيليان معاند: (وللكافرين عذاب مهين ) اين است كه كفر آنان نيز مبتنى بر سادتى بود كه ادعاى فضيلت بر ديگران و اهانت و تحقير نست به پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نشأت مى گرفت؛ يعنى چون تعامل آنه ابا آيات الهى و ديگر امّت ها و نژادها از سر استكبار و تحقيرآميز بود عذاب آنان نيز با همين تحقير در معاد ظهور مى كند و به صورت عذاب حقارت آور دامن گير آنان مى شود(1173). أعاذنا اللّه من شور أنفسنا و سيّئات أعمالنا.

## لطايف و اشارات

### 1. فرجام نيك

پس از بعثت رسول مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم برخى مشركان در مكه به آن حضرت ايمان آوردند و پس از هجرت به مهاجران موسوم شدند. نيز برخى بت پرستان در مدينه چون اوس و خزرج به آن حضرت گرويدند و به انصار معروف شدند، ولى موحّدانى چون يهود كه روزى بر مشركان فخر مى فروختند و فتح و پيروزى حاصل از نبوّت و ظهور پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را به رُخ ديگران مى كشيدند، پس از ظهور آن حضرت رسالت وى را انكار كردند و به او كفر ورزيدند؛ بنابراين، آنچه از افراد يا ملّت ها در آغاز راه آرمان گرايند، ولى سرانجام همه چيز را به فراموشى مى سپارند.

اگر نفس آدمى از شهوت ها، حسادت ها و خودبرتربينى ها تطهير نشود، معفت ها وآرمان گرايى پيشين وى اثرى نمى بخشد. علم و عقل زمانى چراغ هدايت مى شود كه تحت تأثير جاذبه شهوت و حسادت و ساير رذايل اخلاقى، قرار نگرفته باشد. اگر با سلوك در ميدان عمل، نفس انسان تزكيه نشود و روح وى پرورش نيابد و صفا و جلا نگرفته باشد، در موقعيّت حسّاس كه منافع وشهوت هاى زودگذر، در معرض خطر قرار مى گيرد، تعصّبات جاهلى و خودخواهى ها و حسادت ها سر بر مى آورد و انسان را مى لغزاند.

### 2. خريد و فروش جان

يهوديان به رسول گرامى ايمان نياوردند و خود را به بهاى اندكى فروختند: (بئسما اشتروا به أنفسهم )؛ زيرا دنيا تجارت گاهى است كه همه انسانها به سوداگرى در آن دعوت شده اند: (هل أدلّكم على تجارة تنجيكم...) (1174) و همه كارهاى آدمى در آن، تجارت (با خدا يا شيطان ) است.

محور خريد و فروش در دنيا، نفس انسان يا اموال اوست. در چنين مَتجرى گاهى انسان با خدا معامله مى كند و در عوض، بهشت مى گيرد؛ چنان كه اميرمؤ منان فرمودند: إنّه ليس لا نسكم ثمن إ لاّ الجنّة فلا تبيعوه إ لاّ بها (1175) و قرآن كريم به آن ناطق است: (إنّ اللّه اشترى من المؤ منين أموالهم و أنفسهم بأنّ لهم الجنّة) (1176) يا با شيطان معامله مى كند و پست تر از خود را مى گيرد و خسارت مى بيند؛ چان كه مطابق آيات مورد بحث، بنى اسرائيل چنين كردند: بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل اللّه. آنان جان خود را كه بر اساس فطرت الهى آفريده شده بود، دادند و كفر را گرفتند.

از قرآن و سنّت معصومان: استنباط مى شود كه جان ها و تجارت آنها يكسان نيست؛ زيرا ثمنِ جان انسان هاى عادى، بهشت محسوس است: (جنّاتٍ تجرى من تحتها الا نهار) (1177) وبهاى جان برخى انسان ها جنّة اللقأ و (رضوان من اللّه اكبر) (1178) است؛ چنان كه درباره انسان كاملى چون على بن ابى طالب عليه‌السلام آمده است: (و من الناس من يشرى نفسه ابتغأ و مرضاة اللّه) (1179) و درباره نفوس مطمئنّة وارد شده: (فادخلى فى عبادى (29) وادخلى جنّتى) (1180) و در مناجات امام سجّاد آمده است: يا نعيمى و جنّتى، يا دنياى و آخرتى و يا أرحم الراحمين (1181)؛ دنيا و آخرت و بهشت و نعمت من تو هستى. البته اسان ها يكامل داراى همه مراتب ياد شده هستند؛ يعنى هم داراى جنّت محسوسند هم داراى بهشت معقول، ولى مؤ منان عادى از نيل به چنان بهشتى كه مخصوص اوحدى از پرهيزكاران است محرومند.

### 3. نقش دنياطلبى و حَسَد در ارتكاب گناهان

كفرورزى بنى اسرائيل به تجاوز و حسد آنان بازمى گردد و منشأ اين حسد و تجاوز، همان حبّ دنياست كه در لسان اهل بيت عصمت: از آن به رأس ‍ كلّ خطيئة (1182) تعبير شده است.

در آيات مورد بحث خداى سبحان در عين حال كه كفر بنى اسرائيل را عالمانه و عامدانه مى داند: فلمّا جأهم ما عرفوا كفروا به آن را نه به علم استناد مى دهد و نه به جهل، بلكه سبب آن را بغى و ستمكارى آنان معرّفى مى كند: (... أن يكفروا بم اأنزل اللّه بغياً أن ينزل اللّه من فضله على من يشأ و بى ترديد ريشه اين بغى حبّ دنياست كه بنى اسرائيل به آن مبتلا بودند: (ولتجدنّهم أحرص النّاس على حيوة...) (1183)؛ يعنى چون به دنيا دل بسته بودند، به هر چيزى كه آنها را در اين دل بستگى تحريص و تقويت مى كرد، اقدام مى كردند.

نتيجه آن كه، بغى و حسد، سبب متوسط كفر آنان بوده و سبب اوّلى آن همان حبّ زخارف دنياست كه براساس حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئة (1184) چيزى ريشه دارتر از آن نيست. اگر حبّ دنيا و حرص به زندگى مادّى و زودگذر آن نباشد، انسان به حسد گرفتار نمى شود واگر از حسادت دورى گزيند، در برابر نعمتى كه خداى سبحان به ديگرى مى دهد، يا غبطه مى خود يا صبر اختيار مى كند، يا راضى و مسرور مى شود. البته رضا و سرور، به مراتب بهتر و بالاتر از صبر است؛ چون گرچه ويبا صبر مى تواند از حسد و مانند آن نجات پيدا كند، اما بايد سخت صبر را نيز تحمّل كند، ولى كسى كه به مقام رسيد، دشوارى صبر را نيز ندارد، و بدون تحمّل سختى از يك عقبه كئود و رذيلتِ اخلاقى مى رهد و مى داند منشأ همه نعمت ها خداوند است و از او درخواست مى كند و اراده حكيمانه او را نافذ و التزام به آن را كمال تلقّى مى كند.

### 4. قيامت، صحنه ظهور حق

گرچه هر عذابى بااهانت آميخته است، ولى درباره عذابى كه در دنيا يا قيامت دامنگير بنى اسرائيل يا ساير كافران مى شود، به (عذاب مهين )، يعنى خوار كننده و اهانت آميز تصريح شده است؛ زيرا معصيت آنان به كبر و خودبرتربينى بازمى گردد كه باطن آن فرومايگى است؛ كسى كه تكبّر و برترى دروغين داشته، بيجا و بى حساب بزرگ شود، پستى و فرمايگى او راست و مطابق با واقع خواهد بود و ممكن نيست كه پستى و خوارى او نيز دروغين باشد. ظهور اين فرومايگى حقيقى و مطابق با واقع در همين دنيا يا در آخرت است كه روز ظهور هر حق مستور است: (ذلك اليوم الحق ) (1185). در آن روز، هر كس در دنيا بيجا بزرگ شده بود، بجا پست مى شود و هر كس در دنيا عزيز دروغين بود، ذليل راستين مى شگردد؛ چنان كه آنها در برابر وحى خدا استكبار ورزيدند و به بزرگى دروغين روى آوردند، كوچكى و صغارت حقيقى آنان در قيامت ظهور مى كند: (سيصيب الّذين أجرموا صغار عند اللّه و عذاب شديد) (1186).

## بحث روايى

### 1. شأن نزول

عن الصادق عليه‌السلام فى قوله تعالى: (و لمّا جائهم كتاب من عند اللّه مصدق...) الا ية. قال عليه‌السلام: كانت اليهود تجد فى كتبها أنّ مهاجر محمّد عليه الصلوة والسلام ما بين عير وأُحد سوأً، فخرجوا يطلبون الموضع، فمرّوا بجبل يسمّى حداداً، فقالوا حداد و أُحد سوأً، فتفرّقوا عده، فنزل بعضهم بفدك و بعضهم بخيبر و بعضهم بتيمأ، فاشتقاق الّذين بتيمأ إ لى بعض إ خوانهم، فمرّ بهم أ عرابيّ من قيس، فتكاروا منه و قال لهم أمرّ بكم ما بين عير و أُحد، فقالوا له: إ ذا مررت بهما فأرناهما، فلمّا توسّط بهم أرض ‍ المدينة قال لهم: ذاك عر و هذا أُحد، فنزلوا عن ظهر أبله، فقالوا له: قد أصبنا بغيتنا، فلا حاجه لن افى إ بلك، فاذهب حيث شئت وكتبوا إ لى إ خوانهم الّذين بفدك و خيبر: إنّا قد أصبنا الموضع، فهلمّوا إ لينا، فكتبوا إ ليهم: إنّا قد استقرّت بنا الدّار و اتّخذنا الا موال و ما أقربنا منكم و اذا كان ذلك فما أسرعنا إ ليكم، فاتّخذوا بأ رض المدينة الا موال، فلمّا كثرت أموالهم بلغ تُبّع فغزاهم فتحصّنوا منه، فاحصرهم... فرقّ لهم و آمنهم فنزلوا إ ليه، فقال لهم: انّى قد استطبت بلادكم ولا أرى إ لاّ مقيماً فيكم، فاقلا له: إنّه ليس ذلك لك إنّها مهاجر نبيّ و ليس ذلك لا حد حتّى يكون ذلك، فقال لهم: فإنّى مخلِّف فيكم من أُسْرَتى من إ ذا كان ذلك ساعده و نصره، فخلَّف فيهم حيّين الا وس ‍ والخزرج، فلمّا كثروا بها كانوا يتناولون أموال اليهود، فكانت اليهود تقول لهم: أنا لو بعث محمّدٌ لنخرجنّكم من ديارنا و أموالنا، فلمّا بعث اللّه محمّداً عليه الصثلوة والسلام آمنت به الا نصار و كفرت به اليهود و هو قول اللّه: (و كانوا من قبلُ يستفتحون على الّذين كفروا) إ لى (فلعنة اللّه على الكافرين (1187).

اشاره: با اغماض از سند و صرف نظر از بحث تاريخىِ هجرت يهود به سرزمين حجاز، هر چند از دير زمان فرزندان حضرت ابراهيم عليه‌السلام مايه آبادى مكّه بودند و نيز با قطع نظر از هجرت از اُسره و خاندان تُبَّع به مدينه آنچه مورد اعتناى حديث مزبور است، لزوم تزكيه نفس از مال و ثورت گرايى از نظر بيرون و از ابتلا به بَغْى و حسد در درون است، كه دامن گير يهود عنود بوده و هست و استفتاح پيشين و استنكار و استكبار بعدى به استناد آن رذيلت تكاثرطلبى بيرون و خود برتربينى از درون بود.

عن اسحاق بن عمّار قال: سئلت أبا عبداللّه عليه‌السلام عن قوله تبارك و تعالى: (و كانوا من قبل يستفتحون ) الا ية، قال: كان قوم فى ما بين محمّد و عيسى عليه‌السلام و كانوا يتوعّدون أهل الا صنام بالنبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و يقولون: ليخرجنّ نبيّ وليكسرنّ أصنامكم و ليفعلنّ بكم ما يفعلنّ، فلمّا خرج رسول اللّه كفروا به (1188).

عن ابن عباس إنّ يهود كانوا يستفتحون على الا وص و الخزرج برسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قبل مبعثه، فلمّا بعثه اللّه من العرب كفروا به و جحدوا م اكانوا يقولون فيه، فقال لهم معاذ بن جبل و بشر بن البرأ و داود بن سلمة: يا معشر هود اتّقوا اللّه و أسلموا، فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمّد و نحن أهل شرك و تخبرونا بأنّه مبعوث و تصفونه بصفه. فقال سلام بن مشكم أحد بنى النّضير: ما جئنا بشى ء نعرفه و ما هو بالّذى كنّا نذكر لكم فأنزل اللّه: (و لمّا جأهم كتابٌ من عنداللّه ) الا ية (1189).

عن ابن عباس قال: كانت يهود بنى قريظة والنّضير من قبل أن يبعث محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يستفتحون اللّه، يدعون على الّذين كفروا و يقولون: اللّهمّ إنّا نستنصرك بحقّ النّبيّ الاُمّى إ لا نصرتنا عليهم فينصرون (فلمّا جأهم ما عرفوا) يريد محمّداً و لم يشكّوافيه (كفروا به )(1190).

اشاره الف. انكار يهود متسند به اشتباه در مفهوم يا خطا در تطبيق نبود زيرا كاملاً به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و كتاب اومعرفت داشتند، بلكه مستند به بغى و حسد بود؛ چنان كه گذشت.

ب. با اغماض از سند، هيچ محذورى در سوگند دادن خداوند به حق بندگان صالح وجود ندارد؛ هرچند برخى از آن تحاشى دارند(1191)؛ زيرا گروه مورد قسم اصلِ حق باشد، اشكالى ندارد؛ زيرا خداوند براى اولياى خويش ‍ حقوقى قرار داده است كه ديگران بايد آن را ادا كنند و اگر مورد سوگندْ حق اولا بر خداوند باشد، چنان كه ظاهر بعضى از ادعيه همين است، باز بى محذور است؛ زيرا همه اين جَعل و قرادادها در قلمرو فعل خداست، نه ذات يا وصف ذات او كه عين ذات وى است؛ نظير: (كتب ربّكم على نفس الرحمة ) (1192) كه اين رَحمتِ مجعول از اوصاف فعل خداست، نه ذات آن حضرت و مقصود از نفس مرتبه اى است كه اين فعل عهده دار و مصدر آن است كه آن هم خارج از ذات خداست. خلاصه آن كه اوّلاً، همه اين كتابت ها وَجعْل ها به وسيله خود خداوند ثابت شده، نه به سبب ديگرى و ثانياً، در محدوده خارج از ذات خداست، يعنى مقام فعل، نه متن ذات يا وصف ذاتى.

ج. نيايش به درگاه الهى اگر با اظهار عجز و فروتنىِ خود داعى همراه باشد يا برانگيختن عوامل رحمت و عِلل عفو و صفح و اِعطا قرين باشد به اجابت مقروتر است؛ از اين رو در نماز استسقا حضور خردسالان و سالمندان و ديگر مستحقان ترحّم سهم مؤ ثرى دارد. گاهى رسول گرامى اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به ويسله مُسْتمندان مهاجر استنصار مى كرد؛ يعنى به سبب دعاى مهاجران تهى دست ونماز آنان از خداوند كمك مى طلبيد: كان النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يستفتح بصعاليك المهاجرين، أى بدعائهم وصلاتهم (1193).

### 2. اقسام كفر

عن أبى عمر الزّبيرى عن أبى عبداللّه عليه‌السلام قال: قلت له، أخبرنى عن وجوه الكفر فى كتاب اللّه عزّ وجلّ، قال: الكفر فى كتاب اللّه على خمسة أوجه، فمنها كفر الجحود على وجهين... أمّا وجه الا خر من الجحود على معرفة و هو أن يجحد الجاحد و هويعلم أنّه حقّ قد استقرّ عنده، و قد قال اللّه عزّ و جلّ: (وجحدوا بهاو استيقنتها أنفسهم ظلماً و علوّاً) و قال اللّه عزّ و جلّ: (و كانوا من قبل يستفتحون على الّذين كفرا فلمّا جأهم ما عرفوا كفروا به فلعنة اللّه على الكافرين (1194).

اشاره الف. با صرف نظر از سند، لازم است عنايت شود كه انديشه انسان به شأن خاصى از نفس بازمى گردد و انگيزه وى به شأن مخصوص ديگر. اين دو هر چند از اوصاف درونى انسان است، ليكن نهاد وى نهانْخانه وسيعى است كه شؤ ون بى شمارى در آن تعبيه شده است.

ب. تحليل مفهومى هر يك از اوصاف نفسانى از يك سو و وجدان و فذدان مصداقى آنها با هم يا بى هم از سوى ديگر، عهده دار وحدت يا تعدّد و اتحاد يا اختلاف اوصاف ياد شده و مبادى آنهاست.

ج. علم حصولى نفس به حق يا باطل، صدق يا كذب و حَسَن يا قبيح بدن چيزى همگى ناظر به عقل نظرى و مصدر انديشه و ادراك حصولى اوست و هيچ ارتباطى به مصدر تصميم گيرى و عزم او ندارد. اراده نفس و عزم راسخ آن بر اقدام يا اِحْجام و بر تصديق به معناى قبول و ايمان (نه تصديق به معناى جزم به ثبوت محمول براى موضوع ) يا تكذيب به معناى نكول و كفر و جَحْد (نه تصديق به معناى جزم به سلب محمول از موضوع ) همگى راجع به عقل عملى و مبدأ انگيزه اوست و هيچ ارتباطى به مصدر انديشه او ندارد و نشان اين بى ارتباطى همانا وجدان يكى و فقدان ديگرى است؛ يعنى گاه علم به حق، صدق و حَسَن بودن چيز يحاصل است، ولى عالم متهتك و دانشورِ فاسق عالماً عامداً آن را ترك مى كند و به چيزى رو مى آورد و آن را انجام مى دهد كه به طلان، كذب و قبيح بودن آن علم دارد.

د. عقل نظرى و عملى با اين تفسير كه راقم سطور آن را ترجيح مى دهد و رأى برخى از اعاظم را در تبيين ياد شده مى پذيرد، به مثابه نيروى ادراك و قدرت تحريك درونى است؛ از اين رو اين دو نيرو مفهوماً از هم جدا و مصداقاً تفكيك ناپذير است.

ه. قرآن كريم داستان غم انگيز جدايى انگيزه از انديشه را از عالمان متهتّك نقل كرده كه اوّلين آنها ابليس متبختر بود؛ زيرا براى وى اشتباه مفهومى يا خطاى مصداقى رخ نداده بود، بلكه كلام خداوند را كاملاً فهميد و مصداق آن را به خوبى تشخيص داد، ولى عالماً عامداً در برابر دستور الهى تمرّد و تنمّر كرد. فرعون مصر و اسرائيلى سامرى زده نيز همگان چونان ابليس ‍ عالماً عامداًعصيان ورزيدند و ازاين رو لعن و بيل الهى و خزى دارين دامن گير آنان شد. آنچه در آيه مورد بحث رخ داده از همين قبيل است.

### 3. عقوبت كتمان علم و تعلّم براى دنيا

عن أميرالمؤ منين عليه‌السلام: سمعت رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يقول: من سئل عن علم فكتمه حيث يجب إ ظهاره و يزول عنه التقيّة جأ يوم القيامة مُلْجَماً لجام من نار (و للكافرين عذاب مهين (1195).

عن رسول اللّه: يا ابن مسعود من تعلّم العلم يريد به الدنيا و آثر عليه حبّ الدّنيا و زينتها استوجب سخط اللّه عليه و كان فى الدّرك الا سفل من النار مع اليهود و النّصارى الّذين نبذوا كتاب اللّه تعالى. قال اللّه تعالى: (فلمّا جأهم ما عرفوا كفروا به فلعنة اللّه على الكافرين (1196).

اشاره الف. اسلام از آن جهت كه مكتب معرفتِ صائب و عمل صالح است، زيرا شكوفايى خود و پيروان راستين خود را در اين مى داند، هر كارى كه نسبت به علم صحيح رهزن باشد يا در قبال عمل صالح راه بند باشد به شدت از آن نهى مى كند و رهزنان و راه بندان را در دنيا تحديد و در آخرت تهديد مى كند.

ب. حشر عالمان متهتك با يهود و ترساى عنود براى آن است كه سيره و سنّت دانشمندان راهزن و عالمان راه بند همان سنّت سيّئء گذشتگان تيره دل لدود است و هر كسى كه خواهان سنّت هر ملتى باشد، با آنها محشور خواهد شد.

### 4. فريادرسى محمّد و آل محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نسبت به امّ يهود

عن اميرالمؤ منين عليه‌السلام: إنّ اللّه أخبر رسوله بما كان من إ يمان اليهود بمحمّد صلوات اللّه عليه و آله قبل ظهوره و من استفتاحهم على أعدائهم بذكره و الصلاة عله و على آله، قال: و كان اللّه عزّ و جلّ أمر اليهود فى أيّام موسى و بعد إ ذا دهمهم أمر أو دهتهم داهية أن يدعوا اللّه عزّ و جلّ بمحمّد و آله الطّيبين و أن يستنصروا بهم و كانوا يفعلون ذلك... ثمّ قا رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم.... ألا فاذكروا يا أمّة محمّد محمّداًصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و آله عند نوائبكم و شدائدكم لينصر اللّه به ملائكتكم على الشياطين الّذين يقصدونكم...(1197).

اشاره: با صرف نظر از سند، محواى حدث چنان كه قبلاً بازگو شد، محذور قبلى ندارد. پس دليل لبّى متصل يا منفصل برخلاف آن وجود ندارد؛ از اين رو پذيرش آن بى اشكال خواهد بود و نقد مؤ لّف المنار(1198) كه آن را مشروع ندانسته وارد نيست.

برريس آياتى كه در آن خداوند بر خود حقى را قرار داده است مانند: (كان حقاً علينا ننجى المؤ منين) (1199) هرگونه محذور متوهم را برطرف مى كند.

برخى از مفسران برآنند كه در پذيرش وصف ولايت و خصوصيت كمالى افرادِ سالك صالحْ، بسيارى از مردم نسبت به متقدمان قبول دارند، ولى نسبت به معاصران استنكاف دارند و اين برداشت در حدّ خود يك تفكر يهودى است كه به برخى از اوليا ايمان مى آورند و به بعضى مؤ من نيستند. مردم در اثبات و سلب خصوصيّت براى انسان هاى صالح سه گروهند: اول، نسبت به متقدمان اقرار دارند و نسبت به متأخران نفى مى كنند. اينان اقبح العوامند.

دوم، نسبت به متقدمان و متأخران ثابت مى كنند، ليكن بر اين پندارند كه آنان مخفى ستند. خداوند اينان را از بركات آن اوليا محروم كرده است.

سوم، نسبت به معاصران خود ثابت مى كنند و آنان را قابل شناسايى دانسته از بركات آنها بهره مند مى شوند. اين گروه سوم سعادتمندانى هستند كه خداوند اراده فرمود آنهارا به محضر خود نزديك كند(1200).

### 5. باطن و تأويل آيه

عن جابر قال: سألت أبا جعفرعليه‌السلام عن هذه الا ية عن قول اللّه: فلمّا جائهم ما عرفوا كفرا به )، قال: تفسيرها فى الباطن: لمّا جائهم م عرفوا فى علىّعليه‌السلام كفروا به، فقال اللّه فيه، يعنى بنى أميّة: هم الكافرون فى باطن القرآن (1201).

عن أبى جعفرعليه‌السلام قال: نزل جبرئيل بهذه الا ية على محمّدعليه‌السلام هكذا بشسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل اللّه فى عليّ بغياً (1202).

اشاره: انكار عالمانه و عامدانه نسبت به ولايت ال بيت عصمت: و ساير معارف قرآنى كه ثبوت آنها بيّن الرشد است هرچند ظاهراً به منزله كفر يهود و ترسا نباشد، ولى باطناً از همان سنخ مسوب مى گردد. البته تفاوت دركات انكار، اِلاد، كفر و نفاق مانند تفاوت درجات اقرار، توحيد، ايمان و اخلاق محفوظ خواهد بود.

عن أبى جعفرعليه‌السلام قال: نزلت هذه الا ية على رسول اللّه عليه‌السلام بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بم اأنزل اللّه فى عليّ بغياً و قال اللّه في عليّعليه‌السلام: (أن ينزّل اللّه من فضله على من يشأُ من عباده ) يعني عليّاً، قال اللّه: (فبأُوبغضب على غضب )؛ يعنى بنى اُميّه: (وللكافرين عذابٌ مهين (1203).

عن السجّادعليه‌السلام فى قول اللّه: (بئسما اشتروا به أنفسهم يكفروا بما أنزل اللّه بغياً) قال: بالولاية على أمير المؤ منين والا وصيأ من ولده (1204).

اشاره الف. مؤ من جان خود را به خداوند مى فروشد و بشارت دريافت مى كند(1205)؛ بنابراين، مؤ من مالك چيزى نيست تا شيطان انس و جن در او طمع كنند؛ زيرا جان مؤ من ملك خداست و خداوند ملك خويش را در حصن حصين توحيد حفظ مى كند. امّا غيرمؤ م كه خود ر امالك مى پندارد در فروش جان رهاست و هنگامى كه آن را به اهريمن فروخت، انذاز الهى را دريافت مى كند: (بئسم اشتروا به أنفسهم.

ب. تطبيق آيه مورد بحث بر ولايت اميرمؤ منان عليه‌السلام براى آن است كه نَبْذ هر حق و اخذ هر باطل مى تواند در حدّ خود فروش جان به شيطان و خريد دوزخ باشد.

## (وَإِذَ قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ بِمَاَّ أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ نُؤْمِنُ بِمَاَّ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاَّءَهُ، وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لَّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبعيَاَّءَ اللّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنينَ) .

## گزيده تفسير

يهود در برابر دعوت دعوت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ازآنان به پذيرش اسلام، مى گفتند: تنها به آنچه بر ما نازل شده، يعنى به انبياى بنى اسرائيل و كتاب هايى كه بر پيامبران خودمان فرود آمده ايمان مى آوريم؛ حال اين كه معيار و مدار حق بودن كتاب فقط صدور نزول آن از نزد خداست. پس اگر غير از تورات نيز كتابى از نزد خدا نازل شد، ايمان به آن حق و كفر به آن باطل و حرام است.

اگر مقصود اسرائيليان لدود اين بوده كه فقط به چيزى ايمان مى آوريم كه ما را به آن مكلف كرده باشد، پاسخ اين است كه قرآن كلام صريح الهى است و تنصيص فراوانى در دعوت، تبشير، انذار، ترغيب، ترهيب، وعد و وعيد شما دارد. پس همانند ساير نژادهاى بشرى مكلف به ايمان آوردن به قرآن و رسول اكرم عليه‌السلام هستيد.

ايمان نياوردن آنان به قرآن كريم، كه در عصر خود مطلق بود و هست و در حقانيت هيچ كاستى ندارد، عاملى جز عناد، بغى، حسد و عصبيت قومى و نژادى نداشت.

قرآن مصدِّق تورات اصيل و مايه اثبات آن است؛ زيرا با نزول قرآن، پيش گويى هاى تورات تحقق پيدا كرد؛ قرآن، يا همه محتواى تورات يا تنها بخشى از آن را كه مشتمل بر بيان صفات و ويژگى هاى پيامبر گرامى اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است و تا عصر نزول قرآن از تحريف مصون مانده تصديق مى كند؛ از اين رو كفر به آن كفر به خود تورات و نشان شدت لجاج و ناسپاسى يهود است. محور ايمان آنان قوميت است، نه حق بودن آنچه نازل شده است. اگر آنان به تورات كه بر پيامبرى اسرائيلى نازل شد ايمان دارند، نبايد پيامبران خود را تكذيب كرده يا بكشند و نيز قرآ را كه مصدق آن كتاب آسمانى است، انكار كنند. همچنين بايد به بشارت هاى تورات راجع به حضرت ختمى مرتبت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ايمان آورند.

لازم اين ادعا كه به آنچه بر ما نازل شده باشد ايمان مى آوريم، ايمان به انبياى بنى اسرائيل است و آنان اگر در اين ادعا صادق مى بودند، نمى بايست آن پيامبران الهى را مى كشتند؛ زيرا كيفيت عمل نشان كيفيّت اعتقاد است.

اتّحاد فكرى و همسانى در عمل بين يهوديان عصر نزول قرآن و نياكان آنان و رضايت اين سلف به سنت آن خلف، به گواهى دريغ نداشتن از اقدام به قتل رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، سبب شد تا كشتن پيامبران كه كار اسلاف بود، به اخلاف يعنى يهود عصر نزول قرآن نيز نسبت داده شود.

## تفسير

### ورأ

برخى ورأ را از وَرَأيَرَأُ مى دانند كه در اصل به معناى پرشدن و دفع كردن چيزى است و در اين جا به معناى فرزندِرزند (نوه ) است و نيز به چيزى كه از انسان پنها نشود، گفته مى شود: هو ورأك، چه در پشت سر باشد يا در پيش رو، و در قرآن عزيز آمده است: من ورائه جهنّم (1206)؛ يعنى در جلو و پياشپيش او جهنّم است (1207).

مقاييس اللغة و المصباح المنير و به تبع آنها التحقيق آن را از مادّه وَرِىَ يَرى و هم خانواده با توريه (اخفاى خبر و عدم اظهار سرّ)(1208) و موارات (پوشاندن ) و توارى (استخفأ) مى دانند(1209) كه در دو آيه (... ليبدى لهما ما وُورى عنهما من سوأتهما) (1210) و (...ليريه كيف يُوارى سوأة أخيه ) (1211) برخى مشتقّات آن به كار رفته است.

سرّ اين كه به خَلْف (پشت ) و قُدّام (جلو) ورأ گفته مى شود اين است كه در هر كدام از اين دو كلمه، مفهوم موارات (ستر و خفأ) اشارب شده است. البته بعيد نيست كه واژه ورأ از مادّه ورأ يرأ ورءاً كه به معناى دفع و امتلأ است، مشتق شده باشد؛ زيرا گويا آنچه در پيش رو يا پشت سر انسان واقع شده، خارج از او و غى مرتبط به اوست و او آن را از خود دفع كرده است (1212).

ب هر تقدير، ما ورأ در آيه مورد بحث يا به معناى ماعدا است، نظير (وأحلّ لكم ما ورأ ذلكم) (1213) يا به معناى ما بعد است (1214) و اگر گاهى معناى تعقيب از آن استفاده شود ماند: (و كان ورائهم مَلِكٌ يأخذ كلّ سفينةٍ غصباً) (1215) به كمك سياق است، نه از سِباق لفظ ومفهوم متبادر از آن؛ زيرا مقصود آيه اين است كه در پيش روى آنان سلطان قاهرى بود كه هر كشتى سالم را تعقيب مى كرد و مى ربود. غرض آن كه، واژه ورأ داراى معناى واحد است، نه متعدد و اگر شامل جلو و پشت سر مى شود، نه براى آن است كه از لغات اضداد محسوب است و براى هر يك از دو ضد وضع شده، چنان كه برخى پنداشته اند، بلكه هر دو ضد، مصداق آن معناى واحدِ جامع است و نيز اگر معناى تعقيب از آن استظهار مى گردد، به استعانت از مقدرات خارجى است، نه از متن لفظ به وسيله وضع.

### وهو الحقّ

ضمرى در جمله (وهو الحقّ) به (ماورأه ) بازمى گردد و بدين معناست كه آنها در حالى ماورأ (كنايه از خصوص قرآن يا اعم از آن و انجيل ) را انكار مى كنند كه آن حق است و هيچ كاستى در حق بودن ندارد، بلكه تنها آن كتاب يعنى قرآن در عصر خود حق مطلق است.

مبناى مطلب مزبور اين است كه اوّلاً، الف و لام در (الحق ) نظير الف و لام در زيدٌ الرجل براى اطلاق باشد و استغراق صفات رانتيجه مى دهد؛ يعنى او حق مطلق است و در حقانيّت يچ كاستى ندارد؛ چنان كه زيد، مَرْد على الاطلاق است و در اين جهت هيچ كمبودى ندارد.

ثانياً، تقديم (هو) بر (الحق ) همانند تقديم زيد بر الرجل افاده حصر كند. بدين معنا كه تنها او در عصر خود حق مطلق است؛ چنان كه تنها زيد، رجل الاطلاق است.

وصف قرآن به (و هو الحق ) به اين نكته اشاره دارد كه ايمان نياوردن آنان به قرآن هيچ عاملى جز عناد و بغى و حسد نداشت.

### تناسب آيات

اين آيه به يكى ديگر از مظاهر بغى و تجاوز، خودبرتربينى، عصبيت قومى و نژادپرستى يهود بنى اسرائيل اشاره دارد و از رسوايى و دروغ گويى آنان پرده برداشته چنين مى فرمايد: وقتى به آنان گفته مى شود به آنچه خدا بر رسول مكرّم نازل كرده ايمان آوريد، در جواب مى گويند: ما تنها به آنچه بر ما نازل شده باشد ايمان مى آوريم. اين در حالى است كه اولاً، معيار ايمان به هر چيز، بايد حقانيّت آن چيز باشد و شكّى در حقانيت مطلق قرآن نيست. ثانثاً، قرآن سند راستى و درستى تورات آنان نيز هست و اگر آنان به كتاب خود علاقه مند و مؤ من هستند، طبعاً به آنچه كه سندى بر حقانيّت آن است نيز بايد ارادت ورزند و به آن روى آورند. ثالثاً، اگر آنان واقعاً در اين ادعا كه: ما تنها به آنچه بر ما نازل شده باشد ايمان مى آوريم صادق هستند، پس چگونه آن همه پيامبران بى گناه و معصوم از بنى اسرائيل را كشتند؟!

### بهانه يهوديان در كفر به قرآن

از صيغه (امِنوا) كه فعل امر است و مخاطب آن يهوديان هتسند بر مى آيد كه يهوديان نيز در گستره دعوت پيامبر بودند و اهل كتاب نيز موظّف به پذيرش ‍ اسلام و مكلّف به ايمان به قرآن هستند و عربى بودن زبان قرآن و عرب بودن رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نشان اختصاص قرآن به نژاد عرب نيست.

بنى اسرائيل در جواب (امِنوا) تنه ابه اين اكتفا كردند كه بگويند: (نؤ من بما أنزل علينا)؛ به چيزى ايمان مى آوريم كه بر ما نازل شده باشد؛ بنابراين، بهانه ايمان نياوردن آنها اين بود كه قرآن بر بنى اسماعيل نازل شده و بر بنى اسحاق نازل نشده است و اگر همين قرآن بر بنى اسحاق نازل مى شد، به آن ايمان مى آوردند؛ پس مدار ايمان آوردن آنه احق بودن شى ء نازل نيست.

تذكّر: اراده اعم از مباشرت و تسبيب از صدر و ذلى آيه بعيد نيست؛ بنابراين، دعوت يهوديان به پذيرش اسلام اختصاى به رسول اكرم ندارد؛ هرچند مخاطب مستقم وحى الهى شخص نبىّ مكرّم است؛ يعنى هر كس ‍ به يهود بگويد: ايمان بياوريد، پاسخ آنه اهمين است و همگان مأمورند كه باآنان جدال احسن كنند كه چرا پيامبران الهى را مى كشتيد.

### تصديق تورات

وصف قرآن كرم به (مصدقاً لما معهم ) مفيد چند نكته است:

اولاً، از باب جدال حسن اشاره به اين است كه كفر به مصدِّق (قرآن ) كفر به مصدِّق (تورات ) است؛ پس آنها در ادّعاى ايمان به تورات نيز صادق نيستند؛ چنان كه قتل انبيا نيز گواه ديگرى بر عدم صداقت آنان است.

ثانياً، صرف نظر از اين كه بر حقانيت و آسمانى بودن تورات دلالت دارد، نشان مصونيت تورات از تحريف تا عصر پيامبر است و اين در صورتى است كه مراد از (ما معهم ) مجموعه محتويات تورات باشد(1216).

ثالثاً، گويا منّتى است و شدّت لجاج و ناسپاسى يهود را گوشزد مى كند؛ زيرا نزول قرآن كريم مايه اثبات درستى كتاب آنهاست (چون موجب شد كه پيش گويى هاى تورات تحقق پيدا كند) و در عين حال آنان از ايمان آوردن به آن سر باز مى زنند.

### رابطه حقّانيّت و تصديق

هر چند مُصدِّق بودن نسبت به كتاب آسمانىِ گذشته مستلزم حق بودن خود كتاب تصديق كننده است، زيرا حق است كه حق را تصديق مى كند، وگرنه باطلْ مُكَذِّب حق است، نه مصدِّقِ آن، ولى حق بودن چيزى مستلزم مصدق بودن آن نيست؛ زيرا ممكن است كتابى حق باشد و هيچ تعرّضى از لاحظ نفى يا اثبات نسبت به كتاب ديگر كه حق است نداشته باشد. البته به لحاظ اين كه انبيا همگى دين واحد، يعنى اسلام را ارائه كرده اند، حتماً مضامين كتاب هاى آنان هماهنگ خواهد بود. منظورآن كه تلازم ذاتى بين دو عنوان حق و تصديق وجود ندارد.

از تعبير (هوالحق ) وقتى مى توان حصر استنباط كرد كه مقصود بررسى آخرين كتاب و حجّتِ بالغ عصر خود باشد وگرنه به لحاظ اعصار گذشته هر كدام از كتاب هاى آسمانى پيشين حق بوده است؛ چنان كه مطالب محورى و خطوط اصيل آنها كه مورد تصديق قرآن كريم است هم اكنون حق است و آنچه نسل شده شريعت و منهاج گذشته است؛ بنابراين اساس، جمله (هوالحق ) مفيد كمال حق است، نه حصر آن؛ برخلاف آنچه درباره خداى سبحان گفته مى شود: (هوالحق ) (1217)، زيرا مفاد اين تعبير حصر محض و حقيقى است، به طور اطلاق.

چون تصديق فرع بر حق بودن مصدِّق است و همين وصف تصديق، گذشته از آن كه براى قرآن ثابت شد، براى حضرت ختميمرتبت هم ثابت شده است: (ولمّا جائهم رسول من عنداللّه مصدِّق لما معهم ) (1218)، بايد حق بودن رسول گرامى را ثابت كرد واثبات حق بودن آن حضرت همين است كه از نزد خداست. نشان نزد خدايى بودن آن حضرت اين است كه با امّى بودن و به مكتب نرفتن از يك سو، و مكتوم بودن اسرار تورات نزد احبار يهود از سوى ديگر، كاملاً به مضامين آن محط با هيمنه آنها را تصديق و آنان را به روياروى دو كتاب دعوت كرد: (فأتوا بالتوراة فاتلوها إنّ كنتم صادقين) (1219).

### جدال احسن با يهوديان

جمله (فلم تقتلون انبيأ اللّه ) جدال احسنى است در برابر ادعاى يهوديان كه ما تنه ابه (ما أُنزل علينا) ايمان مى آوريم و اين ادعا مستلزم اين معناست كه م افقط به پيامبران خود ايمان مى آوريم؛ بنابراين، مراد از (انبيأ اللّه ) انبياى بنى اسرائيل است.

جدال احسن مذكور، نشان اين نكته نيز هست كه اعتقاد و عمل از يكديگر جدا نيست، بلكه رفتار انسان، نشان اعتقاد او و جلوه اى از انديشه اوست.

### تقبيح فاجعه اسرائيليان

جزاى اِن شرطيه در جمله (إنّ كنتم مؤ منين ) مله مقدّرى است كه با (فَلِمَ تقتلون ) تفسير مى شود. در نتيجه مجموع شرط و جزا بدين معناست كه اگر مشا به (ما ئنزل علينا) يعنى تورات مؤ من هستيد، پس چرا پيامبران خدا را مى كشيد و با توجه به اين كه اين استناد، به اعتبار قتل نياكان است (1220) مجموع جمله به صورت جدال احسن بدين معناست: اگر نياكان شما به تورات مؤ من بودند چرا پيامبران خدا را كشتند شما نيز سنّت سيئه آنان را امضأ مى كنيد و به آن رضايت مى دهيد؟

از سوى ديگر بى ترديد تورات تنها بر حضرت موسى عليه‌السلام نازل شده وهمه يا بيشتر انباى مقتول پيامبرانى بودند كه پس از موسى ظهور كردند. از جمع بين اين دو نكته برمى آيد كه تورات به ظهور انبياى ديگرى غير از رسول مكرّم، نظر زكريّا، يحيى و عيسى: نيز بشارت داده شده بود و به ايمان به آنان و پيروى از دستورهايشان امر كرده بود؛ چنان كه انبياى بعد از حضرت موسى عليه‌السلام غير از حضرت عيسى عليه‌السلام طبق تورات حكم مى كردند(1221) و گرنه چه ملازمه اى است بين ايمان به تورات و اطاعت از انبياى ديگرى از بنى اسرائيل غرى از موسى عليه‌السلام.

تذكّر: اضافه كلمه (انبيأ) به (اللّه ) در تعبير (فَلِمَ تقتلون انبيأ اللّه )، ضمن گراميداشت مقام پيامبران هشدارى است به تقبيح فاجعه اسرائيليان.

### شيوه هاى ابطال سخن يهوديان

پاسخ يهودان اسرائيلى چون در مقام تحديد بودند؛ يعنى محتواى جواب آنها به دو قضيّه اثباتى و سلبى تحليل مى شود؛ منطوق كلام آنان كه اثباتى است كه ما به آنچه بر ما نازل شده است ايمان مى آوريم و مفهوم سخن آنان كه سلبى است اين است كه ما به غير آن ايمان نمى آوريم. مى ن مفهوم سلبى در آيه مورد بحث به صورت (ويكفرون بما ورائه )، بازگو شده است. براى ابطال هر دو قضيه (منطوق اثباتى و مفهوم سلبى ) از مبادى معقول و مقبول استمداد شده است؛ اما ابطال قضيّه اثباتى منطوق از اين راه است كه معيار حق بودن كتاب همانا صدور آن از خداى سبحان است و تنها معيار حقانيّت آن همين مبدأ فاعلى است و مبدأ قابلى سهمى ندارد؛ يعنى گيرنده وحى و پذيراى كتاب خدا هر كدام از حضرت آدم صفّى، نوح نجىّ، ابراهيم خليل، موساى كليم، عيساى مسيح يا حضرت ختمى مرتبت: باشد فرقى ندارد و همگى حق است؛ زيرا مدار حق بودن كتاب فقط نزول آن ازنزد خداست؛ از اين رو در آيه مورد بحث به مبدأ قابلى وحى اشاره نشده، بلكه به مبدأ فاعلى آن اكتفا شده و چنين آمده است: (امِنوا بما أنزل اللّه ) و نفرموده: على محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم. هر چند ايمان به رساله ملازم ايمان به رسول نيز خواهد بود.

و اما ابطال قضيّه سلبى مفهوم از اين طريق است كه اگر كتابى غير از تورات حق بود و منشأ حق بودن آن هم اين بود كه از نزد خداى سبحان نازل شده، ايمان به آن حق و لازم است و كفر به آن باطل و حرام. اين تحليل در ابطال منطوق و مفهوم با روش حكمت و برهان است و اما ابطال آنها با روش ‍ جدال احسن كه مبه صرت قياس اصتثنايى تقرير مى شود اين است:

1. اگر شما به تورات كه به پيامبر اسرائيلى نازل شده ايمان داريد، نبايد پيامبران خود را تكذيب نيد، ليكن شم اعدّه اى از آنان را تكذيب كرديد: (فريقاً كذّبتم ) (1222)؛ پس شما به كتاب آسمانى خود مؤ من نيستيد.

2. اگر شما به تورات ايمان داريد نبايد برخى از پيامبران الهى خود را مى كشتيد، ليكن شما عده اى از انبياى بنى اسرائيل را كشتيد: (وفريقاً تقتلون ) (1223)؛ پس شما به تورات خود مؤ من نيستيد.

3. اگرشما به تورات ايمان داريد، نبايد قرآن را كه مصدِّق آن است انكار كنيد، ليكن شما آن را انكار مى كنيد. پس شما به تورات مؤ من نيستيد؛ چون تبعيض در بين انبيا و نيز در بين كتاب هاى آسمانى به منزله تبيعض در كتاب واحد است.

روش مزبور، يعنى تحليل آيه به صورت قياس استثنايى در برخى از آيات قرآن راجع به مطلب ديگر به طور روشن ارائه شده است؛ نظير: (ولو كانو ايؤ منون باللّه و النبىّ و ماأُنزل إليه ما اتّخذوهم أوليأ ولكنّ كثيراً منهم فاسقون) (1224)؛ زيرا در اين آيه به عناصر محورى سه گانه قياس استثنايى عنايت كامل شده است؛ اول مقدّم، دوم تالى، سوم استثناى نقيض تالى و نتيجه آن كه نقيض مقدم خواهد بود؛ يعنى عدم ايمان به خدا و پيامبر و كتاب آسمانى كه از طرف خداوند به سوى آنان نازل شده است. تفصيل موارد قياس استثنايى در احتجاج با يهود بنى اسرائيل تحت عنوان جدال احسن در اشاره جداگانه ياد مى شود؛ چنان كه تنظيم احتجاج به صورت قياس استثنايى در مضامين آيات آينده مشهود است.

## لطايف و اشارات

### 1. دعوت صريح يهوديان به اسلام

احتجاج هاى گذشته، اعم از برهان و جدال احسن، وقتى تام است كه مقصود يهوديان اسرائيلى (نُؤ من بم أُنزل علينا) اين باشد كه ما فقط به انبياى بنى اسرائيل و به كتاب هايى كه بر پيامبران خودمان فرود آمده ايمان مى آوريم؛ نان كه ظاهر آيه همين است و شواهد سِباق و سياق آن را تأييد مى كند. اما اگر منظور اسرائيليان لَدود اين باشد كه ما فقط به چيزى ايمان مى آوريم كه بر م انازل شده باشد، يعنى ما را به آن مكلّف كرده باشند نه به خارج از آن، باى بهانه زدايى و غبارروبى فتنه و پاسخ به شانه خالى كردن نابخردانه آنان از تكليف بايد گفت: قرآن كه كلام صريح الهى است، تنصيص ‍ فراوانى در دعوت شما و تبشر و اذار شما و ترغيب و ترهيب شما و بالاخره وعده و وعيد شما دارد؛ بنابراين، شما يقيناً مكلّف خواهيد بود و همانند ساير نژادهاى بشرى مأمور به ايمان آوردن به قرآن و نيز رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هستيد. البته از نژاد لجوجى كه در عين وحدت نژادى هر گروه از آنان ديگرى را طرد مى كند: (قالت اليهود ليست انصارى على شى ءٍ و قالت النصارى ليست اليهود على شى ء) (1225)، و يهود به انجيل نيز كفر مى ورزد، توقع ديگر نخواهد بود؛ چنان كه در تفسير آيه (أفتطمعون أن يؤ منوا لكم) (1226) مبسوطاً گذشت.

### 2. جدال احسن

جدال احسن آن است كه ماجدل نه حقّى را باطل و نه باطلى ر احق جلوه دهد، بلكه با مقدّمات حقّ كه نزد خصمْ مسلّم ومقبول است، مطلب حق را اثبات كند.

خداى سبحان به رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمان جدال احسن با منكران داده است: (أدع إلى سبيل ربّك بالحكمة الموعظة الحسنة و جادلهم بالّتى هى أحسن) (1227). بر همين اساس، امام صادق عليه‌السلام در پاسخ اين پرسش كه آيا پيامبر هم جدال مى كرد؟ فرمود: چگونه مى شود خداوند به پيامبر خود ستور جدال دهد، ولى او اطاعت نكند: لم ينه مطلقاً و لكنّه نهى عن الجدال بغير الّتى هى أحسن أما تسمعون قوله تعالى: (ولا تجادلوا أهل الكتاب إ لاّ بالّتى هى أحسن...) (1228).

در آيه مورد بحث خداى سبحان خود در برابر سخنى كه از خوى نژادپرستى يهوديان ناشى مى شود: (نؤ من بما أنزل علينا) هم برهان و حكمت ارائه مى دهد و هم جدال احسن مى كند و مى فرمايد:

اوّلاً: هر چند خدا بگويد حقّ است؛ خواه گيرنده آن اسرائيلى و از آل اسحاق، يا اسماعيلى و از آل اسماعيل باشد.

ثانياً، قرآن افزون بر اين كه فى نفسه حق است، معارف تورات و انجيل را نيز تصديق مى كند و كسى كه به مصدَّق، يعنى تورات و انجيل مؤ من است لازم آن اين است كه به مصدِّق، يعنى قرآن نيز ايمان بياورد و كسى كه به لازم عمل نكند، در حقيقت به ملزوم ملتزم نشده است.

ثالثاً، خطوط كلّى قرآن با كتاب هاى انبياى پيشين يكى است؛ چون قرآن خط جديدى در معارف نياورده است، بلكه همان اصول توحيد ومعاد و وحى و رسالتى را كه پيامبران پيشين بيان كردند، تكميل كرده است و تفاوت اين كتاب ها، تناه در جزئياتِ مربوط به فروع دين، يعنى در شريعت و منهاج است و كسى كه به قرآن كافر شود، در حقيقت به اين معارف كافر شده و كفر به اين اصول و معارف قرآن، مستلزم كفر به كتاب هاى انبيا و معارف و اصول آن است.

رابعاً، اگر شما فقط به پيامبران بنى اسرائيل ايمان مى آوريد، پس چرا سخن موسى را تكذيب كرده، انبياى پيشين را به قتل رسانديد.

خامساً، كسى كه به تورات يا انجيل مؤ من است بايد به بشارت هاى آنها راجع به حضرت ختمى مرتبت ايمان بياورد، وگرنه به كتاب آسمانى خود مؤ من نخواهد بود.

روشن است كه سه نكته اوّل، برهان وحكمت است و چهارمى و پنجمى جدال احسن.

بنى اسرائيل در برابر قرآن كريم گاهى مى گفتند: ما اين سخنان را نمى فهميم و قلب هاى ما اغلف و بسته است: (وقالوا قلوبنا غلف) (1229)، نظير آنچه قوم شعيب به آن حضرت مى گفتند: (ام انفقه كثيراً تقول ) (1230) و نظير سخنى كه مشركان در برابر رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ابراز مى داشتند: (قلوبنا فى أكِنَّة ممّا تدعونا) (1231) و گاهى اظهار مى داشتند كه ما چيزى را مى پذيريم كه بر پيامبرى از بنى اسرائيل نازل شده باشد و اين بدان معناست كه محور ايمان ما قوميّت ماست؛ نه چون كتاب آسمانى حق است و خدا به ايمان به آن فرمان داده است؛ در حالى كه مؤ من بايد به آنچه خدا نازل كرده به طور مطلق ايمان بياورد، نه اين كه به دستور مطلق خدا ايمانى مقيّد داشته باشد؛ بر همين اساس، اگر كسى بگويد: من تنها به پيامبران اسرائيلى ايمان مى آورم، با آن كه بين پيامبران فرقى نيست: (لا نفرّق بين أحد من رسله) (1232)، دليل بر اين است كه او در حقيقت مؤ من نيست.

## بحث روايى

### 1. همسانى يهوديان عصر بعثت با گذشتگان

عن ابى عمرو الزبيرى عن ابى عبداللّه عليه‌السلام قال: قال اللّه فى كتابه يحيكى قول اليهود: (إنّ اللّه عهد إ لينا ألاّ نؤ من لرسول حتّى يأتينا بقربان ) الا ية و قال: (فلم تقتلون أنبيأ اللّه من قبل إنّ كنتم مؤ منين ) و إنّما أنزل هذا فى قوم اليهود و كانوا على عهد محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم لم يقتلوا أنبيأ اللّه بأيديهم ولا كانوا فى زمانهم و إنّما قتل أوليائهم الّذين كانوا من قبلهم، فنزلوا بهم أولئك القتلة، فجعلهم اللّه منهم وأضاف اليهم فعل أوائلهم بم اتبوهم و تولّوهم (1233).

اشاره: هر چند مصحّح اسناد فعل سَلَف به خَلَف در فرهنگ محاوره همانا وحدت قومى، زبانى، نژادى و مانند آن است، ليكن در اَدَب قرآنى وحدت اعتقاد و اصول اخلاقى معيار است، به طورى كه اگر خلف فاسد به جاى سلف طالح بودآ همان جنايت را مرتكب مى شد؛ از اين رو يهود اسرائيلى از اقدام به قتل رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و صحابه كرام و ياران گرامى آن حضرت دريغ نداشت.

### 2. تأويل ولايى آيه

عن الباقرعليه‌السلام: نزلت هذه الا ية على محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هكذا واللّه: (وإ ذا قيل لهم ) ماذا أنزل ربّكم فى عليّعليه‌السلام يعني بني أميّة (قالوا نؤ من بما أنزل علينا) يعنى فى قلوبهم بم اأنزل اللّه عليه (ويكفرون بما ورأه ) بم اأنزل اللّه فى عليّ (و هو الحق مصدّقاً لما معهم ) يعني عليّاً(1234).

عن العسكرى عليه‌السلام فى قوله تعالى: (وإ ذا قيل لهم امنوا بما أنزل اللّه ) قال: فمنهم من يقول: قد كنت لعليّعليه‌السلام بالولاية شاهداً و لا ل محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم محبّاً و هو فى ذلك كاذب يظنّ أنّ كذبه ينجيه، فيقال لهم: سوف نستشهد على ذلك عليّاًعليه‌السلام فتشهد أنت يا أباالحسن، فتقول: الجنّة لا وليائى شاهدة، والنّار لا عدائى شاهدةٌ، فمن كان منه مصادقاً خرجت إ ليه رياح الجنّة ونسيمها، فاحتملته فئوردته إ لى أعلى غُرَفها وأحلّته دار المقامة من فلض ربّه، لايمسّهم فيها نصب ولايمسّهم فيها لغوب و من كان منهم كاذباً جأته سموم النار وحميمها وظلّها الّذى هو ثلاث شعب لاظللى و لا يغنى من اللّهب، فتحمله و ترفعه فى الهوأ و تورده نار جهنّم. قال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: و كذلك أنت قسيم الجنّة والنّار، تقول: هذا لى و هذا لك (1235).

وَلَقَدْ جَاَّءَكُم مُّوسَى بِالْبَيِّنَتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمْ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَلِمُونَ # وإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوْمَآءَ اتَيْكَكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُواْ قَالُواْ سَمِعْنَا وِغََيْنَا وَأَشْرِبُواْ فِى قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بَكُفْرِهُمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَنُكُمْ مُّؤْمِنيِنَ

گزيده تفسير

موساى كليم عليه‌السلام معجزات و ادلّه روشن فراوانى بر بنى اسرائيل عرضه كرد؛ با اين حال در فاصله غيبت محدود كليم الهى آنان به گوساله پرستى رو آوردند و اين بهترين گواه بر كذب آنان در ادعاى ايمان به تورات است.

هيچ بهانه و عذرى براى گوساله پرستى بنى اسرائيل نبود و عامل اين انحراف بزرگ فقط ستم پيشگى آنان بود؛ زيرا يهود اسرائيلى قومى ستم پيشه اند و گوساله پرستى تنها نمونه اى از ستمگرى آنهاست؛ آنان هم در معرفت شناسى، هم در جهان بينى و هم در معارف اخلاقى ستم روا داشتند و از چنين گروه ظلم مدارى غير از فجايع علمى و اخلاقى توقع نيست.

غرض ازبالا بردن كوه بر سر بنى اسرائيل، پذيرش پيمان و قبول كتاب تورات و عمل به آن با قدرت و جديت بود.

در اخذ و اجراى احكام و حدود الهى هيچ سستى و تسامحى روا نيست. به بنى اسرائيل نيز فرمان داده شد كه با قوت معرفت و قدرت عمل دستورهاى الهى را با گوش جان شنيده به آن ايمان تام آورند و با سمع طاعت، يعنى عمل صالح آن را اطاعت و اجرا كنند، ليكن آنان در مقام عمل چنان جسورانه تمرد كردند كه گويا با زبان و به صراحت اعلان عصيان كردند و مى گفتند: فرمان اخذ به قوت و دستور تذكره و امر به سماع طاعت را شنيديم، ليكن همه آنها را به پشت سر نبذ كرديم. منشأ همه اين رذايل ظلم فاحش و ستم فاجع اين گروه و راز بى توجّهى آنان به مدركات عقلى و دستورهاى نقلى، حبط مفرط و عشق ورزى آنان به گوساله بود. نفوذ شديد محبت گوساله در قلب بنى اسرائيل چنان بود كه گويا همچون آبى در نهال وجودشان اشراب شده امتزاج يافته بود. البته اشراب عجل، اثر سوء كفرورزى ابتدايى آنان بود.

خداى سباحن به گونه تهكّم و استهزا به بنى اسرائيل فرمود: اگر آن گونه كه ادعا مى كنيد ايمان داريد، ايمانتان شما را به امورى ناروا واداشته است؛ ايمان به كتاب آسمانى با رو آوردن به اعمال شرك آلود سازگارى ندارد؛ زيرا هرگز دين و كتاب الهى كسى را به اعمال ناروا فرمان نمى دهد. منشأ فتوا به باطل و رضا به كذب و دستور به قبح، ايمان محرّف است.

## تفسير

### بالبيّنات

بيّنات جمع بيّنه، مانند طيّبات و طيبه، به معناى دلالت روشن عقلى يا حسّى است (1236) كه از مصاديق بارز آن معزه است و وقوع الف و لام استغراق بر سر آن، نشان كثرت ادلّه اى است كه حضرت موسى عليه‌السلام آن را بر بنى اسرائيل عرضه كرد.

### وأنتم

واو در جمله (وأنتم ظالمون ) اگر حاليه باشد از آيه مزبور چنين برمى آيد كه هيچ بهانه و عذرى براى گوساله پرستى بنى اسرائيل نظير جهل، سهو، نسيا، اضطرار، اجبار و مانند آن ن بود و آنچه آنها را به اين انحراف عظيم و زشت واداشت، ستم پيشگى آنان بوده است.

اما اگر واو استينافيّه باشد، مفاد آيه مورد بحث اين است كه قوم يهود اساساً نژادى ظالم و ستمگرند و گوساله پرستى تنها نمونه اى ازاين ستمگرى است.

ميثاقكم

ميثاق از مادّه ((وَثِق يَثِق ثقةً پيمانى است كه با قسم و عهد محكم و مؤ كّد مى شود(1237).

الطّور: نام كوه مخصوصى است و بعضى آن را به معناى مطلق كوه گرفته اند(1238) ومطابق روايت ابن عباس همان كوهى است كه حضرت موسى عليه‌السلام در آن مناجات مى كرد(1239). شرح بيشتر اين مطلب در ذيل آيه 63 همين سوره گذشت.

أشربوا: اشراب يا از أشْربْتُ البَعير: ريسمان را به گردن شتر بستم است كه در اين صورت كنايه از شدّت محبّت بنى اسرائيل به گوساله است؛ گويا قلب آنه ابا ريسمانِ محبّتْ به گوساله بسته شده بود، يا از اشراب به معناى آبيارى كردن است و در اين صورت كلمه حبّ در تقدير است؛ گويا دل آنها با محبّت گوساله آبيارى شد و چون حذف حبّ واستناد اشراب به خود گوساله براى مبالغه است، جمله مزبور كنايه از نفوذ شديد محبّت گوساله در قلب آنان و عجين شدن آن در وجودشان است، به گونه اى كه گويا خود گوساله در دل هاى آنان جا گرفته بود و اين نحو بيان در ادبيات عرب دارج است كه هرگاه خواسته باشند عجين شدن حبّ يا بغضِ چيزى را افاده كنند، از كلمه شراب بهره مى جويند(1240). به هر تقدير، اين جمله نشان مى دهد كه گوساله پرستى براى بن ياسرائيل چنان اهميّت داشت كه گويا درخت وجودشان با آن آبيارى شده، حبّت گوساله همچون آبى در ناهل وجودشان امتزاج يافته بود، نه مانند چيز جامدى كه با بدن انسان اختلاط مى يابد.

### تناسب آيات

يهوديان مدّعى بودند: ما تناه به آنچه بر مانازل شده باشد ايمان مى آوريم. اين ادّعا، هم با برهان پاسخ داده شد وهم با جدال احسن ونقضص به امورى مانند تكذيب و كشتن پيامبران. در اين دو آيه به دو نقض ‍ ديگر اشاره مى شود و به اين طريق جدال اسحن با يهوديان عصر نزول قرآن ادامه مى يابد:

نخست اين كه اگر شما راست مى گوييد و در مدّعاى خود صادق هستيد پس چگونه با آن همه معجزات وبيّنات كه از جانب حضرت موساى كليم عليه‌السلام به شما ارائه شد، به گوساله پرستى روى آورديد.

ديگر اين كه پس چگونه پيمان هيى را كه با شدّت از شما گرفته شد و با معجزه اى چون قرار دادن كوه بر سر شما قرين گشت، زير پا گذاشتيد. خلاصه آن كه، روش قياس اتثنايى ياد شده در اين موارد نيز جارى است و با تذكره گذشته تنظيم آن سهل خواهد بود.

### معجزات روشن موسوى

با توجّه به آنچه گذشت كه الف و لام در بالبيّنات ) دليل بر كثرت ادّله روشن حضرت موسى عليه‌السلام است و با توجه به اين كه آن حضرت، بارزترين چهره در ميان انبياى بنى اسرائيل است، روى آوردن بنى اسرائيل به گوساله پرستى از بهرتين نمونه ها براى اثبات كفر يهود و كذب آنه ادر مدّعاى مزبور است؛ زيرا خداوند درموارد نادرى، از آيات الهى و معجزات ربوبى با وصف بيّنات ياد مى كند؛ چنان كه غالباً از معجزه به عنوان آيه بدون وصف بيّنه نام مى برد، ولى درباره آيات و معجزات حضرت موساى كليم عليه‌السلام مانند معجزات كعبه و سرزمين حرم الهى با وصف بيّنه ياد كرده است.

### هدف از رفع طور

سياق آيه دوم وكيفيّت چينش جملات آن و اين كه جمله و رفعنا فوقكم الطور بين دو جمله (وإ ذا أخذنا ميثاقكم ) و خذوا ما اتيناكم بقوّة قرار گرفه، شاهد بر اين است كه غرض از بالا بردن كوه بر بالاى سر بنى اسرائيل پذيرش پيمان و گرفتن كتاب تورات و عمل به آن با قدرت و جديّت بود. همچنين نشان لجاجت و تمرّد آنان نيز هست؛ چنان كه با اين همه تحديد و تهديد باز عصيان ورزيدند.

جمله خذواما اتيناكم بقوّة مى رساند كه در اجراى احكام و حدود الهى هيچ سستى و تساميح روانيست؛ احكام خدا را نبايد با اِدْهان و ايهان گرفت،بلكه بايد با استوارى تمام به آن پاى بند بود و براى دوست يابى و جلب رضاى آشنايان نبايد دستورهاى خدا را هزينه كرد.

### تمرّد جسورانه بنى اسرائيل

موضعگيرى بنى اسرائيل در برابر دو امرِ (خذوا) و (اسمعوا) با دو جمله (سمعنا و عصينا) منعكس شده و اين قرينه است كه مقصود از (خذوا) و (اسمعوا) پذيرفتن و شنيدن دستورهاى الهى با گوش جان براى اجرا و اطاعت است؛ چنان كه جلوه دادن سرپيچى و تمرّد بنى اسرائيل با اين دو جمله، نشان آن است كه تمرّد آنان در مقام عمل، تمرّدى بى باكانه و جسورانه بوده، به گونه اى كه گويا با زبان و صريحاً اعلان عصيان و نافرمانى مى كردند؛ زيرا بسيار بعيد است كه آنان با توجّه به تهديدهاى شديد چون رفع كوه طور(1241)، با زبان، اظهار نافرمانى كنند و جمله (عصينا) را بر زبان جارى سازند.

### اثر يا عامل عشق به گوساله

هم استخدام ماده اشراب و هم آوردن نام خود گوساله (عجل ) به جاى محبّت آن گوساله، چنان كه در توضيح واژه (أشربوا) گذشت، نشان حبّ مفرط و عشق باطل آنان به گوساله است. اين كه جمله اأشربوا فى قلوبهم العجل بعد از (وعصينا) قرار گرفته، نيز ممكن است بيانگر اين باشد كه عشق ورزى آنان به گوساله سبب عصيان و نافرمانى آنان از دستورهاى تورات شده است؛ چنان كه احتمال دارد نشان عكس قضيه باشد؛ يعنى همچنان كه حصول تعلّق خاط به يك شى ء، سبب كورى و كرى و تحت الشعاع قرار گرفتن عقل و فهم و در نتيجه بى توجّهى به مدرَكات عقل و احكام نقل مى شود: و من عشق شيئاً أعشى بصره و أمرض قلبه (1242)، همچنين ممكن است تكرار گناه و در نتيجه خالى شدن دل از ياد و عشق خدا، زمينه را براى عشق غير خدا فراهم كند؛ چنان كه امام صادق عليه‌السلام در پاسخ منفضّل كه از عشق پرسيد: سألت اباعبداللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عن العشق، فرمود: قلوب خلت عن ذكر اللّه فأذاقها اللّه حبّ غيره (1243).

تذكّر: تأثير و تأثر متقابل و تعامل دو جانبه عشق باطل و گناه به طورى كه هم عشق باطل سبب عصيان شود و هم گناه مايه ازدياد عشق باطل گردد مطلبى است ممكن و صحيح، ليكن نقطه آغازين در آيه همانا كفر بنى اسرائيل است كه سبب پيدايش عشق باطل آنها شد.

### فتواى ايمان محرّف

ايمان راستين به رساله خدا و به رسول او، يعنى اعتقاد راسخ به كتاب آسمانى به آورنده آن هرگز به باطل فتوا نمى دهد و به كذب رضا نمى دهد و به قبح دستور نخواهد داد، ولى ايمانِ مُحرِّف مى تواند منشأ همه اين رذايل شود.

بنى اسرائيل با تحريف تورات و كتابت مطالب اسرائيلى و اسناد آن به خدا (1244) در حقيقت هواى خود را خداى خويش قرار دادند: (أفرأيت من اتّخذ إلهه هواه) (1245). هواى چنين گروهى ميزان الحقيقة تلقى مى شد و هر چه با آن موافق نبود، طرف مى گشت: (أفكلما جأكم رسول بما لاتهوى أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذّبتم و فريقاً تقتلون) (1246). البته چنين ايمانى كه از قبل ايمان به بُتِ منحول و صنم مَنْحوف و وثنِ مصنوع است: (ألَم تر إلى الذين أُوتوا نصصيباً من الكتاب يُؤ منون بالجبت والطاغوت) (1247) فتوايى جز عناد با تورات و حضرت موسى براى سلف و لجاج با قرآن و حضرت ختمى مرتبت براى خلف نخواهد داد: قل بئسما يأمركم به إ يمانكم إنّ كنتم مؤ منين. از اين جا مى توان مفاد كلمه (ثم ) در آيه اول مورد بحث را گذشته از فاصله زمانى، فصل طولانىِ توقع و انتظار و قبح اثر مترتب بر اعجاز كه دور از انتظار و بعيد از توقع بوده دانست؛ يعنى هرگز ترتب چنين اثرى متوقّع نبود.

ادّعاى ايمان ناب با روى آوردن به اعمال ناپسند سازگارى ندارد و دين و كتاب آسمانى، هرگز كسى را به اعمال ناروا، فرمان نمى دهد؛ از اين رو در دومين آيه مورد بحث مى فرمايد: بئسما يأمركم به إ يمانكم إنّ كنتم مؤ منين؛ اگر ايمان داريد، ايمانتان شما را به امور ناروايى واداشته است. يهوديانى كه ادعاى ايمان داشتند: (قالوا نؤ من بما أُنزل علينا) (1248)، در ادّعاى خود صادق نبودند؛ جمله مزبور نظير اين است كه گفته شود: بد آتشى است اين جِرم كه جز برودت حاصلى ندارد؛ يعنى اين جِرم آتش نيست وگرنه، حرارت زا بود. عبارت مزبور تعبيرى است كه به عنوان تهكّم وا ستهزا آورده مى شود.

## لطايف و اشارات

### 1. همسانى سَلَف و خَلَف فاسد

معرفت شناسى يهودان اسرائيلى بر محور احساس و تجربه حسّى: (لن نُؤ من لك حتى نرى اللّه جهرةً) (1249) و خدا باورى آنان بر مدار تجسيم بود: (هذا إلهكم و إله موسى ) (1250). چنين قومى گذشته از وَهْن معرفت شناسى و وَهْن جاهن بينى مبتلا به بيمارى عناد و لجاج اخلاقى بوده اند؛ يعنى هم از فضلت تذكيه عقل محروم بودند و هم از بركت تزكيه نفس مهجور. گروهى كه نه عالم باشند نه متخلق، سرگذشت سَلَفِ طالح آنان كفر به تورات و حضرت موسى عليه‌السلام و سرنوشت خَلَف فاسد آنان كفر به قرآن و رسول اكرم اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است؛ از اين رو سيّئات افراد غابر به قادِم استناد داده مى شود؛ چنان كه حسنات انبيا و اولياى الهى مننسجم و مرتبط، و فضايل سابق و لاحق آن ذوات مقدس هماهنگ است.

### 2. منشأ رذايل اسرائيليان

اخذ ميثاق و رفع طور گاهى با دو دستور: خذوا ما اتيناكم بقوة و اذكروا ما فيه (1251) همراه است، چنان كه قبلاً گذشت و زمانى با دو دستور (خذوا ما اتيناكم بقوة و اسمعوا) قرين است؛ چنان كه در آيه مورد بحث واقع شده است. منظور از اخذ به قوّه هنگامى كه در قبال سمع طاعت قرار گيرد، همان ايمان تام است و مقصود از سَمعِ طاعت همان عمل صالح. البته اخذ به قوّه به تنهايى مى تواند قوت معرفت و قدرت عمل را برساند.

پاسخ آنان (سَمِعْنا و عصينا) مى تواند ناظر به همه خصوصيات معهود باشد؛ يعنى فرمان اخذ به قوه و دستور تذكره و امر به سَماع طاعت همگى را شنيديم، ولى همه آنها را به پشت سر نَبذ كرديم و به دور انداختيم. منشأ همه اين رذايل، ظلم فاحش و ستم فاجع اين گروه است؛ زيرا هم در معرفت شناسى ستم روا داشتند و م در جهان بينى و هم در معارف اخلاقى؛ بدترين ظلم كه ستم به معرفت توحيدى است روا داشتند و ظلم به نفس ‍ خود را ترخيص كردند. ظلم به جامعه رانيز از راه ترك امر به معروف و نهى از منكر تحليل كردند: (وأنتم ظالمون ). از چنين گروه ظلم مدارى غير از فجايع علمى و اخلاقى توقع نيست.

### 3. عبرت و حجّت

آنچه در قسمت هاى اخير ماجراى يهودان اسرائيلى بازگو شد هم صبغه عبرت داشت و هم جنبه حجّت، يعنى هم ثمره اخلاقىِ اعتبار را به همراه داشت و هم نتيجه علمى احتاج را؛ چنان كه اِشراب حبّ عِجْل محتمل است بر اثر سوء كفرورزى ابتدايى آنان باشد؛ همان گونه كه طَبْع دل نيز از همين قبيل است: (فبما نقضهم ميثاقَهم و كفرهم بايات اللّه و قتلهم الا نبيأ بغير حقٍ و قولهم قلوبنا غلف بل طبع اللّه عليها بكفرهم فلا يؤ منون إلاّ قليلاً) (1252)؛ بنابراين، مجالى براى پندار باطل فخر رازى در ذيل آيه مورد بحث كه اشراب كننده را خداوند و آيه را ملايد جبر دانست (1253) نيست؛ زيرا اشراب جبرى محال است، ليكن كيفر برخى از سيّئاتِ بزرگ، خَتْم و طبع قلب و مانند آن خواهد بود و چون امتناع به اختيار منافى اختيار نيست، هرگز به جبر منتهى نمى گردد.

### 4. نقش هدايت رهبران الهى

از آن جا كه گرايش بنى اسرائيل به گوساله پرستى در ايام غيبت چهل روزه حضرت موسى عليه‌السلام تحقق يافت؛ ممكن است نقش مؤ ثّر رهبران متنفّذ و استضعاف ناپذير الهى در ثبات قدم امّت برصراط حق و عدم انحراف امّت برداشت شود؛ به گونه اى كه اگر هدايت مستقيم و مستمّر آنان نبشد، هرچند نايبان آنه احضور داشته باشند، امّت در معرض لغزش و خطر پشت پا زدن به اصول و ارزش ها قرار مى گيردو زمينه مساعدى براى انحراف پديد مى آيد.هرچند بنى اسرائيل در محضر كليم الهى درخواست تصويب بت پرستى را ارائه كردند: يا موسى اجعل لنا إ لهاً كما لهم آلهة (1254) ليكن حضور آن حضرت سبب احجام آنان بر اين عمل قبيح بود و غيبتِ محدود وى مايه اقدام سامرى و همراهان و پيروان او بر اين ظلم بزرگ شد. ابته احتمال دارد ضمرى (بعده ) در آيه اول به مَجى ء، يعنى آمدن بيّنات بازگردد؛ بناغبراين، حضور و غياب رهبر دنيى براى متفكران اسرائيلى يكسان است. به طورى كه اگر شرايط مناسبى براى سامرى رخ مى داد، باز معركه اتخاذ عجل به جاى توحيد قابل پيش بينى بوده است.

## بحث روايى

### 1. امتحان الهى

عن أبى بصير عن أبى جعفرعليه‌السلام: (وأُشربوا فى قلبوبهم العجل بكفرهم ) قال: لمّا ناجى موسى ربّه أوحى إ ليه أن يا موسى قد فتنت قومك، قال: و بماذا يا ربّ؟ قال: بالسامرى، قثال: زو ما السامرى: قال: صاغ لهم من حليّهم عجلاً، قال: يا ربّ حليّهم لتحتمل منه غزال أو تمثال أو عجل فكيف فتنتهم؟ قال: إنّه صاغ لهم عجلاً فخار، قال: يا ربّ من أخاره؟ قال: أنا، فقال عندها موسى: (إنّ هى إ لاّ فتنتك تضلّ بها من تشأ و تهدى من تشأ) قال: فلمّا انتهى مويس إ لى قومه و رآهم يعبدون العجل ألقى الا لواح من يده فتكسّرت، فقال أبو جعفرعليه‌السلام: كان ينبغى أن يكون ذلك عند إ خبار اللّه إ يّاه، قال: فعمد موسى فبرد العجل من أنفه إ لى طرف ذنبه ثمّ أحرقه بالنّار فذرّه فى اليمّ فكان أحدهم ليقع فى المأ و ما به إ ليه من حاجة فيتعرّض ‍ بذلك للرّماد فيشر به و و قول اللّه: (وأُشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم (1255).

اشاره: با اغماض از سند و صرف نظر از هماهنگى بين معناى اشراب در دل كه در آيه مأخوذ است و شرب ظاهرى كه در حديث اخذ شده، آنچه به خداوند منسوب است، افتتان و امتحان است كه حق است و آنچه از سامرى صادر شد، ضلالت و اضلال است كه باطل است و چون بين خبر و مشاهده تفاوت است، و اثرى بر القاى الواح در طور مترتب نبود و آنچه مى توانست بيانگر غضب عقلى حضرت كليم الهى باشد همان القاى در حضور مردم بوده است؛ از اين رو آن حضرت الواح را در كوه طور نينداخت، بلكه در حضور مردم افكند تا غضب آن حضرت معلوم گردد.

2. گوساله پرستى امّت محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم

عن العسكرى عليه‌السلام.. ثمّ بكى رسول اللّه بكأ شديداً فبكى على عليه‌السلام لبكائه، ثمّ قال: ما يبكيك يا رسول اللّه؟ قال: يا أخى أباالحسن، ضغاين فى صدور قومٍ يبدونه الك بعدى، قال على عليه‌السلام يا رسول اللّه فى سلامة ن دينى؟ قال: فى سلامة من دينك... يا على إنّ أصحاب موسى اتّخذوا بعده عجلاً فخالفوا خليفته و ستتّخذ أمّتى بعدى عجلاً ثمّ عجلاً و يخالفونك و أنت خليفتى على هؤ لأ يضاهئون أولئك فى اتّخاذهم العجل، ألا فمن وافقك و أطاعك فهو مَعَنا فى الرفيق الا على و من اتّخذ بعدى العجل و خالفك و لم يتب فأولئك مع الّذين اتّخذوا العجل زمان مويس و لم يتوبوا فى نار جهنّم خالدين مخلّدين (1256).

اشاره: آنچه در اين گونه احاديث مأخوذ است با غمض نظر از سند فقط تطبيق و تنظير است، نه تفسير مفهومى يا بيان مصداق بالذات.

## (قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمْ الدَّرُ الاَْخِرَةُ عِندَاللّهِ خَالِصَةً مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُاْالْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (94) وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدَا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللّهُ عَلِيمُ بِاالظَّلِميِنَ (95) وَلَتَجِدَنَّهُمْ اَحْرَصَ االنَّاسِ عَلَى حَيَوةِ وَمِنَ أَشْرَكُواْ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْيُعَمَّرُأَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَبِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ وَاللّهُ بَصِيرُ بِمَا يَعْمَلُونَ) .

## گزيده تفسير

يهود بر اثر روحيه نژادپرستى و خودبرتربينى و مشاهده كثرت ببعثت انبيأ از بين بنى اسرائيل، خود را اوليأ و احباى الهى بلكه فرزندان خدا مى پنداشتند و با اين پندار باطل كه هر كس يهودى نباشد به يقين وارد بهشت نخواهد شد، بهشت را از آن خويش دانسته، خود را از عذاب جهنّم مصون مى پندانتد و مى گفتند: به حكم و فرمان خدا آخرت به طور خالص و سالمِز شوائب تنه ااز آن ماست، نه اين كه همچون لذّت هاى دنيا آميخته با درد و رنج بوده يا اشتراك ناپذير باشد. گويا اينان تعهدى ز خداى سبحان مبنى بر مصونيت از عذاب دريافت كرده اند؛ حال اين كه، اين ادعا افتراى بر خداست و اين گونه دعاوى غير برهانى آرزويى بيش نيست.

شرط صدق در اين ادعا كه ا زاوليا و دوستان خدايند و نعمت هاى آخرت ويژه آنهاست، تن دادن به لوازم آن و از جمله آرزوى مرگ است؛ زيرا اوّلاً، محب و محبوب علاقه مند به ديدار يكديگرند و راه رسيدن به ديدار خدا مرگ است. ثانياً لازم يقين به متنعّم شدن از نعمت هاى آخرت استو راه رسيدن به آن نيز مردن است.

انسان از آخرت از سفره عمل خويش ارتزاق مى كند؛ بر اين اساس، نافرمانى خدا، اميد به بهره مندى از نعمت هاى آخرت و اشتياق به مرگ را از بين برده يا آن را كم مى كند و از عوامل خوف از مرگ است و از همين رو حريص ‍ بودن يهود بر حيات ناپايدار مادى و در نتيجه آلوده شدن آنها به گناه مانع چنان آرزيى بوده و علت هراس آنان از مرگ است.

شدّت حرص و علاقه يهود به دنى اچنان از وضع و حال آنان نمايان است كه آن ر ابه روشنى مى توان يافت. با وجود چنين شيفتگى به دنيا، ادعاى ولّى و حبيب خدا بودن و نيز ادعاى وابستگى به حيات اخروى، دليل بر تجرّى و تكبّر آنان و نشان عدم صداقت ايشان ر ادعاهاى مزبور است. اين دل باختگى منشأ گناهان، ستم ها و دعاوى باطل يهود و هراس آنان از مرگ است و چون محبّت آنان به دنيا از همه بيشتر است، گناهانشان نيز بيش از ديگران است از اين رو يهود از مشركان نيز بدترند؛ زيرا با اين كه به آخرت معتقد بوده و خود را اهل بهشت مى پندارند، حرص و محبّتشان به دناى از آنان بيشتر است.

راز عنايت و تجوز آيه شريفه در اسناد كارها به دست آن است كه بخش مهم گناهان يهود به وسيله دست آنه انجام مى شد؛ مانند كشتن پيامبران و نوشتن كتاب منحول و اسناد دادن آن به خدا.

كاربرد عدد هزار كه ناظر به كثرت است، براى بيان شدت محبّت يهود به حيات پست دنيا و براى افاده اين معناست كه آنان به اندازه كه هوس آدمى كشش دارد، خواهان بقاى در دنيا هستند.

## تفسير

### عنداللّه

ممكن است به معناى فى حكم اللّه باشد و محتمل به معناى مكانت و قرب معنوى باشد؛ نظير: (فى مقعد صدق عند مليكٍ مقتدر) (1257) مانند: (رب ابن لى عندك بيتاً فى الجنة ) (1258). براساس معناى اول و با توجه به اين كه (عنداللّه ) متعلق به (كانت ) است، جمله بدين معناست: اگر نعمت هاى آخرت به حكم و فرمان خدا به شما اختصاص دارد پس.... البته معناى ثبات، استقرار و دوام از عنوانِ (عنداللّه ) استظهار مى شود چون (ما عنداللّه ياقٍ) (1259). اگر يهود اهل تجسيم بودند، مقصود آنان از عند همان قرب مكان است و اگر مُجسّمه نبودند، منظور قرب مكانت است.

### خالصةً

حال براى (الدار الا خرة ) وبه معناى اختصاص دار آخرت، يعنى بهشت به يهوديان است.

برخى مفسران (خالصة ) را به معناى سالم بودن از شوائب درد و رنج و نظير آن دانسته اند، نه به معناى اختصاص؛ زيرا چنين استعمالى در كلام فصيح معهود نيست (1260). بى ترديد هم ءه نعمت هاى بهشت الص از رنج و سالم از شوب ناملايم است؛ چنان كه نسبت به همگان همين طور است، ليكن آنچه عنصر محورى قياس استثنايى محل كلام را تشكيل مى دهد فقط اثبات و نفى اختصاص بهشت به يهودان اسرائيلى است كه مدعى اختصاص ‍ بهشت بودند. احتجاج قرآن بر اين است كه اگر مخصوص شماست، مرگ را براى نيل به همان بهشت مختص رزو كنيد و استعمال خالص به معناى مختص در يه 32 از سوره اعراف مشهود است: (قل من حرّم زينة اللّه التى أخرج لعباده و الطيّبات من الرّزق قل هى للذين امنوا فى الحيوة الدنيا خالصة يوم القيمة.... البته اتحمال اراده معناى جامع از كلمه (خالصة ) به طورى كه هم خلوص از رنج و هم خلوص از اشتراك را بفهماند، بعيد نيست؛ زيرا خلوص مطلق بر هر دو مصداق منطبق مى شود.

بما قدّمت أيديهم

در آيه مورد بحث دو عنايت (1261) و تجوّز عمال شده است: يكى اسناد كار خود انسان به دست وى ديگرى اسناد همه كارها به دست؛ با اين كه اعضاى ديگر هر كدام عهده دار كار مناسب خويش است. سرّ اين عنايت و تجوّز اين است كه قسمت مهم كارهاى انسان به وسيله دست او انجام مى شود و همين خصوصيت براى تصحيح دو عنايت ياد شده كافى است؛ گذشته از آن كه در خصوص يهودانِ اسرائيلى بخش مهمّ سيّئات آنان به وسيله دست آنها انجام مى شد؛ مانند نوشتن كتاب منحول و اسنا دآن به خدا: (يكتبون الكتاب بأيديهم ) (1262) و نظير قتل پيامبران: (يقتلون النبيّين ) (1263) كه قسمت مهم چنين فاجعه اى به وسيله دست انجام مى شود.

حيوةٍ: تنوين در (حيوةٍ) مفيد تحقير است؛ زيرا هيچ حياتى پست تر از حيات دنيا نيست و در بيانات اميرمؤ منان على عليه‌السلام آمده: عالَمى پست تر از دنيا نيست؛ چون اوّلاً: در هيچ عالمى خدا معصيت نمى شود، مگر در عالم دنيا، ثانياً براى رسيدن به آنچه در نزد خداست، چاره اى جز ترك دنياى پست وجود ندارد: (من هوان الدّنيا على اللّه أنّه لا يعصى إ لاّ فيها و لا ينال ما عنده إ لاّ بتركها) (1264).

اين احتمال نيز وجود دارد كه نكره بودن (حيوةٍ) براى بيان قلّت باشد؛ يعنى آنان حريص ترين مردم بر زندگى دنيا هستند؛ گرچه كم باشد(1265). البته همه ءدنيا اندك است: (قل متاع الدنيا قليلٌ) (1266). احتمال سوم اين است كه نكره بودن (حيوةٍ) اشاره به اين دارد كه مقصود و خواسته يهود، نوع خاصّى از زندگى دنياست كه عبارت از همان زندگى طولانى و با دوام است (1267). بايد عنايت داشت كه حيات حقيقى در آخرت است: (وإنّ الدار الاخرة لهى الحَيَون ) (1268)، نه دنيا: (ما الحيوة الدنيا إ لا لعب و لهو) (1269).

### بِمُزَحْزِحِه

زَحْرَحَ با زَحَّ (يزحّ زحّاً) به يك معنا و آن دور ساختن و دفع كردن است (1270)؛ گرچه در نظر برخى مادّه زحزح به معناى مطلق دور ساختن نيست، بلكه مفهوم تدريج و تكرار نيز در آن اشراب شده و به معناى دور ساختن تدريجى است و به اين صورت فرق با واژه هايى نظير ردّ، درء و دفع و نظير آن روشن مى شود(1271).

تناسب آيات

لازم ادّعاى يهوديان كه مى گفتند: تناه به آنچه بر ما نازل شده باشد، ايمان مى آوريم؛ (نؤ من بما أُنزل علينا) (1272) نوعى خودخواهى و خودبرتربينى است؛ التى كه سبب تجرّى و بى باكى آنان نسبت به طغيان و جنايت از يك سو و احساس مصونيّت در بابر عذاب اخروى از سوى ديگر مى شد؛ به گونه اى كه مى پنداشتند، نته اآنان اهل نجات در آخرتند و اگر آتشى نيز دامنگيرشان شود چند روزى بيشتر طول نمى كشد: (و قالوا لن تمسّنا النّار إ لاّ أيّاماً معدودة) (1273).

خداى سبحن در آيه اول از آيات مورد بحث به جدال احسن ديگرى مى پردازد و چنين مى فرمايد: اگر مى پنداريد كه سراى آخرت وبهشت جاودان تنها براى شما آفريده شده و در اين ادعا صادقيد، پس آرزوى مرگ كنيد؛ چون دليلى ندارد كه انسان از آن نعمت خالص و دائم آخرت روى گرداند و سختى زندگى دنيا را بر آن ترجيح دهد.

در آيه دوم مى فرمايد: آنان با توجّه به اعمال بدى كه پيش فرستاده اند و ستمى كه روا داشته اند، هرگز چنين آرزويى نخواهند داشت و از مرگ سخت هراسناكند.

در آيه سوم به منشأ اصلى و اساسى اين هراس كه همان حبّ شديد آنان به دنياست اشاره مى كند و چنين مى فرمايد: آنها رحيص ترين مردم بر زندگى پست دنيا هستند و حتى از مشركان نيز حريص ترند؛ به گونه اى كه هر يك از آنان دوست دارد، هزار سال عمر كند؛ غافل از اين كه اين عمر طولانى، هيچ گاه مانع از عذاب الهى نخواهد شد؛ چون درهر حال مى ميرند و خدايى كه بصير به اعمالشان است بازمى گردند؛ چنان كه ممكن است در دنيا هم معذّب گردند.

تذكّر: گرچه سياق آيات، مناسب احتجاج با يهود اسرائيلى درباره (نؤ من بما أُنزل علينا) (1274) ست، ليكن سباق متن آيه نشان استدلال در قبال دعوى (لن يدخل الجنة إلاّ من كان هوداً) (1275) است؛ زيرا نصر محورى آيه مورد بحث اين است كه اگر بهشت مخصوص ‍ شماست، پس براى ورود به آن درنگ نكنيد و راه وصول به آن مرگ است و آن را آرزو كنيد؛ هر چند مدار اصل آيه يهودانند، ليكن ملاك جامع آن مى تواند آزمون همگان در احوال و افعال باشد1؛ زيرا كسى كه از عقيده صائب و خلق حَسَن وعل صالح برخوردار است، طبعاً ز قلمرو لهو و لعب، يعنى دنيا دل زده، و به منطقه روح به ملكوت است. اگر كسى در درون خود چنين خواسته برخاسته از سلامت دل را ندارد، بايد نگران اندراج تحت تَعييرْ مستفاد از آيه مورد بحث باشد. البته عنصر اصلى آيه كه به نصاب احتجاج تامّ رسيده است، مخصوص يهودان اسرائيلى است.

اگر آنچه از سباق آيه استفاده مى شود، با مستفاد از سياق آيات قابل جمع نباشد، در مقام استظهار مفاد سباق مقدم است و نمى توان مستفاد از سياق آيات را بر مفاد سباق تحميل كرد، ليكن در آيات مورد بحث مستفاد از يساق و سباق قابل جمع است و آيات مى تواند به لحاظ سياق و سباق ناظر به هر دو مطلب باشد. بدين معنا كه هم مدعاى تنها به آنچه بر ما نازل شده باشد ايمان مى آوريم را ابطال مى كند و هم مدعاى جز يهودان كسى به بهشت درنمى آيد.

### دعاوى بنى اسرائيل و لوازم آن

بنى اسرائيل در توجيه انكار و استكبار خود در برابر قرآن به برخى دعاوى باطل و ناقص اكتفا مى كردند؛ از جمله اين كه دين خود را اودانه و نسخ ‌ناپذير مى دانستند و مى گفتند: دين حق همان يهوديت است و چون اين دين نسخ نشده و نمى شود، هر دنيى جز آن باطل است و در نتيجه هر كسى يهودى نباشد، يقيناً وارد بهشت نخواهد شد؛ چنان كه مدّعى بودند هر كس به تورات مؤ من باشد، از اولاى الهى است. نيز مى گفتند: به سبب بعثت بسيارى از انبيا از نژاد يهود، اگر كسى به سنّ( آيين اين نژاد معتقد باشد، از فرزندان دوستان خدا به حساب مى آيد.

آنان بر دعاوى باطل فرزندى خدا و دوستى او لوامى مترتّب مى كردند و مى گفتند: (لن تمسّنا النار إ لاّ أيّاماً معدودة) (1276) (يا لن تدخل الجنّة إلاّ من كان هوداً أو نصارى) (1277).

قرآن كريم با آنها در هر دو بخش از دعاوى و لوازم آن، به احتجاج مى پردازد؛ در بخش دعاوى مى فرمايد: اين سخن ها بر برهان متّكى نيست، بلكه دليل بر خلاف آن وجود دارد؛ زيرا اگر اين دعاوى درست باشد، بايد به همه آثار آن ملتزم شويد؛ در سوره جمعه به ادعاى ولايت و دوستى آنان با خدا اشاره مى كند و چنين پاسخ مى دهد: (قل يا أيّها الّذين هادوا إنّ زعمتم أنّكم أوليأ للّه من دون النّاس فتمنّوا الموت) (1278)؛ اى يهوديان اگر مى پنداريد كه از دوستان و اولياى خدا هستيد، پس آرزوى مرگ كنيد و در سوره مائده به ادعاى نبوّت و فرزندى تشريفى آنها نسبت به خدا و نيز ادعاى محبوب خدا بودن آنان اشاره و آن را چنين ابطال مى فرمايد: (و قالت اليهود و النّصارى نحن أبنأ اللّه و أحبّأه قل فلم يعذّبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممّن خَلَقَ) (1279)؛ اگر شما فرزندان و دوستان خداييد، پس چرا شما را بر اثر گناهانتان عذاب مى كند، بلكه شما مانند مخلوق هاى ديگر بشريد.

در بخش لوازم آثارِ ادّعاهاى سه گانه، بهشت را از آن خويش، و خود رااز عذاب جهنّم مصون پنداته، مى گفتيد: (لِن تمسّنا النار إ لاّ أيّاماً معدودة) (1280)؛ تنه همان چند روزى كه نياكان ما به گوساله پرستى تن دادند، در آتش معذّبيم. نيز مى گفتند: (لن يدخل الجنّة إ لاّ من كان هوداً...) (1281)؛ كسى وارد بهشت نمى شود، مگر اين كه يهودى باشد.

آنچه در آيه اول از آيات مورد بحث آمده از جمله اين لوازم است و آن اين كه آخرت تنها و به طور الص از آنِ ماست و نظير لذت هاى دنيا نيست كه مشوب به عذاب و رنج بوده يا اشتراك پذير باشد، بلكه نه شائبه درد و رنج داردو نه شريكى در آخرت براى ما وجود دارد.

قرآن كريم چنين افكار و دعاوى را غير برهانى و صرف آرزو مى داند و از آنان برهان مى طلبد: (تلك أمانيّم قل هاتوا برهانكم إنّ كنتم صادقين) (1282). در اولين آيه ءمورد بحث نيز براساس جدال احسن مى فرمايد: اگر اين دعاوى بر حق باشد بايد به همه لوازم آن تن دهيد و يكى از لوازم آن آرزوى مرگ است: فتمنّوا الموت إنّ كنتم صادقين و در آيه دوم عدم تحقق چنين آرزويى ر كه از گناهانشان نشأت مى گيرد گوشزد مى كند: و لن تيتمنّوه أبداً بما قدّمت أيديهم... (1283) و در آيه سوم به علت اساسى هراس آنان از مرگ اشاره مى كند كه حبّ دنيا و حرص بر حيات ناپايدار مادّى است: (ولتجدنّهم أحرص الناس على حيوة...). گويا بدين معناست كه اگر بهشت و دار آخرت از آن شماست و ديگران از آن سهمى ندارند، پس چرا شما بيش از همه به دنيا علاقه مند و از مرگ گريزانيد؛ چنان كه درباره ادّعاى مصونيت از جهنّم در همين سوره گذشت: (قل أتّخذتم عندا للّه عهداً فلن يخلف اللّه عهده أم تقولون على اللّه ما لا تعلمون) (1284) يعنى آيا شما تعهّدى از خدا مبنى بر مصونيت از عذاب دريافت كرده ايد؟ اگر چنين است آن عهد الهى را ارائه دهيد و چون تعهّدى در كار نيست، پس ‍ بر خدا افترا بسته ايد.

در پاسخ اين ادعاى يهود نيز كه خود را از فرزندان تشريفى و محبوبان خدا مى دانستند مى فرمايد: اگر از احبّا و ابناى خدا هستيد، پس چرا معذّب بوده، مانند ديگران با انجام معصيت كيفر مى بينيد؛ (فلِمَ يعذّبكم بذنوبكم) (1285)؛ شما هيچ فرقى با ديگران نداريد و اراده و مشيّتِ مستقل و نهايى، در اختيار خداى سباحن است؛ او هر كسى را بخواهد مى بخشد يا عذاب مى كند و هر انسانى در برابر عمل خود مسؤ ول است: (بل أنتم بشر ممّن خلق يغفر لمن يشأ و يعذّب من يشأ و للّه ملك السَموات والا رض و ما بينهما و إليه المصير) (1286) و در پاسخ دعوى ولايت بنى اسرائيل كه بر اثر آن خود را بهشتى و اهل نجات از جهنّم مى ديدند مى فرمايد: مگر نه اين است كه محبّ و محبوب، علاقه مند به ديدار يكديگرند و راه ريسدن به اين ديدار و نيل به اين لقأ نيز مرگ است؟ پس ‍ مرگ را آرزو كنيد؛ (قل يا أيّها الّذين هادوا اپ ن زعمتم أنّكم أوليأ للّه من دون النّاس فتمنّوا الموت...) (1287).

تذكّر 1. يهوديان دار آخرت، يعنى بهشت را در انحصار خود مى دانستند؛ از اين رو از تقديم (لكم ) با داشتن لامِ اختصاص بر (الدار الاخرة ) استفاده مى شود كه كلمه (خالصةً) كه به معناى اختصاص داشتن است (1288)، براى افاده تأكيد بيتشر در اين انحصار است. افزون بر اين كه سالم بودن نعمت هاى بهشتى از شوائب درد و رنج را نيز دربردارد.

2. اگر الف و لام (الناس ) براى جنس باشد (نه برا يعهد و اشاره به مسلمانان )، چنان كه أبوالسعود(1289) آن را به عنوان يكى از دو احتمال در اين واژه، ذكر كرده، دليل بر آن است كه يهوديان، هر غير يهودى اعم از مسلمانان و غير مسلمان را از نعمت هاى آخرت بى نصيب مى پنداشتند و نژادگرايى و خودبرتربينى آنها تنها در ارتباط با مسلمانان نبود.

3. مطابق مفاد آيه مورد بحث، مرگ مدخلى براى ورود به دار آخرت است؛ براين اساس، مراد از دار آخرت، اعم از برزخ و قيامت است و در فرهنگ قرآن برزخ نعمت ها يا عذاب اهى آن بشخى از عالم آخرت و نعمت ها و عذاب هاى آن است.

### معيار صدق يهوديان

در مباحث گذشته طرح احتجاج قرآن كريم براى ابطال دعاوى يهودان اسرائيلى به صورت قياس استثنايى ارائه شد. آيات مورد بحث نيز از همين سنخ است؛ زيرا مقدّم آن: إنّ كانت لكم الدار الا خرة خالصة من دون الناس و تالى آن (فتمنوا الموت ) است؛ چون مقصود از اين تمنّى امر فقهى محض نيست، بلكه استدلال به تلازم بين اختصاص بهشت به گروهى خاص و علاقه آن گروه به رفتن به آن اجى رفيه و اَمْن است و جمله (و لن يتمنَّوه أبداً) به مثابه استثناى نقيض تالى است كه مستلزم نقيض مقدم و ابطال دعوى اختصاص است و جمله (بما قدمت...) و جمله (... أحرص ‍ الناس...)، دو سند براى بطلان تالى خواهد بود؛ پس تالى شرطيه به دو دليل باطل و مقدم آن نيز باطل است.

از جمله شرطيه اگر نعمت هاى آخرت به شما اختصاص دارد، پس مرگ را آرزو كنيد برمى آيد كه لازم يقين به آخرت و به متنعّم شدن از نعمت هاى آن اشتياق به مرگ و ميل به دل كندن از دنيا و نعمت هاى آن و در نتيجه حقير دانستن نعمت هاى دنيا در برابر نعمت هاى آخرت است؛ چنان كه اميرمؤ منان على عليه‌السلام فرمود: آيا من بر مرگ وارد شوم يا مرگ بر من وارد شود: لا أبالى أسقطت على الموت أو سقط الموت عَلَيّ(1290) نيز از عمّار ياسر در جنگ صفيّن نقل شده كه گفت: هم اكنون با دوستانى چون محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و حزب او ملاقات مى كنم؛ الان أُلاقى الا حبّة محمّداً و حزبه (1291).

مولى محسن فيض؛ نيز مى گويد:

در تورات نوشته شده كه اولاى خدا آرزوى مرگ مى كنند و از آن نمى ترسند؛ زيرا كسى كه يقين دارد از اهل بهشت است، اشتياق دارد كه از جهان رنج ها و كدورت ها و آلودگى ها برهد و به بهشت جاويد برسد؛ چنان كه اميرمؤ منان على عليه‌السلام در جواب اين پرسش كه چگونه دوستدار لقاى پروردگار شده اى؟ فرمود: چون ديدم خداوند دين فرشتگان و پيامبرانش را برايم برگزيده است، دانستم كه آن كس كه اين گونه مرا گرامى داشته فراموشم نمى كند؛ از اين رو محبّ لقاى او شدم (1292).

سرّ عدم نقض مفاد آيه به سيره سيّئه برخى از مسلمانان كه در عين اعتقاد به انحصار حق در قرآن و سنت معصومان: از مرگ هراسانند و آن را آرزو نمى كنند، در ثناياى بحث تفسيرى گذشت؛ زيرا آنان هرگز دعاوى باطل يهودان را نداشته و ندارند.

### گناه، سبب ترس از مرگ

مقصود از كلمه ما در بما قدّمت أيديهم گناهان و اعمال ناشايست است؛ پس جمله (و لن يتمنّوه أبداً بما قدّمت أيديهم ) دلالت دارد بر اين كه معصيت حكم خدا، اشتياق به مرگ و اميد به بهره مندى از نعمت هاى آخرت را از بين مى برد يا آن را كم مى كند. به بيان ديگر، گناه از اسباب خوف از مگ است؛ چنان كه اين جمله دلالت دارد كه انسان پس از مرگ ا زسفره عمل خود ارتزاق مى كند و اين نكته اى است كه نسبت به اعمال خير، در آيه (ما تقدّموا لا نفسكم من خير تجدوه عنداللّه) (1293) به آن تصريح شده و اين بدان معنا نيست كه گناه و عمل شرّ فراموش ‍ مى شود، بلكه تقييد به (من خير) صرفاً از باب تشويق به خير است، وگرنه اصلِ حاكمِ (من يعمل مثقال ذرّةٍ شرّاً يَرَه) (1294) همچنان محفوظ است.

مبدأ فاعلى كارهاى انسان خود اوست، نه چيز ديگر و كارهاى جوارحى او به تناسب هر عضو مخصوصى صورت مى پذيرد؛ به طورى كه برخى كارها يا چشم و بعضى با گوش و قسمى از آن با دست و برخى از آن با پا و مانند آن انجام مى گيرد.

### آگاه به ستم كاران

در برخى آيات مربوط به موضوع مورد بحث چنين آمده است: (و ما اللّه يغافلٍ عمّا تعملون) (1295)، ليكن در خصوص آيه كنونى با اين كه خداوند به همه اشيا و اشخاص عالِم است، چنين فرمود: واللّه عليم بالظالمين؛ يعنى از يهودان به ظالمان ياد كرد و اسم ظاهر را به جاى ضمير قرار داد و منشأ احكام ياد شده را ستم يهودى هاى اسرائيلى دانست؛ هر چند اين عنوان ساير ستم كاران را نيز شامل مى شود.

### منشأ گناهان و دعاوى باطل

جمله (ولتجدنّهم أحرص الناس على حيوة...) كه با دو حرف تأكيد لام و نون آمده در مقام بيان منشأ گناهان و دعاوى باطل يهود و نيز ظالم بودن و هراسناك بودن آنان از مرگ است و بيانگر اين است كه سرّ آن همه ظلم و معصيت از يك سو و سبب ترس از مرگ، همانا دل باختگى و علاقه شديد به دنياست چون محبّت دنيا سر منشأ همه گناهان است: حب الدنيا رأس كل خطيئة، وقتى محبّت و حرص يهود به دنيا از همه بيشتر باشد، طبعاً گناهانشان نيز از ديگران بيشتر است.

هراس از مردن يابراى تخيّل فنا و توهم عدم است يا براى بيم از عذابْ در يحات پس از مرگ است يا براى اشتياق به لذايذ طبيعى و عيش رفيه مادى كه براى برخى مهيّاست. يهودان به د عامل مبتلابودند؛ يعنى هم از عذاب بعد از مردن ءندوهناك بودند و هم مشتاق و حريص بر ماندن. قرآن كريم همه راه هاى هراس از مرگ را مسدود كرد؛ زيرا موت را وفات دانست، نه فوت و مردن را هجرت و ميلاد جديد اعلام كرد، نه نابودى و بيم عذاب را بر اثر رهنمود اطاعت از خداوند به اميد تنعّم تبديل كرد و حرص بر ماندن در دنيا را به لهو و لعب دانستن آن و بى وَبّى و مُوبّى اعلام كردن مرتع آن (1296) كاهش داد.

### بدتر از مشركان

جمله ومن الّذين أشركوا مى رساند كه يهود از مشركان هم بدترند؛ زيرا مشركان اعتقادى به قيامت وبهشت و جهنّم ندارند، مرگ را زوال محض ‍ مى دانند و حيات اخروى را جداً انكار مى كنند و آيات (إذا ظلنا فى الا رض...) (1297)، (إ ذا مُزّقتم كلّ ممزّق...) (1298)، (...ذلك رجع بعيد) (1299)، (إنّ هى إلا حياتنا الدنيا نموت و نيا و ما نحن بمبعوثين) (1300)، شاهد اين پندار باطل آنها است؛ از اين رو طبعى است كه خاهان بقاى در دنيا باشند و تلاش آنان فقط براى دنيا باشد، ولى يهود كه مرگ را طليعه عالم ديگر مى دانند و خود را اهل بهشت مى پندارند، چگونه حرص و محبّتشان به دنيا بيشتر است؟

معناى (أحرص ) كه افعل تفضيل است، گاهى چنين تقرير مى شود كه احل فعلى يهود بدتر از حال فعلى مشركان است؛ يعنى حرص آنها بيش از حرص مشركان است؛ و زمانى چنين تبيين مى شود كه هر چند وصف كنونى يهود بيش از صفت فعلى مشركان درباره حرص نيست، بلكه به همان اندازه است، ولى با تحليل دقيق عقلى مى توان استنباط كرد كه حرص يهود بيش از آز مشركان است؛ زيرا مشركان براى آزمندى هيچ مانعى ندارند؛ چون اصلاً فاق د اعتقاد به معادند و با رهنمود پيامبران كه طول اَمَل و آزمندى را تقبيح كرده اند، آشنايى ندارند. اما يهود با داشتن همه موانع اعتقادى و روادع اخلاقى و فقهى، لگام گسيتخه و عنان از كف داده و پرده درى كرده و درهاى بسته را گشوده و از ورود ممنوع احتجاب نكرده و هم عنانِ مشركان آزمندانه مى خرامند كه گويا هيچ رادعى در بين نبوده است. چنين گروهى اگر در رديف مشركان بودند حماً آزورتر و حريص تر از آنها مى شدند؛ بنابراين، آن خوى مذموم كه در نهان خانه دل يهود نهادينه شده، سركش تر از خصلت ناپسند مشركان است؛ هرچند، مرتبه هر دو فعلاً مساوى است.

همين تحليل در بيان ريص تر بودن عالم فاسق نسبت به گناه از جاهل فاسق جارى است؛ زيرا جهلِ جاهل عذر اوست، ولى علم كه مانع هرگونه فسق است، اگر نتواند جلوى تهتّك را بگيرد، معلوم مى شود وَلَع به عصيان و حرص بر طغيان خيلى شديد است.

تذكّر: برخى منظور از مشركان را مجوس دانسته اند؛ زيرا اينان به مبدئيت نور و ظلمت باور دارند(1301) و هم اينان حاتم بخشى عمر هزار ساله دارند، ليكن اوّلاً، عنوان مجوس در قرآن كه بيش از يك بار ذكر نشده در قبال مشركان قرا رگرفته، نه مندرج در آن: (إنّ الذين امنوا والذين هادوا و الصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إنّ اللّه يفصل بينهم يوم القيامة) (1302) و ثانياً، اسناد اعتقاد به مبدأ اصيل و بالذات به مجوس، مصحّح كامل و مجوّز عمر هزار ساله و تعارف چنين دعا يا آرزو به مجوس ثابت نشده است؛ پس قرينه مُعَيّنه وجود ندارد.

البته نكته مزبور مبتنى بر اين است كه چنان كه جمهور مفسّران برآنند، واو در (و من الّذين ) عاطفه و جار و مجرور: (من الذين ) متعلّق به (أحرص ) باشد و (أحرص الناس ) به معناى أحرص من الناس باشد، يا (من الّذين ) متعلّق به أحرص مقدّر باشد؛ يعنى ولتجدّنهم أحرص ‍ النّاس و أحرص من الّذين أشركوا.

آرزوى عُمْر هزار ساله

كلمه (ألْف )(1303) در جمله (يودّ أحدهم لو يعمّر ألف سنة ) اگر ناظر به رقم معيّن باشد، معناى جمله اين است كه آنهامى خواهند ده قرن بمانند، ولى ظاهراً اين عدد براى تكثير و گزينش چنين عددى براى تبيين كثرت بدين جهت است كه عصر نزول قرآن بالاترين عدد بسيط، عدد هزار بوده است و براى تبيين اعداد بالاتر از آن چه در زبان عربى و چه در زبان فارسى باز هم از عدد هزار استفاده مى شد؛ مثلاً گفته مى شد: دو هزار و سه هزار، حتّى براى بيان عدد يك مييون در زبان ربى، باز هم تعبير به الف الف (هزار هزار) مى شود.

در صورتى كه عدد الف، ناظر به كثرت باشد معناى جمله اين است كه يهوديان به آن اندازه كه هوس بشر كشش دارد، خواهان بقاى در دنيا هستند.

شاهد تكثرى بودن عدد اَلْف اين است كه به گفته برخى مفسران، در بين ايرانيان بالاترين عدد، عدد هزار به حساب مى آمده و از اين رو در مراسم عيد وروز به يكديگر مى گفتند: هزار سال بمانى (1304). اين تعارف و آرزوى خام به حجاز نيز سرايت كرده، آنها نيز در ديد و بازديدها به همديگر مى گفتند: عِشْ ألف نِيْروز. بر همين اساس قرآن با استخدام اين تعبير فرموده است: اگر هزار سال بمانند، باز هم از عذاب خدا رهايى نمى يابند.(1305)

تذكّر 1. اگر مقصود از اَلْف، عمر طولانى به درازاى وقت معلوم ابليس باشد باز به چنگال بازِ عذاب خدايى و عِقابِ عُقاب الهى گرفتار خواهند شد؛ چنان كه شيطانِ دراز عمر رهاى از عذيب خداوند نيست؛ زيرا گستره زمان مانند پهنه زمين تحت تسخير قاهرانه مأموران الهى است.

اين تعبير كه به لحاظ امتداد زمان است، به منزله تعبير ديگرى است كه درباره شدّت استحام قصرها و عدم مانعيّت آن از مرگ به كار رفته است: (أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم فى بروج مشيّدة) (1306)؛ يعنى همان طور كه زيستن در زمان طولانى مانع مردم يا عذاب نيست، زندگى در خانه اَمن و مكان محفوظ جلو مرگ را نمى گيرد.

2. ضمير (هم ) در (أحدهم ) ظاهراً به يهود باز مى گردد، ولى اين احتمال نيز وجود دارد كه به (الّذين أشركوا) بازگردد، بدين معنا كه يهود از مشركانى كه اين گونه نسبت به دنيا حريص هستند، حريص ترند.

### دل بستگى آشكار يهوديان به دنيا

بهره گيرى از مادّه وجدان در جمله (لتجدنّهم...) براى نشان دادن اين نكته است كه حرص و علاقه آنان به دنيا در حدّى است كه اگر كسى از وضع و احل آنان با خبر گردد، به روشنى و آشكارا شدت دل بستگى آنان به دنيا را مى يابد. يهوديانِ شيفته دنيا مدّعى وابستگى به حيات اخروى و محبوبيّت نزد حضرت حق هستند و اين دليل بر گستاخى و تجرّى و تكبّر آنان است.

آشكار بودن دل بستگى و حرص آنان به دنيا ضمناً نشان آن است كه خود آنان نيز ادعاهاى مزبور را باور ندارند؛ چنان كه بيانگر اين است كه امكان انكار وابستگى به دنيا نيز براى آنها وجود ندارد.

## لطايف و اشارات

### 1. آرزوى مرگ و ترس از آن

سرّ اين كه انسان از مرگ مى ترسد اين است كه اطمينان نجات ندارد، وگرنه كسى كه نسبت به بعد ازمرگ اطمينان دارد، همواره براى آن آماده است؛ بر همين اساس حضرت امير مؤ منان عليه‌السلام فرمودند: اگر قضا و قدر الهى نبود اهل تقوا حاضر نبودند، لحظه اى در دنيا بمانند؛ زيرا جاى خوبى براى خود در بهشت آماده كرده اند: (و لو لا الا جل الّذى كتب اللّه عليهم لم تستقرّ أرواحهم فى أجسادهم طرفة عين) (1307). در بينش انسان كاملى چون سيد الشهدأعليه‌السلام مرگ سرپلى است كه انسان را از تنگناى زندگى دنيوى به بهشت هاى گسترده و نعمت هاى جاويدان منتقل مى سازد: (صبراً بنى الكرام فيما الموت إلاّ قنطرة يعبر بكم عن البؤ س و الضرأ إ لى الجنان الواسعة و النعيم الدائمة) (1308).

تمنّى و آرزوى مرگ بر دو قسم است: تمنّى مذموم آن مربوط به كسى است كه مرگ را نابودى پنداشته، بر اثر ناراحتى و سخنى دنيوى تقاضاى مرگ مى كند و گاهى دست به خودكشى مى زند تا به خيال خود از سختى حيات برهد؛ غافل از اين كه خودكشى از گناهان بزرگ است و نه تنها با چنين مرگى از سختى نمى رهد، بلكه بعد ازمردن به عذاب دردناك گرفتار مى گردد. همچنين كسانى كه مرگ را نابودى نمى دانند، ولى بر اثر برخى رخدادهاى تلخ و عدم رضا به قضاى الهى مردن را آرزو مى كنند. سرّ مذموم بودن اين گونه تمنّى ها، نداشتن اصل باور به معاد اى مقام رضا به تقدير خداست.

امّا تمنّى ممدوح مربوط به دو دسته است: دسته اوّل كسانى ستند كه خود را آرومند و مشتاق مرگ نشان مى دهند، ليكن هنگامى كه نشانه هاى مرگ ظاهر شد، عدم صداقتشان در اين تمنّى آشكار مى شود. آياتى مانند (أم حسبتم أن تدخلوا الجنّة و لمّا يعلم اللّه الّذين جاهدوا منكم و يعلم الصّابرين(142) و لقد كنتم تمنّون الموت من قبل أن تلقوه فقد رأيتموه و أنتم تنظرون ) (1309) به اين دسته اشاره دارد.

دسته دوم مؤ منانى هستند ك ه حقيقتاً به مرگ علاقه دارند و مقدّمات چشيدن آن را نيز فراهم مى كنند و با رسيدن به آن كه آرزوى ديرين اينان بود راحت مى شوند و تا زمانى كه به اين مقصد نرسيده اند، به گونه اى سير مى كنند كه در آغاز از پشت حجاب و سرانجام بدون حجاب آن را ببينند. اين بدان جهت است كه مؤ من، حبيب و ولىّ خداست و چون هر حبيبى مشتاق ديدار محبوب خويش است، او نيز مشتاق لقأ اللّه است و هيچ لذّتى براى او به اندازءه لذّت مردن نيست: فما شى ء أحبّ إليه من استلال روحه و اللّحوق بالمنادى (1310)؛ زيرا در آن احل به آرزوهاى خود و از جمله، ديدار فرشتگان و اولياى الهى مى رسد.

اين گروه، همان سالكان راهى هستند كه امير مؤ منان عليه‌السلام در وصف آنان مى فرمايد: آن چنان ياد دنيا را به فراموشى سپردند كه دن هايان، نحيف گرديده و غلظت هاشان به نرمىِ (اخلاق حسنه ) مبدّل شده و شعشعه پرجهش و شعاعى برا يوى هويدا شده و جهيده؛ به طورى كه راه را برايشان روشن كرده تا راه را پيموده و از درى به دَرِ ديگر (از مقامى به مقام ديگر) رسيده، تا به دارالسلامة كه ايگاه امن و قرار و راحتى است منتقل شده اند؛ زيرا خدا را از خود راضى كرده اند؛ حتّى دقّ جليله و لطف غليظه و برق له لامع كثير البرق فأبان له الطريق و سلك به السبيل و تدافعته الا بواب إ لى باب السلامة و دار الا قامة و ثبتت رجلاه بطمأنينبدنه فى قرار الا من و الرّاحة بما استعمل قلبه و أرضى ربّه (1311).

اين نشانه كشف و شهود سالم است كه با پيمودن راه مستقيم دين، معارف الهى يكى پس از ديگرى برايشان روشن مى شود و مرحله به مرحله پيش ‍ مى روند تا به باب السلامة و دارالسلام مى رسند: (واللّه يدعوا إلى دار السّلام و يهدى من يشأ إلى صراط مستقيم) (1312).

البته چنين مقصودى نياز به آن دارد كه دل با موعظه زنده شود و نفس با زهد وزيدن بميرد؛ چنان كه اميرمؤ منان عليه‌السلام به امام مجتبى عليه‌السلام فرمودند: أحْىِ قلبك بالموعظة و أمِتْه بالزّهادة (1313)، يا به تعبرى آن حضرت خطاب به حارث هَمْدانى: ياد مرگ و بعد از مرگ زيادگردد و با شرط محكم و آمادگى كامل، مرگ تقاضا و آرزو شود؛ و أكثر ذكر الموت و ما بعد الموت و لا تتمنّ الموت إ لاّ بشرط وثيق (1314) و قبل از فرا رسيدن مرگ طبيعى، مرگ اختيارى تحقّق يابد و نام مردان را گوش نواز بداند و آن را به سامعه خود آشنا كند: و أسمعوا دعوة الموت آذانكم قبل أن يدعى بكم. إنّ الزّاهدين فى الدنيا تبكى قلوبهم و إنّ ضحكوا و يشتدّ حزنهم إنّ فرحوا و يكثر مقتهم أنفسهم و إنّ اغتبطوا بما رزقوا (1315)، موتوا قبل ئن تموتوا (1316).

موت ارادى بايد قبل از موت طبيعى حاصل شود، و راه آن احياى قلب و اماته نفس است و با امنيه و آرزوهاى پوچ و باطل جمع نمى شود و عزيمت بر آن با وليمه و سورچرانى سازگارى ندارد: لا تجتمع عزيمة و وليمة (1317).

از آنچه گذشت رون مى شود كه تلاش فخر رازى براى توجيه اين مطلب كه گرچه ملاقاتِ پس از مرگ گواراست، ولى خود مرگ دشوار است، پس ‍ چگونه اين گروه، چنين سختى را تحمّل مى كنند(1318)، از غفلت است؛ زيرا مردن براى اولياى الهى رنجى ندارد، بلكه مرگ براى آنان به منزله بوئيدن ريحانه (1319) است و در حقيقت هيچ لذّتى از لذايذ دنيا براى مؤ من برتر از لذّت مرگ نيست: لا مُريح كالموت (1320)؛ گرچه بعد از مرگ لذايذ برتر در انتظار مؤ من است. همه دردهاى درمان ناپذير، مربوط به يش از احتضار است. با فرا رسيدن حالت احتضار، همه دردها فراموش مى شود؛ زيرا در اين حال همانند حال خواب، توجّه روح به بدن بسيار كم شده، سرانجام ارتباط قطع مى گردد و روشن است كه به هر ميزان روْ توجّه خود را از بدن كم كند، درد كمترى احساس مى كند؛ بنابراين، براى اولياى الهى نه تنها بعد از مرگ،بلك خود مرگ هم گواراست؛ به ويژه با توجّه به اين كه مرگ باز شدن دروازه برزخ بر روى انسان است؛ زيرا چنان كه از روايات برمى آيد، عالم برزخ از مرگ آغاز مى شود و قبر مؤ من، يعنى برزخ او بوستانى از بوستان هاى بهشت است.

### 2. محبّت و كراهت نسبت به مرگ

لازم است بين انحاى محبّت و كراهت نسبت به مرگ فرق گذاشت و چون اين دو صفت، يعنى ارادت و كراهت نقيض هم نيست، ممكن است در بعضى از موارد هيچ يك از اين دو نباشد. توضيح آن كه افراد از لحاظ حبّ بقاى در دنيا و عدم حبّ به با چهار گروهند:

طايفه اول فرزندان دنيايند كه به مادر خود علاقه مند و جدايى از او را برنمى تابند و چيزى براى آنان جاذبه ندارد، مگر اخلاد در زمين و ماندن در دنيا براى التذاذ.

گروه دوم فرزندان آخرت كه به مام خويش دل بسته اند، ولى براى وصال كامل و ديدار فرح بخش آن مى كوشند در دنيا ره توشه خود را كه تقوا است: (تزوّدوا فإنّ خير الزاد التقوى ) (1321)، تأمين كنند.

طايفه سوم فرزندان رشيد آخرتند و سعى بى دريغ آنان براى شهود آخرت و رفع حجاب است، نه صِرْف نجات، و براى مشهود كردن معقول است، نه براى صرف پيدايش خُلْق حَسن يا عمل صالح؛ چون اين كمال ها را واجدند.

اين گروه علاقه مند به موتند؛ زيرا بهترين راه شهود مقام هاى اخروى همانا وفات است؛ يعنى اين طايفه مُحبّ موتند؛ برخلاف طايفه اول و دوم.

گروه چهارم ك به مقام رضاى الهى بار يافته اند اصلاً براى خود حق تعيين ارادت و كراهت، و محبوب و ممقوت قائل نيستند، بلكه بى صبرانه منتظر قضاى مرضّى خدايند و هرگز به حيات و ممات شخصى نمى انديشند(1322).

اين گروه كه از ارج والايى متنعّمند، مشمول بحث نيستند و گروه سوم كه خواهان وفات و مشتاقان ارتحالند، يقيناً مشمول قَدْح آيه نخواهند بود و گروه دوم كه علاقه به حيات دنيا داند، چون براى آخرت است مشمول قهر و طعن نيستند؛ زيرا طبق نقل امين الاسلام طبرسى؛ حضرت على بن ابى طالب عليه‌السلام چنين فرمود: بقيّة عمر المؤ من لاقيمة له يدرك بها مافات و يُحْيى بها ما أمات (1323).

از اين جا مى توان به مطلب ديگر عنايت كرد و آن اين كه برخى از مفاهيم اخلاقى بار منفى را به همراه خود حمل مى كنند؛ نظير عنوان ظلم، بخل و حسد و بعضى از عناوين اخلاقى به لاحظ متعلَّق، بار مثبت يا منفى را به همراه حمل مى كند؛ مانند عنوان حرص كه تعلق آن به مذموم روشن است و همين باعث ذم آن است و نظير حرص در آيه مورد بحث و اما تعلق آن به ممدوح مانند: (إنّ تحرص على هداهم) (1324) (و لقد جائكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتّم حريص عليكم) (1325) كه تعلق آن به ممدوح باعث مدح آن است.

### 3. تفاوت دو قياس استثنايى

طرح قياس استثناى در محل بحث با طرح آن در سوره جمعه در عين هماهنگى در عناصر محورى استدلال، با تفاوت همراه است؛ زيرا در محل بحث، بطلان تالى به صورت (ولن يتمنونه أبداً) (1326)، با حرف لن ارائه شده در سوره جمعه، بطلان آن به صورت (ولا يتمنّوه أبداً) (1327)، با حرف لا بازگو شده است. تفاوت مزبور بين، حرف لن و حرف لا براى آن است كه يهودان اسرائيلى دعاوى گونه گون داشتند كه همه آنها در يك سطح نبوده، بلكه بعضى گزاف بزرگ و برخى جزاف بزرگ تر بوده است. آنچه به عنوان مقدم شرطيه در محل بحث واقع شده جزاف بزرگ تر آنا بود كه دعوى اختصاص آخرت و انحصار بهشت مى كردند. مناسب گزاف بزرگ، نفى آن با حرف لا است و مناسب با جزاف بزرگ تر ابطال آن با حرف لن است؛ از هين جهت سند بطلان تالى در سوره جمعه يك چيز قرار نگرفت، ولى سند بطلان آن در محل بحث دو چيز واقع شد؛ چنان كه گذشت.

### 4. احتجاج علمى، مباهله يا تحدّى؟

احتجاج هاى قرآن كريم گاهى به صورت علمى محض و ذهنى صِرْف است و زمانى به صورت عينى و خارجى. قسم اول نظير: (لو كان فيهما الهة إ لاّ اللّه لفسدتا) (1328) و قسم دوم نظرى: (فمن حاجّك فيه من بعد ما جأك من العلم فقل تعالوا ندع أبنائنا وأبنائكم ) (1329). آيا احتجاج آيات مورد بحث از قبيل اول است، هر چند بى شباهت به قسم دوم نيست، يا از قبيل دوم است؛ هر چند به صورت قسم اول تقرير شده است؟ اگر از قبيل محابّه عينى و مناظره خارجى باشد، آيا از سنخ مباهله است يا تحدّى؟ سه احتمال مطرح است:

الف. اين كه استدلال علمى و ذهنى محض باشد؛ يعنى مَصَبِّ آيه و پيام اصلى آن تحليل عقلى و خردورزانه در عدم امكان جمع بين ادّعاى كاذب و تمنثى مرگ باشد كه در اين صورت مضمون آيه به حوزه استدلال عقلى محض منتقل مى شود؛ يعنى اگر مقصود اصيل آيه اين باشد كه چون تبه كارى هاى گذشته آنان مايه عذاب در آخرت است و چون يهودان شديداً به زندگى دنيا دل بسته اند، با اين دو مانع بزرگ هرگز هيچ يهودىِ متعادل و هشيارى جدّاً درخواست مرگ نمى كند. در اين حال آنچه از آيه مورد بحث استنباط مى شود، يك مطلب معقول و مستدلّ است وارتباطى به مباهله يا تحدّى ندارد و از سنخ اعجاز نيست؛ يعنى از امتناع عادى بلكه عقلى جمع بين علم و عذاب آماده و بين آرزوى رسيدن به آن به طور جدّ و عالمانه و عامدانه حكايت دارد و نيز از استحاله عادى بلكه عقلى جمع بين حرص ‍ اكيد بر ماندن در دنيا و تمنّى مردن خبر مى دهد و امتناع آن جمع و استحاله اين اجتماع از سنخ امتناع و استحاله اجتماع دو نقيض است.

ب. اين كه محاجّه عينى و خارجى و از سنخ مباهله باشد؛ چنان كه از ابو جعفر طبرى و هم فكران اين مفسر بزرگ برمى آيد كه محتواى آيه مورد بحث بهالِ ويژه رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با يهودان است؛ نظير مباهله آن حضرت با ترسايان و سنخ محاجّه مزبور، مباهله است، نه احتجاج ذهنى، و همان طور كه نصارا از بهال هراسناك بودند، زيرا خزى دنيا و عذاب آخرت را به همراه داشت، يهودان از اين مباهله انديشناك بودند؛ چون مرگ زودرس همراه با رسوايى دنيا و عذاب آخرت را دربرداشت،. رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم رمود: اگر يهود تمنّى مردن مى كرد، مى مرد و جايگاه خود را در آتش مى ديد و اگر ترسايان مباهله مى كردند، نه اهلى مى يافتند و نه مالى (1330).

همچنين از شيخ طوسى؛ و امين الاسلام؛ و هم فكران آنان استظهار مى شود كه احتجاج مزبور با يهود شبيه مباهله با نصاراست، نه عين مباهله: هذه القصة شبية لقصة المباهلة (1331). آنان روايت ياد شده: لو أنّ اليهود تمنوا الموت لماتوا... را نيز نقل كرده اند.

اگر اين احتجاج عينى با يهودان عيناً مباهله باشد يا شبيه مباهله باشد، تمنّى موتّ در اين مباهله هم مى تواند از قبيل درخواست لَعْنَت در آن بهال بر دروغ گويان باشد. در اين صورت اين پرسش مطرح مى شود كه آيا اين مباهله ويژه رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بود يا همانند بِهال نصارا يك اصل جامع و فراگير دينى است و در هر عصر و مصرى امكان پذير است؟

ج. اين كه محاجّه عينى و خارجى و از سنخ تحدّى باشد؛ به طورى كه اگر يهودان قدرت بر تمنّى مرگ (1332) مى داشتند و آن را آرزو مى كردند، بطلان دعوى پيامبر (معاذاللّه ) ظاهر مى شد و اگر آنان مسلوب القدرة بودند و توان چنين تمنى را نمى داشتند، حقّانيّت ادعاى آن حضرت عليه‌السلام چنان كه هست، آشكار مى شد.

آنچه مى تاند به عنوان محور اعجاز و تحدّى طرح شود اين است كه اگر هر يهودى در آن روزگار تمنّى مرگ مى كرد، سريعاً مى مرد و همچنين هيچ يهودى بر اثر اِخبار غيبى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اقدام به تمنّى مردن نمى كرد.

تحدّى دو قسم است: قسم اول آن است كه از بَدءِ شروع خويش جهانى، يعنى همگانى و هميشگى باشد؛ نظير تحدّى به آوردن مثل قرآن يا ده سوره شبيه سُوَر آن يا يك سوره شبيه بعضى از سور آن كه هر چند درجات تحدّى متدرّج بود، ليكن گستره آن در همان آغاز جهانى بود. قسم دوم آن است كه از بَدْء پيدايش خويش خاص بود، ولى دليل منفصل نشان توسعه و گستردگى آن شد. مشابه آنه درباره معجزه مباهله با نصارا مطح ست كه اصل آن بهال در آغاز ظهور خود خاص بود، ولى دليل اهى ديگر نشان گسترش و جاودانگى آن است. عدّه اى در گستردگى اين تحدّى (با يهودان ) تأمّل دارند؛ يعنى نه تنها در آغاز پيدايش خويش عام نبودند، بلكه دليل منفصلى هم بر گستردگى آن ارائه نشده است، بلكه يك اعاز شخصى و تحدى خصوصى بود و سپرى شده است.

آلوسى بر اين باور است كه متحواى آيه عام نيست؛ هرچند جمع فراوانى از اهل تفسير آن را فراگير دانسته و شامل همه يهود در همه اعصار مى دانند: لستُ ممّن يقول بذلك و إنّ ارتضاه جمُّ غفيرٌ (1333).

شايان ذكر است كه همان طور كه در جريان اعجاز قرآن و عدم اتيان مانند آن احتمالِ صَرْف نزد بعضى مطرح است در اين جا نيز مطرح است؛ يعنى همچنان كه خداوند مخالفان وحى الهى را از آوردن همانند قرآن منصرف كرد، به زعم برخى، يهودان عصر رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را نيز از آرزوى مرگ منصرف كرد. در مقام داورى ميان احتمال هاى سه گانه مى توان گفت:

اوّلاً، مضمون آيه مورد بحث يك استدلال ذهنى صرف نيست، بلكه همراه با دعوت عينى و مناظره خارجى است.

ثانياً، چون در معناى مباهله تضرّع و ناله و لابه اخذ شده، احتجاج آيات مورد بحث از سنخ مباهله نيست.

ثالثاً، اگر در تحدّى دعوى خاص، يعنى دعوت نبوت، رسالت يا امامت اخذ شده باشد، محاجّه مورد بحث از قبيل تحدّى هم نيست؛ به ويژه با عنايت به اين نكته كه محاجّه عينى منحصر در دو صورتِ مباهله و تحدّى نيست و هيچ دليلى بر حصر وجود ندارد، بلكه ممكن ءست قسم ديگرى از محاجّه عينى براى اثبات صدق پيامبر الهى و كذب معاندان باشد، ليكن چون در حقيقت تحدى فقط داشتن ادعا اخذ شده، نه ادعاى خاص، يعنى ادعاى نبوت يا امامت، بنابراين، احتجاج مزبور مى تواند از سنخ تحدّى باشد.

تذكّر: اگر مباهله قسمى از تحدّى باشد، دو احتمال اخير به يك احتمال بازمى گردد.

## بحث روايى

### 1. خشنودى مؤ من از مرگ

عن اميرالمؤ منين و هو يطوف بين الصفَيْن بصفين فى غِلالة لمّا قال له الحسن ابنه عليه‌السلام: ما هذا زيّ الحرب فقال: يا بنيّ إنّ أباك لا يبالي وقع لى الموت أو وقع الموت عليه و أمّا ما روى عن النّبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم أنّه قال: لا يتمنينّ أحدكم الموت لفتر نزل به و لكن ليقل: اللّهمّ أحينى ما دام ءلحيوة خرياً لى و توفّنى إ ذا كانت الوفاة خيراً لى فإنّما نهى تمنّى الموت لا نّه يدل على الجزع، والمأمور به الصبر و تفويض ‍ الا مور إ ليه و لا نّا لا نأمن من وقوع التقصير فيما أمرنا به و نرجو فى البقأ التلافى (1334).

عن أبى عبداللّه عليه‌السلام قال: سمعت أبى يحدّث عن أبيه (عليهماالسلام ) إنّث رجلاً قام إ لى أميرالمؤ منين عليه‌السلام، فقال: يا أمير المؤ منين بما عرفت ربّك؟ قال: بفسخ العزائم... فبماذا أحببت لقأه؟ قال: لما رأيته قد اخترا لى دين ملائكته و رسله و أنبيائه علمت بأنّ الّذى أكرمنى بهذا ليس ينسانى فأحببت لقائه (1335).

عن أميرالمؤ منين عليه‌السلام: و لو لا الا جل الّذى كتب اللّه عليهم لم تستقرّ أرواحهم فى أجسادهم طرفة عين شوقاً إ لى الثواب و خوفاً من العقاب (1336).

قيل لفاطمة سلام الله عليها ما الّذى أسرّ إ ليك رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فسرى عنك به ما كنت عليه من الحزن والقلق بوفاته؟ قالت: إنّه أخبرنى أنّنى أوّل أهل بيته لحوقاً به و أنّه لن تطول المدّة لى بعده حتىّ أدركه فسرى ذلك عنّى (1337).

عن اميرالمؤ منين عليه‌السلام: أفضل تحفة المؤ من الموت (1338)

عن على عليه‌السلام: وأكثر ذكر الموت وما بعد الموت، ولا تتمنّ الموت إ لاّ بشرط وثيق (1339).

عن سلمان الفارسى: لو لا السّجود للّه و مجالسة قومٍ يتلفّظون طيب الكلام كما يتلفّظ طيب التّمر لتمنيّت الموت (1340).

اشاره الف. قلب انسان كامل مجلاى اسماى حسناى الهى است و تجليّات اسماى حسنا همسان نيست؛ زمانى به صورت قبض و گاهى به طور بسط و وقتى به صورت هاى ديگر خواهد بود. آنچه در خور كمال برتر است رضا به قضاى خداست، نه خشنودى از مرگ يا حيات: فراق و وصل چه باشد رضاى دوست طلب. آنچه در حديث اول آمده با مضمون حديث ديگرى كه از رفتار علوى عليه‌السلام حكايت مى كند، مخلف نيست؛ هرچند با آن اختلاف دارد و آن اين كه اميرمؤ منان از پاى ديوار مُشرِف به انهدام برخاست و به طرف ديوارى سالم رفت. هنگامى كه از آن حضرت سؤ ال شد، آيا شم ااز قضاى الهى مى گريزيد، فرمود: أفِرّ من قضأ اللّه إ لى قَدَرِ اللّه عزّ و جلّ(1341)؛ من از قضاى خدا به تقدثير او منتقل مى شوم، نه آن كه از قضاى محض بگريزم. بازگشت اين تحول به انتقال از يك تجلى ديگر و از يك حكم به حكم ديگر است، كه تأسيس اصل اين احكام و كيفيّت انتقال از بعضى به بعضى و مقدار انتقال و زمان آن همگى جزو برنامه هاى تدوين شده در نظام كلّى خداى سبحان است. آنچه در ذيل حديث راجع به علاقة به زيستن و مردن ياد شده در ثناياى بحث تفسيرى بيان شد.

ب. معرفت خداوند از طريق فسخ عزيمت، چنان كه در حديث دوم آمده شناخت ميانه است، وگرنه معرفت برين همان است كه از آن حضرت عليه‌السلام چنين نقل شده است: م اكنت أعبد ربّاً لم أره (1342).

ج. حُبّ خداى كريم كه كمال اكرام را نسبت به انسان متدين و متعهّد دارد، مايه محبّت وفات ولقاى اوست.

د. تحمل ماندن در زندان طبيعت و صبر از بهشت فرا طبيعت براى ترجيح رضاى خدا بر خشنودى خويش است؛ چنان كه در حديث سوم آمده است.

ه: گرچه طبع دنيا دنائت است، ليكن در همين محدوده آلوده، تحصيل حسنات ميسور است؛ از اين رو بندگان سالك صالح در نيايش خويش ‍ حسنه دنيا را همانند حسنه آخرت درخواست دارند: (ربّنا اتنا فى الدنيا حسنة...) (1343). از مصاديق بارز حسنه دنيا مجالست اهل ذكر و تعليم و تربيت و ارشاد و هدايت است كه سخنان شيرين آنان مايه شيدايى طالبان شَهْد و شكر است؛ چنان كه در سخن شيرين سلمان فارسى آمده است.

### 2. آرزوى مرگ

عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: لايتمنّينّ أدكم الموت لفتر نزل به (1344).

عن أمّ الفضل: أنّ النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم دخل على العبّاس و هو يشتكى فتمنّى الموت، فقال صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: يا عبّاس عمّ رسول اللّه لا تتمنّ الموت، إنّ كنت محسناً تزداد إ حساناً إ لى إ حسانك خير لك و إنّ كنت مسيئاً فإنّ توفّر تستعتب من إ سأتك خير لك لا تتمنّ الموت (1345).

عن رسول اللّه: يا سعد! أعندى تمنّى الموت! لئن كنت خلقت للنّار و خلقت لك ما النار شى ءٌ يستعجل إ ليها و لئن خلقتَ للجنّة و خلقت لك لا ن يطول عمرك و يحسن عملك خيرٌ لك (1346).

جأ رجل إ لى الصادق عليه‌السلام فقال: قد سئمت الدّنيا فأتمنّى على اللّه الموت؛ فقال: تمنّ الحياة لتطيع لا لتعصى فلا ن تعيش فتطيع خيرٌ لك من أن تموت فلا تعصى و لا تطيع (1347).

سمع الا مام موسى الكاظم عليه‌السلام رجلاً يتمنّى الموت، فقال له: هل بينك و بين اللّه قرابةٌ يحماميك لها؟ قال: لا. قال: فل لك حسنتات قدّمتها تزيد على سيّئاتك؟ قال: لا. قال: فأنت إ ذاً تتمنّى هلاك الا بد(1348).

اشاره: از بيسارى از نصوص برمى آيد كه آرزوى مرگ راجح نيست؛ هر چند سند اين عدم رجحان تعدد و مختلف است؛ بنابراين، امر به تمنّى مردن در آيه مورد بحث و در آيه سوره جمعه براى احتجاج است، نه ترغيبِ لزومى يا ندبى؛ پس محور اصلى در آيه بيان تلازم بين اعتقاد به بهشتى بودن و بين علاقه به مردن و ارتحال است، نه تشويق به مردن و دستور به آن.

### 3. كراهت از مرگ

سئل الحسن عليه‌السلام: ما بالنا نكره الموت ولا نحبّه؟ فقال عليه‌السلام: إنّكم أخربتم آخرتكم و عمّرتم دنياكم، فأنتم تكروهون النقلة من المران إ لى الخراب (1349).

عن على بن محمّدعليهم السلام قال: قيل لمحمّد بن على بن موسى (صلوات اللّه عليهم ): ما بال هؤ لأ المسلمين يكرهون الموت؟ قال: لا نّهم جهلوه فكرهوه و لو عرفو و كانوا من أولى ء اللّه عزّ و جلّ لا حبّوه ولعلموا أنّ الا خرة خيرٌ لهم من الدّنيا)(1350).

اشاره: همان طور كه اطمينان به عيش رفيه بعد از مرگ سبب اشتياق به مردن مى شود، اطمينان به عيش ضَنْكِ بعد از مرگ مايه هراس و بى رغبتى از مردن است. البته تغيير كراهت به ارادت ميسور است.

## قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيِلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ # مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلََّئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجعبْرِيلَ وَمِيكَلَ فَإِنَّ اللّهَ عَدُوُّ لِّلْكَفِرينَ

## گزيده تفسير

اسرائيلى هاى بهانه گير براى توجيه دشمنى خويش با اسلام گاهى عبرى و عربى را، گاه بنى اسحاق و بنى اسماعيل ا و گاهى جبرئيل و ميكائيل را بهانه قرار داده، همواره از تفرقه سود برده و افزون بر بهره جستن از تفرقه بين امت اسلامى و سخن گفتن از تفرقه بين انبيأ، اين عامل منحوس را تا سطح فرشتگان نيز ادامه داده، در صدد تفرقه بين حاملان عرض خدايند و يكى را محبوب و ديگرى را مبغوض مى دارند؛ چنان كه از بهانه هاى يهود براى ايمان نياوردن به قرآن اين بو دكه نازل كننده آن جبرئيل است و او دشمن ماست.

پاسخ اين بهانه براى شمنى با جبرئيل و عدم ايمان به قرآن چنين است كه اوّلاً، جبريل فرستاده خداست و به اذن او نازل مى شود؛ هم به گاه نزول بر موساى كليم و انبياى بنى اسرائيل: و هم اكنون كه براى تنزلى قرآن بر قلب مطهر پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نازل مى شود، جز رسالت اله يكارى نكرده و نمى كند. پس عداوت با او مستلزم عداوت با خداست و با ادعاى ايمان به خدا و داعيه محبت او ناسازگار است.

ثانياً، آنچه جبرئيل مى آورد تصديق، تكميل و تبيين همان معارفى است كه كليات آن در كتاب هاى آسمانى گذشته از جمله تورات آمده است. پس ‍ دشمنى با او دشنى با تورات و ساير صحيفه هاى الهى است.

ثالثاً، آنچه جبرئيل فرود آورد (قرآن )، هدايت و بشارت براى انسان هاست؛ اگر چه تنها اهل ايمان و تقوا از آن بهره مى برند، و آورنده اين هدايت و بشارت، جبرئيل است. پس دشمنى با او ستيز نابخردانه با هدايت و بشارت است.

خلاصه اين كه مبدأ فاعلى قرآن خداى سبحان است و او پس از انشا، ايصال آن به قلب مطهر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را به فرشتگان نيك و كريم سپرده است. مبدأ داخلى آن نيز مطالبى هم گون و هم آوا با خطوط كلى صحائف سلف است. و مدأ غايى آن هدايت مقصد و مقصود مهر و وفا و صفاست؛ نه با كسى دشمن است و نه شايسته است كسى با آن عداوت بورزد.

كسى كه از پذيرش سخن و آيين حق و عمل به آن سر باز زده و با دين خدا دشمنى كند، دشمن خداست و كسى كه با خدا دشمنى كند و با فرشتگان، كه در عين تفاوت مراتب، در عصمت و طهارت و مأموريت از سوى خدا برابرند، به ويژه با جبرئيل و ميكائيل و نيز با انبياى الهى كه همه داراى يك رسالتند دشمنى كند، كافر است و خدا دشمن كافران است. البته عداوت خدا با كفر آنهاست، نه با هويت يا حسب و نسب آنان.

در حرمت و قبح عداوت ياد شده كه سبب كفر است اجتماع همه عداوت ها شرط نيست، بلكه دشمنى با هر يك از آن ذوات مقد، يعنى خدا و ملائكه و انبيا كفر است.

## تفسير

### من كان

زمخشرى جواب مَنْ شرطيّه در جمله (من كان عدوّاً الجبريل...) را جمله (فإنّه نزّله علك قلبك ) مى داند(1351)، در حالى كه در علم نحو ثابت شده است كه در موردى كه ادات شرط اسم باشد (مثل مَنْ نه حرف مثل إنّْ) لازم است ضميرى در جواب، به آن اسم بازگردد و روشن است كه در جمله (فإنّه نزّله على قلبك ) ضميرى به مَنْ بازنمى گردد؛ زيرا ضمير (فأ نّه ) به جبريل، يا خدا و ضمير در (نزّله ) به قرآن، يا جبرئيل بازمى گردد. پس بايد جمله اى نظير فعداوته لا وجه لها به عنوان جواب در تقدير باشد؛ يعنى من كان عدوّاً الجبريل فعداوته لا وجه لها، فإنّه نزّله على قلبك (1352).

### عدواً

معناى عداوت همان طور كه در آيه 36 گذشت، تجاوز از حد خود و ورود خصمانه به حق ديگران است.

### لِجِبريل

اين واژه اعجمى (غير عربى ) است. برخى (1353) برآنند كه واژه اى است مركب از جبر كه در لغت عبرانى يا سريانى به معناى نيرو يا عبد يا جبروت است و ايل كه اسمى از اسمأ اللّه است؛ پس جبريل يعنى قوة اللّه يا عبداللّه يا جبروت اللّه، ليكن صاحب البحر المحيط مركّب بودن اين واژه را نمى پذيرد و مى گويد:

بى ترديد اين كلمه به جهت علميّت و عجميچّت، نه به جهت علميت و تركيب غيرمنصرف است؛ زيرا اولاً، واژه اعجمى اشتقاق عربى نمى پذيرد و ثانياً، اگر مركّب باشد از دو احل خارج نيست: يا تركيب آن، اضافى است ودر اين صورت جزء سوم اين هر كدام از حالات بنا و اضافه و منبع صرف در آن راه دارد و از اين كه هيچ يك از دو حالت بنا و اضافه در آن شنيده نشده، بلكه پيوسته غير منصرف است، معلوم مى شود كه اين كلمه مركّب مزى نيست (1354).

برهمين اساس، مفسّران اديبى چون ابوالفتوح همانند صاحب البحرالمحيط اسباب غيرنصرف بودن اين واژه را علميت و عجميّت دانسته اند و هيچ اشاره اى به مركب بودن آن نكرده اند(1355).

اين واژه به سيزده شكل خوانده مى شود كه چهار شكل آن شهرت دارد: 1. جَبرَيل، مانند سلسبيل، در قرأت حمزه و كسائى. 2. جَبْريل به فتح جيم وحذف همزه، در قرأت ابن كثير و حسن و ابن محيص و نيز قرأت مشهور، يعنى قرأت عاصم به روايت حفص كه در مصاحف كنونى آمده است. 3. جَبْريل مانند قِنذيل در قرأت ساير قاريان (1356). قربطى در تفسير خود ده لغت و آلوسى در روح المعانى سيزده لغت ياد كرده اند(1357).

نزّله: مرجع ضمير مفعولى در (نزّله ) قرآن است؛ با اين كه در جملههاى بپيشين ذكرى از قرآن به ميان نيامده است و اين دليل بر علوّ شأن قرآن و شهرت آن است؛ گويا قرآن چنان شهرت و وضوح دارد كه متكلّم نيازى به آوردن اسم آن نمى بيند(1358). ارجاع ضمير بدون ذكر مرجع باستناد معهوديت آن رايج است؛ نظير: (ما ترك على ظهرها من دابةٍ) (1359) كه ضمير (ها) به زمين بازمى گردد؛ با اين كه نامى از أرض برده نشده است. البته اين در صورتى است كه ضمير (فإنّه ) بج بريل بازگردد؛ چنان كه شواهد موجود رجوع ضمير فعولى در (نزّله ) را به قرآن تأييد مى كند. اما اگر احتمال داديم كه ضمير مفعولى در (فإنّثه ) به خداوند بازمى گردد، در اين صورت ضمير (نزّله ) به جبريل بازگشت مى كند و ديگر نيازى به توجيه مزبور نيست و در نهايت جمله (فإنّه ) نزّله على قلبك ) بدين معناست كه خداوند جبريل را به همراه قرآن بر قلبت نازل كرد(1360).

### عَلى

تنزيل يا انزال گاهى با حرف إ لى به كار مى رود و زمانى با حرف على كهر يك به لحاظ تناسبى است كه با مورد دارد؛ در محل بحث به لاحظ استعلا، و اشراف عالى نست به مهبط وحى، حرف على به كار رفته است.

بين يديه: بين يدين يا به لحاظ اصل تقدم است، زيرا سابق بين يدين مسبوق مى دانند، هر چند اتصال زمانى نباشد، يا به لحاظ دوام قانون عملى كتاب قبلى تا زمان كتاب بعدى كه اتصال در اين حال محفوظ است.

هدىً: بخش جلو هر چيزى را هادى گويند؛ چنان كه ردن را نيز از آن جهت كه نسبت به ساير اعضا و جوارح مقدم است، هادى نامند و اسب هاى پيشرو را هوادى گويند(1361)؛ بنابراين، سرّ نام گذارى قيادت و رهبرى به هدايت معلوم مى گردد.

### بشرى

بشرى و بشارت خبر و گزارشى است كه در بشره به معناى پوست اثر بگذارد و از آن جا كه اولين اثر و انعكاس خبر مسرّت بخش يا تلخ در چهره و بشره انسان ظاهر مى شود، بشرى يا بشارت نام گرفته است؛ از اين رو تعبيرى از قبيل: (فبشّرهم بعذاب أليمٍ) (1362) از سنخ تهكّم نيست.

ميكال: ميكال بر وزن ميعاد است در قرأت مشهور؛ يعنى قرأت عاصم به روايت حفص، و ميكائل در قرأت نافع و ميكائيل در قرأت حمزه و كسائى و ابن عامر، و در شواذّى از قرأت ها، ميكئل و ميكئيل و ميكاييل نيز قرأت شده است. اين واژه را نيز عدّه اى مركب از ميكا به معناى عبد يا ملكوت و ايل به معنى اسمى از اسمأ اللّه دانسته اند و گفته اند: اين واژه به معنى ملكوت اللّه يا عبداللّه است و صاحب البحرالمحيط نيز همان نقد را در اين جا تكرار مى كند(1363).

تذكّر: ذكر جبريل و ميكال بعد از ملائكه از قبيل ذكر خاص پس از عام و به جهت اهميت خاص است؛ نظير: (فيهما فاكهةٌ و نخلٌ و رمّانٌ) (1364) و واو در (و ميكال ) به معناى اَو است؛ چون عداوت يكى از آن دو بزرگوار براى عداوت خدا كافى است. نيز محتمل است حرف واو به معناى اصلى اصلى خود باشد و كفايت عداوت يكى از ملائكه براى عداوت خدا، از قرينه فهميده شود(1365).

تناسب آيات

سياق آيات، نه سِباق آن، گواهى مى دهد اين دو آيه نيز چون آيات قبل، ناظر به دعاوى باطل و بهانه جويى هاى يهود عصر نزول قرآن است (1366)؛ گرچه به طور صريح وبا آوردن اسم ظاهر يا ضمير، نامى از يهود به ميان نيامده است. ارتباط اين دو آيه با آيات قبل به اين نحو قابل توجيه است كه به قرينه لحن براى دو آيه و به شهادت و تأييد برخى شأن نزول ها(1367)، اين دو آيه نيز اوّلاً، به برخى بهانه جويى هاى آنان براى ايمان نياوردن به قرآن اشاره مى كند و ثانياً، با جدال احسن از آن پاسخ مى دهد.

يكى از بهانه هاى آنان اين بود كه نازل كننده اين آيات جبرئيل و او دشمن ماست؛ زيرا وى دستورهايى دشوار درباره جهاد و جنگ مى آورد(1368) يا از خراب شدن بيت المقدس خبر داده است؛ آن هم خبرى كه به وقوع پيوست (1369) مضمون اين دو آيه به آن دست آويزها پاسخ مى دهد.

برخى مفسّران ارتباط مزبور را اين گونه توجيه مى كنند كه مطابق آيه 91 همين سوره مشكل يهود عصر نزل قرآن در ابتدا، بر مدار شخصيت رسول مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم دور مى زد؛ آنان مى گفتند: اگر قرآن بر محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه از فرزندان اسماعيل است نازل نمى شد و بر يكى از بنى اسرائيل و فرزندان اسحاق نازل مى شد، ما به آن يمان مى آورديم، امّا پس از اين كه خداوند با احتجاج با آنان كذبشان را آشكار كرد، محل نزاع را از شخصيت رسول وحى جبرئيل نبود، ما به آن ايمان مى آورديم و دو آيه مورد بحث به اين بهانه آنان اشاره كرده از آن پاسخ مى گويد(1370).

اين احتمال نيز وجود دارد كه اين آيه ناظر به داعيّه محبّت آنان نسبت به خدا: (نحن أبنأ اللّه و أحبّأه) (1371) باشد؛ چون لازم دشمنى با فرستاده خدا و امين وحى، دشمنى با خداست و كسى كه از دشمنان خدا و اعدأ اللّه است نمى تواند از احبّأ اللّه و دوستان خدا باشد. البته جمع بين معانى حتمل امكان پذير است؛ زيرا دشمنى با پيك الهى و عداوت با حكمت و معرفتِ نويدبخش با پيك الهى و عداوت با حكمت و معرفتِ نويدبخش با هيچ كدام از دعاوى باطل يهودان اسرائيلى سازگار نيست.

### شأن نزول

از محتواى د آيه چنين استفاده مى شود كه سبب نزول و سابقه سؤ ال و جوابى براى آن وجود داشته است. ابن عباس مى گويد: گروهى از يهوديان از رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مطالبى پرسيدند كه يكى از آنها اين بود. آورنده وحى كيست؟ آن حضرت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمودند: جبرئيل است. بزرگِ آنان به نام ابن صوريا گفت: اگر ميكائل مى بود، چون براى ما پيام رحمت مى آورد، به شما ايمان مى آورديم، ولى جبرئيل چون دستور سختى و جنگ با ما را مى آورد، پس او دشمن ما(1372) و ما دشمن او هستيم.

هر چند صحت اين شأن نزول محتمل است و با محتواى آيه تنافى ندارد، ليكن ارزش آن در حدّ يك نقل تاريخى غير معتبر است. شأن نزول هايى كه از اهل بيت عصمت: به صورت حديث وارد شده باشد، ارزش روايى دارد و قابل استدلال است و چيزى كه از غيرمعصوم ابزگو گردد، فقط داراى ارزش تاريخى است و نه حصر از آن استفاده مى شود و نه مى توان از آن استفاده تفسيرى برد، لكه احياناً تطبيق و مانند آن را دربردارد.

اسرائيلى هاى بهانه گير كه هر از چند گاهى خيانت مى ورزيدند: (لا تزال تطّلع عالى خائنةٍ منهم ) (1373) و هماره در صدد آتش افروزى بودند، هر چند خداوند آتش هاى آنها را خاموش مى كرد و مى كند: (كلّم أوقدوا ناراً للحرب أطْفَأَاها اللّه) (1374)، براى توجى دشمنى خويش با اسلام گاهى عبرى و عربى را و زمانى بنى اسحاق و بنى اسماعيل را و گاهى جبرئيل و ميكائيل را بهانه قرار مى دادند و عداوت مستور خويش را ظاهر مى كردند؛ چنان كه همواره از شكاف و تفرقه سود مى بردند؛ از اين رو اين عامل منحوس را تا سطح فرشتگان نيز ادامه دادند؛ زيرا زمانى از تفرقه بين امت اسلامى طرفى مى بستند و گاهى از تفرقه بين انبيا سخن مى گفتند و هم اكنون بعد از تَبَغُّل و تَجَمُّل ب فكر تَفَيُّل افتاده اند و آسمان ها دست اندازى كرده درصدد تفرقه بين حاملان عرش خدايند؛ يكى را محبوب و ديگرى را مبغوض مى دارند؛ در حالى كه جريان ملائكه مانند جريان انبياست؛ يعنى همان طور كه درباره پيامبران دو مطلب است؛ يكى تفاوت درجات آنان: (و لقد فضّلنا بعض النبيين على بعض) (1375) (و تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض) (1376)، و ديگرى تساوى آنان در اصل جامع نبوت و رسالت و عصمت و مأموريت از طرف خداوند، درباره ملائكه نيز همين دو مطلب وجود دارد: يكى تفاوت مراتب آنان: (و ما منا إلاّ له مقام معلوم) (1377) و ديگرى تساوى آن ذوات نور يدر عصمت و مأموريت از طرف خداوند: (بل عباد مكرمون (26) لا يسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون) (1378)، (لايعصون اللّه ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون) (1379)؛ هر چند اين آيه درباره اصاحب دوزخ نازل شده، ولى پيام آن عام است.

تذكّر: براى اثبات تساوى فرشتگان در اصل طهارت و مأموريت الهى مى توان به دعاى امام سجادعليه‌السلام راجع به صلوات بر ملائكه مراجعه كرد(1380).

### جدال احسن ديگرى با يهود

خداى سبحان، چنان كه اشاره شد، به پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم امر مى كند كه با آنان احتجاج كند و چنين بگويد: اوّلاً، اگر شما خدا را پذيرفته و داعيه محبّت اورا داريد جبرئيل فرستاده اوست و جز رسالت الهى وظيفه ديگرى ندارد. پس عداوت با او مستلزم عداوت با خداست: (قل من كان عدوّاً لجبريل فإنّه نزّله على قلبك بإ ذن اللّه. خصوصاً با توجّه به اين كه او روح الا مين است؛ نه چيزى از وحى مى كاهد و نه چيزى بر آن مى افزايد: (نزل به الروح الا مين على قلبك) (1381). به بيان ديگر، آنگاه كه جبريل بر موساى كليم و ساير انبياى بنى اسرائيل نازل مى شد، به اذن اللّه بود و اكنون كه بر پيامبر اسلام نازل مى شود نيز چنين است؛ نه در گذته او را اختايرى در عمل به رأى خود بود ونه اكنون؛ بنابراين، عداوت با او عداوت با خداست. اين احتجاج به صورت جدال احسن مطرح شده است.

ثانياً، سخن جبرئيل تصديق همان اصول كلى و خطوط جامع است كه در كتاب هاى پيامبران پيشين و از جمله در تورات آمده است؛ گرچه در قرآن به صورت كامل تر، دقيق تر و روشن تر نازل شده است؛ پس دشمنى با جبرئيل دشمنى با صحيفه هاى الهى و نيز با خود تورات است.

ثالثاً، جبرئيل هدايت و بشارت آورده است و دشمنى و ستيز با هدات و بشارت عاقلانه نيست؛ گرچه آورنده آن دشمن انسان باشد.

دو وجه اخى به صورت برهان ارائه شده، گرچه وجه دوم به صورت جدال احسن نيز قابل تقرير است؛ زيرا آنان مدّعى هستند كه تورات را قبول دارند؛ پس تصديق كننده آن، يعنى قرآن را نيز بايد قبول داشته باشند.

اين دو آيه مى تواند جدال احسنى باشد در برابر آنچه در سوره مائده مبنى بر دعوى محبّت آنان نسبت به خدا وارد شده است: (نحن أبنأ اللّه و أحبائه) (1382)؛ به اين بيان كه گويا خداى سبحان مى فرمايد: اگر شما محب من هستيد، پس چگونه سخن فرستاده مرا نمى پذيرد و با او دشمنى مى ورزد؟ كسى كه سخن خدا را نپذيرفت و به دستور او عمل نكرد، از نظر قرآن دشمن خداست. با توجه به اين كه دشمنى با ذات اقدسى كه هستى محض است فرض ندارد ودشمنى با خدا در حقيقت، دشمنى با دستور اوست و به انكار دين او بازمى گردد و در قرآن همه كسانى كه با عنوان دشمن خدا از آنان ياد شده كسانى هستند كه با دين خدا به دشمنى پرداختند و از پذيرش آيين حق سر باز زدند؛ يكى ز آنان آزر عموى ابراهيم عليه‌السلام است كه وقتى داوت آزر با دين خدا براى حضرت ابراهيم آشكار شد از او تبرّى جست و خداى سبحان از عداوت او با آيين توحيد به عداوت با خودش تعبير مى كند و مى فرمايد: (و ما كان استغفار إ براهيم لا بيه إ لاّ عن موعدة و عدها إ يّاه فلمّا تبيّن له أنثه عدوّ للّه تبرّأ منه) (1383).

محبّ خدا نيز كسى است كه دوستدار دين و پيك خدا و پيرو رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم باشد و از آيه قل إنّ كنتم تحبّون اللّه فاتّبعونى يحببكم اللّه (1384) بر مى آيد كه اگر كسى بخواهد محبوب خدا شود بايد پيرو حبيب او باشد و اطاعت حبيب اللّه انسان را محبوب خدا مى سازد.

با توجه به اين كه خداوند در همه جا حضور دارد: و هو معكم أن ما كنتم (1385) كسى نمى تواند حدّ خود را از حدّ خدا كه همان دين خداست، جدا كند، وگرنه حياى الهى را رعايت نكرده است: (ألم يعلم بأنّ اللّهَ يرى ) (1386) و كسانى كه سيره عملى آنان محادّه با دين خداست، يعنى در برابر آيين او براى خويش حدّ و مرزى قائل شده اند منكوب و سركوب مى شوند: (إنّ الّذين يحادّون اللّه و رسوله كُبتوا كما كُبِتَ الّذين من قبلهم) (1387)، (إنّ الّذين يحادّون اللّه و رسوله أولئك فى الاذلّين) (1388) و مؤ من با كسانى كه حدّشان از حدّ خدا و حدّ رسولش جداست، دوستى ومودّت نمى ورزد: (لا تجد قوماً يلامنون باللّه واليوم الاخر يوادّون من حادّ اللّه و رسوله) (1389).

### معناى تنزيل بر قلب

حقيقت قرآن كه از لَدُن و نزد خداى سبحان تجلّى و به منطقه مفهوم هبوط كرده و از قلمرو مثال گذشته و به فضاى تنزل يافته و د ركسوت الفاظ ويژه جلوه كرده است، همه اينها و آنچه مربوط به اين كتاب جاودانه خداست، بر قلب مطهر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم باشد؛ زيرا خداى سبحان عربى بودن قرآن را به خود اسناد داده مى فرمايد: إنّا جعلناه قرآنا عربياً لعلكم تعقلون (1390)؛ بنابراين، معناى تنزيل بر قلبْ مستلزم حصر در نزول معانى نيست؛ از اين رو ضرورتى ندارد كه تنزيل بر قلب به تنزيل بر شخص ‍ پيامبر اعم از قلب و قالَب تفسير شود و قلب را چون جزء مهم هويّت انسان را تشكيل مى دهد، در آيه مأخوذ بدانيم.

### بهره ورى از هدايت و بشارت قرآنى

قرآن گرچه هدايت و بشارت براى همه انسان هاست، ليكن از آن جا كه نته اهل ايمان و تقوا از آن بهره مى برند، در آيات مورد بحث، تعبير به (هدىّ و بشرى للمؤ منين) (1391) و از ابتداى سوره بقره تعبير به (هدىّ للمتّقين ) شده است؛ جمع اين دو تعبير نظبير مطلى است كه درباره رسول مكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وارد شده است كه از يك سو (للعالمين نذيراً) (1392) و (رحمةً للعالمين ) (1393) است، و از سوى ديگر در بعثت آن حضرت تنها بر مؤ منان، منّت نهاده شد: (لقد منّ اللّه على المؤ منين إذ بعث فيهم رسولاً...) (1394)؛ زيرا تنها مؤ منان از آن حضرت بهره مند مى شوند.

تنها مؤ منانند كه وقتى قرآن را تلاوت مى كنند و به وعده هاى بهشت آگاه مى شوند، قلبشان از شوق مى تپد و چهره آنان خندان و روشن شده، در بشره ءآنان سرور و نشاط نمايان مى شود و هنگامى كه نام مبارك الهى بر ده شود، وَجَل وهراسى لذّت بخش به آنان دست مى دهد: (... إ ذا ذكر اللّه وجلت قلوبهم) (1395). خلاصه آن كه، هر كدام از قرآن و رسول رمت رحيمى آن حضرت، هم صبغه جهان شمولى آنها محفوظ است و هم جنبه اختصاصى آنها؛ زيرا هم راز تعميم و هم رمز تخصيص وجود دارد.

تذكّر 1. يادآورى آنچه در ذيل آيه دوم سوره مباركك بقره مرقوم شد، مطلب ديگرى را در جمع بين آيات مزبور ارائه مى كند و آن اين كه ناسِ حقيقى در (هدى للناس ) همان مؤ منان و متقيانند كه در آيه مورد بحث به صورت (هدً و بشرى للمؤ منين ) ذكر شده است.

2. (بشرى للمؤ منين ) گويا با اشاره به يهود عصر نزول قرآن و شأن نزولى كه ذكر آن گذشت، بدين معناست كه اگر عداوت يهوديان با جبرئيل بدين جهت بود كه او نياكان آنان را به خرابى بيت المقدس انذار كرد، چنين انذارى نمى تواند مانع ايمان به قرآنى باشد كه بر من نازل شده است؛ زيرا جبرئيل تنا مفسدان و طاغيان را انذار مى كنند و قرآنى كه با وساطت ا وبر من نازل شده تنها براى اهل فساد و طغيان انذار است، اما براى مؤ منان و اهل صلاح و فلاح، بشرى و بشارت است.

3. اوصاف ياد شده، يعنى تنزيل، تصديق، هدايت و بشارت برابر ترتيب عينى تدوين شده است و وجود لفظى آنها مطابق تحقق عينى آنهاست.

### پيامد دشمنى با جبرئيل

كسى كه منكوس ات به اجى اقبالْ ادبار مى كند و در جاى قهر مهر مى ورزد و در موضع عداوت محبت و در عوض محبت عداوت مى كند. خداوند سبحان جامعه بشرى را به دوستى اولياى خود فرا خواند و از اعداى خود و دشمنان بشريت منزجر ساخت و فرمود: شيطان و ذريّه او دشمنان انسانيّتند و با آنها دشمنى كنيد و اين همان اصل تولّى و تبرّى است كه در رديف مهم ترين دستورهاى دينى است؛ (... أتتّخذونه و ذرّيته أوليأ من دونى هم لكم عدوِّ بئس للظالمين بدلاً) (1396)، (إنّ الشيطان لكم عدوُّ فاتّخذوه عدوّاً إنّما يدعوا حزبَه ليكونوا من أصحاب السعير) (1397). يهود اسرائيلى كه دوستى شيطان و ذريّه ابليس را برگزيد، دشمنى خدا و فرشتگان و انبيا را بر دوستى آن ذوات مقدس ترجيح داد.

خداى سبحان در آيه اوّل از طريق برهان و جدال احسن، بى پايگى دشمنى با جبرييل را ثابت مى كند و ملازمه ميان دشمنى با دين و فرستادگان الهى و دشمنى با خودِ خدا را به اثبات مى رساند. در آيه دوم ملازمه ميان دشمنى با خدا و فرشتگان و رسولان و دمشنى خودِ خدا با دذشمنان خويش را گوشزد مى كند و مى فرمايد: كسى كه با خدا و فرشتگان و فرستادگانش ‍ دشمن باشد خدا دشمن اوست؛ زيرا چين كيس كافر بوده و خدا دشمن كافران است و فرجام كسى كه خدا دشمن او باشد، روشن است.

كاربرد اسم ظاهر به جاى ضمير جمع، يعنى (عدوّ للكافرين )، به جاى عدوّ لهم اشاره به حدّ وسط برهان دارد؛ يعنى چون چنين كسانى كافرند، خدا دشمن آنان است؛ عداوت خداوند با هويّت آنان با حسب و نسب آنه انيست، بلكه با كفر آنان است؛ عداوت خداوند با هويت آنان با حسب و نسب آنها نيست، بلكه با كفر آنان است كه اگر توبه كرده و مسلمان شوند، عداوت الهى نيز به محبت تبديل مى شود: (إنّ عدتم عدنا) (1398)، (إنّ تعودوا نَعُدْ) (1399).

تذكّر 1. در آيه دوم، ذكر ميكائيل و ساير فرشتگان و فرستادگان الهى به ميان آمده با آن كه در آيه اول تنها سخن از جبرئيل است و اين اشاره به اين نكته دارد كه فطرت و حقيقت جبرئيل همان فطرت و حقيقت ساير فرشتگان و خصوص ميكائيلى است كه شما ادعاى محبّت او را داريد؛ پس دشمنى با جبرئيل دشمنى با ساير فرشته هاست؛ چنان كه قرآن و ساير كتاب هاى آسمانى از حقيقت واحد و نيز پيامبر اسلام و ساير انبياى الهى از وظيفه و رسالت واحد برخوردارند و عداوت با يكى از آنان عداوت با بقيّه است.

2. ترتيب ذكرى ملائكه و تقديم نام آنان بر انبيا به ملاحظه نظم طبيعى آن است، نه به لحاظ ترجيح وجودى آنها؛ زيرا آچه از ذات اقدس خداوند مى رسد، طبق نضد و نظم قرآنى، اوّل فرشتگان خدا آن را تقى مى كنند، آنگاه به پيامبران مى رسانند، و اما تقديم نام پيامبران بر جبريل و ميكائيل احتمال تقدم درجه وجودى را به همراه دارد.

3. مقصود از ذكر خداوند و ملائكه و انبيا، مجموع آن ذوات مقدس ‍ نيست، بلكه عداوت جميع كافى است؛ يعنى در حرمت و قبح عداوت و اين كه عداوت ياد شده سبب كفر است و كفر مايه عداوت خداوند مى شود، اجتماع همه عداوت ها شرط نيست، بلكه دشمنى ر كدام از اين ذوات ياد شده كفر است و خداوند ازكفر و كافر مزجر و دشمن كافران است؛ هرچند عداوت هر كدام (جميع ) مستلزم عداوت هم ءه مجموع ) خواهد بود. غرض آن كه، موضوع حكم، جميع است؛ يعنى هر كدام به استقلال،نه مجموع تا هر كدام جزء موضوع قرار گيرند؛ چنان كه عداوت هر كدام به طور حتم عداوت با خداوند را به همراه دارد؛ زيرا هر كدام از آن ذوات مقدس مه كعصومند، كارى جز اجراى معصومانه دستور الهى ندارند؛ بنابراين، عداوت با كار فرستاده معصوم همراه با داوت كار فرستنده خواهد بود؛ چنان كه دوزخيان كه از كار معصومانه فرشتگان تعذيب منزجرند و با آن كار دشمنند، به طور حتم با كار خداوند دشمنند كه فرشتگان معصوم را مأمور تعذيب دوزخيان قرار داده است: (وماجعلنا أصحاب النار إلاّ ملائكة) (1400).

### عداوت كيفرى خداوند

عداوت و محبت خداند همانند اضلال و هدايت الهى است؛ يعنى محبت نظير هدايت دو قسم است: يكى ابتدايى و ديگرى پاداشى، لكن عداوت مانند اضلال فقط يك قسم است و آن كيفرى است؛ زيرا هرگز خداوند عداوت ابتدايى با هيچ موجودى ندارد؛ چنان كه نسبت به هيچ كسى اضلال ابتدايى ندارد؛ چون عداوت خداوند از شؤ ون قهر و غضب اوست و غضب خداوند به امامت رحمت او سامان مى پذيرد.

معناى سبقت رحمت بر غضب چنا كه در مواردى بيان شد، اين نيست كه صرفاً رحمت خدا بيش از غضب اوست، بلكه بدين معناست كه گذشته ءز بييش، پيش از غضب نيز خواهد بود و معناى پيشى همان امامت و قيادت و رهبرى است؛ يعنى هماره هَندَسه غَضَب را رحمت فراگير طرح مى كند و خطوط اجرايى عداوت را محبّت عام و جامع تعيين مى كند و غضب مأموم رحمت و نيز عداوتْ مأمومِ مقتداى خويش، يعنى محت جامع است و آن محبت جامع مانند رحمت فراگير و نظير هدايت عام مقابل ندارد و مقابل آن جوامع همانا عدم است، نه اضلال و نه غضب ونه عداوت. به هر تقدير، خداوند هندسه هستى را بر محبت استوار كرده و محبت فراگير گاهى دستور قهر و دشمنى مى دهد و آن همانا عداوت كيفرى است، نه عداوت ابتدايى. خداوند فقط دشمن كسى است كه در قبال همه دوستى هاى خاص ‍ و عام الهى به عداوت مى پردازد و از هرگونه اهمال و امهالْ برداشت سوء دارد و به جاى توبه، تمرّد مى كند و عوض استغفار، استكبار مى ورزد و بدل تنبّه، تنمّر مى كند و بالاخره به جاى ايمان، كفر پيشه مى كند.

## لطايف و اشارات

### 1. دشمنى اعتقادى و عملى

عداوت گاهى اعتقادى و در مسائل اصول و ريشه اى است، مانند اين كه كسى در دل به خدا معترض باشد و بگويد: چرا خدا وحى را بر ديگران نازل كرد و بر من نازل نكرد و گاهى به گونه عملى و به شك تمرّد در برابر حكم خدا ظهور مى كند؛ نظير رباخوارى كه خداى سبحان پس از موعظه اهل ايمان به وانهادن ربا: (يا أيّها الّذين امنوا اتّقواا اللّه و دروا ما بقى من الرّبوا إنّ كنتم مؤ منين) (1401) به آنان مى فرمايد: (فإنّ لم تفعلوا فأ ذنوا بحرب من اللّه و رسوله) (1402)؛ اگر موعظه در شما اثر نكرد و با را ترك نمى كنيد، با خدا و رسولش اعلام جنگ كنيد و پيداست كه در جنگ با خداى عزيز، شكست از آن شماست و خدا پيروز است: (إنّ الّذين يحادّون اللّه و رسوله كُبتوا...) (1403) و چنان كه در بيانات حضرت امر مؤ منان عليه‌السلام آمده: من صارع الحق صرعه (1404)؛ هر كس با حق كُشتى بگيرد مصروع گشته، بر زمين خواهد خورد و پيروزى از آن حق است. اين گونه باين حادّ و تند كه تمرّد عملى از فرمان خداند را اعلان جنگ دانسته، گرچه درباره هر معصيتى نيامده، ليكن درباره برخى معاصى ديگر نيز وارد شده است؛ مانند عمل كسانى كه در برابر نظام الهى مى ايستند و در زمين فساد مى كنند: (إنّما جزاؤ ا الّذين يحاربون اللّه و رسوله و يسعون فى الا رض فساداً أن يُقتّلوا) (1405) و نيز از اين قبيل است دشمنى بنى اسرائيل در جريان نزل وحى با جبرئيل كه در آيه مورد بحث از آن به عداوت با خدا تعبير شده است. البته اختلاف تعبير به طورى كه گاهى از مخالفت به عداوت و زمانى از آن به محاربت ياد مى شود، به استناد اختلاف دركات مخالفت و عداوت با خداوند است؛ چنان كه گاهى به لحاظ نيّت سوء طاغى و متمّرد است و زمانى به لحاظ متن عمل شرربار و بَطَرزاى متنمّر.

دشمنى عملى با خدا به اين صورت كه اذيّت به هستى خداوند وارد گردد، ذاتاً محال است؛ برخلاف عداوت با ملائكه؛ زيرا ايذاى آنان چون ممكن الوجودند، ذاتاً محال نيست؛ هرچند مقدور باشر نخواهد بود؛ بنابراين، عداوت عملى با خداوند به ايذاى دين او بازمى گردد؛ نظير آيه (إنّ الذّين يثُؤ ذون اللّهَ و رسوله لعنهم اللّهُ فى الدنيا والاخرة) (1406). غرض آن كه، عداوت با خداوند هم به لحاظ اعتقادى قابل تصور است، چنان كه گذشت، و هم به لاحظ عملى در ضمن توجى ياد شده ميسور است؛ مانند ايذاى عملى خداوند؛ از اين رو ذكر نام مبارك اللّه در صدر كسانى كه يهود و هم فكران آنه ابا آن ذوات مقدس دشمنند، فقط براى اهتام به جريان عداوت با ملائكه و انبيأ نيست، بلكه سهمى از عداوت براى خداوند منظور است؛ نظير: (اتقوا اللّه الذى تسائلون به والا رحام) (1407) كه گذشته از نكته اهتمام، سهمى از القا و رعايت تقواى آن حضرت ملحوظ است؛ چنان كه آيه (واعلموا أنّما غنمتم من شى ء فأنّ اللّه خمسه و للرسول و الذى القربى...) (1408) نين است؛ برخلاف نظر كسانى كه بر اين باورند كه ذكر نام خداوند فقط براى تميّن و تبرّك است و غير از نكته اهتمام پيام ديگرى ندارد.

### 2. دشمنى با عزرائيل

اگر دشمنى با جبرئيل، از اين جهت كه او بى اذن خداكارى انجام نمى دهد، دشمنى با خداست دشمنى با هر فرشته مقرّب ديگرى از جمله حضرت عزرائيل عليه‌السلام نيز دشمنى با خدا به حساب مى آيد و همان گونه كه يهوديان حق ندارند دشمن جبرئيل عليه‌السلام باشند، هيچ مؤ منى نيز حق ندارد نسبت به عزرائيل عليه‌السلام كم ارادتى كند؛ زيرا او نيز هيچ روحى را بدون اذن خدا قبض نمى كند؛ همان احترام و تكريمى كه براى جبرئيل است، براى عزرائيل نيز بايد باشد؛ زيرا هر دو از فرشتگان معصوم و گرامى خداى سباحنند و حضرت امام سجادعليه‌السلام همتاى سلام و صولات بر خازن و سرپرست بهشت، يعنى رضوان بر مالك و سرپرست جهنم نيز سلام و صلوات فرستاده است (1409)؛ زيرا همه از مصاديق (لا يعصون اللّه ما أمرهم و يفعلون يؤمرون) (1410) هستند، بلكه آيه مزبور درباره فرشتگانِ سرپرست دوزخ وارد شده و شمول آن نسبت به ملائكه مسؤ ول بهشت از راه تنقيح مناط و القاى خصوصيت و مانند آن خواهد بود؛ چنان كه آيه (بل عباد مكرمون لايسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون) (1411) به نحو عام شامل همگان مى شود؛ يعنى همه فرشته ها در گفتار و رفتار تابع دستور خداوند هستند.

### 3. تحريف تورات براى مبارزه با قرآن

دشمنى يهود از بنى اسرائيل با قرآن آثار سوء فراوانى داشت. خداوند براى ابطال عداوت آنه اشواهد زيادى ارائه فرمود. آنان براى تثبيت و توجى دشمنى خود در صدد امحاى آن شواهد برآمدند. يكى از آن شواهد براى بطلان عداوت يهود با قرآن اين بود كه مضمون قرآن تصديق كننده كتاب هاى انبياى گذشته، نظير تورات حضرت موسى عليه‌السلام است. آنان براى ابطال اين دليل چون دسترسى به قرآن نداشتند، به تحريف تورات مبادرت كردند، ا بخشى از مطالب مطابق دو كتاب الهى را دگرگون سازند و قرآن مصدّق آن نباشد و ادعاى تصديق قرآن نسبت به مضمون تورات باطل گردد و خداوند از اين دسيسه پرده برداشت.

### 4. تحليل عقلى پيام آيه

هر چند مطالب گذشته براى ابطال عداوت يهود كافى بود، ليكن تحليل عقلى و منطقى پيام آيه در طرد دشمنى اسرائيلى ها نسبت به قرآن كريم اين است: هر موجود ممكن نيازمند به مبدأ فاعلى و مبدأ داخلى و مبدأ غايى است؛ اگر هيچ كدام از ان مبادى سه گانه درونى و بيرونى استحقاق دشمنى را نداشتند، عداوت با چنين موجودى معقول نيست و از اين رو نبايد مقبول افتد. اما نظام فاعلى و مبدأ ايجاد و ارسال اين كتاب الهى بالاصالة و بالذات خداى سبحان است كه پس از انشاى آن، ايصال آن را به دست فرشتگان نيك و كريم: (بأيدى سَفَره (16) كرام برره) (1412) سپرده است تا به قلب مطهر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه مهبط چنين وحى ثقيل و عظيمى است برسد. اما نظام داخلى و مبدأ درونى اين كتاب الهى مطالبى است همگون، هم آوا، همراه و همدل با خطوط كلى درون مرزى صحائف سَلَف و كتاب اى پيام آوران پيشين و اما نظام غايى و مبدأ نهايى اين كتاب آسمانى هدايت و بشارت است؛ يعنى اين كتاب وزين و هماهنگِ كتاب هاى گذشته الهى، هدف دار است و غايت آن تأمين هدايت، حمايت، عنايت و سرانجام بشارت ره پويان آن است؛ بنابراين، قرآن از صدر تا ساقه، از آغاز تا انجام، از فاعل تا مقصد و مقصود، مهر و وفا و صفاست؛ نه با كسى دشمن است و نه شايسته است كسى با آن عداوت بورزد.

## بحث روايى

### 1. عداوت با جبرئيل عداوت خداست

عن العسكرى عليه‌السلام: إنّ اللّه ذمّ اليهود فى بغضهم لجبرائيل الّذى كان ينفّذ قضأ اللّه فيهم فيما يكرهون كدفعه عن بخت نصّر أن يقتله دانيال عليه‌السلام. من غير ذنبٍ جنى بخث نصّر حتثى بلغ كتاب اللّه فى اليهود أجله و حلّ بهم ما جرى فى سابق علمه و ذمّهم أيضاً و ذمّ النواصب فى بغضهم لجبرائيل و ميكائيل و ملائكة اللّه النازلين لتأيد عليّ بن أبي طالب عليه‌السلام على الكافرين حتّى أذلّهم بسيفه الصارم (1413).

عن جابر بن عبداللّه لما قدم النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم المدينة أتوه بعبد اللّه بن صوريا غلام أعور يهود تزعم اليهود أنّه أعلم يهودى بكتاب اللّه و علوم أنبيائه فسأله عن أشيأ فأجابه عنها رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بما لم يجد إ لى إنّكار شى ء منه سبيلاً إ لى أن قال: بقيت خصلة إنّ قلتها آمنت بك و اتبعتك، أيّ ملك يأتيك بما تقوله عن اللّه؟ قال: جبرائيل قال ابن صوريا: ذلك عدوّنا من بين الملائكة ينزل بالقتلف والشدة الحرب و رسولنا ميكائيل يأتى بالسرور والرخأ فلو كان ميكائيل هو الّذى يأتيك آمنّا بك و ميكائيل كان يشدّ ملكنا و جبرايسل كان يهلك ملكنا فهو عدوّنا، قال: فقال له رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: ويحك! أجهلت أم اللّه، و م اذنب جبرائيل إنّ أطاع اللّه فيما يريده بكم، أرأيتم الا بأ والا مهات إ ذا أوجروا الا ولاد الدوأ الكريهة لمصالحهم يجب أن يتّخذم أولادهم أعدأ من أجل ذلك؟ لا و لكنّكم باللّه جاهلون و عن حكمه غافلون، أشهد أنّ جبرايل و ميكائيل بأمر اللّه عاملان و له مطيعان و أنّه لا يعادى أحدهما إ لاّ من عادى الا خر و أنّه من زعم أنّه يحبّ أحدهما و يبغض الا خر فقد كذب و كذلك محمّد رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و على أخوان، فمن أحبّهما و زعم أنثه يحبّ الا خر فقد كذب و هما منه بريئان واللّه تعالى و ملائكته و خيار خلقه منه برأ.

قال الا مام عليه‌السلام: فقال له سلمان الفارسى (رضى اللّه عنه ): فما بَدْءُ عداوته لكم؟ قال: نعم يا سلمان عادانا مراراً كثيرة و كان من أشدّ ذلك علينا أنّ اللّه أنزل على أنبيائه: أنّ البيت المقدس يخرب على يد رجل يقال له بخت نصّر و فى زمانه أخبرنا بالخبر الّذى يخرّب به واللّه يحدث الا مر بعد الا مر فيمحو ما يشأ و يثبت ما يشأ فلمّا بلغنا ذلك الخبر الّذى يكون فيه هلاك بيت المقدس بعث أوائلنا رجلاً من أقويأ بنى اسرائيل و أفاضلهم كان يعدّ من أنبيائهم يقال له دانيال فى طلب بخت نصّر ليقتله فحمل معهه و قرة مال لينفقه فى ذلك فلمّا انطلق فى طلبه لقيه ببابل غلاماً ضعيفاً مسكيناً ليس ‍ له قوّة ولا منعة فأخذه صاحبنا ليقتله فدفع عنه بجرائيل و قال لصاحبنا: إنّ كان ربّكم هو الّذى أمر بهلاككم فإنّه لا يسلّطك عليه و إنّ لم يكن هذا فعلى أيّ تقتله؟ فصدّقه صاحبنا و تركه و رجع إ لينا فأخبرنا بذلك و قوى بخت نصّر و ملك و غزانا و خرّب بيت المقدس،فلهذا انتّخذه عدوّاً و ميكائيل عدوّ لجبرائيل.

فقال سلمان: يابن صوريا بهذا العقل المسلوك به غير سبيله ظللتم أرأيتم أوائلكم كيف بعثوا ن يقتل بخث نصّر و قد أخب راللّه تعالى فى كتبه على ألسنة رسله أنّه يملك و يخرّب بيت المقدس أرادوا بذلك تكذيب أنبيأ اللّه فى خبرهم واتّهموهم فى أخبراهم أو صدّقوهم فى الخبر عن اللّه و مع ذلك أرادوا مغالبة اللّه عزّ و جلّ و ينهى عن تكذيب خبر اللّه تعالى؟ فقال ابن صوريا: قد كان اللّه أخبر بذلك على ألسن أنبيائه و لكنّه يمحو ما يشأ و يثبت.

قال سلمان: فإ ذاً لا تثقوا بشى ء ممّا فى التورية من الا خبار عمّا مضى و ما يستأنف فإنّ اللّه يمحو ما يشأ و يثبت و إ ذاً لعلّ اللّه قد كان عزل موسى و هارون عن النبوثة و أبطلا فى دعواهما لا نّ اللّه يمحو ما يشأ و يثبت و لعل كلّ ما أخبراكم أنّه يكون لا يكون و ما أخبراكم ئنّه لا يكون يكون و كذلك ما أخبراكم عمّا كان لعلّه لم يكن و ما أخبراكم أنّه لم يكن لعلّه كان و لعلّ ما توعّده به من العقاب يمحوه فإنّه يمحو ما يشأ و يثبت و إنّكم جعلتم معنى (يمحو اللّه ما يشأ و يثبت ) فلذلك كنتم أنتم باللّه كافرون و لا خباره عن الغيوب مكذّبون و عن دين اللّه منسلخون. ثمّ قال سلمان: فإنّى أشهد أنّ من كان عدوّاً الجبرائيل فإنّه عدوّ لميكائيل و أنّهما جميعاً عدوّانِ لمن عاداهما سِلمانِ لمن سالمهما، فأنزل اللّه تعالى عند ذلك مواففقاً لقول سلمان: قل من كان عدوّاً الجبرائيل... (1414).

فى كتاب علل الشرايع بأسناده إ لى أنس بن مالك عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم حديث طويل قال صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فيه لعبداللّه بن سلام، و قد سأله عن مسائل: أخبرنى بهنّ جبرئيل عليه‌السلام آنفاً. قال: هل أخبرك جبرئيل؟ قال: نعم، قال: ذلك عدوّ اليهود من الملائكة، قال: ثمّ قرأ هذه الا ية: (قل من كان عدوّاً لجبرئيل فإنّه نزّله على قلبك بإ ذن اللّه (1415).

عن ابن عبّاس قال: جبرئيل كقولك عبداللّه. جبر: عبدٌ و ايل: اللّه (1416).

عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قال: إنّ جبرئيل موكّل بحاجات العباد فإ ذا دعا المؤ من قال: يا جبريل احْبس احجة عبدى فإنّى أحبثه و أحبّ صوته و إ ذا دعا الكافر قا: يا جبريل: اقض حاجة عبدى فإنّى أبغضه و أبغض ‍ صوته (1417).

اشاره الف. با اغماض از سند و صرف نظر از حزرازت هاى برخى از مضامين، لازم است عنايت شود كه در هر تعذيب وشكستى، تبشير و پيروزى رقيب مطرح است؛ چنان كه در هر اِنعام و حِصْب و فراوانىِ نعمتى، رنج درونى و احساس حقارت رقيب طرح مى شود. اگر جبرئيل پيك عذاب براى عده اى است پيام شادى را براى رقيب آن گروه خواهد آورد؛ چنان كه ميكائيل كه پيك بشارت و نعمت براى گروهى است، پيام نقمت و عذاب روحى را براى رقيب خواهد آورد؛ زيرا همان طور كه رنج گروهى مايه نشاط رقيب سرسخت آنهاست، رفاه عده اى سبب اندوه رقيبان آنها خواهد بود؛ بنابراين، هم رسالت جبرئيل به دو چيز تحليل مى شود و هم سفارت ميكائيل به دو مطلب منحل مى گردد. پس هرگز نبايد يك بين و تك نظر بود و بين اين دو فرشته معصوم الهى فرق نهاد.

ب. براى هر انديشه مجهولى شاهين عقل برهانى و نظرى ضرورى است و براى هر انگيزه پيچيده اى ميزان عقل عملى لازم است؛ اگر قهر و مهر را ترازوى معدلت و معرفت تنظيم نكند، زمام آنها را به بهانه به دست مى گيرد، نه برهان. همان طور كه گروهى از رسايان دشمن حضرت سليمانند(1418)، يهود نيز دشمن جبرئيل مى شود، ليكن اگر بهانه معيار كينه ات، راز عداوت برخى با حضرت ميكائيل اين است كه وى سهم دشمنان آنها را بيشتر از سهام ايشان مى پردازد؛ يعنى همان طور كه بهانه عداوت با جبرئيل ايصال غذاى معنوىِ وحى به ديگران است، انگيزه دشمنى با ميكائيل نيز رساندن غذاى مادى ثروت به ديگران است (1419).

ج. آنچه در تصليه و تسليم نسبت به ملائكه الهى وارد شده به وژيه در نيايش هاى امام سجادعليه‌السلام در صحيفه سجاديه (1420) براى هرگونه بهانه زدايى كافى بوده و براى عرض ادب بر ساحت فرشتگان خداى سبحان دليل متقن است.

### 2. هدايت و بشارت قرآن براى مؤ منان

عن العسكرى عليه‌السلام: قال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: إنّ هذا القرآن هو النور المبين و الحبل المتين و العروة الوثقى الرجة العليا و الشّفأح الا شفى و الفضيلة الكبرى السّعادة العظمى. من استضأ به نوّره اللّه و من عقد به أموره عصمه اللّه و من عقد به أموره عصمه اللّه و من تمسّك به أنقذه اللّه و من لم يفارق أحكامه رفعه اللّه و من استشفى به شفاه اللّه و من آثره على ما سواه هداه اللّه و من طلب الهدى من غيره أضلّه اللّه و من جعله شعاره و دثاره أسعده اللّه و من جعله أمامه الّذى يقتدى به و معوّله الّذى ينتهى إ ليه آواه اللّه إ ل يجنّات النعيم و العيش السّليم و لذلك قال (و هدى ) يعنى هذا القرآن هدى (و بشرى للمؤ منين )، يعنى بشارة لهم فى الا خرة و ذلك أنّ القرآن يأتى يوم القيامة بالرجّل الشاب، يقول لربّه عزّ و جلّ: يا رببّ هذا اظمأت نهاره و أسهرت ليله و قويت فى رحمتك طمعه وفست فى معفرتك أمله فكن عند ظنّى بك و ظنّه، يقول اللّه تعالى أعطوا المُلْك بيمينه و الخُلد بشماله و اقرفوه بأزواجه من الحورالعين و اكسوا والديه حلّة لا يقوم به االدنيا بما فيها فتنظر إ ليهما الخلائق فيعظّمونهما و ينظران إ لى أنفسهما فيعجبان منها، فيقولان: يا ربّنا أنّى لنا هذه و لم تبلغها عمالنا، فيقول اللّه عزّ و جل: و مع هذا تاج الكرامة لم ير مثله الرّاؤ ن و لا يسمع بمثله السّامعون و لا تفكّر فى مثله المتفكّرون، فيقال: ذا بتعليمكما ولدكما القرآن و تبصركما إ يّاه بدين الا سلام و رياضتكما إ يّاه على حبّ محمّد رسول اللّه و عليّ وليّ للّه و تفقيهكما إ يّاه بفقههما لا نّهما اللّذان لا يقبل اللّه لا حد عملاً إ لاّ بولايتهما و معاداة أعدائهما و ان كان ملأ ما بين اليّرى إ لى العرش ذهباً فتصدّق به فى سبيل اللّه فتلك من البشارات الّتى تبشرون بها و ذلك قوله عزّ و جلّ (و بشرى للمؤ منين ) شيعة محمّد و عليّ و من تبعهم من أخلافهم و ذراريهم (1421).

اشاره: با صرف نظر از سند، مضمون اين حديث در اخبار معتبر ديگر آمده؛ يعنى همان طور كه معناى آن ثوبتاً بى محذو راست، اثباتاً قابل استدلال است و آنچه درباره بشارت ياد داده آمده، ناظر به بعضى از مصاديق بارز آن است، نه حصر تبشير در آن.

### 3. تطبيق آيه بر اهل بيت:

عن العسكرى عليه‌السلام: قال الحسن بن على سلام الله عليها: إنّ اللّه تعالى ذمّ اليهود فى بغضهم لجبرئيل الّذى كان ينفّذُ قضأ اللّه تعالى فيهم بما يكرهون و ذمّهم أيضاً و ذمّ النواصب فى بغضهم لجبرئيل و ميكائيل و ملائكة اللّه النازلين لتأييد على بن أبى طالب عليه‌السلام على الكافرين حتّى أزلَّهم بسيفه الصّارم، فقال: قل يا محمّد (من كان عدوّاً الجبرئيل ) من اليهود لدفعه عن بخت نصّر أن يقتله دانيال من جرى فى سابق علمه، و من كان أيضاً عدوّاً لجبريل ن سائر الكافرين أعدأ محمّد و عليّ، النّاصبين لا نّ اللّه تعالى بعث جبرئيل لعليّعليه‌السلام مؤ يّداً و له على أعدائه ناصراً و من كان عودّاً لجبرئيل لمظاهرته محمّداًصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و عليّاًعليه‌السلام و معاونته لهما و إنّفاذه لقضأ ربّه عزّ و جل فى إ هلاك أعدائه على يد من يشأ من عباده (فإنّه ) يعنى جبرئيل (نزّله )، يعنى نزل هذا القرآن على قلبك يا محمّد (بإ ذن اللّه ) بأمر اللّه و هو كقوله: (نزل به الروح الا مين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين )، (مصدّقاً) موافقاً (لما بين يديه ) من التوراة والا نجيل و الزّبور و صحف إ براهيم و كتب شيث غيرهم من الا نبيأ(1422).

اشاره: آنچه در اين گونه احاديث با اغماض از سند وارد شده، از سنخ تطبيق است، نه تفسير. البته سهم تطبيق از رهنمود مفاهيم تفسيرى فراوان است. برخى چنين بافته اند: همان طور كه يهود پنداشته اند نبوت متعلق به بنى اسرائيل بود، ولى جبرئيل آن را در بنى اسماعيل و عرب قرار داد، روافض مى پندارند كه نبوّت متعلق به على بن ابى طالب عليه‌السلام بود، ليكن جبرئيل آن را در محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قرار داد(1423). اين بافته اِفك مُبين است و قاطبه اماميه به ويژه فرقه اثناعشريه از آن منزّه بوده و هرگز به چنين وَهم فايل و زعم آفِل آلوده نشده اند و آنچه در حديث مزبور و مانند آن وارد شده، تأييد امير مؤ منان توسط حاملان عرش الهى است كه هيچ محذور عقلى يا نقلى در حريم آن راه ندارد.

### 4. منبع دشمنى با جبرئيل

عن العسكرى عليه‌السلام:... و ذلك كقول من قال من النصاب لما قال النّبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فى عليّعليه‌السلام عن يمينه و ميكائيل عن يساره و إ سرافيل خلفه و ملك الموت أمامه و اللّه تعالى من فوق عرشه ناظر بالرضوان إ ليه و ناصره قال بعضى النواصب: فأنا أبرء من اللّه و جبرئيل و ميكائيل و الملائكة الّذين حالهم مع عليّعليه‌السلام ما قاله محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فقال: من كان عدوّاً لهؤ لأ تعصّباً على عليّ بن أبي طالب عليه‌السلام (فإنّ اللّه عدوُّ للكافرين ) فاعل بهم ما يفعل العدوة بالعدوّ من إ حلال النّقمات و تشديد العقوبات... (1424).

عن على عليه‌السلام: إنّه من أشرب قلبه حبّ غيرنا قاتلنا أو ألَّب علينا، فليعلم أن اللّه عدوّه و جبريل و ميكائيل و اللّه عدوُّ للكافرين (1425).

اشاره: ناصبى كه دشمن اهل بيت عصمت و طهارت: است، دشمن قرآن كريم خواهد بود؛ زيرا عترت طاهرين: همتاى قرآنند. طرد آن ذوات نورانى و عداوت با آنان به مثابه نَبذِ قرآن به پشت سر و طرد آن از صحنه حيات و دشمنى با آن است و ناصبى كه دشمن اهل بيت: است دشمن قرآن خواهد بود و كسى كه عدوّ كتاب خدا باشد، خداى سبحان دشمن اوست؛ از اين رو ناصبى چونان يهود محكوم به عداوت است.

## وَلَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ ءَايَتِ بَيِّنَتٍ وَمَا يَكْفُرُبِهَا إِلا ا الْفَسعقُونَ # أَوَكُلَّمَا عَهَدُواْ عَهْداًا نَّبَذَهُ فِرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ # وَلَمَّاجَآءَهُمْ رغسُولٌ مِنْ عِندِ اللّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرعيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَبَ كِتَبَ اللّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لاَ يَعْلَمونَ

## گزيده تفسير

يهود براى ايمان نياوردن به قرآن، درباره خود وحى نيز بهانه جويى كرده، به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى گفتند: آياتى كه بر تو نازل مى شود، روشن و قابل فهم نيست.

پاسخ ان بهانه، و به احتمال ادامه پاسخ به بهانه جويى درباره آورنده ءوحى، اين است كه خداى سبحان آن سان مسائل اعتقادى را با براهين و نيز احكم عملى و اخلاقى و حقوقى را با ذكر مصالح و منافع قرين ساخته مسائل نظرى و عميق را با ساده ترين و روشن ترين بيان فرو فرساده كه هيچ ابهامى در نورانيت و حقانيت آن آيات روشن نيست و جاى عذر و بهانه اى باقى نمى گذارد. پس به جاى بهانه جوى در مورد آورنده وحى نيز به خود وحى بنگريد؛ بنابراين، تنها مانع ايمان يهود، همچنين منشأ اصلى ارج ننهادن آنان به ميثاق و تعهد متقابل و نبذ آن، فسق و تعدّى پيشگى آنهاست. چشم دل آن فاسقان بر اثر تيرگى گناه كور شده، توان ديدن آيات روشن را ندارند؛ از اين رو به آن كفر مى ورزند. البته گروهى از آنها با ثبوت آيت بيّن بودن قرآن به آن كفر ورزيدند، عده اى به لحاظ طرح مصرّحات تورات فاسق و مرتد شدند و فرقه اى كه اهل تحيق در قرآن و تفسير تورات نبودند،فسق آنها در تقليد كوركورانه بوده است.

خداوند پيامبر گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را اين گونه تسلّى داد كه، نگرانى از ايمان نياوردن يهود نيست؛ نه به پيمان آنان مى توان اعتماد كرد و نه مى توان منتظر ايمان آنها بود؛ زيرا كه پيمان شكنى عادت و سنت يهود شده است و بيشتر آنان هرگز ايمان نمى آورند. البته عده اى از يهود اهل نقض عهد و نبذ كتاب خدا نبودند. پيمان شكنان يهود به ويژه عالمان آنها بودند كه با تحريف معارف و كتمان آنها، كتاب الهى را پشت سرانداختند. آنگاه توده مردم نيز با نسيان، تجاهل و عدم اهتمام و اعتناى به كتاب اللّه در مقام عمل، كتاب خدا را به پشت سر افكندند؛ زيرا چيزى كه كتاب خدا را پيش روى انسان قرار مى دهد، اعتقاد به حق بودن و عمل به آن است.

آنان با كفر ورزيدن به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه قرآن ممثَّل و مصدّق تورات بود، بى ترديد تورات را طرح و نبذ كردند؛ زيرا اولاّ، با كفر به آن حضرت بشارت هاى تورات را ناديده گرفتند كه به منزله ناديده گرفتن همه آن كتاب بود. ثانياً، همه كتاب هاى آسمانى يك حقيقت را بيان مى كند و نبذ يكى، ترك همه است.

چگونه م يتوان از آنان انتظار ايمان به رسول مصدّق داشت، در حالى كه گروه ياز آگاهان آنان كتاب خودشان، يعنى تورات را به پشت سر افكندند و كسى كه در عين آگاهى به گونه اى آن را پشت سر مى كند كه گويا به كتاب اللّه بودن آن يا به خصوص بخشى از آن كه درباره نبوت پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است، هيچ علم و آگاهى ندارد، معاند وده و كفر او عالمانه و از سر لجاج است.

## تفسير

### أنزلنا

انزال، تنزيل و نزول اعم از فرود آمدن از مكان بالا يا مكانت والا است.

### بيّناتٍ

بيّن بودن قرآ ن از جهات گونه گون است؛ از جمله اين كه بين حق و باطل، صدق و كذب، حَسَن و قبيح به طور وضوح بينونت و جدايى مى اندازد؛ از اين جهت حجثت معبر را نيز بَيّنه گويند. ديگر اين كه به لحاظ گزارش از اسرار مكتون و مكنون كتاب هاى پيشين آسمانى كه در دسترس حضرت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نبود، بيّن است.

### نَبَذَه

اصل نَبْذ به معناى افكندن است؛ چنان كه نبيذ به معناى منبوذ از هيچ سنخ است؛ نظير كف خضيب و لحيه دهين كه به معناى مخضوب و مدهون است (1426). نبذ به معناى طرح و افكندن چيزى به جهت كمى يا عدم اهتمام و اعتنا به آن است؛ مانند دورانداختن كفش ى الباس كهنه، نه صِرف افكندن چيزى؛ چنان كه اگر كسى در جامعه احساس دل تنگى و كوچكى كند و خود را كار بكشد مى گويند: او انتباذ كرده است؛ بنابراين انتباذ افزوايى مخصوص است و قرآن كريم درباره انزواى مريم سلام الله عليهاوقتى از راه غيبى مادر شد و گفت: (يا ليتنى متث قبل هذا و كنت نسياً منسيّاً) (1427) چنين مى فرمايد: (فانتبذت به مكاناً قصيّاً) (1428). نيز درباره غرق شدن آل فرعون مى فرمايد: (فأخذناه و جنوده فنبذنا هم فى اليمّ) (1429)؛ ما فرعونيان را گرفتيم و با بى اعتنايى چون خس و خاشاك به دريا ريخته، آنان را غرق كرديم و كسى كه در دنيا با بى اعتنايى دين خدا را ترك كند در قيامت، بى اعتنايى مى بيند و روانه جهنم مى شود و قرآن درباره او مى فرمايد: (ليُنبذنّ فى الحطمة ) (1430)؛ ترك آميخته با بى اعتنايى او درل قيامت به صرت افكندن و پرتاب شدن در حطمه، يعنى آتش خرد كننده ظهور مى كند.

نبذ عهد كنايه از نقض آن و نبذ كتاب كنايه از عمل نكردن و بى اعتنا بودن به آن است.

تذكّر: ذكر نبذ كتاب بعد از ذكر نبذ مطلق عهد از قبيل ذكر خاص بعد از عام براى اهتمام است.

### ورأ ظهورهم

اين تعبير كنايه از نسيان، تجاهل و بى اعتنايى در مقام عمل است. علماى يهود با آن كه در معبدها كتاب الهى را به دست مى گرفتند و آن را تلاوت مى كردند، و گاهى با پرنيان مى پوشاندند و زمانى با زر و سيم تذهيب و تفضيض مى كردند، ولى پس از بعثت رسول مكرّم، چون به آن عمل نمى كردند و به دلْخواه خود آن را براى مردم تفسير مى كردند، از باب تشبيه معقول به محسوسْ، مى توان گفت كه آن را به پشت سر افكندند. اين تعبير نشان مى دهد كه چيزى كه كتاب خدا را پيش روى انسان و انسان را در خدمت آن قرار مى دهد، اعتقاد به حق بودن و عمل به آن است.

تذكّر 1. برخورد تحقيرآميز با چيزى كه به صورت تَوليه وجه و زمانى به صورت اعراض مانند: (من أعرض عن ذكرى ) (1431) و گاهى به صورت نَبذ بيان مى شود.

2. نبذ گاهى با كلمه پشت سر و زمانى با عنوانِ زير پا و گاى با كلمه پشت گوش همراه است كه در هر جايى طبق مقتضاى آن مورد استعمال مى شود.

3. ورأ اگر به معناى پشت باشد، جمع بين كلمه ورأ و عنوان ظَهْر براى تحقير تام است؛ يعنى پس پشت.

### تناسب آيات

در پى بيان لجاجت ها و بهانه جويى هاى يهود براى ايمان نياوردن به آيات الهى و رسول گرامى، در آيات قبل، سخن از بهانه آنان در ارتباط با آورنده وحى، يعنى جبرائيل بود و در آيات مورد بحث سخن از بهانه آنان درباره خود وحى است.

اين بهانه، چنان كه شأن نزول منقول از ابن عباس (1432) بر آن گواهى مى دهد، بدين قرار است كه آنها به رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم گفته بودند: چيزى كه براى ما قابل فهم باشد نياوره اى و نشانه روشنى بر تو نازل نشده تا به تو ايمان بياوريم و از تو پيروى كنيم.

آيه اوّل از آيات مورد بحث در پاسخ بهانه آنان چنين مى فرمايد: ما آيات بيّن و روشنى بر تو فرو فرستاديم و آنچه كه مانع ايمان آنان مى شود، تنها فسق و آلودگى به گناه، يعنى تيرگى قلوب آنان و فاصله گرفتن از نور فطرت است.

اين احتمال نيز وجود دارد كه اين آيه تتمه اى براى دو آيه قبل و بدين معنا باشد كه به جاى بهانه جويى در مورد آورنده وحى، به خود وحى و ماهيت آن بنگريد كه همانند نور، ذاتاً واضح و روشن، و بى آنكه به دليل ديگرى نيازمند باشد شايسته ايمان و پيروى است و كسانى كه اهل عناد و لجاج نيستند و از فطرت سالمى برخوردارند، از آن پيروى مى كنند.

در آيه دوم گويا در مقام تسلّى رسول مكرّم برمى آيد كه اگر مى بينى آنان به آيات بيّن و واضحِ ما ايمان نمى آورند، جاى نگرانى نيست؛ زيرا ايمان، در حقيقت عهد و پيمانى است كه مؤ من با خدا و رسولش مى بندد و آنان كسانى هسنتد كه نه به پيمانشان مى توان اعتماد كرد، زيرا هرگاه پيمانى بستند گروهى از آننان آن را نقض كردند، گويا پيمان شكنى عادت آنان است، و نه مى توان منتظر ايمانشان بود؛ زيرا اكثر آنان اساساً اهل ايمان آوردن نيستند.

در آيه سوم با تأكيد بيشتر مى فرمايد: انكار و نقض عهد آنها اختصاص به رسول مكرّم و پيمان هايى كه با آن حضرت بستند ندارد، بلكه شامل پيمان هاى الهى با كتاب سابق و پيامبرپيين نيز مى شود؛ از اين رو گروهى از آنان كه به تورات عالمند، حتى نسبت به پيمانى كه با خداى خود نسبت به تورات بستند نيز وفادار نيستند و گويا به كتاب خودشان نيز ايمان ندارند؛ زيرا آنان هنگامى كه با پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مواجه شدند (پيامبرى كه با بعثت خود صحت آكتاب آنان را تأييد كرد) به انكار او پرداختند و به گونه اى كتاب خود را پشت سر افكندند و به بشارت هاى آن پشت با زدند كه گويا از آن هيچ اطلاعى نداشتند.

### روش قرآن در بيان معارف

مسائل نظرى و عميق با روشن ترين بيان در قرآن تبيين شده است: و لقد ئنزلنا إ ليك آيات بيّنات؛ قرآن براى صاحبان انديشه براهن اقامه مى كند و براى توده مردم و كسانى كه قدرت ادراك برهان ندارند، مسائل مُبَرْهَن را به صورت مَثَل روشن مى سازد؛ چنان كه معرفت عميق عقلى كه در سوره انبيأ به صورت جمله (لو كان فيهما آلهة إ لاّ اللّه لفسدتا) (1433) منعكس شده و در كتاب هاى عقلى مطرح گشته، در سوره زمر به صورت مَثَلى يان شده است: (ضرب اللّه مثلاً رجلاً فيه شركأ متشاكسون و رجلاً سلماً لرجل هل يستويان) (1434)؛ يعنى آيا مردى كه خدمتگزار بدون نزاع يك نفر است، با هم يكسانند؟

قرآن مسائل عميق برهانى را كه بسيارى از حكيمان در كاب هاى عقلى گرفتار شبهات آن هستند، با مَثَلى ساده تبيين مى كند؛ زيرا كتاب عقلى مصطلح نيست تا در همه جا با زبان برهان سخن بگويد، بكه نورى است كه بر دل هاى همگان به تناسب مى تابد. كتاب جهانى بايد همه جهان را روشن كند؛ براى كسى كه در سطح برهان است برهان و براى كسى كه با اين روش ها آشنا نيست به زبان ساده فطرى سخن بگويد. با اين شيوه بيان، راه هر عذر و بهانه اى بسته مى شود و هلاكت منكران و معاندان هلاكتى از روى بيّنه و با چشم باز است: ليهلك من هلك عن بيّنة (1435).

آيه به معناى علامت و نشانه است و چيزى كه علامت نباشد، آيه نخواهد بود؛ چنان كه اتّصاف آيات به وصف بيّنات نيز بدين جهت است كه اين نشانه ها و علامت ها همانند ساير معجزات به قدرى روشن است كه براى متفكّر معتدل هيچ ابهامى در حقانيت آن وجود ندارد و جاى هيچ عذرى باقى نمى گذارد؛ زيرا با هر كس در هر سطحى باشد، به اندازه فهم او سخن گفته است؛ مانند اين كه گفته شود: آفتاب نشانه روز است و ممكن نيست كسى آن را ببيند و در روز بودن زمان طلوع شك كند. البته فاسقانى كه جز هوس چيزى نمى طلبند و بدين وسيله چشم دلشان كور شده همانند خفاش توان ديدش ن آن ر اندارند و به آن كفر مى ورزند.

قرآن همانند نور، به ذات خود روشن است و نيازى به روشنگر بيرونى (جز كسانى كه خودش به عنوان مبيّن و روشنگر خويش معرفى كرده ) ندارد، بلكه خود تبيان كل شى ء است و اين حقيقتى است كه هر كس سلامت فطرى خويش را از دست نداده باشد، با مراجعه به آيات قرآن آن را باور مى كند. اين نيست مگر بدان جهت كه مسائل اعتقادى را با براهين و ادلّه، و احكام اخلاقى و حقوقى و عملى را با ذكر مصالح و منافع آن قرين ساخته است؛ به گونه اى كه نيازى نيست تا از خارج ذاتش بر هدايت بودن و شايسته اتّباع بودنش دليلى اقامه شود(1436).

### برون رفت زيانبار

فسقْ مطلق خروج نيست، بلكه خصوص برون رفت زيانبار است؛ مانند خروج سالك از صراط مستقيم و برون رفت هسته برهنه از جامه شيرين خرما و مانند آن؛ چنان كه مطلق برون رفت زيانبار را هم فسق نگويند، بلكه فسق همچون عنوان فجور، خصوص برون رفتى است كه ضرر مهم را به همراه داشته باشد؛ چنان كه گشوده شدن هر روزنه اى كه از آب خارج گردد، انفجار نيست و فجور بر آن صدق نمى كند. اين كثرت ضر گاهى كمى است و زمانى كيفى.

دين و آخرت آن قدر مهم است كه هيچ گونه زيان آن تحمّل پذير نيست؛ هرچند آنچه در آيه مورد بحث معنون است، برون رفت عظيم و زيانبار فراوان است. آنچه بر قبح فسق مزبور مى افزايد اين است كه سخنان خداوند به صورت آيه و بيّنه ارائه شده و تعبير به (ايات بينات ) حاوى اين دو خصيصه است.

### سنّت پيمان شكنى بنى اسرائيل

بنى اسرائيل در برابر نعمت هايى كه خداوند بر آنان ارزانى داشت دست به نقض عهد زدند؛ هرگاه پيمانى بستند گروهى از آنان آن را شكستند؛ به گونه اى كه پيمان شكنى آنان به صورت عادى و سنّت درآمد.

براساس اثطلاق آيه اين نقض عهد، اختصاص به عهدى كه با خدا بستند ندارد، بلكه شامل پيمان هايى كه با يكديگر مى بستند و پيمان هايى كه با رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم برقرار كرده بودند نيز مى شود.

اين آيه نظير آنچه در سوره مائده آمده: (ولا تزال تطّلع على خائنة منهمإ الاّ قليلاً منهم) (1437) هشدارى است به رسول مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه از خيانت يهود غافل نباشد و بداند كه پيمان شكنى براى آنان گناه بى سابقه اى نيست؛ تنها گوساله پرستان اسرائيلى يا كسانى كه گفتند: (لن نؤ من لك حتى نرى اللّه جهرة) (1438) پيمان شكن نبودند، بلكه همواره گروهى از آنان اين گونه عمل مى كردند، بلكه اكثر آنها به اين انحراف مبتلايند؛ آن هم نه فقط در گذشته، بلكه هم اكنون؛ زيرا تعبير به (لا يؤ منون ) به صيغه مضارع نشان مى دهد كه نسل هاى آينده آنان نيز چنين خواهند بود؛ چنان كه از تعبير به (كأنهم لايعلمون ) در آيه سوم و اين كه به جاى (لم يعلموا: نمى دانستند، (لايعلمون )، يعنى نمى دانند آمده، چنين دوام و استمرارى استفاده مى شود؛ بنابراين، نه به آينده آنان اطمينانى است و نه به حال فعلى آنان؛ زيرا عهدشكنى، چون گذشته، همواره در آنها وجود دارد.

مقصود از (فريق ) در آيه سوم به قرينه (أوتوا الكتاب ) علماى يهودند(1439)؛ آنان كه مسؤ وليت تبيين و تفسير كتاب خدا را براى توده ردم برعهده داشتند و از آنان پيمان گرفته شد كه حقايق را كتنان نكند، اما با تحريف معارف و كتمان آنها، كتاب الهى را پشت سر انداختند و دنيا را كه متاع اندك است خريدند: (وإذ أخذ اللّه ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيّننّه للناس و لا تكتمونه فنبذوه ورأ ظهورهم و اشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون) (1440)، ليكن مقصود از آن در آيه دوم كه چنين قرينه اى را به همراه ندارد به آنان پايه از وضوح نيست؛ گرچه مى توان گفت قدر متيقّن ازگروه پيمان شكن در اين آيه نيز عالمان يهود و احبار اهل كتابند، ولى به دليل (أكثرهم لا يؤ منون ) پس از شورع نقض عهد از آنان، توده مردم نيز به آنان ملحق شدند.

در هر حال، از تعبير فريق در آيات دوم و سوم برمى آيد كه عده اى ازيهود اهل نقض عهد و نبذ كتاب خدا نبودند؛ چنان كه از تعبير (أكثرهم لا يؤ منون ) نيز استفاده مى شود كه اقليتى از آان اهل ايمان بوده اند؛ بر همين اساس بعضى از مفسّران اسلامى نسل يهود را به چهار گروه تقسيم كرده اند:

گروه اوّل كسانى كه حقيقتاً مؤ من به تورات و اقامه كننده حقوق آن بودند و آنان هم اقليتى هسنتد كه در مفهوم (نه منطوق ) جمله (بل أكثرهم لايؤ منون ) به آنها اشاره شده است.

گروه دوم كسانى هسنتد كه نسبت به حدود و احكام الهى تورات تمرّد و فسق ورزيدند و عهدها و پيمان ها را پشت سر انداختند و آنها همان فرقه اى هستند كه در آيا مورد بحث به آنها اشاره رفته است.

گروه سوم اكثريتى هسنتد كه گرچه تجاهر به نقض عهدها و نبذ كتاب اللّه نكردند؛ ليكن به جهت جهلشان به تورات و پيمان هى الهى در حكم ناقضين و نابذين قرار دارند.

گروه چهارم عالمان منافق متجاهلى هستند كه به حسب ظاهر از متمسّكان به توراتند، ولى در خفا به نبذ آن روى آوردند(1441). البته غالب قوم يهود را مى توان طبق آيات قرآن مجيد به اين چهار گروه تقسيم كرد، ولى استفاده همه آنها از ظاهر آيه مورد بحث يكسان نيست و مقصود قائلان به چهار گروه بودن يهود اين نيست كه آيه بر آنان دلالت دارد.

تذكّر 1. يهود اسرائيلى چون مشركان، در رديف دشمنان شماره اوّل مسلمانانند و خوى اسلام ستيزى در آنان عجين شده، لذا در پيمان شكنى هم سوى برادران مشرك خود بى باكند؛ از اين رو خداى سبحان همان طور كه درباره بت پرستان فرمود: (الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم فى كلٍّ مرّةٍ و هم لايتقن) (1442) راجع به اسرائيليانِ افراطى نيز فرمود: كلّما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم. گرچه ظاهر (فيق منهم ) فراگير نيست، ليكن تعبير بعدى وسعت بستر عهدشكنى يهود را به همراه دارد؛ زيرا قسمت بعدى آيه چنين است: (بل أكثرهم لايؤ منون ). چون اكثر آنان بدون ايمانند، زمينه بدون ايمان بودن آنها فراهم شده است: (إنّهم لاأ يمان لهم ) (1443).

ملّتى كه به ميثاق، كنوانسين، تعهّد متقابل و قطعنامه هاى بين المللى، ارج اجرا نگذارد و خصلت طغوا و تعدّى پيشه كرده است، دشوارى چنين ملتى اضلاع متعدد دارد؛ زيرا گروهى از آنان با ثبوت آيتِ بَيّن بودن قرآن به آن كفر ورزده و عدّه اى به لحاظ طرد مصرّحات تورات فاسق و مرتد شدند و فرقه اى از آنان كه اهل تحقيق در قرآن نبودند و اهليت تفسير تورات را نداشتند، يعنى جزء عالمان يهود نبودند، فسق آنها در تقليد كوركورانه بوده است؛ زيرا تقليد بايد به تحقيق استناد داشته باشد، نه به تقليدِ منحوس ديگر.

در بين اين فاسقان، آن كه از همه بدتر است عالمان دين فروش اسرائيلى هستند؛ زيرا فسق اينان اولاً عالمانه است و ثانياً، سبب گمراهى ساير فاسقان خواهد شد؛ زيرا اگر ديگران ضالند، اينان هم ضالّند و هم مُضِلّ. عنوان إ لاّ الفاسقون )، ظرفيت شمول همه اين منحرفان را دارد و اگر تشكيكى در مصاديق آن راه دارد به لحاظ دركات فسق است، وگرنه مفهوم فسق از آن آجهت كه معنايى ذهنى است، متواطى است، نه مشكّك؛ چون هميشه تشكيك به لحاظ مصداق است و هيچ گاه در مفهوم تفاوتى راه پيدا نمى كند، مگر ازباب وصف به حال متعلق موصوف.

### 2. اسرائيليان كتاب خدا را نبذ كردند و به سحر روآوردند.

تصديق كتب آسمانى پيشين

تصدى قكتب آسمانى پيشين در برخى آيات به قرآن نسبت داده شده: (ولّما جأهم كتاب من عنداللّه مصدق لما معهم) (1444) و در آيه مورد بحث و همچنين در آياتى نظير (إنّى رسول اللّه إليكم مصدقاً لما بين يدىّ من التوراة) (1445) (و ثمّ جأكم رسول مصدقّ لما معكم) (1446) از اوصاف رسول مكرّم قرار گرفته است.

وصف مشترك دو چيز نشان اشتراك موصوف هاست؛ يعنى هويّت معنوى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و حقيقت قرآن كاملاً هماهنگ است؛ زيرا در بسيارى از امور مهم و حساس مشتركند؛ مانند اين كه 1. هر دو از نزد خداوند هستند؛ هرچند يكى انزال و ديگر ارسال شده است. 2. هر دو از خطا، كذب، بطلان و... معصومند. 3. هر دو مصدّق سلف صالحند؛ هرچند به ظاهر يكى مصدّق انبياى گذشته و ديگرى مصدّق صحائف سالفه است، ليكن بازگشت هر دو به يك واقعيت است و شواهد تحقيقى و تحليلى ديگر. با اين بيان اگر گفته شود پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قرآن ممثّل است و قرآن رسول مدوّن و مصوّر سخن ناصواب نيست. لازم است عنايت شود كه اگر تنوين (رسول ) براى تفخيم است به مناسبت برخى از نكات گذشته است.

### مقصود از الذين أُوتوا الكتاب و كتاب اللّه

مقصود از الذين أُتوا الكتاب يا خصوص علماى يهود است، چنان كه هم سياق آيات مربوط به بنى اسرائيل به آن گواهى مى دهد و هم جريان تبعيت از شياطين: (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ) در آيه بعد؛ خصوصاً اگر (اتبعوا) عطف بر جواب لمّا، يعنى نبذ باشد؛ چنان كه أبوالسعود به آن تصريح كرده است (1447)؛ زيرا ظاهراً بحثى درباره اختصاص ‍ اين رجيان به عالمان و احبار يهود كه سليمان عليه‌السلام را ساحر دانسته، پيامبرى آن حضرت را منكر شدند نيست؛ يا اعم است از علماى يهود و علماى نصارا؛ بنابراين كه عالمان ميسحيت نيز، هم مصداق (الّذين أُتوا الكتاب ) بودند و هم بشارت هاى انجيل درباره رسول گرامى را ناديده گرفتند.

به هر تقدير، ظاهراً مقصود از (الكتاب ) در (أوتوا الكتاب ) قرآن نيست؛ بنابراين، بعيد نيست كه مراد از (كاب اللّه ) تنه تورات يا اعم از تورات و انجيل باشد؛ چنان كه احمال اول (خصوص تورات ) را امين الاسلام طبرسى 1 به عنوان يكى از دو احتمال موجود در آيه ذكر كرده (1448) و با روايت سعدالخير از امام باقرعليه‌السلام نيز مطابق است. در اين صورت معناى نبذ و طرح كتاب اللّه اين است كه وقتى رسول مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ظهور كرد، با آن كه تصديق كننده تورات آنان بود، به او كفر ورزيدند و بى ترديد لازم اين طرح و كفر، طرح خود تورات است؛ زيرا با كفر به رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بعضى از تورات (بشارت ها) را ناديده گرفتند وناديده گرفتن بعضى از تورات به منزله ناديده گرفتن همه آن است.

احتمال اين كه مراد از كتاب اللّه، قرآن باشد را نيز كسانى چون صاحب المنار و صاحب البحرالمحيط پذيرفته اند(1449) و امين الاسلام طبرسى 1 آن را به عنوان احتمال دوم در مسأله ذكر كرده است (1450) و در اين صورت (نبذ... كتاب اللّه ) بدين معناست كه گروهى از عالمان يهود و آگاهان به تورات و بشارت هاى آن، هنگام بعثت رسول خدا با آن كه با آمدن او تورات و بشارت هاى آن تصديق شد و به بركت وجود او صداقت تورات در بشارت هاى آن روشن گشت، در عين حال آنچه او به همراه آورد، يعنى قرآن را پشت سر انداختند و به انكار آن روى آوردند؛ به گونه اى كه گويا از آن هيچ آگاهى نداشتند؛ با آن كه تاكنون منتظر اين كتاب بوده و به هدايت هاى اتخارآميز آن اميدوار بودند و با نزول آن، به خود نويد پيروزى بر مشركان مى دادند.

به بيان ديگر، پيام آيه اين است كه رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم تورات آنها را تصديق كرد، ولى آنان ره آورد الهى پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يعنى قرآن را انكار و طرد كردند.

اين احتمال (ضعيف ) نيز وجود دارد كه مقصود از (كتاب اللّه ) عنوانى جامع ومنطبق بر قرآن و تورات و ساير كتاب هاى آسمانى باشد؛ از اين جهت كه كتاب هاى آسمانى همه، يك حقيقت را بيان مى كند و با يكديگر تلازم وجودى وعدمى دارد؛ يعنى نبذ و ترك يكى از آنها ترك و نبذ همه آنهاست؛ چنان كه پذيرش يكى بايد با پذيرش همه همراه باشد. از ميان احتمال هاى سه گانه احتمال اوّل اولى است. در نتيجه گويا آيه در مقام تسلّى دادن به رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و بدين معناست: چگونه مى توان از آنان انتظار ايمان به رسول مصدّق را داشت، در حال يكه گروهى از آاهان آنان كتاب خودشان، تورات را عالمانه به پشت سرافكندند؛ چون همه خصوصيات اين رسول در آن كتاب آمده است: (... الذين يجدونه مكتوباً عندهم فى التورية والا نجيل يأمرهم بالمعروف و ينهيهم عن المنكر) (1451)؛ به گونه اى كه اگر آن را در پيشاروى خود قرار مى دادند و تلاوت مى كردند، حقيقت مطلب براى داورى آشكار مى شد: (فأتوا بالتورية فاتلوها إنّ كنتم صادقين) (1452).

### عظمت كتاب خدا و مكابره عالمان دين فروش

تعبير از تورات يا قرآن به (كتاب اللّه ) كه با اضافه به كلمه (اللّه ) و تكرار اسم ظاهر كتاب همراه است، از باب تعظيم و تشريف حقّ اين كتاب و مبالغه در زشتى كفر به ن است وبا توجه به اين كه متعلق (لايعلمون ) در جمله (كأنهم لايعلمون )، يعنى معلومى كه گويا آنان به آن علم نداشتند يا كتاب اللّه بودن تورات يا قرآن است يا مطلق محتواى تورات يا خصوص بشارت ها و دلايل يكه بر نبوت رسول مكرّم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در تورات آمده بود. جمله (كأنّهم لايعلمون ) اشعار دارد كه كفر آنان همانند كفر آل فرعون از سر لجاج و عناد و كفرى عالمانه بود: (وجحدوا بها واتيفنتها أنفسهم ) (1453)؛ زيرا كسى كه از (الذين أُوتوا الكتاب ) و آگاان به كتاب است و در عين حال به گونه اى آن را پشت سر مى اندازد كه گويا به (كتاب اللّه ) بودن آن يا به محتواى آن هيچ آگاهى ندارد، معلوم مى شود كه اهل معانده و مكابره است؛ يعنى جهل علمى مانع ايمان آوردن آنه نبود، بلكه جهالت عملى سبب نبذ و كفر آنان شد.

## لطايف و اشارات

### 1. دين فروشى محرّفان اسرائيلى

دين چون با فطرت هماهنگ است، اگر كسى داراى فطرت سالم باشد، هرچند آن را اثاره و تزكيه نكرده باشد، دين را مى پذيرد و با پذيرش آن شكوفايى عقل نظرى و عملى و رشد و نموّ روحى حاصل مى شود و اگر كسى در صدد تزكيه جان خود برآمد و تقوا پيشه شد، دين را صحيح تر و سريع تر مى پديد و در شكوفايى متقابل بين خود و تحرير و تفسير دين سعى بليغ مى كند و اين همان است كه از آن به عنوانِ (هدىً للمتقين ) (1454) و... ياد مى شود و اگر كسى در صدد دسيسه نفس برآيد و چراغ فطرت را كم فروغ كند و گرفتار (وقد خاب من دَسّيها) (1455) گردد، محكوم و ما يكفر به إ لاّ الفاسقون، خواهد شد. آنگاه در مدسوس كردن خود و دسيسه تعاليم دينى كوشش فراگير مى كند: (ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل اللّه) (1456). آنچه به عنوان دين فروشى مُحَرّفان اسرائيلى طرح شد، از همين قبيل است. خلاصه آ كه اگر كسى اهل سمع يا قلب بود موعظت پذير است: (... لمن كان له قلب أو القى السمع و هو شهيد) (1457) و اگر كسى دل بسته (و مقفول القلب و مصداق أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) (1458) بود، گرفتار بيمارى جَحد، ارتداد، تبليغ سوء و مانند آن خواهد شد.

### 2. پيمان ها و پيمان شكنى

عهد بر سه قسم است: قسم اوّل عهدى است كه انسان با خدا مى بندد، ماند اين كه عهد مى كند كار خوبى انجام دهد يا كار بدى را ترك كند و عهدى اس ‍ ت كه با صيغه عاهَدْتُ اللّه منعقد شده، وفاى به آن واجب است؛ گرچه عملى كه متعلّق عهد واقع شده، مانند نافله شب مستحب است.

تذكّر: لازم است عنايت شود كه برقرارى عهد با پروردگار نشان از معيّت قيومى خداوند دارد كه به لحاظِ، فى علوّه دان (1459) لطف خود را به حدّى تنزل مى دهد كه با بنده مسكين خود طرف تعاهد و قرارداد واقع مى شود.

قسم دوم عهدى است كه انسان ها با يكديگر در مسائل اجتماعى برقرار مى كنند. چنين عهدى اگر متعلق آن مشروع باشد و طرفين آن صيغه ايجاب و قبول را اجرا كنند، وفاى به آن واجب مى شود و در اصطلاح فقه به عقد موسوم است و در قرآن كريم صرف نظر از تعبير به عهد، بر آن عنوان عقد نيز اطلاق شده است: (أوفوا بالعقود) (1460)؛ نظير عقد بيع و عقد اجاره و ساير عقود و نظير تعهّداتى كه مسؤ ول امرى با عدّه اى مى بندد و آنها نيز متعهد و ملتزم به انجام آن مى شوند.

تذكّر 1. لزوم رعايت عهد به قدرى است كه تعبير المؤ منون عند شروطهم (1461) نشان مى دهد كه مؤ من رهين شرط عهد خود است و تعيين جايگاه او به اختيار عهد است؛ زيرا مضمون جمله ياد شده اين نيست كه شرط در نزد مؤ من است، بلكه مفاد آن اين است كه مؤ من نزد عهد و شرط است و محور اصلى اين تعبير لزوم وَضْعى است. سپس وجوب تكليفى آن را همراهى مى كند.

2. برخى از فقيهان شرط ابتدايى رانافذ مى دانند، ليكن اگر چيزى مصداق عهد متقابل بود و بناى عقلا بر لزوم رعايت آن استقرار يافت و رَدْعى از شارع مقدّس نرسيد، وفاى به آن لازم است.

3. يهود گرفتار نقض عهد است؛ در حالى كه مسلمانان متعهدند كه به عهد فرد ضعيف خود احترام بگذارند: (يَسْعى بذمّتهم أدناهم) (1462).

البته لسان بعضى از آياتى كه در اين رابطه وراد شده لسان وجوب نيست؛ نظير آنچه در وصف مؤ منان واقعى وارد شده: (والذين هم لا ماناتهم و عهدهم راعون) (1463) كه به قرينه (الذين هم فى صلوتهم خاشعون (2) والذين هم عن اللغو معرضون (3) والذين هم للزكوة فاعلون) (1464) كه قب لاز آن واقع شده، دليل بر وجوب وفاى به عهد نيست؛ زيرا خشوع در نماز شرط كمال است، نه شرط صحت و نيز اعراض از مطلق لغو نيز واجب نيست و پرداخت زكاتى كه در اين آيات نازل شده در مكه وارد شده، واجب نيست؛ زيرا بى ترديد مراد از آن زكات واجب فقهى كه وجوب آن ابتدأً در مدينه اعلام شده، نيست. آنچه از لسان وجوب برخوردار است و به نحو عموم شامل اين قسم از عهود نيز مى شود، پس از بيان قسم سوم خواهد آمد.

قسم سوم عهدى است كه خدا با انسان مى بندد. چنين عهدى شامل همه تكاليفى مى شود كه بر عهده انسان آمده و در آيه (ألم أعهد إليكم يا بنى آدم ألاّ تعبدوا الشيطان ) (1465) به آن اشاره شده است؛ زيرا اين آيه به توحيد و دورى از شرك دعوت مى كند و توحيد و همه آنچه به توحيد بازمى گردد، عهد الهى با انسان است و از مؤ منان و موحدان تعهّد گرفته مى شود كه به تكاليف الهى عمل كنند.

البته وفاى به اين قسم از عهود، مطلقاً واجب مستقل و ذاتى نيست، بلكه به تبع تكاليف الهى به واجب و مستحب منقسم مى شود و از تعبيراتى چون (اطيعوا اللّه ) (1466) وجوب عمل به مطلق تكاليف به دست نمى آيد؛ زيرا اين گونه اوامر، ارشادى و تابع مرشد اليه است؛ اگر مرشد اليه واجب باشد، اطاعت آن الزامى و واجب است و اگر مرشد اليه مستحب باشد، اطاعت آن نيز مستحب است و اگر طبق امرِ مُرْشداليه، اعم از وجوب يا استحباب عمل شود، امرِ (أطيعوا اللّه...) نيز امتثال شده است.

از برخى آيا ت وفاى به اين قسم از عهد استفاده مى شود: مانند: الف. (الذين يوفون بعهد اللّه ولا ينقضون الميثاق) (1467).

ب. (والذين ينقضون عهد اللّه من بعد ميثاقه و يقطعون ما أمر اللّه به أن يوصل و يفسدون فى الارض أولئك لهم اللعنة و لهم سوء الدار) (1468)، بنابراين كه مجموع صفات نقض عهد و قطع رحم و افساد در زمين به نحو مجمعى ملحوظ نباشد، بلكه مفاد آيه اين باشد كه هر يك از اين صفات سه گانه، لعنت و (سوءالدار) را در پى دارد.

ج. (الذين ينقضون عهداللّه من بعد ميثاقه... أولئك هم الخاسرون) (1469).

د. (وأوفوا بعهداللّه إذا عاهدتم ولاتنقضوا الا يمان بعد توكيدها و قد جعلتم اللّه عليكم كفياً إنّ اللّه يعلم ما تفعلون) (1470).

ه. آيه وأوفوا بالعهد إنّنّ العهد كان مسئولاً(1471) بين وفاى به عهد و تهديد به عذاب در رزو قيامت جمع مى كند؛ چيعنى خود عهد در روز قيامت مورد سؤ ال واقع مى شود كه چرا عمل نشدى؟ نه اين كه از متعهّد سؤ ال شود كه چرا به عهد عمل نكردى؟ چنان كه در سوره مباركه اسرأ درباره سمع و بصر و فؤ اد اين گونه تعبير شده است: (و لا تَفْتُ ما ليس لك به علم إنّ السمع و البصر والفؤ اد كلّ أُولئك كان عنه مسئولاً) (1472)؛ يعنى انسان مسؤ ول است و زير سؤ ال توبيخى مى رود و اعضاى مزبور مسؤ ول عنه هستند و از انسان سؤ ال مى شود كه جوارح و جوانح را چگونه استعمال كردى.

وجوب وفاى به هر سه قسم از عهد، از آيه (يا أيها الذين امنوا أوفوا بالعقود) (1473) استفاده مى شود. اين آيه متعلق نفوذ وضعى و نيز وجوب وفا را عنوان عقد قرار داده كه به معناى عهد است؛ زيرا عقد به معناى مطلق عهد، هم شامل عهد خدا با انسان و هم شامل عهد انسان با خدا يا انسان ها با يكديگر مى شود. حتى اگر طرف عهدِ مسلمان، انسانِ غيرمسلمان باشد، وفاى به آن عهد لازم است؛ يعنى خصوصيت اسلام يا كفرِ طرف مقابل، در وجوب وفا نقشى ندارد؛ از اين رو لزوم وفاى به عهد از قوانين بين المللى اسلام به حساب مى آيد.

البته قرآن كريم يك صورت را استثنا مى كند كه بازگشت آن استثنا بعد از تحليل به استثناى منقطع است، نه متصل؛ زير با نيرنگ طرف مقابل اصل التزام به وفا و تعهد به عمل متزلزل مى شود وآن موردى است كه طرف مقابل به خيانت و نقض عهد روى آورد: (إلاّ الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً و لم يظاهروا عليكم أحداً فأتمّوا إ ليهم عهدهم إ لى مدّتهم إنّ اللّه يحبّ المتّقين) (1474)، بلكه به مؤ منان هشدار مى دهد كه اساساً مشركان اهل وفاى به عهد نيستند: (كيف يكون للمشركين عهدٌ عند اللّه و عند رسوله إلاّ الذين عاهدتم عندالمسجد الحرام فما استقاموا لكم فما استقيموا لهم) (1475).

برهمين اساس، در سوره انفال پس از اين هشدار، هشدار ديگرى مى دهد كه حتى در صورت خوف از خيانت آنها به نظام اسلامى نيز، مى توانيد با اعلام قبلى، عهدتان را نقض كنيد و سلطه پذير نباشيد: (إنّ شرّ الدوابّ عنداللّه الذين كفروا فهم لا يؤ منون (55) الذين اعهدتّ منهم ثمّ ينقضون عهدهم فى كلّ مرّة و هم لايتّقون (56)... (57) وإ ما تخافنّ من قوم خيانة فانبذ إ ليهم على سوأٍ إنّ اللّه لايحبّ الخائنين) (1476). البته چنان كه اشاره شد، اين در صورت خوف از خيانت آنان، يعنى هنگام بروز چيزى است كه نشان نقض عهد آنان باشد. در اين صورت با افكندن عهدنامه به سوى آنان و اعلان اين كه عهدى بين ما و شما نيست مى توانند عهد را نقض كنند، وگرنه بودن خوف و ظهور نشان نقض عهد (با آن كه آنان كثيرالخيانه و سريع العذر هستند) يا بدون اعلام قبلى نقض عهد، جايز نيست؛ زيرا خيانت به حساب مى آيد و خيانت حرام است؛ گرچه نسبت به مشركان باشد.

### 3. نبذ كتاب اللّه و فرجام آن

اعتقاد و عمل به كتاب خدا سبب مى شود كه آن پيش روى انسان قرار گيرد، و انسان در خدمت آن درآيد، وگرنه كسى كه به صرف تلاوت كتاب خدا اكتفا كند و در مقام تفسير و اعتقاد و عمل به آن، دچار تحريف يا تناسى و تجاهل گردد در حكم كسى است كه آن را به پشت سراندازد.

قرآن كريم از كسانى كه با دين خدا محرفانه، ناسيانه و متجاهلانه مواجه مى شوند همين تعبير را دارد؛ درباره قوم شعيب عليه‌السلام كه به آن حضرت گفتند: (ما نفقه كثيراً مما تقول و إنّا لنريك فينا ضعيفاً ولو لا رهطك لرجمناك و ما أنت علينا بعزيز) (1477) فرموده است: (قال يا قوم أرهطى أعزّ عليكم من اللّه و اتخذتموه ورأكم ظهرياً) (1478)؛ شعيب گفت: اى قوم من چرا به احترام خدا مرا حفظ نمى كنيد، بلكه مى خواهيد به احترام قبيله مرا نگه داشته، خدا را پشت سراندازيد.

پشت سرانداختن خدا همان خدا فراموشى است كه خودفراموشى را به همراه دارد: (نسوا اللّه فأنسيهم أنفسهم) (1479)، در مقابل كسانى كه رو به خدا كردند و پيوسته با ياد او هستند: (أسلم وجهه للّه ) (1480).

تعبير خداى سبحان نسبت به كسانى كه با نسيان خدا، حقيقت خويش را از ياد بردند و با ظهور حق در روز قيامت خود را مى يابند، اين است كه: (و لق دجئتمونا فرادى كما خلقناكم أوّل مرّة و تركتم ما خوّلناكم ورأ ظهوركم) (1481)؛ يعنى همان گونه كه در آغاز پيدايش تنها بوديد، امروز نيز تنهاييد و آنچه را كه به شم اعطا كرديم و در دنيا قبله شما بود، امروز به پشت كرده و آن را پشت سرانداخته ايد. امورز كه به سوى خدا سفر كرده ايد و از بيگانه فاصله گرفته ايد، ديگر آن اموال با شما نيست. در مقابلِ كسانى كه اعمال خير خود را پيشاپيش مى فرستند و آن را در قيامت نزد خدا مى يابند: (وما تقدّموا لا نفسكم من خير تجدوه عنداللّه) (1482) كارهاى خير به سوى خدا و پيشاپيش انسان و كارهاى شرّ پشت سرانسان است.

تعبير قرآن كريم درباره كسانى كه بار گناه بر دوش دارند چنين است: (يحملون أوزارهم على ظهورهم ألا سأ ما يزرون) (1483)؛ كارى كه به طرف خدا نيست، بر پشت انسان چونان بار سنگين است كه قامتش را خم كرده، راننده او به سوى جهنم مى شود. چنين كسى نامه عمل خويش را از پشت سر مى گيرد: (وأمّا من أوتى كتابه ورأ ظهره # فسوف يدعواْ ثبوراً # و يصلى سعيراً) (1484) و او همان گونه كه پشت سر خود را نمى بيند، پيش روى خويش را نيز مشاهده نمى كند؛ زيا كور محشور مى شود: (ونحشره يوم القيامة أعمى) (1485)

چنين كسى هر دو سويش پشت سر است، چنان كه هر دو دست وى چپ است، برخلاف مؤ من كه هر دو دستش راست است و چنان كه در ذيل آيه (خلقت بيدىّ) (1486) درباره خداى سبحان آمده است كه هر دو دست خدا راست است: كلتا يديه يمين (1487) همين مطلب در اوصاف ابوابراهيم موسى بن جعفرعليه‌السلام نيز آمده است (1488).

غرض آن كه كسى كه كتاب خدا را در دنيا به پشت سرافكند، در قيامت نامه عمل خود را از پشت سر مى گيرد و اين ظهور كارهاى دنيوى او در قيامت است؛ چنان كه به اين ظهور و بروز در سوره سبأ به صورت غل وزنجير در گردن اشاره شده است: (وجعلنا الا غلال فى أعناق الذين كفروا هل يجزون إلاّ ما كانوا يعملون) (1489)؛ همان چيزى كه امام سجادعليه‌السلام در دعاى مبارك ختم قرآن، از ادعيه مهم صحيفه سجاديه، از آن به خدا پناه مى برد و عرض مى كند: خدايا مرا كمك كن در آن روزى كه اعمال انسان غل مى شود و در گردن ها قرار مى گيرد: وصارت الا عمال قلائد فى الا عناق (1490).

## بحث روايى

### 1. لزوم وفا به پيمان ها

عن على عليه‌السلام: إنّ العهود قلائد فى الا عناق إ لى يوم القيامة فمن وصلها وصله اللّه و من نقضها خذله اللّه و من استخفّ بها خاصمته إلى الذى أكّدها وأخذ خَلْقَهُ بحفظها(1491).

عن على عليه‌السلام: لايدعونّك ضيق لزمك فى عهد اللّه إ لى النكث فإنّ صبرك على ضيق ترجو انفراجه و فضل عاقبته خير لك من عذر تخاف تبعته و تحيط بك من اللّه لا جله العقوبة (1492).

عن على عليه‌السلام فى صفة النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: واعياًلوحيك حافظاً لعهدك ماضياً على نفاذ أمرك (1493).

عن على عليه‌السلام: فلا تغدرنّ بذمتك ولا تخيسنّ بعهدك ولا تختلنّ عدوك فإنّه لايجترى ء على اللّه إ لا جاهلٌ شقيُّ و قد جعل اللّه عهده و ذمّته أمناً أفضاه بين العباد برحمته (1494).

عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: لا دين لمن لا عهد له (1495).

عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: إنّ حسن العهد من الا يمان (1496).

عن على عليه‌السلام: ما أيقن باللّه من لم يرع عهوده و ذمّته (1497).

اشاره: با غمض از سند و ايكال و ايكال تفصيل مطلب به فقه، لازم است عنايت شود كه اوّلاً، عهد غير از وَعْد است؛ زيرا صبغه اخلاقى وَعْد بيش از عهد است و صِبغه فقهى عهد بيش از وَعد است. ثانياً، عهد با خدا شرايط خاص خود را دارد كه متعلق آن نبايد مرجوع باشد، هر چند رجحان آن لازم نيست و بعد از اجراى صيغه عاهَدْتُ اللّه و مانند آن، وفاى به آن واجب و مخالفت با آن پس از انعقاد كفاره دارد و كفاره آن همانند كفاره افطار عمدى روزه ماه مبارك رمضان است. ثالثاً، عهد با خلق جزو پيمان هاى متعارف عقدى است كه اجمالى از آن در ثناياى بحث تفسيرى بازگو شد كه هرچند عهد ابتدايى نظير بيمه را برخى از فقيهان لازم الوفا نمى دانند، ليكن به نظر مى رسد كه مشمول اطلاق ادلّه لزوم وفاى به شرط و وفاى به عهد باشد.

### 2. حسادت منشأ نبذ كتاب

عن الصادق عليه‌السلام: ولمّا جائهم ) هؤ لأ اليهود و من يليهم من النواصب كتابٌ (من عنداللّه مصدق لما معهم ) القرآن مشتملاً على وصف فضل محمّد و على واَّ يجاب ولايتهما و ولاية أوليائهما و عداوة أعدائهما (نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب ) اليهود التوراة و كتب أنبيأ اللّه (ورأ ظهورهم ) تركوا العمل بما فيها و حسدوا محمّداً على نبوته و علياً على وصيّته و جحدوا ما وقفوا عليه من فضائلهما (كأنّهم لايعلمون ) و فعلوا فعل من جحد ذلك و الردّ له فعل من لا يعلم من علمهم بأنه حق (1498).

اشاه: منشأ صلى نبذ عهد فسق است كه در آيه مورد بحث آمده است. آنچه از اين قبيل احاديث برمى آيد همانا تطبيق فسق بر حسد و انطباق عهد بر ولايت است كه همگى از سنخ جرى و تطبيق مصداقى است، نه تحليل مفهومى و تبيين تفسيرى.

### 3. مراد از نبذ كتاب

1. فى رسالة أبى جعفر إ لى سعد الخير: و كل أمّة قد رفع اللّه عنهم علم الكتاب حين نبذوه و ولاهم عدهم حين تولوه و كان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه و حرّفوا حدوده فهم يرو ونه و لا يرعونه والجهال يعجبهم حفظهم للروايه والعلمأ يحزنهم تركهم للرعاية و كان من نبذهم الكتاب أن ولّوه الذين لايعلمون فأوردوهم الهوى وأصدروهم إ لى الردىّ وغيّروا الكتاب و حرفوا حدوده فهم مع السادة والكبرة فإ ذا تفرقت قادة الا هوأ كانوا مع أكثرهم يسمع صوت إ بليس على ألسنتهم بباطل كثير... (1499).

اشاره.. نَبذ كتاب مفهوم جامعى دارد كه تفسير به راى از يك سو و تولّى بيگانگان و قبول سرپرستى آنان در قلمرو اسلامى از سوى ديگر از مصاديق بارز آن است.

2. جامعه اسلامى موظّف است روزانه در افزايش علم نافع بكوشد: (قل ربّ زدنى علما) (1500) وگرنه گرفتارِ (ذلك مبلغهم من العلم )(1501)، سپس محكوم فأعرض عن من تولّى عن ذكرنا و لم يرد إ لاّ الحياة الدنيا (1502) مى شود. آنچه در اين حديث آمده از سنخ همين اشارات مرقوم است.

## (وَاَتثَبَهُواْ مَاتَتْلُواْ االشَّيطيِنُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنُ وَلَكِنَّ الشَّيَطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَاَّ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَرُوتَ وَمَرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاََّ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَايُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِوَزَوْجِهِ وَمَاهُم بِضَآرِّينَ بِهِ أَحَدٍ إِلا بَإِذْنِ اللّهِ وَيَتَعَلَّمُون َمَايَضُرُّهُمْ وَلاَيَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَئهُ مَالَهُ فِى الاَْخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَواْبِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ (102) وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ وَاتَّقَواْ لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِاللّهِ خَيْرٌ لَّوْكَانُواْ يَعْلَمُونَ) .

## گزيده تفسير

يهود افزون بر انكار بشارت هاى تورات درباره رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و پششت سر انداختن كتاب خدا، در رويارويى با آن حرت و در راه تضعيف اسلام، با پيروى از آنچه شياطين در عهد حكومت سليمان عليه‌السلام بر مردم خوانده بودند، از سحر نيز مدد مى گرفتند. آنان براى توجيهِ دينىِ استمدادِ از سِحْر، آن را به برخى انبيا، مانند حضرت سليمان عليه‌السلام اسناد داده، سلطنت و قدرت او را نشأت گرفته از سحر مى نماياندند. البته محتمل است جادوگرى عمل نياكان يهود بوده و اسناد آن به فرزندان، يعنى يهود عصر نزول قرآن، به سبب تشابه فكرى بين يهود عصر نزول قرآن با نياكان خود باشد.

سحر در زمان حضرت سليمان عليه‌السلام يا پس از وفات وى رواجى خاص داشت. شياطين جنّ كه با تسخير حضرت سليمان از افساد جامعه و اضلال مردم ممنوع بودند، پس از وفات آن حضرت از بند و تسخير او رهيدند و شروع به افساد و اضلال كردند.

آن شياطين در اعتقاد و عمل كافر شدند و منشأ كفر آنان سحر بود. سحر كه گناه بزرگ است، در صورت ايمان به استقلال آن در تأثير، سبب كفر اعتقادى و اگر بدون اين اعتقاد تنها در عمل به كار گرفته شود، سبب كفر عملى است. مراد از كفر در اين آيه شريفه، خصوص جَعْل و تدوين سح رو سپس استناد آن به پيامبر معصوم، يا تعليم سحر يا به كارگيرى آن، يا مجموع هر سه كار است و چون تنها راه توهم كفر سليمان عليه‌السلام و همچنين طريق منحصر اسناد كفر به آن حضرت در نزد شياطين يهود، پندار سحر آن حضرت بود، تبرئه و تنزيه حضرت سليمان از كفر نيز به تنزيه وى به طور مطلق از جادوگرى بازمى گردد. حضرت سليمان عليه‌السلام هرگز به اصل سحر و كفر اعتقادى و عملى آن آلوده نشد. سلطنت و مُلك او فقط عطيه الهى بود، نه محصول سحر.

سحر، علمى قابل انتقال به ديگران است وبطلان و حرمت آن دليل بر علم نبودن آن نيست.

شياطين غير از سحر آنچه را بر هاروت و ماروت نازل شده بود نيز به مردم تعليم مى دادند. هم آن شياطين و هم اين دو فرشته، معلم سحر بودند؛ با اين تفاوت كه قصد شياطين افساد بود؛ از اين رو عمل آنه احرام بلكه موجب كفر شد، ليكن نيت و هدف هاروت و ماروت كه دو فرشته معصوم بودند، دفع مفسده سحر و ابطال سحر ساحران بود؛ از اين رو عمل آنان مباح، بلكه راجح شد. آن دو فرشته، هم از متن عمل به سحر مصون و هم از قصد آن منزه بودند و عليم سحر از جانب آنان از قبيل آموزش مغالطه در منطق با هدف كشف مغالطات و دورى جستن از آن در برهان بود.

مردم از هاروت و ماروت چيزى را مى آموختند كه سبب آن عامل تفرقه بين دو همسر مى شدند. ذكر خصوص تأثير سحر در جدايى بين زن و شوهر، افزون بر عنايت و اهتمام به كانون منسجم خانواده كه تزلزل و ويرانى آن پيش لرزه زلزله در نظام جامعه و فروپاشى ديوار آن است، به سبب شيوع و اهميت اين فاجعه اجتماعى بوده است، نه از باب حصر تأثير سحر در اين مصداق.

سحر تكويناً مؤ ثر است، ليكن تأثيرگذارى آن مستقل از سنت الهى و از قانون سبب و مسبب بيرون نيست؛ بلكه مشمول قانون عام عليت است و تأثير آن با اراده ربوبى خداى سبحان و توحيد افعالى منافات ندارد؛ زيرا سحر جزو مقدرات الهى است و بدون اخذ خداوند هيچ ساحرى نمى تواند به كسى آسيبى برساند؛ بنابراين، تأثير سحر به سبب احئل نشدن اراده خداوند بين سبب و مسبب است و اذن تكوينى خداى سبحان به تأثير سحر، براساس حكمت است و در هر مقطع كه سخن از حُسن و جمال علمى است، از آنِ خداوند است و در هر مقطع كه سخن از قبح و بطلان عملى است، از آنِ شخص ساحر و مانند اوست.

وقوع هر كارى، خير يا شرّ، متوقف بر اذن تكوينى خداست، وگرنه مستلزم امورى مستحيل، مانند تفويض، بى نيازى معلول از علت يا اتكاى شى ء به خود است.

سحرنه تنها هيچ نفعى ندارد، بلكه زيانبار و از اين رو استعمال آن تشريعاً حرام است، مگر در مورد ويژه كه با اذن تشريعى خداوند باشد كه در اين حال نافع بودن آن نيز فقط به عنايت الهى است.

البته آنچه مذموم است، عمل به سحر يا فراگيرى آن به قصد عمل است، نه علم سحر يا صرف تعلم آن؛ زيرا علم به آن، براى پرهيز خود عالم از آلودگى به سحر و تحذير ديگران از ابتلاى به آن سودمند است.

پيروان شياطين در عين احل كه مى دانند در آخرت بى بهره اند نمى دانند كه كفر ورزيدن و ساحرى پيشه كردن يا اهانت به پيامبر الهى و دولت سليمانى را كه بر اعجاز استوار است، به استمداد از سحر متهم كردن عبارت از هويت فروشى و تاراج و حراج خويش است.

دنياطلبى و گرايش به منافع خيالى و نيز عناد و لجاج يهود عصر نزول قرآن نيز چنان بود كه با علم به اين كه فنّ سحر و تعليم و استعمال آن سبب محروميت از همه منافع و مواهب اخروى است به آن رو آورده بودند. كاش ‍ يهوديان مى دانستندكه تنها ثمن جان آدمى بهشت است، و آموزش سحر و استعمال آن را ثمن جان خود قرار دادن معاملهاى بس زيانبار است؛ زيرا اعتقاد ه هر امرى و صرف عمر در راه آن همانا به تجارت گذاشتن حيات و هستى خويش و دادن جان خود در برابر آن امر است؛ از اين رو كسى كه جان را به ثمن دوزخ مى فروشد و هيّت خود را در برابر منافع پندارى حاصل از سحر از دست مى دهد، بدتجارتى كرده است.

مؤ منان كه طاعت و تقوا پيشه كنند، افزون بر رهانيدن خود از قيود بندگىِ هوا و شيطان، يك ثواب هرچند به ظاهر اندك كه از طرف خداوند در برابر ايمان و تقواپيشگى به آنان داده مى شود، از همه منافعى كه همه ساحران در دوران عمر خود مى برند بهتر است؛ زيرا چيزى كه از نزد خداست، با معيارهاى دنيايى قابل ارزيابى و سنجش نيست.

تفسير

واتَّبَعوا

برخى مفسران چون أبوالسعود جمله (اتّبعوا...) را عطف بر جواب (لمّا) در آيه قبل، يعنى بر جمله (نبذ فريق...) دانسته اند و برخى مانند صاحب البحرالمحيط آن را عطف به مجموع جمله شرطيه (ولمّا جأهم ورسول... نبذ...) دانسته اند.

حق همان وجه اوّل است؛ چنان كه در مباحث تفسيرى آيه 101 گذشت يا حدّاقل پذيرش آن محذورى ندارد؛ زيرا آنچه صاحب البحرالمحيط در ردّ اژن وجه آورده، ناتمام است؛ وى مى گويد:

(اتبعوا) نمى تواند عطف به (نبذ) باشد؛ چون اتّباع يهود از شياطين مترتّب بر آمدن رسول نبود؛ زيرا آنان پيش از بعثت حضرت نيز از شياطين تبعيّت داشتند؛ برخلاف نبذ كتاب اللّه كه پس از آمدن رسول گرامى تحقق يافت (1503).

پاسخ اين استدلال اين است كه اوّلاً، دليل روشنى وجود ندارد كه علماى يهود (كه در برار مشركان به آمدن نبّى كرّم افتخار مى كردند و به بشارت هاى تورات دل بسته بودند) قبل از بعثت رسول گرامى عليه‌السلام، از سحر ساحران پيروى مى كردند، بلكه شايد پس از ظهور آن حضرت و نبذ كتاب اللّه به چنين دامى افتادند؛ زيرا، سنّت الهى اين است كه كسى كه از امور سودمند روى گردان شود، به دام امور زيانبار مى افتد و كسى كه ذلّت و انكسار در برابر پروردگار جهان را نپذيرد به ذلّت و خوارى در برابر بردگان تن مى دهد و كسى كه عبادت رحمان را ترك كند، به پرستش اوثان گرايش ‍ مى يابد. ثانياً، ممكن است مراد از اتّباع، توغّل و تمحّض در پيروى از شياطين و سحر ساحران باشد؛ چنان كه أبوالسعود آن را بدين معنا گرفته (1504) و آيه بدين معناس ت كه آنان پس از آمدن پيامبر، كتاب خدا (قرآن يا تورات ) را پشت سرانداختند و به جاى پيروى از آن حق و نور،ك خود را در اختيار اباطيل شياطين قرار داده، از آن پيروى كردند.

از آنچه گذشت روشن مى شود كه ضمير (اتّبعوا) به يهود عصر نزول قرآن بازمى گردد؛ چنان كه ابه ابن عباس منسوب است (1505)، نه به يهود عصر سليمان عليه‌السلام؛ چنان كه مختر ابن زيد و سدّى است (1506)، و نه به همه آنان؛ چنان كه به صورت قيل به قائل ناشناس اسناد داده شده است.

ما تتلوا

تتلو از ماده تلاوت است و تلاوت، چنان كه راغب گفته، قرأتى است كه تبعيّت را در پى داشته باشد؛ چه با حرف (على ) متعدى شود، نظير وإ ذا تتلى عليهم آياتنا (1507) و (و إذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً) (1508) يا بدون حرف على آمده باشد؛ نظير: (واتل ما أوحى إليك من كتاب ربّك) (1509) و (وأن أتلوا القرآن فمن اهتدى) (1510)

براين اساس، نمى توان تلاوت در آيه مورد بحث را به دليل اين كه با على متعدى شده، به معناى جعل و تكذيب دانست؛ به ويژه آن كه چنين معناى در هيچ يك از مواد استعمال اين واژه در قرآن (بيش از 60 مورد) مشاهده نمى شود. البته راغب اصفهانى اين معنا را به عنوان معناى دوم اين ماده نقل كرده كه در آيات قرآنى به استخدام گرفته نشده است، نه به عنوان احتمال دوم در آيه مورد بحث. او مى گويد: گفته مى شود: فلان يتلو لعى فلان و يقول عليه أى يكذب عليه (1511). البته اين كه، برخى مفسران معناى افترا و كذب را در تفسير آيه اختيار كرده و روايت عياشى كه در هر مبحث روايى خواهد آمد را شاهد بر آن گرفته اند(1512) و بعضى ديگر آن را منسوب به ابومسلم دانسته اند، از بررسى صدر و سابقه ءماجراى جادوگران يهود بعيد نيست، ولى نسبت به شياطين كه مُسَخّر حضرت سليمان بودند، بعيد است (1513). معانى ضعيف ديگرى نيز براى اين وژاه نقل شده است (1514).

عَلى

در معناى حرف (على ) در جمله (على ملك سليمان ) دو احتمال است: يكى اين كه به معناى اصلى و اوّلى خودش باشد، چنان كه مختار بلاغى (1515)است و در اين صورت كلمه اهل در تقدير است؛ زيرا عنوان تلاوت، بر اشخاص و انسان هاست نه بر حكومت و مانند آن؛ يعنى ما تتلوا الشياطين على أهل مملكة سليمان؛ آنچه را كه شياطين بر مردم مملكت سليمان تلاوت مى كردند. يا اين كه معناى تقوّل، يعنى دروغ بستن در (تتلوا) تضمين شده است و (تقوّل با على متعدى مى شود: (ولو تقوّل علينا...) (1516) به معناى دوغ هايى كه بر شريعت و نبوّت سليمان بستند است (از باب اين كه مُلك كنايه از همان شريعت و مقام نبوت سليمان عليه‌السلام است ) يا به معناى دروغ هايى را كه در عهد و زمان سليمان بستند. ديگر اين كه به معناى فى باشد؛ زيرا تقديرِ اهل، خلاف اصل است و مُلك در جمله على ملك سليمان شخص نيست تا بر او تلاوت شود و مختارأبوالسعود(1517) همين است؛ يعنى آنچه را شياطين در زمان پادشاهى سليمان تلاوت مى كردند.

بعيد نيست كه هم (تتلوا) به معناى تلاوت كردن باشد؛ خصوصاً با توجّه به اين كه بيش از 60 مورد ماده تلاوت به صيغه هاى مختلف در قرآن كريم به كار رفته و در همه اين موارد به معناى خواندن است؛ چنان كه در بيشتر اين موارد با (على ) متعدّى شده است، و هم (على ) به معناى خودش ‍ باشد؛ زيرا با (على ) متعدّى شده ست، و هم (على ) به معناى خودش ‍ باشد؛ زيرا گرچه تقدير خلاف اصل است، ولى اگر با قرينه همراه باشد، پذيرش آن بى محذور، بلكه متعيّن است و در اين جا يا اهل در تقدير است، چنان كه مختار بلاغى (1518) است يا على الناس در تقدير است به قرينه يعلّمون الناس كه در ادامه آيه مى آيد؛ يعنى ما تتلو الشياطين على الناس على ملك سليمان؛ آنچه را شياطين برمردم عليه حكومت سليمان تلاوت مى كردند. افزون بر اين كه در هر حال اين جمله نياز به تقدير يا تأويل دارد؛ چون اگر على به معناى فى باشد، باز هم كلمه عهد در تقدير است؛ يعنى ماتتلوا الشياطين فى عهد ملك سليمان (آنچه را شياطين در زمان پادشاهى سليمان قرأت مى كردند) چنان كه كسانى مانند أبوالسعود كه آن نظر را اختيار كرده اند به آن تصريح كرده اند(1519) و اگر على به معناى خودش باشد، ولى تتلوا به معناى تقوّل باشد، باز هم چنين تضمين و تأويلى ارتكاب شده است.

### يُعلثمون

(يعلّمون ) در جمله (يعلّمون الناس السحر) كه به صيغه مضارع و دليل بر استمرار است، نشان رواج سحر در زمان حضرت سليمان يا پس از وفات آن حضرت است.

### السّحر

راغب اصفهانى براى اين واژه سه معنا ذكر مى كند:

1. نيرنگ و خيال پردازى هايى كه حقيقتى ندارد؛ نظير آنچه شعبده باز از طريق چشم بندى ها انجام مى دهد و آيه (سحروا أعين الناس و استرهبوهم) (1520) به آن ناظر است.

2. جلب معاونت و يارى شياطين جنّ از طرى قافعالى كه سبب تقرّب به آنان مى شود و آيه (هل أنبّئكم على من تنزّل الشياطين (221) تنزّل على كلّ أفّاكٍ أثيم) (1521) و آيه مورد بحث: (ولكن الشياطين كفروا يعلّمون الناس السحر) به آن اشاره دارد.

3. آنچه به عنوان تغيير صورت و تغيير طبيعت اشيأ مثل تغيير انسان به صورت حيوان مطرح است كه حقيقت ندارد و پندارى بيش نيست (1522).

ابن فارس نيز براى اين مادّه، سه اصل متناين از هم ذكر مى كند: سَحْر به فتح سين و سكون حأ به معناى عضوى از اعضأ (شُش )، سَحَر به فتح سين و حأ به معناى وقتى از اوقات (نزديك صبح )، سِحْر به كسر سين و سكون حأ به معناى خدعه و شبه آن كه حق را به صورت باطل درآوردن است (1523)، ليكن صاحب التحقيق براى اين ماده يك اصل قائل است و آن منصرف ساختن ديده يا قلب از حق و واقعيت است به خلاف آن كه باطل است و حقيقت ندارد.

پس اگر كسى ديده ها را از آنچه در ظاهر مشاهده مى كند، يا قلب ها را از آنچه در باطن ادراك مى كند به خلاف آن منصرف سازد، گفته مى شود وى سحر كرده و ساحر است. وى پس از ذكر اين معنا، با تكلّفى دو معناى ديگر (وقتى از اوقات و عضو از اعضا) را نيز به همين معنا بازمى گرداند(1524). البته تقارن سِحْر با سَحَر در اين كه حق آميخته با باطل و نور مخلوط با ظلمت است، به طورى كه نه روشن باشد و نه تاريك تا حدودى قابل طرح است.

در هر حال مطابق آنچه از راغب گذشت، سحر در آيه مورد بحث خيال پردازى و شعبده نيست، بلكه از واقعيتى برخوردار است كه با انجام آن يارى و معاونت شياطين جن جلب مى شود. آراى ساير مفسّران و رأى حق در مسأله بعداً خواهد آمد.

### و ما أُنزل

كلمه (ما) در جمله و ما أُنزل على الملكين... موصوله است، نه نافيه كه قرطبى آن را پذيرفته (به اين معنا كه ما أنزل على الملكين سحر، بر آن دو نفر سحرى نازل نشد)(1525)؛ زيرا نافيه بودن ما مبتنى بر مكسور بودن لازم در ملكين است كه قرأتى شاذّ است (1526). نكته قابل بحث اين است كه معطوف عليه ما كلمه السحر در (يعلّمون الناس ‍ السحر) است؛ بدين معنا كه شياطين يا يهود افزون برسحر، آنچه را كه بر دو فرشته، هاروت و ماروت نازل شده بود نيز به مردم تعليم مى دادند (كه چيزى غير از سحر بود و چنان كه ظاهر عطف، تغاير آن دو است يا سحر مخصوص بود و از باب ذكر خاص بعد از عام به جهت اقوا بودن آن خاص، بر سحر مطلق عطف شده ) يا معطوف عليه، كلمه (ماتتلوا) است و آنچه در ما بين آمده، جملاتى است معترضه؛ يعنى يهود از (ما تتلوا الشياطين ) و از (ما أنزل على الملكين ) تبعيت كردند؟

اين جا نيز برخى چون أبوالسعود(1527) دو احتمال را در عرض هم مطرح كرده و صاحب البحر المحيط ظاهر را به وجه اوّل مى داند(1528) و قانون الا قرب فالا قرب اين استظهار را تأييد مى كند.

البته وجه سومى را صاحب البحرالمحيط به ابومسلم نسبت مى دهد؛ بدين صورت كه (ما أنزل ) عطف بر (ملك سليمان ) باشد، به اين معنا كه يهود از افترايى كه به ملك سليمان زده شد (كه مى گفتند: همه قدرت و شكوت سليمان محصول سحر است ) و از افترايى كه به (ما أنزل على الملكين ) زده شد (كه مى گفتند: آنچه بر هاروت و ماروت نازل شد سحر بود، در حالى كه بر آنان سحر نازل نشد، چون سحر كفر است و ملائكه معصومند و چنين عمل كفرآميز را خدا نازل نمى كند، بلكه كار خداوند ابطال آن است ) پيروى كردند.

ضعف اين وجه آشكار است؛ زيرا با جمله بعدى و ما يعلّمان من أحد.. سازگار نيست؛ چون اين جمله نشان مى دهد كه آنچه بر آن دو فرشته نازل شد، چيزى ازمقوله سحر و مطالبى بود كه متعلمان با آموختن آن با سحر و طريقه ابطال آن آشنا مى شدند. برهمين اساس دو فرشته مزبور اصرار داشتند كه بگويند: ما وسيله امتحان هستيم؛ (إنّما نحن فتنة ) و از سوء استفاده از قدرت و توانِ به دست آمده برحذر بدارند.

### ببابِل

بابِل از شهرهاى قديم بين النهرين است كه خرابه هاى آن در ساحل فرات در 160 كيلومترى جنوب شرقى بغداد واقع است. تأسيس اين شهر به 2105 سال قبل از ميلاد مسيح بازمى گردد و از آن زمان تا دوره سلوكيان، يكى ازشهرهاى مهمّ مشرق زمين به شمار مى رفت. انحطاط اين شهر از زمانى آغاز گرديد كه سلوكيان آن را ترك گفتند(1529). برخى از مفسران مصاديق احتمالى بابِل را سه منطقه مى دانند: 1. بابل كوفه، بابل ديار مغرب و بابل كوه دماوند(1530).

### تذكّر

برخى در وجه تسميه بابل بر پندار عرب يبودن اين واژه آن را هماهنگ با تبلبل و اضطراب لغات به حساب آورده اند؛ در حالى كه اين كلمه نه فارسى است ونه تازى بلكه عبرى يا كلدانى است و در كلدانى به معناى باب ايلو، يعنى باب اللّه و در عبرانى به معناى باب اِيل است و از بزرگ ترين شهرهاى جهان محسوب مى شد و شهرت آن سبب بى نيازى از توضيح و تعريف شده است (1531).

هاروت و ماروت: بعضى ريشه اين دو واژه را هروتات به معناى وصول و سلامت و عافيت و آرمتى به معناى صبر، تواضع، محبّت و اخلاص، دانسته آن دو را معادل خرداد و مرداد مى دانند(1532) و بعضى نيز گفته اند: در كتاب اوستا هردات و امردات كه همان خرداد و مرداد است به معناى بى مرگ آمده است (1533).

صاحب التحقيق مى گويد:

اين دو واژه معرّب و بر وزات طاغوت و جالوت و لاهوت و ناسوت، و مأخوذ از زبانى است كه ده قرن پيش از ميلاد در بابِل رواج داشته است، وبر اين اصل اين دو، از لغت عربى يا آرامى يا آشورى يا فاسى قديم است. دليل قطعى نيافته ايم؛ از اين رو فايده اى در بحث احتمالات ضعيف موجود در آن، نظير قول به اين كه مأخوذ از معادل دو كلمه خرداد و مرداد (يعنى هروتات و امرتات ) است نمى يابيم (1534).

فتنه

به معناى امتحان و بلاست و ريشه آن فتنتُ الذهب و الفضّة است و در موردى اطلاق مى شود كه با گداختن طلا و نقره در آتش، خوب و بد آن از هم جدا شود(1535).

برخى محقّقان قائلند كه دو خصوصيت اختلال و اضطراب در ريشه اين مادّه، اشراب شده و با اين دو ويژگى از موادّى چون اختبار، ابتلأ و امتاحن امتياز مى يابد و بر همين اساس هيچ يك از اين موادّ چهارگانه را نمى توان در مورد ديگرى به كار برد، مگر از باب مجاز و عنايت. او مى گويد:

ماده امتحان در جايى به كار مى رود كه در مقام عمل جدّيتى صورت پذيرد تا خبر و نتيجه به دست آيد؛ مانند: (إذا جأكم المؤ منات مهاجرات فامتحنوهنّ) (1536) و ماده ابتلا در موردى به كار مى رود كه تحوّل و انقلابى تحقق يابد؛ مانند (وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه ) (1537)، (هنا لك ابتلى المؤ منون و زلزلوا زلزالاً شديداً) (1538) و ماده اختبار (كه استعمال قرآنى ندارد) در موردى به كار مى رود كه بنا بر تحصيل اطلاع دقيق باشد و ماده فتن و افتتان در موردى به كار مى رود كه اختلال و اضطرابى ملحوظ باشد؛ مانند: (أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا امنّا و هم لا يفتنون ) (1539)، (أولا يرون أنّهم يفتنون فى كلّ عام مرة أو مرتّين ثم لا يتوبون و لا هم يذكّرون ) (1540).

غرض آن كه فتنه به معناى آشوب است، نه امتحان و چون در آشوب، يعنى تموّج، تحول، تقلّب واضطراب، گوهر هر كس يا چيزى معلوم مى شود، فتنه به معناى آزمون و امتحان تلقى شده است: فى تقلّب الا حوال علم جواهر الرجال (1541).

### منهما

آيا ضمير هما در (فيتعلّمون منهما ما يفرّقون...) به دو مَلَك باز مى گردد، يعنى مردم از آن دو فرشته چيزى را مى آموختند كه سبب جدايى ميان زن و شوهر مى شد، يا به سحر و (م اأُنزل على المَلَكين ) بازگشت م يكند، يعنى مردم از شياطين و فرشتگان چيزهايى را فرا مى گرفتند كه سبب تفرقه بين زن و شوهر مى شد؟

با توجه به اين كه دو ضمير تثنيه ديگرى كه در اين سياق وجود دارد، يعنى ضمير (يعلّمان ) و (يقولا) به هاروت و ماروت بازمى گردد، شكّى نيست كه ظاهر در اين ضمير تثنيه سومى: (منهما) نى زوجه اوّل است؛ يعنى ضمير به فرشته هاروت و ماروت باز مى گردد؛ بر همين اساس بيشتر مفسران همين وجه را اختيار كرده و برخى اصلاً به وجه ديگر اشاره نكرده اند(1542). البته چنان كه روشن است ارجاع اين ضمير تثنيه به سحر و (ما أنزل ) محذور عقلى ندارد؛ خصوصاً به قرينه تناسبى كه تعلّم با تعليم دارد؛ يعنى همچنان كه تعليم شياطين از سحر و (ما أنز لعلى الملكين ) بوده، تعليّم مردم نيز از اين دو بوده است، ليكن عمده ظهورِ سباق و سياق آيه است كه مورد اشارت قرار گرفت.

وجه سومى نيز به ابومسلم نسبت داده شده (1543) و آن بازگشت ضمير تثنيه به فتنه و كفر (مصدرى كه از لا تكفر به دست مى آيد) است؛ يعنى مردم از فتنه و كفر چيزى را آموختند كه سبب جدايى زن و شوهر مى شد، ليكن اين وجه نيز مخالف ظاهر است و ضعيف تر از آن، وجهى است كه در الميزان نقل شده (1544)، گرچه قائلى براى آن نيافته ايم آن اين كه ضمير به سحر و كفر بازگردد.

خلاق: به معناى نصيب از ماده خَلْق به معناى اندازه گيرى است (نه خُلوق به معناى كهنگى و به نصيب اسان خلاق گفته مى شود؛ زيرا نصيب هر كسى برايش مقدّر و اندازه گيرى شده است؛ چنان كه سجيّه انسان به خُلُق موسوم است؛ زيرا انسان صاحب سجيّه بر آن اندازه گيرى شده است (1545). البته نفى خلاق به معناى بى برگى از بهشت، منافاتى با بهره مندى آنان از دوزخ ندارد؛ هر چند در فرهنگ محاوره، عنوان بهر بر عذاب اطلاق نمى شود.

### لَمَثُوبَةٌ

مثوبة از مادّه ثوب به معناى رجوع است و به جزاى اعمال از آن رو ثواب و مثوبه اطلاق مى شود كه جزاى عمل انسان به خود انسان باز مى گردد؛ چنان كه لباس ثوب گفته مى شود؛ زيرا نخى كه لباس از آن تشكيل شده است به حالتى كه برايش مقدّر شده بازگشته است (1546) و از منظر ديگر چون بازگشت متن عمل به آن صورت باطنى است، همان را مثوبت و مرجع و بازگشت خوانند و در اين جهت فرقى بين بهشت و دوزخ نيست؛ از اين رو عنوانِ مَثُوبَت و ثياب در قرآن كريم بر عذاب هم اطلاق شده است: (قل هل أنبئكم بشرّ من ذلك مثوبة عنداللّه، من لعنه اللّه و غضب عليه...) (1547)، (فالذين كفروا قطّعت لهم ثيابٌ من نار...) (1548).

نكره بودن مثوبه در آيه ءدوم دليل بر وحدت است و تنوين تفخيم آن نشان از نهايت عظمت ثواب الهى دارد؛ زيرا توجه به تنكير آن بدين معناست كه يك ثواب از طرف خدا هر چند به ظاهر اندك باشد، از همه منافعى كه همه ساحران در همه عمر خود مى برند، بهتر است. شرح اين نكته در مبحث اشارات خواهد آمد.

تناسب آيات

چنان كه گذشت كسانى چون أبوالسعود (1549) قائلند كه واو در صدر آيات مود بحث: (واتَّبَعوا...) براى عطف است، نه استيناف و (اتَّبَعوا) را به جوب (لمّا) در آيه قبل يعنى (نبذ) عطف مى دهد و اين نكته را وحدت شأن نزولى كه در سيره ابن هشام (1550) براى اين آيه و آيات قبل ذكر شده، تأييد مى كند. با اين بيان، هماهنگى دو آيه مورد بحث با آيات قبل روشن مى شود؛ زيرا اين دو آيه نيز زشتى ديگرى از زشتى هاى يهود عصر نزول قرآن را برمى شمرد و مى فرمايد: آنان كه پس از بعثت رسول مكرّم از روى عناد و لجاج، كتاب خدا را به پشت سر افكندند و از آن تبعيت نكردند، با تبعيت از شياطين به سحر مبتلا شدند و به جاى پيروى از حقّ و نر، به سوى باطل و ظلمت رفتند واحسن القصص و بيّنات و حكمت هاى آسمانى را به اباطيل و اسطوره هايى كه شياطين جنّ و انس بر اهل مملكت سليمان مى خواندند تبديل كردند؛ به گمان اين كه سليمان، سار بود و مُلك و زمامدارى او بر سحر و طلسمات استوار بود؛ در حالى كه دامن آن حضرت از سحر و كفر مبرّا بود و شياطين بودند كه با پيروى از سحر كافر شدند.

سپس در ادامه به بهانه و استناد ديگر يهود عصر نزول قرآن (قصّه هاروت و ماروت ) اشاره مى كند. هاروت و ماروت دو فرشته معصوم بودند كه براى غرضى درست، يعنى ابطال كيد كائدان و سحر ساحران به مردم سحر مى آموختند؛ بر همين اساس، آن دو فرشته به متعلمان خود مى گفتند: بدان كه ما و آنچه به تو مى آموزيم و توان و قابليّتى كه به تو مى دهيم، امتحان و ابتلايى بيش نيست؛ پس تنها در جايگاه شايسته (ابطال سحر ساحران ) از آن بهره بردارى كن و با به كارگيرى آن در اهداف باطل كافر مشو! ليكن آن متعلما، به انذار اين دو فرشته توجّهى نمى كردند و بخش هايى از سحر را مى آموختند كه بتوانند به وسيله آن ميان مرد و همسرش جدايى بيفكنند.

در پايان آيه اوّل درباره فرجام و نتيجه اخروى اين عمل قبيح مى فرمايد: آنان گرچه مى پنداشتند كه از چنين عمل زشتى در دنيا نفع مى برند، لكن تحقيقاً از بى بهرگى خويش در آخرت با خبر بودند و در حقيقت دين و آخرت و جانشان را با منفعت خيالى دنيا معامله كردند و كاش مى دانستند كه چه زشت متاعى است آنچه در مقابل جان انسان قرار بگيرد.

در دومين آيه مى فرمايد: اگر آنان از اين عمل زشت دست مى كشيدند و به جاى گرايش به سوى جادوگرى، به رسول مرّم و آيات الهى ايمان مى آوردند و با عمل به اوامر و اجتناب از نواهى الهى، تقوا پيشه مى كردند، ثواب و پاداشى را دريافت مى كردند كه قطعاً بهتر از سحر بود كاش از اين نكته نيز با خبر بودند و مى دانستند كه آنچه در نزد خداست از سحر و ساحرى بهتر است.

### احتمالات تفسيرى در آيه

از شگفتى هاى نظم و چينش آيات قرآن اين است كه، به تعبير استاد بزرگوار علامه طباطبايى، با همه احتمالات فراوان و بلكه محيّرالعقولى كه در تفسير و تشريح فقرات آيه مورد بحث وجود دارد (به ونه اى كه مطابق محاسبه آن استاد فرزانه به يك ميليون و دويست و شصت هزار وجه مى رسد) در عين حال زيبايى و فصاحت و بلاغت كلام حفظ شده است (1551) و توضيح آن در اشارات خواهد آمد.

برخى احتمال هاى تفسيرى و مواضع نزاع و اختلاف در آيه، در بحث از مفردات گذشت و برخى در مباحث آينده به ترتيب طرح خواهد شد.

### بهره گيرى از سحر براى مبارزه با قرآن

پيروى هدا از آن حق پويان و پيروى هوا از آن باطل گرايان است: (ذلك بأن الذين كفروا اتبعوا الباطل و أن الذين امنوا اتبعوا الحق من ربّهم كذلك يضرب اللّه للناس أمثالهم) (1552). يهودِ باطل گرا به جاى پيروى از هداى موساى كليم تبعيّت از هواى فرعون را انتخاب كردند و به جاى انديشه موسوى عليه‌السلام پندار فرعونى را برگزيدند و براساس (لعلنّا نتّبع السَحَرَة إنّ كانوا هم الغالبين) (1553) به پيروى ساحران پرداختند و در اين كژراهه روى به سحر عادى بسنده نكردند، بلكه از ادوگرى سياسى و اجتماعى كه درباره دولت سليمان جعل مى شد تبعيّت مى كردند (و مصداق كامل إنّ يتّبعون إلاّ الظنّ و ما تهوى الا نفس) (1554) بودند.

از جمله (اتّبعوا...) و عطف آن بر نبذ در آيه قبل به دست مى آيد كه يهود عصر نزول قرآن، براى كم فروغ كردن نور نبوّت رسول مكرّم و كاستن از تأثير آيات الهى آن، افزون بر اين كه بشارت هاى تورات را انكار مى كردند و كتاب خدا را پشت سر مى انداختند، از تعليم و تعلم سحر و به كارگيرى آن و اسناد جادوگرى به حضرت سليمان، بهره مى گرفتند.

اين احتمال نيز وجود دارد كه سحر و تعليم آن مربوط به نياكان يهود عصر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم باشد، ليكن وحدت سيرت و سنّت و تشابه دل ها: (تشابهت قلوبهم ) (1555) مصحّح اسناد آن به يهودان عصر نزول قرآن شده است؛ يعنى اگر يهودى هاى معاصر رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در عصر سليمان عليه‌السلام مى زيستند، همانند نياكان خود تن به گناه اعتقادى و عملى مى دادند.

### تنزيه سليمان عليه‌السلام از كفر عملى

سحر به هر صورتى كه درآيد با كفر عملى همراه است؛ چنان كه اگر با انحراف فكرى و الحاد عقيدتى همراه باشد، با كفر اعتقادى همراه است و از بدترين پديده هاى روحى است. مخالفان دولت سليمان و محاربان فكرى و اجتماعى حكومت آن حضرت وى را با نسبت دادن سحر تكفير عملى كردند. چون صيانت رسولان از پديده هاى زشت فكرى و اجتماعى از اهميت خاص برخوردار است، خداوند قبل از طرح ساير مسائل، به مصونيت حضرت سليمان از وَصْمه نقض فكرى و عصمت او از وَسْمه عيب اجتماعى عنايت كرد و چنين فرمود: (و ما كفر سليمان )؛ چنان كه در تطهير هاروت و ماروت از ابتلاى به بدآموزى سحر چنين ياد كرد: (و ما يعلّمان مِنْ أحدٍ حتى يقولا إنّما نحن فتنة فلا تكفر...). البته تعليم آنان تأثير علمى خود را حفظ مى كرد و شاگردان آن مكتب دانش سحر را فرا مى گرفتند؛ چنان كه در اين باره چنين مى آمده است: (ويتعلّمون منهما...)؛ يعنى آن تعليم فاعلى آن دو معلم با اين تعلّم قابلى شاگردان هماهنگ بود، نه آن كه شاگردانِ آنان ازفراگيرى سحر عاجز مى شدند يا صحنه آموزش را عمداً ترك مى كردند.

جمله (و ما كفر سليمان ) كفر را از حضرت سليمان نفى مى كند و دو جمله و لكنّ الشياطين كفروا يعلّمون الناس السحر افزون بر اثبات كفر براى شياطين منشأ كفر آنان را تعليم سحر معرّفى مى كند؛ بنابراين، سحر سبب كفر است و تنزيه دامن پاك سليمان از كفر در واقع به تنزيه آن حضرت از جادوگرى بازمى گردد و سليمان كافر نشد، يعنى سليمان ساحر نبود؛ زيرا تنها راه توثم كفر آن حضرت و همچنين طريق منحصر اسناد كفر به آن حضرت عليه‌السلام در نزد شياطين يهود، همين پندار سحر آن حضرت بود. غرض آن كه، از آيه كفر عملى سحر استظهار مى شود. در اين صورت به طريق اولى، آيه دلالت بر حرمت سحر مى كند و بر همين اساس ‍ اين آيه از ادله حرمت سحر و از اسباب حرمت سحر مى كند و بر همين اساس اين آيه از ادله حرمت سحر و از اسباب كفر در نزد فقهاست (1556)؛ چنان كه سببيّت سحر وسوء استفاده از آن براى كفر، از جمله (إنّما نحن فتنة فلا تكفر) نيز برمى آيد.

اين كه سحر مطلقاًموجب كفر مى شزد يا چنين استلزامى اختصاص به كسى دارد كه آن را حلال بشمرد، باز هم نزد فقها مورد بحث است؛ مرحوم صاحب جواهر گرچه در كتاب التجارة (1557) در اين باره توقف كرده است، ليكن در كتاب الحدود مى گويد: اطلاق نص و فتوا اقتضا دارد كه استلزام كفر اختصاص به صورت استحلال نداشته باشد(1558) و روشن است كه آيه مورد بحث يكى از آن نصوص مطلق به حساب مى آيد.

مى توان گفت سِحر گاهى كفر عملى و گاهى كفر اعتقادى است؛ كفر اعتقادى در جايى است كه اسان به تأثير ستقل سحر معتقد باشد، اما اگر كسى در مقام عقيده موحّد و از اعتقاد به تأثى استقلالى سحر مبرّا بود، ولى در مقام مل آن را به كار گرفت، مبتلا به كفر عملى، يعنى معصيت بزرگ شده است، نه از آن جهت كه ديگرى ضرر مى رساند و اضرار به غير، معصيت ات، بلكه خود سحر خواه اثر بكند، يا نكند معصيت است و إ يذأ و اضرار به غير، عنوان ديگرى است كه بر آن عارض مى شود. به هر تقدير، مفاد آيه اين است كه پيامبر معصوم، حضرت سليمان عليه‌السلام، هرگز به سحر آلوده نشد و تن به كفر اعتقادى و عملى نداد و سلطنت او عطيّه خداوند بود، ليكن شياطين با تعليم و تعلّم سحر در اعتقاد و در عمل كفر ورزيدند.

### ابتلاى پيامبران به شياطين

در قبال تقواى رهبران الهى طغواى قائدان الحادى قرار دارد. انبيا كه عهده دار تلاوت آيات خدا و مسؤ ول تعليم كتاب و حكمت و كفيل تزكيه نفوس مردم بوده اند، به شياطين مبتلا مى شدند كه از يك سو سِمَت تلاوت و تدريس متون سحرى را داشتند و از سوى دوم سِمَت تعليم مضامين و كيفيت اعمال آن را داشتند و از سوى سوم اتسعمال و به كارگيرى آن را در فروپاشى نظام خانوادگى و كانون اجتماعى برعهده داشتند و ا سوى چهارم دعوى هماهنگى با پيامبر را داشتند، يا پيامب رخدا را هم فكرى و هم گرايى و همكارى با خود متهم و او را ساحر معرفى مى كردند؛ از اين رو هم رسالت رهبران الهى ثقيل بود و هم وظيفه علمان دينى و نيز مؤ منان به مكتب آسمانى خطير بوده و هست كه از تهاجم جهات شيطانى مزبور جلوگيرى كرده و در دفع يا رفع آن دريغ نكنند و با هرگونه دَجْل و جَعلى مبارزه علمى كنند تا هيچ دجّال و جعّالى بساط خَتْر و خَطَر نگستراند.

در اين كه مراد از شياطين در آيه مورد بحث، شياطين جنّى است يا انسى يا هر دو، سه احتمال مطرح است؛ صاحب المنار هر سه احتمال را در عوض ‍ هم مطرح كرده و هيچ يك را اختيار نكرده است (1559) و بعضى ديگر احمال سوم را پذيرفته اند و آن را از قبيل آيه (شياطين الا نس و اجنّ يحى بعضهم إ لى بعض زخرف القول غروراً)(1560) دانسته اند.(1561)

ليكن قرينه مقام اقتضا دارد كه، چنان كه علامه طباطبايى 1 اخيار كرده اند(1562)، مراد از شياطين، شياطين جنّ باشد؛ چون آنان بودند كه تحت سيطره و تسخير حضرت سليمان عليه‌السلام قرار داشته و به عذاب او معذّب بوده، با اين تسخير، از افساد و اضلال ممنوع شدند: و من الشاطين من يغوصون له و يعملون عملاً دون ذلك و كنّا لهم حافظين (1563) و پس از وفات حضرت سليمان و به مجرّد اين كه از بند و تسخير آن حضرت آزاد شدند و از عذاب محدوديّت رهايى يافتند، افساد خود را آغاز كردند: فلمّا خرّ تبيّنت الجنّ أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا فى العذاب المهين (1564).

كفر عملى شياطين

مقصود از كفر در جمله ولكنّ الشايطين كفروا كفر عملى است، نه اعتقادى، ولى كلام در اين است كه مقصود از عمل كفرآميز كدامين عمل است؟ عمل جعفر سحر و تدوين آن در كتاب و سپس استناد آن به سليمان (1565) يا عمل تعليم سحر يا عمل به كارگيرى سحر يا مجموع اين اعمال سه گانه؟

در صورتى كه جمله (يعلّمون الناس السحر) بدل يا حال براى كفروا يا خبر دوم لكن و فاعلش شياطين باشد چنان كه به بعضى استناد داده شده (1566) و بعيد نيست كه ظاهر سياق آيه نيز چنين باشد)، اين جمله تفسيرى براى كفر مى شود و احتمال دوم (تعليم سحر و اضلال حاصل از آن ) را تقويت مى كند و در صورتى كه (يعلّمون الناس ‍ السحر) به جمله (اتّبعوا) ارتباط داشته باشد و فاعل آن يهود باشد، ظاهر استدراك با لكن: و ما كفر سليمان و لكن الشياطين كفروا احتمال اوّل است؛ يعنى مراد از كفر، جعل و تدوين سحر و سپس استناد آن به پيامبر مصوم است؛ چنان كه در روايتى از امام باقرعليه‌السلام نقل شده است. نيز احتمال اين كه مراد جميع اعمال سه گانه يا خصوص استعمال سحر و تعليم و تدوين آن باشد، بعيد نيست و كسانى چون أبوالسعود(1567) و امين الاسلام طبرسى 1 آن را اختيار كرده اند.

سحر آموزى شياطين آيا (يعلثمون الناس السحر) تفسيرى براى جمله (كفروا) است يا تفسيرى براى جمله (واتبعوا) و به بيان ديگر، آيا ضمير فاعلى (يعلّمون ) به شياطين باز مى گردد يا به يهود و تبعيت كنندگان از شياطين؟

أبوالسعود و نيز آلوسى دو احتمال مزبور را در عرض هم مطرح ساخته اند(1568) و آنچه در بسيارى از تفاسير آمده، وجه اول است (1569) و كمتر به وجه دوم اشاره اى شده است. برخى از مفسران به هر دو وجه اشاره كرده و در مقام تقديم يكى بر ديگرى برآمده است؛ مانند صاحب البحر المحيط. او مى گويد: ظاهراً ضمير (يعلّمون ) به شياطين باز مى گردد و مختار زمشخرى (1570) نيز همين است. سپس وجه دوم را به صورت قيل مطرح مى سازد.(1571)

از دو جهت مى توان وجه اوّل راتقويت كرد؛ يعنى نظر اكثر مفسّران و كسانى چون زمخشرى و صاحب البحر الحيط را برگزيد: نخست اين كه ظاهر سياق به ويژه براساس قانون يساق الا قرب فالا قرب اين است كه ضمير (يعلّمون ) به شياطين بازمى گردد و ديگر اين كه اگر ضمير به يهود و تبعيت كنندگان شياطين بازگردد، نتيجه اين مى شود كه يهودِ پيرو شياطين در عصر نزول قرآن به جاى اين كه اين كه خود سحر را به كار گيرند، آن را به مردم مى آموختند و چنين چيزى بعيد به نظر مى رسد؛ زيرا على الظاهر مقصود از يهود در آيات مورد بحث، عالمان و احبار و انديشمندان آنان است و آناه براى اين كه محوريّت خود را از دست ندهند و تجارتگاه تزوير و اضلال خود را تعطيل نكنند، مى بايست خود متولّى استعمال سحر باشند، نه اين كه با آموختن آن به ديگران سبب كسادى بازار خود شوند.

### نزول سحر بر فرشتگان

در نزول سحر بر دو فرشته: (و ما أنزل على المَلَكين ) و گفتار آنان و حصر كردار آنها: حتى يقولا إنّما نحن فتنه فلا تكفر چهار سؤ ال مطرح است:

اول به لحاظ مبدأ فاعلى سحر كه چگونه خداوند سحر را كه چيزى باطل است، انزال فرمود.

دوم به لحاظ مبدأ قابلى آن، يعنى فرشته معصوم كه چگونه باطل گرا شد.

سوم به لحاظ جمع بين دو مقال ناسازگار كه چنين جمعى مخالف عقل است؛ زيرا قصد داشتن با تحذير آن وقوع آن جمع نمى شود؛ پس چگونه آن دو فرشته گفتند: (إنّما نحن فتنة ) و نيز گفتند: (فلا تكفر).

چهارم به لحاظ حصر كار در فتنه، زيرا چنين انحصارى با عقل هماهنگ نيست؛ خواه آن دو نفر فرشته بودند يا سلطان (طبق دو قرأت ). از اين شبهات چاهرگانه مى شود، به ترتيب چنين پاسخ داد(1572).

اما به لحاظ مبدأ فاعلى اولاً، علم سحر مذموم نيست؛ هر چند عمل به آن مذموم و زيانبار است؛ همانند ساير صنايع زشت و ضارّ؛ نظير صنعت شراب و هروئين سازى يا ساختن سلاح هاى ميكروبى و كشتار جمعى. ثانياً، انزال چيزى گاهى از قبيل ايحا و الهام نبوى و وَلَوى است كه محصول آن مانند قرآن و حديث قدسى است و زمانى از سنخ تعليم ذهنى و القاى مفاهيم حصولى در اذهان صاحب نظران است كه همه علوم چنين است؛ زيرا م ءه آراى علمى امورى است موجود و ممكن و ريشه هر موجود امكانى نزد خداست. ثالثاً، در هر مقطع كه سخن از حُسن و جمال علمى است، از آنِ خداوند است: (ما أصابك من حسنةٍ فمن اللّه) (1573).

اما پاسخ به لحاظ مبدأ قابلى به اين است كه گوهر علم سحر مذموم نيست؛ بنابراين صرف تعلّم آن زيانبار، حرام و مذموم نيست. تنها چيزى كه ذموم است عمل به آن يا تعلّم به قصد عمل است و چون دو فرشته مزبور هم از متن عمل به سحر صون بودند و هم از قصد آن منزّه، فراگيرى آنان و پذيرش ‍ آنچه نازل مى شد، بدون محذور بوده است.

اما پاسخ به لحاظ جمع بين دو قول ياد شده به اين است كه متنِ تعليمِ سحر آزمون الهى است و متعلّم با فراگيرى آن در معرض امتحان قرار مى گيرد، ام اانجام آن ب اانحراف فكرى كفر اعتقادى را به همراه دارد و بدون آن صرفاً كفر عملى است. پس جمع بين آزمون بودن تعليم سحر و نهى از عمل به آن معقول بلكه مقبول است.

اما پاسخ به لحاظ حصر كار در فتنه به اين است كه ظاهر كار ما منحصراً آزمون است و هدف ما خاموش كردن شعله فتنه عملى ساحر و هشدار و تحذير و نهى از منكر است و صدر و ساقه چنين برنامه اى خير است.

### ماهيّت هاروت و ماروت

آيا هاروت و ماروت حقيقتاً دو فرشته معصوم بودند و بدون هيچ گونه تحوّلى عهده دار تعيم سحر شدند يا فرشته اى بودند كه تنزّل يافته و به لباس ‍ بشرى درآمدند و بعد از تنزّل به گناه آلوده شدند يا دو انسان حيله گر فرشته نما، يا دو انسان صالح فرشته صفت بودند؟ ظاهر آيه (طبق برخى استنباطها) بنابر قرأت مشهور (فتح لام مَلَكين ) وجه ال است و آيه در اين جهت از محكمات است؛ از اين رو به روايات و اقوال مفسران كه برخلاف اين محكم باشد نبايد اعتنا شود؛ شرح روايات در بحث رواى خواهد آمد. اما اقوال مفسّران، برخى گفته اند:

مفسران درباره هاروت و ماروت سخن ها گفتند و اطاله كلام كردند؛ در حالى كه براى اكثر آنان مستندى جز اسرائيليانى كه نه عقلآن را تأييد مى كند و نه نقل وجود ندراد. فخر رازى هم كه حدود بيست صفحه در تفسير اين آيه سيا كرده جز اين كه بر غموض و پيچيدگى اين قصّه بيفزايد كرى از پيش ‍ نبرده است و صاحب مجمع البيان هم به همين منوال... حتى تفسير محمد عبده و دو تلميذش مراغى و صاحب المنار عقده ما را نگشودند. بهترين مطلبى كه در اين رابطه به دستم رسيد، مطلبى است كه در كتاب انواة فى حقل الحياة تأليف عبيدى مفتى شهر موصل آمده است؛ زيرا او به كلام اهل سير و تاريخ ‌نويسان (علمأ الا ثار) تكيه كرده است (1574).

سپس عين عبارات عبيدى را ذكر مى كند كه اجمال آن بدين قرار است:

وقتى قدر ت حضرت سليمان عليه‌السلام در سوريه و فلسطين گسترش ‍ يافت، پادشاه بابِل كه از قبل به اين مناطق طمع داشت، چون نتوانست با زور و قدرت بر اين دو سرزمين چيره شود، خوى سلطنت طلبى او را به ستوه درآورد، با نيرنگ و خدعه به فكر تضعيف حكومت سليمان عليه‌السلام برآمد؛ برهمين اساس دو نر از دست آموزان دربار خود به نام هاروت و ماروت را، كه بيانى سحرآميز داشتند، در جامه زهد و تقوا براى اغواى مردمى كه تحت حكومت سليمان عليه‌السلام بودند، روانه فلسطين رد؛ آن دو نف، مردم را به طف خود جذب و با كسب وجاهت و بيانى مؤ ثّر، شروع به توطئه و نيرنگ در برابر حكومت حضرت سليمان عليه‌السلام كردند و با گفتن اين كه اساس سلطنت سليمان بر سحر و شعبده و شيطنت استوار است، مردم را فريب داده و توده مردم را بر حكومت آن حضرت شوراندند. اين كه آيه مورد بحث از آن دو نفر به دو فرشته تعبير مى كند، به جهت ظاهر فرشته گون آنان بود؛ گرچه در واقع دو شيطان بودند و اين كه از تعليم آن ءن، به سحر تعبير شده به جهت بيان سحرآميزشان بود و كاربرد لفظ مَلَك د رانسان صالح نظير (إنّ هذا إ لاّ ملك كريم ) (1575) و استعمال لفظ شيطان در مورد انسان صالح نظير (شياطين الا نس والجن ) (1576) و به كارگيرى لفظ سحر در سخن جذّاب و گيرا نظير: (إنّ هذا إ لا سحر يؤ ثر (24) إنّ هذا إ لا قول البشر) (1577) و حديث إنّ من البيان سحراً(1578) كم نيست و ماجراهاى تاريخى منطقه بابل و تخريب بيت المقدس به دست بُخْتِ نُصَّر با آيه (و قضينا إ لى بنى إسرائيل لتفسدن فى الا رض مرتين...) (1579) تأييد شده است. جمله (اتَّبَعوا...) نشا مى دهد كه يهودى هاى عصر نزول قرآن نيز همان روش پيشينيان خويش را دنبال كردند و مى خواستند با نيرنگ و توطئه، تعاليم رسول مكرم را سحر ناميده و خود آن حضرت را ساحر معرفى كنند و مردم مسلمان را به زيان او بشورانند(1580).

اين بيان گرچه از نظر حدسْ به ماجراى تاريخى مستند است، ليكن افزون بر اين كه ريشه تاريخى معتبرى براى آن اثبات نشده، زيرا اين قصّه نه به صورت متواتر نقل شده، و نه به صورت خبر واحد معتبر و محفوف به قراين در تاريخ آمده، مشتمل بر چندين خلاف ظاهر است:

اولاً، اطق مَلَك بر دو انسان خبيث و منافق، بدون وجود قرينه اى در كلام، خلاف ظاهر است. و اطلاق مَلَك از سوى زنان مصر بر انسان شايسته اى مانند حضرت يوسف عليه‌السلام: (إنّ هذا إلاّ ملك كريم ) (1581) نيز با قرينه همراه است.

ثانياً، حمل كردن (ما أُنزل على المَلَكين ) بر القائات نفسانى و شيطانى، نه بر وحى يا الهام الهى نيز خلاف ظاهر است.

ثالثاً، حمل سخن هاروت و ماروت در هنگام تعليم سحر: إنّما نحن فتنة فلا تكفر بر نفاق آن دو خلاف ظاهر است.

تذكّر: گرچه علم از آن نظر كه موجودى امكانى است نيازمند به مبدأ فاعلى است و سرانجام بايد به مبدأ وجوبى منتهى گردد، ليكن مبدأ واجب گاهى بدون واسطه است و زمانى با واسطه. رشته هى گونه گون علم و شعبه هاى متنوع علم نافص و علم ضارّ و نيز گزارش هاى حق و باطل، صدق و كذب و نظاير آن خواه د بخش جزم علمى كه مورد اشارت است يا عزم عملى كه گاهى مورد عنايت قرار مى گيرد، توسط فرشتگان و شاطين القا مى شود؛ يعنى گاهى بركات الهى توسط ملائكه در محدوده جان كسى هبوط مى كند و زمانى دركات و نقمت اهى خدا توسط شياطين در قلمرو جان كسى فرود مى آيد. آيه (الذين قالوا بنا اللّه ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا و أبشروا بالجنّة التى كنتم توعدون ) (1582) راجع به نزول فرشتگان بر پارسايانِ استوار و آيه أفَأُنبّئكم على مَن تنزّل الشياطين تنزّل على كلّ أفّاكٍ أثيم (1583) راجع به نزول فرشتگان بر پارسايان استوار و آيه (أفَأُنبّئكم على مَن تنزّل الشياطين تنزّل على كلّ أفّاكٍ أثيم) (1584) ناظر به فرود آمدن شياطين بر دروغگويان تبه كار است؛ بنابراين، القاى علم نافع و ضارّ و تلقين پيمودن راه خير و شرّ و تعليم طىّ كردن راه راست و كژ، توسط فرشته و شيطان در باطن افراد پرهيزكار و تبه كار معقول و مقبول است و نيازى به تمثّل فرشته نيست؛ چه رسد به تجسّم آن، و در هر موردى كه چنين تمثّلى رخ دهد، حتماً بر اثر ضرورت است و احراز آن در مقام اثبات محتاج به دليل معتبر است.

قصّه هاروت و ماروت و كيفيّت تعليم آنان نيازمند دليل طمأنينه بخش ‍ است كه متون نقلى عهده دار آن است. ام آنچه بعضى از مفسران نگاشتند(1585). در خور تأمل و نقد است؛ زيرا اولاً، ظاهر آيه مورد بحث اين است كه آن دو، يعنى هاروت و ماروت فرشته بودند، نه انسانِ متظاهر و فرشته نما. ثانياً، ظاهر آيه طهارت و نزاهت آن دو فرشته است، نه نيرنگ؛ يعنى واقعاً از استعمال سحر تحذير مى كردند، نه از روى خدعه. ثالثاً، ظاهر آيه مورد بحث تأثير سحر در فروپاشى نظام عريق و عميق خانواده است، نه آن كه آيه درباره تأثير سحر ساكت باشد و بدون نفى و اثبات از آن گذشته باشد. رابعاً، تأثير تلقينى سحر قابل انكار نيست و همين در حدّ خود تأثير واقعى است، فى الجمله. خامساً، محروميّت ساحران در ميعشت و ابتلاى آنا ن به فقر فلاكت دليل عدم تأثير سحر نيست.

با ملاحظه ظهور آيه مورد بحث در آنچه ذكر شد، آيه در اين جهت از بحث از محكمات است و هر آنچه كه مخالف آن باشد، فاقد اعتبار است؛ نظير آنچه به صورت مرفوع نقل شده كه هاروت و ماروت دو فرشته اى بودند كه با مشاهده تبه كارى مردم به درگاه دا شكايت بردند. خدا با دادن قوّه شهوت به آن دو فرشته آنان را به زمين نازل كرد و به ناپاك دامنى، شرب خمر، بت پرستى و قتل نفس آلوده شدند و آنگاه گرفتار كيفر الهى شدند(1586).

### پيام آيه براى معلّمان علوم غريب

جمله و ما يعلّمان من أحد حتى يقولا إنّما نحن فتنة فلا تفكر هم پيامى براى معلّمان علوم غريب دارد كه نسبت به جنبه هاى اخلاقى متعلّمان غافل نباشند و آنان را از سوء استفاده از تان به عمل آمده بر حذر دارند و هم از نقش اساسى نيّت در حكم فقهىِ تعليم سحر خبر مى دهد؛ زى امطابق اين آيه، هم شياطين معلّم سحر بودند و هم هاروت و ماروت؛ ام اشياطين چون نيّتشان ايجاد تفرقه و افساد جامعه بود، عملشان حرام، بلكه موجب كفر گرديد، ليكن هاروت و ماروت چون قصدشان دفع مفسده بود، عملشان مباح بلكه راجح شد. تعلم سحر از جانب اين دو فرشته از قبيل آموزش دادن امور مربوط به سمّ براى پرهيز از خوردن سمّ و نيز درمان مسموم، و از قبيل آموزش مغالطه در منطق براى كشف مغالطات و دورى از آن است، تا خود مبتلا نگردند و ديگران را با آن گمراه نكنند و جلو اضلال مغالطه پيشه گان را بگيرند.

تذكّر: قرطبى به عنوان حديث نبوى چنين نقل كرده است: اتقوا الدنيا فوالذى نفسى بيده إنّها أسْحَرُ مِن هاروت و ماروت (1587). ساحرتر بودن دنياى غَرور برا يآن است كه گرچه خود دنيا از آن جهت كه مخلوق خداوند است مى تواند محلّ تحصيل زاد راه معاد باشد، ولى از آن لحاظ كه ابزار فريب شيطان خَتّار و خغدّاغ ست، فريب هاى فراوانى آن را همراهى مى كند و شيطان هرگز نيرنگ خود را آشكار نمى كند و قصد وى هم فريب دادن مردم است، اما هاروت و ماروت ضمن آنكه از چنين قصد سوئى مصونند، به فتنه و آزمون بودن خود تصريح كرده و ا زاستعمال سحركه در حدّ خود كفر عملى است، نهى مى كردند؛ از اين رو تفاوت زيادى با دنيا دارند.

### تاثير سحر در فروپاشى نظام جامعه

تأثير سوء سحر در فروپاشى نظام جامعه از ايجاد شكف بين همسران (يفرقون به بين المرء و زوجه ) و توليد تنفر و انزجار آنان از يكديگر آغاز مى شود؛ زيرا جامعه مهربان و عطوف از خانوارهاى ودود و رحيم متشكل است؛ اگر عناصر محورى كانونِ زندگىِ مشترك و كوچكِ همسر با زلزله سحر ويران گردد، پس لرزه آن زلزله ديوار جامعه را فرو مى ريزد؛ زيرا اساس ‍ خانواده با دو اصل قوىّ و قويم مودّت و رحمت تحكيم شده است؛ چنان كه قرآن كريم در اين باره مى فرمايد:... (خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها و جعل بينكم مودةً و رحمةً) (1588)؛ يعنى خداوند از جنس ‍ شما همسرانى آفريد كه شما به سوى آنان گرايش داشته و مايه سكينت و آرامش شما شوند و براى همين هدف دو اصل مهمّ و حياتى را بين شما قرار داد: يكى دوستى صميمانه نسبت به يكديگر و ديگر يانعطاف و رحمت و گذت از لغزش هاى همديگر، كه هر يك از اين دو عامل اساسى سهم به سزايى در ايجاد ارتباطِ مُتْقَن و پيوند ناگسستنى بين زن و شوهر دارد. در چنين حالت حسّاسى كه همه عوامل انسجام و هم زيستى پيش بينى شده است، ويروس سحر و سمّ طلسم و شرّشعبده همه اركان معمارى شده را در هم مى كوبد و با ايجاد انزجار و كينه بين همسران، مودت مجعول را به عداوتْ مبدّل و رحمت قرار داده شده را به خشونت و نقمت تبديل سوء مى كند. از اين جا مى توان به تأثير فراوان سحر در جايى كه چنين اركانى محقّق نشده و چنين ناصر محورى در معمارى آن به كار نرفته پى برد و خَطَر فروپاشى جامعه را ااز خَتْر و خدعه ساحران حدس ‍زد.

در ميان اهداف مختلفى كه جادوگران دارند و تأثيرات گوناگونى ك ه از عمل سحر نشأت مى گيرد، در آيه مورد بحث تنها روى جدايى بين زن و شوهر تكيه شده است و اين عنايت گذشته از اهتمام به كانون منسجم خانواده به جهت شيوع و گسترش اين فاجعه اجتماعى بوده است، نه از باب حصر تأثير سحر در اين مصداق.

### اذن تكوينى خدا به معصيت

مراد از اذن در جمه و ما هم بضارين به من أحد إ لاّ بإ ذن اللّه بدين معنا نيست كه سحر بى تأثير است و ساحر توان اضرار به ديگرى را ندارد و آسيب هايى كه در پى سحر حادث مى شود از باب صُدْفه و اتفاق و برخورد با سبب ديگرى از اسباب است، چنان كه برخى مفسّران جمله مزبور را بدين معنا گرفته اند(1589)؛ زيرا اصل تأثير سحر با هور جمله قبل... مايفرّقون به بين المرء و زوجه تأييد شده است.

آنچه اين جمله در مقام بيان آن است دو چيز است؛ يكى اصل تأثير تكوينى سحر و ديگرى عدم استقلال ذاتى آن؛ بدين معنا كه سحر و تأثير آن از قانون سببيت خارج نيست و قانون سببيت از مقدّرات الهى است؛ تأثير تكوينى و خارجى سحر بدين معنا نيست كه ساحربر مقدرات و قضا و قدر پيشى گرفته و در صنع الهى خللى ايجاد كرده و بر قوانين و سنين جارى در نظام هستى حاكم شده است، بلكه عمل او مانند ساى راعمال از قانون اسباب و مسبّبات جدا نيست؛ اسبابى كه سببيّتش را از قضاى الهى گرفته است و اگر خدا بين سبب مسبّبى حايل شود، آن سبب سببيّت و تأثير خود را از دست مى دهد؛ چنان كه اگر سببى تأثير كرد و مسبب آن تحقّق يافت، به جهت اين است كه اراده خداوند بين سبب و مسبّب حايل نگشته و حكمت خداوندى بر اين قرار گرفته است كه از باب ابتلا و امتحان يا هر حكمت ديگرى، منعى براى تأثير آن سبب به وجود نيامد.

به بيان ديگر، مفاد آيه اين است: گرچه طبق جمله يفرّقون به بين المرء و زوجه اجمالاً تأثير سحر پذيرفته شده، ليكن اين پذيرش با ربوبيّت خدا و توحيد افعال ياو منافاتى ندارد؛ زيرا سحر نيز جزو قضا و قدر الهى است، نه اين كه در برابر مقدّرات خداوندى باشد؛ يعنى همان طور كه در جانب خير، دعا و صدقه و صله رحم و نماز استسقا، ز مقدّرات الهى است و به اذن خدا در تكوين اثر مى گذارد، سحر و شعبده و طلسم و امثال آن نيز در طرف سوء، از جدول هاى قَدَر الهى است و به اذن خدا براى امتحان و ابتلا يمردم مؤ ثر است اين گونه نيس ت كه سحر در نظام تكوين اثر كند، چه خدا بخواهد و چه نخواهد، بلكه تا خداوند اذن ندهد، هيچ سحرى اثر ندارد هيچ ساحرى نمى تواند به كسى آسيب برساند.

توجّه به همين نكته توحيدى ونيز اين كه حقيقت سحر چيزى جز قدرت اراده ساحر نيست، انسان پرورش يافته در مكتب وحى و دين اثر نفسانى و روحانى در انسان پرورش يافته در دامن وحى مى گذراد و با وجه به آنچه در بخش اشارات درباره حقيقت سحر خواهد آمد كه چيزى جز قدرت اراده مؤ ثر نيست تا چه اندازه اورا به جهت قوّت اراده و اعتماد به نفسى كه پيدا را در برابر تأثير سحر و آيسب ساحران بيمه مى كند.

از آنچه گذشت به دست مى آيد كه جمله و ما هم بضارّين به من أحد إ لاّ بإ ذن اللّه با توجه به اين پيام توحيدى، از غرر فقرات آيه مزبور است؛ چنان كه اصل آيه و قصّه مورد بحث به جهت اشتمال آن بر اين جمله، از غرر آيات و قصّه هاى قرآنى محسوب مى شود.

تذكّر: جمله ويتعلمون ما يضرّهم ولا ينفعهم به منزله شعار موسى و آل موسى در برابر فرعون و آل فرعون است كه وقتى آنان مى گفتند: (قد أفلح اليوم من استعلى) (1590)، موسى و پيروانش پاسخ مى دادند: (لا يفلح الساحرحيث أتى) (1591). صراحت جمله مورد بحث اين است كه سحر نه تنها نفعى ندارد، بلكه زيانبار است؛ همچون سمّ كه براى همه ضرر دارد؛ گرچه علم به آن براى پرهيز دادن ديگران از آن و جلو اضرار سم فروشان را گرفتن نافع باشد.

### دنياطلبى و لجاج يهود

با توجه به اين ضمير در (علموا...) به يهود عصر نزول قرآن باز مى گردد جمله (ولقد علموا لمن اشتريه ماله فى الا خرة من خلاق ) مى رساند ك ه دناطلبى و گرايش به منافع خيالى يهود آ عصر، يا عناد و لجاج آنان به حدّى رسيده بود كه باعلم به اين كه فنّ سحر و تعليم و استعمال آن موجب محروميت از همه بهره ها و مواهب اخروى مى شود، به آن روى آورده بودند. اين مطلب سامى بر اثر اهميتى كه دارد باعث شد كه حرف لام در سه مورد يكى در (لَمَن اشتريه ) و ديگرى در (ولَبئس ماشروا) و سومى در (لَمثوبةٌ) بازگو شود.

### سوداى خسارت بار يهوديان

گرچه يهود عصر نزول قرآن، به محروميت خويش از مواهب اخروى آگاه بودند، ليكن آگاه نبودند كه تناه ثمن جان آدمى، بهشت و مواهب معنوى است: ليس لا نفسكم ثمن إ لاّ الجنّة (1592) ونيز نمى دانستند كه تحصيل منافع پندارى دنيوى در برابر سحر، ثمنى نيست كه در برابر متاع جان انسان قرار گيرد و نيز غاف بود كه اساساً گرايش به فن سحر آموختن و به كار بردن آن به قيمت از دست دادن جان بشر تمام مى شود و اين معامله خسارت زا بود و سودايى بس زيانبار است و كاش آگاه بودند و مى دانستند: ولَبئس ‍ ماشروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون.

كاش مى دانستند كه اعتقاد و باور به چيزى به منزله دادن جان در مقابل آن انديشه است و كسى كه عمر خود را در راه جادوگرى صرف كرده، بدين معناست كه حيات و هستى خود را به تجارت گذاشته و چه بد تجارتى است؛ زيرا چنين كسى خود را به ثمن دوزخ فروخته و ديگر خودى ندارد و مالك چيزى نيست، بلكه در جهنّم تخيّلات بد و گزندء خويش محبوس ‍ است و نمى تواند خود را از آن برهاند؛ برخلاف مؤ منان كه به ميزان اطاعت و تقوا پيشگى، خويش را از قيود بندگى در مقابل هوا و شيطان آزاد مى كنند و به مثابه عَبْدِ مُكَاتبى هستند كه به هر اندازه كه براى مولايش كار كند، آزاد مى شود در حقيقت خود را از مولايش مى خرد و از بند بندگى رها مى كند. البته آزادى از مولاى مجازى و مستقل شدن از او كمال است، ولى وابستگى و پيوستگى به مولاى حقيقى عين كمال خواهد بود.

### هويّت فروشى كافران

هر داد و ستدى به عناصر محورى كالا و بها وابسته است؛ زيرا فروشنده كالايى را مى دهد و بهايى را مى گيرد و خريدار ثمنى مى دهد و مُثْمنى را دريافت مى كند. قبل از تعامل آنان لازم است هر كدام از دو طرف مالك چيزى باشد كه آن را تبديل كند.

خريد و فروش در قرآن كريم گاهى بين هدايت و ضلالت و نيز ميان ايمان و كفر و همچنين ميان مغفرت و عذاب و نيز بين آخرت و دنياست (1593). در اين گونه موارد ترسيم داد و ستد بى محذور است، ليكن مالكيت انسان نسبت به هدايت، مغفرت، ايمان و آخرت محتاج تأمل است كه وى اين كالاها را از كجا مالك شده است؛ زيرا كسى كه سابقه ايمان و هدايت نداشته، چگونه استحقاق بهشت دارد تا آن را بفروشد، مگر آن كه گفته شود به لحاظ فطرت اوّلى داراى چنين سرمايه اى بوده و آنگاه با فروش سرمايه و خارتِ اَسَف بار، خود را گرفتار بهاى رخيصِ خسسيس و پليد كرده است.

مُعْضِل اساسى در اين گونه پيمان هاى تجارىِ زيانبار همان است كه مفسّران را به تَعَب انداخته است. آنچه بر دشوارى تصوير تعامل مطروح در آيه مورد بحث و مانند آن مى افزايد اين است كه كافر شدن به ذاب آخرت عبارت از هويت فروشى است؛ يعنى شخص كافر هويت اصيل خويش را مى فروشد و اسانيت خود را كه مى توانست به مقام منيع خلافت الهى بار يابد، به مناقصه مى گذارد و آدميت خويش را كه شايسته تاج شايان كرامت بود، تاراج و حراج مى كند و هرج و مرجى در نهان و نهاد خود برپا مى كند. آنچه در اين تعامل نابرابر و زيانبار بهاى انسانيعِ غيرقابل تقويم است، حيوانيت رخيص است: (إنّ هم إلاّ كالا نعام بل هم أضلّ سبيلاً) (1594) و آنچه در اين داد و ستد غيرمعقول ثمن آدميتِ غيرقابل ارزيابى است، شيطنت خسيس ‍ است: (شياطين الا نس و الجنّ) (1595)، و ون پست تر از شيطان جانورى نيست، تعبير (بل هم أضلّ) در اين مورد به كار گرفته نشده است.

براى روشن شدن معناى آيه ءمورد بحث بايد به نكاتى چند عنايت تام كرد:

1. ايمانِ نابْ به مثابهْ فصل مقوّم انسان است و حقيقت وى را در فرهنگ وحى همانا حيات متألّهانه تشكيل مى دهد كه زندگى وى در تألّه او ذوب شده است.

2. فروش ايمان، حراج جان و مناقصه هويّت است؛ زيرا زندگى بدون ايمان الهى، زندگى حيوانى يا ابليسى است، نه انسانى.

3. بهاى اين كالاى وزينْ حيوانيت يا شيطان شدن است.

4. چنين معناى دقيقى كه به انسان شناسى در فرهنگ قرآن بازمى گردد، معلوم بسيارى از افراد نيست.

5. جمع بين نفى واثبات در آيه كه از يك سو علم را براى پيروان شياطين ثابت مى كند و از سوى ديگر علم را از آنان سلب مى كندآ به همين نكته فاخر بازمى گردد كه تفاوت در معلوم است؛ يعنى د يعن حال كه مى دانند در آخرت بى بهره اند، نمى دانند كه كفر ورزيدن و ساحرى پيشه كردن ى ابه پيامبر الهى توهين كردن و دولت سليمانى را كه بر اعجاز استوار است، به استمداد از سحر متهم كردن عبارت از هويّت فروشى و تاراج و حراج خويش است و چون اين نكته كه تفاوت بين (لقد علموا) كه علم به عذاب آخرت و علم به مروميت از فيض معاد را ثابت مى كند و (لو كانوا يعلمون ) كه علم آنان ر امنتفى مى داند و مى فرمايد: اى كاش مى دانستند، بر برخى ازمفسران مستور مانده بود، وجوهى را به عنوان جمع بين نفى و اثبات ذكر كرده اند كه معروف است (1596).

## لطايف و اشارات

### 1. با صد هزار جلوه برون آمدى...

وحدت و كثرت دو قسم است: قسم اول همان است كه معروف بود ه و تقابل و ناسازگارى آنها با هم معلوم است؛ يعنى كثير در مقابل واحد و كثرت مانع تحقق وحدت است؛ چنان كه وحدتْ وكثرت مقابل خود را طرد مى كند و آن را برنمى تابد. قسم دوم آن است كه كاملاً با هم هم آواست و هيچ طرد و دفعى بين آنها يافت نمى شود، بلكه هر چه دامنه كثرت بيشتر باشد، قدرت وحدت شكوفاتر مى گردد. در اين قسم كثير مقابل واحد نيست، بلكه مِرآت آن است؛ از اين رو هر اندازه بر رقم كثرت افزوده شود وحدت آن واحدِ سامىْ و شاخصْ شفاف تر مى گردد و سرّ چنين انسجامى آن است كه در اين قسم، كثير مظاهر آن واحدِ عالى است و آن واحدِ سامى در اين مظاهر متكثر تجلّى هاى گونه گون دارد، و در حقيقت يك فروغ رخ ساقى است كه در جام هاى متعدد منعكس شده است. چنين كثرتى كه خود از آن وحدت به بار آمده و از آن حكايت مى كند و به آن باز مى گردد، منافى آن وحدت نبوده و غبار چهره آن نخواهد شد؛ هرچند براى شاهدانِ واحد پرده محسوب مى گردد.

بهترين نمونه براى اين قسم از وحدت و كثرت، وحدت خداى سبحان است كه يگانه محض است و كثرت افعال آثار برخاسته از خواسته ازلى آن ذات اقدس است. هرچند همين كثرت براى حاميان معرفت حسّى و تجربى و معتقدان به اصالت حسّ حجابْ محسوب مى شود و مانع از شهود آنان نسبت به وحدت معقول الهى است، ليكن براى ارباب معرفت هر كدام از اين امور متكثر آيينه اى است كه سالك را به مقصد راهنمايى مى كند؛ چون خداوند متكلّمِ حقيقىِ اين كلام، يعنى قرآن كريم است، و هر متكلمى در تحت كلام خود مَخبوء و مستور است؛ يعنى فيضِ واحد و گسترده الهى در ضمن كلام خدا مخبوء است و همان اثر خدايى را داراست؛ پس در عين وحدت با هزار جلوه رخ كرده تا هر مفسّرى او را از منظر مخصوص ‍ بنگرد.

آنچه در اين محور به آن اشارت مى رود، ناظر به كثرت موضوع هاى متنوع نيست كه ارباب فنون مختلف هر كدام برابر رشته تخصصى خود از قرآن كريم سهم ويژاى مى برند و همچنين راجع به كثرت روش هاى گونه گون تفسيرى نيست كه صاحبان رشته هاى خاص معرفتى از قبيل عقلى يا نقلى يا شهودى از آن منهج استفاده مى برند، بلكه ناظر به كثرتِ محمود و تعدد ممدوح احتمالات يك آيه است كه هر كدام از آنها به مثابه روزنه اى است كه به جهان خارج و واقع باز مى شود و كثرت مرآت هرگز غبار مرئى خارجى نخواهد بود؛ برخلاف تراكم ابر و كثرت گَرْد كه سبب محجوب شدن مرئى است؛ مثلاً كثرت احتمال در لُغَز و مُعَمّا به مثابه انبوهى از دود و انبارى از غبار است كه همه آنها برخاسته از تَعْميه و تغشيه خود مطب است، ولى كثرت احتمال در آيه قرآنى به منزله تلّى از بلور است كه هر كدام سهم روشنى در ارائه محتوى آن دارد.

نكته فاخرى كه استاد علامه طباطبايى 1 در تفسير آيه مورد بحث بعد از بيان اجمالى يك ميليون و دويست و شصت هزار اتحمال دارد اين است كه:

به حياتم سوگند كه از شگفتى هاى نظم اين آيه اين است كه با حفظ وحدتْ،، كيانْ، جمالْ و جلالِ مُذهِش و مُحيّر عقل، بين مذاهب و مكاتب گونه گون متبلور است، بدون آن كه از جمال فصاحت و جلال بلاغت وى كاهش يابد و نظر آيه مورد بحث آيه (أفمن كان على بيّنةٍ من ربه و يتلوه شاهد منه و من قبله كتاب موسى إ ماماً و رحمةً) (1597) است.(1598)

فاخرتر از آن را مى توان در تفسير بيان السعادة فى ماقماة العبادة يافت؛ زيرا در ذيل آيه اول سوره مباركه بقره بعد از ضَرْب احتمالات معقول و احتساب نهايى آن چنين آمده است:

... يحصل أحَدَ عشر ألف ألف ألف ألف وأربعمائة و أربعة و ثامنون ألف ألف ألف و مآئتان و خمسة آلاف ألف و سبعمائة و سبعون ألفاً و مأائتان و أربعون؛ از ضرب احتمالات يازده بيلوين و چهارصد و هشتاد و چهار ميليارد و دويست و پنج ميليون و هفتصد و هفتاد هزار و دويست و چهل به دست مى آيد.(1599)

شايد بتوان در وصف وحى الهى كه صدر و ساقه آن اعجاز است، چنين گفت: داخل فى الاحتمالات و ليس بشى ء منها. جمع بين نفى و اثبات بدون محذور تناقض، اين است كه چون وحى خدا در همه اين احتمال ها با حفظ مراتب تشكيكى آنها تجلّى يافته، آنها را در مقام اثبات معقول و مقبول قرار داده و چون منحصر به هيچ كدام از آنها نشده و نمى شود، وسيله بطلان ديگرى نخواهد بود؛ چون اگر وحى خدا در احتمال معين محصور و مَصْدود گردد و در محتمل هى ديگر تجلّى نكند، مايه بطلان ساير احتمال ها خواهد شد.

از اين جا مى توان حدس زد كه نه تنها درياها توان ثبت همه كلمات الهى را ندارد، بلكه قدرت تثبيت محتملاتِ وسيع برخى از آيات را شايد نتواند داشت؛ يعنى فسحت احتمالات برخى كلمات تدوينى خداوند به قدرى است كه دريا توان مركّب شدن قلم كاتبان تفسيرى را ندارد.

به هر تقدير، آيه مورد بحث با هزاران جلوءه احمالى از پرده غيبْ به در آمده و هبوط كرده تا مُفَسّران ژرف نگر با هزاران ديدءه عقلى و نقلى و شهودى به تماشاى آن بنشينند(1600) و منجّمان قدر اول آسمان، تبيين آنها را رصد كنند و راقمانَ منغورات سپهر وحى و الهام آنها را بنگارند و ناطقانِ كلماتِ تأويل و تنزيل گفتگوى آنها را زمزمه كنند و كام جانشان شراب طهور اين جام حق نشان را مضمضه كند.

تذكّر الف. همه احتمال هاى آيات ياد شده آيينه هاى يك واحد و مظاهر يك متجلّى است. از اين جا مى توان فتوا داد كه تفكر پلوراليستى و كثرت گرايانه در تفسير متون و توجيه قرأت هاى متعدد بايد بر آن واحد حقيقى معروض ‍ شود وگرنه مَضْروب بر جدار است؛ زيرا هر كثرتى را نمى توان حق دانست و هر كثيرى را نمى شود حجت پنداشت و هر متعددى را نمى توان برتافت؛ يعنى ادراك اجمالى آن واحد به عنوان خط قرمز و منطقه حمى و حراست شده بر همه برداشت هاى گونه گون حاكم و مُهَيْمِن است؛ به طورى كه نبايد هيچ احمالى مخالف آن باشد.

ب. احتمال هاى ياد شده بايد با سباق و سياق آيه مورد بحث، خطوط كلى معارف قرآنى، مبانى عقلى، قواعد ادبى هماهنگ و سازگار باشد؛ از اين رو احتمال هاى ناسازگار با وحى يا مخالف عقل يا ناهماهنگ با قواعد ادبى مقبول نيست.

### 2. تنزيه و تعصيم سليمان عليه‌السلام

خداى سبحان كه در تنزيه پيامبران و تطهير و تعصيم آنان آياتِ فراوانى نازل فرموده، در قبال تيغ تهمت تبه كاران گاهى به نفى نقص و عيب رسولان تصريح و زمانى به اثبات كمال و تماميت آنان تنصيص مى كند؛ مثلاً در برابر توهين ملحدان كه پيامبران: را به جنون و سَفَه متّهم مى كردند، خداوند در حمايت از فرستاده هاى خود گاهى به نفى رذيلت هاى مزبور از آنان اشارت مى فرمايد و زمانى به اثبات فضيلت عقل و رشد عنايت مى كردند.

درباره حضرت سليمان عليه‌السلام كه دشمنان دين اساس دولت وى را به سحر متّهم كردند، هم از راه نفى سحر به نزاهت آن حضرت اشارت شد و هم از طريق اثبات علم غيب به برأت آن حضرت از نقص و عيب و براعت وى در كمال علم و تماميتِ آگاهى عنايت شد.

آنچه به نفى سحر مربوط است در آيه مورد بحث مطرح شده و آنچه به اثبات كمال هويّت راجع است در آيات: (ففهّمناها سليمان و كلاً اتينا حكماً و علماً) (1601) و آيه و لقد اتينا داود و سليمان علماً (1602) و وورث سليمان داود و قال (يا أيّها الناس عُلِّمنا منطق الطير) (1603) و آنچه به تسخير الهى جن و انس و طير باز مى گردد، در آيه (...وأُوتينا من كلّ شى ء إنّ هذا لهو الفضل المبين # و حُشِر لسيلمان جنوده من الجن والا نس الطير) (1604) اشاره شده است و پيام آيه اخير اين است كه ستاد و سپاه حضرت سليمان مسخَّر الهى هستند، نه مسحور سليمان يا شخص ديگر و همان طور كه كلمه (مَلَكين ) فقط بر هاروت و ماروت كه دو فرشته بودند، منطبق مى شود و اشمل غير داوود و سليمان نمى شود، منطبق بر اين دو پيامبر الهى هم نخواهد شد؛ زيرا كلمه مزبور با فتح لام قرأت مى شود، نه ب اكسر آن تا احتمال انطباق بر اين دو سلطان دينى مطرح گردد. ابوجعفر طبرى خطا بودن قرأت مِلِكين به كسر لام را با استدلال و با اجماع مى داند(1605).

### 3. پيشينه سِحْر

سحر پديده عصر حضرت سليمان نبود؛ چنان كه اتهام به آن م مخصوص ‍ حضرت سليمان نبوده است؛ زيرا اصل سحر قبلاً در شهرهاى كهن همانند كلدان و مصر سابقه طولانى داشته و ساحرانِ فرعون براى نبرد با معجزه حضرت موسى عليه‌السلام صف آرايى مى كردند؛ چنان كه اتهام به سحر از عصر حضرت نوح رواج داشت؛ چون طاغيان آن دوران به آن حضرت و ساير انبيا مى گفتند: تو ساحرى؛ (كذلك ما أَتى الذين من قبلهم من رسولٍ إلاّ قالوا ساحرٌ أو مجنونٌ) (1606). منشأ اين اتهام رواج سحر، با تفاوت شدت و ضعف از يك سو و مذموم بودن آن از سوى ديگر و فقدان تشخيص بين اِعجاز و سحر از سوى سوم و نيرنگِ بازيگران سياسى بعد از تميزز حقِ اعجاز از بطلان سحر، از سوى چهارم بود.

### 4. شعبه هاى گوناگون سِحْر

سحر همانند فنونِ علمى ديگر به رشته هاى گونه گون تقسيم مى شود كه ازلحاظ صلابت و ظرافت يكسان نيست؛ شعبه هاى متصلّب آن را غالباً مردان برعهده مى گيرند؛ مانند: (سحروا أعين الناس و جاؤ ا بسحرٍ عظيم) (1607) و شعبه هاى مستظرف و لطيف آن را غالباً زنانْ متعهد مى شوند؛ مانند: (و من شرّ النفّاثات فى العُقَد) (1608). برخى برآنند كه سحرهاى شطانى توسط زنان در حال طَمْث و عادتِ ماهانه آنان كه از عبادت بركنارند، انجام مى شود (1609). البته اين نكته محتمل و موجّه است كه كار شيطانى هر چه با رضاى ابليس هماهنگ تر باشد، يارىِ مشؤ وم آنان بيشتر خواهد بود؛ يعنى حضور جُند شيطان در موارد طغيان، عصيان، تمرّد، تنمّر و تبه كارى محسوس تر است؛ چنان كه حضور فرتشگان در مراسم عبادى بيشتر است.

### 5. كارشكنى ساحران در هدف پيامبران

ساحران كه با تعاليم عالى پيامبران: مخالفند، سعى در نرساندن صداى تعليم و نرسيدن دست تعلّم دارند و از هر سوى در هدف سامى آنان كارشكنى مى كنند و چون ديگر مخالفانِ وحى و نبوّت در القاى شبهه و ايجاد تنگنا كوتاهى نمى كنند و آيه (و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبيّ إلاّ إذا تمنّى ألقى الشيثطان فى أُمنيّته...) (1610) شاهد آن است، ليكن در دولت سليمان شياطينى كه در تسخير حكومت آن حضرت بودند، از چنين شيطنتى ممنوع بودند؛ (وحُشِر لسليمان جُنوده من الجن...) (1611)، مگر خارجان متمرّد و نيز بعد از ارتحال آن حضرت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم.

### 6. بطلان و بى ثمرى سحر

مسائل مطروح درباره سحر متعدد است بخشى از آن به بود و نبود و قسمى از آن به بايد و نبايد بازمى گردد كه در ثناياى سخنان قبلى به هر دو قسم اشاره شد و اگر توضيحى لازم باشد، در اثناى گفتارهاى بعدى خواهد بود. آنچه در اين اشارت مورد عنايت است اين است كه چون سحر علمى است باطل و كارى است عاطل، هيچ سودى بر آن مترتّب نيست و هرگز ساحر روى فلاح را نمى بيند.

پيامبران الهى دو حكم قاطع خدا را به مردم آگاهى دادند: يكى آن كه وحى، اعجاز، كرامتْ و مانند آن سراسر حق، خير، فلاح و نجاح و صلاح است و ديگر آن كه سحر، طلسم، شعبه و نظاير آن سراسر باطل، شرّ و طلاح است و هيچ اثر مثبتى بر آنها مترتب نيست؛ از اين رو كسى كه از روح و ريحان وحى برخوردار باشد، چونان حضرت مسيح مى گويد: (وجَعَلَنى مباركاً أينما كنت) (1612). حضرت موساى كليم هم به اصل مطلب، يعنى بطلان سحر پرداخت و فرمود: (ما جئتم به السحر إنّ اللّه سيُبطله) (1613) و هم به اين كه ساحر هرگز رستكار نخواهد شد توجه داد و چنين فرمود: (و لا يُفلح الساحر حيث أتى ) (1614)؛ بنابراين يهودانِ بنى اسرائيل و هر يهودى ديگر كه به تعاليم حضرت موساى كليم عليه‌السلام آگاه بود، هم از منظر حكمت نظرى مى توانست و مى تواند به بطلان سحر بنگرد و هم از مجراى حكمت عملى به بى ثمر بودن آن پى ببرد و يهودان معاصر نزول قرآن كريم از هر دو منظر آگاه بودند و آنچه سبب اقدام آنها به سحر و قيام آنان به نشر جادو بود، همانا جهالت عملى، يعنى بى عقلى بود، نه جهل علمى، يعنى بى اطلاعى؛ زيرا تورات به هر دو قسمت ياد شده عنايت دارد. پس آنان مصداقِ(... و أضلّه اللّه على علمٍ) (1615)، بودند؛ چون عالمانه كژراهه رفتند.

### 7. سحر و ساحرى در تشريع

از جهت تشريع و در منظر فقه و حديث، سحر از شراب خوارى و شراب فروشى و مانند آن بدتر است؛ زيرا درباره شراب، گرچه تعابيرى چون رجس: (انّما الخمر... رجس من عمل الشيطان) (1616) يا مدمن الخمر كعابد وثن (1617) آمده و فروختن و نوشيدن آن معصيت بزرگ محسوب شده، ليكن به نافع بودن اجمالى آن نيز اعتراف شده؛ گرچه تصريح شده كه گناه آن بيشتر از منفعت آن است: (وإ ثمهما أكبر من نفعهما) (1618)، ولى درباره سحر منفعت به طور كلى نفى شده است: (ويتعلّمون ما يضرّهم ولا ينفعهم )؛ يعنى محتمل است حرمت شراب از سنخ تزاحم ملاك هاى درونى و بيرونى بوده و ملاك فساد و تباهى آن به مراتب بيش از نفع اندك آن باشد، ولى در جريان سحر چون نفع اندك هم منتفى است، از اين رو فساد و تباهى آن بدون احتمال تزاحم، ملاك تام براى حرمت مى شود؛ بر همين اساس ساحران از شراب خواران و شراب فروشان بدترند و همين است پايه آنچه در مباحث تفسيرى به عنوان حكم فقهى سحر و ساحرى گذشت.

### 8. سحر و ساحرى در تكوين

چنان كه در مباحث تفسيرى گذشت، يهودان عصر نزول قرآن از هر وسيله اى براى مبارزه با اسلام و مسلمانان بهره مى گرفتند و حتى از علوم غريب چون سحر دراين راه مدد مى جستند و براى اين كه به اين استمداد مذموم، رنگ دينى بدهند، آن را به برخى پيامبران چون حضرت سليمان عليه‌السلام استناد مى دادند و سلطنت او را نشأت گرفته از سحر و ساحرى جلوه مى دادند. خداى سبحان در دفاع از دين خود و براى تنزيه حضرت سليمان از آلودگى به سحر و كفر، افزن بر بيان حكم تشريعى سحر و اشاره به ملاك و منشأ حكم مزبور و آن اين كه سحر زيانبار است و هيچ نفعى ندارد: ويتعلمون ما يضرّهم ولا ينفعهم و گذشته از نفى استناد آن به حضرت سليمان و اين كه سلطنت و ملك او فقط عطيه الهى و آسمانى بود و سحر در آن هيچ نقشى نداشت: و ما كفر ليمان و لكن الشياطين كفروا حكم تكوينى آن را نيز بيان كرده در جمله اى كوتاه اشاره مى كند:... ما يفرّقون به بين المرء و زوجه و ما هم بضارّين به من أحد إ لاّ بإ ذن اللّه.

آنچه در اين جمله آمده، تنها اشاره اى است در ارتباط با حكم تكوينى سحر كه بسط و توضيح آن مباحث ذيل را مى طلبد:

الف. سحر مشمول قانون عليّت

در قلمرو امكن چيزى يافت نمى شود مگر به اذن خدا؛ هر آنچه سهمى از هستى دارد، ممكن نيست وجود آن به خداى سبحان استناد پيدا نكند؛ حتى امورى كه از شرور به حساب مى آيد، جنبه وجودى، نه جنبه عدمى و نقص، آناه به خداوند متكى است؛ مثلاً از اين جهت كه موجود و زنده و داراى تغذيه و رشد و نمو و توليد مثل است خير بوده و به خدا مستند است؛1 گرچه از اين جهت كه سلامت و حيات كسى را از بين مى برد، به لحاظ آن زوال حيات يا زوال سلامت بر آنه اشرّ اطلاق گردد. ممكن نيست كه امرى وجودى به لحاظ جنبه وجودى آن شرّ انتزاع شود و استناد شرورى چون جهل يا كورى در قضاياى به ظاهر موجبه مانند اين شخص جاهل است يا آن شخص كور است دليل بر وجودى بودن آنها نيست؛ زيرا اين گونه قاضيا با تحليل عقلى، به قضاياى معدوله (قضايايى كه حرفد نفى، در جانب محمول آن تعبيه شده ) باز مى گردد، نه قاضياى موجبه محصّله (1619) و روح قضيه معدولة المحمول قضيه سالبه است؛ هر چند فرق ظريفى با آن دارد.

بر همين اساس در متن نيايش هاى دينى خطاب به خداوند چنين آمده است كه شر به تو استناد ندارد: الشرّ ليس إليك (1620) و اگر در بعضى ديگر از متون روايى، شرّ مانند خير به دست خداوند دانسته شده، به لحاظ جنبه روجودى آن است، با آن كه اگر شرّ امرى وجودى بود، يقيناً به خدا استناد مى يافت.

هر جا سخن از شرّ است سخن از وال ذات يا كمال ذات است؛ چنان كه شر دانستن سيل به سبب ويرانگر بودن آن است، اما از آن جهت كه آب وافرى است و مزارع و شكتزارها را سيراب سرسبز مى كند خير است.

به هر حال، وجود هر چيزى هم براى خود آن چيز و هم براى سبب، لوازم و مسببّانش خير است. پس هيچ موجودى از قانون عام عليّت مستثنا نيست و هر موجودى از آن جهت كه موجود است، به علّة العلل هستى، يعنى خدا استناد پيدا مى كند و اين مطلب افزون بر پشتوانه برهان عقلى كه دارد، در بيان مبارك امير بيان حضرت على بن ابى طالب عليه‌السلام در نهج البلاغه و در كلمات امام رضاعليه‌السلام نيز وارد شده است: كل قائم فى سواه معلول (1621)؛ هر موجودى كه به غير خود متكى باشد معلول است؛ يعنى هر موجودى كه هستى آن عين ذات آن نباشد، در تحقق خود علت مى طلبد. اين بيان نشان مى دهد كه نظام هستى نظام علّى و معلولى است و براساس آن اگر موجودى چون خداى لاشريك له هستى او عين ذات او باشد، قائم به ذات او باشد، قائم به ذات خود و بى نياز از علّت خواهد بود و هر موجودى كه هستى آن عين ذات او نباشد، معلول است و علت مى طلبد؛ خواه از امور عادى باشد يا از امور غيرعادى و خارق عادت و خواه به سود مردم باشد يا به زيان آنان و امور غفيرعادى خواه از قبيل معجزه و كرامت باشد يا ماغنند شَعْبَده و سحرو كهانت.

اكان تحقق پديده اى بدون علت راه را براى اتفاق و گزاف باز خواهد كرد و ديگر راهى براى اثبات صانع نخواهيم داشت؛ راه هاى اثبات صانع مانند برهان حدوث، برهان حركت، برهان نظم، برهان امكان ماهوى يا ساير براهين، بر اين پايه متكى است كه هر چيزى كه هستى آن عين ذاتش نيست، در تحقق خود به سبب نياز دارد و احتمال امكان تحقق پديده اى بدون سبب، موجب مى شود كه آن موجبه كليه صادق نباشد و تحقق پديده اى بدون علت مستلزم جمع بين نقيضين و محذورات ديگر خواهد بود. حاصل اين كه، سحر نيز مشمول قانون عام عليت است و از نظام علّى و معلولى جدا نيست؛ پس لازم نيست در مقام شناسايى علت آن برآييم و از ماهيت و گوهر آن پرده برداريم.

ب. ماهيّت سِحْر و اسباب آن

اعمال خارق عادت و غيرعادى بر چند قسم است: قسمى از آن علّت مادى و محسوس و عادى دارد؛ گرچه خودش غيرمحسوس است؛ نظير سم خوردن و نمردن (1622) كه گرچه كارى خارق عادت است، ولى منشأ آن كه كترار و تمرين متمادى در اين كار است (تكرارى كه سبب مى شود بدن در برابر سم مقاومت پيدا كند) امرى عادى و طبيعى است.

قسمى ديگر علت مادى و طبيعى دارد، ولى به جهت سرعت عمل به حسّ نمى آيد؛ مانند اين كه كسى روى طناب به گونه اى و با سرعتى حركت مى كند كه كسى او را نبيند يا متاعى را به نحوى از جايى به جاى ديگر منتقل سازد كه به رؤ يت ناظران نيايد. اين قسم همان شعبده معروف است.

قسم سوم امورى است كه علل و مبادى غيرمادى و غيرمحسوس دارد؛ نظير پيش گويى و گزارش از آينده كه گاهى از مرتاضان، ساحران و كاهنان سر مى زند و در بعضى از موارد مطابق با واقع و در مواردى ديگر مخالف با واقع است. موضوع مورد بحث ما، يعنى سحر، از قسم سوم است و بحث كنونى در اين است كه با توجه به آنچه گذشت (هيچ امر وجودى خواه مادى يا غيرمادى، محسوس يا غيرمحسوس، عادى يا غيرعادى، بى علت نيست ) اين قسم از امور خارق العاده به كجا استناد دارد؟

تعليل اين گونه از امور، خواه عنوان سحر بر آن اطلاق شود يا نشود، بر عهده ءقدرت اراده و قدرت روح است، روحى كه در حقيقت انسانى اصالت دارد؛ يعنى گرچه انسان دو حقيقت مجزّا از هم به نام روح و بدن ندارد، بلكه حقيقت متحّد و واحدى است كه مركّب از روح وبدن است، ليكن در اين حقيقت واحد، روح اصل و بدن فرع است؛ چنان كه در بيان امام ششم (سلام اللّه عليه ) آمده است: أصل الا نسان لبّه (1623).

كارها و اراده هاى روح پيوسته مسبوق به آگاهى است و براساس قطع و جزمى كه برايش حاصل شده اراده مى كند. قطع و جزم مزبور در انسان هاى متعارف از طرق و مطالب عادى سرچشمه مى گيرد و از اين رو اراده هاى آنان نيز عادى است، ولى انسان هاى غيرعادى از راه ديگرى نيز جزم پيدا مى كند و طبعاً اراده آنان نيز غيرعادى است و آن راه ديگر عبارت از ايجاد توّهم و سپس خيال و آنگاه تقويت خيال و تبديل آن به علم جزمى است؛ چنان كه در شب شبحى را از دور مى بينند و مى پندارند كه غول است. آنگاه خيال خود را تقويت و در نهايت جزم پيدا مى كنند كه غول است و در پى آن صورت ديوى را در صحنه نفس به تصوير مى كشند و آن را ايجاد مى كنند و سپس از آن مى گريزند. فرار آنان در حقيقت فرار از افكار خود ساخته است، نه از ديو خارجى و اين همان چيزى است كه براى بسيارى از انسان ها در حال خواب حاصل مى شود؛ كسى كه در بيدارى وهم و خيالى داشته، در عالم خواب همان خيال تقويت مى شود و با تقويت آن خيال اراده او صورتى را مى آفريند و انسان خوابيده با مشاهده آن صورتِ متّصل، اى اميدوار و خوشحال مى گردد، يا هراسناك و غمگين مى شود؛ آن اميد و نشاط يا اين خوف و غم، در جسم او اثر مى گذارد كه در صورت شدّت آن از خواب بيدار مى شود.

سرّ اين كه برخى پزشكان بيمار خود را با تلقين درمان مى كنند، همين است كه اراده قوى در بدن خود انسان يا ديگرى مؤ ثر است، بدون آن كه واقعيتى در كار باشد؛ بر همين اساس، اگر گزارشگرى خبر دروغى را اعلام كند، ممكن است سبب سكته قلبى شنونده شود؛ يعنى خبر دروغ همان تأثيرى را دارد كه خبر راست دارد، با آن كه خبر دروغ بى واقعيت است؛ زيرا آنچه در شنونده اثر مى گذارد، واقعيت خارجى، يعنى مخبر عنه نيست، بلكه مؤ ثّر حالتى است كه در پى فهم و انديشه مطلب توسط اراده توليد مى شود. انديشه و فهمِ تنها، سبب سكته نمى شود يا انسان را به ناله و گريه وانمى دارد، بلكه پس از خيال و تبديل آن به يقين، اراده توليد مى شود و اراده حالتى را به همراه دارد كه اشك را جارى مى كند يا قلب را از حركت بازمى دارد1 گرچه از آن جهت كه تبديل و تبدّل به سرعت صورت مى پذيرد، چنين تصوّر مى شود كه صرف و انديشه مطلب تلخ، چنين اثرى را به وجود آورده است؛ چنان كه در ارتباط با غضب نيز مسأله چنين است؛ گاهى انسان از چيزى خشمگين مى شود و از شدّت خشم بدنش عرق مى كند. عرق كردن بدن كار اختيارى است و بدون اراده تحقق نمى پذيرد؛ گرچه بر اثر سرعتِ تحقق، ارداى بودن آن مغفول قرار گيرد.

از آنچه گذشت بسيارى از شبهات مسأله احضار ارواح پاسخ مى يابد؛ مانند اين كه چگونه روحى كه از مجرّدات است در مكانى خاص ‍ احضار مى شود؟ يا چگونه روح شخصى زنده كه در منطقه اى خاص به امرى از امور خود اشتغال دارد، در منطقه و مكان ديگرى احضار مى گردد؟ يا چگونه روح شخصى مرده اى دروغ مى گويد با آن كه نشئه برزخ نشئه دروغ نيست؟ يا چگونه روحى كه احضار شده، دو گونه سخن مى گويد؟

اين شبهات و پرسش ها براساس اين توهّم است كه حاضر كننده روح با روح خارجى مربوط به مثال منفصل در ارتباط است و آن را حاضر مى كند؛ در حالى كه امور ياد شده اوّلاً، از سنخ ارتباط با ارواح است، نه از قبيل احضار ارواح و آنچه محذور دارد دومى است نه اوّلى. ثانياً، ارتباط مدعيان غالباً با روح مربوط به خيال متّصل و موجود در نهان خودِ مدّعى است؛ از اين رو گاهى صادق و گاهى كاذب است؛ چنان كه همين نهان در خواب نيز ظهور مى كند و گاهى به صورت أضعاث أحلام درمى آيد و زمانى به عنوان رؤ ياى صادقه درمى آيد. چيزى كه مخلوق اراده انسان است، در صورتى كه اين اراده به جهت خبث روح به خود روح متّكى باشد، هم محدوديت دارد و هم گاهى خلاف مى گويد و هم شكست پذير است، ولى اگر اراده بر اثر طهارت روح به خود روح متّكى نباشد، بلكه به خداى سبحان اتكا كند، مخلوق آ مطلق، صادق و شكست ناپذير است و از همين جا فرق بين كرامت و معجزه با سحر روشن مى شود.

ج. تفاوت سحر با كرامت و معجزه

تفاوت نچه از انليا و اوليأ سر مى زند، با آنچه از مرتاضان و ساحران و كاهنان بروز مى كند، در امورى است: 1. توليدات اراده ساحران يا كاهنان در محدوده شعاع وجودى نفس پليد آنان است و از علم غيرصحيح نشأت مى گيرد؛ ازاين رو مبتلا به نواقص است؛ مانند: محدود، خلاف واقع، و قابل شكست بودن، ليكن ره آورد اراده انبيا و اوليأ در قلمرو هستى خارجى است و به اراده لايزال الهى متّكى است و براساس (كتب اللّه لاغلبنّ أنا و رسلى) (1624) (و إنّ جندنا لهم الغالبون) (1625) يا (إنّهم لهم المنصورون ) (1626) استوار است و از آگاهى هاى صحيح ناشى مى شود؛ از اين رو هيچ يك از نقايص مزبور را ندارد، بلكه مزين به كمالاتى مانند اطلاق، مطابقت با واقع و نفوذناپذيرى است. گرچه ممكن است خودشان در صحنه جهاد به شهادت برسند: (يقتلون الا نبيأ بغير حق ) (1627). البته بازگشت اين گسترش به گستردگى شعاع وجودى آنان است.

2. معجزه تأثير در عالم خارج و تغيير واقعيت است؛ چنان كه چوبى حقيقتاً به اژدها تبديل مى شود يا سنگى واقعاً مى شكافد و از آن چشمه هاى آب مى جوشد، ليكن سحر غالباً تنها تصرّف در درون مسحور است و ساحر با كار خود در خيال بيننده اثر مى گذارد، آنگاه خيال بيننده در خود بيننده مؤ ثّر مى شود و در پى آن، اميد و نشاط يا هراس و غم و مانند آن به وجود مى آيد؛ از اين رو اگر ناظران صحنه سحربازى افراد ضعيفى باشند، بازار ساحران گرم است و اگر اشخاص متوسطى باشند، بازار آنان چندان رونقى ندارد و ار قوى باشند، چون خيال آنان در اختيار و دسترس ساحران نيست، بازار ساحران كساد مى شود و خوف حضرت موسى عليه‌السلام در جريان مسابقه ساحران نيز از اين بود كه تماشاگران بين خيال انگيزى اهل سحر و واقعيت اعجاز آن حضرت فرق نگذراند و در نتيجه دين خدا در معرض ‍ خطر بيفتد؛ چنان كه اميرمؤ منان عليه‌السلام آيه (فَأوْجَسَ فى نفسه خيفةً موسى) (1628) را به همين مطلب تفسير فرموده است (1629).

به بيان ديگر، گرچه معجزه و سحر هر دو به تأثير اراده مربوط است: ليكن تأثير اراده در سحر، به جهت اتكاى آن به نفس خبيث ساحر، ضعيف و محدود به خيال خود و ديگران است؛ در حالى كه تأثير اراده در معجزه، به جهت اتكاى آن به اراده مطلق خداوند مى تواند در واقعيت و خارج، اشيايى را بيافريند يا اوصافى را در اشياى آفريده شده پديد آورد؛ مانند اين كه مرده اى را زنده، درخت پژمرده اى را سرسبز و چوب خشكى را به اژدها تبديل كند يا نه تنه خود صاحب اراده از طىّالا رض برخوردار گردد، بلكه ديگران را هم از جايى به جاى ديگر منتقل سازد؛ زيرا عالم طبيعت براى صاحب مقام اعجاز و كرامت به منزله بدن اوست و همان طور كه هر انسانى بر بدن خويش مسلط است و هر چه بخواهد در محدوده بدن خود مى تواند انجام دهد، نفس نبىّ يا ولىِّ صاحب معجزه يا كرامت نيز به منزله روح جهان و مجموع عالم براى او به منزله بدن است؛ از اين رو مى تواند بگويد: (أخلق لكم من الطين كهيئة الطير) (1630).

3. سحر علمى است با موضوع، محمول و مبادى تصورى و صديقى مشخّص و مطلبى فكرى و قابل انتقال به ديگران، و باطل بودن آن دليل بر علم نبودن آن نيست؛ در حلى كه معجزه راه فكرى معيّنى ندارد و از راه تعليم و تعلّم قابل انقال به غير نيست؛ كسى نمى تواند از پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ياد بگيرد كه چگونه ماه شكافته مى شود: (اقتربت الساعة و انشق القمر) (1631) يا آتش سرد: (يا نار كونى برداً و سلاماً على إبراهيم) (1632) و دريا خشك مى شود: (فاضرب لهم طريقاً فى البحر يبساً) (1633). برخى مى پندارند كه انگشتر سليمان نبى عليه‌السلام در دست هر كس باشد همان كند كه سليمان مى كرد؛ غافل از اين كه بدون روح و دست سليمانى از انگشتر مزبور هيچ كارى ساخته نيست؛ اعجاز سليمان ناشى از قدرت روح آن ولىّ اللّه و انسان كامل بود كه سراسر نظام حكومتى خويش را به اذن خدا در اختيار داشت.

در مباحث تفسيرى سوره مباركه حمد نيز گذشت (1634) كه اسم اعظم كلمه يا كلام و مفهوم هذنى و علم حصولى خاصّى نيست كه با تلفّظ يا خطور آن به ذهن بتوان مرده اى را زنده كرد يا كار خارق العاده ديگرى انجام داد؛ اسم اعظم مقامى از مقام هاى جهان تكوين و نظام عليّت است كه مظهر آن انسان كامل مانند نبىّ مكرّم و اهل بيت پاك آن حضرت: هستند و جمله نحن الا سمأ الحسنى را مرحوم فيضِ كاشانى؛ به سند معتبر از امام صادق عليه‌السلام نقل مى كند(1635). البته اسم اعظم الفاظى نيز دارد، از جمله بسم اللّه الرحمن الرحيم كه نزديكى آن به اسم اعظم از نزديكى سياهى چشم به سفيدى آن بيشتر است: إنّ (بسم اللّه الرحمن الرحيم ) أقرب إ لى اسم اللّه الا عظم من سواد العين إ لى بياضها (1636)، ليكن همين لفظ وقتى بر زبان انسان كامل جارى شد، به منزله كن است كه از جانب خداى سبحان نشأت بگيرد.

تذكّر: معجزه و كرامت در آنچه گذشت اشتراك دارد؛ با اين تفاوت كه معجزه با تحدّى همراه است، ولى كرامت با تحدّى همراه نيست.

به بيان ديگر، كرامت و معجزه دو چهره بيرونى ولايت است و نفسى كه به مقام منيع ولايت و كمال آن رسيده، و صاحب چنين نفسى ولىّ اللّه شده، توان تأثير در عالم تكوين را به اذن خدا پيدا مى كند و نظام هستى، به تناسب ولايت وى، براى او به منزله بدن انسانى براى روح اوست، ليكن كرامت كار امام معصوم و مطلق اولياى خداست كه با تحدّى رسالت همراه نيست، ولى معجزه كار پيامبر است كه براى اثبات حقانيت نبوّتش معجزه مى آورد و مبارز مى طلبد. البته گاهى براى اثبات امامت در مقام تحدّى به كار مى رود كه در اين مقطع و مانند آن عنوان معجزه بر آن صادق است.

د. پناهگاه حقيقى

قرآن كريم از يك سو پناه جويى از جن و تسخير جن براى حل مشكلات را تخطئه مى كند و مى فرمايد: (كان رجال من الا نس يعوذون برجال من الجنّ) (1637)؛ بعضى از مردانِ انس به بعضى از مردانِ جنّ پناه مى برند، در حالى كه جنّ و پناهندگان به جنّ ملتحد و پناهگاه مناسبى نيستند، بلكه فرجام پناه جويى از آنان ذلّت است: (ترهقهم ذلّة ) (1638) و از سوى ديگر پناهگاه اصلى و حقيقى را نشان مى دهد و مى فرمايد: (قل أعوذ برب الفلق...) و (قل أعوذ برب الناس...)؛ يعنى مركز قدرت و مبدأ حلّ مشكلات تنها خداست؛ خدايى كه افق را مى شكافد و خورشيد را طالع و ظلمت ها را طرد مى كند، خدايى كه ربوبيّت و سلطنت و الوهيت فقط از آن اوست؛ از شرّ وسوسه جنّ و انس بايد به چنين پناهگاهى پناهنده شد؛ ازشرّ شيطانى كه به تعبير اميرمؤ منان حضرت على عليه‌السلام هيچگاه مردانه به كسى حمله نمى كند، بلكه هماره يك دست را براى حمله جلو و يك پا را براى فرار به عقب مى گذارد: و قد قدّم للوثبة يداً و أخّر للنّكوص رِجلاً (1639)؛ نظير خائن خائفى كه هنگام خيانت و سررقت، قدمى در درون خانه و قدمى در برون دارد تا به محض اطلاع صاحب خانه بگريزد؛ يعنى اگر براى رضاى خدا قيام كنيد، بر چنين شيطانى مسلط خواهيد شد؛ زيرا وى قدرت رويارويى مستقيم با شما را ندارد، بلكه مواظب است كه اگر نگاهتان به وى افتد، فوراً فرار كند و اين خاصيت خنّاس بودن اوست كه از بين نمى رود، بلكه اگر خانه دل به خوبى تطهير نشود، ممكن است در دهليز دل خانه كند.

آنچه اين استعاذه و پناه جويى را آسان مى كند اين است كه تأثير جن در عالم فقط به اذن تكوينى خداست: و ما هم بضارّين به من أحد إ لاّ بإ ذن اللّه؛ چنان كه تأثير فرشته در عالم، بدين جهت است كه مأمورى از مأموران و سربازى از سربازان الهى است: (وللّه جنود السموات والا رض)‍ (1640). محال است موجودى امكانى بدون اذن الهى، بتواند مستقلاً اثر كند؛ زيرا چنين استقلالى براى موجود ممكن با ربوبيّت مطلقه خداوند از يك سو و با فقر و مسكنت ذاتى آن موجود از سوى ديگر سازگار نيست.

بر همين اساس، هيچ گاه سحر توان رويارويى با معجزه را ندارد، بلكه همواره در هماوردى با آن محكوم به شكست است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| سِحْر با معجزه پهلو نزند دل خوش دار |  | سامرى كيست كه دست از يد بيضا ببرد |

(1641)

چون آن جا كه پاى معجزه به ميان آيد معلوم مى شود كه اذن تكوينى خدا براى تأثير سحر صادر نشده است و معجزه از عناصر محورى اثبات رسالت است و با توجه به وعده الهى: (كتبت اللّه لا غلبنّ أنا و رسلى) (1642) و (إنّم لهم المنصورون ) (1643) مى توان گفت: از سنت هاى قطعى الهى كست ناپذيرى رسالت و نبوّت و دينِ حق است و شهادت انبيا و اولياى الهى نيز سبب زنده تر شدن دين است، نه عامل شكست آنان.

شايان گفتن است كه جنّ از قدرت تحريكى فراوانى برخوردار و داراى قدرت آگاى بر غيب در حدّ تجرّد وهمى آميخته با كذب است و ارتباط انسان با آن نيز ممكن است و آياتى چون (قال عفريت من الجنّ أنا اتيك به قبل أن تقوم من مقامك) (1644) فى الجمله دليل بر آن قدرت تحريكى و آيه (وأنّا لمسنا السمأ فوجدناها ملئت حَرَساً شديداً و شُهُباً (8) و أنا كنّا نقعهد منه المقاعد للسمع...) (1645)، دليل بر آگاهى آنان بر بعضى از اسرار غيبى گرچه آميخته با كذب است و آيه (تنزّل على كلّ أفّاك أثيم) (1646)، دليل بر امكان ارتباط انسان ها با آنها و نزول آنها بر اشخاص افّاك و تبه كار است، ليكن پناه بردن به جنّ از طريق سحر و كهانت و مانند آن هيچ سودى ندارد و قرآن كريم با لسان حصر هشدار مى دهد كه هيچ ملْتَحَد و پناهگاهى جز خداى سبحان نيست: (قل إنّه لن يجيرنى من اللّه أحد و لن أجد من دونه ملتحداً) (1647) و مستفاد از دعاى بسيار لطيف مجير نيز، شكست ناپذيرى تنه كسى كه به جُؤ ار (ناله و زارى در احل احساس ‍ خطر) پاسخ مثبت مى دهد، خداست.

در جاى ديگرى از قرآن آمده است كه غير از خدا هيچ تكيه گاهى نيست: (و اتل ماأوحى إليك من كتاب ربّك لا مبدّل كلماته و لن تجد من دونه ملتحداً) (1648)؛ زيرا سراسر جهان ستاد و سپاه حق است: (وللّه جنود السموات والا رض) (1649) و هيچ كارى در جهان آفرينش بدون اذن خدا واقع نمى شود و در چنين فرضى، لحد (گوشه ) و ملتحد ديگرى يافت نمى شود تا به آن پناه ببرد و در آن بيارميد؛ كسى كه شريعت منسوخ را رها كند و به منهاج ناسخ روى آورد مُلْحِد نيست؛ زيرا به گوشه اى نخزيده، بلكه به متن صراط مستقيم بار يافته است، ولى اگر كسى قدرت الهى را رها كرده، به سوى غير خدا برود، چنين كسى مُلْحِد است؛ چون از وسط راه و متن صراط مستقيم فاصله گرفته و به گوشه و دهليزى روى مى آورد.

از آنچه گذشت روشن شد كه سحر نه تنها هيچ نفعى ندارد، بلكه زيانبار است و از اين رو پناهنده شدن به آن نه تنها حرمت تكليفى و تشريعى دارد، بلكه از نفع تكوينى تهى است و حلاّل مشكلى نيست، مگر در موراد ويژه كه با اذن خداوند همراه باشد كه در اين گونه از موارد فقط عنايت الهى است كه نافع محسوب مى گردد.

ه: ساير علوم غريبه

علامه طباطبايى؛ مى فرمايد: علوم غريبه اى كه درباره كارهاى خارق عادت بحث مى كند، فراوان و بررسى و تقسيم بندى آنها بسيار دشوار است اولى آنچه كه نزد اهل آن معروف و متداول است چند علم است:

1. سيميا: علمى است كه از آميختن قواىِ ارادى با قواى مادى خاص براى دست يابى به تصرّفات خاصّى در امور طبيعى، مانند تصرّف و خيال كه آن را جادوى چشم مى گويند، بحث مى كند. اين علم و فن، از بارزترين مصداق هاى جادوگرى است.

2. ليميا: علمى است كه از كيفيّت تأثير قدرت اراده و روح به وسيله ارتباط آن با ارواح قوى و بزرگ، مانند ارتباط با فرشتگانى كه موكِّل ستارگانند، گفتگو دارد. اين علم همان فَنّ تسخير است؛ چون به وسيله آن ارواح قوى يا جنيان را تسخير كرده و از آنان كمك مى گيرد.

3. هيميا: علمى است كه از تركيب قواى عالم بالا با عناصر عالم پايين براى دست يابى به تأثيرات عجيب بحث مى كند و آن را طِلِسْمات گويند كه مبتنى است بر وجود ارتباط ميان ستارگان و نحوه قرار گرفتن آنها در آسمان با حوادث مادى و طبيعى، و اين كه اگر شكل خاصى از آن را كه مناسب با حادثه اى مانند مرگ يا حيات كسى است، با صورت مادى مناسب آن تركيب كنند، مراد حاصل مى شود.

4. ريميا: علمى است كه از استخدام قواى مادى براى دست يابى به آثار آن سخن مى گويد؛ به گونه اى كه براى حس انسان اين گونه جلوه كند كه اثر حاصل از آن خارق العاده است، و آن را شعبده گويند.

5. كيميا: علمى است كه از چگونگى تبديل صورت بعضى از عناصر به برخى ديگر سخن مى گويد.

اين علوم را علوم پنج گانه سرّى نام گذارى كرده اند و شيخ بهايى (ره ) مى گويد: بهترين كتابى كه درباره اين علوم نوشته شده، كتابى است كه در شهر هرات آن را مشاهده كردم به نام كُلُّه سِرّ كه برگرفته از حروف اوّل نام اهى اين علوم است و از جمله كتاب هاى معتبر در اين علوم است خلاصة كتب بليناس و رسائل خسروشاهى و الذخيرة الا سكندرية و السر المكتوم رازى و التسخيرات سكاكى و أعمال الكواكب السبعة حكيم طمطم هندى.

چند علم ديگر هم هست كه ملحق به همين علوم غريبه است:

6. علم اعداد و اوفاق، و آن علمى است كه ارتباط اعداد و حروف براى كشف مطالب، با قرار دادن اعداد و حروف مناسب در جدول هاى مثلثى و مربعى يا شكل ديگر سخن مى گويد (و گويا همان علم جفر است ).

7. علم خافيه كه با آن حروف اسم مطلوب يا اسم چيزى كه مناسب با مطلوب انسان است، شكسته (و در هم آميخته ) مى شود و از اين طريق اسماى فرشتگان يا شياطينى كه موكّل بر آن مطلوب خاص هستند، به دست مى آيد. آنگاه با خواندن دعايى كه از اين اسمأ تشكيل شده مطلوب انسان حاصل مى شود. از كتاب هاى معتبر در اين علم نوشته هاى شيخ ابوالعباس التونى و سيد حسين اخلاطى است.

8. علم احضار ارواح و خواب كردن مغناطيس (هيپنوتيزم ) است كه مبتنى بر تأثير اراده و تصرف در خيال است و كتاب ها و رساله هاى فراوانى درباره آن تأليف شده كه اشتهار آن را از ذكرش بى نياز مى كند(1650).

و. علوم غريبه فاقد راه اثباتى

چنان كه گذشت، ساحر با اراده نشأت گرفته از علم و انديشه كار مى كند و اگر صاحب نفس قوى باشد، ممكن است در ديگران نيز از راه تلقين، ايجاد علم و سپس اراده تأثير كد و به تبع آن از ديگران نيز كارى تحقق يابد. اساس ‍ علوم غريبه بر اراده استوار است؛ خواه علمى كه منشأ اراده شده، صحى ح باشد يا نباشد و در صورت عدم صحّت، خواه خطاى آن زود كشف شود يا دير ظاهر گردد؛ ممكن است كسى عقيده باطلى را براساس علمى غيرمطابق با واقع (جهل مركب ) پيدا كند و ساليان متمادى براساس همان عقيده اراده كند و براساس آن اراده، شيوه خاصّى را در زندگى خود پى ريزى كند و به تعبير قرآن كريم مختال، يعنى خيال زده باشد: (إنّ اللّه لا يحبّ كل مُخْتال فخور) (1651) و عمرى با خيال و تحت ولايت شيطان حركت كند، نه با عقلى كه ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان (1652) است و كارهاى او نيز سراب در سراب باشد و زمانى كه حق ظهور كرد، بفهمد كه دائماً در خيال زندگى مى كرده و هيچ يك از كارهاى او به هدف نرسيده است: (والذين كفروا أعمالهم كسراب... حتّى إذا جأه لم يجده شيئاً) (1653).

به تعبير دقيق تر، انسان چون فاعل بالا راده است، به صورت هاى علمى خود متّكى است و اين صورت هاى علمى يا مطابق با واقع است و از آن به علم تعبير مى شود يا مطابق با واقع نيست و جهل مركب نام دارد و هر يك از اين دو قسم منشأ اراده و اثر است. آنچه تأثيرى ندارد جهل بسيط، يعنى شك است و اثر شك همان توقّف در تصميم گيرى است.

با اين مقدمه روشن مى شود كه اثرگذارى سحر و اراده ساحر، دليل بر مطابق با واقع بودن آن نيست؛ براين اساس اگر ساحر يا كاهنى ادع اكند كه من با ارواح موكِّل آسِمان ها يا فشتگان يا جنيان يا ارواح مردگان يا ارواح زنده ها ارتباط دارم و به همين جهت اثر خاصى را به وجود آورده ام، اين ادّعا حتى براى خود وى نيز راه اثباتى ندارد؛ گرچه ثبوتاً ممكن است چنين ارتباطى برقرار شود؛ زيرا ارواح كامل و تام مانند فرشتگان مجرّدند و انسان هم از روح مجرّد برخوردار است، و ارتباط مجرّد با مجرّد محذورى است.

به بيان ديگر، كسى كه ادعاى رؤ يت فرشته يا جن يا روحِ انسان معيّنى را دارد هم احتمال دارد كه با خود واقع تماس گرفته باشد و هم محتمل است كه با مثال متصل و خيال مطلق خويش ارتباط برقرار كرده باشد و به اصطلاح لازم اعم از مدّعاست. پس راه اثباتِ خصوص واقع و مثال منفصل مسدود است.

توضيح اين نكته كه محتمل است مدّعى با مثال متّصل و صورت مخلوق روح خود تماس گرفته باشد، بدين قرار است كه انسان افزون بر حواس ‍ ظاهر داراى حواس باطنى است؛ چنان كه افزون بر باصره بيرونى، باصره اى در درون خود دارد و شاهدش اين است كه گاهى در مجلسى واحد، تنها عدّه اى خاص از حاضران توفيق مشاهده چيزى را پيدا مى كنند؛ با آن كه همه از باصره سالم بيرونى برخوردارند. اين نشان آن است كه بينندگانِ صورت مزبور، از طريق حسّ درونى مشاهده كرده اند؛ حسّى كه سبب رؤ يت برخى صورت ها در خواب مى شود.

به بيان ديگر، در درون انسان چشم و گوش و ذائقه و لامسه و شامّه اى وجود دارد كه در عالم رؤ يا فعّال است؛ اعم از رؤ ياهاى صادق يا از اضغاث احلام، و سرّ اين كه در عالم بيدارى فعاليتى ندارد اين است كه حواس ‍ بيرونى انسان، نفس را به گونه اى مشغول مى سازد كه از استخدام قواى درونى باز مى ماند و نفس نيز غالباً نمى تواند هم زمان، بر بيرون و درون احاطه داشته باشد و از هر دو نوع از حواس (بيرونى و درونى ) يك جا بهره بگيرد؛ از اين رو در خواص كه حواس بيرونى تعطيل مى شود و نفس انسان از اشتغال به حواس بيرونى فارغ مى شود، حواس درون فعّال مى شود و نس انسان صالح كه در بيدارى گزارش هاى خوبى دريافت كرده با آن حواس درونى صحنه هاى خوبى را مى بيند و انسان تبه كار كه در بيدارى گزارش هاى سوئى دريافت كرده خواب صادق نمى بيند؛ مگر آن كه خداوند بخواهد با ارائه حقيقتى بر او اتمام حجّت كند.

شايان ذكر است كه حواس درونىِ ارواحِ ضعيفْ تنها در عالم خواب فعّال مى شود، اما اگر كسى با رياضت روح خود را تمرين داد و آن را تقويت كرد و در بيدارى همانند عالم خواب، از اشتغال به كثرت بيرونى انزوا يافت، چنين كسى با تمركز حواس مى تواند از طريق حواس درونى چيزى را در بيدارى مشاهده كند كه ديگران نمى بينند؛ روح هاى قوى مى توانند به خوبى هر دو جانب درون و برون را اداره كنند و به اصطلاح از حالات مناميّه در حال بيدارى برخوردار گردند؛ نظير آنچه براى حضرت سيدالشهدأ (سلام اللّه عليه ) در مسير حركت از مدينه تا لحظه شهادت در كربلا اتفاق افتاد كه به تعبير ستاد علامه طباطبايى 1 از قبيل حالت مناميّه بود، نه حالاتى كه در خواب اتفاق مى افتد؛ مانند آنچه براى آن حضرت احصل شد و پس از آن استرجاع فرمودند، يا حالتى كه در عصر تاسوعا و شب عاشورا در مقابل خيمه براى آن حضرت اتفاق افتاد و گفته شد: تو فردا مهمان ما هستى (1654).

اگر انسان بتواند مشاغل بيرونى را از بين ببرد يا كاهش دهد، حواس درونى وى آزاد مى شود و پس از آزادى از كثرت بيرون تحت تربيت روح مجرّد انسان قرار مى گيرد و به عنوان ابزارى به استخدام روح درمى آيد. آنگاه روح مجرد مى تواند هر آنچه را در حدّ تجرد عقلى ادراك كرده به حواس درونى بدهد تا طبق آن صورت بسازند و قوّه متخيّله نيز كه تحت فرمان روح مجرد است، صورت مطلوب را بيافريند.

اكنون مى گوييم آيا با امكان چنين چيزى، انسان مدّعىِ ارتباط با ملائكه يا ارواح انسان و جن، و همچنين مخاطبان او مى توانند مطمئن شوند كه آنچه مشاهده شده، همان واقع است؟ گرچه ارتباط با واقع نيز ممكن است؛ يعنى هم ارتباط با فرشتگان ميسور است: (إنّ الذين قالوا ربّنا اللّه ثم استقاموا تتنزّل عليهم الملئكة ألاّ تخافوا و لا تحزنوا) (1655) هم ارتباط با جنيّان و شياطين: (و إنّ الشياطين ليوحون إلى أوليائم ليجادلوكم و إنّ أطعتموهم إنّكم لمشركون) (1656)، (و ما تنزّلت به الشياطين...) (1657)، (هل أنبّئكم على من تنزّل الشياطين (221) تنزّل على كلّ أفّاك أثيم) (1658).

حاصل اين كه، آنچه ساحر كاهن مدّعى ديدن يا شنيدن آن است، گرچه ثبوتاً ممكن است و به نحو سلب كلّى قابل انكار نيست، ولى درباره رخداد مشخص راه اثباتى ندارد؛ زيرا هم ممكن است مربوط به مثال درونى و خيال متّصل باشد، نظير آنچه افراد عادى در خواب مى بينند و هم ممكن است ارتباط با خارج و مثال و خيال منفصل باشد؛ نظير آنچه اوحدى از انسان ها مى بيند و روشن است كه صِرف واقعى بودن برخى گزارش هاى ساحر يا كاهن دليل بر مطابقت ادّعاى معين با واقع نمى شود؛ چون در هر استدلالى ناچار يك قضيه كلى صادق لازم است.

خلاصه آن كه، گرچه روح از جهان تجرّد و غيب است و در رهن زمان و مكان نيست، ولى اگر اشتغال آن به عالم طبيعت كم شود مى تواند از جهان غيب به اذن خدا مطلع شود و اگر در راه صحيح تربيت شود و از طريق صواب از عالم طبيعت منصرف گردد مى تواند به غيب آشنا گردد و از آن خبر دهد؛ چنان كه برخى شاگردان ائمه (صلوات اللّه عليهم ) نظير حارثة بن مالك به مقام احسان رسيدند و در حدّ گويا از بهشت و جهنم و اهل آن با خبر بودند و قرآن كريم هم با آيه (كلاّ لو تعلمون علم اليقين (5) لترونّ الجحيم) (1659) آن را تأييد مى كند و خود ائمه: نيز اسرار غيبى را حقيقتاً مى ديدند و رسول مكرّم اسلام: در معراج وارد بهشت شدند و جهنم را نيز مشاهده فرمودند.

افزون بر اين، اگر كسى از راه باطل هم روح خود را تقويت كند و براى رسيدن به جاه و مقام و كسب شهرت رياضت هايى را متحمل گردد، باز هم مى تواند به برخى از حقايق عالم مثال برسد و از آينده جهان طبيعت در محدوده عالم مثال با خبر گردد (گرچه بر اثر غيرمعصوم بودن روحش ‍ ممكن است گاهى خطا كند و گزارش نادرست بدهد)؛ چنان كه، هم فرشتگان و هم جنيّان سهمى از قدرت را دارا هستند و بر انسان هاى گونه گون نازل مى شوند و جن گرچه از نظر قدرت فكرى و ادراك عقلى ضعيف است و حداكثر تكامل روحى او تجرّد خيالى و وهمى است، ليكن از قدرت تحريكى فراوانى برخوردار است و مى تواند با سرعت، كارهاى خارق العاده انجام دهد و بار سنگينى را در كم ترين فرصت از جايى به جاى ديگر منتقل سازد.

بر همين اساس سليمان نبى عليه‌السلام سخن عفريتى از جن: (أنا اتيك به قبل أن تقوم من مقامك) (1660) را تكذيب نكرد، در حالى كه دأب قرآن بر اين است كه پس از نقل سخن باطل آن ابطال مى كند و اين نشان مى دهد كه آن عفريت، از قدت جابه جايى تخت بلقيس در يك لحظه برخوردار بود.

9. پذيرش توبه ساحران

استدلال براى قبولى توبه ساحران به ماجراى ساحران تام نيست؛ زيرا براساس قاعده: الا سلام يجبّ ما قبله (1661)، هنگامى كه شخص كافر مسلمان مى شود، در سايه اين توبه اصيل از ساير گناهان خود توبه مى كند و همه معاصى او به بركت تشرّف به اسلام بخشوده مى شود.

لازم است عنايت شود كه توبه سهم تعيين كننده اى در تطهير روح انسان تبه كار دارد. تأثير همّ توبه در شستشوى جان آلوده به گناه گاهى به صورت كيمياگرى ظهور مى كند و زمانى به صورت محو و اثبات جلوه مى كند؛ زيرا در ازاله چرك، غبار، گَرْد، لكّه و مانند آن كه عارض اجسام مى شود، هيچ كدام از اين نقص ها و عيب ها از بين نمى رود، بلكه پراكنده مى شود و مقدارى از آن در هوا و سهمى از آن در آب و گوشه اى از آن به جامه رُفْتگر و بخشى از آن به جاروب و مانند آن توزيع ميگردد؛ بنابراين، معناى تطهير شى ء آلوده به معنى ازاله كامل آن آلودگى نيست؛ چنان كه معناى رفت و رو همانند شستشو امحا و ازاله كامل را دربرندارد؛ برخلاف توبه نصوح انسان طالح كه توبه او يا به منزله كيمياست كه معس وجود وى را به معدن زر و سيم تبديل مى كند: (يبدّل اللّه سيّئاتهم حسنات) (1662) يا همانند لوح محو و اثبات است: (يحو اللّه ما يشأ و يثبت) (1663) كه ريشه گناه را از اصل برطرف مى كند و شبيه صورت هاى ذهنى كه در صورت نسيان به طور كلى از فاهمه و حافظه رخت برمى بندد و در مرحله بقا يافت نمى شود، گناه عينى را از صحنه هستى بيرون مى برد. توبه ساحران فرعون مى تواند جامع اين دو باشد، چنان كه اوحدى از آنان گذشته از محو و اثبات از صبغه كيميا سهمى مى برند.

10. تنظيرى ناروا

برخى از علوم بر اثر ناشناخته بودن آنها مجهول القدر است و گاهى درباره آنها داورى ناصواب مى شود. آنچه زمخشرى در كشاف گفته كه اجتناب از سحر اصلح است، نظير پرهيز از فلسفه، چون از عوايت ايمن نيست (1664). از همين قبيل است؛ زيرا اگر منظور او فلسفه مادى و الحادى باشد كه متنى جز غوايت و شرحى جز ضلالت ندارد، كلام او صائب است، ولى اگر مقصود وى فلسفه رايج نزد حكماى بزرگ اسلام باشد كه متنى هماهنگ با عقل و نقل و شرحى همسوى با هدايت و ارشاد و فايده اى همراه با پاسخگويى به شبهات علمى دارد و فراگيرى آن نافع، بلكه لازم است سخن او از صواب دور است.

البته فراگيرى فلسفه مصطلح و رايج در اسلام بر اثر غموض مطالب آن كه براى افراد غيرمستعد قابل هضم نيست، روا نخواهد بود؛ از اين رو صحابه حكمتْ عالمان اين فن را از تعليم آن به نا اهل تحذير مى كردند؛ چنان كه اشتغال نااهلان به اين رشته سامى را نهى مى كردند. آنچه در آغاز اشارات و تنبيهات ابو على بن سينا؛ و انجام آن آمده، نمودارى از اين هشدار و شاهدى از اين تحذير و نهى است (1665)، وگرنه اشتغال به آن براى صاحبان استعداد راقى و درخشان همان طور كه اشاره شد، لازم است.

11. وهم آفل برخى مفسّران

برخى از نويسندگان تفسيرى از باب تَسْعير اثناى مخاصمهْ، به جاى ابطال باطل به امحاى حق مى پردازند و با خلط بين غَثّ و سمين، پيمودن كژراهه را بر طىّ طيق مستقيم ترجيح مى دهند؛ توضيح اين كه جريان دَجْل و جَعْل دجّالان ابليسى وجعّالان شيطانى راجع به دولت سليمان و ملك آن حضرت كه بر سحر و طلسم استوار بود، نقل و نقد شد و قرآن و سنّت معصومان: حضرت سليمان را تنزيه و گزارش كذب بهره بردارى آن حضرت از سحر را به خوبى بازگو كردند.

بعضى از مفسران بر اين پندارند كه براى سست كردن پايه هاى حكومت وارثان حضرت سليمان و تهييج مردم به خروج از حاكميت آنان و شورش ‍ بر آن حاكميّت اخبارى را جعل و منتشر كردند؛ چنان كه عباسى ها اخبارى را در قدح اموى ها نقل كردند و انقلابى ها در تاريخ، احاديث انتظار مهدى را وضع كدند و نيز رواياتى را از صالحان درباره زوال و انقراض دولت ظالم منتشر مى كنند. البته اين گونه امور در اوهام توده مردم اثر دارد(1666).

نسيان نصوص قطعى يا تناسى آن مايه چنان وهم آفل و پايه چنين خيال فائلى شده است؛ زريا بَيّن الغىّ بودن امويان نيازى به قدح عباسى ندارد و بيّن الرشد بودن علوى و مهدوى متاج دَجل و جَعل نيست؛ چون گذشته از براهين عقلى بر ضرورت وجود انسان كامل و تام معصوم عليه‌السلام در هر عصر و دوره اى، شواهد مُتْقَن نقلى فراوانى بر حضرت مهدى شخصى نه نوعى و قائم غائئب نه غائب صرف، و موجود موعود، نه موعود محض ‍ دلالت دارد كه رسالتِ رساله هاى پژوهشگرانِ محقّق مسؤ وليت رساى آن را بر عهده دارد و از صدر اسلام تا ساقه معاصر در هر عصر و مصرى مورد تنميق و تدقيق كارشناسان ولايت و امامت و متخصّصان حجّت شناس قرار گرفته است و چنين امر قدسى از تطاول هرگونه دسّ و وَضْع منزّه و از تهاجم هرگونه دَجْل و جَعْل مصون خواهد بود.

12. نحوه وجودى هاروت و ماروت

عقل برهانى همانند نقل معتبر حجت دينى است و فرقى بين بديهى كه بَيّن است و نظرىِ منتهىِ به بديهى كه مُبيِّن است نيست. تمسّك به اطلاق يا عموم دليل نقلى قبل از تحقيق در برهان عقلى (بَيِّن و مُبيَّن ) ناصواب است؛ زيرا تمسّك به مطلق يا عام قبل از فَحص از مقيّد يا مخصّص لبى نارواست. صرف احتمال به معناى تجويز ابتدايى عقل كه در قاعده فذره فى بقعة الا مكان ) مطرح ات غير از فتوا به امكان منطقى است كه در قبال ضرورت و امتناع قرار دارد.

موجود مجرّد تام كه منزّه از قوّه و مبرّاى از استعداد است، از تحوّل، تكامل، تبدّل و مانند آن مصون است و صرف امكان ذاتى او براى افاضه الهى كاف است و براساس وم امنّا إلاّ له مقام معلوم (1667)، هستى خود را ادامه مى دهد.

فرشتگان داراى درجات متنوعند؛ اگر مَلَكى داراى تجرّد تام عقلى بود، تبدّل او به نوع ديگر ممكن نيست و اين استحاله به قدرت نامتناهى خداوند آسيبى نمى رساند؛ زيرا توان نامحدود نسبت به موجود امكانى مؤ ثر است، ولى اگر چيزى ضرورى يا ممتنع بود، از حيطه قدرتِ قادر خارج است؛ هرچند آن قدت نامتناهى باشد؛ زيرا توانِ مفروض نسبت به اشيا نافذ است، ولى محال شى ء نيست، بلكه لاشى ء است.

موجود مجرّد عقلى مى تواند به نحو تجلّى نه تجافى به عالم مثال ممثّل گردد؛ چنان كه مى تواند به نحو تجلّى به جهان طبيعت متحول شود و آنچه از آيه (إن شى ء إلاّ عندنا خزائنه) (1668) برمى آيد از همين سنخ است، نه از قبيل هبوط متجافيانه.

البته دليل عقلى بر حصر ملائكه در مجرّد تام عقلى نيست. محتمل است فرشتگانى آفريده شده باشند كه همانند جنّ داراى بدن مادى و نامرئى باشند.

در اين حال همانند جن و انس مكلّفند و برهانى بر عصمت چنين فرشتگان مفروضى اقامه نشده است؛ هرچند احتمال آن مطرح است. چنين فرشته اى شبيه جنّ خواهد بود؛ يعنى در شرائط ويژه ديده مى شود كه با افراد خاص ارتباط برقرار مى كند. اگر دليل معتبر نقلى وجود چنين فرشته اى را اثبات كرد، هيچ دلل عقلى برخلاف آن نيست تا سبب تأويل يا ارجاع علم آن به اهل خود شود. البته احكام فرشتگان معهود قرآن را نخواهد داشت؛ مانند: 1. (لا يعصون اللّه ما أمرهم) (1669)، 2. (عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بأمره يعملو) (1670)، 3. (يسبّحون الليل والنهار لايفترون) (1671)، 4. (لايَسْتَحسرون ) (1672).

هاروت و ماروت كه براساس قرأت مشهور، يعنى (مَلَكين ) دو فرشته اند، بايد با دليل نقلى معتبر نحوه وجودى آنها روشن گردد. اگر تنزّل هاروت و ماروت از قلمرو غيب از سنخ تمثّل باشد، مستلزم بحث جدا و تأمل مستأنف نيست؛ چنان كه اگر آن دو همانند جنّ داراى روح مجرد و بدن مادى بودند، ليكن گاهى مرئى و زمانى نامرئى بودند، باز هم كلام مهمّى را به همراه ندارد، ولى اگر همانند ساير فرشتگان معهود مجرّد تامّ بودند و بعداً مجسم شدند، مباحث فراوانى را بايد پشت سر گذاشت؛ مانند اين كه در صورت تجسّم آن دو و تبدّل آنها به نوع مادى ديگر مانند انسان عادى، چگونه خداوند مطالب عميق علمى سحر را بر آنان نازل مى كرد تا آن دو با فراگيرى علم سحر از خداوند آن را با تذكره فتنه و پرهيز از كفر عملى به متعلمان منتقل كنند؟ اگر نزول تأييد غيبى براى فتنه، بر نوع مادى مانند انسان ميسور است، چرا قبلاً خداوند بر افراد متعارف جامعه آن عصر نازل نكرد. آنچه مبهم است فقط داستان تعجّب ملائكه از گناه بشر و آزمون فرشتگانِ متعجّب بعد از هبوط آنهاست.

همچنين در جريان هاروت و ماروت اگر از سنخ تمثّل باشد، شگفتى آنان از طغيان بنى آكدم برطرف نمى گردد، بلكه شايد با مشاهده تنگاتنگ آن افزوده شود و اگر از قبيل تجسّم و تبدل ماهوى باشد، گذشته از محذور تبدلّ ماهيت يك مجرد به مادى و صف نظر از اشكال تحوّل يك مادى به مجرّد، به معناى انسلاخ از ماده به طور كلى، نه به نحو حركت جوهرى در صورتى كه بعداز به صورت فرشته مجرد درآمده باشند، اين سؤ ال مطرح مى گردد كه آيا بعد از تبدّل ماهوى يك موجود مجرد به مادى، در خاطر آن موجود مجرد مانده است كه حال تجرّد و قبل از تبدّل چه اعتراضى نبست به عصيان انسان ها داشته است و آيا بعد از تجرد ثانوى و تحوّل به حالت قبلى آيا يادش هست كه در حال مادى شدن چه چيزى مشاهده كرده است.

باعث طرح اين پرسش صعب الجواب اين است كه با فرض تحوّل ماهوى و تبدّل يك نوع به نوع ديگر چه اصل مشتركى بين آنها وجود دارد كه حافظ پى آمدهاى منقول اليه و منقول عنه بوده و هر دو را در حافظه خود ثبت كند؟ محور اصلى اشكال همانا تحول نوعى است؛ يعنى بر مبناى كسى است كه بر اين باور است كه ابتلاى آن دو فرشته به عصيان از قبيل خروج تخصّصى است نه، تخصيصى؛ يعنى ديگر از نوع فرشته و جنس ملك نبودند، بلكه همانند انسان و جنّ دااى بدن مادى و روح مجرد شدند.

### 13. صور گوناگون نظام علّى و معلولى

نظام علّى و معلولى كه از تأثير مبدأ فاعلى و تأثّر مبدأ قابلى شكل مى گيرد، داراى صورت هاى گونه گون است كه براى هر قسمى حكم خاص پيش بينى شده است و در اين جا به برخى از آن اقسام اشاره مى شود:

قسم اول، آن كه هيچ محدوديتى در بين نباشد؛ نه در طرف فاعل و نه در طرف قابل و سرّ عدم تحديد در مبدأ فاعلى اين است كه فاعل قادر مطلق است و در قدرت نامتناهى مجال تحديد نيست و راز عدم محدوديّت در مبدأ قابلى اين است كه قابل معدوم محض است و با افاضه فاعل از لَيْس ‍ تام به اَيس تامّ مى رسد و ليس تامه او به كان تامه، تبديل مى شود و چون قابل هيچ سهمى از هستى ندارد، مجالى براى تعيين حد از طرف او نخواهد بود. البته مرز تحديد مفهومى يا ماهوى محفوظ است.

قسم دوم، آن كه گرچه از طرف فاعل مطلق و قادر نامتناهى تحديدى وجود ندارد، ولى از طرف قابل محدوديت محفوظ است؛ زيرا هويت ويژه قابل تعيين كننده ظرفيّت قبول است؛ نظير آنچه در جمله (فسألت أودية بقدرها) (1673) ارائه شده است.

قسم سوم، آن كه از هر دو طرف محدوديّت يافت مى شود؛ مانند فاعلِ ممكن و قابل مشخص كه محدود بودن هر دو طرف نيازى به توضيح ندارد.

قسم چهارم، آن كه از طرف قابل تحديدى يافت نمى شود، ولى فاعل محدود است؛ نظير آن كه موجود محدود امكانى بخواهد چيزى را فرضاً از كتم عدم موجود كند كه در اين جا چون قابل معدوم است، غير از تحديد مفهومى و ماهوى محدوديت ديگرى از طرف او وجود ندارد.

آنچه در اين مبحث سهم تعيين كننده دارد، توجه به محدود بودن مبدأ قابلى است. گاهى اين تحديد به لحاظ تجرّد و ماديتِ قابل است؛ زيرا موجود مجرد برتر از حدّ موجود مادى است و موجود مادى فروتر از حدّ موجود مجرّد است و هيچ كدام بدون واسطه محكوم احكام ديگرى نخواهد بود؛ يعنى مى توان مثلاً عصا را مار كرد و مى شود از كوه شتر پديد آورد و نظاير آن، ليكن نمى شود مجرّد تام را مادى و مادى محض را مجرد تام كرد؛ چنان كه نمى شود مجرّد تام را مادى و مادى محض را مجرد تام كرد؛ چنان كه نمى شود در ظرف محدود با حفظ حدّ آن، مظروفِ وسيع تر قرار داد، بلكه بايد قبلاً در ظرف يا در مظروف تصرّف كرد، وگرنه تعبيه مظروف زياد در ظرف تنگ با حفظ افزايش مظروف و كاهش ظرف مستلزم محذور جمع دو نقيض است؛ چنان كه حضرت امام صادق عليه‌السلام نقل مى كند كه به حضرت اميرمؤ منان عليه‌السلام گفته شد: آيا پروردگار تو مى تواند دنيا را در پوست تخم مرغ جا دهد، بدون آن كه دنيا كوچك يا پوست تخم مرغ بزرگ شود؟ امير مؤ منان عليه‌السلام فرمود: (إنّ اللّه تبارك و تعالى لايُنسب إ لى العجز، والذى سألتنى لايكون) (1674)؛ يعنى خداوند هرگز به ناتوانى منسوب نمى شود (قدرت او نامحدود است ) و آنچه تو خواستى و پيشنهاد دادى شدنى نيست؛ يعنى قرار دادن مظروف بزرگ با حفظ افزايش در ظرف كوچك با حفظ كاهش مستلزم جمع دو نقيض است كه ذاتاً شدنى نيست. پس صرف اطلاق قدرت و نامتناهى بودن آن براى تحقق يك چيز كافى نيست، بلكه آن شى ء بايد گذشته از امكان ذاتى داراى امكان وقوعى بوده و هيچ گونه امتناعى آن را همراهى نكند.

همان طور كه در اشاره قبل بازگو شد، اگر دليل معتبرى بر فرشته بودن هاروت و ماروت وجود داشته باشد و نيز دليل معتبرى دلالت كند بر اين كه اين دو مَلَك به تباهى مبتلا شدند، مى توان حدس زد كه برخى از ملائكه در حدّ وجود جنّ يافت مى شوند كه هم از تجرّد فى الجمله برخوردارند و هم ضمن ايمان به مبانى حق گاهى چونان انسان هاى مؤ من مى لغزند و به گناه آلوده مى شوند.

### 14. برترى پاداش الهى

در دومين آيه از آيات مورد بحث چنين آمده كه يك ثواب، هر چند اندك از طرف خدا از همه منافعى كه همه ساحران در دوران عمر خود مى بردند بهتر است. لمثوبةٌ من عنداللّه خير لو كانوا يعلمون؛ زيرا اساساً چيزى كه از نزد خداست با معيارهاى دنيايى قابل ارزيابى نيست و اين اختصاص به ثواب بهشت ندارد، بلكه شامل عذاب جهنم نيز مى شود؛ گرچه در طرف بهشت ممكن است فاصله نعمت اخروى از نعمت دنيايى شديدتر و عظيم تر باشد از فاصله نقمت دوزخى از نقمت دنيايى؛ از اين رو گفته مى شود: اگر همه اهل دنيا با هم بكوشند ميوه اى بهشتى را قيمت گذارى كنند توان آن را ندارند، و اين مبالغه نيست؛ زيرا ميوه دنيا از خاك مى رويد و اثر محدود دارد و زود مى پوسد و از بين مى رود؛ در حالى كه ميوه آخرت از نماز و روزه حاصل مى شود و آثار فراوان دارد و جاودانه و ابدى است؛ يك ميوه از ميوه هاى بهشتى مى تواند به جاى همه ميوه هاى دنيا نقش ايفا كند، چنان كه يك قطره از آب كوثر نه تنها انسان را از تشنگى نجات مى دهد، بلكه او را از گرسنگى نيز رهايى مى بخشد.

انسان گرچه در بهشت تشنه و گرسنه نمى شود، ليكن خوراكى هاى بهشت (و نه خوردن ) دائمى است و او هرگاه بخواهد تناول كند، مى تواند ميل كند و از آن لذت ببرد. فرق دنيا و آخرت در اين است كه انسان در دنيا تا رنج تشنگى را تحمل نكند، از نوشيدن آب زلال و گوارا لذت نمى برد و تا رنج گرسنگى را نكشد، از ميوه يا غذاى خوب بهره نمى برد، در حالى كه در بهشت بدون تحمل رنج تشنگى، از نوشيدن كوثر و بدون تحمل رنج گرسنگى، از خوردن لذت مى برد.

آنچه گفته شد اگر عدد نمازگزاران در جماعت از ده نفر تجاوز كند ثواب آن به اندازه اى است كه اگر همه فرشتگان بخواهند آن را بنويسند نمى توانند (1675)، نه بدين معناست كه صرف نماز جماعت همه درجات بهشت را دربردارد، چون اين گونه از فضايل براى برخى از عبادات ديگر نيز رسيده است، بلكه براى بيان اين حقيقت است كه هيچ درجه اى از درجات بهشت با معيارهاى مادّى و دنيايى قابل ارزيابى نيست.

در جانب عذاب نيز مطلب چنين است؛ از اين رو خداى سبحان از باب تشبيه و تمثيل مى فرمايد: اگر همه آنچه در زمين است از آنان باشد و مانند آن نيز به آن ضميمه گردد و كافران بخواهند آن را براى رهايى خود بدهند، نمى توانند از عذاب قيامت رهايى يابند: (إنّ الذين كفروا لو أن لهم ما فى الارض جميعاً و مثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبّل منهم و لهم عذاب أليم) (1676). نيز مى فرمايد: اگر همه اقوام و عشيره، همسر و برادر و فرزندان خود و حتى همه مردم روى زمين را هم بدهد، از او پذيرفته نمى شود: (... يودّ المجرم لو يفتدى من عذاب يومئذٍ ببنيه (11) و صاحبته و أخيه (12) و فصيلته التى تؤ ويه (13) و من فى الا رض جميعاً ثم ينجيه (14) كلاً...) (1677). كسى در دنيا حاضر نيست كه همه بستگان او به عنوان فديه و قربانى او بسوزند تا وى رها شود، در عين حال در برابر عذاب شديد قيامت حاضر مى شود همه اقوام و قبيله اش را فدا كند تا خود نجات يابد؟! آنچه در بخش پايانى سوره فجر آمده: (فيومئذٍ لايُعَذِّب عذابه أحدٌ ولا يُوْثق وثاقه أحدٌ...) (1678)، مى تواند شدت عذاب آخرت و حِدّت و سطوت و صولت آن را به خوبى ارائه دهد.

## بحث روايى

### 1. ايه گذار سحر و عصمت سليمان عليه‌السلام

عن الصادق عليه‌السلام فى قوله اللّه تعالى: (واتَّبَعوا ما تتلوا الشياطن على ملك سليمان و ما كفر سليمان ) قال: اتبعوا ما تتلوا كفرة الشياطين من السحر و النير نجات على ملك سليمان الذين يزعمون أن سليمان به ملك و نحن أيضاً به نظهر العجايب تحى ينفقاد لناالناس، و قالوا: كان سليمان كافراً ساحراً ماهراً بسحره، ملك ما ملك و قدر على ما قدر، فردّ اللّه عز و جل عليهم، فقال: (و ما كفر سليمان ) و لا استعمل السحر، كما قال هؤ لأ الكافرون (و لكن اليشاطين كفروا يعلّمون الناس السحر) الذى نسبوه إ لى سليمان و إ لى (ما أُنزل على الملكين ببابل هاروت و مارون ) و كان بعد نوح عليه‌السلام قد كثر السحرة و المموهون فبعث اللّه تعالى مَلَكين إ لى نبيّ ذلك الزمان بذكر ما يسحر به السحرة و ذكر ما يبطل به سحرهم و يردّ به كيدهم فتلقّاه النبى عن المَلَكين و أدّاه إ لى عباداللّه بأمر اللّه عز و جل وأمرهم أن يقفوا به على السحرة و أن يبطلوه و نهاهم أن يسحروا بن الناس وهذا كما يدل على السمّ ما هو و على ما يدفع به غايلة السمّ.

ثم قال عزّ و جلّ: (و ما يعلّمان من أحد حتى يقولا إنّما نحن فتنة فلا تكفر)؛ يعنى إنّ ذلك النبى عليه‌السلام أمر المَلَكين أن يظهر الناس بصورة بشرين و يعلّمماهم م اعلمهم اللّه من ذلك، فقال اللّه عز و جل: (و ما يعلّمان من أخد) ذلك لسحر و إ بطاله (حتى يقولا) للمتعلم (إنّما نحن فتنة ) و امتان للبلأ ليطيعوا اللّه فيما يتعلّمون من ذا و يبطلوا به كيد السحرة ولا يسسحروهم (فلا تكفر) باستعمال هذا السحر و طلب الا ضرار به و دعأ الناس إ لى أن يعتقدوا أنك به تحيى و تميت و تفعل ما لا يقدر عليه إ لاّ اللّه عز و جل فإنّ ذلك كفر، قال اللّه تعالى: (فيتعلّمون )، يعنى طالبى السحر (منهما)، يعنى مما كتبت الشياطين على ملك سليمان من النيرنجات و م اأنزل إ لى الملكين ببابل هاروت و ماروت يتعلّمون من هذين الصنفين (ما يفرّقون به بين المرء و زوجه ) هذا من يتعلم للاضرار بالناس يتعلمون التضريب بضروب الحيل و النمائم والا يهام و أنه قد دفن فى موضع كذا و كذا و عمل كذا التحبب المرأة الرجل و الرجل إ لى المرأة أو يؤ دّى إ لى الفراق بينهما.

ثم قال عزّ و جلّ: (و ما هم بضارّين به من أحد إ لا بإ ذن اللّه ) أى ما المتعلّمون لذلك بضارين به من أحد إ لا بإ ذن اللّه؛ يعنى بتخلية اللّه و علمه و أنه لو شأ لمنعهم بالجبر و القهر.

ثم قال: (ويتعلمون ما يضرّهم و لا ينفعهم ) لا نّهم إ ذا تعلّموا ذلك السحر بسحروا به و يضروا فقد تعلموا ما يضرهم في دينهم و لا ينفعهم فيه بل ينسلخون عن دين اللّه بذلك و لقد علم هؤ لأ المتعلّمون (لَمَن اشتاه ) بدينه الذى ينسلخ عنه بتعلّمه (ما له فى الا خرة من خلاق )، أى من نصيب فى ثواب الجنّة.

ثم قال تعالى: (ولبئس ما شروا به أنفسهم ) و رهنوها بالعذاب (لو كانوا يعلمون ) أنهم قدباعوا الا خرة و تركوا نصيبهم من الجنة لا نّ المتعلّمين لهذا السحر هم الذين يعتقدون أن لا رسول و لا إ له و لا بعث و لانشور (1679).

عن أبى جعفرعليه‌السلام قال: لمّا هلك سليمان عليه‌السلام وضع إ بليس السحر ثمّ كتبه فى كتاب فطواه و كتب عى ظهره: هذا ما وضع آصف بن برخيا من ملك سليمان بن داودعليه‌السلام من ذخائر كنوز العلم، من ئراد كذا و كذا، فليقل كذا و كذا، ثمّ دفنه تحت السرير ثمّ استتاره لهم فقال الكافرون: م اكان يغلبنا سليمان عليه‌السلام إ لاّ بهذا و قال المؤ منون: هو عبداللّه و نبيّه، فقال اللّه فى كتابه: (واتّبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ) أى السحر(1680).

اشاره الف. در روايت دوم، ابليس پايه گذار سحر معرفى شده است و چنين اسنادى با اسناد سحر به شياطين در آيه منافات ندارد؛ زيرا همه شرور به ابليس منتهى مى شود و شياطين ديگر تحت فرمان او هستند.

ب. سحر قبل از حضرت سليمان نيز وجود داشت؛ چنان كه هر پيامبرى كه مبعوث مى شد، طاغيان تهمت سحر را متوجه او مى كردند؛ چنان كه پيامبران قبل از داود و سليمان عليهم السلام نيز به آن مبتلا بودند: (كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول إلاّ قالوا ساحر أو مجنون) (1681) و برخى از نصوص آينده نيز به قِدْمت سحر و كهن بودن سابقه آن اشاره مى كند.

### 2. تأثير سحر به اذن خدا

عن العسكرى عليه‌السلام: (و م اهم بضارين به من أحدٍ إ لاّ بإ ذن اللّه )، أى ما المتعلّمون لذلك ضشارين به من أحدٍ إ لاّ بإ ذن اللّه بتخليته و علمه فإنّه لو شأ لمنعهم بالجبر و القهر (1682).

عن على عليه‌السلام: العين حق والرُّقى حق والسحر حق و الفال حق الطيرة ليست بحق و العدوى ليست بحق (1683).

اشاره: حق بودن چيزى گاهى ملازم صحت و زمانى ملازم با حليّت و وقتى همراه با لزوم يا رجحان آن چيز است و عنوان حق در روايت دوم هيچ يك از لوازم مزبور را به همراه ندارد؛ زيرا حق بودن سحر و ساير شؤ ون و علوم غريب به معناى مبناى علمى داشتن و مؤ ثر بودن در نَفْس عالِم يا در خارج به نحو فى الجملة است، در برابر سراب كه هيچ واقعيتى و پايه علمى ندارد و فقط در قلمرو ديد بيننده است و هرگز چنن معنايى از حق بودن مستلزم صحيح يا حلال يا نافع يا واجب و مستحب بودن سحر نيست.

### 3. حرمت سحر

عن الصادق عليه‌السلام: من تعلّم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر و كان آخر عهده بربّه وحَدُّه أن يقتل إ لا أن يتوب (1684).

عن على عليه‌السلام: أقبلت امرأة على رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فقالت: يا رسول اللّه إنّ لى زوجاً و له عَلَيَّ غلظة و إنّى صنعت به شيئاً لا عطفه عليّ، فقال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: أفّ لكِ، كدرتِ دينكِ لعنتكِ الملائكة الا خبار (قالها ثلاث مرّات ) لعنتك ملائكة السمأ، لعنتك ملائكة الا رض (1685).

عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: ساحر المسلمين يُقتل لا يُقتل ساحر الكفّار. قيل يا رسول اللّه و لم ذلك؟ قال: لا ن الشرك و السحر مقرونان و الذى فيه من الشرك أعظم من السحر (1686).

عن على عليه‌السلام: فإ ذا شهد رجلان عدلان على رجل من المسلمين أنه سحر قُتل (1687).

عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: ثلاثة لادخلون الجنّة: مدمن خمر و مدمن سحر و قاطع رحم (1688).

عن الرضاعليه‌السلام حديث طويل فى تعداد الكبائر و بيانه من كتاب اللّه و فيه يقول الصادق عليه‌السلام: والسحر لا نه تعالى يقول: (ولقد علموا لَمَن اشتراه ما له فى الا خره من خلاق (1689).

اشاره: در اين نصوص امورى مطرح شده است: 1. اثبات حرمت سحر. 2. اين كه سحر از گناهان بزرگ است. 3. اين كه ساحر بهره اى از فيض آخرت ندارد، بلكه دچار كيفر آن صحنه مى گردد. 4. اين كه اعدام حدّ جادو كردن است، نه صرف تعليم و تعلّم آن. 5. رعايت احتياط در حفظ جان مردم. 6. كيفيّت اثبات ساحر بودن كسى. تحليل نهايى اين امور بر عهده فن شريف كلام و فقه است؛ زيرا برخى از مطالب آن راجع به تبرّى فرشتگان از ساحر و محروميت وى از بهشت و ابتلاى او به عذاب آخرت است كه از سنخ مسائل كلامى است و بعضى ديگر از مطالب آن ناظر به فروع فقهى است.

ظاهر برخى از روايات گذشته اين است كه صرف يادگيرى سحر موجب قتل است، هر چند همراه با عمل نباشد، ليكن التزام به آن آسان نيست، چنان كه از ظاهر آيه مورد بحث برمى آيد كه صرف تعليم و تعلّم اگر همراه با عمل نباشد، محذورى ندارد. مسلّماً تعليم و تعلّم سحر براى حفظ فرد و جامعه از تهاجم و شبيخون ساحران، بى محذور بلكه راجح و زمانى لازم است.

### 4. ادعيه دفع سحر

فى رواية أدعية السرّ القدسيّة: يا محمّد، إنّ السحر لم يزل فقديماً و ليس يضرّ شيئاً إ لا بإ ذنى فمن أحب أن يكون من أهل عافيتى من السحر فليقل: اللّهم ربّ موسى... فإنّه إ ذا قال ذلك لم يضرّه سحر ساحر جنّى و لاإنّسى أبداً (1690).

اشاره: دعا سهم تعيين كننده اى در قضا و قدر الهى دارد. در مقام ثبوت تأثير دعا بى محذور است و در مقام اثبات نيازمند صحت دليل منقول است.

عن أميرالمؤ منين عليه‌السلام: سحر لبيد بن أعصم اليهوديّ و أم عبداللّه اليهوديّة رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، فعقدوا له فى أحدى عشرة عقدة و جعلوه فى جفّ من طلع ثم ادخلوه فى بئر بوادٍ بالمدينة فى مراقى البئر تحت حجر فأقام النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم لايأكل ولايشرب و لايسمع و لايبصر ولايأتى النسأ. فنزل جبرئيل و معه المعوّذات فقال له يا محمّد! ما شأنك؟ قال: ما أدرى و أنا بالحال الذى ترى، قال: فإنّ أم عبداللّه و لبيد الا عصم سحراك و أخبره بالسحر و حيث هو ثم قرأ جبرئيل: (بسم اللّه الرحمن الرحيم # قل أعوذ برب الفلق ) فقال رسول اللّه ذلك، فاتحلّت عقدة ثم لم يزل يقرأ آية و يقرأ رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و تنحل عقدةً حتى قرأ ما عليه إ حدى عشر آية و انحلّت إ حدى عشر عقدة... (1691).

اشاره: با غمض نظر از سند، لازم است به نكات زير عنايت شود:

الف. قلمرو قلب رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و منطقه لسان آن حضرت و محدوده سيرت و سنت آن وجود گرامى كه يا مهبط وحى است، يا مظهر وحى يا حجّت دينى است، هرگز ب آفت سحر آسيب نمى بيند.

ب. در محور بدن و بيمارى ها آن كه جزو احوال شخصى وى محسوب مى شود، يعنى ب شخصيّت حقيقى او بازمى گردد، نه به شخصيّت حقوقى آن حضرت، تأثير سحر ثبوتاً محال نيست.

ج. اثبات تأثير سحر در مدار احوال شخصى آن حضرت كه از محدوده حجيّت خارج باشد، محتاج قيام دليل معتبر است كه اقامه آن سهل نيست.

د. پذيرش تأثير سحر در بدن رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فى الجملة راه را براى نقد و نقب طاغيان كه آن حضرت را مسحور معرفى مى كردند، باز مى كند: (و قال الظالمون إنّ تتبعون إ لاّ رجلاً مسحوراً) (1692)؛ هرچند تفكيك محدوده ممنوع از منطقه مجاز براى اوحدى از باحثان ميسور است، ولى در جامعه اثر سوء خود را به همراه خواهد داشت.

### 5. انواع سحر

1. سأل الزنديق أبا عبداللّه عليه‌السلام فيما سأله عنه فقال: أخبرنى عن السحر ما أصله و كيف يقدر السّاحر على ما يوصف من عجائبه و ما يفعل؟ قال عليه‌السلام: إنّ السحر على وجوه شتّى: وجه منها بمنزلة الطبّ كما أن الا طبّأ وضعوا لكل دأ دوأ فكذلك علم السحر احتوالوا لكل صحة آفة و لكل عافية عاهة و لكن معنى حيلة نوع منه آخر: خطفة و سرعة و مخاريق و خفّة و نوع منه ما يأخذ أوليأ الشياطين عنهم، قال: فى أين علم الشياطين السحر؟ قال: و من أين علم الا طبأ الطبّ و بعضه علاج... قال: أفيقدر الساحر أن يجعل الا نسان بسحره فى صورة الكلب أو الحمار أو غيره ذلك؟ قال عليه‌السلام: هو أعجز من ذلك و أضعف من أن يغيّر خلق اللّه إنّ من أبطل ما ركّبه اللّه و صوره غير فهو شريك للّه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، لو قدر الساحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم والا فة و الا مراض ولنفى البياض عن رأسه والفقر عن ساحته... فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنه بمنزلة الطب، و أن الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعة النسأ فجأ الطبيب فعالجة بغير ذلك العلاج فابرأ (1693).

اشاره: با غمض از سند و با صرف نظر از اين كه متن حديث درصدد حصر حقيقى علم سحر نيست، اجمالاً چنين اشاره مى شود كه سحر جزو فنون علمى ست؛ هرچند مانند طبّ، علم قريب نبوده و نظير برخى از دانش هاى غير متعارف غريب است و تأير آن همانند علم طب محدود است. البته همه آثارى كه بر علم يا معلوم مترتب است، خواه در دانش هاى قريب و خواه در علوم غريب همه به اذن خداى سبحان است و معناى اذن تكوينى غير از اذن تشريعى است؛ چنان كه معناى اذن غير از علم است، بلكه اذن همان رفع مانع و ترخيص فعلى خداست و در اين جهت فرقى بين انحاى تأثير از لحاظ سود يا زيان و موارد آن از جهت اشخاص و افراد نيست؛ يعنى همگى بايد به اذن خدا باشد.

### 6. قصه هاروت و ماروت

عن أبى عفرعليه‌السلام: إنّ الملائكة كانوا ينزلون من السمأ إ لى الا رض فى كل يوم و ليلة يحفظون أعمال أوساط أهل الا رض من ولد آدم والجن، فيكتبون أعمتالهم و يعرجون بها إ لى السمأ، قال: فضجّ أهل السمأ معاصى أهل أوساط الا رض فتوامروا فيما بينهم ممّا يسمعون و يرون من افترائهم الذكب على اللّه تبارك و تعالى و جرأتهم عليه و نزّهوا اللّه مما يقول فيه خلقه و يصفون، فقال طائفة من الملائكة: يا ربّنا أما تغضب مما يعمل خلقك فى أرضك و مما يصفون فيك الذكب و يقولون الزور و يرتكبون المعاصى و قد نهيتهم عنها؟ ثم أنت تحلم عنهم و هم فى قبضتك و قدرتك و خلال عافيتك؟... فأحبّ اللّه أن يرى الملائكة القدرة و نفاذ أمره فى جميع خلقه و يعرّف الملائكة ما منّ به عليهم مما عدله عنهم من صنع خلقه و م اطبعهم عليه من الطاعة و عصمهم من الذنوب، قال: فأوحى اللّه إ لى الملائكة أن انتدبوا منكم ملكين حتى أهبطهما إ لى الا رض ثم أجعل فيهما من طبايع المطعم والمشرب و الشهوة و الحرص و الا مل مثل ما علته فى ولد آدم ثم أختبرهما فى الطاعة لى، قال: فندبوا لذلك هاروت و ماروت و كانا من أشدّ الملائكة قولاً فى العيب لولد آدم و استيثار غضب اللّه عليهم، قال: فأوحى اللّه إ ليهما ئن اهبطا إ لى الا رض فقد جعلت فيكما من طبايع المطعم و المشرب و الشهوة والحرص و الا مثل مثل ما جعلت فى ولد آدم قال: ثمّ أوحى اللّه إ ليهما انظرا أن لاتشريكا بى شيئاً و لا تقتلا النفس التى حرّم اللّه و لاتزنيا و لا تشر باالخمر.

قال: ثمّ كشط عن السموات السبع ليريهما قدرته، ثم أهبطهما إ لى الا رض ‍ فى صورة البشر و الباسهم فهبطا ناحية بابل فرفع لهما بنأ مشرف فأقبلا نحوه فإ ذا بحضرته امرة جميلة حسنأ متزنيّة عطرة مقبلة نحو هما قال: فلمّا نظر إ ليها و ناطقاه و تأملاها وقعت فى قلوبهما موقعاً شديداً موضع الشهوة التى جعلت فيهما فرجعا إ ليها رجوع فتنة و خذلان وراداها عن نفسها.

فقالت لهما: إنّ لى ديناً أدين به وليس أقدر فى دينى على أن أجيبكما إ لى ما تريدان إ لاّ أن تدخلا فى دينى الذى أدين به، فقالا لها و ما دينك؟ قالت: لى إ له من عبده و سجد له كان لى السبيل إ لى أن أجيبه إ لى كل ما سألنى، فقالا لها: و ما إ لهك؟ قالت: إ لهى هذا الصنم، قال: فنظر أحدهما إ لى صاحبه، فقال: هاتان خصلتان مما نهينا عنها الشرك والزنا لا نّا إنّ سجدنا لهذا الصنم عبدناه أشركنا باللّه و إنّما نشرك باللّه لنصل اَّلى الزنا و هو ذا نحن نطلب الزنا فليس نحظا (نعطى ) إ لاّ بالشرك. قال: فاتمرا بينهما فغلبتهما الشهوة التى جعلت فيهما، فقالا لها: فإنّا نجيبك إ لى ما سألت، فقالت: فدونكما فاشربا هذا الخمر فإنّه قربان لكما عنده و به تصلان إ لى ما تريدان، فاتمرا بينهما، فقالا: هذه ثلاث خصال ممّا نهانا عنها ربّنا الشرك والزنا، و شرب الخمر و إنّما ندخل فى شرب الخمر و الشرك حتى نصل إ لى الزنا، فاتمرا بينهما، فقالا: ما أعظم بليتنا بك و قد أجبناك إ لى ما سلت، قالت: فدونكما فاشربا من هذا الخمر واعبدا هذا الصنم و اسجداله، فشربا الخمر و عبدالصنم، ثمّ راوداها عن نفسها فلما تهيّأت لهما و تهيّئا لها دخل عليهما سائل يسأل فلمّا أن رآهما ورأياه ذعرا منه، فقال لهما: إنّكما لمريبان ذعران قدخلوتما بهذه المرأة العطرة الحسنأِ؟ إنّكما لرجلا سوء و خرج عنهما، فقالت لهما: ألا وإ لهى لاتصلان الا ن إ ليّ و قد اطّلع هذا الرجل على حالكما و عرمكانكما فيخرج الا ن و يخبر بخبركما و لكن بادرا إ لى هذا الرجل فاقتلاه قبل أن يفضحكما و يفضحنى، ثم دونكما فاقضيا حاجتكما و أنتما مطمئنان امنان، قال: فقاما اَّلى الرجل فأدركاه فقتلاه، ثمّ رجعا إ ليها فلم يرياها و بدت لهما سوآتهما و نزع عنهما رياشهما و أسقط فى أيديهما.

فأوحى اللّه إ ليهما إنّما أهبطتكما إ لى الا رض مع خلقى ساعة من النهار، فعصيتمانى بأربع من معاصى كلّها قد نهيتكما عنا و تقدّمت إ ليكما فيها فلم تراقبانى و لم تستحيا منّى و قد كنتما أشدّ من نقم على أهل الا رض ‍ بالمعاصى واستجرأ أسفى وغضبى عليهم و لما جعلت فيكما من طبع خلقى وعصمتى إ يّاكما من المعاصى فكيف رأيتما موضع خلانى فيكما، اختارا عذاب الدنيا إ ذ صرنا إ ليها إ لى أن نصير إ لى عذاب الا خرة، فقال أحدهما لصاحبه: نتمتّع من شهواتنا فى الدنيا إ ذا صرنا إ ليها إ لى أن نصير إ لى عذاب الا خرة، فقال الا خرة: إنّ عذاب الدنيا له مدة و انقطاع و عذاب الا خرة قائم لا انقضأ له فلسنا نختار عذاب الا خرة الدائم الشديد على عذاب الدنيا المنقطع الفانى، قال: فاختارا عذاب الدنيا و كانا يعلّمان الناس السحر فى أرض بابل مثّ لما علّما الناس السحر رفعا من الا رض إ لى الهوأ فهما معذبان منكسان معلّقان فى الهوأ إ لى يوم القيامة (1694).

عن أبى الطفيل قال: كنت فى مسجد الكوفة فسمعت علياً و هو على المنبر و ناداه ابن الكوّأ و هو فى مؤ خّر المسجد، فقال: يا أميرالمؤ منين ما الهدى؟ فقال: لعنك اللّه و لم تسمعه ما الهدى تريد و لكن العمى تريد. ثم قال: له: ادن فدنا منه فسأله عن أشيأ، فأخبره، فقال: أخبرنى عن هذه الكوكبة الحمرأ يعنى الزهرة. قال: إنّ اللّه اطلع ملائكته على خلقه و هم على معصية من معاصيه، فقال الملكان هاروت و ماروت: هؤ لأ الذين خلقت أباهم بيدك و أسجدت له ملائكتك يعصونك؟ قال: فلعلّكم لو ابتليتم بمثل الذى ابتليتهم به عصيتمونى كما عصونى. قالا: لا و عزتك. قال: فبتلاهم بمثل الذى ابتلى به بنى آدم من الشهوة ثم أمرهم أن لايشركوا به شيئاً و لايقتلوا النّفس التى حرّم اللّه ولايزنوا ولا يشربوا الخمر، ثم أهبطهما إ لى الا رض فكانا يقضيان بين الناس هذا فى ناحية و هذا فى ناحية فكانا بذلك حتى أتت إ حديهما هذه الكوكبة تخاصم إ ليه و كان ت من جمل الناس ‍ فأعجبته، فقال لها: الحقّ لك و لا أقضى لك تحّى تمكّنينى فى نفسك فواعدت يوماً ثمّ أتت الا خر، فلما خاصمت إ ليه وقعت فى نفسه و أعجبته كما ئعجبت الا خر، فقال لها مثل مقالة صاحبه فواعدته الساعة التى وعدت صاحبه فاتّفقا جميعاً عنداه فى تلك الساعة فاستحيى كلّ واحد من صاحبه حيث رآه و طأهأ رؤ وسهما و نكسا ثم نزع الحيأ منهما، فقال أحدهما لصاحبه: يا هذا جائنى الذى جأ بك، قال ثمّ أعلماها و راوداها عن نفسها فأبت عليهما حتّى يسجدا لوثنها و يشربا من شرابها و أبيا عليها و سألاها فأبت إ لاّ أنى يشربا من شرابها، فلمّا شربا صلّيا لوثنها و دخل مسكين فرآهما، فقالت لهما: يخرج هذا فيخبر عنكما فقاما إ ليه فقتلاه ثم راوداها عن نفسها فأبت حتى يخبراهما بما يصعدان به إ لى السمأ و كانا يقضيان بالنهار فإ ذا كان الليل صعدا إ لى السمأ فأبيا عليها و أبت أن تفعل فأخبراها، فقال: ذلك لتجرّب مقالتهما و صعدت، فرفعا أبصارهما إ ليها فرأيا أهل السمأ مشرفين عليهما ينظرون إ ليهما و تناهت إ لى السمأ فمسخت فهى الكوكبة التى ترى (1695).

عن أبى عبداللّه عليه‌السلام عن أبيه عن جدّه عليه‌السلام قال: إنّ المسوخ من بنى آدم ثلاثة عشر... و أما الزهرة فكانت امرأة فتنت هاروت و ماروت فمسخها اللّه كوكباً (1696).

عن أميرالمؤ منين عليه‌السلام: سألت رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عن المسوخ، فقال: هى ثلاثة عشر... و أما الزهرة فكانت امرأة نصرانية و كانت لبعض ملوك بنى اسرائيل و هى التى فتن بها هاروت و ماروت و كان اسمها ناهيد (1697).

عن أبى الحسن عليه‌السلام فى حديث طويل يقول فيه: و مسخت الزهرة لا نها كانت امرأة فتن بها هاروت و ماروت (1698).

عن جعفر بن محمدعليهم السلام فى حديث طويل يقول فيه: و أما الزهرة فإنّها كانت امرأة تسمّى ناهيد و هى التى تقول الناس إنّه افتتن بها هاروت و ماروت (1699).

عن أبى عبداللّه عن أبيه عن جده عليه‌السلام فى حديث طويل يقول فيه: وأمّا الزهرة فكانت امرأة فتنت هاروت و ماروت فمسخها اللّه عز وجل زهرة (1700).

عن الصدوق؛ عن محمد بن القاسم المفسّر، عن يوسف بن محمد بن زياد على بن محمد بن سيار عن أبويهما أنهما قالا: فقلنا للحسن ابى القاسم عليه‌السلام: فإنّ قوماً عندنا يزعمون أن هاروت و ماروت ملكان اختارتهما الملائكة لمّا كثر عصيان بنى آدم، و أنزلهما مع ثالث لهما إ لى الدنيا و أنهما افتتنا بالزهرة و أرادا الزنا بها و شربا الخمر و قتلا النفس ‍ المحرمة و إنّ اللّه عزّ وجل يعذبهما ببابل و إنّ السحرة منهما يتعلّمون السحر و إنّ اللّه تعال يمسخ تلك المرأة هذا الكوكب الذى هو الزهرة فقال عليه‌السلام: معاذ اللّه من ذلك إنّ الملائكة معصومون محفوظون من الكفر والقبايح بألطاف اللّه تعالى، قال اللّه تعالى فيهم: (لايعصون اللّه ما أمرهم ) و قال عزّ و جل: (و له من فى السموات و الا رض و من عنده )، يعنى من الملائكة (لا يستكبرون عن عبادته ولايستحسرون يسبحون الليل والنهار لايفترون ) و قال اللّه تعالى فى الملائكة أيضاً: (بل عباد مكرمون لايسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون # يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم و لا يشفعون إ لاّ لمن ارتضى و هم من خشيته مشفقون ) ثم قال عليه‌السلام: لو كان كما يقولون، كان اللّه قد جعل هؤ لأ الملائكة خلفاؤ ه على الا رض و كانوا كالا نبيأ فى الدنيا و كالا ئمة أفيكون من الا نبيأ و الا ئمة: قتل النفس ‍ والزنا؟ ثم قال عليه‌السلام: و لست تعلم أن اللّه تعالى لم تخل الدنيا قطّ من نبيّ أو إ مام من البشر؟ أو ليس اللّه يقول: (و ما أرسلنا من قبلك ) يعني إ لى الخلق (إ لاّ رجالاً نوحى إ ليهم من أهل القرى ) فأخبر أنه لم يبعث الملائكة إ لى الا رض ليكونوا أئمة حكّاماً و إنّما أرسلوا إ لى أنبيأ اللّه... (1701).

عن العسكرى عليه‌السلام حدثنى أبى عن جدى عن الرضا عن آبائه عن على عليه‌السلام قال: قال رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: إنّ اللّه عزّ وجل اختارنا معارش آل محمد و اتار النبيين و اتخار الملائكة المقربين و ما اختارهم إ لاّ على عله منه بهم أنهم لا يوافقون ما يخرجون به عن عصمته و ينتهون به إ لى المستحقين لعذابه و نقمته، قالا: فقلنا له: فقد روى لنا عليّاًعليه‌السلام لما نصّ عليه رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بالا مامة رض اللّه تعالى ولاتيه فى السموات على فيام و فيام من الملائكة فأبوها، فمسخهم اللّه ضفادع، فقال عليه‌السلام: معاذ اللّه هؤ لأ المكذّبون لنا المفترون علينا، الملائكة هم رسل اللّه فهم كسائر أنبيائه و رسله إ لى الخلق أفيكون منهم الكفر باللّه، قلت: لا، قال: فكذلك الملائكة، إنّ شأن الملائكة لعظيم و إنّ خطبهم لجليل (1702).

عن على بن محمد بن الديهم، قال: سمعت المأمون يسأل الرضاعليه‌السلام عمّا يرويه الناس من أمر الزهرة و أنها كانت امرأة فتن بها هاروت و ماروت و ما يروونه من أمر سهيل و أنه كان عشّاراً باليمن، فقال الرضاعليه‌السلام: كذبوا فى قولهم إنّهما كوكبان و إنّما كانتا دابّتين من دوابّ البحر فغلط الناس و ظنّوا أنّهما كوكبان و ما كان اللّه تعالى ليمسخ أعدائه ئنواراً مضيئة، ثم يبقيهما ما بيت السموات والا رض و إنّ المسوخ لم تبق أكثر من ثلاثة أيّام حتى ماتت، و ما يتناسل منها شى ءٌ و ما على وجه الا رض اليوم مسخ و إنّ التى وقع عليها المسوخية مثل القرد و الخنازير والدبّ و أشباهها إنّما هى مثل ما مسخ اللّه تعالى على صورها قوماً غضب اللّه عليهم و لعنهم بإنّكارهم توحيد اللّه و تكذيبهم رسل اللّه و أما هاروت و ماروت فكانا مَلَكين علّما الناس ليتحرّزوا به من سحر السحرة و يبطلوا به كيدهم و ما علّما أحداً من ذلك شيئاً إ لاّ قالا له: (إنّما نحن فتنة فلا تكفر) فكفر قوم باستعمالهم لما أمروا بالاحتراز منه و جعلوا يفرّقون بما تعلّمون بين المرء و زوجه، قال اللّه تعالى: (و ما هم بضارّين به من أحد إ لاّ بإ ذن اللّه )، يعنى بعلمه (1703).

أخر... إ بن جرير... والحاكم و صحّحه عن على بن أبى طالب عليه‌السلام قال: إنّ هذه الزهرة تسميها العرب الزهرة والعجم اناهيذ، و كان المَلَكان يحكمان بين الناس فأتتهما فأرادها كل واد عن ير علم صاحبه، فقال أحدهما: يا أخى إنّ فى نفسى بعض الا مر أريد أن اذكره لك. قال: اذكره لعلّ الذى فى نفسى مثل الذى فى نفسك، فاتفقا على أمر من ذلك، فقالت لهما المرأة: ألا تخبرانى بما تصعدان ه إ لى السمأ و بما تهبطان به إ لى الا رض؟ فقالا: باسم اللّه الا عظم، قالت: م اأنا بمؤ اتيتكما حتى تعلّمانيه، فقال أحدهما لصاحبه: علّمها إ ياه، فقال: كيف لن ابشدة عذاب اللّه؟ قال الا خر، إنّا نرجو سعة رحمة اللّه، فعلّمها إ ياه فتكلمت به فطارت إ لى السمأ، ففزع ملك فى السمأ لصعودها فطأطأ رأسه فلم يجلس بعد، و مسها اللّه فكانت كوكباً(1704).

أخرج... الحاكم و صححه... عن ابن عباس قال: لما وقع الناس من بنى آدم فيما وقعوا فيه من المعاصى والكفر باللّه، قالت الملائكة فى السمأ: ربّ هذا العالم الذى إنّما خلقتهم لعبادتك و طاعتك و قد وقعوا فيما وقعوا فيه و ركبوا الكفر، و قتل النفس و أكل مال الحرام و الزنا و السرقة و شرب الخمر فجعلوا يدعون عليهم و لا عذرونهم، فقيل: إنّهم فى غيب فلم يعذرونه،فقيل لهم: اختاروا منكم من أفضلكم ملكين آمرهما و أنهاهما، فاختاروا هاروت و ماروت فأهبطا إ لى الا رض، و جعل لهما شهوات بنى آدم و أمرهما أن يعبداه و لا يشركا به شيئاً و نهاهما عن قتل النفس الحرام وأكل مال الحرام و عن الزنا و شرب الخمر فلبثا فى الا رض زماناً يحكمان بين الناس بالحق و ذلك فى زمان إ دريس و فى ذلك الزمان امرأة حسنها فى النسأ كحسن الزهرة فى سائر الكواكب و أنهما أتيا عليها، فخضعا لها فى القول و أراداها عن نفسها، فأبت إ لاّ أن يكونا على أمرها و دينها، فسألاها عن دينها فأخرجت لهما صنماً، فقالت: هذا ئعده، فقالا: لا حاجة لنا فى عبادة هذا فذهبا فغبرا ما شأ اللّه ثم أتيا عليها فأراداها عن نفسها ففعلت مثل ذلك فذهبا ثم أتيا عليها فأراداها عن نفسها فلما رأت أنهما أبيا أن يعبدا الصنم قالت لهما: اختارا أحد الخلال الثلاث، إ ما أن تعبدا هذا الصنم و إ ما أن تقتلا هذا النفس و إ ما أن تشربا هذا الخمر، فقالا: كل هذا لاينبغى و أهون الثلاة شرب الخمر فأخذت منهما فواقعا المرأة فخشيا أن يخبر الا نسان عنهما فقتلاه، فلمّا ذهب عنهما السكر و علما و ما وقعا فيه من الخطيئة أرادا أن يصعدا إ لى السمأ فلم يستطيعا و حيل بينهما و بين ذلك و كشف الغطا ء فيما بينهما و بين أهل السمأ فنظرت الملائكة إ لى ما وقعا فيه فعجبوا كل العجب و عرفوا أنه من كان فى غيب فهو أقل خشى فجعلوا بعد ذلك يستغفرون لمن فى الا رض فنزل فى ذلك: (والملائكة يسبحون بحمد ربّهم و يستغفرون لمن فى الارض) (1705).

اشاره الف. مفسّران در صحت و سقمِ حديثى قصّه هاروت و ماروت اختلاف فاحش دارند؛ بعضى سند آن را حَسَن دانسته و عده اى در نقد آن مرقوم داشته اند كه غالب اهل تفسير سند آن را ضعيف مى دانند(1706).

ب. برخى برآنند كه اكثر داستان حضرت سليمان عليه‌السلام نزد قدما رمز تلقى مى شده، ولى متأخران آنها را به صورت داستان هاى عادى و ظاهرى رواج داده اند(1707). البته ممكن است داراى رموز و اسرارى باشد كه اوحدى از وحى شناسان به آن پى مى برند، ليكن ظاهر آن همانند ساير قصص قرآنى قابل تفسير، تبيين و ادراك است.

ج. اگر بعضى از نصوص دينى آنها را تصديق كرده است، به لحاظ رموز آنهاست، نه به جهت داستان عادى و عرفى بودن آن؛ چنان كه در تفسير منسوب به امام حسن عسكرى عليه‌السلام جنبه افسانه بودن آنها رد شده است (1708).

د. جريان مسخ چه نزولى و چه صعودى حتماً بايد از سنخ ملكوتى آن باشد نه مُلْكى؛ زيرا دليلى بر امكان مسخ ملكى اقامه نشده است؛ چنان كه ادلّه امتناع آن پاسخ نيافته ناد؛ بنابراين، اگر مسخى در كار باشد، حتماً بايد از سنخ ملكوتى آن باشد كه در اين جا ظاهراً مطرح نيست.

ه. جريان مَسْخِ انسانِ تبه كار به صورت ستاره زهره از جهات عديده اى قابل نقد و تأمل است كه بعضى از آنها به مسأله تناسخ بازمى گردد و آن اين كه تناسخ نزولى يا صعودى اگر مُلكى باشد، محذور دارد و اگر ملكوتى باشد بى محذور است و برخى از آنها به مسأله سپهرشناسى و دراز دامن بودن عمر اختران آسمان بازگشت مى كند؛ زيرا ستاره زهره كه همانند ساير ستاره هاى سيّار سپهرْ ساليان متمادى بلكه قرون و اعصار زياد پيش ز پيدايش داوود و سليمان و ملك سليما ن و صالح و طالح بودن مرد و زن آن روزگار موجود بوده است، چگونه مى توان كوكبِ كهنِ سپهرِ سابق را ممسوخ انسان نو عصر لاحق دانست.

و. اگر فرشته معهود در زمين زندگى مى كرد يا هبوط آن به زمين و زندگى وى در آن ممكن بود، سؤ ال ملائكه در جريان جَعل خليفه در زمين بدون پاسخ مى ماند؛ يعنى وقتى خداوند فرمود: (إنّى جاعل فى الا رض خليفةً) و فرشتگان گفتند: (أتجعل فيها... نحن نسبّح بحمدك و نقدّس لك) (1709)؛ يعنى منظور شما از جَعْل خليفه با وجود ما تأمين مى شود، چون همه شرايط خلافت در زمين براى ما حاصل است، زيرا اگر استقرار در زمين شرط خلافت باشد، فرشته مى تواند در آن مستقر شود و اگر تعيّش در آن لازم است براى ملائكه ميسور است و اگر تقديس و تسبيح شرط لازم است فرشتگان واجد آنند و اگر شأنيت عصيان و زمينه طغيان لازم باشد براى برخى از ملائكه ميسور است و برخى ديگر معصومند مانند انسان كه بعضى ازآنها افساد در زمين و سفك خون دارند و برخى از آنان از خطا مصون و از عصيان منزه و از گناه مبرّايند. خلاصه آن كه، همه اوصافى كه نوع انسان واجد آن است سنخ فرشته آن را دارد. پس نيازى به آفرينش انسان نيست؛ چون فرشتگان كاملاً استحقاق چنين سِمَتى را دارا هستند و لااقل انتخاب پيامبر و امام براى جامعه بشرى از نوع فرشتگان مى شد نه نسان؛ زيرا قداست و تسبيح گويى اينان از يك سو، و قدمت و سبقت اينها از سوى ديگر، صلاحيت و تقرّب اينان براى پذيرش و دريافت وظيفه تبليغِ احكام و حِكَم از سوى سوم و عنايت به ويژگى هاى ديگر اينها براى تقرّب خود و تقريب ديگران به حضور خداى سبحان از سوى چهارم، همگى زمينه استحقاق ملائكه را براى دريافت خلافت الهى فراهم خواهد كرد. در حالى كه هيچ كدام از اصول مزبور در جريان جَعل خلافت ملحوظ نشد، بلكه با بيان قطعى احتمال خلافت فرشتگان منتفى اعلام شد.

ز. ظاهر برخى روايات اين است كه هاروت و ماروت در حال ارتكاب گناه داراى پرهاى قبلى بوده و با معصيت هاى ياد شده، پرهاى آنان فرو ريخت: و نزع عنهما رياشهما و أُسقط فى أيديهما (1710) در حالى كه محور اصلى هبوط هاروت و ماروت تحول نوعى آنان از فرشتگى به نوع بشر است.

### پاورقی ها

1- سوره توبه ، آيه 29.

2- مواهب الرّحمن ، ج 1، ص 300.

3- سوره اعراف ، آيه 156.

4- عمروبن علا گفته است : لا نّهم يتهوّدون عند القراءة اءى يتحركون ؛ يعنى چون تورات خوانند جنبند (منهج الصادقين ، ج 1، ص 285). سرّ تحرّك آنان در حال قراءت تورات آن است كه اينان بر اين باورند كه آسمان ها و زمين ها هنگام نزول تورات به حركت درآمد (كشف الا سرار، ج 1، ص 214-216).

5- كشّاف ، ج 1، ص 146.

6- روح المعانى ، ج 1، ص 441.

7- روح المعانى ، ج 1، ص 441.

8- بحار، ج 14، ص 272.

9- 13: 54-58.

10- سوره صف ، آيه 14.

11- تفسير صافى ، ج ، ص 123.

12- روح المعانى ، ج 1، ص 441.

13- لغت نامه دهخدا، ص 12990، تفسير صابئين .

14- مواهب الرّحمن ، ج 1، ص 301.

15- براى تفصيل بيشتر ر.ك : تفاسيرى مانند الميزان و مواهب الرّحم ن ، ذيل آيه مورد بحث .

16-سوره حج ، آيه 17.

17- سوره انعام ، آيه 25.

18- سوره يونس ، آيه 42.

19- سوره بقره ، آيه 61.

20- سوره حجرات ، آيه 14.

21- سوره نساء، آيه 136.

22- جوامع الجامع ، ج 1، ص 56؛ منهج الصادقين ، ج 1، ص 284؛ تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 131؛ روح المعانى ، ج 1، ص 440.

23- سوره حجّ، آيه 17. در آيه مورد بحث سخنى از مشركان و مجوس به ميان نيامده ، ولى در سوره حجّ مشركان در عرض گروه هاى پنج گانه يهود، نصارا، مجوس ، صابئان و مؤ منان قرار گرفته اند؛ زيرا ممكن است آيه درصدد استيعاب ذكر همه اقوام نبوده ، بلكه در صدد ذكر اسامى مللى است كه بيشتر مورد ابتلا بوده يا هستند. نيز ممكن است التقاط مجوس با برخى از سنّت هاى شرك آلود، آنان را در بعضى از احكام (نه همه آن ) به مشركان ملحق كرده باشد.

24- تفسير اءبوالسعود، ج 4، ص 12.

25- غرائب القرآن ، ج 1، ص 302.

26- اين تعبير را روح المعانى ، ج 1، ص 440 از سُدّى نقل كرده است .

27- الكاشف ، ج 1، ص 118 و ابوحيان اندلسى مطابق نقل آلوسى در روح المعانى ، ج 1، ص 443.

28- مواهب الرّحمن ، ج 1، ص 269.

29- سوره آل عمران ، آيه 85.

30- سوره بيّنه ، آيه 6.

31- سوره توبه ، آيه 29.

32- سوره بقره ، آيه 256.

33- سوره كهف ، آيه 29.

34- سوره انسان ، آيه 3.

35- سوره انبياء، آيه 25.

36- سوره نحل ، آيه 2.

37- سوره بقره ، آيه 98.

38- سوره الرّحمن ، آيه 11.

39- سوره حج ، آيه 54.

40- تواصى به حقّ و تواصى به صبر به معناى تقديم روابط بر ضوابط نيست ، بلكه بذل آبرو و مايه گذاشتن از حيثيت و اعتبار خود براى رفع مشكلات بندگان خداست كه كارى بسيار دشوار همانند بذل مال يا مهم تر از آن است و معرفت موارد بذل آبرو مانند معرفت موارد بذل مال ، جو شناخت صراط مستقيم است كه معرفت آن از مو باريك تر و عمل طبق آن ازرفتن بر لبه شمشير تيز دشوارتر است . در هر حال ، مطابق سوره عصر كسى خسارت نمى بيند كه اوّلاً، مؤ من باشد و ثانياً، تواصى به حقّ سفارش به ايمان داشته باشد و ثالثاً، عمل صالح انجام دهد و رابعاً، به دنبال آن تواصى به صبر (سفارش به عمل صالح ) داشته باشد؛ يعنى اگر خودِ شخص مؤ من است ديگران را نيز تواصى به حق كند تا آنها نيز مؤ من شوند و اگر خود شخص عمل صالح كند، ديگران را نيز به صبر توصيه كند تا آنها نيز به عمل صالح برسند.

41- سوره بقره ، آيه 80.

42- سوره زلزله ، آيه 8.

43- سوره آل عمران ، آيه 30.

44- سوره تكوير، آيه 14.

45- سوره جمعه ، آيات 6-7.

46- سوره نحل ، آيه 96.

47- سوره شعراء، آيه 90.

48- سوره آل عمران ، آيه 131.

49- سوره قصص ، آيه 88.

50- سوره نحل ، آيه 96.

51- سوره حشر، آيه 21.

52- سوره شورى ، آيات 3-5.

53- سوره مزّمل ، آيه 5.

54- سوره انعام ، آيات 155-156.

55- وسائل الشيعه ، كتاب الجهاد، ابواب جهاد العدوّ، باب 49، احاديث 1، 3، 5، 7، 8 و 9.

56- سوره فصّلت ، آيه 37.

57- كشاف ، ج 4، ص 201.

58- ر.ك : جامع البيان ، ج 1، ص 253.

59- تفسير تبيان ، ج 1، ص 283.

60- تفسير صدرالمتاءلهين ، ج 3، ص 451.

61- كنزالعرفان ، ج 1، ص 363.

62- مختلف الشيعة ، ج 4، ص 444و446.

63- جواهرالكلام ، ج 21، ص 231.

64- روح المعانى ، ج 1، ص 441.

65- روح المعانى ، ج 1، ص 441.

66- التحرير والتنوير، ج 1، 517.

67- لغت نامه دهخدا، ذيل كلمه صابى ، به نقل از لباب الا لباب ، ج 2، ص 122، با تغيير اندك .

68- جامع البيان ، ج 1، ص 253.

69- كتاب الا صلاح ، ص 157-158.

70- سوره حجّ، آيه 17.

71- كتاب الا صلاح ، ص 162-163. در تحليل مزبور راجع به رافضه نقد اساسى وجود دارد كه طرح آن در اين جا مناسب نيست .

72- كتاب الا صلاح ، ص 157-158. بررسى اين قسم از گفتار ابوحاتم نيز از هدف اين مبحث بيرون است .

73- سوره توبه ، آيه 30.

74- سوره مائده ، آيه 73.

75- مفاهيم صابئيّه مندائيه ، ص 104، با اندك تغيير.

76- الصابئون فى حاضرهم و ماضيهم ، ص 55-56.

77- همان ، ص 69.

78- الصابئون فى حاضرهم و ماضيهم ، ص 97-98.

79- همان ، ص 114-115.

80- همان ، ص 118-122.

81- تحقيقى در دين صابئين مندائى با تكيه بر متون مندائى ، ص 232-236.

82- الصابئون فى حاضرهم و ماضيهم ، ص 86-92.

83- سوره بقره ، آيه 8.

84- سوره بقره ، آيه 278.

85- سوره روم ، آيه 32.

86- سوره نساء، آيه 124.

87- سوره نساء، آيه 123.

88- سوره نساء، آيه 124.

89- سوره نحل ، آيه 97.

90- بحار، ج 6، ص 82.

91- سوره كهف ، آيه 46.

92- سوره توبه ، آيه 102.

93- سوره اسراء، آيه 38.

94- سوره حشر، آيه 7.

95- سوره لقمان ، آيه 30.

96- سوره بقره ، آيه 147.

97- سوره حجرات ، آيه 13.

98- سوره حجرات ، آيه 11.

99- سوره حج ، آيه 17.

100- سوره آل عمران ، آيات 113-115.

101- سوره آل عمران ، آيه 199.

102- سوره مائده ، آيات 83-84.

103- سوره نحل ، آيه 97.

104- سوره انبياء، آيه 75.

105- سوره بقره ، آيه 105.

106- سوره بيّنه ، آيه 1.

107- سوره بيّنه ، آيه 6.

108- سوره آل عمران ، آيه 70.

109- سوره مائده ، آيات 17و72.

110- سوره مائده ، آيه 73.

111- سوره توبه ، آيه 30.

112- سوره بقره ، آيه 109.

113- سوره آل عمران ، آيه 69.

114- سوره آل عمران ، آيه 72.

115- سوره فصّلت ، آيه 26.

116- سوره بقره ، آيه 79.

117- سوره نساء، آيه 162.

118- سوره بقره ، آيه 137.

119- سوره مائده ، آيه 66.

120- سوره جاثيه ، آيه 24.

121- لطائف الا شارات ، ج 1، ص 108.

122- سوره توبه ، آيه 29.

123- تفسير برهان ، ج 1، ص 105.

124- تفسير برهان ، ج 1، ص 105.

125- مواهب الرّحمن ، ج 1، ص 300.

126- الدّر المنثور، ج 1، ص 183.

127- تفسير برهان ، ج 1، ص 104.

128-نور الثقلين ، ج 1، ص 85.

129- نور الثقلين ، ج 1، ص 85.

130- بحار، ج 8، ص 296.

131- سوره عنكبوت ، آيه 13.

132- الدّر المنثور، ج 1، ص 179.

133- الدّرالمنثور، ج 1، ص 179.

134- الدّرالمنثور، ج 1، ص 182.

135- سوره آل عمران ، آيه 19 .

136- جامع البيان ، ج 1، ص 254-256؛ البحر المحيط، ج 1، ص 240-241.

137- ميزان الحكمه ، ج 5، ص 2121، ح 14280.

138- همان ، ح 14282.

139- شرح غرر الحكم ، ج 2، ص 71.

140- بحار، ج 33، ص 599.

141- شرح غررالحكم ، ج 6، ص 416.

142- ميزان الحكمة ، ج 1، ص 306، ح 1289.

143- بحار، ج 69، ص 19.

144- ميزان الحكمة ، ج 1، ص 306، ح 1295.

145- نهج البلاغه ، خطبه 204، امير مؤ منان على هر شب پس از نماز عشا اين خطبه را ايراد مى فرمود؛ هر چند در ابتادى خطبه كان كثيراً ما ينادى به اءصحابه آمده ، ولى در جوامع روايى زمان آن ، هر شب پس از نماز عشا ذكر شده است (ر.ك : بحار، ج 68، ص 172).

146- نهج البلاغه ، خطبه 76.

147- همان ، حكمت 113.

148- سوره اعراف ، آيه 34.

149- براساس برخى روايات جناب عزرائيل (سلام اللّه عليه ) در هر شبانه روز پنج بار (كه همان اوقات نمازهاى پنج گانه است ) به خانه هر كسى توجّه مى كند. پس هيچ كس از نظر آن حضرت غايب نيست . (بحار ج 6، ص 141،143،169).

150- نه اين كه خودسرانه كار كند كه گويا خود راامام خويش قرار داده است : كاءنّ كلّ امرى ءٍ منهم إ مام نفسه (نهج البلاغه ، خطبه 88).

151- سوره كهف ، آيه 46.

152- سوره بقره ، آيه 197.

153- تفسير برهان ، ج 1، ص 104.

154- سوره شورى ، آيه 11.

155- بحار، ج 8، ص 28.

156- همان ، ج 2، ص 267.

157- مجمع البيان ، ج 1، ص 262.

158- روح المعانى ، ج 1، ص 443.

159- المنار، ج 1، ص 340-341.

160- الميزان ، ج 1، ص 198.

161- سوره نساء، آيه 154.

162- سوره اعراف ، آيه 172.

163- سوره بقره ، آيه 38.

164- سوره مائده ، آيه 12.

165- سوره اعراف ، آيه 169.

166- سوره حج ، آيه 5.

167- ر.ك : غرائب القرآن ، ج 1، ص 304؛ تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 133؛ آلاء الرّحمن ، ج 1، ص 99، تفسير اءبوالفتوح ، ج 1، ص 319؛ تفسير كبير، ج 3-4، ص 107.

168- سوره تين ، آيه 2.

169- سوره مؤ منون ، آيه 20.

170- سوره طه ، آيه 12.

171- سوره اعراف ، آيه 171.

172- ر.ك : سوره بقره ، آيه 93، سوره نساء، آيه 154، سوره مريم ، آيه 52، سوره طه ، آيه 80، سوره قصص ، آيات 29 و 46 و سوره طور، آيه 1.

173- اين قانون اطّراد غيراز قانون اطرادى است كه در علامت حقيقت و مجاز مطرح است . 174- سوره اعراف ، آيه 171.

175- روح المعانى ، ج 1، ص 443، به تعبير قيل به قائل مجهول نسبت داده است .

176- سوره نساء، آيه 154.

177- محاسن برقى ، ج 1، ص 407.

178- بحار، ج 2، ص 40.

179- سوره نساء، آيه 82.

180- سوره مائده ، آيه 13.

181- نهج الفصاحه ، ج 2، ص 916.

182- تفسير صدرالمتاءلهين ، ج 3، ص 462.

183- ج 3-4، ص 106.

184- تفسير تبيان ، ج 1، ص 286.

185- سوره رعد، آيه 2. آنچه به عنوان جاذبه يا فشار متعادل نسبت به مثل زمين مطرح مى شود،تنها بعضى از اجزاى سبب مادى است ، نه همه آن .

186- سوره ملك ، آيه 19.

187- پسر عمرو عاص مى گويد: ما از فتح خيبر به دست على تعجّب نكرديم ، ليكن ازاين تعجّب كرديم كه درى رااز جاى مى كند و چهل ذراع به پشت سر پرتاب مى كند كه چهل نفر تحمّل انتقال آن را نداشتند. ما عجبنا من فتح اللّه خيبر على يدى عليّ ولكنّا عجبنا من قلعه الباب و رميه خلفه اءربعين ذراعاً و لقد تكلّف حمله اءربعون رجلاً فما اءطاقوه .

هنگامى كه خبر اين حادثه به رسول مكرّم رسيد فرمود: سوگوند به كسى كه جانم در دست اوست ، چهل فرشته او را در اين كار پشتيبانى مى كردند: والذى نفسى بيده لقد اءعانه عليه اءربعون ملكاً و خود آن حضرت نيز در نامه اى به سهل بن حنيف مى نويسد: واللّه ما قلعت باب خيبر و رميت به خلف ظهرى اءربعين ذراعاً بقوّة جسدية ولا حركة غذائية لكنّى اءيّدت بقوة على قتالى لما وليت (امالى صدوق ، مجلس 77، ح 10، ص 414.

188- سوره اعراف ، آيه 143.

189- سوره اعراف ، آيه 171.

190- تفسير صدرالمتاءلهين ، ج 3، ص 456-466.

191- سوره بقره ، آيه 256.

192- روح المعانى ، ج 1، ص 444.

193- سوره اعراف ، آيه 171.

194- المنار، ج 1، ص 34؛ التحرير والتنوير، ج 1، ص 524.

195- سوره يونس ، آيه 91.

196- سوره آل عمران ، آيه 19.

197- سوره مائده ، آيه 48.

198- سوره مائده ، آيه 3.

199- سوره حشر، آيه 7.

200- سوره آل عمران ، آيه 139.

201- سوره اعراف ، آيه 138.

202- سوره مزمّل ، آيه 20.

203- سوره اعراف ، آيه 145.

204- سوره مريم ، آيه 12.

205- بحار، ج 44، ص 365.

206- سوره اعراف ، آيه 170.

207- سوره نساء، آيه 32.

208- سوره نور، آيه 21.

209- مفاتيح الجنان ، مناجات خمس عشرة ، مناجاة الشاكرين .

210- سوره نور، آيه 10.

211- سوره نور، آيه 20.

212- سوره نور، آيه 14.

213- سوره نور، آيه 21.

214- سوره نساء، آيه 83.

215- سوره بقره ، آيه 177. صابران حين الباءس كسانى هستند كه در خط آتش جنگ و جبهه مقدم جهاد مقاومت مى كنند.

216- سوره اعراف ، آيه 156.

217- سوره اعراف ، آيه 156.

218- سوره آل عمران ، آيه 152.

219- سوره نساء، آيه 32.

220- سوره ابراهيم ، آيه 34.

221- تفسير برهان ، ج 1، ص 105.

222- همان ، ص 106.

223- نورالثقلين ، ج 1، ص 85.

224- تفسير برهان ، ج 1، ص 105؛ محاسن برقى ، ج 1، ص 407.

225- بحار، ج 67، ص 205.

226- تفسير عياشى ؛ ج 1، ص 45؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 105.

227- سوره نازعات ، آيه 45.

228- سوره اعراف ، آيه 188.

229- مجمع البيان ، ج 1-2، ص 265.

230- مجمع البيان ، ج 1-2، ص 265.

231- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 134.

232- سوره نساء، آيه 47.

233- ر.ك : غرائب القرآن ، ج 1، ص 306.

234- سوره مائده ، آيه 38.

235- سوره اسراء، آيه 2.

236- سوره انبياء، آيه 91.

237- سوره صافّات ، آيه 63.

238- سوره اعراف ، آيه 163.

239- ر.ك : روح المعانى ، ج 1، ص 446.

240- ر.ك : روح المعانى ، ج 1، ص 446.

241- سوره نباء، آيه 9. نائم را مَسْبُوت گويند و در سخنان امير مؤ منان آمده است : نعوذ باللّه من سبات العقل (نهج البلاغه ، خطبه 224).

242- اصل اين كه بنى اسرائيل روز جمعه را به شنبه تبديل كردند، در روايتى از امام صادق نيز نقل شده است كه در مبحث روايى خواهد آمد. (ر.ك : ص 161).

243- غرائب القرآن ، ج 1، ص 305.

244- روح المعانى ، ج 1، ص 446.

245- سوره ي س ، آيه 82.

246- سوره فصّلت ، آيه 11.

247- نهج البلاغه ، خطبه 186.

248- سوره نساء، آيه 47.

249- سوره فصّلت ، آيه 11.

250- سوره فتح ، آيه 4.

251- سوره توبه ، آيه 119.

252- سوره صف ، آيه 14.

253- سوره نساء، آيه 135.

254- سوره انبياء، آيه 69.

255- سوره انبياء، آيه 11.

256- سوره هود، آيه 102.

257- سوره نساء، آيه 84.

258- سوره اعراف ، آيه 166 و آيه مورد بحث .

259- سوره اعراف ، آيه 166.

260- سوره اعراف ، آيه 164.

261- سوره اعراف ، آيه 60.

262- سوره جمعه ، آيه 5.

263- سوره اعراف ، آيات 175-176.

264- سوره مائده ، آيه 60.

265- اين گروه قائلند كه روح انسان پس از مرگ يا به بدن انسان دگرى تعلق مى يگرد كه آن را نسخ مى نامند، يابه بدن حيوانى مى پيوندد و به آن مسخ مى گويند، يا در گياه يا جمادى حلول مى كند و آن را رسخ و فسخ مى نامند. در علوم عقلى ثابت شده كه همه اين اقسام محال است .

266- ر.ك : روح المعانى ، ج 1، ص 447.

267-ر.ك : المنار، ج 1، ص 344.

268- تاءويلات مولى عبدالرزاق كاشانى ، ج 1، ص 5.

269- همان ، ص 55-56.

270- همان ، ص 57.

271- تاءويلات مولى عبدالرزاق كاشانى ، ج 1، ص 56.

272- روح المعانى ، ج 1، ص 449.

273- مثنوى مولوى ، دفتر پنجم ، ص 323.

274- شرح مثنوى سبزوارى ، ج 3، ص 177.

275- نهج البلاغه ، حكمت 211.

276- سوره مائده ، آيه 38.

277- سوره مائده ، آيه 38.

278- سوره اعراف ، آيه 163.

279- سوره مائده ، آيه 95.

280- سوره مائده ، آيه 94.

281- سوره نور، آيه 30.

282- سوره هود، آيه 56.

283- نهج البلاغه ، خطبه 198.

284- سوره مائده ، آيه 60.

285- سوره بقره ، آيه 90.

286- سوره بقره ، آيات 47 و 122.

287- سوره مائده ، آيه 60.

288- سوره اعراف ، آيه 166.

289- تفسير قمى ، ج 1، ص 181.

290- ر.ك : المنار، ج 1، ص 344.

291- صاحب تفسير الكاشف در ذيل آيه مورد بحث (ج 1، ص 122) پس از اشاره به سخن المنار و پاسخ به آن از طريق قبول مستثنا بودن بنى اسرائيل ، نتيجه مى گيرد كه پس مى توان به ظاهر آيه ورفعنا فوقكم الطور (سوره بقره ، آيه 63) ملتزم شد و برافراشته شدن كوه بر بالاى سر بنى اسرائيل را نيز از قبيل اكراه و الجاى آنان بر اخذ به احكام تورات دانست . سپس مى گويد: سخن علاّمه طباطبايى در الميزان كه مى فرمايد: إ ن رفع الجبل لايدل على الا لجاء والا كراهْ لا نه لا إ كراه فى الدّين نسبت به قومى كه معامله خداوند با آنان تحت ضوابط قواعد نمى گنجد، دور از واقعيتاست وما حكمتِ الهى را دراين مورد نمى دايم . البته شايد حكمت آن اين باشد كه خداى سبحان اراده كرده است اين امّت را مَثَلى براى جامعه بشرى قرار دهد و به آنان بفهماند كه زندگى بدون رنج و تلاش و با وابستگى ، گوارا و شيرين نمى شود و ترقّى و تمدّن و پيشرفت به وجود نمى آيد.

براى جواب از اين اشكال و تبيين و تحليل نظر علامه طباطبايى ، رجوع شود به آنچه در اين باره در ذيل آيه 63 گذشت و اجمال آن اين كه آنچه در قيّم الميزان آمده ، هم مطابق با قرآن است و هم منطبق بر برهان ؛ نه سنّت قطعى الهى تخصيص پذير است و نه دليل عقلى استثنا را تحمّل مى كند.

292- چنان كه وقوع پديده هايى مانند زلزله ، سيل ، خسوف و كسوف در قياس با امورى مانند طلوع و غروب خورشيد، نادرالوجود است ، ليكن همين پديده هاى نادرالوجود نيز هرگاه شرايط تحقق آنها فراهم شود، به وقوع مى پيوندد و تحقق آنها ضرورى است ؛ بنابراين ،نادرالوجود بودن آنها بدين معناست كه شرايط تحقق آنها كمتر فراهم مى شود، نه اين كه با وجود شرايط و موجبات تحقق آنها، باز هم وقوع آنها اتفاقى باشد.

293- مباحث عقلى با زبان برهان سخن مى گويد و نتيجه قطعى وى قينى آن هيچ گاه استثن و تخصيص نمى پذيرد؛ برخلاف مسائل تاريخى وجتماعى كه تحليل گران مسائل تاريخى و اجتماعى غالباً با مبادى و علل واقعى رخدادها آشنا نيستند، بلكه تنها با علايم و دلايل سر و كار دارند؛ از اين رو پديده هاى اجتماعى نادرالوجود را استثنا و خصيص در اصول كلى و آنها را اتفاق تلقى مى كنند؛ بنابراين ، در مباحث اجتماعى مى توان ، با مسامحه ، از استثنا و اتفاق سخن گفت ، اما در مباحث عقلى جايگاهى براى آنان نيست .

294- سوره نساء،آيه 47.

295- سوره اعراف ، آيه 179.

296- سوره اعراف ، آيه 179.

297- سوره جمعه ، آيه 5.

298- سوره اعراف ، آيه 176.

299- بحار، ج 23، ص 233.

300- المحجّة ، ج 5، ص 49.

301- نهج البلاغه ، حكمت 211.

302- سوره نباء، آيه 18.

303- نورالثقلين ، ج 5، ص 493؛ تفسير صافى ، ج 5، ص 275.

304- سوره بقره ، آيه 275.

305- نهج البلاغه ، خطبه 87.

306- نهج البلاغه ، خطبه 87.

307- مقصود حافظ ابن كثير كه بين دو قول جمع كرده اين است كه هم مسخ معنوى حاصل شد و هم مسخ صورى ؛ نان كه تصوير قسم دوم چنين است ؛ بنابراين ، مراد قائل مبهم نيست ؛ هر چند برخى مراد آن را نامعلوم پنداشته اند (المنار، ج 1، ص 345.

308- اَوْباش كه جمع وَبش به معناى چرك ناخن ، پوست و... است ، مانند كلمه اوشاب بر افراط فرومايه اطلاق مى شود و گفته شده كه جمع مقلوب از بوش است (اقرب الموارد، وَ ب ش ).

309- الجامع لا حكام القرآن ، ج 1، ص 440؛ البحر المحيط، ج 1، ص 245.

310- المنار، ج 1، ص 345.

311- ر.ك : تفسير صدرالمتاءلهين ، ج 3، ص 468-469.

312- مثنوى معنوى ، ص 338؛ شرح مثنوى سبزوارى ، ج 3، ص 214.

313- تفسير ابن عربى ، ج 1، ص 143، هامش .

314- سوره نساء، آيه 47.

315- جامع البيان ، ج 1، ص 37-378.

316- سوره جمعه ، آيه 5.

317- سوره توبه ، آيه 87.

318- سوره بقره ، آيه 7.

319- تفسير كبير، ج 2، ص 117؛ تفسير صدرالمتاءلهين ، ج 3، ص 468.

320- نورالثقلين ، ج 1، ص 86.

321- سوره اعراف ، آيه 163.

322- سوره اعراف ، آيه 169.

323- تفسير برهان ، ج 1، ص 106-107.

324- سوره اسراء، آيه 15.

325- تفسير برهان ، ج 1، ص 107-108.

326- سوره ق ، آيه 38.

327- نورالثقلين ، ج 1، ص 87.

328- نورالثقلين ، ج 1، ص 87.

329- روح المعانى ، ج 1، ص 256-258.

330- نورالثقلين ، ج 1، ص 87.

331- سوره مائده ، آيه 96.

332- بحار، ج 16، ص 329.

333- تفسير برهان ، ج 1، ص 107.

334- صحيفه سجّاديه ، دعاى 13.

335- تفسير برهان ، ج 1، ص 105.

336- نور الثقلين ، ج 1، ص 86.

337- نور الثقلين ، ج 1، ص 86.

338- ميزان الحكمة ، ج 7، ص 156.

339- ميزان الحكمة ، ج 7، ص 156.

340- ميزان الحكمة ، ج 7، ص 156.

341- تفسير برهان ، ج 1، ص 107.

342- مجمع البيان ، ج 1، ص 264.

343- مسالك الا فهام ، ج 11، ص 516-517.

344- ج 36، ص 197.

345- نورالثقلين ، ج 1، ص 86؛ تفسير قمى ، ج 1، ص 181.

346- نورالثقلين ، ج 1، ص 86؛ تفسير قمى ، ج 1، ص 181.

347- تفسير برهان ، ج 1، ص 107.

348- مجمع البيان ، ج 1، ص 265.

349- سوره بقره ، آيه 2.

350- ر.ك تسنيم ، ج 2، ص 140.

351- سوره انعام ، آيه 144.

352- سوره انعام ، آيه 146.

353- مفردات راغب ، ه ز ء.

354- سوره مائده ، آيه 57.

355- سوره مائده ، آيه 58.

356- سوره كهف ، آيه 106.

357- ر.ك : تفسير ابوالفتوح ، ج 2، ص 10.

358- منهج الصادقين ، ج 1، ص 293.

359- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 134؛ روح المعانى ، ج 1، ص 452.

360- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 134؛ روح المعانى ، ج 1، ص 452.

361- ر.ك : مفردات راغب ، (((ف ر ض .

362- ر.ك : مفردات راغب ، ف ر ض .

363- همان ، ب ك ر.

364- ر.ك : التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 9، ص 59، ف ر ض .

365- مجمع البيان ، ج 1، ص 268.

366- سوره نور، آيه 35.

367- سوره واقعه ، آيات 42-44.

368- سوره نساء، آيه 143.

369- مفردات راغب ،، ع و ن .

370- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 135.

371- روح المعانى ، ج 1، ص 456.

372- بحار، ج 88، ص 318.

373- سوره ملك ، آيه 15.

374- سوره نحل ، آيه 69. ر.ك : مفردات راغب ، ذ ل ل .

375- سوره مائده ، آيه 54.

376- روح المعانى ، ج 1، ص 263.

377- مفردات راغب ، و ش ى .

378- روح المعانى ، ج 1، ص 460.

379- منهج الصادقين ، ج 1، ص 296؛ تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 136؛ غرائب القرآن ، ج 1، ص ‍ 311.

380- قاعده معروف دَرْرء در باب حدود: اِدراءوا الحدود بالشبهات (وسائل الشيعه ، ج 28، باب 24، ص 47) به اين معناست كه با شبهات ، حدود را دفع كنيد.

381- ر.ك : روح المعانى ، ج 1، ص 462.

382- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 137.

383- سوره بقره ، آيه 93.

384- حسين بن خالد از امام رضاعليه السلام نقل مى كند: همان كسانى كه بنى اسرائيل را به گوساله پرستى امر كردند و (غير از سامرى ) از سران جريان گوساله پرستى بودند، ماءمور به ذَبْح بقره شدند (نورالثقلين ، ج 1، ص 88) كه تفصيل آن در بحث روايى خواهد آمد.

385- بحار، ج 1، ص 116.

386- اصول كافى ، ج 1، ص 20.

387- سوره نساء، آيه 17.

388- سوره بقره ، آيه 130.

389- روح المعانى ، ج 1، ص 451.

390- سوره مؤ منون ، آيه 96.

391- سوره هود، آيه 47.

392- سوره يوسف ، آيه 53.

393- ر.ك : منهج الصادقين ، ج 1، ص 293؛ و تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 134.

394- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 135.

395- سوره مائده ، آيه 24.

396- سوره زخرف ، آيه 77.

397- جامع البنان م ، ج 1، ص 278.

398- روح المعانى ، ج 1، ص 458.

399- آلاء الرّحمن ، ج 1، ص 100-101.

400- ر. ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 136.

401- ر.ك : ص 193، ادعاى تشابه .

402- تفسير برهان ، ج 1، ص 111.

403- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 137.

404- مجمع البيان ، ج 1، ص 275.

405- ر.ك : منهج الصادقيقن ، ج 1، ص 296؛ روح المعانى ، ج 1، ص 461؛ تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص ‍ 136.

406- جامع البيان ، ج 1، ص 378.

407- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 138.

408- التحرير والتنوير، ج 1، ص 529، با تغيير و تحرير.

409- سوره شمس ، آيه 14.

410- سوره قمر، آيه 29.

411- سوره بقره ، آيه 118.

412- سوره طارق ، آيه 9.

413- سوره نساء، آيه 42.

414- روح المعانى ، ج 1، ص 461.

415- سوره مائده ، آيه 32.

416- سوره بقره ، آيه 179.

417- المنار، ج 1، ص 351.

418- سوره لقمان ، آيه 28.

419- سوره نحل ، آيه 78.

420- ر.ك : آلاءالرّحمن ، ج 1، ص 101.

421- نهج البلاغه ، خطبه 1.

422- سوره اعراف ، آيه 179.

423- سوره مدثّر، آيه 50.

424- سوره اعراف ، آيه 179.

425- سوره بقره ، آيه 74.

426- سوره بقره ، آيه 74.

427- سوره اسراء، آيه 82.

428- سوره محمد، آيه 29.

429- سوره طه ، آيه 7.برخى امور جهر و آشكار، و برخى راز و مخفى است . اَخفاى از سرّ چيزى است كه شخصِ كتوم آن را در اوايل امر كتمان مى كند، امّا پس ازگذشت ساليان متمادى ، چون با كتمان آن خو مى كند بر خود او نيز مشتبه مى شود و در نهان خانه قلب او باقى مى ماند؛ به طورى كه به آن علم مركب ندارد؛ هرچند به نحو علم بسيط از او پنهان نيست . خداوند نه تنها به آن دو قسم عالم است ، بلكه بر اين قسم سوم نيز آگاهى دارد.

430- سوره بقره ، آيه 63.

431- سوره بقره ، آيه 64.

432- سوره اعراف ، آيه 138.

433- سوره اسراء، آيه 82.

434- سوره بقره ، آيه 73.

435- سوره محمدصلى الله عليه و آله ، آيه 24.

436- سوره بقره ، آيه 7.

437- سوره شعراء، آيه 136.

438- سوره بقره ، آيه 6.

439- سوره مائده ، آيات 12-13.

440- سوره صفّ، آيه 5.

441- سوره مائده ، آيه 41.

442- سوره مائده ، آيه 6.

443- تطهير تشريعى در اين جمله تطهير قلب و باطن است ، نه تطهير ظاهر؛ چون در مساق جمله مزبور امر به تيمم آمده و روشن است كه تيمّم همانند غسل و وضو نيست كه سبب تطهير ظاهرى شود.

444- سوره شورى ، آيه 12.

445- سوره سباء، آيه 26.

446- سوره اعراف ، آيه 96.

447- سوره اعراف ، آيه 40.

448- سوره فاطر، آيه 2.

449- سوره صفّ، آيه 5.

450- بحار، ج 80، ص 127.

451- ر.ك : مسندالا مام الرضاعليه السلام ، ج 1، ص 27.

452- سوره يوسف ، آيه 3.

453- سوره بقره ، آيه 5.

454- سوره مريم ، آيه 74.

455- سوره احزاب ، آيه 67.

456- سوره قصص ، آيه 79.

457- سوره هُمَزه ، آيه 3.

458- سوره بقره ، آيه 61.

459- سوره بقره ، آيه 74.

460- سوره اسارا، آيه 44.

461- سوره رعد، آيه 15.

462- سوره فصّلت ، آيه 11.

463- سوره فصّلت ، آيه 21.

464- سوره فتح ، آيه 4.

465- سوره بقره ، آيه 25.

466- تفسير برهان ، ج 1، ص 111.

467- تفسير برهان ، ج 1، ص 108-110.

468- تفسير برهان ، ج 1، ص 111-112.

469- آلاءالرّحمن ، ج 1، ص 100. 470- نورالثقلين ، ج 1، ص 88.

471- تفسير برهان ، ج 1، ص 109.

472- بحار، ج 13، ص 266.

473- الدّرالمنثور، ج 1، ص 189.

474- نورالثقلين ، ج 1، ص 89.

475- بحار، ج 16، ص 201.

476- همان ج 73، ص 305.

477- همان ، ص 307.

478- بحار، ج 73، ص 306-307.

479- همان ، ج 101، ص 229.

480- تفصيل ادب استثناى مشيئت الهى در ذيل آيات 23-24 سوره كهف خواهد آمد. انشاءاللّه .

481- تفسير عياشى ، ج 1،ص 47.

482- تفسير برهان ، ج 1، ص 110.

483- الدّر المنثور، ج 1، ص 192.

484- همان ، ص 192-193.

485- الدّر المنثور، ج 1، ص 193.

486- سوره محمدصلى الله عليه و آله ، آيه 29.

487- تفسير برهان ، ج 1، ص 19.

488- تفسير برهان ، ج 1، ص 109.

489-تفسير عياشى ، ج 1، ص 46.

490- تفسير برهان ، ج 1، ص 110.

491- تفسير برهان ، ج 1، ص 110.

492- بحار، ج 75، ص 176.

493- همان ، ص 31.

494- بحار، ج 90، ص 305.

495- همان ، ج 79، ص 88.

496- مستدرك الوسائل ، ج 11، ص 367.

497- نورالثقلين ، ج 1، ص 91.

498- نورالثقلين ، ج 1، ص 91.

499- همان ، ص 92.

500- همان ، ص 92.

501- همان ، ص 92.

502- بحار، ج 4، ص 309.

503- مستدرك الوسائل ، ج 2، ص 106.

504- همان ، ج 12، ص 93.

505- بحار، ج 79، ص 35.

506- همان ، ج 100، ص 27.

507- همان ، ج 59، ص 267.

508- همان ، ص 294.

509- همان ، ج 10، ص 180.

510- همان ، ج 76، ص 149.

511- همان ، ج 67، ص 55.

512- بحار، ج 73، ص 189.

513- مستدرك الوسائل ، ج 8، ص 337.

514- همان ، ج 13، ص 216.

515- تنبيه الخواطر، ص 36.

516- مستدرك الوسائل ، ج 12، ص 96.

517- كافى ، ج 2، ص 343.

518- مشكاة الا نوار، ص 167.

519- بحار، ج 79، ص 348.

520- همان ، ج 14، ص 309.

521- بحار، ج 14، ص 46.

522- نهج البلاغه ، نامه 31.

523- بحار، ج 75، ص 164.

524- سوره انفال ، آيه 24.

525- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 140.

526- سوره عنكبوت ، آيه 26.

527- ر.ك : مفردات ، ح ر ف .

528- سوره مائده ، آيه 13.

529- برخى مانند قتادة ، تنها مؤ منان را مخاطب مى دانند و از بعضى ديگر نقل شده كه مخاطب ، تنها سول گرامى صلى الله عليه و آله است و جمع آمدن فعل براى تعظيم است (ر.ك : روح المعانى ، ج 1، ص 470).

530- ر.ك : روح البيان ، ج 1، ص 166؛ روح المعانى ، ج 1، ص 407؛ تفسير اءبوالسعود، ص 140.

531- البحر المحيط، ج 1، ص 483.

532- سوره ق ، آيه 37.

533- سوره يوسف ، آيه 108.

534- سوره يوسف ، آيه 103.

535- سوره كهف ، آيه 6.

536- سوره فاطر، آيه 8.

537- سوره زُمَر، آيه 36.

538- سوره مُلك ، آيه 8.

539- سوره اعراف ، آيه 56.

540- سوره شعراء، آيه 82.

541- سوره احزاب ، آيه 32.

542- سوره بقره ، آيه 79.

543- جامع البيان ، ج 1، ص 291.

544- تفسير تبيان ، ج 1، ص 313.

545- الجامع الا حكام القرآن ، ج 1، جزء 2، ص 5.

546- سوره اعراف ، آيه 144.

547- سورءه بقره ، آيه 76.

548- سوره آل عمران ، آيه 118.

549- سوره اعراف ، آيه 164.

550- تفسير كبير، ج 43، ص 143.

551- سوره نوح ، آيه 27.

552- سوره آل عمران ، آيه 113.

553-سوره آل عمران ، آيه 93.

554- سوره توبه ، آيه 6.

555- ر.ك : اءبوالسعود، ج 1، ص 140.

556- ر.ك : منهج الصادقين ، ج 1، ص 200؛ روح المعانى ، ج 1، ص 470؛ المنار، ج 1، ص 356.

557-ر.ك : غرائب القرآن ، ج 1، ص 316.

558- ر.ك : روح المعانى ، ج 1، ص 470.

559- سوره انفال ، آيه 42.

560- سوره ق ، آيه 37.

561- مفردات راغب قلب در آيه مزبور را به معناى علم و فهم مى گيرد و لسان العرب نيز در همين ماده ، تصريح مى كند كه قلب ، گهى به معناى عقل است .

562- سوره ملك ، آيه 10.

563- سوره مائده ، آيه 13.

564- سوره مائده ، آيه 13.

565- ر.ك : الميزان ، ج 5، ص 245.

566- سوره مائده ، آيه 13.

567- جواهرالكلام ، ج 21، ص 235.

568- الجامع الا حكام القرآن ، ج 1، جزء 2، ص 4.

569- سوره بقره ، آيه 115.

570- ديوان حافظ، غزل 279.

571- سوره فصّلت ، آيه 21.

572- سوره طه ، آيه 14.

573- تفسير برهان ، ج 1، ص 115.

574- تفسير قمى ، ج 1، ص 50.

575- ر.ك : غرائب القرآن ، ج 1، ص 317.

576- ر.ك : المنار، ج 1، ص 358.

577- ر.ك : روح المعانى ، ج 1، ص 474.

578- سوره قصص ، آيه 8.

579- سوره بقره ، آيه 14.

580- ر.ك : جوامع الجامع ، ج 1، ص 61؛ روح المعانى ، ج 1، ص 474؛ غرائب القرآن ، ج 1، ص 317.

581- ر.ك : المنار، ج 1، ص 358.

582- عنايت الهى در اين مورد به طور جامع ظهور كرد؛ زيرا كسى كه قابل هدايت بود و هست خداوند او را با تعبير (اءولا يعلمون ) به علم الهى رهبرى مى كند؛ چنان كه اگر معتقد بود، تعيين مزبور براى او صبغه انذار و تهديد دارد. البته اگر كسى ملحد بود و زمينه هدايت را از دست داد، ين گونه از آيات همانند ساير آيات آسمانى نسبت به او فقط جنبه اتمام حجّت و تتميم معذرت دارد.

583- ر.ك : اءبوالسعود، ج 1، ص 142.

584- ر.ك : مواهب الرّحمن ، ج 1، ص 329.

585- سوره آل عمران ، آيه 29.

586- سوره بقره ، آيه 284.

587- سوره بقره ، آيه 33.

588- الميزان ، ج 1، ص 214.

589- توحيد صدوق ، ص 152؛ ر.ك : تسنيم ، ج 3، ص 517.

590- سوره حجر، آيه 6.

591- سوره اعراف ، آيه 66.

592- سوره اعراف ، آيه 60.

593- سوره بقه ، آيه 89.

594- سوره بقه ، آيه 89.

595- سوره نساء، آيه 51.

596- سوره بقره ، آيه 14.

597- البحر المحيط، ج 1، ص 275، با تحرير اندك .

598- سوره توبه ، آيه 60.

599- سوره رعد، آيه 9.

600- سوره فصّلت ، آيات 19-21.

601- سوره فصّلت ، آيه 22.

602- سوره فصّلت ، آيه 33.

603- سوره نساء، آيه 108.

604- نهج البلاغه ، حكمت 324.

605- بحار، ج 33، ص 448.

606-همان ، ج 4، ص 96.

607- سوره نور، آيه 61.

608- سوره فصّلت ، آيه 23.

609- سوره فصّلت ، آيه 23.

610- سوره رعد، آيه 9.

611- بحار، ج 4، ص 153.

612- تفسير برهان ، ج 1، ص 117.

613- تفسير تبيان ، ج 1، ص 315.

614- تفسير تبيان ، ج 1، ص 315.

615- ر.ك : روح المعانى ، ص 476.

616- التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، اء م م .

617- الجامع الا حكام القرآن ، ج 1، ص 416-424؛ تفسير تبيان ، ج 1، ص 318.

618- ر.ك : روح المعانى ، ج 1، ص 476.

619- سوره انعام ، آيه 38.

620- سوره آل عمران ، آيه 167.

621- مُنى جمع مُنية نيز به همين معناست .

622- ر.ك : روح المعانى ، ج 1، ص 476.

623- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 144.

624- سوره بقره ، آيه 80.

625- سوره بقره ، آيه 111.

626- سوره نساء، آيه 123.

627- ر.ك : روح المعانى ، ج 1، ص 477.

628- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 145.

629- الدّر المنثور، ج 1، ص 201.

630- سوره اعراف ، آيه 157.

631- بعيد نيست كه تعليق حكم مذكور در آيه (روى آوردن به خُرافات و آرزوهاى بى اساس ، بدون تقيق ) بر وصف اءمّى بودن ، مشعر به عليّت باشد؛ يعنى غالباً آنچه سبب خُرافه پرستى و آرزوهاى پوچ است بى سادى و ضعف فرهنگى است . طبعاً اگر جامعه اى بخواهد از خرافات فاصله گيرد بايد بى سوادى را ريشه كن كرده ، اسباب رشد و تعالى فرهنگ عمومى مردم را فراهم سازد.

632- سوره آل عمران ، آيه 2.

633- سوره آل عمران ، آيه 75.

634- سوره جمعه ، آيه 2.

635- البحر المحيط، ج 1، ص 275.

636- جامع البيان ، ج 1، ص 296.

637- جامع البيان ، ج 1، ص 296.

638- جامع البيان ، ج 1، ص 296.

639- تفسير تبيان ، ج 1، ص 318.

640- تفسير تبيان ، ج 1، ص 318.

641- تفسير كبير، ج 1.

642- سوره جمعه ، آيه 5.

643- سوره شورى ، آيه 14.

644- سوره نجم ، آيه 28.

645- سوره نساء، آيه 119.

646- سوره نساء، آيه 119.

647- سوره نجم ، آيه 28.

648- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 145.

649- سوره انبياء، آيه 7.

650- سوره حجرات ، آيه 6.

651- سوره مائده ، آيه 18.

652- سوره بقره ، آيه 80.

653- سوره بقره ، آيه 111.

654- سوره نساء، آيه 123.

655- سوره حجّ، آيه 3.

656- سوره حجّ، آيات 8-9.

657- سوره انعام ، آيه 144.

658- سوره طه ، آيه 61.

659- مفاتيح الجنان ، دعاى كميل .

660- كشف الا سرار، ج 1، ص 245.

661- سوره اسراء، آيه 62.

662- المصانعة : الرشوة والمداهنة والمداراة .

663- يتكالبون : يتواثبون .

664- تفسير صافى ، ج 1، ص 131-132.

665- سوره آل عمران ، آيه 60.

666- سوره نساء، آيه 82.

667- بحار، ج 49، ص 127.

668- الصُهة : الشُقرة فى شعر الراءس (مجمع البحرين ، ج 1، ص ه ب ).

669- تفسير برهان ، ج 1، ص 118-119.

670- نورالثقلين ، ج 1، ص 93.

671- الدّرالمنثور، ج 1، ص 202.

672- بحار، ج 8، ص 295.

673- بحار، ج 32، ص 255.

674- همان ، ج 79،ص 202.

675- التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 10-11، ل م س ، م س ح و م س ‍ س .

676- سوره بقره ، آيات 184؛ سوره آل عمران ، آيه 24.

677- سوره اعراف ، آيه 172.

678- برخلاف نَعَمْ كه ما قبل خود را تقرير و تثبيت مى كند و اگر ذرّيه آدم در موطن اخذ ميثاق به جاى (بلى ) نَعَمْ مى گفتند، نفى موجود در (اءلست بربّكم ) تقرير مى شد و لازم آن ، همانا نفى ربوبيت خداوند و سلب عبوديت خود بود. 679- جامع البيان ، ج 1، ص 304.

680- سوره تكوير، آيه 14.

681- سوره غافر، آيه 40.

682- ر.ك : الميزان ، ج 1، ص 215.

683- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 1471؛ روح المعانى ، ج 1، ص 482.

684- مقصود از نار در (لن تمسّنا النار) هنگامى كه با قرينه همراه نباشد همان نار قيامت ، يعنى جهنم است .

685- سوره بقره ، آيه 75.

686- جامع البيان ، ج 1، ص 303؛ الجامع الا حكام القرآن ، ج 2، ص 11.

687- سوره بقره ، آيه 62.

688- سوره يوسف ، آيه 20.

689- برخى برآنند كه استفاده اندك بودن زمان مسّ و تعذيب ، از كلمه (اءياماً) است ، نه از كلمه (معدودةً)؛ گرچه عنوان (معدودة ) مؤ كّد قِلّت است . غرض آن كه اگر قيد (معدودة ) نمى بود، باز قلّت مدت عذاب از آيه مزبور استفاده مى شد؛ زيرا اگر كم باشد از آن به ايام ياد مى شود و اگر زياد باشد از آن به ماه و سال و قَرْن تعبير مى شود، ليكن اثبات اين احتمال يا قول دشوار است ؛ چون از ماه و بيش از ماه ، يعنى چهل روز هَم به ايام ياد شده است ؛ چنان كه ماه مبارك رمضان و نيز از مدت چهل شبانه روز مواعده حضرت كليم خدا به ايام ياد شده است (روح المعانى ، ج 1، ص 479-480).

690- سوره آل عمران ، آيه 24.

691- جامع البيان ، ج 1، ص 303.

692- الجامع الا حكام القرآن ، ج 1، جزء 2، ص 12.

693- سوره بقره ، آيات 183-184.

694- سوره يونس ، آيه 102.

695- سوره حاقّه ، آيه 24.

696- بحار، ج 75، ص 91.

697- بحار، ج 77، ص 79.

698- همان ، ج 2، ص 364؛ نهج البلاغه ، حكمت 477.

699- سوره مدّثّر، آيه 31.

700- سوره توبه ، آيه 111.

701- سوره مائده ، آيه 1.

702- سوره نحل ، آيه 91.

703- سوره بقره ، آيه 27.

704- سوره بقره ، آيه 40.

705- سوره توبه ، آيه 4.

706- سوره توبه ، آيه 7.

707- روح المعانى ، ج 1، ص 481.

708- سوره نساء، آيه 93.

709- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 147.

710- سوره طور، آيه 21.

711- سوره مدّثّر، آيه 39.

712- سوره مطّففين ، آيه 14، بحار، ج 70، ص 57.

713- سوره كهف ، آيه 29. مقصود از عالم در اين گونه موارد معناى ثبوتى آن است ، نه حدوثى ؛ يعنى لفظ مزبور، صفت مشبهه است ، نه اسم فاعل .

714- ر.ك : ص 65.

715- سوره انعام ، آيه 159.

716- سوره مريم ، آيه 62.

717- تفسير ابن عربى ، ج 1، هامش ص 153.

718- سوره انسان ، آيه 13.

719- تفسير كبير، ج 3-4، ص 144-162.

720- سوره نساء، آيات 48 و 116.

721- سوره زُمَر، آيه 53.

722- تفسير ابن عربى ، ج 1، ص 154، با اندك تغيير.

723- نهج البلاغه ، نامه 27.

724- سوره حجرات ، آيه 13.

725- سوره نحل ، آيه 97.

726- بحار، ج 78، ص 251.

727- بحار، ج 76، ص 350.

728- سوره مائده ، آيه 18.

729- سوره آل عمران ، آيه 75.

730- سوره بقره ، آيه 111.

731- سوره يونس ، آيه 59.

732- بحار، ج 5، ص 72.

733- مصباح الفقيه ، ج 7، ص 266.

734- تفسير برهان ، ج 1، ص 120.

735- تفسير برهان ، ج 1، ص 120.

736- باحر، ج 24، ص 44.

737- نورالثقلين ، ج 1، ص 94.

738- ميزان الحكمة ، ج 2، ص 175، ح 2932.

739- ميزان الحكمه ، ج 2، ص 175، ح 2933.

740- بحار، ج 65، ص 162.

741- كافى ، ج 2، ص 85.

742- سوره انعام ، آيه 28.

743- روح المعانى ، ج 1، ص 486.

744- ر.ك : همان ، ص 488.

745- سوره مائده ، آيه 12.

746- سوره نساء، آيه 1.

747- سوره لقمان ، آيات 13-14.

748- سوره اسراء، آيه 23.

749- سوره بلد، آيه 15.

750- شرايع الا سلام ، ج 1-2 ق 2، ص 169.

751- سوره نحل ، آيه 90.

752- بحار، ج 2، ص 153.

753- سوره بقره ، آيه 188.

754- سوره نساء، آيه 10.

755- سوره ق ، آيه 18.

756- ابوحاتم متوفاى 327 هجرى قمرى از مفسّران عامه و تقريباً معاصر ابن جرير طبرى (310 ه) بوده است .

757- ر.ك : تفسير ابن كثير، ج 1، ص 124.

758-سوره توبه ، آيه 29.

759- كافى ، ج 5، ص 10.

760- سوره بقره ، آيه 63.

761- سوره بقره ، آيه 84.

762- سوره نساء، آيه 36.

763- روح المعانى ، ج 1، ص 489.

764- غرائب القرآن ، ج 1، ص 326.

765- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 148.

766- روح المعانى ، ج 1، ص 489.

767- سوره يوسف ، آيه 106.

768-سوره يس ، آيه 60.

769- سوره لقمان ، آيه 14.

770- سوره نساء، آيه 1.

771- سوره نساء، آيه 1.

772- سوره لقمان ، آيه 15.

773- به تعبير علامه طباطبايى (رضوان اللّه تعالى عليه ) حفظ خطبه هاى آن حضرت مشكل است ؛ زيرا نظير سخنرانى عادى نيست كه جملاتش به هم پيوسته باشد، بلكه هر جمله آن قانونى عام و اصلى كلى است . برخى از اين كلمات كوتاه در پايان كتاب من لايحضره الفقيه آمده است .

774- بحار، ج 73، ص 274.

775- من لايحضره الفقيه ، ج 2، ص 621، ح 3214.

776- سوره لقمان ، آيه 15.

777- سوره مريم ، آيه 32.

778- سوره مريم ، آيه 14.

779- سوره اسراء، آيه 23-24.

780- رسول معظّم صلى الله عليه و آله نيز در برابر مؤ منان ماءمور به اجراى خفض جناح است : (واخفض جناحك لمن اتّبعك من المؤ منين ) (سوره شعراء، آيه 215). آن حضرت مى تواند تا اوج (دنى فتدلّى # فكان قاب قوسين اءو اءدنى ) (سوره نجم ، آيات 8 و 9) صعود كند، ولى اگر همواره در معراج باشد، مؤ منان عادى بى پناه و بى سرپرست خواهند شد. انس انسان كامل با خدا بيش از انس ‍ وى با بندگان خداست و ممكن است به سبب اين اشتياق وافر، سير در اسماى الهى بر سير در بين بندگان خدا، در صحابت نام و ياد حق غلبه كند. اين گونه از دستورها براى تعديل آن اشتياق و تنظيم سير و تنضيد سفر سهم مؤ ثرى دارد، ولى بايد عنايت كرد كه هيچ كدام از اين مطالبْ مستفادِ از لفظ خفض جناح و پيام مفهومى آن نيست .

781- سوره الرحمن ، آيه 60.

782- غرائب القرآن ، ج 1، ص 323، با تلخيص و توضيح .

783- سوره انعام ، آيه 151.

784- اسب تازى را عرب گويد تعال . مثنوى معنوى .

785- بحار، ج 16، ص 95.

786- سوره نساء، آيه 19.

787- سوره نساء، آيه 11.

788- سوره انفال ، آيه 28.

789- سوره كهف ، آيه 46.

790- سوره تغابن ، آيه 14.

791- سوره آل عمران ، آيه 14.

792- سوره تغابن ، آيه 14.

793- سوره منافقون ، آيه 9.

794- سوره اسراء، آيه 24.

795- سوره نور، آيه 58.

796- سوره اسراء، آيه 24.

797- سوره نوح ، آيه 28.

798- سوره ابراهيم ، آيه 41.

799- سوره نساء، آيه 125.

800- سوره مجادله ، آيه 22.

801- سوره توبه ، آيه 24.

802- سوره بقره ، آيه 228.

803- نهج البلاغه ، حكمت 399.

804- سوره نحل ، آيه 125.

805- سوره مؤ منون ، آيه 96.

806- كافى ، ج 2، ص 362.

807- سورءه قلم ، آيه 4.

808- بحار، ج 16، ص 210.

809- سوره نحل ، آيه 125.

810- سوره اسراء، آيه 23.

811- سوره انعام ، آيه 108.

812- سوره طه ، آيه 44.

813- سوره آل عمران ، آيه 159.

814- درباره رعايت قول حسن سه نظر رسمى وجود دارد كه فخررازى به آن پرداخته است : يكى تخصيص مخاطب است ؛ يعنى فقط با مؤ منان قول حسن را رعايت كنيد، نه كافران . ديگرى تخصيص ‍ خطاب است ؛ يعنى در گفتار عادى و دعوت بخ خير و امر به معروف و نهى از منكر، وگرنه در سبّ و لعن حكم چنين نيست . نظر سوم آن است كه هيچ گونه تخصيصى راه ندارد؛ نه در مخاطب و نه در خطاب ؛ زيرا موساى كليم عليه السلام و هارون عليه السلام با كافرى چون فرعون قول لَيّن داشتند: (فقولا له قولاً ليّناً) (سوره طه ، آيه 44) و رسول گرامى صلى الله عليه و آله ماءمور بود با كافران از راه حكمت و موعظه و جدال احسن سخن بگويد (سوره نحل ، آيه 125) و مؤ منان صالح هنگام برخورد بالغو، كريمانه مى گذرند: (وإ ذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً) (سوره فرقان ، آيه 72) و رسول گرامى ماءمور به اعراض از نادانان شد: (واءعرض عن الجاهلين ) (سوره اعراف ، آيه 199، تفسير كبير، ج 3-4، ص 168، جزء اوّل ). البته در زواياى كلام فخر رازى مطالب قابل نقد وجود دارد و تفصيل اين بحث بر عهده مباحث آينده است . إ ن شاءاللّه .

815- سوره بقره ، آيه 159.

816- سوره بقره ، آيه 161.

817-سوره نور، آيه 28.

818- سوره نور، آيه 28.

819- سوره شمس ، آيه 8.

820- سوره انعام ، آيه 108.

821- سوره طه ، آيه 44.

822- سوره فصّلت ، آيه 38.

823- سوره آل عمران ، آيه 159.

824- تفسير برهان ، ج 1، ص 121.

825- تفسير برهان ، ج 1، ص 121.

826- علل الشرايع ، ج 1، باب 182، ص 299.

827- ميزان الحكمه ، ج 6، ص 11، ح 11311.

828- بحار، ج 74، ص 30.

829- همان ، ص 61.

830- همان ، ج 75، ص 75.

831- بحاج 71، ص 39-40.

832- هماص 56.

833- همان ، ص 56.

834- بحار، ج 71، ص 81.

835- بحار، ج 71، ص 81.

836- همان ، ص 80.

837- همان ، ص 80.

838- همان ، ص 81.

839- همان ، ج 6، ص 297.

840- تفسير برهان ، ج 1، ص 120.

841- هما ص 121-122.

842- بحا ج 23، ص 260.

843- بحار، 23، ص 260.

844- بحار، 23، ص 260.

845- همان ، ص 261.

846- همان ، ص 261-262.

847- همان ، ص 262.

848- نورالثقلين ، ج 1، ص 94.

849- سوره اسراء، آيه 24.

850- تفسير برهان ، ج 1، ص 121-122.

851- تفسير برهان ، ج 1، ص 122.

852- اءغبّ القوم : جائهم يوماً و ترك يوماً اءى لاتجيعو هم باءن تطمعوهم غبّاً.

853- كافى ، ج 7، ص 51.

854- كنزالعمّال ، ج 3، ص 170، ح 6008.

855- برخى نقل كرده اند كه انگشت سبّابه را در جاهليت به اين نام تسميه كرده اند، چون در سَبّ ناسزاگويى به وسيله آن اشاره مى شد و با طلوع اسلام و تبديل سنّت باطل جاهلى به فرهنگ صحيح آن را مشيره گفتند؛ چون به وسيله آن به توحيد الهى اشاره مى شد و آن را سبّاحه نيز گويند (روح المعانى ، ج 1، ص 486).

856- بحار، ج 34، ص 117.

857- روح المعانى ، ج 1، ص 486.

858- تفسير برهان ، ج 1، ص 122.

859- بحار، ج 2، ص 4.

860- همان ، ج 16، ص 95.

861- تفسير برهان ، ج 1، ص 122.

862- تفسير برهان ، ج 1، ص 120.

863- همان ، ص 121.

864-864. همان ، ص 121.

865- همان ، ص 121.

866- تفسير برهان ، ج 1، ص 122.

867- نورالثقلين ، ج 1، ص 94.

868- مصباح الشريعه ، ص 42-43.

869- تفسير برهان ، ج 1، ص 122.

870- بحار، ج 79، ص 209.

871- همان ، ص 261-262.

872- همان ، ج 79، ص 261.

873- تقاعس الرّجل : تاءخّر (القاموس المحيط، ج 2، ص 352).

874- تفسير برهان ، ج 1، ص 122-123.

875- بحار، ج 93، ص 104.

876- همان ، ص 108.

877- كشف الا سرار، ج 2، ص 251.

878- سوره منافقون ، آيه 1.

879- سوره منافقون ، آيه 1.

880- كشف الا سرار، ج 1، ص 260، با اندك تغيير.

881- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 149؛ روح المعانى ، ج 1، ص 491.

882- غرائب القرآن ، ج 1، ص 327.

883- الكاشف ، ج 1، ص 143.

884- ر.ك : منهج الصادقين ، ص 311.

885- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 150؛ روح المعانى ، ج 1، ص 493.

886- چنان كه در آيات مورد بحث ضمير هُمْ به (اءُسارى بازمى گردد.

887- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 150؛ روح المعانى ، ج 1، ص 494.

888- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 150؛ روح المعانى ، ج 1، ص 494.

889- روح المعانى ، ج 1، ص 493؛ تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 151.

890- مفردات راغب والعين ، ن ص ر.

891- مقايس اللغة ، ن ص ر.

892- مقايس اللغة ، ن ص ر.

893- مفردات راغب ، ن ص ر.

894- ر.ك : ص 358.

895- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 148؛ المنار، ج 1، ص 488.

896- ر.ك : تفسيراءبوالسعود، ج 1، ص 148؛ المنار، ج 1، ص 488.

897- ر.ك : ص 366.

898- ر.ك : آلاء الرّحمن ، ج 1، ص 209.

899- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 149؛ المنار، ج 1، ص 371.

900- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 149؛ المنار، ج 1، ص 371.

901- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 149.

902- ر.ك : المنار، ج 1، ص 372 كه به عنوان يكى از دو احتمال موجود در آيه ، آن را پذيرفته است .

903- ر.ك : المنار، ج 1، ص 372 كه به عنوان احتمال ديگر آيه آن را قبول كرده است .

904- اين احتمال را اءبوالسعود به صورت حكايت بيان كرده است .

905- سوره نمل ، آيه 14.

906- سوره بقره ، آيه 146.

907-سوره بقره ، آيه 149.

908- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 149.

909- سوره فرقان ، آيه 55.

910- سوره تحريم ، آيه 4.

911- سوره مائده ، آيه 2.

912- سوره قصص ، آيه 17.

913- سوره نور، آيه 48-49.

914- سوره نساء، آيه 150.

915- سوره نور، آيه 50.

916- سوره توبه ، آيه 102.

917- نهج البلاغه ، خطبه 138.

918- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 150-151.

919- سوره بقره ، آيه 191. اين وجه را آلوسى اختيار كرده و دو وجه اءبوالسعود ر ابه صورت حكايت آورده است (روح المعانى ، ج 1، ص 494.

920- سوره بلد، آيه 13.

921- سوره توبه ، آيه 60.

922- كشّاف ، ج 1، ص 161.

923- ر.ك : ص 436.

924- مواهب الرّحمن ، ج 1، ص 348.

925- ر.ك : روح المعانى ، ج 1، ص 495.

926- غرائب القرآن ، ج 1، ص 328.

927- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 151.

928- ر.ك : روح المعانى ، ج 1، ص 496.

929- سوره غافر، آيه 46.

930- سوره جنّ، آيه 15.

931- سوره آل عمران ، آيه 11.

932- سوره فجر، آيه 14.

933- سوره بقره ، آيات 63 و 93.

934- سوره بقره ، آيه 80.

935- سوره مائده ، آيه 18.

936- سوره غافر، آيه 49.

937- سوره اسراء، آيه 97.

938- ر.ك : منهج الصادقين ، ج 1، ص 313.

939- آيه مورد بحث .

940- سوره آل عمران ، آيه 119.

941- سوره آل عمران ، آيه 119.

942- التحرير والتنوير، ج 1، ص 569، با اندك تغيير.

943- سوره مائده ، آيه 32.

944- سوره بقره ، آيه 188.

945- سوره حجرات ، آيه 10.

946- بحار، ج 16، ص 95.

947- سوره نور، آيه 61.

948- عن سليمان الجعفرى قال : كنت عند اءبى الحسن عليه السلام قال : يا سليمان اتّقِ فراسة المؤ من فإ نّه نظر بنور اللّه فسكتُّ حتّى اءصبتُ خلوةً فقلتُ: جعلت فداك سمعتك تقول : اتّقِ فراسة المؤ من فإ نّه ينظر بنور اللّه . قال : نعم يا سليمان إ ن اللّه خلق المؤ من من نور و صَبَغهم فى رحمته و اءخذ ميثاقهم لنا بالولاية والمؤ من اءخ المؤ من لا بيه و اءُمّه ، اءبوه النُّور و ئُمّه الرَّحمة و إ نما ينظر بذلك النور الّذى خلق منه (بحار، ج 64، ص 73).

949- البحر المديد، ج 1، ص 130.

950- نهج البلاغه ، حكمت 211.

951- بحار، ج 69، ص 100-101.

952- الانتحال : ادعاء قولٍ اءو شعرٍ يكون قائله غيره ، و النحلة اءهل النسبة بالباطل و منه انتخال المبطلين (مجمع البحرين ، ج 2، ص 282).

953- تفسير برهان ، ج 1، ص 123-124. براى آشنايى با تفصيل اين تطبيق و احتجاج ابوذر در برابر عثمان ، كه به تبعيد او به ربذه منتهى شد، به تفسير صافى ، ج 1، ص 138-140 مراجعه شود.

954- تفسير برهان ، ج 1، ص 124؛ تفسير قمى ، ج 1، ص 51-53.

955- بحار، ج 52، ص 83.

956- همان ، ج 76، ص 313.

957- همان ، ج 13، ص 185.

958- همان ، ج 87، ص 187.

959- سوره طه ، آيه 107.

960- نورالثقلين ، ج 1، ص 271.

961- سوره مظفّفين ، آيه 6.

962- سوره ابراهيم ، آيه 41.

963- سوره غافر، آيه 51.

964- سوره نباء،آيه 38.

965- سوره غافر، آيه 46.

966- بحار، ج 70، ص 103.

967- همان ، ص 104.

968- هماص 127.

969- ميزان الحكمة ، ج 3، ح 5984.

970- بحار، ج 70، ص 61.

971- همان ، ص 129.

972- تفسير ابن عربى ، ج 1، ص 157.

973- ر.ك : علم اليقين ، 2، ص 1322، به نقل از كمال الدين عبدالرزّاق الكاشى فى شرحه للفصوص ‍ (شرح الفصوص ، الفصّ الاسماعيلى ، ص 123).

974- همان ، ص 1324.

975- سوره ذاريات ، آيه 47.

976- سوره نازعات ، آيه 27.

977- سوره نباء، آيه 12.

978- نظير واءشهد اءنّ.... عيسى روح اللّه (بحار، ج 87، ص 325).

979- تفسير ابن كثير، ج 1، ص 127.

980- روح البيان ، ج 1، ص 177.

981- روح المعانى ، ج 1، ص 500.

982- ر.ك : مفردات راغب ، ه و ى .

983- ر.ك : الكاشف ، ج 1، ص 148.

984- سوره مائده ، آيه 44.

985- سوره مائده ، آيه 46.

986- سوره انعام ، آيات 84-86.

987- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 152.

988- ر.ك : روح المعانى ، ج 1، ص 499؛ روح البيان ، ج 1، ص 177.

989- سوره مؤ منون ، آيه 44.

990- سوره حديد، آيه 27.

991- سوره حديد، آيه 26.

992- سوره مؤ منون ، آيه 44.

993- سوره مؤ منون ، آيه 45.

994- ر.ك : المنار، ج 1، ص 376.

995- سوره حديد، آيه 16.

996- ر.ك : المنار، ج 1، ص 376.

997- سوره قصص ، آيه 51.

998- سوره بقره ، آيه 116.

999- ر.ك : روح البيان ، ج 1، ص 177.

1000- سوره آل عمران ، آيه 13.

1001- سوره عنكبوت ، آيه 41.

1002- سوره مائده ، آيه 110.

1003- سوره اسراء، آيه 85.

1004- سوره شورى ، آيه 52.

1005- بحار، ج 25، باب الا رواح الّتى فيهم .

1006- تفسير ابن كثير، ج 1، ص 127؛ فتح البيان ، ج 1، ص 219.

1007- سوره نحل ، آيه 102.

1008- سوره بقره ، آيه 97.

1009- داورى درباره روح و اطلاق آن بر فرشته وحى ، مانند جبرئيل ، بين افراط و تفريط دور مى زند و حفظ هسته مركزى اعتدال سهل نيست ؛ برخى اطلاق آن را بر جبرئيل مجاز دانسته اند؛ زيرا حقيقت روح همان ريح متردّد است و جبرئيل چنين ماهيت يا هويتى ندارد، و اطلاق آن بر جبرئيل به علاقه تشبيه است ؛ چون روح سبب حيات جسمانى است و جبرئيل سبب حيات معنوى . آلوسى در نقد اين مقال مى گويد: گويا اين گمان از كثافت روح گمان كننده و از عدم تغذيه او از علوم معنوى ناشى شده است (روح المعانى ، ج 1، ص 500) مناسبت بين روح و ريح در برخى روايات اهل بيت : نيز آمده است ، ليكن درباره روح آدمى و در تفسير آيه (نفخت فيه من رويح ) (سوره حجر، آيه 29) ذكر شده است : عن محمد بن مسلم ، قال : ساءلت اءبا جعفرعليه السلام عن قول اللّه عز و جل : (ونفخت فيه من روحى ) كيف هذا النفخ ؟ فقال : إ ن الروح متحرك كالريح و إ نما سمّى روحاً لانه اشتق اسمه من الريح و إ نما اءخرجه على لفظ الروح ، لا نّ الروح مجانس اللريح (توحيد صدوق ، ص 171).

1010- سوره شورى ، آيه 52؛ ر.ك : التفسير الوجيز، ص 490.

1011- روح البيان ، ج 1، ص 177.

1012- ر.ك : بحار، ج 58، ص 63؛ ج 66، ص 183.

1013- سوره مريم ، آيه 17.

1014- سوره مائده ، آيه 110.

1015- ر.ك : منهج الصادقين ، ج 1، ص 314.

1016- ر.ك : مواهب الرّحمن ، ج 1، ص 353.

1017- سوره صافات ، آيه 123.

1018- سوره صافات ، آيه 139.

1019- اصول كافى ، ج 1، ص 176.

1020- ر.ك : غرائب القرآن ، ج 1، ص 331.

1021- ر.ك : روح المعانى ، ج 1، ص 502.

1022- سوره فصّلت ، آيه 5.

1023- سوره ق ، آيه 22.

1024- ر.ك : مفردات راغب ، ((غ ل ف .

1025- سوره مائده ، آيه 13.

1026- ر.ك : منهج الصادقين ، ج 1، ص 385.

1027- از اين جهت گرگ را لعين مى گويند (الجامع الا حكام القرآن ، ج 2، ص 26).

1028- سوره بقره ، آيه 83.

1029- سوره نساء، آيه 46.

1030- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 153.

1031- مجمع البيان ، ج 1، ص 309.

1032- تفسير تبيان ، ج 1، ص 344.

1033- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 152.

1034- بحار، ج 25، ص 97.

1035- كافى ، ج 1، ص 458.

1036- سوره نحل ، آيه 102.

1037- سوره هود، آيه 71.

1038- سوره آل عمران ، آيه 42-43.

1039- سوره آل عمران ، آيه 45.

1040- سوره مريم ، آيه 16-19.

1041- سوره قصص ، آيه 7.

1042- كافى ، ج 2، ص 267.

1043- همان ، ص 268.

1044- سوره احزاب ، آيه 43. اخراج مؤ منان از ظلمات به نور اعم از رفع است و شامل دفع نيز مى شود؛ بنابراين ، كسانى كه سابقه سوئى ندارند، نيز مشمول اخراج مزبور هستند؛ چنان كه خداى سبحان درباره يوسف صدّيق فرمود: كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء) (سوره يوسف ، آيه 24) و درباره اهل بيت : نيز آيه تطهرى را نازل كرد. (سوره احزاب ، آيه 33) اذهاب رجس و تطهير در آيه مزبور به معناى وجود سابقه رجس و آلودگى نيست ، بلكه مقصود اين است كه خداوند اراده كرده است تا آنان را از پليدى و آلودگى براى هميشه حفظ كند.

1045- سوره فصّلت ، آيه 30.

1046- سوره انفال ، آيه 62.

1047-بحار، ج 68، ص 243.

1048- سوره غافر، آيه 83.

1049- سوره فصّلت ، آيه 5.

1050- سوره هود، آيه 91.

1051- سوره اسراء، آيه 45.

1052- بحار، ج 84، ص 151؛ كافى ، ج 3، ص 450.

1053- بحار، ج 84، ص 151.

1054- مسند الاِمام الرضاعليه السلام ، ص 27.

1055- سوره مطفّفين ، آيه 15.

1056- سوره نساء، آيه 46.

1057- بحار، ج 18، ص 263.

1058- مانند روايات 32 و 36 تا 39 ج 25 بحار.

1059- بحار، ج 25، ص 60.

1060- همان ، ص 68.

1061- ر.ك : ص 453.

1062- بحار، ج 26، ص 5.

1063- سوره نحل ، آيه 2.

1064- سوره غافر، آيه 15.

1065- بحار، ج 25، ص 63، ح 43.

1066- همان ، ص 64، ح 44.

1067- مانند حديث 13 تا 15 باب 3، ج 25 بحار.

1068- بحار، ج 39، ص 134؛ نيز ر.ك : بحار، ج 33، ص 42.

1069- همان ، ج 25، ص 54.

1070- بحار، ج 25، ص 52.

1071- همان ، ص 55.

1072- همان ، ص 97.

1073- كافى ، ج 1، ص 442.

1074- بنابراين كه مراد از النور در كلمه ظلّ النور در روايت جابر، خود خداوند باشد.

1075- سوره انشقاق ، آيه 6. سرّ نامحدود بودن فاصله بين واجب و ممكن اين است كه ممكن محدود است و واجب نامحدود. اگر فاصله وجودى و مرز جدايى واجب و ممكن محدود باشد لازم مى شود واجب به مقدار محدود زايد بر ممكن باشد؛ چون ممكن محدود است و زايد محدود بر مزيد عليهِ محدودْ نتيجه اى جز موجود محدود ندارد و محدود بودن واجب محال است .

1076- امالى مفيد، آخرين مجلس ، ح 8.

1077- سوره مجادله ، آيه 11.

1078- ر.ك : بحار، ج 33، ص 472، ح 385 و ج 39 و ص 135، ح 7.

1079- سوره انبياء، آيه 91.

1080- بحار، ج 25، ص 67.

1081- همان ، ص 62.

1082- همان ، ص 61.

1083- همان ، ص 55، ح 16 تا 23.

1084- بحار، ص 61، ح 31، 33، 34، 35.

1085- همان ، ج 46، ص 341؛ كافى ، ج 8، ص 102.

1086- بحار، ج 49، ص 237؛ عيون اءخبار الرضاعليه السلام ، ج 2، ص 143.

1087- همان ، ج 2، ص 82.

1088-تفسير ابن كثير، ج 1، ص 127.

1089- شرح نهج البلاغه ابن ابى الحديد، ج 1، ص 77.

1090- بحار، ج 25، ص 52، ح 13، مطابق نسخه پاورقى .

1091- همن ، ح 15.

1092- همان ، ح 14.

1093- همان ، ح 26.

1094- همان ، ح 25.

1095- بحار، ج 25، ص 63، ح 43.

1096- همان ، ص 58، ح 25.

1097- همان ، ص 63، ح 43.

1098- همان ، ص 64، ح 45.

1099- همان ، ص 52، ح 13، مطابق نسخه متن .

1100- همان ، ص 58، ح 25.

1101- ر.ك : همان ، ج 25، ص 51-52، ح 12. گذشت كه روح در سوره قدر همان روح مشترك بين همه انبيا و اوصياست و شب قدر براى همه آن بزرگواران بوده است .

1102- بحار، ج 25، ص 51.

1103- جوامع الجامع ، ج 1، ص 67.

1104- روح المعانى ، ج 1، ص 505.

1105- جوامع الجامع ، ج 1، ص 67.

1106- روح المعانى ، ج 1، ص 505.

1107- سوره آل عمران ، آيه 188.

1108- تفسير تبيان ، ج 1، ص 345.

1109- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 154.

1110- سوره انفال ، ج 1، ص 154.

1111- سوره شعراء، آيه 118.

1112- سوره اعراف ، آيه 89.

1113- تفسر طبرى ، چ ج 1، ص 456؛ جوامع الجامع ، ج 1، ص 67.

1114- الدالمنثور، ج 1، ص 216.

1115- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 154.

1116- مفردات ، ف ت ح .

1117- همان ، ش ر ى .

1118- المصباح المنير، ش ر ى .

1119- سوره يوسف ، آيه 20، مقياييس اللغة ، ش ر ى .

1120- سوره بقره ، آيه 102.

1121- ر.ك : التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 6، ص 55، ش ر ى .

1122- ر.ك : آلاء الرّحمن ، ج 1، ص 107.

1123- سوره بقره ، آيه 102.

1124- ر.ك : مفردات ، ب غ ى .

1125- سوره نحل ، آيه 90.

1126- سوره انعام ، آيه 146.

1127- آل عمران ، 83، ر.ك : التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 1، ص 293، ب غ ى .

1128- الجامع الا حكام القرآن ، ج 2، ص 28.

1129- كافى ، ج 1، ص 30.

1130- ماءخذشناسى قواعد فقهى ، ص 268؛ تحرير المجلّه ، ج 2، ص 106.

1131- الجامع لا حكام ، ج 1، ص 402.

1132- ر.ك : التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 1، ص 333 ب و ء.

1133- سوره انفال ، آيه 16.

1134- سوره مائده ، آيه 29.

1135- تفسير ابوالفتوح ، ج 1، ص 161.

1136- نورالثقلين ، ج 1، ص 100.

1137- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 154.

1138- سوره بقره ، آيه 101.

1139- سوره بقره ، آيه 97.

1140- سوره آل عمران ، آيه 3.

1141- سوره بقره ، آيه 146.

1142- غرائب القرآن ، ج 1-2، ص 332.

1143- آلاء الرّحمن ، جزء 1، ص 107.

1144- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 154.

1145- سوره بقره ، آيه 83.

1146- سوره اعراف ، آيه 179.

1147- سوره انعام ، آيه 108.

1148- سوره نحل ، آيه 90.

1149- سوره يونس ، آيه 23.

1150- سوره بقره ، آيه 105.

1151- سوره انعام ، آيه 124.

1152- جوامع الجامع ، ج 1، ص 63.

1153- روح المعانى ، ج 1، ص 509.

1154- غرائب القرآن ، ج 1، ص 333.

1155- سوره توبه ، آيه 30.

1156- سوره مائده ، آيه 64.

1157- سوره آل عمران ، آيه 181.

1158- غرائب القرآن ، ج 1، ص 333.

1159- جوامع القرآن ، ج 1، ص 68.

1160- ر.ك : غرائب القرآن ، ج 1، ص 333.

1161- ر.ك : المزيان ، ج 1، ص 222؛ آلاء الرّحمن ، ج 1، ص 107؛ منهج الصادقين ، ج 1، ص 317.

1162- سوره بقره ، آيه 61.

1163- سوره آل عمران ، آيه 112.

1164- بحار، ج 65، ص 131.

1165- سوره ملك ، آيه 4.

1166- سوره نور، آيه 40.

1167- سوره بقره ، آيه 61.

1168- سوره نور، آيه 35.

1169- تفسير تبيان ، ج 2، ص 349، با اندك تغيير.

1170- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 155.

1171- سوره بقره ، آيه 114.

1172- سوره آل عمران ، آيه 192.

1173- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 155.

1174- سوره صفّ، آيه 10.

1175- نهج البلاغه ، حكمت 456.

1176- سوره توبه ، آيه 111.

1177- سوره بقره ، آيه 25.

1178- سوره توبه ، آيه 72.

1179- سوره بقره ، آيه 207.

1180- سوره فجر، آيات 29-30.

1181- مفاتيح الجنان ، مناجات خمس عشرة ، مناجاة المريدين ؛ بحار، ج 91، ص 148.

1182- بحار، ج 51، ص 258.

1183- سوره بقره ، آيه 96.

1184- بحار، ج 51، ص 258.

1185- سوره نباء، آيه 39.

1186- سوره انعام ، آيه 124.

1187- تفسير عياشى ، ج 1، ص 49-50.

1188- تفسير برهان ، ج 1، ص 128.

1189- الدّر المنثور، ج 1، ص 217.

1190- همان ، ص 216.

1191- المنار، ج 1، ص 380.

1192- سوره انعام ، آيه 54.

1193- الجامع لا حكام القرآن ، ج 2، ص 27.

1194- نورالثقلين ، ج 1، ص 19.

1195- تفسير صافى ، ج 1، ص 146.

1196- بحار، ج 74، ص 99.

1197- تفسير برهان ، ج 1، ص 126-127.

1198- ج 1، ص 381.

1199- سوره يونس ، آيه 103.

1200- البحر المديد فى تفسير القرآن المجيد، ج 1، ص 133.

1201- تفسير برهان ، ج 1، ص 128.

1202- همان ، ص 129، ح 2.

1203- همان ، ص 129، ح 3.

1204- بحار، ج 3، ص 354.

1205- سوره توبه ، آيه 111.

1206- سوره ابراهيم ، آيه 16.

1207- المعجم الوسيط، وراء.

1208- العين ، و ر ى .

1209- ر.ك : مقاييس اللغة ، المصباح المنير و التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، و ر ى .

1210- سوره اعراف ، آيه 20.

1211- سوره مائده ، آيه 31.

1212- التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 13، ص 90، ورى .

1213- سوره نساء، آيه 24.

1214- آلاء الرّحمن ، ج 1، ص 108.

1215- سوره كهف ، آيه 79.

1216- مراد از (ما معهم ) ممكن است بخشى از تورات باشد كه مربوط به صفات رسول اكرم صلى الله عليه و آله و بعضى از خصوصيات ديگر آن حضرت است ؛ نظير اين كه خداوند كلامش را در دهان رسولش قرار مى دهد و او از فرزندان اسماعيل است (آلاء الر حمن ، ص 108). نيز ممكن است مجموع آنچه در تورات آمده است باشد.

1217- سوره نور، آيه 25.

1218- سوره بقره ، آيه 101.

1219- سوره آل عمران ، آيه 93.

1220- اسناد قتل به يهوديان عصر نزول قرآن ، با اين كه آنا پيامبرى را به قتل نرساندند، بيانگر وجود اتاد قلبى و عقيدتى و همسانى در عمل و روحيه عناد بين يهوديان عصر نزول قرآن و اسلاف و نياكانشان است كه بارها در آيات قبل به آن اشاره شد و در روايت ابو عمرو زبيرى كه در بحث روايى خواهد آمد (ر.ك : ص 524) نيز به آن تصريح شده است .

1221- سوره مائده ، آيه 44.

1222- سوره بقره ، آيه 87.

1223- سوره بقره ، آيه 87.

1224- سوره مائده ، آيه 81.

1225- سوره بقره ، آيه 113.

1226- سوره بقره ، آيه 75.

1227- سوره نحل ، آيه 125.

1228- سوره عنكبوت ، آيه 46. صافى ، ج 3، ص 163.

1229- سوره بقره ، آيه 88.

1230- سوره هود، آيه 91.

1231- سوره فصّلت ، آيه 5.

1232- سوره بقره ، آيه 285.

1233- تفسير برهان ، ج 1، ص 130.

1234- تفسير برهان ، ج 1، ص 130.

1235- بحار، ج 8، ص 166.

1236- مفردات راغب ، ب ى ن .

1237- مفردات راغب ، و ث ق .

1238- همان ، ط و ر.

1239- مجمع البيان ، ج 1-2، ص 261.

1240- مفردات راغب ، ش ر ب .

1241- مقصود از رفع طور و هدف از آن در تفسير آيه 63 همين سوره آمده است (ر.ك : ص ‍ 98-99).

1242- نهج البلاغه ، خطبه 109.

1243- بحار، ج 70، ص 158.

1244- سوره بقره ، آيه 79.

1245- سوره جاثيه ، آيه 23.

1246- سوره بقره ، آيه 87.

1247- سوره نساء، آيه 51.

1248- سوره بقره ، آيه 91.

1249- سوره بقره ، آيه 55

1250- سوره طه ، آيه 88.

1251- سوره بقره ، آيه 63.

1252- سوره نساء، آيه 155.

1253- تفسير كبير، ج 2، ص 188.

1254- سوره اعراف ، آيه 138.

1255- تفسير برهان ، ج 1، ص 131.

1256- بحار،، 28، ص 66-68.

1257- سوره قمر، آيه 55.

1258- سوره تحريم ، آيه 11.

1259- سوره نحل ، آيه 96.

1260- المنار، ج 1، ص 389.

1261- الميزان ، ج 1، ص 228.

1262- سوره بقره ، آيه 79.

1263- سوره بقره ، آيه 61.

1264- نهج البلاغه ، حكمت 385.

1265- آلاء الرّحمن ، ج 1، ص 108.

1266- سورء نساء، آيه 77.

1267- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 159.

1268- سوره عنكبوت ، آيه 64.

1269- سوره انعام ، آيه 32.

1270- ر.ك : مقاييس اللغة ، ج 3، ص 7؛ المصباح المنير؛ صحاح اللغة ، ج 1، ص 371، ز ح ز ح و ز ح ح .

1271- ر.ك : التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 4، ص 326، ز ح ز ح .

1272- سوره بقره ، آيه 91.

1273- سوره بقره ، آيه 80.

1274- سوره بقره ، آيه 91.

1275- البحر المديد، ج 1، ص 138.

1276- سوره بقره ، آيه 80.

1277- سوره بقره ، آيه 111.

1278- سوره جمعه ، آيه 6.

1279- سوره مائده ، آيه 18.

1280- سوره بقره ، آيه 80.

1281- سوره بقره ، آيه 111.

1282- سوره بقره ، آيه 11.

1283- اِخبار رسول اكرم صلى الله عليه و آله به عدم تمنّى يهودان (هر چند يهودان معاصر) در حال و آتى نشان علم غيب آن حضرت صلى الله عليه و آله است ؛ زيرا همان طور كه در تحدى قرآن فرمود: (فإ ن لم تفعلوا و لن تفعلوا) (سوره بقره ، ،يها 24)، در جريان تمنّى موت نيز فرمود: (و لن يتمنّوه اءبداً).

1284- سوره بقره ، آيه 80.

1285- سوره مائده ، آيه 18.

1286- سوره مائده ، آيه 18.

1287- سوره جمعه ، آيه 6.

1288- ر.ك : آلاء الرّحمن ، ج 1، ص 109.

1289- تفسر اءبوالسعود، ص 158.

1290- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 158.

1291-تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 158.

1292- تفسير صافى ، ج 1، ص 149؛ بحار، ج 6، ص 127.

1293- سوره بقره ، آيه 110.

1294- سوره زلزله ، آيه 8.

1295- سوره بقره ، آيه 85.

1296- نهج البلاغه ، حكمت 367.

1297- سوره سجده ، آيه 10.

1298- سوره سباء، آيه 7.

1299- سوره ق ، آيه 3.

1300- سوره مؤ منون ، آيه 37.

1301- روح المعانى ، ج 1، ص 520.

1302- سوره حجّ، آيه 17.

1303- برخى وجه تسميه الف را چنين گفته اند كه چون از تاءليف ده باره رقم صد حاصل شده آن را اَلْف گويند، ليكن اولاً، عددِ مركب ، از آحاد تاءليف مى شود، نه ز اعداد ديگر و ثانياً، اين گونه تاءليف (نه اين رقم خاص ) در بسيارى از اعداد تركيبى ديگر يافت مى شود.

1304- رواج تعارف و دعاى مزبور: هزار سال زى از عجم در بسيارى از كتاب هاى تفسيرى چون جامع الباين ، تبيان ، مجمع البيان و... آمده است . اگر از نيايش اقوام و ملل ديگر بررسى شود شايد آنان بر مشابه اين حاتم بخشى عجم را كه طبق نقل ابن عباس در قبال عطسه مى گفتند: زه هزار سال (جامع البيان ، ج 1، ص 474) داشته باشد.

1305- تفسير طنطاوى ، ج 1، ص 98.

1306- سوره نساء، آيه 78.

1307- نهج البلاغه ، خطبه 193.

1308- بحار، ج 6، ص 154.

1309- سوره آل عمران ، آيات 142-143. 1310- كافى ، ج 3، ص 128، باب اءنّ المؤ من لايكره على قبض روحه .

1311- نهج البلاغه ، خطبه 220.

1312- سوره يونس ، آيه 25.

1313- نهج البلاغه ، نامه 31.

1314- همان ، نامه 69 .

1315- همان ، خطبه 113.

1316- بحار، ج 66، ص 317؛ ج 69، ص 59.

1317- غررالحكم ، ج 6، ص 371.

1318- تفسير كبير، ج 3-4، ص 189.

1319- ميزان الحكمة ، ج 9، ش 18822.

1320- ميزان الحكمة ، ج 9، ص 239، ش 18826.

1321- سوره بقره ، آيه 197.

1322- البحر المديد، ج 1، ص 138، با تلخيص .

1323- مجمع البيان ، ج 12، جزء اوّل ، ص 323.

1324- سوره نحل ، آيه 37.

1325- سوره توبه ، آيه 128.

1326- سوره بقره ، آيه 97

1327- سوره جمعه ، آيه 7.

1328- سوره انبياء، آيه 22.

1329- سوره آل عمران ، آيه 61.

1330- جامع البيان ، ج 1، ص 468-449.

1331- تفسير تبيان ، ج 1، ص 357؛ مجمع البيان ، ج 1، ص 320.

1332- در كيفيت مرگ بين مفسّران اختلاف نظر است ؛ برخى برآنند كه به صورت مباهله است ؛ يعنى درخواست مرگ براى دروغ گو: اللهم اءمت الكاذب . بعضى برآنند كه به صورت تقاضاى متعارف در نيايش است ؛ يعنى درخواست مردن براى خود: اللهم اءمتنا (جامع البيان ، ج 3، ص 209).

1333- روح المعانى ، ج 1، ص 519.

1334- نورالثقلين ، ج 1، ص 103.

1335- توحيد صدوق ، ص 288.

1336- نهج البلاغه ، خطبه 193.

1337- بحار، ج 22، ص 470.

1338- غررالحكم ، ج 2، ص 483، ش 3365.

1339- نهج البلاغه ، نامه 69.

1340- بحار، ج 6، ص 130.

1341- توحيد صدوق ، ص 369.

1342- توحيد صدوق ، ص 109.

1343- سوره بقره ، آيه 201.

1344- بحار، ج 6، ص 138.

1345- ميزان الحكمة ، ج 7، ص 255؛ بحار، ج 6، ص 128، با تفاوت اندك .

1346- كنز العمّال ، ج 15، ص 555، ح 42155.

1347- بحار، ج 6، ص 128.

1348- همان ، ج 75، ص 327.

1349- بحار، ج 6، ص 129.

1350- معانى الا خبار، ص 290.

1351- ر.ك : كشّاف ، ج 1، ص 170.

1352- ر.ك : البحر المحيط، ج 1، ص 488.

1353- المنار، ج 1، ص 393.

1354- البحرالمحيط، ج 1، ص 485.

1355- تفسيرابوالفتوح ، ج 1، ص 163.

1356- المنار، ج 1، ص 393.

1357- ر.ك : الجامع الا حكم القرآن ، ج 1، جزء ثانى ، ص 37؛ روح المعانى ، ج 1، ص 523.

1358- ر.ك : مواهب الرّحمن ، ج 1، ص 376.

1359- سوره فاطر، آيه 45.

1360- روح المعانى ، ج 1، ص 525.

1361- العين ، ج 3، ص 1879، ه دى .

1362- سوره آل عمران ، آيه 21.

1363- البحرالمحيط، ج 1، ص 486.

1364- سوره الرّحمن ، آيه 68.

1365- غرائب القرآن ، ج 1-2، ص 343.

1366- آلاء الرّحمن ، ج 1، ص 10.

1367- گرچه مرحوم بلاغى مى نويسد: آنچه در الدرّالمنثور در اين رابطه آمده ، از جهت سند مرسل است و از جهت دلالت خالى از اشكال نيست و آنچه در تفسير البرهان روايت شده نيز مشكل سندى دارد و چيزى را كه قمى در تفسير خودش آورده ، ماءخذى ندارد (آلاء الرحمن ، ج 1، ص 110).

1368- مجمع البيان ، ج 1-2، ص 325.

1369- المنار، ج 1، ص 392.

1370- الكاشف ، ج 1، ص 157.

1371- سوره مائده ، آيه 18.

1372- مجمع البيان ، ج 1-2، ص 325.

1373- سوره مائده ، آيه 13.

1374- سوره مائده ، آيه 64.

1375- سوره اسراء، آيه 55.

1376- سوره بقره ، آيه 253.

1377- سوره صافّات ، آيه 164.

1378- سوره انبياء، آيات 26-27.

1379- سوره تحريم ، آيه 6.

1380- صحيفه سجّاديه ، دعاى 3.

1381- سوره شعراء، آيه 193.

1382- سوره مائده ، آيه 18.

1383- سوره توبه ، آيه 114.

1384- سوره آل عمران ، آيه 31.

1385- سوره حديد، آيه 4.

1386- سوره علق ، آيه 14.

1387- سوره مجادله ، آيه 5.

1388- سوره مجادله ، آيه 20.

1389- سوره مجادله ، آيه 3.

1390- سوره زخرف ، آيه 3.

1391- (للمؤ منين )، متعلق به هر دو عنوان است .

1392- سوره فرقان ، آيه 1.

1393- سوره انبيا، آيه 107.

1394- سوره آل عمران ، آيه 164.

1395- سوره انفال ، آيه 2.

1396- سوره كهف ، آيه 50.

1397- سوره ناظر، آيه 60.

1398- سوره اسراء، آيه 8.

1399- سوره انفال ، آيه 19.

1400- سوره مدّثر، آيه 31.

1401- سوره بقره ، آيه 278.

1402- سوره بقره ، آيه 279.

1403- سوره مجادله ، آيه 5.

1404- نهج البلاغه ، حكمت 408.

1405- سوره مائده ، آيه 33.

1406- سوره احزاب ، آيه 57.

1407- سوره نساء، آيه 1.

1408- سوره انفال ، آيه 41.

1409- صحيفه سجّاديه ، دعاى 3.

1410- سوره تحريم ، آيه 6.

1411- سوره انبياء، آيه 26.

1412- سوره عبس ، آيه 16.

1413- تفسير صافى ، ج 1، ص 150.

1414- تفسير صافى ، ج 1، ص 151-152.

1415- نورالثقلين ، ج 1، ص 106.

1416- الدّرالمنثور، ج 1، ص 225.

1417- همان ، ص 227.

1418- تفسير تبيان ، ج 1، ص 363.

1419- تفسير ابن عربى ، ج 1، هامش ص 164.

1420- صحيفه سجاديه ، دعاى 3.

1421- تفسير برهان ، ج 1، ص 133-134.

1422- تفسير برهان ، ج 1، ص 133.

1423- تفسير ابن عربى ، ج 1، هامش ، ص 164.

1424- تفسير برهان ، ج 1، ص 134.

1425- تفسير فرات كوهى ، ج 24، ص 61.

1426- جامع البيان ، ج 1، ص 99.

1427- سوره مريم ، آيه 23.

1428- سوره مريم ، آيه 22.

1429- سوره ذاريات ، آيه 40.

1430- سوره همزه ، آيه 4.

1431- سوره طه ، آيه 124.

1432- مجمع البيان ، ج 1، ص 327؛ الجامع الا حكام القرآن ، ج 2، ص 39.

1433- سوره انبياء، آيه 22.

1434- سوره زمر، آيه 29.

1435- سوره انفال ، آيه 42.

1436- ر.ك : المنارج ، 1، ص 395.

1437- سوره مائده ، آيه 13.

1438- سوره بقره ، آيه 55.

1439- سوره بقره ، آيه 55.

1440- سوره آل عمران ، آيه 187.

1441- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 163؛ روح المعانى ، ج 1، ص 102.

1442- سوره انفال ، آيه 56.

1443- سوره توبه ، آيه 12.

1444- سوره بقره ، آيه 89.

1445- سوره صف ، آيه 6.

1446- سوره آل عمران ، آيه 81.

1447- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 163.

1448- جوامع الجامع ، ج 1، ص 73.

1449- البحرالمحيط، ج 1، ص 493.

1450- مجمع البيان ، ج 1، ص 329.

1451- سوره اعراف ، آيه 157.

1452- سوره آل عمران ، آيه 93.

1453- سوره نمل ، آيه 14.

1454- سوره بقره ، آيه 2.

1455- سوره شمس ، آيه 10.

1456- سوره انفال ، آيه 36.

1457- سوره ق ، آيه 37.

1458- سوره محمّدصلى الله عليه و آله ، آيه 24.

1459- بحار، ج 87، ص 189.

1460- سوره مائده ، آيه 1.

1461- وسائل الشيعه ، ج 21، ص 276.

1462- بحار، ج 2، ص 148.

1463- سوره مؤ منون ، آيه 8.

1464- سوره مؤ منون ، آيات 2-4.

1465- سوره يس ، آيه 60.

1466- سوره آل عمران ، آيه 32.

1467- سوره رعد، آيه 20.

1468- سوره رعد، آيه 25.

1469- سوره بقره ، آيه 27.

1470- سوره نحل ، آيه 91.

1471- سوره اسراء، آيه 34.

1472- سوره اسراء، آيه 36.

1473- سوره مائده ، آيه 1.

1474- سوره توبه ، آيه 4.

1475- سوره توبه ، آيه 7.

1476- سوره انفال ، آيات 55-58.

1477- سوره هود، آيه 91.

1478- سوره هود، آيه 92.

1479- سوره حشر، آيه 19.

1480- سوره بقره ، آيه 112.

1481- سوره انعام ، آيه 94.

1482- سوره بقره ، آيه 110.

1483- سوره انعام ، آيه 31.

1484- سوره انشقاق ، آيات 10-12.

1485- سوره طه ، آيه 124.

1486- سوره ص ، آيه 75.

1487- بحار، ج 5، ص 159.

1488- همان ، ج 48، ص 119.

1489- سوره سباء، آيه 33.

1490- صحيفه سجاديّه ، دعاى 42.

1491- شرح غرر، ج 2، ص 616، ح 3650.

1492- همان ، ج 6، ص 307، ح 10344.

1493- نهج البلاغه ، خطبه 72.

1494- همان ، نامه 53.

1495- بحار، ج 69، ص 198.

1496- شرح غرر، ج 7، ص 286، ح 3379.

1497- شرح غرر، ج 7، ص 286، ح 3379.

1498- تفسير برهان ، ج 1، ص 135.

1499- نورالثقلين ، ج 1، ص 106.

1500- سوره طه ، آيه 114.

1501- سوره نجم ، آيه 30.

1502- سوره نجم ، آيه 29.

1503- البحرالمحيط، ج 1، ص 494.

1504- تفسيراءبوالسعود، ج 1، ص 163.

1505- البحرالمحيط، ج 1، ص 494.

1506- البحرالمحيط، ج 1، ص 494.

1507- مفردات راغب ، ت ل و.

1508- سوره انفال ، آيه 2.

1509- سوره كهف ، آيه 27.

1510- سوره نمل ، آيه 92.

1511- مفردات راغب ، ت ل و.

1512- ر.ك : مواهب الرّحمن ، ج 1، ص 392-393.

1513- ر.ك : البحر المحيط، ج 1، ص 494.

1514- ر.ك : البحر المحيط، ج 1، ص 494.

1515- آلاء الرّحمن ، ص 111.

1516- سوره حاقّه ، آيه 44.

1517- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 163.

1518- آلاء الرّحمن ، ج 1، ص 111.

1519- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 163.

1520- سوره اعراف ، آيه 116.

1521- سوره شعرا، آيات 221-222.

1522- مفردات راغب ، س ح ر.

1523- مقاييس اللغة ، ج 3، ص 138، س ح ر.

1524- التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، 5، ص 73، س ح ر.

1525- الجامع الا حكام القرآن ، ج 1، جزء 26، ص 49.

1526- ر.ك : الحبر المحيط، ج 1، ص 497.

1527- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 64.

1528- ر.ك : البحر المحيط، ج 1، ص 497.

1529- ر.ك : فرهنگ معين ، بخش اعلام ، ج 1، ص 224؛ تقويم البلدان ، ص 345.

1530- كشف الا سرار، ج 1، ص 294. ظاهراً نامگذارى برخى از شهرهاى مجاور قله رفيع دماوند به اين نام به مناسبت مجاورت است ؛ زيرا قدمت اين كوه بلند معروف عيناً بيش از قدمت شهرهاى اطراف و پيش از آنهاست و چون اين كوه عامل طبيعى سنجش دَما و درجه حرارت و برودت هواى منطقه بود با پسوند وند نام دماوند گرفت .

1531- التحرير التنوير، ج 1، ص 611.

1532- ر.ك : التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 11، ص 62، م ر ت .

1533- اعلام قرآن ، ص 655.

1534- التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 11، ص 62، م ر ت .

1535- المصباح المنير، ف ت ن .

1536- سوره ممتحنه ، آيه 10.

1537- سوره فجر، آيه 16.

1538- سوره احزاب ، آيه 3.

1539- سوره عنكبوت ، آيه 3.

1540- سوره توبه ، آيه 126. التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 9، ص 23، ف ت ن .

1541- نهج البلاغه ، حكمت 217.

1542- ر.ك : كشّاف ، ج 1، ص 173؛ تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 166؛ روح المعانى ، ج 1، ص 542؛ جوامع الا حكام ، ج 1، ص 74؛ مواهب الرّحمن ، ج 1، ص 387.

1543- ر.ك : البحر المحيط، ج 1، ص 500.

1544- ر.ك : الميزان ، ج 1، ص 234.

1545- مقاييس اللغة ، خ ل ق .

1546- ر.ك : مفردات راغب ، ث و ب .

1547- سوره مائده ، آيه 60.

1548- سوره حجّ، آيه 19.

1549- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 163.

1550- سيره ابن هشام ، ص 544.

1551- الميزان ، ج 1، ص 236.

1552- سوره محمدصلى الله عليه و آله ، آيه 3.

1553- سوره شعراء، آيه 40.

1554- سوره نجم ، آيه 23.

1555- سوره بقره ، آيه 118.

1556- ر.ك : جواهرالكلام ، ج 22،ص 86؛ مكاسب شيخ انصارى ، ج 1، ص 101.

1557- جواهرالكلام ، ج 22، ص 86.

1558- همان ج 41، ص 443.

1559- ر.ك : المنار، ج 1، ص 398.

1560- سوره انعام ، آيه 112.

1561- ر.ك : مواهب الرحمن ، ج 1، ص 384.

1562- الميزان ، ج 1، ص 233.

1563- سوره انبياء، آيه 82.

1564- سوره سبا، آيه 14.

1565-در بحث روايى از امام باقرعليه السلام خواهد آمد كه پس از رحلت حضرت سليمان عليه السلام ابليس ، سحر را جعل كرد و آن را در كتابى مكتوب ساخت و بر آن نوشت : اين چيزى است كه آصف بن برخيا براى پادشاهى سليمان بن داود جعل كرد. آنگاه آن نوشته را زير تخت سليمان دفن كرد و سس آن را آشكار ساخت و آن را براى مردم خواند و اين پندار را براى آنان به وجود آورد كه سيطره و سلطنت سليمان از طريق سحر بوده است .

1566- ر.ك : روح المعانى ، ج 1، ص 533.

1567- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 163.

1568- تفسير ابوالسعود، ج 1، ص 163؛ روح المعانى ، ج 1، ص 534.

1569- جوامع البيان ، ج 1، ص 74؛ تفسير ابوالفتوح ، ج 1، ص 168؛ مواهب الرّحمن ، ج 1، ص 385؛ المنار، ج 1، ص 398.

1570- ر.ك : كشّاف ، ج 1، ص 172.

1571- البحر المحيط، ج 1، ص 495.

1572- التحرير والتنوير، ج 1، ص 611، با تغيير.

1573- سوره نساء، آيه 79.

1574- تفسير الكشاف ، ج 1، ص 161.

1575- سوره يوسف ، آيه 31.

1576- سوره انعام ، آيه 112.

1577- سوره مدّثّر، آيات 24-25.

1578- بحار، ج 77، ص 160.

1579- سوره اسراء، آيه 4.

1580- ر.ك : الكاشف ، ج 1، ص 161-162.

1581- سوره يوسف ، آيه 31.

1582- سوره فصّلت ، آيه 30.

1583- سورره فصّلت ، آيه 30.

1584- سوره شعراء، آيه 222.

1585- ر.ك : الكاشف ، ج 1، ص 161.

1586- تفسير عياشى ، ج 1، ص 52.

1587- الجامع لا حكام القرآن ، ج 2، ص 53.

1588- سوره روم ، آيه 21.

1589- الكاشف ، ج 1، ص 163.

1590- سوره طه ، آيه 64.

1591- سوره طه ، آيه 69.

1592- نهج البلاغه ، حكمت 456.

1593- سوره بقره ، آيات 16، 86 و 175؛ سوره آل عمران ، آيه 177 و...

1594- سوره فرقان ، آيه 44.

1595- سوره انعام ، آيه 112.

1596- روح المعانى ، ج 1، ص 545-546؛ البحر المحيط، ج 1، ص 503.

1597- سوره هود، آيه 17.

1598- الميزان ، ج 1، ص 236، با تغيير اندك .

1599- بيان السعادة ، ج 1، ص 43-45.

1600- با صد هزار جلوه برون آمدى كه من -----با صد هزار ديده تماشا كنم تورا

(ديوان فروغى بسطامى )

1601-سوره انبياء، آيه 79.

1602- سوره نمل ، آيه 15.

1603- سوره نمل ، آيه 16.

1604- سوره نمل ، آيه 16-17.

1605- جامع البيان ، ج 1، ص 504.

1606- سوره ذاريات ، آيه 52.

1607- سوره اعراف ، آيه 116.

1608- سوره فلق ، آيه 4.

1609- الجامع الا حكام القرآن ، ج 2، ص 51.

1610- سوره حج ، آيه 52.

1611- سوره نمل ، آيه 17.

1612- سوره مريم ، آيه 31.

1613- سوره يونس ، آيه 81.

1614- سوره طه ، آيه 69.

1615- سوره جاثيه ، آيه 23.

1616- سوره مائده ، آيه 90.

1617-بحار، ج 27، ص 234.

1618- سوره بقره ، آيه 219.

1619- زيد عالم است موجبه محصّله است و زيد جاهل است موجبه معدولة المحمول .

1620- بحار، ج 81، ص 206.

1621- مسند الا مام الرضاعليه السلام ، صج 1، ص 49.

1622- مرگ و زندگى جزو محسوسات نيست ؛ هر چند به كمك حس ادراك مى شود؛ مانند حركت كه امرى است معقول ، ولى به كمك حس ادراك مى شود.

1623- بحار، ج 1، ص 82.

1624- سوره مجادله ، آيه 21.

1625- سوره صافّات ، آيه 73.

1626- سوره صافات ، آيه 172.

1627- سوره آل عمران ، آيه 112.

1628- سوره طه ، آيه 67.

1629- نهج البلاغه ، خطبه 4.

1630- سوره آل عمران ، آيه 49.

1631- سوره قمر، آيه 1.

1632- سوره انبياء، آيه 69.

1633- سوره طه ، آيه 77.

1634- تسنيم ، ج 1، ص 304.

1635- تفسير صافى ، ج 2، ص 255.

1636- نورالثقلين ، ج 1، ص 8.

1637- سوره جنّ، آيه 6.

1638- سوره قلم ، آيه 43.

1639- نهج البلاغه ، خطبه 66.

1640- سوره فتح ، آيه 4.

1641- ديوان حافظ، نسخه انجوى ، ص 118.

1642- سوره مجادله ، آيه 21.

1643- سوره صافّات ، آيه 172.

1644- سوره نمل ، آيه 39.

1645- سوره جنّ، آيات 8-9.

1646- سوره شعرا، آيه 222.

1647- سوره جنّ، آيه 22.

1648- سوره كهف ، آيه 27.

1649- سوره فتح ، آيه 4.

1650- الميزان ، ج 1، ص 244-245.

1651- سوره لقمان ، آيه 18.

1652- بحار، ج 33، ص 170.

1653- سوره نور، آيه 39.

1654- نقل مزبور از مجلس درس استاد علامه 1 است .

1655- سوره فصّلت ، آيه 30.

1656- سوره انعام ، آيه 121.

1657- سوره شعراء، آيه 210.

1658- سوره شعراء، آيات 221-222.

1659- سوره تكاثر، آيات 5-6.

1660- سوره نمل ، آيه 39.

1661- بحار، ج 21، ص 115.

1662- سوره فرقان ، آيه 70.

1663- سوره رعد، آيه 39.

1664- كشّاف ، ج 1، ص 301.

1665- الا شارات و التنبيهات ، ص 33 و ص 395.

1666- التحرير والتنوير، ج 1، ص 611، با اندك تغيير.

1667- سوره صافّات ، آيه 164.

1668- سوره حجر، آيه 21.

1669- سوره تحريم ، آيه 6.

1670- سوره انبياء، آيه 27.

1671- سوره انبياء، آيه 20.

1672- سوره انبياء، آيه 19.

1673- سوره رعد، آيه 17.

1674- توحيد صدوق ، ص 130. يكون در لا يكون تامّه است ، نه ناقصه .

1675- بحار، ج 85، ص 14.

1676- سوره مائده ، آيه 36.

1677- سوره معارج ، آيات 11-15.

1678- سوره فجر، آيه 26.

1679- نورالثقلين ، ج 1، ص 107-108؛ بحار، ج 56، ص 319-321.

1680- تفسير عياشى ، ج 1، ص 52؛ تفسير قمى ، ج 1، ص 55.

1681- سوره ذاريات ، آيه 52.

1682- تفسير برهان ، ج 1، ص 137.

1683- نهج البلاغه ، حكمت 546.

1684- بحار، ج 76، ص 210.

1685- همان ، ص 214.

1686- وسائل الشيعه ، ج 12، ص 106.

1687- مستدرك الوسائل ، ج 3، ص 248.

1688- بحار، ج 76، ص 211.

1689- نورالثقلين ، ج 1، ص 110.

1690- بحار، ج 60، ص 16.

1691- بحار، ج 60، ص 22.

1692- سوره فرقان ، آيه 8.

1693- بحار، ج 60، ص 21.

1694- تفسير قمى ، ج 1، ص 55-58؛ تفسير عياشى ، ج 1، ص 52-54، با اندك تفاوت در دو ماءخذ.

1695- تفسير عياشى ، ج 1، ص 54-55.

1696- نورالثقلين ، ج 1، ص 110.

1697- نورالثقلين ، ج 1، ص 110.

1698- نورالثقلين ، ج 1، ص 111.

1699- نورالثقلين ، ج 1، ص 111.

1700- نورالثقلين ، ج 1، ص 111.

1701- نور الثقلين ، ج 1، ص 108-109.

1702- نور الثقلين ، ج 1، ص 108-109.

1703- نورالثقلين ، ج 1، ص 110؛ بحار، ج 56، ص 323.

1704- الدّر المنثور، ج 1، ص 239.

1705- سوره شورى ، آيه 5؛ الدّر المنثور، ج 1، ص 241-242.

1706- البحر المديد، ج 1، ص 145، پاورقى .

1707- بيان السعاده ، ج 1، ص 120-123.

1708- بيان السعاده ، ج 1، ص 120-123.

1709- سوره بقره ، آيه 30.

1710- تفسير قمى ، ج 1، ص 57؛ تفسير عياشى ، ج 1، ص 54.