

فهرست مطالب

(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَرَى وَالصَّبِيْنَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ).	22
گزیده تفسیر	22
تفسیر	23
الذین هادوا	23
النصارى	24
الصَّابِئِينَ	24
من امن:	25
تناسب آیات	25
مراد از الذین امنوا	26
آزادی دین و عقیده در تکوین و تشریح	28
دلالت عمل صالح بر وحی و رسالت	29
نسبت عمل صالح با ایمان	30
پاداش ابدی مؤمنان	30
راز تصریح به نفی خوف و حزن	32
لطایف و اشارات	33
1. تاثیر وحی در آسمان و زمین	33
2. بحث درباره صابئان	34
3. تنها راه نجات	44
4. معیار عمل صالح	47
5. تساوی افراد، اقوام و ارباب ملل در برابر قانون	48
6. ایمان جامع، عامل نجات اهل کتاب	50
7. کفر گروهی از اهل کتاب	51

52	8. حکم فقهی و کلامی اهل کتاب
55	9. دوران فترت و حکم اهل فترت
56	10. ابطال پلورالیزم دینی
58	بحث روایی
58	1. وجه تسمیه یهود، نصارا و صابئین
59	2. کیفر شدید اضلال دیگران
60	3. اجر موحدان پیش از بعثت رسوم اکرم
61	4. پیوند ایمان و عمل صالح
62	5. ترغیب امیر مؤمنان به عمل صالح
64	6. خوف ممدوح و مذموم
65	7. ایمنی شیعیان از خوف و حزن
66	(وَ إِذِ اخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَاءَ آتَيْنِكُمْ فِيهِ بُقُوعًا وَأَذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ # ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ، لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ)
66	گزیده تفسیر
67	تفسیر
67	تناسب آیات
67	چگونگی میثاق بنی اسرائیل
68	میثاق و عهد عمل به تورات
69	مراد از طور
69	پیوند رفع طور و گرفتن میثاق
70	دفاع همه جانبه از دین
71	یادآوری محتوای تورات
71	معنای ترجی در کلام الهی
71	عهدشکنی بنی اسرائیل
72	گذشت بی کران الهی

73	لطایف و اشارات
73	1. نقش عقل برهانی در میثاق
74	2. امکان برافراشته شدن کوه
75	3. ویژگی های رفع طور
78	4. گستره پیمان اخذ کتاب با قوّت
80	5. تنها وسیله نجات و تزکیه
82	بحث روایی
82	1. مصادیق اخذ دین به قوّت
82	2. مراد از طور
83	3. ابدان و قلوب
83	4. اثر یاد معاد
	(وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ # فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ)
85	گزیده تفسیر
86	تفسیر
86	فجعلنها
87	لما بین یَدَیْهَا و ما خَلْفَهَا
88	تناسب آیات
89	تفاوت صید محتالانه با سایر رخدادهای یهود
90	ماجرای شناخته شده
90	تعطیلی روز شنبه نزد یهودیان
92	تعذیب فردی و جمعی خداوند
92	تأویلی ناصواب
94	بوزینگان مطرود
95	عبرتی برای دیگران

95	لطایف و اشارات
95	1. ابتلای روز شنبه
97	2. راز ابتلای بنی اسرائیل به عذاب مسخ
99	3. راسخ مسخ به صورت بوزینه
100	4. مسخ ملکوتی
104	5. اقسام چهارگانه تلفیق روح و بدن
105	6. دشواری فتوای جزمی در انسان شناسی
106	7. اراده، امر و کلمه تکوینی خدا
108	بحث روایی
108	1. قصه اصحاب سبت (مجرمان روز شنبه)
110	2. راز خطاب به یهود عصر نزول
111	3. سرّ نام گذاری روز شنبه به سبت
112	4. تبدیل جمعه به شنبه
112	5. نسخ حرمت صید روز شنبه در شریعت خاتم
113	6. دشواری کشف رابطه گناه با کیفر
114	7. تداوم نسل مسوخ
115	8. نقش اصرار بر گناه در مسخ
116	9. کیفر مسخ برای لهو، شرب خمر و غنا
116	10. نقش توسّل به مجاری فیض
117	11. مراد از مابین و خلف
118	گزیده تفسیر
121	تفسیر
121	عصاره قصه
123	بقرة
124	هُزُواً

124.....	ماهی
125.....	لا فارض
126.....	لابکر
126.....	عوان
127.....	فالق
127.....	ذلول
128.....	مسلمة
128.....	لاشیه فیها
129.....	اداراتم
129.....	فیها
129.....	اضربوه
130.....	تناسب آیات
130.....	شیوه نقل تاریخ در قرآن
131.....	بھانه جویی بنی اسرائیل
131.....	نزاهت پیامبران الهی از استهزا
132.....	پیامبران و ادب پناه جویی از خدا
133.....	پرسش از سنّ بقره
133.....	راز اسناد پاسخ ها به خدا
134.....	ادعای تشابه
135.....	نفی مطلق در لاذلول
136.....	حس گرایی بنی اسرائیل
137.....	بھانه گیری برای رفع تکلیف
138.....	سرّ تکرار اذ
139.....	وحدت قصّه
140.....	مصحّح اسناد قتل به همه بنی اسرائیل
141.....	برهانی بر معاد و احیای مردگان

142 ظهور آیه در احیای حقیقی
147 راز تعبیر به لعل
147 پیام مستمر قصه دینی
148 مراحل سیر نزولی انسان تبه کار
149 دل های سخت تر از سنگ
150 تقسیم سنگ ها و تشبیه دل ها
150 لطایف و اشارات
150 1. روز آشکار شدن پلیدی ها
151 2. سرانجام حس گرایان
152 3. چگونگی قساوت و انشراح قلب آدمی
155 4. مقلدان کور تقلید ستیز
158 5. تسبیح، خشیت و خوف جمادات
159 بحث روایی
159 1. جزئیات قصه ذبح بقره
163 2. مأمور به ذبح بقره
164 3. بهانه گیری بنی اسرائیل و سخت گیری خدا
164 4. اهمیّت گفتن ان شاء الله
166 5. مایه سرور بینندگان
166 6. تفسیر و ما کادوا يفعلون
167 7. آشکار شدن عمل
168 8. اثر عمل صالح و توسّل به محمّد و آل محمّد <small>عَلَيْهِمُ السَّلَامُ</small>
170 9. قساوت قلب و آثار آن
170 10. اسباب قساوت
172 11. راه های پیش گیری و درمان قساوت
174 (أَفَتَضْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ)

174.....	گزیده تفسیر
175.....	تفسیر
175.....	لکن
175.....	یحرّفونه
176.....	تناسب آیات
176.....	شان یا فضای نزول
177.....	قطع امید از یهود عصر نزول
178.....	نفی ارشادی طمع ممدوح
180.....	دعوت بصیرانه
181.....	گروه تحریفگر
182.....	مراد از سمع و کلام الله
183.....	لجاجت و عناد بنی اسرائیل
183.....	لطایف و اشارات
183.....	1. توقع ایمان از تحریفگران
185.....	2. سمع کلام خدا
187.....	بحث روایی
187.....	نفاق یهودیان تحریفگر
189.....	(وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَنُحَدِّثُكَ بِهِمَ مَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (٧٦) أَوْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ) ...
189.....	گزیده تفسیر
190.....	تفسیر
190.....	فتح
190.....	لیحاجوکم
191.....	تناسب آیات
193.....	دو خصلت ناروای یهود

193.....	احتجاج خدا در امور نامحسوس.....
194.....	احتمالی ناصواب.....
195.....	یکسانی سرّ و علن برای خدا.....
196.....	لطایف و اشارات.....
196.....	1. علل روانی نفاق.....
197.....	2. منشأ کتمان حق.....
198.....	3. معیار ارزش از نظر حس گرایان یهود.....
198.....	4. گشاینده درهای علوم غیبی.....
199.....	5. شیوه رفتار با منافقان.....
200.....	6. دانای غیب و شهادت.....
203.....	بحث روای.....
203.....	شأن نزول.....
	(وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (۷۸) فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسَبُونَ).....
204.....	گزیده تفسیر.....
205.....	تفسیر.....
205.....	أُمِّيُونَ.....
205.....	الكتاب.....
206.....	أَمَانِيَّ.....
206.....	فَوَيْلٌ.....
207.....	تناسب آیات.....
210.....	عامل رسوب وصف اُمِّيَّت.....
212.....	پندارگرایی بنی اسرائیل.....
213.....	متاع قلیل دنیا.....

213.....	لطایف و اشارات
213.....	1. تقلید محققانه
214.....	2. سنگینی گناه تحریف و افترا به دین
216.....	3. اصناف محروم از ایمان
218.....	بحث روایی
218.....	1. تقلید ممدوح و مذموم
220.....	2. مصداق تحریف و توضیح فقرات
	(وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (۸۰) بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَظَّتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۸۱) وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)
221.....	گزیده تفسیر
223.....	تفسیر
223.....	لن تمسنا
223.....	أَيَّاماً
224.....	كَسَبَ
224.....	سَيِّئَةً
224.....	خطیئة
225.....	تناسب آیات
226.....	سرمایه نابخردان
227.....	استخفاف گناه
228.....	دعوی بی دلیل یهودیان
230.....	سیئه دامن گستر
232.....	خطیئه دام گستر
232.....	معیار خلود در بهشت و دوزخ
234.....	لطایف و اشارات

1. نقد سخن ابن عربی 234
2. حکم تخلف وعده و وعید 235
- اقسام وعید 236
3. خلود در دوزخ 237
4. دوزخ از منظر رحمت نامحدود خدا 238
5. معیار سعادت 239
- بحث روایی 241
1. بطلان جبر 241
2. اصحاب دوزخ و بهشت 242
3. سبب خلود 244
- (وَإِذْ أَخَذَ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَغْسَرِ كَيْنِ
 وَفُؤُلُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ) 246
- گزیده تفسیر 246
- تفسیر 248
- بالوالدین 248
- والیتامی 248
- ثمّ 249
- تناسب آیات 249
- نفی مطلق شرک 250
- احسان به والدین 250
- احسان به خویشاوندان؛ یتیمان و مساکین 251
- پرداخت زکات و احسان به یتیم و مسکین 252
- اهمیت احسان به یتیم 253
- معاشرت محسنانه 254
- مخاطبان آیه 255

256	فرق تولی و اعراض
257	لطایف و اشارات
257	1. اهمیت توحید در ابعاد سه گانه
258	2. احسان به والدین
260	الف. احسان یا عدل؟
261	ب. احسان بی طمع
261	ج. عامل تعالی
262	د. پدران امت اسلامی
262	ه. تفاوت توصیه های الهی درباره والدین، همسر و فرزندان
263	و. منشأ لزوم احسان به والدین
264	ز. آموزش خواهی برای والدین
264	ح. پاداش احسان والدین
265	ط. برتری حقوق والدین
266	3. حُسن خُلق
268	الف. فرمان فراگیر حُسن خُلق
269	د. نفی توقع بیجا
269	ه. استدلال بر حسن و قبح اخلاقی
270	بحث روایی
270	1. اهتمام به عبادت معرفت
271	2. احسان به والدین
273	3. والدین امت اسلامی
275	4. مصادیق ذی القربی
275	5. احسان به یتیمان
276	6. یتیمان معنوی
277	7. مساکین معنوی
278	8. نیکی به مردم و مصادیق آنان

279.....	9. اهمیت نماز.....
281.....	10. اهمیت زکات.....
	(وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مَنْ دَيْرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ (۸۴) ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِّن دِيَارِهِمْ تَظْهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُم أُسْرَىٰ فَذُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّنَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْلَمُونَ (۸۵) أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ)
282.....	گزیده تفسیر.....
282.....	تفسیر.....
284.....	دیارکم.....
284.....	أقررتم.....
285.....	ثم أنتم هؤلاء.....
285.....	تظاهرون.....
286.....	تفادوهم.....
287.....	أفتؤمنون.....
287.....	يُنصرون.....
288.....	تناسب آیات.....
290.....	توجیه خطاب به یهود عصر نزول.....
291.....	هشدارى به امت ها.....
291.....	اقرار و شهادت.....
293.....	توییح و استبعاد.....
293.....	تعاون رای حق و تظاهر برای باطل.....
294.....	تناقض در رفتار.....
295.....	ستم فاحش آواره سازی.....
296.....	آزادسازی اسیران.....

297	رسوایی و خواری بنی اسرائیل
297	شدیدترین عذاب بنی اسرائیل
298	مصدق بارز و عظم الهی
299	دنیاطلبی یهودیان
299	نفی تخفیف عذاب و نصرت
300	لطایف و ارشادات
300	1. مراحل هشدار
300	2. معیار اتحاد
303	بحث روایی
303	1. معنای کفر و ایمان بنی اسرائیل
304	2. تطبیق آیات
305	3. مصادیقی از خزی در دنیا
306	4. راز نام گذاری قیامت
306	5. کیفر ایثار دنیا بر آخرت
308	(وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَوَعَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ (۸۷) وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ)
308	گزیده تفسیر
310	تفسیر
310	قفینا
311	روح القدس
311	لا تهوی
311	تناسب آیات
312	اعطای کتاب به موسی <small>عليه السلام</small>
313	تواصل پیام ها و تواتر پیام آوران

314	پیام تعبیر به ابن مریم
314	تثبید الهی نسبت به عیسی <small>ﷺ</small>
315	مراد از روح القدس
316	اختصاص نام حضرت عیسی <small>ﷺ</small>
317	استکبار بنی اسرائیل
317	سجیه زشت پیامبرگشی
318	بدرفتاری با پیامبران
319	وجه التفات از خطاب به غیبت
320	مؤ منان کم شمار
324	2. سبب تکذیب و قتل
326	بحث روایی
326	1. مصادیق روح القدس در روایات
332	3. روح القدس مشترک و مختص
337	تفسیر
337	ولمّا
342	تناسب آیات
343	تصدیق تورات
345	تعلیم جدال احسن
346	ادب محاوره قرآن
347	بغی مقموم و بغی ممدوح
347	منشأ بغی و تجاوز
348	غضب های پیاپی
350	عذاب مُهین و دائم
351	لطایف و اشارات
351	1. فرجام نیک
352	2. خرید و فروش جان

353	3. نقش دنیاطلبی و حسد در ارتکاب گناهان
354	4. قیامت، صحنه ظهور حق
354	بحث روایی
354	1. شأن نزول
357	2. اقسام کفر
358	3. عقوبت کتمان علم و تعلّم برای دنیا
359	4. فریادرسی محمد و آل محمد ﷺ نسبت به امّ یهود
360	5. باطن و تاویل آیه
361	(وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ، وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيََاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)
361	گزیده تفسیر
362	تفسیر
362	ورأ
363	وهو الحق
363	تناسب آیات
364	بهانه یهودیان در کفر به قرآن
364	تصدیق تورات
365	رابطه حقایق و تصدیق
366	جدال احسن با یهودیان
366	تقبیح فاجعه اسرائیلیان
367	شیوه های ابطال سخن یهودیان
368	لطایف و اشارات
368	1. دعوت صریح یهودیان به اسلام
369	2. جدال احسن
371	بحث روایی

- 371..... 1. همسانی یهودیان عصر بعثت با گذشتگان
- 371..... 2. تأویل ولایی آیه
- 373..... تفسیر
- 373..... بالبینات
- 373..... وأنتم
- 374..... تناسب آیات
- 375..... معجزات روشن موسوی
- 375..... هدف از رفع طور
- 375..... تمرّد جسورانه بنی اسرائیل
- 376..... اثر یا عامل عشق به گوساله
- 376..... فتوای ایمان محرّف
- 377..... لطایف و اشارات
- 377..... 1. همسانی سلف و خلف فاسد
- 378..... 2. منشأ رذایل اسرائیلیان
- 378..... 3. عبرت و حجّت
- 379..... 4. نقش هدایت رهبران الهی
- 379..... بحث روایی
- 379..... 1. امتحان الهی
- (قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّرُ الأَخِرَةُ عِنْدَ اللّٰهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٩٤)
وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ وَاللّٰهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (٩٥) وَلَتَجِدَنَّهٗمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيٰوةٍ وَمِنْ
أَشْرَكُوْا يُوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعْمَرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرْزُقِهٖ مِنْ الْعَذَابِ أَنْ يُعْمَرَ وَاللّٰهُ بِمَا يَعْمَلُونَ) .
- 380.....
- 381..... گزیده تفسیر
- 382..... تفسیر
- 382..... عندالله

382.....	خالصةً
384.....	بِمُزْ حَزَجِهِ
385.....	دعاوی بنی اسرائیل و لوازم آن
388.....	معیار صدق یهودیان
389.....	گناه، سبب ترس از مرگ
390.....	آگاه به ستم کاران
390.....	منشأ گناهان و دعاوی باطل
391.....	بدتر از مشرکان
393.....	دل بستگی آشکار یهودیان به دنیا
394.....	لطایف و اشارات
394.....	1. آرزوی مرگ و ترس از آن
396.....	2. محبت و کراهت نسبت به مرگ
398.....	3. تفاوت دو قیاس استثنایی
398.....	4. احتجاج علمی، مباحله یا تحدی؟
401.....	بحث روایی
401.....	1. خشنودی مؤمن از مرگ
403.....	2. آرزوی مرگ
404.....	3. کراهت از مرگ
404.....	قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ # مَنْ
404.....	كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَلَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ
404.....	گزیده تفسیر
406.....	تفسیر
406.....	من کان
406.....	عدوًّا
406.....	لجبریل

408.....	علی
408.....	بشری
410.....	شأن نزول
411.....	جدال احسن دیگری با یهود
413.....	معنای تنزیل بر قلب
413.....	بهره وری از هدایت و بشارت قرآنی
414.....	پیامد دشمنی با جبرئیل
416.....	عداوت کبیری خداوند
417.....	لطایف و اشارات
417.....	1. دشمنی اعتقادی و عملی
418.....	2. دشمنی با عزرائیل
419.....	3. تحریف تورات برای مبارزه با قرآن
419.....	4. تحلیل عقلی پیام آیه
420.....	بحث روایی
420.....	1. عداوت با جبرئیل عداوت خداست
423.....	2. هدایت و بشارت قرآن برای مؤمنان
424.....	3. تطبیق آیه بر اهل بیت:
425.....	4. منبع دشمنی با جبرئیل
426.....	وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ # أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ # وَلَمَّا جَاءَهُمْ رِغْسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيعٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ
426.....	گزیده تفسیر
427.....	تفسیر
427.....	آنزلنا
427.....	بیّنات

- 427.....نَبَذَهُ
- 428.....وراً ظهورهم
- 429.....تناسب آیات
- 430.....روش قرآن در بیان معارف
- 431.....برون رفت زیانبار
- 432.....سنت پیمان شکنی بنی اسرائیل
- 434.....2. اسرائیلیان کتاب خدا را نبد کردند و به سحر رو آوردند
- 435.....مقصود از الذین أوتوا الكتاب و کتاب الله
- 437.....عظمت کتاب خدا و مکابره عالمان دین فروش
- 437.....لطایف و اشارات
- 437.....1. دین فروشی محرّفان اسرائیلی
- 438.....2. پیمان ها و پیمان شکنی
- 441.....3. نبد کتاب الله و فرجام آن
- 443.....بحث روایی
- 443.....1. لزوم وفا به پیمان ها
- 444.....2. حسادت منشأ نبد کتاب
- 444.....3. مراد از نبد کتاب
- (وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيْطَانَ كَفَرُوا يَعْلَمُونَ
النَّاسِ السَّحَرِ وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَرُوتَ وَمَرْوَتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ
فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ
وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ
أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (١٠٢) وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْكَانُوا يَعْلَمُونَ) . . . 445
- 445.....گزیده تفسیر
- 450.....یُعَلِّمُونَ
- 450.....السَّحَرِ
- 451.....و ما أنزل

452.....	بِابِلِ
453.....	تَذَكَّرْ
454.....	منهما
455.....	لَمْ تُؤَبِّهْ
457.....	احتمالات تفسیری در آیه
457.....	بهره گیری از سحر برای مبارزه با قرآن
458.....	تنزیه سلیمان <small>عَلَيْهِ السَّلَامُ</small> از کفر عملی
460.....	ابتلای پیامبران به شیاطین
462.....	نزول سحر بر فرشتگان
463.....	ماهیت هاروت و ماروت
467.....	پیام آیه برای معلّمان علوم غریب
467.....	تاثیر سحر در فروپاشی نظام جامعه
468.....	اذن تکوینی خدا به معصیت
470.....	دنیاطلبی و لجاج یهود
470.....	سودای خسارت بار یهودیان
471.....	هویت فروشی کافران
473.....	لطایف و اشارات
473.....	1. با صد هزار جلوه برون آمدی
476.....	2. تنزیه و تعصیم سلیمان <small>عَلَيْهِ السَّلَامُ</small>
476.....	3. پیشینه سحر
477.....	4. شعبه های گوناگون سحر
477.....	5. کارشکنی ساحران در هدف پیامبران
478.....	6. بطلان و بی ثمری سحر
478.....	7. سحر و ساحری در تشریح
479.....	8. سحر و ساحری در تکوین
499.....	13. صور گوناگون نظام علّی و معلولی

501.....	14. برتری پاداش الهی.....
502.....	بحث روایی.....
502.....	1. ایه گذار سحر و عصمت سلیمان <small>عليه السلام</small>
504.....	2. تأثیر سحر به اذن خدا.....
505.....	3. حرمت سحر.....
506.....	4. ادعیه دفع سحر.....
507.....	5. انواع سحر.....
508.....	6. قصه هاروت و ماروت.....
517.....	پاورقی ها.....

(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيْنَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ).

گزیده تفسیر

اسامی مکتب ها و القاب و عناوین مکتبی به تنهایی اعتباری ندارد و میزان سعادت مندی یا محرومیت انسان از سعادت نیست؛ هیچ کس به صرف انتساب به ملت و مکتبی اهل نجات نیست و صاحبان ملل و نحل در برابر میزان قسط و عدل الهی مساوی هستند، مگر پس از توزین و وضوح تخضع آنان در برابر ملت حق، با اعتقاد به اصول و تعبد به فروع آن. معیار و عامل سعادت انسان، ایمان و عمل صالح و برخورداری از حُسن فاعلی و فعلی، یعنی اعتقاد صائب و اعمال صالح است.

این آیه شریفه که هر یک از گروه های چهارگانه مسلمانان، یهودیان، نصارا و صابئان را به مؤمن واقعی و غیرواقعی تقسیم می کند، اخبار در مقام انشاست و راه نجات را به گروه های موجود در عصر نزول نمایانده و می فرماید: اگر خواهان سعادت مندی و رهایی از خوف و حزن هستید به خدا و معاد ایمان آورید و عمل صالح انجام دهید. البته عمل صالح باید مطابق با وحی غیرمنسوخ و هماهنگ با شریعت پیامبر عصر باشد و هماهنگی عمل با وحی نیز فرع بر ایمان به اصل وحی و حقانیت صاحب آن است؛ به همین سبب از نبوت سخنی به میان نیامده است.

عمل صالح که هیچ فرعی از فروع دین از آن بیرون نیست و ترک ماهی نیز در آن مندرج است، از مظاهر و آثار اعتقاد کامل و واقعی است و ذکر آن پس از ایمان که مجموع اعتقاد قلبی، اقرار زبانی و عمل به ارکان است، از باب ذکر جزء مهم پس از ذکر کل و برای توجه دادن به اهمیت عمل صالح است؛ نه ذکر مصداق پس از ذکر کلی. البته نقش عمل صالح در تأمین سعادت و استحقاق اجر الهی و امنیت از خوف و حزن همانند تأثیر ایمان و اعتقاد به اصول دین نیست.

ایمان واقعی، یعنی ایمان کامل و جامع به تورات و انجیل و قرآن و انبیای گذشته و نبی حاضر، یعنی حضرت ختمی مرتبت ﷺ مایه استحقاق اجر الهی است. پاداش مؤمنان هم اکنون نزد

پروردگارشان آماده و در باطن جهان طبیعت موجود است. این پاداش، زوال ناپذیر و ابدی است. مؤ من واقعی پاداش خود را نزد خدا ثابت می یابد. او نه نسبت به گذشته غمگین است، زیرا چیزی را در گذشته از دست نداده، و نه نسبت به آینده هراسناک است؛ چون آینده خوبی در انتظار اوست. تصریح به نفی خوف و حزن از مؤ منان حقیقی، در قبال تثبیت ذلت و مسکنت برای تبهکاران از اهل کتاب است، که ذلیل همواره خائف و مسکین بیوسته محزون است.

اهل کتاب که به دین حق نگریده و بر اثر ابتلا به ثنویت یا تثلیث، نپذیرفتن معاد حقیقی، عدم قبول رسالت خاتم پیامبران و ارتکاب ماهی اسلام، فاقد کمال های چهارگانه توحید، نبوت، معاد و عمل صالحند⁽¹⁾، هرگز مصداق ذیل آیه مورد بحث نیستند و از همین رو مجال هیچ گونه پلورالیزم دینی به استناد این آیه وجود ندارد. این آیه با بیانی ترغیب آمیز، هم به غیرمسلمانان امید نجات و نوید قبول توبه و رفع ذلت و مسکنت می دهد و هم راه غرور مسلمانان را مسدود کرده به مؤ منان، یهود، نصارا و صابئان هشدار می دهد که صرف ادعای ایمان برای نجات کافی نیست.

تفسیر

الذین هادوا

مقصود از (الذین هادوا) کسانی هستند که که یهودی شدند (هادوا: صاروا یهوداً). یهود اسم جمع و مفرد آن یهودی است (همانند روم و رومی) و وجه تسمیه یهود بدین نام آن است که منسوب به یهوذا پسر ارشد حضرت یعقوب (ع) هستند (و ذال آن از باب تخفیف به دال تبدیل شده است) چنان که روایتی از معانی الاخبار آن را تأیید می کند.⁽²⁾ یا این که مشتق از هود به معنای توبه و بازگشت است و نام گذاری آنان بدین نام برای آن است که از گوساله پرستی بازگشتند و حضرت موسی (ع) از زبان آنان به خداوند عرضه داشت: ما به سوی تو بازگشته ایم؛ (إِنَّا هَدْنَا إِلَيْكَ)⁽³⁾، یا چون از شریعت حضرت موسی (ع) یا از شریعت اسلام بازگشتند.⁽⁴⁾

از یهود در قرآن کریم با تعبیر مختلف: (الذین هادوا) در ده مورد، و (هوداً) در سه مورد و (الیهود) در هفت مورد یاد شده است.

النصاری

نصارا جمع نصران (نصران و نصرانه مانند سکاری جمع سکران و سکرانه است. سیبویه گفته است: پیوسته مفرد نصاری با یا نصرانی و نصرانیه) به کار می رود که یا برای مبالغه است، نظیر یا در أحمری⁽⁵⁾ یا برای تمییز بین مفرد و جمع است؛ مانند روم و رومی؛ چنان که آلوسی از بعضی نقل می کند.⁽⁶⁾

این احتمال نیز مطرح است که نصارا جمع نصری (نظیر مهاری جمع مهری) باشد؛ چنان که آلوسی آن را به خلیل نسبت می دهد.⁽⁷⁾

در هر حال، با توجه به این که ریشه اشتقاقی این واژه نصرت (یاری دادن) است در وجه تسمیه پیروان حضرت مسیح به نصارا مطالبی گفته شده که به برخی از آنها اشاره می شود:

1. حضرت امام رضا(ع) در پاسخ سؤ اصلوات لِمَ سُمِّيَ انصاری نصاری؟ فرمود: زیرا آنان از قریه ناصره از بلاد شام هستند. قریه ای که حضرت عیسی و مادرش مریم پس از مراجعت از مصر در آن جا فرود آمدند.⁽⁸⁾ مطابق ین وجه مقتضای قاعده این است که از انسان مسیحی به ناصری تعبیر شود؛ چنان که مطابق آنچه از انجیل متی⁽⁹⁾ نقل شده، از حضرت مسیح به مسیح ناصری و از حواریان به ناصریون تعبیر شده است. براساس این وجه نصرانی خلاف قیاس است.

2. به جهت تعبیر (نحن أنصار الله) که حواریان در پاسخ پرسش حضرت عیسی (ع): (من أنصاری إلى الله)⁽¹⁰⁾ به کار بردند.

الصَّابِئین

صابئین جمع صابی نزد بیشتر مفسران، واژه ای عربی و مشتق از صبأ (مهموزاللام) به معنای خروج است؛ از باب این که آنان از دینی خارج و به دین دیگر درآمدند و نزد بعضی⁽¹¹⁾ مشتق از صبا (معتل اللام) به معنای میل پیدا کردن است؛ از باب این که آنان به گمان خودشان به دین خدا میل پیدا کردند، لیکن آلوسی به بعضی نسبت داده که این کلمه، غیرعربی است⁽¹²⁾؛ چنان که در لغت نامه دهخدا آمده است که از ریشه غیرعربی ص ب ع به معنای فرو رفتن در آب (تعمید) مشتق است و با

انتقال به زبان عربی عین آن ساقط شده است و مغتسله (نامی که از دیر زمان بر محله پیروان این دین در خوزستان اطلاق می شود)، ترجمه صحیح و جامع کلمه صابی است.⁽¹³⁾ برخی نیز گفته اند: صابئین منتسب به صاب فرزند ادریس پیامبر هستند.⁽¹⁴⁾

تذکر: بحث از دین و آیین صابئین بررسی تاریخی است، نه تفسیری.⁽¹⁵⁾ آنچه در این جا لازم است به آن اشاره شود، این است که ظاهر آیه مورد بحث که صابئین را در عوض مسلمانان، یهود و نصارا مطرح می کند و نیز آیه سوره حج که آنان را در عرض مسلمانان، یهود، نصارا، مجوس و مشرکان قرار می دهد: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبِئِينَ وَالنَّصِرَةَ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُم يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)⁽¹⁶⁾ این است که آنان نه مشرک و بت پرست هستند و نه از یهود و نصارا و مجوس.

من امن:

رعایت لفظ من موجب مفرد آوردن فعل (ءامن) و (عمل) شده است؛ نظیر: (وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ)⁽¹⁷⁾ و رعایت معنای آن موجب شده تا ضمیرهای (فلهم)، (أجرهم)، (عليهم)، (ولا هم...) جمع آورده شود؛ نظیر: (مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ)⁽¹⁸⁾.

تناسب آیات

پس از تبیین بعضی از احوال یهود و نعمت هایی که به آنان ارزانی شد و نیز پس از بیان ناسپاسی ها و کفرورزی های آنان در برابر آیات حق و به تعبیر دیگر، پس از بیان آنچه به منزله وعید و ترهیب است، در این آیه، براساس شیوه خاص قرآن، که پیوسته وعید و ترهیب را در کنار وعده و ترغیب ذکر می کند، به احوال مؤمنان اعم از مسلمانان و اهل کتاب اشاره می شود که مشتمل بر نوعی از وعد و ترغیب است.

آنچه از ظاهر این آیه برمی آید این است که عامل نجات انسان در قیامت، اعتقاد به اصول دین و عمل به احکام آن است؛ مؤمنان، یهود، نصارا و صابئان، هر یک به خدا و قیامت ایمان داشته باشند و عمل صالح انجام دهند، اجر آنان نزد خدا محفوظ و از خوف و حزن هم مصونند. چنین کسانی

هنگامی که به پیشگاه خدای سبحان می رسند، پاداش خود را نزد او ثابت می یابند و نه نسبت به گذشته غمگینند، چون چیزی را در گذشته از دست نداده اند و نه نسبت به آینده هراسناکند؛ چون آینده خوبی در انتظار آنان است.

عناوین و اسامی مکتب ها میزان سعادن نیست، بلکه تنها چیزی که در سعادت انسان مؤثر است، ایمان به مبدأ و عمل صالح است (عمل صالحی که میزان آن وحی است و طبعاً لازم آن ایمان به نبوت رسول خداست و به این صورت ایمان به نبوت پیامبر هر عصری نیز در کنار ایمان به مبدأ و معاد مطرح خواهد شد). نه انسان غیرمسلمان مانند یهودی به صرف یهودی بودن از سعادت ابد محروم می شود، بلکه اگر به خدا و قیامت و پیامبر عصر خویش ایمان بیاورد و عمل صالح انجام دهد سعادت مند شده، خوف و حزنی ندارد و ذلتی که خدای سبحان برای یهودیان گوساله پرست و تبه کار مقرر فرموده: (ضربت عليهم الذلة والمسكنة) ⁽¹⁹⁾، از او مرتفع می شود نه مسلمانی به صرف ادعای اسلام، بدون اعمال صالح و بدون نفوذ ایمان در قلب وی: قالت (الاعراب أمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم) ⁽²⁰⁾ از عذاب الهی و خوف و حزن اخروی می رهد، بلکه هم برای غیرمسلمان راه امید و نجات باز و هم برای مسلمانان راه غرور بسته است.

مراد از الذین امنوا

در صدر آیه به قرینه تقابل آن با الذین هادوا... و نیز با توجه به این که آیه در مقام بیان این نکته است که عناوین مکتب های متنوع، اعتباری ندارد و مهم ایمان حقیقی به خدا و معاد و انجام عمل صالح است، کسانی هستند که به حسب ظاهر به اسلام گرویده، و به نام مسلمانان نامیده می شوند، اعم از حقیقی بودن یا حقیقی نبودن ایمانشان. بر همین اساس جمله (من آمن بالله...) در ادامه آیه از قبیل ذکر خاص بعد از عام است (نظیر آنچه در آیه یایها الذین آمنوا آمنوا...) ⁽²¹⁾ ملاحظه می شود) که سبب تقسیم همه این عناوین چهارگانه (مؤمنان، یهود، نصارا و صابئان) به مؤمنان واقعی و کسانی که واقعاً ایمان نیاورده اند، بلکه به صرف عنوان و اسم مسلمان، یهودی، نصرانی یا صابئی دل خوش کرده اند می شود. با توجه به خطاب به همه این گروه ها می فرماید: اگر می خواهید

سعادت‌مند شوید و از خوب و حزن برهید، واقعاً به خدا و معاد ایمان آورید و عمل صالح، یعنی عملی هماهنگ با شریعت محمد (ص) انجام دهید.

با این بیان روشن می‌شود که تطبیق (الذین ءامنوا) بر خصوص منافقان، چنان که جمعی از مفسران⁽²²⁾ گفته‌اند، ناصواب است؛ زیرا اطلاق این تعبیر می‌تواند شامل همه کسانی بشود که به ظاهر در زمره مؤمنان و مسلمانان قرار گرفته‌اند؛ اعم از منافقان و مؤمنان صالح و طالح.

افزون بر این که تطبیق بر خصوص منافقان با آنچه در آیه شریفه: (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبِئِينَ وَالنَّصِرَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُم يَوْمَ الْقِيَمَةِ)⁽²³⁾ وارد شده منافات دارد؛ زیرا مقصود از (الذین ءامنوا) در آیه مزبور مطلق مؤمنان است؛ اعم از صاحبان ایمان حقیقی و ظاهری، حتی در نزد کسانی چون ابوسعود⁽²⁴⁾ که در آیه مورد بحث (الذین ءامنوا) را بر منافقان تطبیق داده‌اند. البته تفاوت دو آیه به این است که در سوره حجّ عنوان (من ءامن...) اضافه نشده و از این رو مقصود از (الذین ءامنوا) در آن سوره حتماً اعم از منافق و غیرمنافق است، ولی در آیه مورد بحث عنوان مزبور اضافه شده و می‌تواند فارق مهم باشد.

ابن عباس مقصود از (الذین ءامنوا) را پیروان دین واقعی عیسی (ع) در عصر جاهلیت می‌دانست⁽²⁵⁾؛ چه آنان که رسول مکرّم را ادراک نکردند، نیر زید بن عمرو بن نفیل و قس بن ساعده و ورقه بن نوفل، و چه کسانی مانند ابوذر و بُحیری و وفد نجاشی که به آن حضرت ملحق شدند و خلاصه کسانی که در عنوان یهود و نصاری مصطلح، داخل نبودند، به لحاظ این که این دو عنوان تنها بر پیروان تورات و انجیل محرفّ اطلاق می‌شد، در حالی که اینان از مطالب تحریفی آن به دور بودند و از این رو به حنفیون یا حنفاً موسوم بودند.⁽²⁶⁾

کسانی که قبل از بعثت از حنفیون بودند و نیز کسانی که از یهود، نصارا و صابئان بودند، اما به خدا و معاد و رسول خدا ایمان آورده عمل صالح انجام دادند و در همان حال وفات یافتند، اهل نجاتند و هرگز حکم لاحق، شامل قبل از نزول نمی‌شود.

با توجه به آنچه از قراین گذشت، این احتمال که از ابن عباس نقل شده نیز ناتمام است؛ زیرا مقتضای آن قراین این است که مقصود از (الذین ءامنوا) مؤ منان عصر نزل باشند که به دو قسم حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می شوند، نه خصوص مؤ منان واقعی عصر جاهلیت که چنین تقسیمی درباره آنان تصوّر ندارد.

چنان که گذشت، پیام آیه این است که عناوین مکتبی هیچ نقشی ندارد؛ از این رو پس از ذکر عناوین چهارگانه، بدون واو عطف می فرماید: (من ءامن...) که در واقع (من) مبتدا و (ولا خوف...) خبر مبتدا و مجموع این مبتدا و خبر، خبر برای (إن) یعنی خبر برای هر یک از عناوین چهارگانه است و آنها را به دو قسم تقسیم می کند. بعضی از مفسران⁽²⁷⁾ چون به این نکته پی نبردند و بر این باور بودند که لازمه آن، تکرار (من ءامن...) نسبت به (الذین ءامنوا) است، قائل شدند که (من امن...) بدل برای سه عنوان اخیر است و شامل (الذین ءامنوا) نمی گردد و جمله (ولا خوف) خبر (إن) محسوب می شود. از آنچه گذشت ضعف قول بعضی از مفسران⁽²⁸⁾ که سه عنوان والذین هادوا والنصری والصبئین را تفسیر (الذین ءامنوا) و از قبیل ذکر خاص پس از عام گرفته اند نیز روشن می شود؛ به ویژه این که لازمه تفسیری بودن این عناوین آن است که به جای واو کلمه من آورده شود: إن الذین ءامنوا من الذین هادوا....

آزادی دین و عقیده در تکوین و تشریح

چنان که گذشت، مقصود آیه این نیست که انتخاب هر دینی آزاد و در نتیجه هر کس هر دینی را پذیرفت در قیامت اهل نجات است؛ زیرا در سراسر قرآن کریم، خدای سبحان صاحبان ادیان دیگر را به اسلام دعوت می کند، و اهل کتابی را که به حق اهل کتاب نیستند (و گرنه طبق بشارت های تورات و انجیل نسبت به رسول گرامی ایمان می آوردند)، اهل جهنم می داند: (ومن یتبع غیر الا سلم دیناً فلن یقبل منه)⁽²⁹⁾ (إنّ الذین کفروا من اهل الکتب والمشرکین فی نار جهنم خلدین فیها اولئک هم شر البریة)⁽³⁰⁾ (قتلوا الذین لایؤمنون بالله ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرّم الله ورسوله ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتب حتی یعطوا الجزیة عن ید و هم صغرون)⁽³¹⁾.

آزادی عقیده نیز بدین معنا نیست که هر کس در هر عقیده ای آزاد و با هر عقیده در قیامت اهل نجات است، بلکه بدین معناست که گرچه عقیده تحمیلی نیست: (لا إكراه في الدين)؛⁽³²⁾ زیرا عقیده امری علمی و قلبی است که اگر مبادی آن (برهان عقلی و نقل قطعی) حاصل شود پدید می آید و گرنه تحقق نمی یابد و انسان گرچه تکویناً آزاد است که هر دینی را بپذیرد: (وقل الحق من ربكم فمن شأ فليؤ من و من شأ فليكفر)⁽³³⁾ (إنا هدینه السبیل إماً شاکراً وإماً کفوراً)⁽³⁴⁾ لیکن تشریحاً موظف است، خدای سبحان برای معتقدان به حق و عاملان به آن، پاداش نیکو قرار داده و برای آنان که با بی اعتنایی به آن مبادی، از اعتقاد به دین محروم شدند، جهنم را مقرر داشته و جعل چنان پاداش و کیفری در قیامت، با آزادی و اختیار تکوینی انسان منافاتی ندارد.

به بیان دیگر، تحمیلی نبودن عقیده و آزادی آن از جهت تکوینی منافاتی با عدم آزادی آن از آن تشریحی ندارد؛ چنان که انسان تکویناً در خوردن زهر آزاد، ولی تشریحاً از آن ممنوع است.

دلالت عمل صالح بر وحی و رسالت

سرّ این که در آیه، از نبوت که جزو اصول دین است سخنی به میان نیامده، این است که عملی صالح است که مطابق وحی باشد و هماهنگی عمل با وحی فرع بر ایمان به اصل وحی و صاحب آن است. پس عمل صالح، اعتقاد به وحی و رسالت را می فهماند؛ چنان که اعتقاد به مبدأ اعتقاد به معاد را می رساند.

قرآن کریم در بعضی موارد (همانند آیه مورد بحث) دو اصل مبدأ و معاد را در کنار هم مطرح می کند و در بعضی از موارد تنها مبدأ را ذکر می کند: (لا إله إلا أنا فاعبدون)⁽³⁵⁾ (لا إله إلا أنا فاتقون)⁽³⁶⁾ روشن است که (لا إله إلا أنا) تنها ناظر به مبدأ است، ولی وقتی که مطابق این جمله تنها اله و معبود، خدا باشد تنها پاداش دهنده نیز اوست؛ زیرا خداوند همان طور که آفریدگار است پروردگار نیز هست و داوری میان بندگان لازم حکمت و عدل اوست. کسی که خداوند را به درستی بشناسد، مرجع و معاد بودن او را باور خواهد داشت و کسی که معاد را منکر باشد معلوم می شود که مبدأ را به خوبی نشناخته است. پس جمله (لا إله إلا أنا) هم مبدأ را دربردارد و هم معاد را. نیز از آن جا که عبودیت

و تقوا چیزی جز پیروی از وحی نیست و پیروی وحی پس از ایمان به او و آورنده آن تحقق می یابد، پس ذیل دو؟ آیه مزبور، یعنی دو جمله (فاعبدون) و (فاتقون) نبوت را دربردارد و لازمه اش این است که هر یک از دو جمله مزبور مشتمل بر چهار امر مبدأ، معاد، نبوت و لزوم عمل صالح باشد که امور سه گانه اول به اصول دین و امر چهارم به فروع آن بازمی گردد؛ زیرا هیچ اصلی از اصول دین خارج از این سه اصل نیست؛ چنان که هیچ فرعی از فروع دین از عمل صالح بیرون نیست.

نسبت عمل صالح با ایمان

ذکر عمل صالح در کنار ایمان: (و عمل صالحاً) برای آن است که صرف ایمان و اقرار به مبدأ و معاد و نبوت اگر با عمل صالح همراه نباشد، برای انسان سودمند نیست و به بیان دقیق تر جدایی اعتقاد قلبی از عمل صالح نشانه آن است که آن عقیده، از کمال حقیقت برخوردار نیست؛ زیرا عمل صالح از مظاهر و آثار اعتقاد کامل و واقعی است. به بیان دیگر، بر مبنای این که ایمان، مجموع اعتقاد قلبی، اقرار زبانی و عمل به ارکان است، ذکر عمل صالح پس از ایمان از قبیل ذکر مصداق پس از ذکر کلی (همانند ذکر جبرئیل بعد از ملائکه⁽³⁷⁾ و ذکر نخل بعد از فاکهه⁽³⁸⁾) نیست، بلکه از سنخ ذکر جزء مهم بعد از ذکر کل و هدف آن وجه دادن به اهمیت عمل صالح است؛ چنان که در بعضی موارد، اعتقاد قلبی پس از ایمان ذکر می شود: (وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به بتخبت له قلوبهم)⁽³⁹⁾ و چنان که برخی مصادیق عمل صالح نیز بر اثر اهمیت ویژه ای که در میان سایر اعمال صالح دارد، پس به کلی عمل صالح ذکر می شود؛ نظیر آنچه در سوره عصر آمده که پس از (وعلموا الصالحات) دو عمل توأسی به حق و توأسی به صبر مطرح شده است. هر چند همه موارد یاد شده از یک صنف نیست؛ زیرا بعضی از قبیل ذکر جزء مهم بعد از ذکر کل و برخی از سنخ ذکر جزئی مهم بعد از ذکر کلی است.⁽⁴⁰⁾

پاداش ابدی مؤمنان

همان طور که توحید ناب را باید با استمداد از قرآن و عترت استنباط کرد، معرفت معاد خالص را نیز بدون تعمق در این دو وزنه وزین نمی توان دریافت. اهل کتاب گرچه فی الجمله به معاد معترفند،

لیکن هرگز (تفکر لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة) ⁽⁴¹⁾ که دامن گیر یهود شد، با معارف والای حضور عمل و احضار آن و این که خود نفس آن را احضار می کند، قابل سنجش نیست. معارف مزبور در این آیات مطرح است: (ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) ⁽⁴²⁾، (يوم تجد كل نفس ما عملت من خيراً محضراً و ما عملت من سوء تودّ لو أنّ بينها وبينه أمداً بعيداً) ⁽⁴³⁾، (علمت نفس ما أحضرت) ⁽⁴⁴⁾. اصول فراوانی در معادشناسی لازم است که اجمال برخی از آن اصول مهم و فراوان سه اصل است: یکی حضور هر عمل اعم از زشت و زیبا، دیگری احضار عمل، یعنی این طور نیست که عمل خود به خود حاضر باشد و در تحت تدبیر حاضر کننده قرار نداشته باشد و سوم این که حاضر کننده هر عمل، خود عامل است، نه بیگانه. البته همه این اصول منظم و منضود تحت هدایت الهی سامان می پذیرد. غرض آن که، اصل معاد و محاسبه پس از مرگ را یهودیان معتقد، از این رو از مرگ هراسناکند؛ چون از لوازم اعمال بد خویش خائفند و آیه (قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنّكم أولياء لله من دون الناس فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين (6) ولا يمتنونه أبداً بما قدّمتم أيديهم) ⁽⁴⁵⁾ شاهد آن است، ولی باید به دو نکته عنایت کرد لا یکی آن که معادشناسی اصیل را باید در ظلّ برهان قطعی، اعم از نقلی و عقلی تحصیل کرد و دیگری آن که معرفت تفصیلی آن، گرچه کمال آور و مایه مزید ایمان در دنیا و ازدیاد درجه در قیامت است، لیکن در تحقق اصل ایمان و رهایی از عذاب و رسیدن به اصل ثواب، اعتقاد اجمالی به معاد جسمانی و روحانی واجب است و تفصیل اصطلاحی و علمی آن لازم نیست. در همین راستا می توان ابدی بودن پاداش مؤمنان را از جمله فلهم اجرهم عند ربهم... در آیه مورد بحث استظهار کرد؛ زیرا اگر اجر آنان منقطع باشد، از یک سو با عنوان عندالله بودن آن مناسب نیست، زیرا چیزی که نزد خداست گذشته از جلال و شأن، زوال ناپذیر نیست: (وما عند الله باق) ⁽⁴⁶⁾ و از سوی دیگر با عنوان نفی خوف و سلب حزن به طور مطلق سازگار نخواهد بود؛ زیرا خوف انقطاع اجر قبل از رسیدن موعد و حزن حاصل از انقطاع پس از آن، هر دو مؤمن بهشتی را تهدید می کند و منشأ این تهدید همان تحدید و نفی ابدیت و سلب خلود است.

تذکر: جمله (فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ)، یعنی اجر آنان هم اکنون نزد پروردگارشان آماده است؛ چنان که آیات (وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ) ⁽⁴⁷⁾ و (وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ) ⁽⁴⁸⁾ دلیل بر این است که بهشت و جهنم نیز هم اکنون موجود و آماده است.

موجود بودن و اجر متقیان در حال حاضر، به معنای موجودیت در ظاهر این جهان مادی نیست تا اشکال شود که چنین چیزی با فنای عالم طبیعت و برچیده شدن همه جهان ماده قبل از قیامت هماهنگ نیست و با آیه (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) ⁽⁴⁹⁾ منافات دارد، بلکه به معنای موجود بودن در باطن جهان طبیعت است به بیان دیگر، (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ) تنها نار به چیزهایی است که با علل مادی، در عالم مادی پدید می آید، اما آنچه مربوط به مجردات و عالم ملکوت است و وساطت علل مادی در آنها راه ندارد در واقع داخل در مستثنای (إِلَّا وَجْهَهُ) و از مصادیق وجه الله است.

خلاصه آن که، اجر مؤمنان واقعی نزد خداست، نه نزد مردم و هر آنچه نزد خداست نفاذ و زوال مصون است: (مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ). ⁽⁵⁰⁾ بنابراین، اجر مؤمنان از صبغه عنداللهی برخوردار و از سنخ وجه الله است.

راز تصریح به نفی خوف و حزن

نفی خوف و نفی حزن از سنخ سلب سلب است؛ زیرا هر کدام از خوف و حزن معنای عدمی را در نهاد خود دارد؛ چون خوف نفی امنیّت است و حزن سلب نشاط، و قضیه زید خائف و عمرو حزین از سنخ قضایای موجبه معدولة المحمول است، نه موجبه محصله، و بازگشت سلب سلب همان ایجاب محض است. تصریح به نفی خوف و حزن، شاید در قبال تثبیت ذلّت و مسکنت برای تبه کاران از اهل کتاب باشد؛ زیرا در برابر ذلّت عزّت قرار دارد و ذلیل همواره خائف است؛ چنان که مسکین دائماً محزن و با رفع ذلّت و مسکنت خوف و حزن نیز برطرف می شود و از ارتفاع این دو مرفوع بودن آن دو کشف می گردد.

لطایف و اشارات

1. تاثیر وحی در آسمان و زمین

مطالب فراوانی درباره تعبیر از یهود به (الذین هادوا) و تعبیر از ترسایان به (النصاری)، یعنی درباره یهودی ها به فعلماضی و درباره مسیحی ها به اسم و نیز درباره عبری یا عربی بودن واژه یهود و وجه تسمیه آن مطرح است که برخی از آنها در ثنایای خود بحث تفسیری گذشت. یکی از وجوه تسمیه بنی اسرائیل به یهود این است که تهودّ یک نوع حرکت ویژه است؛ یهودیان هنگام قرأت تورات بدن خود را به طور دقیق حرکت می دهند و براین باورند که هنگام نزول تورات بر حضرت موسی آسمان ها و زمین ها به حرکت درآمد.

با اغماض از اصل وجه تسمیه و با صرف نظر از سیره یهودیان در حین تلاوت تورات راجع به جلال وحی و عظمت کلام خدا و تاثیر آن در سپهر و غُبرا می توان چنین گفت: اصل کلام خدا و ایحای الهی در همه صحیفه های آسمانی مطرح است، هر چند درجات آنها متفاوت بوده است؛ یعنی آنچه درباره قرآن وارد شده مرحله نازل آن برای نزول تورات و انجیل قابل ترسیم است. خداوند سبحان درباره عظمت قرآن کریم چنین می فرماید: (لو أنزلنا هذا القرآن على جبلٍ لرأيتَه خاشعاً متصدعاً من خشية الله وتلك الا مثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون) ⁽⁵¹⁾؛ یعنی کوه سبیر توان تحمل بار معنوی و وزین وحی را ندارد، (كذلك يوحى إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم) (۳) له ما فى السموات وما فى الارض وهو العلى العظيم (۴) تكاد السموات ينفطرن من فوقهنّ والملائكة يسبحون بحمد ربّهم ويستغفرون لمن فى الارض ألا إنّ الله هو الغفور الرحيم). ⁽⁵²⁾

ظاهر این گونه آیات قرآن کریم این است که حقیقت وحی، موجودی است وزین، چنان که در آیه (إنا سنلقى عليك قولاً ثقیلاً) ⁽⁵³⁾ آمده و هنگام تجلّی وحی و تنزّل کلام الهی از غیب به شهادت آن ثقل معنوی و وزن ملکوتی در عالم ماده و مُلک ظهور می کند، به طوری که گاهی رسول اکرم هنگام دریافت برخی از مراحل وحی، مدهوش می شد؛ نه بی هوش. و بر وجود گرامی آن حضرت غشیه عارض می گشت؛ نه اغما. از این جهت آسمان ها و زمین ه که مجلای مُلکی چنین رخداد ملکوتی

است دچار نوسان و اضطراب می شود که گویا نزدیک است متفطر و متلاشی گردد و در این بارقه الهی فرقی بین قرآن و تورات و مانند آنها نیست؛ زیرا خصیصه وحی خدا چنین است، هر چند مراتب آنها مختلف است.

2. بحث درباره صابان

تحقیق نهایی درباره گروه صابئه بر عهده فنّ ملل و نحل است. چند نکته در این جا از منظر فن تفسیر و شمّه ای از فقه مطرح می شود:

الف. آشنایی اهل حجاز با صابان

از استعمال واژه صابئه در قرآن (سه بار در سوره های مَدَنِبِقْرَه، مائده و حج) و عدم استیضاح مردم حجاز، به ویژه اهالی مدینه نسبت به آن، معلوم می شود که معنای این لغت نزد آنها روشن و فرقه موسوم به این نام معروف بوده اند و گرنه توضیح این واژه و تبیین این گروه را از مسؤؤلان تفسیر و تعلیم قرآن، به ویژه از رسول اکرم درخواست می کردند و از سوی دیگر خود مردم حجاز به ویژه اهالی مکه همین کلمه را درباره شخص پیامبر اکرم و پیروان آن حضرت به کار می بردند و حضرت رسول را صابی و مسلمانان پیرو او را صُبات می نامیدند و مقصود آنان از این تسمیه یا وصف این بود که شخص رسول اکرم از دین رایج مردم مکه عدول کرده و همراهان وی از دین دارج اهل حجاز خارج شده اند و همین خروج از یک دین و ورود به دین دیگر صَبَوَه نامیده می شد و فرقه صابئه را به مناسبت عدول از کیش مشهور عصر خویش به این اسم تسمیه کردند. طبق این دو جهت هم معنای واژه صابی معروف بود و هم گروه موسوم به آن نام شناخته شده بودند؛ از این رو مردم صدر اسلام اعم از مشرک و موحد نیازی نداشتند تا ترجمه و تفسیر لُغَتِ صابی و فرقه صابئه را استعمال کنند.

ب. راز سکوت قرآن از گزارش کارهای صابان و مجوس

گروه صابئه به سبب قَلّت عدد و شاید در سایه خصیصه های روحی و اخلاقی یا باورهای نِحله ای همانند یهود به اختلاف، مخالفت و سرانجام محاربت با دین حنیف اسلام مبادرت نمی کردند؛ از

این رو هیچ جریانی از آنها در صدر اسلام مشهود نشد و آیه ای در این باره فرود نیامد؛ برخلاف گروه های مشرک، یهود و نصارا که حوادث متعددی از آنان نسبت به اسلام و مسلمانان رخ داده بود که مقتضی نزول آیات و صدور احکام گونه گون بود؛ چنان که گروه مجوس با این که از لحاظ مکتب، عِدّه و عُدّه و حکومت شهرتی داشتند، چون در زمان رسول اکرم در حجاز حاضر نبودند و برخوردی با اسلام و مسلمان ها از لحاظ فرهنگی یا نظامی نداشتند، آیه خاصی درباره آنان نازل نشد؛ هرچند در مکاتیب رسول گرامی نام آنان مطرح است.

ج. تردید در اهل کتاب بودن صابئان

احکام دین حنیف اسلام با هم یکسان نیست؛ زیرا بعضی از آنها در مدار عناصر محوری سه گانه ایمان به خدا و معاد و عمل صالح، که قهراً پذیرش نبوت و کتاب آسمانی را به همراه دارد، دور می زند، مانند آیه مورد بحث و برخی از آنه در مدار عنوان اهل کتاب می گردد؛ مانند قبول جزیه و دادن پناهندگی سیاسی، اجتماعی...

برای پذیرش جزیه از صابئان اختلاف فقهی پدید آمده و منشأ آن، تردید در اهل کتاب بودن این گروه است؛ گرچه در شمول آیه مورد بحث نسبت به آنان مجالی برای شک نیست؛ زیرا این گروه همانند یهود و نصارا صریحاً در آیه مورد بحث مطرح شده و سرّ تردید در اهل کتاب بودن صابئان این است که ظاهر برخی از آیات قرآن کریم نفی کتاب برای این فرقه است؛ مانند آیات (وهذا کتاب أنزلناه مبارك فاتّبعوه و اتّقوا لعلّکم تُرحمون (۱۵۵) أن تقولوا إنّما أنزل الكتاب علی طائفتین من قبلنا و إنّ کنا عن دراستهم لغافلین) (54)؛ یعنی این قرآن کتاب مبارکی است که ما آن را فرو فرستادیم، پس از آن پیروی کنید و پرهیزکاری پیشه کنید، باشد که مورد رحمت ویژه قرار گیرید. مبادا بگویید کتاب (الهی) فقط بر دو طایفه پیش از ما نازل شده و تحقیقاً ما از دراست و آموختن آن غافل بودیم. ظاهر این آیه حصر نزول کتاب آسمانی بر دو گروه است و این دو طائفه معروف همان یهود و نصارا هستند و اگر گروه سومی مانند صابئان از کتاب الهی برخوردار بودند هرگز چنین حصری مطرح نمی شد.

در نقد این استظهار می توان گفت که، مقصود از این حصر، حصر مطلق و نفسی نیست، بلکه حصر مضاف و نعسی است؛ زیرا غیر از یهود و نصارا اقوام و ملل دیگری که جزو امت های انبیای

ابراهیمی بوده و قبل از این دو طایفه به سر می بردند، از کتاب آسمانی آن پیامبران بهره مند می شدند؛ چنان که قبل از حضرت ابراهیم کتاب آسمانی نازل بر حضرت نوح مورد استفاده امت سالف قرار می گرفت؛ بنابراین، حصرِ وارد در آیه مورد استشهاد، اضافی است، نه مطلق؛ چنان که درباره مجوس نقل شده است که رسول گرامی طیّ نامه ای مردم مکه را به اسلام فراخواند... آنان پیشنهاد پرداخت جزیه دادند. آن حضرت پاسخ داد: جزیه را فقط از اهل کتاب می پذیرم. مردم مکه نوشتند: شما از مجوسِ هَجَرِ جزیه گرفتید و مقصود آنان نقض و نقد جواب رسول اکرم بود. حضرت رسول در پاسخ نهایی مرقوم فرمود: مجوس، پیامبری داشتند که او را شهید کردند، و دارای کتابی بودند که آن را سوزاندند. در روایات دیگر نام پیامبر مجوس داماست و نام کتاب آنان جاماست معرفی شده است⁽⁵⁵⁾؛ بنابراین، حصر مأخوذ در آیه سوره انعام اضافی و نسبی است، نه مطلق و نفسی و سرّ اقتصار بر دو طایفه یهود و نصارا، شهرت، کثرت و مورد ابتلا بودن آنهاست.

د. سرّ اختلاف مفسران و فقها در احکام صابئان

سرّ اختلاف مفسران و فقها در احکام تفسیری و کلامی فرقه صابئه از یک سو و احکام فقهی این گروه از سوی دیگر، همانا اختلاف نظر کارشناسانه فنّ ملل و نحل از یک سو و ابهام و اندماج زیست محیطی خود این فرقه از سوی دیگر است. حضور گروه صابئه در حجاز مانند اصل آیین آنان روشن نیست؛ از این رو برخی از مفسران ذیل آیه سجده: (ومن عیته الليل والنهار ولشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للمر و اسجدوا لله الذی خلقهنّ إنّ کتمنّ إیاه تعبدون)⁽⁵⁶⁾ نتوانستند صریحاً حکم کنند که در حجاز اعراب صابئی بودند و پیام آیه مزبور نهی این گروه است، بلکه گفتند شاید گروهی از آنان آفتاب و ماه می پرستیدند؛ مانند صابئان⁽⁵⁷⁾؛ گرچه عموم وثنی ها ختران فروزان سپهر را گرامی می داشتند، لیکن اسناد پرستش آنها به صابئان نیازمند دلیل است.

طبری در این باره چاره ای جز نقل اقوال و سکونت در انتخاب نداشته و قول به این که 1. گروه صابئان دینی ندارند 2. آنان بین مجوس و یهودند. 3. آنان قائل به لا إله إلاّ الله هستند ولی عمل، کتاب و پیامبری ندارند و به رسول اکرم (ص) ایمان نیاوردند. 4. آنان ملائکه را می پرستیدند و به

طرف قبله نماز می خواندند. 5. آنان فرقه ای از اهل کتابند و زبور حضرت داوود را قرأت می کنند.
6. آنان طایفه ای از اهل کتابند... همه را نقل کرده و بدون جمع بندی و داوری میان آنها گذشته است.⁽⁵⁸⁾

ه. عدم تلازم میان احکام کلامی و فقهی صابئان

چون مدار بحث کنونی تفسیری و کلامی است و بحث از جزیه فقهی است، تلازمی بین این دو مبحث نیست؛ یعنی ممکن است فرقه صابئه در عین اندراج تحت آیه مورد بحث و شمول حکم کلامی نسبت به آنان مشمول حکم جزیه نباشد؛ چنان که شیخ طوسی تعبیری دارد که مشعر به اتفاق امامیه بر عدم پذیرش جزیه از صابئان است: ((والفقهأ بأجمعهم یجیزون أخذ الجزیه منهم (الصابئین) و عندنا لا یجوز ذلک؛ لا نهم لیسوا أهل الکتاب⁽⁵⁹⁾). مقصود او از فقها فقیهان اهل سنت است و مراد وی از عندنا علمای شیعه است. همین مطلب را بعداً طبرسی در مجمع البیان و سپس صدرالمتألهین در تفسیر خود بیان داشتند.⁽⁶⁰⁾

گرچه همه فقیهان اهل سنت به جواز اخذ جزیه از صابئان فتوا داده اند، لیکن این اتفاق آرا به معنای اجماع آنان بر اهل کتاب بودن فرقه صابئه نیست؛ زیرا نزد برخی از آنان ممکن است گروهی دارای کتاب نباشند، ولی اخذ جزیه از آنان جایز باشد؛ نظیر آنچه از ابوحنیفه نقل شده که وی اخذ جزیه از غیر مشرکان عرب را تجویز می کرد؛ هر چند جزیه پرداز کافر حربی یا ذمی، بت پرست یا ستاره پرست باشد، و نزد شافعی دریافت جزیه از مشرکان عجم جایز نیست.⁽⁶¹⁾

علامه در مُخْتَلَفِ پس از نفی قبول جزیه از صابئان و نقل فتوا به عدم جواز از شیخ مفید و شیخ طوسی چنین استدراک می کند: اگر قسمی از نصارا قائل به مقال و مذهب صابئه باشد و به انجیل معتقد و به حضرت مسیح منتسب باشد جزیه از آنها پذیرفته می شود؛ چون از همه فرقه های مسیحی جزیه مقبول است.⁽⁶²⁾

صاحب جواهر پس از بیان این که با صابئان موجود در کشور اسلامی معامه اهل کتاب می شود، افزود: علامه در منتهی چنین فرمود: در عصر جاهلی، فرقه نصرانی در قبیله ربیعیه و غسان و بعض

قضاعه و نیز گروه یهودی در حِمْر و بنی کنانه و بنی حرث بن کعب و کنده وجود داشت و فرقه مجوسی در قبیله بنی تمیم و نیز پرستش کننده بت ها و زندقه در قبیله قریش و بنی حنیفه وجود داشت.⁽⁶³⁾ تحریر نهایی حکم فقهی گروه اصبی بر عهده فقه است که در آن گذشته از بیان حکم جزیه، احکام مربوط به حلیت ذبیحه آنان و جواز ازدواج با زنان صابی و نیز جواز ازدواج مردان صابی با زنان مسلمان و... مطرح است.

و. تکریم صابئان نسبت به اختران آسمانی

گرچه گروهی در عصر حضرت ابراهیم به ربوبیت والوهیت برخی اختران سپهر معتقد بودند و ظاهراً از کلدانی ها محسوب می شدند و حضرت خلیل حق با آنان احتجاج کرد، لیکن انتساب این فرقه به صابئه و اتحاد این دو گروه با هم محتاج دلیل است.

از ابوحنیفه نقل شده که وی بر این باور است که تکریم صابئه نسبت به ستارگان از سنخ احترام مسلمانان به کعبه است⁽⁶⁴⁾ که آن را قبله می دانند، نه معبود. البته صابئه روم ستاره های سیّار را گرامی می دارند و صابئه هند اختران ثابت را تکریم می کنند.⁽⁶⁵⁾

همان طور که اعتقاد توحیدی گروه صابئه شفاف نیست، اعتقاد دینی آنان به وحی و نبوت مبهم است. عده ای از علمایناظر به حال این گروه، آنان را منکر اصل رسالت می دانند؛ نظیر آنچه مشرکان حجاز بر آن بودند که بشر می تواند پیک پروردگار باشد و بعضی از علمای دیگر مدعی هستند، آنان بر دین حضرت نوح هستند (چنان که نصارا آنان را ر اثر انتساب به حضرت یحیی بن زکریا یُوَحَّاسِیَّه، می نامند) و اینان می گویند دو معلّم اوّل ی دین صابی، یعنی آغاذاذیمون و هرمس، همان حضرت شیث بن آدم و حضرت ادریس (علیهماالسلام) هستند و این گروه از کلمات حکیمانه حکیمان یونان، مانند سولون، افلاطون و ارسطو بهره می برند.⁽⁶⁶⁾ هرچند تطبیق حکمای پیشین بر حضرت شیث و ادریس مورد تأمل برخی است، زیرا احتمال پدید آمدن این تطبیق در دوه اسلامی ضعیف نیست، لیکن عده ای از احب نظران و نیز گوهی از صاحب بصران و صاحب دلان مطلب مزبور را با گرایش به قبول نقل کرده اند. متقابلاً گروه دیگری از همین نام آوران صحنه عرفان و از

همین صحابه شهود آن را تضعیف کرده اند و منشأ این اشتباه را اشتراک اسم دانسته و گفته اند: چگونه آغاذاذیمون همان شیث است، در حالی که بین این دو نفر چهار هزار سال فاصله است.

ز. تعهدهای موردی برخی صابئان به احکام فقهی

از برخی از دانشوران صابی برمی آید که آنان به بعضی از احکام ملتزمند؛ مانند آنچه از ابراهیم بن هلال بن ابراهیم بن زهرون، مکنّا به اییاسحاق، معاصر صاحب بن عبّاد و از چهار ادیب اریب نامور جهان نقل شده که وی از خوردن باقلا که در کیش او حرام بود امتناع می کرد و می گفت: نخواهم که خدا را در مأکولی نافرمانی کنم و سیدشریف رضی پس از مرگ او مرثیه ای انشا کرد و در پاسخ سرزنش دیگران چنین گفت: فضل او را رثا گفتم.⁽⁶⁷⁾

آنچه از این گونه قضایای شخصی استظهار می شود بیش از تعهدهای موردی و التزام های فردی نیست و چنین چیزی را نمی توان مکتب جامع مسائل فقهی، اخلاقی، حقوقی دانست و همه پیروان آن، مثلاً صابئه را متدین و متعهد به آن پنداشت، تا خلاف آنچه در تفسیر طبری⁽⁶⁸⁾ آمده، که اینان دین خاص و آیین و شریعت مخصوص ندارند ثابت گردد.

ح. اثرپذیری صابئان از اقوام مباشر یا مجاور

گروه صابئه به سبب کم شمار بودن و اثرپذیری از آداب و سنن و رسوم جامعه بزرگ در عین حفظ اصول اولی خویش برخی از برنامه های اقوام مباشر یا مجاور را می پذیرفتند؛ سرایت برخی از سنن مجوسیّت به صابئان مجاور ایران کهن و مباشر زردشتی های قدیم یا سرایت بعضی از رسوم مسیحیّت به صابئان همسایه روم و مباشر ترسایان سابق یا راه یافتن احکام اسلام به صابئان کنونی ایران زمین و درآمدن تدریجی این گروه به صبغه دین یا آیین جامعه بزرگ از همین قبیل است.

ط. سخن برخی نحله پژوهان درباره صابئان

برخی از نحله پژوهان و اندیشوران پیشین این فن، مانند ابوحاتم احمد بن حمدان رازی بر این

باورند که:

1. گروه صابئان، نظیر فرقه مجوس در جهان بینی گرفتار مغالطه شدند؛ زیرا حکیمی که رهبری فکری آنان را بر عهده داشت، موجودات جهان را به دو قسم متضاد (خیر و شر) تقسیم کرده بود و پیروان خویش را به چنین تئوتی درباره مخلوق ها را به خالق سرایت دادند و چنین انگاشتند که خالق جهان متعدد است: یکی مبدأ خیر و دیگری مبدأ شر؛ در حالی که اساس مکتب ن حکیم این بود که خالق جهان یگانه است و آن خالق واحد دو سنخ مخلوق متضاد را آفریده است. این مغالطه تئوت به جای توحید در پیروان آن حکیم پدید آمد، نه آن که در اصل مکتب تعبیه شده باشد.

2. صابئان دارای کتابی هستند که آن را قرأت می کنند و به نام زیور می نامند و به پیامبر خود نسبت می دهند و در آن کتاب چیزی از احکام، سنت ها و شریعت ها نیست... و گفته شده که صابئان گروهی از نصارا بودند و به مجوسیت گرایش یافتند و همین مطلب تصدیق سخن قبلی ماست که انحراف از توحید خالق به تئوت آن، ابتدا در فرقه مجوس پدید آمد و آنگاه در صابئان نفوذ کرد و منشأ این توهم باطل همان مغالطه و خلط بین صفت مخلوق و صفت خالق بوده است.⁽⁶⁹⁾

3. جریان تشکل و سازمان دهی صابئان نسبت به یهود و نصارا و مجوس مستور و مخفی است؛ زیرا هر چند در قرآن کریم از ملت های چهارگانه سخن به میان آمده و آن عناوین چهارگانه در کنار عنوان مؤمنان که اهل نجاتند و در قبال عنوان مشرکان که اصلاً اهل ملیت آسمانی نیستند، مطرح شده است: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصَلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)⁽⁷⁰⁾، لیکن عناوین دیگر، یعنی یهود، نصارا و مجوس، گذشته از آیات قرآن کریم در حدیث نبوی تشریح و تشبیه شده اند؛ از این رو شناخت مرام آنان دشوار نیست، برخلاف صابئان که در احادیث نبوی تبیین و تمثیلی از آنه ارائه نشده و از این رو معرفت به حال آنان سهل نیست؛ مثلاً درباره ملل سه گانه یهود و نصارا و مجوس در سخنان رسول اکرم چنین آمده است: المرجئة یهود هذه الأمة والرافضة نصاری هذه الأمة والقدریة مجوس هذه الأمة، ولی برای صابئان نظیری در این امت قرار داده نشده تا از نمونه پی به اصل و از مثال پی به مُثَل برده شود...⁽⁷¹⁾

گروهی از اهل اسلام که تغییر روش داده و از مسلک معهود خود بازگشتند و به مسلک دیگر رو نهادند، شبیه صابئان شمرده شدند؛ نظیر مارقان که پیروان امیرالمؤمنین و در سلک یاران آن حضرت بودند و از وی مروق و اعتزال حاصل کرده اند؛ چنان که قدریه اعتزال کردند و معتزله نام گرفتند...⁽⁷²⁾

ی. برخی عقاید و سنن منتسب به صابئان

بحث قرآنی درباره صابئان دشوار است؛ زیرا هویت ملت های دیگر همچون یهود و نصارا از منظر قرآن کریم روشن است؛ یعنی خطوط جامع و ضوابط کلی جهان بینی، حقوق، اخلاق و احکام راجع به تورات و انجیل در قرآن مطرح شده، هرچند خصوصیت های مربوط به آنها بازگو نشده است. آنگاه آنچه از احبار و رهبانان اقلیت های دینی شنیده یا دیده شده یا می شود، با آن مطالب جامع ارزیابی و صحت و سقم آنها معلوم خواهد شد؛ چنان که خود قرآن کریم راجع به تحریف برخی از احکام و حکم دینی آنان اظهار نظر کرده و صریحاً تنبیه یهود: (قالت اليهود عزیز ابن الله) ⁽⁷³⁾ و تثلیث نصارا: (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) ⁽⁷⁴⁾ را تحریف اعتقادی دانسته، ولی درباره صابئان چیزی ارائه نکرده و فتوای خاصی راجع به تحریف و تبدیل کتاب آسمانی آنان نداده است؛ از این رو از دیدگاه قرآنی بحث درباره صابئان و جرح و تعلیل آرای آنان سهل نیست.

بحث تطبیقی و مقارنه ای در محور کیش صابئان به سبب فقدان طرفین طابقه اصلاً قابل طرح نیست؛ یعنی نه تنها خطوط اصیل جهان بینی، معرفت شناسی، انسان شناسی، حقو و فقه و اخلاق صابئان در قرآن کریم نیامده، بلکه در کتاب دینی اصیل و مورد اعتماد آنان از باب سالبه به انتقای موضوع مطرح نیست؛ زیرا این گروه چونان برخی از گروه های منتسب به دین آسمانی یا مدعی آن، کتاب معتّمَد و مورد قبول تاریخی قطعی ندارند، بلکه اولاً، رهبر دینی آنان مطالبی ارائه کرده است. ثانیاً، سالیان متمادی آن مطالب در اذهان و دل ها محفوظ و مضبوط بوده ست. ثالثاً، بعد از گذشت دورانی رفته رفته مطالب ذهنی، به صورت میراث مکتوب درآمد است. رابعاً، ضمن آن که در مرحله انتقال از ذهن و دل به صحنه کتاب و ساحت صحیفه تغییر و تبدیل و کاهش یا افزایش راه یافته، در مرحله بعدی که نوبت به شرح و تفسیر آن متون فرا رسیده، تفسیر به رأی نیز خود از قرنطینه و

گمرگ قاجاق و تحمیلی وارد کرده است؛ از این رو از باب سبک تحریف از تحریف و سوق تبدیل از تبدیل چیزی در نسل کنونی موجود نیست که مایه برهان قطعی یا پایه وثوق نوعی گردد؛ گذشته از ضعف سازمان روحانی و کمبود امکانات فرهنگی و اقلیت محدود و مهجور اجتماعی بودن نظام حاکم بر آنان؛⁽⁷⁵⁾ از این جهت هرگونه بحث درباره صابئان نه تنها از منظر تطبیق قرآنی میسر نیست، بلکه از جهت تحقیق علمی هر چند به صورت تاریخ و مقایسه متون کهن کار آسمانی نیست؛ از این رو آرای گونه گون و گاهی متضاد به این گروه اسناد داده می شود. برخی از عقاید، سنن، سیاسات، حقوق و احکام صابئان چنین است:

1. خالق جهان یکتا و یگانه، ازلی، ابدی، منزّه از ماده و طبیعت، نامحدود، نه والد و نه مولود، مصون از ادراک چشم یا حاسّه دیگر است، احدی به او نمی رسد و او علت تکوین همه اشیاست. خداوند سبّد و شصت موجود الهی را با ننام های آنان خواند، آنها خلق شدند و آفریدن آنان همانند آفریدن مخلوق های دیگر نبود.⁽⁷⁶⁾

2. صابئان پیرو تعلیم حضرت آدمند؛ چون تعالیم آن حضرت بر اثر دخالت مطالب بیگانه، مشوب شد و حضرت یحیی آن را تهذیل و تخلیص کرد و حضرت یحیی رسول نبود، بلکه نبی مخصوص صابئان بود.⁽⁷⁷⁾ حضرت یحیی بر اثر نشر احکام الهی و مقاومت در برابر هردوس حاکم اسرائیلی که مایل بود با دختر برادرش ازدواج کند، ذبح شد. مندائیان بر این باورند که جسّد و سر آن حضرت در شوشتر ایران مدفون است.

3. با این که محورهای اصلی متون بر جا مانده از صابئان پرهیز از عبادت غیر خداست و محتوای آن سهمی از آفرینش را برای ستارگان ثابت نمی کند، لیکن اسناد تثویّت در اعتقاد یا پرستش به این گروه همچنان به چشم می خورد. اینان اصنام و اوشان و خدایان دروغین را به دور می دارند و پرستش آفتاب و ماه و آتش را طرف می کنند و پرستش آنها را باطل و پرستندگان آنها را زایل می دانند.

4. صابئان مندائی نبوت بشر را نمی پذیرند؛ زیرا بر این پندارند که خداوند با هیچ بشری سخن نمی گوید. ناچار باید بین خداوند و بشر موجود دیگری واسطه باشد؛ هر چند برخی از افراد اهر و مهذب و مرتاض بر طاعت و عبادت، استعداد و استمداد فیض بدون واسطه را دارا می شوند. اینان حضرت آدم، شیث، ادريس و یحیی را تعظیم می کنند و آنان را از انبیا محسوب نمی دارند، بلکه آنها را معلّم و معرفّ می دانند که بر اثر تطهیر نفس به نوعی کشف یا فیض یا علم و معرفت رسیده اند.⁽⁷⁸⁾

5. صابئان از لحاظ معادشناسی بر این باورند که روح انسان با مرگ بدن از بین نمی رود، هر کسی در برابر رفتارهای زشت و زیبای گذشته خویش مسؤؤل است، عذاب های آن نشئه دائمی و غیردائمی است و برخی از گناهان مانند ارتداد، قتل عمد و... سبب عذاب خالد است.⁽⁷⁹⁾

6. اندیشه های سیاسی صابئان مندائی مانند بخش دیگر از رسوم مذهبی آنان از آسیب تحریف مصون نمانده است؛ چنان که انگیزه مهاجمان سیاسی، از یک سو و دنیاطلبی و هراسناک بودن برخی از رهبران مذهبی که گاهی با تحبیب و تطمیع و زمانی با تهدید و تحدید خالی می کردند و انزوا را بر مبارزه و تحجر و تجمّد را بر مبرز و مصمم بودن ترجیح می دادند، از سوی دیگر دستاویزی شد که تفکر باطل جدایی دین از سیاست بر ره آورد دین الهی تحمیل گردد و قسمت ضیای مشؤوم و انشعاب حکومت به حکومت بر جسم و حکومت بر روح پدید آید و حکومت بر جسم به تاراج قیصر درآید و حکومت بر روح به مسیح و یحیی و... واگذار گردد.⁽⁸⁰⁾

این تقطیع نامیمون قبل از اهر فتنه ای به حریم انسانیت انسان لطمه وارد کرده است؛ زیرا انسان موجودی حقیقی است، نه اعتباری و از آن جا که وحدت همتای وجود است و چیزی که وجود او حقیقی باشد، وحدت او حقیقی است، تفکیک واحد حقیقی و تشریح واحد واقعی قبل از مرگ به منزله زنده به گور کردن وی و به مثابه تشریح بدن او در حال حیات است؛ جدا کردن بخش روح از تن و تفکیک تن از روح و برای هر کدام متولی جداگانه تعیین کردن با هویت یگانه انسان هماهنگ نیست، بلکه سیاست انسان در متن دیانت او نهادینه شده است و تفصیل آن را می توان در متون مدوّن در این رشته جستجو کرد.

7. مبدأ تقویم مندائیان سال خلقت حضرت آدم است. فرزندان آدم گمراه و مرتد نشدند. برای ازدواج پسران و دختران آدم چند پسر و دختر از عالم دیگر نازل شدند... و بدین سان جامعه اولی انسان شکل گرفت.⁽⁸¹⁾

8. کتاب های مقدسی از صابئان مطرح است که آنها را تکریم می کنند؛ مانند: کنزربا، دارشه إ دیهیا، قلستا، سدره اِدشماتا، اسفر ملواشی، اینانی، قماهاذهیقل زیوا، تفسیر پغره و...⁽⁸²⁾

3. تنها راه نجات

چنان که در مباحث تفسیری گذشت، روح آیه مورد بحث این است که صرف عناوین مکتب ها، اهمیّت و اعتباری ندارد و ایمان ظاهری به آنها بدون نفوذ محتوای آن در قلب و جانحه و بدون عمل صالح در بدن و جارحه، مشکلی را حل نمی کند؛ یعنی چنان که این آیه (در صورتی که مراد از الذین هادوا والنصاری والصابئین یهودیان و مسیحیان و صابئان عصر نزول قرآن باشند) به غیر مؤ منان نوید می دهد که راه نجات بر روی آنان بسته نیست و ذلّت و مسکنتی که در آیات قبل برای یهود بیان شد، باتوبه قابل رفع است. به مؤ منان نیز هشدار می دهد که صرف ادعای ایمان برای نجات در معاد کفایت نمی کند و این هشدار است که در آیات متعدد دیگر نیز تکرار شده است، چه به منافقان بی ایمان و چه به فاسقان ضعیف الا یمان؛ درباره منافقان چنین اعلام می دارد: و من الناس من یقول ءأمنّا باللّه وبالیوم الآخر و ما هم بمؤ منین⁽⁸³⁾ و درباره فاسقان ضعیف الا یمان چنین می فرماید: یا ایها الذین ءأمنوا اتّقوا اللّه و ذروا ما بقی من الرّبوا إنّ کنتم مؤ منین⁽⁸⁴⁾

البته ممکن است آیه مورد بحث افزون بر نوید به یهود و نصارا و صابئان هشدار به آنان نیز باشد. گویا می فرماید: اسم و عنوان قبول مکتب وحی فریبتان ندهد و به حزب و گروه خویش فرحناک نباشید: (کل حزب بما لدیهم فرحون)⁽⁸⁵⁾ این گونه نباشد که هر گروهی خود را اهل نجات بداند؛ یهودیان بگویند: لن یدخل الجنّة إلاّ من کان هوداً و نصاراً و مسلمانان نیز بگویند: جز ما کسی به بهشت در نمی آید؛ زیرا همه پیامبران با هدف واحد مبعوث شدند و یک اصول کلی بر همه آنان حاکم است و آن ایمان به اصول اعتقادی و امثال احکام عملی است: ءأمن باللّه والیوم الآخر و عمل صالحاً.

گرچه هر پیامبری صداقت انبیای پیشین را تثبیت و زمینه را برای ظهور پیامبران یا پیامبر بعدی فراهم می‌سازد. آن که خاتم انبیاء ظهور کرده، مقام خاتمیّت را اعلام فرمود که تنها نسبت به گذشته تصدیق داشت، نه نسبت به آینده تبشیر.

بنابراین، آیه مورد بحث نظیر آیه لیس بأمانیکم ولا أمانیّ أهل الکتاب است. با این تفاوت که آیه سوره نساء به بُعد سلبی قضیه اشاره می‌کند. (هر کس بدی کد کیفر می‌بیند، مسلمان باشد یا غیرمسلمان) و آیه مورد بحث که با اندکی تفاوت در سوره مائده تکرار شده، به بُعد اثباتی مسأله نظر دارد (هر کس خوبی کند پاداش می‌بیند، مسلمان باشد یا غیرمسلمان).

در هر حال، از مجموع این آیات برمی‌آید که سعادت، در گرو ایمان و عمل صالح است، نه نام و نشان. به بیان دیگر، عامل سعادت برخورداری انسان از حسن فعلی و فاعلی است؛ یعنی داشتن اعتقاد صائب و عمل صالح.

تذکر چند نکته سودمند است:

الف. لزوم انضمام عمل صالح به ایمان، شرط پاداش است؛ یعنی برای رسیدن به پاداش نیکو باید حسن فاعلی و حسن فعلی در کنار هم قرار گیرد، اما در کیفر و جزای بد، عمل صالح به تنهایی کفایت می‌کند؛ یعنی انسان معصیت کار به کیفر عمل خود می‌رسد، کافر باشد یا مسلمان. البته اگر کاری بر اثر جهل به موضوع یا جهل قصوری به حکم یا بر اثر سهو و نسیان یا اضطرار و اکراه و... انجام شود، عنوان معصیت ندارد و در آن قبح فعلی هم نیست. غرض آن که برای کیفر گناه صرف معصیت بودن عمل کافیست، خواه عامل آن کافر باشد یا مسلمان؛ از این رو قرآن کریم درباره پاداش خوب می‌فرماید: **(و من يعمل من الصالحات من ذکر أو أنثی و هو مؤمن فأولئك یدخلون الجنة ولا یظلمون نقیراً)** ⁽⁸⁶⁾؛ یعنی قید و هو مؤمن را به شرط **عمل من الصالحات** ضمیمه کرده است، درحلی که در کیفر بد به طور مطلق می‌فرماید: **(من يعمل سوءاً یجز به ولا یجد له من دون الله ولیاً ولا نصیراً)** ⁽⁸⁷⁾؛ یعنی به جمله **عمل سوءاً** قید و هو کافر اضافه نشده است.

در هر حال، کافری که کار خوب انجام می دهد ممکن است به پاداش دنیایی برسد یا در قیامت عذابش تخفیف یابد، ولی اهل بهشت نخواهد بود، درحالی که انسان تبه کار اگر چه مؤمن باشد به کیفر اعمالش می رسد و به مقدار گناه خود عذاب می بیند.

ب. آنچه گفته می شود برای ورود به بهشت اجتماع حسن فعلی و فاعلی لازم است، در جایی است که هر دو معتبر باشد؛ اگر شخص محکوم به عمل صالح بود و عالماً عامداً آن را انجام نداد و دین آن در عهده وی باقی بود، پیش از تطهیر یا تأدیه دین الهی به بهشت وارد نمی شود؛ بنابراین، کسی که پس از پذیرش اسلام و پیش از فرا رسیدن زمان امتثال واجب بمیرد، اهل بهشت است، با این که حسن فعلی ندارد، یا اگر تبه کاری یا تعذیب در دوزخ تطهیر شد و دیگر اثر سوئی در او نیست، هر چند فاقد حسن فعلی است، اهل بهشت خواهد بود؛ پس اعتبار دو امر مزبور مربوط به کسی است که مکلف به عمل صالح باشد.

ج. در سعادت و نجات آدمی مذکر یا مؤنث بودن دخالتی ندارد: (و من يعمل من الصالحات من ذکر أو أنثی...)،⁽⁸⁸⁾ (من عمل صالحاً من ذکر أو أنثی و هو مؤمن فلنجیننه حیوة طيبة)⁽⁸⁹⁾، بلکه اگر حقیقت انسان مؤمن باشد و عمل صالح انجام دهد، اهل بهشت است و در حقیقت انسان، ذکورت یا انوئت دخیل نیست. ذکورت و انوئت دو وصف بدن و مربوط به جنس انسان است، نه فصل اول، و انسان از جهت انسان بودن، یعنی به لحاظ صورت نوعی و فصل اخیر نه مذکر است و نه مؤنث.

لازمه این بیان ساوی زن و مرد آن گونه که متفکران مادی می پندارند نیست؛ زیرا آنان حقیقت انسان را همان پیکر مادی وی دانسته، وی را به مذکر و مؤنث منقسم و آن دو را یکسان می دانند، درحالی که قرآن حقیقت انسانی را به جان او می دان و جان آدمی نه مذکر است و نه مؤنث؛ چنان که نه سیاه است و نه سفید و... بر این اساس، امام سجاد می فرماید: خلق الله الجنة لمن أطاعه و أحسن ولو كان عبداً حبشياً.⁽⁹⁰⁾

نتیجه این می شود که در کمال های انسانی نظیر لایت تکوینی، عصمت، عدالت و فقاہت نه مذکر بودن شرط است و نه مؤنث بودن مانع؛ اما در مسائل اجرائی، طبق آنچه مشهور بین فقهاست، بعضی

از منصب‌ها نظیر حکومت، قضا و عزا، مرجعیت و... تنها بر عهده مرد گذاشته شده؛ گرچه درباره اختصاص بعضی از اینها به صنف مرد تأمل است؛ چنان‌که مرجعیت زن برای زنان می‌تواند بدون محذور باشد.

4. معیار عمل صالح

چنان‌که گذشت، لازم انضمام عمل صالح به ایمان و شترایط حسن فعلی در کنار حسن فاعلی، عدم کفایت صرف ایمان به تورات و انجیل و اعتقاد به موسی و عیسی است؛ زیرا کتاب‌های انبیای پیشین هم محرّف است و نه منسوخ، و کتابی که صیانت آن از تحریف و نسخ برای همیشه تضمین شده، قرآن است. پس آنچه می‌توند معیار عمل صالح باشد، وحی ناسخ، یعنی قرآن کریم است. نمازی که به سمت کعبه به جا آورده نشود و روزه‌ای که در ماه مبارک رمضان تحقق نیابد، طبق فتوای قرآن که وحی ناسخ و نهایی است، مصداق عمل صالح قرار نمی‌گیرد؛ زیرا چنین عملی برخلاف دستور خداست.

قرآن کریم به صراحت تعریفی از عمل صالح ارائه نداده، بلکه تنها بر مصادیق آن تکیه می‌کند، لیکن در یک بیان کلی می‌شود گفت: هر عملی که وحی الهی یا عقل سلیم و فطرت سالم به آن فرمان دهد عمل صالح است؛ چنان‌که ترک آنچه وحی یا عقل و فطرت سلیم از آن نهی کرده نیز عمل صالح است؛ یعنی معیار صلاح عمل فقط دلیل معتبر، اعم از عقلی و نقلی است.

از تقابل عمل صالح با متاع دنیا: (المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خیر...) (91) برمی‌آید که عمل صالح ماندگار و پایدار است و از تقابل عمل صالح با سیّیء: (خلطوا عملاً صالحاً وءآخر سیّئاً) (92) به ضمیمه آیه‌ای که بدی و سیّیء را مکروه پروردگار معرفی می‌کند: (كل ذلك كان سيّئاً عند ربك مکروهاً) (93) برمی‌آید که عمل صالح عملی است که محبوب خدا باشد.

شایان ذکر است که برای تعیین مصادیق عمل صالح عقل کفایت نمی‌کند؛ زیرا عقل فقط بخش محدودی از خوبی‌ها و بدی‌ها را، آن‌هم به نحو کلی می‌تواند مشخص کند؛ نظیر بد بودن ظلم و دروغ و خیانت و خوب بودن صدق و عدل و وفا، اما بخش عمده خوبی‌ها و بدی‌ها و نیز جزئیات

احکام کلی عقل را تنها وحی می تواند تعیین کند و وحی در تعیین جزئیات، اطاعت از اوامر و نواهی رسول خدا را مطرح می کند: (ما اتيكم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا) ⁽⁹⁴⁾؛ پس برای تحصیل شرط دوم عامل نجات، یعنی عمل صالح باید به قرآن کریم و رسول گرامی مراجعه کرد و رسول گرامی اسلام عترت طاهرین را عدل قرآن کریم معرفی کرده است. بنابراین، مرجع نهایی تشخیص صلاح و فلاح دلیل معتبر عقلی و نقلی است که نقلی آن به استناد قرآن و سنت معصومین خواهد بود.

5. تساوی افراد، اقوام و ارباب ملل در برابر قانون

حق محض و ازلی با لذات خداوند است: (ذلك بأن الله هو الحق و أن ما يدعون من دونه الباطل و أن الله هو العلیّ الکبیر) ⁽⁹⁵⁾ و حق فعلی و در مقام ظهور فقط از خداست و در هیچ جای دیگری مجالی برای ظهور حقیقت نیست: الحق من ربک... ⁽⁹⁶⁾. از این دو آیه دو محتوای کاملاً جدای از هم استنباط می شود؛ در آیه اول حق همان خداست و در آیه دوم حق از خداست؛ هویت مطلق حق غیر از مقام ظهور عینی و مرحله فعل و تعیین اوست.

ملاک صحت و بطلان و مدار ارزیابی عقاید، اخلاق و اعمال انسان ها مانند اشیای خارجی به عرضه بر حق نازل از خدا و حق ظاهر از اوست. هر چه مطابق آن بود، حقیق است و هر چه مباین آن بود سحیق.

قرآن کریم که میزان ارزیابی حق و باطل و حسن و قبح است، پس از ارائه اصول گذشته فتوای خود را درباره انسان در بخش های گوناگون افراد، اقوام و ارباب ملل جداگانه تشریح و تبیین می کند:

الف. درباره تساوی افراد و اشخاص در برابر قانون الهی و در ساحت عرضه بر حق چنین می فرماید: (یا ایها الناس إنا خلقناکم من ذکر و أنثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا إنا أکرمکم عندالله أتقیکم) ⁽⁹⁷⁾. عصاره پیام این آیه مبارک تساوی همه افراد در برابر قانون خداست. هر کس از حق الهی بهره مند شد، ارزشمند می شود و هر کس نصیب او از قانون خدا بیشتر بود، ارج او

افزون تر خواهد بود و معیار ارزش و مدار افزایشِ ارج هر دو به لحاظ قرب الهی و در نزد خداست که حق محض است. البته تساوی در برابر قانون الهی یا تفاوت افراد در نحوه بهره برداری از آن کاملاً هماهنگ است؛ یعنی تساوی در برابر قانون غیر از تساوی قانون است.

ب. درباره تساوی اقوام و نژادها در برابر قانون الهی چنین می فرماید: (یا ایها الذین ءامنوا لایسخر قوم من قوم عسی أن یکونوا خیراً منهم...) ⁽⁹⁸⁾. از این آیه کریمه می توان تساوی اقوام را در ساخت حق استهظار کرد؛ چنان که از آیه قبل ممکن بود تساوی شعوب و قبایل را مانند تساوی افراد در عرضه بر حق استفاده کرد. تفصیل تساوی افراد و تساوی اقوام و نژادهای اقلیم های گونه گون از آن جهت که صبغه حقوقی دارد، برعهده موطن خاص آن است.

ج. درباره تساوی ارباب ملل و صاحبان ادیان و مذاهب آیه مورد بحث سند گویایی است؛ چنان که تساوی همه ارباب ملل الهی و نحل بشری در ساهره معاد در پیشگاه عدل خداوندی را می توان از آیه (إنّ الذین ءامنوا والذین هادوا والصابئین والنصارى والمجوس والذین أشركوا إنّ الله یفصل بینهم یوم القیمة إنّ الله علی کل شیء شهید) ⁽⁹⁹⁾ استنباط کرد. همان طور که قبلاً بیان شد، لازم است بین دو مطلب که کاملاً از هم جداست تفکیک کرد، یکی تساوی صاحبان ملل و نحل در برابر میزان قسط و عدل الهی و دیگری تفاوت آنان در حق و بال بودن و سعید و شقی شدن و به بهشت نایل آمدن و به دوزخ درافتادن؛ یعنی هر دو گروه را با ترازوی عدل می سنجند؛ هرچند یکی ثقیل و وزین و دیگری خفیف و نحیف است؛ بنابراین، اهل هیچ ملتی به صرف انتساب به آن ملت اهل نجات نخواهند بود، مگر پس از توزین و وضوح تخضع آنان در برابر ملت حق؛ خواه از لحاظ اعتقاد به اصول آن و خواه از جهت تعبد به فروع آن. فقط تخضع جامع و تام سبب سعادت مندی آنان می شود؛ بنابراین، هیچ دارنده ملتی حق احتکار سعادت را و هیچ صاحب عقیده ای حق مصادره کردن بهشت را به عنوان منتسب به ملت خاص و مکتب مخصوص خویش ندارد؛ چون میزان حق نزد خداست و توزین حقیقی در معاد ظهور می یابد.

6. ایمان جامع، عامل نجات اهل کتاب

عناصر محوریِ ترازوی ارزیابی در آیه مورد بحث ایمان به خدا و قیامت و عمل صالح است. مقصود از ایمان به خدا همان اعتقاد به مبدأ نظام آفرینش است که اصل وجود او و اوصاف ذاتی و فعلی او را برهان قطعی عقلی یا نقلی ثابت می‌کند؛ چنان که منظور از ایمان به معاد و مقصود از انجام عمل صالح نیز همین است. باین تفاوت که در بخش فروع فقهی، اخلاقی و حقوقی افزون بر قطع برهانی، طمأنینه و دلیل ظنی معتبر حجت است.

قرآن کریم که همین اصل حاکم، یعنی تساوی ارباب ملل در برابر قانون الهی را طرح فرمود، درباره اصناف ویژه آنان حکم مخصوص نزاht یا قذارت را صادر می‌کند؛ مثلاً درباره گروهی از اهل کتاب چنین می‌فرماید: (لیسوا سواً من اهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون) (۱۱۳) یؤمنون بالله والیوم الآخر ویأمرون بالمعروف وینهون عن المنکر ویسارعون فی الخیرت وأولئک من الصالحین (۱۱۴) وما یفعلوا من خیر فلن یُکفروه والله علیم بالمتقین) (100)، (وإن من اهل الكتب لمن یؤمن بالله وما أنزل إلیکم وما أنزل إلیهم خاشعین لله لایشترون بآیات الله ثمناً قليلاً أولیک لهم أجرهم عند ربهم إن الله سریع الحساب) (101). در این آیه معنای ایمان واقعی اهل کتاب که مایه استحقاق اجر الهی است، روشن شده است؛ یعنی فقط ایمان جامع به حاضر و غایب و گذشته و حال، و اعتقاد به تورات و انجیل و قرآن و انبیای گذشته و نبی حاضر؛ یعنی حضرت ختمی مرتبت است که سبب دریافت اجر نزد خداست. درباره گروه مُحَقَّقِ مَنْصِفِی از اهل کتاب فرموده است: (وإذا سمعوا ما أنزل إلی الرسول ترری أعینهم تفیض من الدمع مما عرفوا من الحق یقولون ربنا آمنا فاکتبا مع الشاهدین) (۸۳) وما لنا لا نؤمن بالله وما جأنا من الحق ونطمع أن یدخلنا ربنا مع القوم الصالحین) (102). چنین صاحب ملتی که مُحَقَّق و منصف است و اشک شوق او همراه فیض نزول وحی فیضان دارد، نه تنها اهل عمل صالح است، بلکه خود از صالحان محسوب می‌شود که گوهر هویت چنین مُحَقَّقِ متَحَقِّقی به مقام منیع صلاح بار می‌یابد و خود او صالح می‌شود. در فرهنگ قرآن بین عنوان (عَمِلَ صالحاً) (103) و عنوان (إنه من الصالحین) (104) فرق اساسی است.

البته لازم است بینِ الذینِ هادوا و بین نژادِ یهود فرق گذاشت؛ زیرا ممکن است کسی دین حضرت موسای کلیم را بپذیرد و از نژادِ یهود نباشد؛ چنان که ممکن است کسی از نژادِ یهود باشد، ولی پیرو حضرت موای کلیم نباشد. آنچه مربوط به نژادِ یهود است، در مسأله تساوی اقوام در برابر قانون الهی مطرح می شود و آنچه مربوط به گرایش به مکتبِ یهودیت است، در مسأله صاحبان ادیان و مذاهب طرح می گردد.

خلاصه آن که، پیروانِ یهودیت که طبق آیات فوق گذشته از ایمان به عهدین به قرآن مؤمنند و گذشته از اعتقاد به نبوت انبیای پیشین به نبوت مصداق آیه مورد بحث باشند؛ یعنی اجر آنان نزد خدا باشد و از آسیب هراس و گزند حزن مصون باشند.

7. کفر گروهی از اهل کتاب

قرآن کریم گروهی از یهودیان و نصارا را محکوم به کفر دانسته و آنها را به کفر متّصف می کند و از آنان به عنوان کافر و همتای مشرک یاد می کند: (مایودّ الذین کفروا من أهل الكتاب ولا المشرکین أن يُنزل علیکم من خیرٍ من ربّکم...) ⁽¹⁰⁵⁾، (لم یکن الذین کفروا من أهل الكتاب و المشرکین منفکین...) ⁽¹⁰⁶⁾، (إنّ الذین کفروا من أهل الكتاب و المشرکین فی نار جهنّم...) ⁽¹⁰⁷⁾، (یا أهل الكتاب لم تکفرون بأیات الله و أنتم تشهدون) ⁽¹⁰⁸⁾، (لقد کفر الذین قالوا إنّ الله هو المسيح بن مریم) ⁽¹⁰⁹⁾، (لقد کفر الذین قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة...) ⁽¹¹⁰⁾. چون اعتقاد به حلول، اتحاد، میلاد و بُنوّت موجب کفر است، درباره یهود نیز که چنین پندار واهی را نسبت به عزیز روا داشتند و در حقیقت به ثنویّت مبتلا شدند، حکم تثلیث جاری است: (وقالت اليهود عزیز ابن الله و قالت النصراری المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفوههم یضاهئون قول الذین کفروا من قبل قاتلهم الله أئی یؤ فکون) ⁽¹¹¹⁾.

این گروه از یهودیان و ترسایان نه تنها خود به ویل عمیق کفر سقوط کردند، بلکه می کوشیدند مؤمنان به اسلام را مرتد کرده، آنان را به کفر بازگردانند: (ودّ کثیر من أهل اکتاب لو یردّونکم من بعد إیمانکم کفّاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبیین لهم الحق...) ⁽¹¹²⁾، (ودّت طائفةٌ من أهل الكتاب لو یضلّونکم و ما یضلّون إلاّ لأنفسهم و ما یشعرون) ⁽¹¹³⁾.

آیات دیگری وجود دارد که دلالت آنها بر کفر گروهی از اهل کتاب همانند آیات مذکور است. روشن است که کافر، هرگز عمل صالح ندارد؛ زیرا در تفسیر عمل صالح چنین گذشت که اولاً، باید مطابق با وحی معتبر و غیرمنسوخ عصر باشد. ثانیاً، صرف نظر از این حُسن فعلی، دارای حُسن فاعلی باشد؛ یعنی از انسان معتقد و مؤمن به اصول الهی صادر شده باشد و افر اولاً در صدد تطبیق کار خود بر شریعتِ عصر نیست و ثانیاً بر فرض انطباقِ قهری، فاقد حسن فاعلی است. چنین کسی از اجر الهی محروم است.

چنین گروهی به لغوپردازی هنگام قرأت قرآن مجید آلوده شده بودند و در صدد دسیسه بودند تا صدّ از سبیل خدا کنند و با توطئه: (وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذی أنزل علی الذین آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون) ⁽¹¹⁴⁾، همسان سایر کفار به ایجاد لغو، شبهه، باطل... در قرآن مجید مبادرت می کردند تا مسلمانان را از گرایش به قرآن کریم گریزان کنند: (وقال الذین كفروا لاتسمعنوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلکم تغلبون) ⁽¹¹⁵⁾. آنان هرگز به کتاب آسمانی خود وفادار نبودند و حرمت آن را نگه نمی داشتند، بلکه آن را به دست نوشته بشری تحریف، تبدیل و تحویل کردند: (فویل للذین یکتبون الکتاب بأیدیهم ثم یقولون هذا من عند الیشتروا به ثمناً قليلاً فویل لهم ممّا کتبت أیدیهم وویل لهم ممّا یکسبون) ⁽¹¹⁶⁾؛ بنابراین، چنین گروهی هرگز به خدا و اسمای حسنی او ایحا و ارسال و انزال کتاب آسمانی او مؤمن نبوده و نخواهند شد.

8. حکم فقهی و کلامی اهل کتاب

گروهی که اهل کتابند یا شبهه کتابی بودن آنان مطرح است، اگر با حکومت اسلامی پیمان پناهندگی امضاً کردند و شرایط ذمه را کاملاً پذیرفته و به آن عمل کردند، از دو منظر مورد بررسی قرار می گیرند: یکی از جهت فقهی و دیگری از جهت کلامی؛ اما از جهت فقهی مادامی که به شرایط ذمه عمل می کنند و به آن متعهدند، کاملاً از امنیّت ملی برخوردار و همانند سایر شهروندان دارای زندگی مسالمت آمیز خواهند بود و احکام ویژه آنان در منطقه جزیه و قلمرو آن ملحوظ گردیده است.

اما از جهت کلامی مادامی که بعد از تبیین رشد و حق از غی و باطل، از منهاج مسوخ و شریعت سابق دست برندارند و به وحی و نبوت و رسالت حضرت ختمی مرتبت معتقد نگردند و به آداب و سنن اسلام ناب عمل نکنند، از اجر الهی محرومند و از خوف و حزن معاد در امان نیستند؛ زیرا بعد از روشن شدن معجزه و اثبات این که قرآن کریم از طرف خداست، مجالی برای انکار آن نیست؛ کسی که به خدا ایمان دارد، چگونه پیام او و کار او و حکم او را صریحاً ردّ می کند؟ بنابراین، نمی توان گفت یهودی با حفظ یهودیت و انکار نبوت و رسالت حضرت ختمی مرتبت و نفی حجّیت قرآن کریم، بعد از معلوم شدن اعجاز آن که هر دو را (کلام خدا بودن، رسالت آورنده آن) ثابت می کند، واقعاً به خداوند مؤمن است. وقتی چنین ایمانی احراز نشد، نمی توان از جهت کلامی او را در معاد از امنیّت الهی برخوردار دانست و همچنین است مسیحی و صابئی؛ پس لازم است مسأله فقهی را کاملاً از مسأله کلامی تفکیک کرد و پیام محوری آیه مورد بحث که ناظر به مطلب کلامی است، مخصوص اهل کتاب قبل از نزول قرآن و نیز شامل اهل کتاب معاصر نزول آن (قرآن) که به او و به حضرت رسول اکرم ایمان آورده اند دانست.

قرآن کریم گروهی از اهل کتاب را دارای علم صائب و عمل صالح می داند و درباره آنان چنان که قبلاً بازگو شد، نظر مثبت دارد و چنین می فرماید: **(لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجراً عظيماً)** ⁽¹¹⁷⁾؛ یعنی راسخان در علم نافع و مؤمنان راستین، به همه آنچه از طرف خدای سبحان نازل شده، ایمان می آورند و طبق احکام فقهی آن عمل می کنند. چنین کسانی که از اندیشه درست و انگیزه سالم بهره مندند، همتای مؤمنان اسلامی هستند که به همه آنچه حضرت ختمی مرتبت ارائه فرمود، ایمان دارند؛ از این رو مشمول آیه **(فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا...)** ⁽¹¹⁸⁾ خواهند بود؛ زیرا آن گروه از اهل کتاب همسان مؤمنان دارای ایمان کامل نسبت به حجت حاضر و ایمان جامع نسبت به حجت غایبند. همین ایمان جامع را می توان از آیه **(ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل وما أنزل إليهم من ربهم لا كُفوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون)** ⁽¹¹⁹⁾، استظهار کرد؛ زیرا ظاهر و ما أنزل إليهم من ربهم احکام و قوانینی

است که پس از تورات و انجیل از طرف خداوند نازل شده و چنین چیزی همانا قرآن کریم است؛ پس ایمان به قرآن همانند اعتقاد به حق بودن سایر کتاب های آسمانی در تأمین سعادت سهیم است. از این جا می توان معنای آیه مورد بحث را به طور روشن تر دریافت؛ زیرا همین آیه با تفاوت اندک در آیه 69 سوره مائده یاد شده و قبل از آن آیه ای قرار دارد که گذشته از اقامه تورات و انجیل، اقامه چیزی که از طرف خداوند به سوی اهل کتاب نازل شده را لازم می داند و معلوم شد که آن چیز غیر از قرآن و احکام اسلامی نیست. پس با این قرینه و سیاق حتماً آیه سوره مائده ناظر به ایمان امع و کامل است، نه ایمان به خصوص کتاب آسمانی خود؛ یعنی بر گروه یهود لازم است گذشته از ایمان به تورات، به انجیل و قرآن مؤمن شوند؛ چنان که آیه 68 سوره مائده اقامه ما أنزل إلیکم من ربکم را بعد از اقامه تورات و انجیل ذکر کرده است؛ از این رو می توان آیه 69 سوره مائده را که هماهنگ با آیه مورد بحث است، سند خوبی برای ابطال پلورالیزم دینی یاد کرد؛ یعنی آیه مزبور دلیل نفی کثرت گرایی دینی است، نه اثبات آن.

تبصره: گفتمان بین ادیان، مذاهب، فرهنگ ها و تمدن ها از دو جهت قابل ارزیابی است: یکی ناظر به اصول گفتگو و مقابله و دیگری ناظر به صحت و سقم اقوال. اما اصل گفتگو و مقابله تا آن جا که با حُسن نیت همراه بوده و طرفین بحث از اصول فنّ مقابله و مناظره و مباحثه برخوردار باشند، صحیح است و فوایدی را دربر دارد و اما صحت و سقم اقوال و آراء، ممکن است یکی از آنها حق و دیگری که نقیض آن است باطل باشد؛ چون جمع دو نقیض و رفع هر دو محال است؛ از این رو حتماً یکی حق و دیگری باطل است و ممکن است همه آنها صحیح باشد و تفاوت آنها در درجه صحت و اتقان باشد و ممکن است همه آنها باطل و تفاوت آنها در درجه بطلان باشد. البته در این دو فرض اخیر هیچ کدام از آرای ارائه شده نقیض دیگری نخواهد بود، وگرنه در صورت تناقض آرا نمی شود همه صحیح یا همه باطل باشد.

9. دوران فترت و حکم اهل فترت

اهل فترت کسانی هستند که حجت نقلی توسط پیامبر یا جانشین وی در عصر آنها نباشد. بنابراین، اهل کتاب هرگز به حکم دوران فترت محکوم نیستند؛ زیرا همان کتاب آسمانی سابق تا زمان نزول کتاب آسمانی لاحق، حجت فعلی خداست و با بودن آن مجالی برای توهّم دوران فترت نیست. اما کسانی که اهل کتاب نبودند و به هیچ دینی ایمان نیاوردند، خواه اصلاً به وحی و نبوت معتقد نباشند و بر این پندار باطل باشند که اصلاً مبدئی وجود ندارد، چنان که معادی نیست و انسان همانند سایر موجودهای طبیعی آغاز و انجام مادی دارد، نه بیش از آن: ما هی (إِلَّا حَيَاتِنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ...) (120)، یا اگر به مبدئی اعتقاد دارند، ارتباط با آن مبدأ منیع را مقدور بشر نمی دانند که وحی را از آن مبدأ دریافت کند و به مردم برساند و اگر رسالتی در بین باشد، فقط نصیب فرشتگان می شود، چنین گروهی با چنان باور ناروایی هرگز خود را مشمول دین الهی نمی یابند و همواره اهل فترتند، حتی در زمان وحی و نبوت.

البته برای معتقدان به صحت وحی و نبوت با فقدان حجت بالفعل می توان دوره فترت را ترسیم کرد. چنین گروهی بر مبنای حسن و قبح عقلی موظّفند که آنچه را دلیل عقلی معتبر درباره آغاز و انجام جهان از یک سو و راجع به کمال و نقص فرد و جامعه از سوی دیگر ادراک می کند، باور و طبق آن عمل کنند و بر مبنای انکار چنین ادراکی هیچ تکلیفی برای بشر در دوره فترت نیست.

کسانی که اصل وحی و نبوت را ممکن می دانند، لیکن بر اثر قصور نه تقصیر، گرفتار استضعاف فرهنگی یا فکری شده اند، معذورند؛ چنان که مبتلایان به تبلیغ سوء و رسوب برخی عقاید فاسد که توان ارزیابی از آنها گرفته شده و به استخفاف مغزی گرفتار شده اند، شاید مورد عفو الهی قرار گیرند، لیکن مستکبرانی که بر استبرق غرور تکیه زده اند، مانند زهدفروشگانی که بر بورنیانی نشسته اند که جز بوی ریا از آن استشمام نمی شود، و از این رو حاضر نیستند دست از طغیان و تمرّد بردارند و درباره وحی نازل الهی فحص کنند، هرگز به حکم دوره فترت محکوم نخواهند بود. بنابراین، آیه مورد بحث و نیز آیه 69 از سوره مائده دست مایه ای برای تکثرگرایی مذهبی (یلورالیزم دینی) و ملاحظه با

فترت و دوران تعطیل نیست، بلکه همانند سایر آیات محکم قرآنی دارای پیام مُتَقَن، شفاف و مصون از نسخ و تخصیص و تقیید و تضییق و توسعه دلخواه و نارواست.

تذکر: آنچه در تفسیر قشیری آمده: اختلاف الطریق مع اتحاد الاصل لایمنع من حسن القبول...⁽¹²¹⁾ ناظر به تعدّد صراطهای مستقیم به لحاظ اعصار متعدد است، نه عصر واحد، و تعدّد آن صراطها به لحاظ تعدّد خصوص منهج و شریعت است، نه به لحاظ خطوط اصیل اعتقادی یا اخلاقی یا فقهی یا حقوقی؛ زیرا همه این امور چهارگانه در همه ادیان (که بیش از یک دین نیست) یکسان است و تعدّد فقط در امور جزئی و در مسائل جنبی و فرعی این خطوط کلی است، بلکه تعبیر صائب این است که صراط مستقیم در همه ادوار و اعصار و ادیان واحد است و سیل های فرعی مرتبط به آن متعدد است.

پس مقصود جناب قشیری، به شهادت سایر کلمات وی در ذیل آیه مورد بحث و موارد دیگر، این نیست که در زمان رسول اکرم با قیام حجت بالغ الهی بر اتقان قرآن، اگر کسی عالمّاً عامداً آن را نپذیرد و با احراز اعجاز و نزول آن از طرف خدا آن را انکار کند و بر یهودیت فرسوده بماند، اهل نجات است؛ زیرا گرچه قشیری اهل ارادت است و زبان قلب و لغت دل را فقط با ذوق می توان ترجمه کرد، نه با لفظ که فقط ترجمان عقل است، لیکن در پرتو تطابق عقل و قلب، لفظ و ذوق نیز هماهنگ خواهد بود؛ گرچه برخی از مُدْرک های قلبی وصف ناپذیر است (بِدْرک و لا یوصف) یا نباید وصف شود، ولی در مهامّ امور می توان بین اشاره دل و فتوای عقل جمع سالم کرد و اولین شرط آن سلامت عقل و قلب خود مفسّر است.

10. ابطال پلورالیزم دینی

گرچه طبق آیاتی که ثویت یهود و تثلیث نصارا را یادآور می شود و آیاتی که به کفر اهل کتاب قائل به فرزندی عزیز و عیسی برای خداوند تصریح می کند، می توان اهل کتاب معاصر قرآن کریم را، که به رسول اکرم ایمان نیاوردند، از آیه مورد بحث خارج دانست، زیرا آنان ایمان واقعی به مبدأ و معاد نداشته و اصلاً به نبوت خاص حضرت ختمی مرتبت معتقد نبودند و از این رو مجالی برای تفکر

پلورالیزم دینی نخواهد بود آ ولی برخی از آیات همین مطلب را به طور شفاف بیان می دارد و راه هرگونه پلورالیزم را که دستاویز قرآنی داشته باشد می بندد؛ مانند آیه (قاتلوا الذین لایؤمنون بالله ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم الله ورسوله ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الكتاب حتی یعطوا الجزیة عن ید و هم صاغرون)⁽¹²²⁾؛ زیرا در این آیه سرّ لزوم جهاد با اهل کتاب به خوبی تبیین شده و آن فقدان کمال های چهارگانه آنان است که سه کمال در ردیف اصول اعتقادی و کمال چهارم در ردیف فروع ملی است. کمال های اصلی سه گانه ایمان به سه اصل عنصری دین حق یعنی توحید، نبوت و معاد است و کمال چهارم همان عمل صالح طبق منهاج عصر و شریعت فعلی است که حضرت محمد بن عبدالله آن را آورده است.

اکنون که اهل کتاب ایمان ناب به خدا ندارند و بر اثر ثنویت یا تثلیث به لوّث شرک مبتلایند و به معاد حقیقی واقف نبوده و آن را نمی پذیرند و به اسلام نمی گروند، چون رسالت خاتم انبیا را قبول ندارند و اکنون که با ارتکاب مناهای اسلام فاقد عمل صالحند، هرچند آن را در کیش خود حلال بپندارند، چگونه این گروه مشمول آیه مورد بحث هستند؟ یعنی با حفظ عنوان یهودیت و مسیحیت و با تحفّظ کمال های چهارگانه مطروح در آیه 29 توبه هرگز مصداق من ءامن... و عمل صالحاً نخواهند بود؛ بنابراین، مجال هیچ گونه پندار پلورالیزم دینی به استناد آیه مورد بحث وجود ندارد. این گونه استنباطها که در ابطال دست آویز مزبور ارائه شد، نمونه ای از مزایای تفسیر قرآن به قرآن است. عنایت به این مطلب لازم است که گرچه آیه مورد بحث اقوام سه گانه یهود، مسیحی و صابی را مطرح کرده و آیه سوره توبه عنوان اهل کتاب را بدون تشریح آن رح کرده و به صابّان تصریح نکرده است، لیکن گروه صابّان یا اهل کتابند یا مانند مجوس شبهه کتابی بودن آنان مطرح است که حکم کتابی دارند و به هر تقدیر، از اندراج تحت آیه سوره توبه بیرون نیستند. قهراً با اندراج تحت آن آیه، هرگز مندرج تحت آیه مورد بحث نمی شوند، مگر آن که مانند سایر اقوام به اسلام ناب مؤ من گردند و طبق آخرین منهاج و شریعت الهی عمل کنند تا عمل آنان صالح شود.

البته دخالت عمل صالح در تأمین سعادت و استحقاق اجر الهی و امنیّت از خوف و حزن همانند تأثیر ایمان و اعتقاد به اصول دین نیست؛ زیرا برای عمل صالح وقت معین و شرط خاص معتبر است،

لیکن برای اصل ایمان به اصول دین و اعتقاد به عناصر محوری آن، زمان خاص یا مکان مخصوص لازم نیست؛ از این رو اگر مشرکی توبه کند و مؤمن شود و قبل از انجام هرگونه عمل صالح بمیرد، نزد خدا مأجور و از خطر معاد مأمون خواهد بود؛ زیرا به استناد تکلیفی نسبت به گذشته بر عهده او نیست و بعد از اسلام نیز عهده دار وظیفه ای نشده است؛ زیرا پیش از فرا رسیدن موعد تکلیف وفات کرده است. از این جا معلوم می شود که دخالت عمل صالح در تأمین امنیت از خوف و حزن همانند تأثیر اصل ایمان به عناصر محوری دین نیست. این نکته نیز از اذهان دور نماند که ترک ماهی مندرج در عنوان عمل صالح است؛ یعنی گرچه آیه مورد بحث صیغه اثباتی دارد و ناظر به انجام کار صحیح است و راجع به پرهیز از کار ناصواب سخنی به میان نیاورده، لیکن ترک گناه در حدّ خود، مندرج تحت عنوان مل صالح خواهد بود و همین مطلب سرّ عدم تصریح به ترک کار فبیح در آیات دیگری است که در آنها عمل صالح میزان نیل به سعادت یاد می شود.

بحث روایی

1. وجه تسمیه یهود، نصارا و صابّین

علی بن الحسین بن علی بن فضال، عن ابيه قال: قلت للرّضا لم سمّی النصارى نصارى؟ قال: (لا نهم كانوا ن قربة اسمها ناصرة من بلاد الشام نزلتها مريم و عيسى بعد رجوعهما من مصر).⁽¹²³⁾
 علی بن ابراهیم، قال: قال: (الصّابّون قوم لا مجوس ولا يهود ولا النصارى ولا مسلمون و هم قوم يعبدون الكواكب والنجوم)⁽¹²⁴⁾.

عن الرضا: (إن اليهود سمّی باليهود، لا نهم من ولد يهوذا بن يعقوب)⁽¹²⁵⁾.

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

عن العسكري: والذين هادوا یعنی اليهود والنصارى الذين زعموا أنّهم فی دین الله يتناصرون والصابّين الذين زعموا أنّهم صبوا إلی دین الله و هم بقولهم كاذبون من ءامن بالله...⁽¹²⁷⁾.

اشاره الف. با اغماض نظر از سند، آنچه درباره نصارا یاد شده هیچ کدام در صدد حصر وجه تسمیه نیست؛ چنان که محتوای آنها نسبت به یکدیگر تباین ندارد. از این رو جمع آن وجوه ممکن است؛ چنان که وجوه مذکور درباره یهود به دلیل عدم تباین قابل جمع است.

ب. وجوهی که درباره نصارا و نیز درباره یهود یاد شده با محتوای آیه مورد بحث تباین ندارد و از این رو با آن هم قابل جمع است.

ج. آنچه درباره صابئین ذکر شده ممکن است نسبت به یکدیگر متباین نباشد، ولی نسبت به ظاهر آیه مورد بحث تباین دارد؛ زیرا طبق آیه مورد بحث صابئین مانند یهود و نصارا می توانند مؤمن واقعی داشته باشند، اما ستاره پرستِ مشرک، مؤمن واقعی نیست و اگر منظور آن است که صابئین پس از توبه و پذیرش اسلام واقعی از اجر الهی برخوردار می شوند، در این حال مجوس و مشرکان که در آیه سوره حج یاد شده اند، نیز همین گونه اند.

2. کیفر شدید اضلال دیگران

عن الصادق: إنَّ اشدَّ الناس عذاباً يوم القيامة سبعة نفر... و رجلان من بنی اسرائیل هوّدا قومهما و نصّراهما. (128)

عن أبي الحسن الماضي حديث طويل يقول فيه بعد أن قال: إنَّ في النَّارِ لوادياً يقال له سقر و إنَّ في تلك الوادى لجبالاً و إنَّ في ذلك الجبل لشعباً و إنَّ في ذلك الشعب لقلبياً و إنَّ في ذلك القليب لحيّة و ذكر شدّة ما في الوادى و ما بعده من العذاب و إنَّ في جوف الحية سبع صناديق فيها خمسة من والا ثنان قال: فقايل الذي قتل هابيل... و يهود الذي هوّدا اليهود و بولس الذي نصّر النصارى. (129)

عن علي بن ابراهيم قال: الفلق جبّ في جهنّم يتعوّذ أهل النَّار من شدّة حرّه سأل الله أن يأذن له أن يتنفّس فأذن له فتفّس فأحرق جهنّم، قال: و في ذلك الجبّ صندوق من نار يتعوّذ أهل تلك الجبّ من حرّ ذلك الصندوق و هو التابوت و في ذلك التابوت ستة من الا و ليين و ستة من الا خرين فأما الستة من الا و ليين... والذي هوّدا اليهود والذي نصّر النصارى... (130).

اشاره الف. همان طور که درجات ثواب متفاوت است، درکات عقاب نیز مختلف است. برخی از گناهان بر اثر گستره آثار سوء آن، زمینه استحقاق درکات بدتر را فراهم می کند. آنچه از اثر سوء ضلال خود ضمیمه آثار سوء اضلال دیگران می شود، حجم فراوانی از حجیم را به همراه دارد: (ولیحملن أثقالهم و أثقالاً مع أثقالهم) ⁽¹³¹⁾.

ب. اضلال دیگران گاهی به لحاظ صرف عقیده است و گاهی به لحاظ صرف عمل و زمانی هم به لحاظ عقیده و هم به لحاظ عمل است. آنچه در این احادیث مورد عنایت قرار گرفته این است که عده ای از منحرفان فکری سبب کژراهه رفتن اعتقادی و عملی دیگران شدند و از این رو کیفر آنها بسیار سنگین است.

3. اجر موحدان پیش از بعثت رسوم اکرم

عن سلمان، قال: سألتُ النبيَّ عن أهل دين كنت معهم، فذكر من صلاتهم و عبادتهم فنزلت: إن الذين ءامنوا والذين هادوا الاية. ⁽¹³²⁾

أخرج الواحدی عن مجاهد قال: لما قصَّ سلمان على رسول الله قصَّة أصحابه قال: هم في النار. قال سلمان: فأظلمت على الأرض، فنزلت: إن الذين ءامنوا والذين هادوا إلی قوله يحزنون قال: فكأنما كشف عني جبل. ⁽¹³³⁾

أخرج ابن جرير عن مجاهد قال: سأل سلمان الفارسی النبيَّ عن أولئك النصاری، و ما رأی من أعمالهم، قال: لم يموتوا على الا سلام. قال سلمان: فأظلمت على الا رض و ذكرتُ اجتهادهم، فنزلت هذه الاية: إن الذين ءامنوا والذين هادوا فدعا سلمان، فقال: نزلت هذه الاية في أصحابك، ثم قال: من مات على دين عیسی قبل أن یسمع بی فهو على خیر، و من سمع بی ولم یؤ من فقد هلك ⁽¹³⁴⁾.

اشاره الف. پاداش محسن و کیفر مسییء از اصول ثابت اسلام به معنای جامع آن است: (إنَّ الدین عندالله الا سلام) ⁽¹³⁵⁾؛ از این رو پیروان راستین هر پیامبر در عصر خود مأجورند.

ب. داستان مبسوط سلمان که طبری آن را نقل کرده ⁽¹³⁶⁾ از ابن اسحاق و نیز از بیهقی گزارش شده است.

ج. شأن نزولی که در دو روایت اخیر ذکر شده نمی تواند صحیح باشد؛ زیرا براساس آن، پیامبر اکرم در پاسخ سلمان (رضوان الله تعالی علیه) مطلبی فرمودند که بعداً خدای سبحان آن را رد کرده و این با مقام منبع حضرت رسول سازگار نیست؛ در موارد زیادی در پی سؤال افراد، آن حضرت سکوت اختیار کرده، منتظر وحی الهی می ماندند.

4. بیوند ایمان و عمل صالح

عن رسول الله: كما لا يجتنى من الشوك العنب، كذلك لا ينزل الكفار منازل الا برار، و هما طريقان، فأَيُّهما أخذتم أدركتم إلیه (137).

عن علی: ثمرة العمل الصالح كأصله (138).

أعمال العباد فی الدنيا نصب أعینهم فی الآخرة (139).

إنما يستدل علی الصالحین بما یجری الله لهم علی السنِّ عباده، فلیکن أحبّ الذخائر إلیک ذخیره

العمل الصالح (140).

لا یتغنی المرء إلی حین مفارقة روحه جسده عن صالح العمل (141).

عن رسول الله: الا یمان والعمل أخوان شریکان فی قرن، لا یقبل الله أحدهما إلاّ بصاحبه (142).

کان علیّ یقول: لو کان الا یمان کلاماً، لم ینزل فیهِ صوم ولا صلوة ولا حلال ولا حرام (143).

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

اشاره الف. ایمان جامع شجره طیب است که میوه شاداب می دهد و کفر سیاه درخت خبیث است

که ثمر تلخ می دهد.

ب. با هر راهی به قصد سالم نمی توان رسید، بلکه تنها راه مقصد سالم صراط مستقیم است و پایان

کثر راهه جز دوزخ چیزی نیست.

ج. هر عملی اعم از صالح و طالح هم اکنون موجود است و حجاب خودبینی مانع شهود آن است و

بارقه مرگ این پرده را پاره می کند؛ از این رو هر عملی مشهود عامل خود می شود.

د. صالحان راستگو چون از لوث تملق و روث کذب و فرث ستیاشِ مذموم منزهند، آنچه بر زبان آنان می گذرد، شاهد صدق صلاح و فلاح کسانی است که ذکر خیر آنها مطرح است.

ه. معیار صلاح مل گذشته از برهان عقل نظری که در حکمت عملی معمول است، دلیل نقلی معتبر است که در فقه و حقوق طرح می شود.

و. نفی عمل از ایمان، گونه ای از اباحه گری را به همراه دارد.

ز. عمل بدون اعتقاد سودمند نیست؛ زیرا مانند شاخه بی ریشه است.

5. ترغیب امیرمؤمنان به عمل صالح

تجهّزوا رحمکم الله! فقد نودی فیکم بالرحیل. وأقلّوا العرجة علی الدنیا، وانقلبوا بصالح ما بحضرتکم من الزاد، فإنّ أمامکم عقبه کؤوداً، و منازل مخوفة مهولة، لابدّ من الورد علیها، والوقوف عندها هواعلموا أنّ ملاحظ المنیة نحوکم دانیة و کأنکم بمخالباها وقد نشبت فیکم و قد دهمتکم فیها مفضعات الأمور، ومعضلات المحذور. فقطّعوا علائق الدنیا واستظهروا بزاد التقوی (145).

رحم الله امرأ سمع حکماً فوعی ودعی إلی رشاد فدنا وأخذ بحجزة هاد فنجا، راقب ربّه و خاف ذنبه، قدّم خالصاً و عمل صالحاً، اکتسب مذخوراً واجتنب محذوراً و رمی غرضاً و أحرز عوضاً، کابر هواه و کذب مناه. جعل الصبر مطیة نجاته، والتقوی عُدّة وفاته، ركب الطريقة الغراء و لزم المحجّة البیضاء، اغتنم المهل و بادر الاجل و تزوّد من العمل (146).

لا مال أعود من العقل ولا وحدة أوحش من العجب... ولا تجارة کالعمل الصالح (147).

اشاره: امیرمؤمنان در بسیاری از خطبه های نهج البلاغه انسان را به تحصیل عمل صالح تشویق کرده و تأکید می فرمایند که چون انسان با مرگ نابود نمی شود، بلکه پس از مرگ به حساب او رسیدگی می شود و در این سفر تنها تقوا سودمند است، بنابراین، عنصر محوری عمل صالح، تقوا و پروای الهی است که در انجام واجبات و ترک محرّمات ظهور دارد، و به اصطلاح حسن فعلی و حسن فاعلی در آن جمع است. حُسن فعلی انطباق فعل با شریعت و حسن فاعلی تشریح و تدبیر فاعل و قصد تقرب او به خداست.

الف. آن حضرت هر شب پس از نماز عشا با صدای بلند، به گونه ای که همه نمازگزاران بشنوند، می فرمود: آماده باشید خداوند شمارا رحمت کند؛ یعنی شما مسافر هستید و مسافر باید بار خود را بسته و آماده سفر باشد. منادی الهی در میان شما ندای کوچ کردن و رحلت داده است و شما هم نمی تانید در برابر آن مهلت خواسته بگویید: ما آماده ارتحال نیستیم؛ زیرا (فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ) ⁽¹⁴⁸⁾ ... زود آماده شوید.

انسان سبکبار زود آماده می شود. از این همه زاد و توشه عمل صالح که در دنیا در اختیار شماست بردارید و با این زاد و توشه منقلب شوید. بدانید که انسان باید در دنیا صراط مستقیم را ی کند. کسی که در دنیا صراط مستقیم را نیپمود، گرفتار گردنه های سخت صراط مستقیم در آخرت و ایستگاه های هراسناک و هولناک آن خواهد شد که چاره ای از ورود در آن و توقف نزد آن ندارد. بدانید که نگاه مرگ به سوی شما نزدیک است ⁽¹⁴⁹⁾، به گونه ای که گویا چنگال مرگ در شما فرو رفته است... تنها پشتیبان انسان تقو و عمل صالح اوست. پس از وابستگی های دنیا منقطع شوید و به تقوا تکیه کنید.

ب. همچنین در خطبه 76، راه نجات را عمل صالح معرفی می کند و می فرماید: کسی از رحمت خاص خداوند بهره مند می شود که به کلمات حکیمانه او گوش سپرده، قلبش را ظرف آن قرار دهد و به رشد دعوت شود و نزدیک بیاید و دامن سالک واصل و به مقصد رسیده ای را بگیرد ⁽¹⁵⁰⁾، و نجات پیدا کند و مراقب پروردگارش بوده از معصیتش بهراسد، کار خالصی پیش فرستد و عمل صالح انجام دهد، چیزی را کسب کند که ذخیره او باشد که آن نیز براساس آیه (وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمْلاً) ⁽¹⁵¹⁾، عبارت از اعمال صالح است و از آنچه باید بیرهیزد دوری گزیند. صیاد خوبی باشد و با هدف یابی تیر بیفکند و با هوای خود مکابره کند و بر آن برتری یابد و کبرایی خود را نسبت به هوس نشان دهد و بگوید: من بزرگتر از آن هستم که تسلیم تو شوم، شکیبایی را مرکب نجات و تقوا را توشه وفاتش قرار دهد، راه روشن را پیش بگیرد و طریق راست را مسیر خویش قرار

دهد، فرصت زندگی را غنیمت شمرد و بر اجل پیشی گیرد و عمل صالح ذخیره کند؛ چنان که خدای سبحان در قرآن کریم فرموده است: **(وتزودوا فإنَّ خیر الزَّاد التَّقوی)** (152).

ج. همچنین در کلمات حکیمانه آن حضرت آمده است: هیچ مالی از خرد سودمندتر نیست و هیچ تنهایی ترسناک تر از خودپسندی نیست و هیچ سوداگری و تجارتی چون عمل صالح نیست. تذکر: همان طور که گاهی ایمان به معنای اعتقاد قلبی است و در برابر عمل صالح واقع می شود و زمانی چنین تفکیکی صورت نمی پذیرد، عنوان عمل صالح نیز گاهی در برابر مبادی عقلی و اعتقادی قرار می گیرد و زمانی چنین تفکیکی صورت نمی پذیرد. آنچه قبلاً گذشت این بود که صرف صحیح بودن کار سبب استحقاق اجر الهی نمی شود، بلکه در استحقاق پاداش خدا گذشته از حُسن فعلی، حُسن فاعلی، به همان مفهومی که تبیین شد، لازم است.

6. خوف ممدوح و مذموم

عن العسکری:... ونظر أمير المؤمنین إلی رجلٍ أثر الخوف علیہ، فقال ما بالک؟ فقال: إننی أخاف الله، فقال: یا عبدالله خف ذنوبک و خف عدل الله علیک فی مظالم عباده و أطعه یما کلفک ولا تعصه فیما یصلحک، ثم لا تخف الله بعد ذلك فإنه لا یظلم أحداً ولا یعذبه فوق استحقاقه أبداً إلا أن یخاف سوء العاقبة بأن تغیر أو تبدل، فإن أردت أن یؤ منک الله سوء العاقبة فاعلم أن ما تأتیه من خیر فبفضل الله و توفیقه و ما تأتیه من سوء فبإهمال الله و إناره إ یاک حمله علیک (153).

اشاره الف. خداوند گذشته از عدل دارای وصف ممتاز احسان، رحمت و رأفت است، به طوری که از وی به عنوان ارحم الراحمین یاد می شود؛ یعنی در رحمت نیز **(لیس کمثله شیء)** (154) است. پس آنچه نسبت به چنین مبدئی رواست امیدکرم و رأفت است.

ب. هرگونه هراسی که انسان را فرا می گیرد، از اعمال ناروای خود اوست که می ترسد خداوند برابر عدل با او رفتار کند، نه مطابق احسان و رحمت و همچنین از احتمال سوء خاتمه و بدعاقبتی ناشی می شود.

ج. چاره اساسی آن، عادلانہ زیستن و درخواست دوام این حال از خداوند رحمان است.

د. رعایت امور یاد شده زمینه ظهور تعادل بین خوف و رجا را فراهم می کند که کمالی مطلوب است.

7. ایمنی شیعیان از خوف و حزن

عن الصادق عن آبائه عن النبی أنه قال: یا علی أنت و شیعتک علی الحوض تسقون من أحببتم و تمنعون من کرهتتم و أنتم الا منون یوم الفزع الا کبر فی ظلّ العرش یفزع الناس ولا تفزعون، و یحزن الناس ولا تحزنون⁽¹⁵⁵⁾.

عن النبی... و لا خوف علیهم حین یخاف الکافرون ما یشاهدونه من العذاب ولا هم یحزنون عند الموت لانّ البشارة بالجنان تأتیهم عند ذلك⁽¹⁵⁶⁾.

اشاره: پیروان راستین اهل بیت عصمت مخاطبان اصلی حدیث معروف ثقلین هستند که هم قرآن کریم را به عنوان ثقل اکبر مطاع می دانند و هم عترت طاهرین را به عنوان ثقل اصغر متبوع قرار می دهند. از این رو از خوف عذاب مصون و از رجا و اائق برخوردارند.

(وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَاءَ آتَيْنِكُمْ بِقُوَّةٍ وَادْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ # ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ، لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَسِرِينَ)

گزیده تفسیر

خدای سبحان از بنی اسرائیل میثاق گرفت که تورات را پذیرفته و با قوت و عزم بدنی و مادی، و قلبی و معنوی به آن عمل کنند و برای گرفتن چنین عهدی، که مقصود از آن تحقق عینی احکام تورات بود، نه صرف پذیرش قلبی آن، کوه معروف طور سیا را که محل مناجات موسای کلیم در وادی مقدس طوی بود، برفراز سر آنان برافراشت. البته رفع طور و نتق جبل و اخذ میثاق، منافی اختیار و مباین رضایت نبوده، تنها در حد علامت عذاب برای گرفتن میثاق غلیظ بر اطاعت در مقام عمل پس از ایمان آوردن آنان بود، نه بر وادار کردن آنها به اصل ایمان. رؤیت چنین آیه و معجزه عظیمی که مستبعد عادی است، نپه مستحیل عقلی، سبب قوت ایمان و تحریک وجدان معنوی و شعور فطری و زمینه ساز گرفتن پیمانی غلیظ و شدید و ایجاد عزمی راسخ و اخذی قوی برای عمل به احکام تورات است. اخذ به قوت بدن نیز مرهون اخذ علمی دین به قوت اندیشه و اخذ عزمی آن به قوت انگیزه است و کسی که دین را با قوت همه جانبه اخذ کند، نه در بُعد علمی گرفتار شبهه می شود و نه در بُعد عملی مبتلای به شهوت.

خداوند به بنی اسرائیل فرمود که در مقام بقا نیز همچون مقام حدوث، با یادآوری محتوای تورات، آن را محکم بگیریید و بدان عمل کنید. این یادآوری مقدمه علم و زمینه برای حصول تقواست. کاربرد حرف تمنی و ترجی (لعل) در این باره از سوی خدای سبحان ناظر به مقام فعل است، نه ذات، و به سبب معلوم نبودن حکم آینده فعل خارجی، انسان تا پایان عمر باید بین خوف و رجأ به سر برد.

بنی اسرائیل که شاهد آن همه معجزات روشن حضرت موسی بودند، پس از فاصله ای پیمان شکنی کرده و از چنان پیمان غلیظ و شدیدی رو برگرداندند. آنان به سبب عهدشکنی مستحق لعن و هلاکت و عذاب شده و برابر قانون عدل و قسط هیچ گونه استحقاق نجاتی نداشتند، بلکه همه زمینه

های خسارت و عذاب برای آنها فراهم بود، لیکن در عین حال مشمول لطف خاص الهی شده و با توفیق توبه، عذاب الهی از آنان دفع شد و برابر فضل و رحمت بی کران خداوند از خسارت و تعذیب رهایی یافتند، حال این که اگر فضل و رحمت و توفیق ویژه الهی شامل آنان نمی شد، از خاسران بودند. بدین گونه رفع طور که ارباب ظاهری را به همراه داشت به فضل و رحمت مانع از خسارت ختم شد.

تفسیر

تناسب آیات

در آیه قبل رشته خطاب هایی که متوجه بنی اسرائیل بود، موقتاً قطع شد و به طور عام راه رسیدن به سعادت و رحمت الهی برای همه انسان ها و ملت ها بیان شد. در این دو آیه، مجدداً خطاب متوجه خصوص بنی اسرائیل می شود و نعمتی دیگر از نعمت ها و عنایت های الهی (دهمین نعمت) درباره این قوم لجوج و سرکش بیان می گردد.

در آیات مورد بحث می فرماید: به یاد آورید زمانی را که درباره تورات و عمل به دستوره های آن از شما پیمان گرفتیم؛ بدین گونه که کوه طور را بر فراز شما برافراشتیم و باین شدت از شما خواستیم تا هم با قوت ظاهری و جسمانی دین خدا را اخذ و از آن دفاع کنید و هم با قوت قلبی آن را بفهمید و مدافع آن باشید و نه تنها در مقام حدوت، بلکه در مقام بقا نیز به آن وفادار بوده، آنچه را که در آن است دقیقاً به خاطر بیاورید و به آن عمل کنید، به امید آن که پرهیزکار شوید، ولی شما به چنین پیمانی نیز پشت کردید و آن را به فراموشی سپردید، که اگر فضل و رحمت خداوندی نبود، از خاسران و زیانکاران قرار می گرفتید و دچار عذاب می شدید.

چگونگی میثاق بنی اسرائیل

امین الا سلام طبرسی درباره قصه میثاق بنی اسرائیل، از ابن زید چنین نقل می کند:
هنگامی که حضرت موسی از کوه طور بالوواح تورات بازگشت، به قوم خویش اعلام داشت: الواحی آورده ام که مشتمل بر تورات و حلال و حرام الهی است. پس به آن عمل کنید. آنان پاسخ

دادند: کیست که سخنت را باور کند؟ پس خداوند عزّ و جلّ فرشتگانی فرستاد تا کوه طور را بر فرازشان برافرازند. حضرت موسی فرمود: اگر آنچه را که برایتان آورده ام بپذیرید و به آن عمل کنید، این عذاب از شما برداشته می شود و گرنه فرشتگان، کوه را بر شما فرو می آورند. آنان پذیرفتند و برای خداوند، در حالیکه با گوشه چشم به کوه می نگریستند، به سجده افتادند و این است منشأ کیفیت سجده یهود که بر یکی از دو طرف صورت سجده می کنند.⁽¹⁵⁷⁾

آلوسی از ابن عباس نقل می کند که خداوند به جبرائیل فرمان داد تا قطعه ای از کوه طور رابه اندازه لشکر بنی اسرائیل یعنی به شعاع یک فرسخ برگرداند و بر سر بنی اسرائیل به فاصله قامت انسان، برافرازد تا پیمان را قبول و به آن عمل کنند⁽¹⁵⁸⁾، لیکن صاحب المنار می گوید: بر اثر زلزله شدیدی که در کوه طور واقع شد، بنی اسرائیل که در دامنه آن بودند، سایه قسمت بالای کوه را بر سر خود مشاهده کردند و احتمال این را می دادند که هر لحظه بر سر آنان فرود آید.⁽¹⁵⁹⁾

علامه طلاطبایی می فرماید:

چنین تفسیری مبتنی بر انکار اصل معجزات و خوارق عادات است و پذیرش چنین تأویلاتی سبب می شود که نه برای کلام ظهوری باقی بماند و نه برای فصاحت و بلاغت کلام، اصل قابل اتکایی.⁽¹⁶⁰⁾

میثاق و عهد عمل به تورات

میثاق در جمله و اذ أخذنا میثاقکم همان میثاق غلیظی است که در آیه (وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا)⁽¹⁶¹⁾ به آن اشاره شده و سیاق آیه شهادت می دهد که کوه طور برای گرفتن چنین میثاقی بر فراز آنان برافراشته شد و آن میثاق عمل به تورات است، نه میثاق مشترک بین همه انسان ها در عالم ذریّه: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ)⁽¹⁶²⁾. نیز ناظر به عقل (از باب این که خداوند با اعطای حجّتی چون عقل به انسان، از او پیمان اطاعت گ گرفته است) یا ناظر به پیمانی که بازبان وحی و ارسال رسل از همه انسان ها گرفته شده: (قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)⁽¹⁶³⁾ نیست.

نتیجه این که، این میثاق همان عهدی است که در آیه 40: وأوفوا بعهدي أوفٍ بعهديكم و آیه 83: وإِذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلاّ الله... و آیه 84: وإِذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم... همین سوره به آن اشاره شده و نیز میثاقی که در آیه (ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل...) (164) مطرح شده و در مجموع میثاقی است که از بنی اسرائیل درباره عمل به مجموعه احکام و قوانین تورات گرفته شده است؛ از این رو از آن به میثاق الكتاب تعبیر شده است: (ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلاّ الحقّ و درسوا ما فيه...) (165).

از آنچه گذشت روشن می شود که واو در ورفعنا فوقكم الطور حالیه است، نه عاطفه؛ یعنی به یاد آورید زمانی را که در حالی که کوه را بالای سرتان برافراشتیم، از شما پیمان گرفتیم. تذکر: از همه بنی اسرائیل مطلب واحد و مکتب فارد تعهد گرفته شد؛ از این رو از عهد مزبور با لفظ مفرد (میثاق) یاد شده و از آن با لفظ جمع (مواثیق) یاد نشد؛ نظیر: (ثمّ نخرجكم طفلاً) (166) (نه اطفالاً) که با لفظ مفرد یاد شد؛ چون همگان در این جهت جامع سهیمند.

مراد از طور

بیشتر مفسران (167) بر آنند که مراد از طور همان کوه معروف طور، محل مناجات حضرت موسی است که در سوره تین از آن به طور سینین (168) و در سوره مؤ منون به طور سینا (169) و در سوره طه به وادی مقدّس طوی (170) و در سوره اعراف به الجبل (171) (با الف و لام عهد) تعبیر شده است و از آن جا که در آیات متعددی از قرآن، از واژه طور همان کوه معروف طور اراده شده است (172)، براساس قانون اطّراد (173) در آیه مورد بحث نیز باید همان معنا مراد باشد. از این رو مراد از آن جنس کوه نیست؛ چنان که مراد از جبل در آیه (وإذ نتقنا الجبل...) (174) چنین است (یعنی الف و لام الجبل الف و لام عهد است) (175).

پیوند رفع طور و گرفتن میثاق

چنان که گذشت، ظاهر سیاق آیه مورد بحث این است که رفع طور برای اخذ میثاق پذیرش تورات و عمل به آن با قوّت و عزم بوده است؛ زیرا رؤیت چنین آیه و معجزه عظیمی سبب قوّت

ایمان و تحریک وجدان معنوی و شعور فطری می شود و زمینه را برای گرفتن پیمانی غلیظ و شدید، و ایجاد عزمی راسخ و اخذی قوی: خذوا ما آتیناکم بقوة برای عمل به احکام تورات فراهم می سازد. مؤید این تفسیر، آیه: (ورفعنا فوقهم الطدور بميثاقهم وقلنا لهم ادخلوا الباب سجداً وقلنا لهم لاتعدوا في السبت وأخذنا منهم ميثاقاً غيباً) ⁽¹⁷⁶⁾ است؛ زیرا این آیه به خوبی نشان می دهد که بین رفع طور و اخذ میثاق پیوندی وجود دارد؛ گویا خداوند می خواهد رفع کوه را به عنوان یادبودی برای میثاق قرار دهد و به بنی اسرائیل بفهماند که اگر پیمان خدا را سست گرفتید و به احکام تورات عمل نکردید، دچار عذاب می شوید.

دفاع همه جانبه از دین

مراد از قوه در جمله خذوا ما آتیناکم بقوة هم قوت بدنی و مادی است و هم قوت قلبی و معنوی؛ چنان که امام صادق در پاسخ این پرسش که آیا مقصود، قوت جسمانی است یا قوت قلبی: أقوّة فی الا بدن أو قوّة فی القلب؟ فرمودند: فیهما جمیعاً ⁽¹⁷⁷⁾ پس مقصود از اخذ با قوت خوب فهمیدن کتاب و خوب عمل کردن به آن و خوب حمایت کردن از آن است، نه کارهایی مانند تذهیب و نوشتن آن با آب طلا، بلکه فقیهان به حرمت تذهیب مساجد یا کراحت آن فتوا داده اند و حضرت حجّت، مهدی موجود موعود پس از ظهور برای گسترش عدل جهانی، به این تشریفات پایان می دهند.

به بیان دیگر، پیام این جمله آن است که انسان باید هم با قوت ظاهری و مادی و هم با قوت و قدرت قلبی، مدافع دین الهی باشد؛ هم فهم درست و دقیق مائل علمی دین و هم پاسداری و حمایت مسلحانه از آن بر عهده مؤمنان است.

تذکر: برخی از امور به نحو واجب عام مطرح است و بعضی از آنها به نحو واجب خاص؛ درمورد واجب عام، قیام همگان به نحو وجوب عینی لازم است و در مورد واجب خاص قیام عمومی به نحو وجوب کفایی لازم است، تا هیچ مطلبی از مطالب حوزه دین معطل نماند.

یادآوری محتوای تورات

مراد از یادآوری محتوای تورات واذکروا ما فیه این است که نه تنها در مقام حدوث، بلکه در مقام بقا نیز این کتاب را محکم اخذ کنید و چون ذکر غیراً ز قرأت است، بدین معناست که علناً آن را مورد مذاکره و درس و بحث قرار دهید و نه تنها آن را قرأت کنید که به یاد محتوای آن نیز باشید و به آن عمل کنید که با عمل به احکام آن، علم پایدار می ماند وگرنه علم بدون عمل کوچ می کند: (العلم یهتف بالعمل فإن أجابه وإلا ارتحل) (178).

این جمله مانند (أفلا یتدبرون القرآن) (179) امر به تدبّر در کتاب است که مقدمه عمل و در نهایت زمینه برای حصول تقواست؛ از این رو پس از آن به لعلکم تتقون تعبیر شده است.

معنای ترجی در کلام الهی

تعبیر به لعلّ در جمله لعلکم تتقون چنان که در نظایر آن گذشت، برای این ست که انسان تا پایان عمر باید بین خوف و رجا به سر ببرد؛ گرچه در اواخر عمر که به مرگ نزدیک تر می شود، لازم است رجا از خوف باشد و در غیر آن، خوفش بیشتر از رجا بوده، در مقام عمل به گونه ای که به رجایش آسیبی نرسد، از خائفان قرار گیرد. غرض آن که واژه لعلّ و لیت که حروف تمنّی و ترجی است، مانند خود کلمه امنیّه و رجا اگر در کلام خدای سبحان به کار رود اولاً، ناظر به مقام فعل است، نه مقام ذات و ثانیاً، فعل خارجی طوری است که هرچند حکم فعلی آن معلوم است، حکم آینده آن معلوم نیست.

عهدشکنی بنی اسرائیل

تعبیر به ثمّ تولّیتم من بعد ذلک در آیه دوم، به عادت و روش عهدشکنی بنی اسرائیل اشاره دارد که به آن معروف بودند و به سبب آن مورد لعن خداوند واقع شدند: (فبما نقضهم میثاقهم لعناهم) (180). این عادت زشت در میان یهود مدینه در صدر اسلام نیز رواج داشت و رسول مکرّم نیز به پیمان شکنی های آنان مبتلا بود. قومی که شاهد معجزات شفاف و رهای بخش حضرت موسی بوده و آن را

از نزدیک مشاهده کردند و با آن هماهنگ نشده، بلکه به ستیز و نبرد با آن برخاستند تا خواسته نفسانی خود را تأمین کنند، چگونه رسالت رسول گرامی اسلام را می پذیرند؟

از آیه مورد بحث برمی آید که بنی اسرائیل پس از فاصله ای شروع به پیمان شکنی کردند و این فاصله و آن نقض عهد را می توان تعبیر *ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ* استظهار کرد؛ زیرا کلمه *ثُمَّ* نشان فصل است و لفظ *تَوَلَّيْتُمْ*، علامت اعراض و رخ برتافتن از آن چه به آن اقبال کرده بودند و اگر جریان *جَبَلِ مَتَشَقَّ* و ظهور مرفوع صبغه تعذیب داشته باشد، آیه مورد بحث شبیه آیه *فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِذْ هُمْ يَنْكُثُونَ* است و اگر جنبه ارعاب و تنبیه نداشته باشد، مسانخ آیه مزبور نیست.

گذشت بی کران الهی

جمله *فلولا فضل الله عليكم و رحمته لکنتم من الخاسرين* بر نهایت فضل و رحمت الهی دلالت دارد؛ زیرا جمله مزبور بدین معناست که بنی اسرائیل پس از آن همه معجزه و آیات روشن الهی از چنان پیمان غلیظ و شدیدی، روی برگرداندند و به زشت ترین کردار اخلاقی و حقوقی (گوساله پرستی) روی آورده، شایسته هلاکت و عذاب شده بودند، ولی در عین حال لطف خاص الهی شامل حال آنان شد و با توفیق توبه ای که یافتند، عذاب الهی از آنها دفع شد و از خسارت رهایی یافتند. اگر توفیق و فضل ویژه الهی شامل حال آنان نمی شد از خاسران بوده، هر گناهی که از خیال آنها می گذشت، مرتکب می شدند.

تعبیر به فضل و رحمت از این روست که آنان طبق قانون عدل و *قِسْطٍ* هیچ گونه استحقاقی نسبت به نجات از عذاب و خسارت و هلاکت نداشتند، بلکه همه زمینه های عذاب برای آنها فراهم بود، ولی برابر فضل و رحمت بی کران الهی از تعذیب رهایی یافتند.

تذکر: اصل نقض میثاق و نکث عهد از گناهان بزرگ است و اگر میثاق در غایت قوت بود، نقض آن در نهایت معصیت است؛ از این رو ممکن است کیفر سخت آن را بدرقه کند؛ زیرا زمینه تعذیب سهمگین فراهم شده است.

عفو از چنین گناه بزرگی فقط از خدای سبحان متوقع است که حضرت وی از هر عصیان بزرگی می گذرد. خداوند ستار غفار آن چنان گناه بنده را می بخشد که نه تنها به فلک می فهمد و نه ملک آگاه می شود، بلکه انسان کاملی چونان رسول اکرم که کامل ترین خلیفه الهی و مسجود همه ملائکه است، از آن مطلع نمی گردد، تا مجرم معفو نزد او منفعل نشود.

نموداری از آن گذشت بیکران را می توان از این حدیث قدسی استظهار کرد که حضرت ختمی مرتبت فرمود: من از خداوند خواستم که حساب امت مرا به من واگذارد تا امت من نزد امت های دیگر رسوا نگردد. خداوند به سوی من وحی فرستاد: بلکه من آنان را حساب رسی می کنم تا اگر لغزشی داشته باشند آن را از تو مستور کنم، تا آنان نزد تو شرمنده نگردند.⁽¹⁸¹⁾ بررسی این رحمت فراگیر و استنباط آن از آیه مزبور باعث شد تا برخی از حکیمان متأله در تفسیر این آیه بگویند: این مضمون از امیدبخش ترین پیام های قرآنی است⁽¹⁸²⁾. البته خبر صادر از خدای سبحان حتمی و دائمی است، لیکن تفاوت در مستفیض است که برخی آن را می پذیرند و بعضی از قبول آن امتناع می ورزند.

لطایف و اشارات

1. نقش عقل برهانی در میثاق

قوی ترین میثاق آن ست که گسستنی نباشد و گسست ناپذیری آن به نحو ضرورت باشد، نه به طور دوام محض و چنین وثاق ضروری ذاتی باشد؛ یعنی با هویت انسان هماهنگ باشد؛ به طوری که قرین وجودی او باشد، نه ذاتی ماهوی. چنین میثاق مستحکمی همان فطرت معهود است که بعداً به وسیله برهان عقلی نهادینه شده است؛ از این رو در تفسیر کبیر رازی، میثاق عقلی اقوی المواثیق نامیده شده است⁽¹⁸³⁾؛ چنان که شیخ طوسی عهد به زبان برهان را مطرح کرده و جریان عالم ذر را به طوری که ذرات ریزی واجد روح شده باشد منتفی دانسته است⁽¹⁸⁴⁾. مقصود از اخذ میثاق در آیه مورد بحث و مانند آن، تحقق عینی احکام تورات است، نه صرف پذیرش قلبی آن. گرچه معجزات

حضرت موسی سهم به سزایی در پذیرش بنی اسرائیل نسبت به مکتب او داشت، لیکن صرف اعجاز در تحقق ایمان کافی نیست، بلکه عقل استدلالی باید آن را مدار احتجاج قرار دهد. بنابراین، فتوای عقل برهانی مرجع تصمیم گیری است؛ هرچند تصدیق آن را دلیل نقلی یا اعجاز حسّی تأمین می کند؛ زیرا تا تلازم ضروری بین اعجاز و صحت دعوت و صدق دعوی نباشد، هرگز صرف معجزه سند تام ایمان نخواهد بود و معلوم است که تبیین تلازم ضروری بر عهده عقل برهانی است.

2. امکان برافراشته شدن کوه

در صورتی که دلیل عقلی بر امتناع برافراشته شدن کوه نباشد؛ یعنی دلیلی از خارج، مانع انعقاد ظهور برای جمله ورفعنا فوقکم الطور نشود، باید ظاهر آن را بدون تردید اخذ کرد و روشن است که چنین مانعی وجود ندارد؛ زیرا خدای که دریا را برای نجات بنی اسرائیل و کوه را برای خارج شدن شتر از میان آن، به عنوان معجزه صالح پیامبر می شکافد، می تواند کوه را نیز از جای برکند. خدای سبحان همه آسمان ها و زمین را بدون ستون مرئی یا با ستونی نامرئی، نگاه می دارد: (الله الذی رفع السّموات بغير عمدٍ ترونها) ⁽¹⁸⁵⁾ و پرنده را در ضا نگاه می دارد و آن را آیتی الهی معرفی می کند: (أولم یروا إلى الطیر فوقهم صاّقات و یقبضن ما یمسکهنّ إلاّ الرّحمن إنّهُ بکلّ شیء بصیر) ⁽¹⁸⁶⁾ و به امیر مؤمنان علی نیرویی می بخشد که می تواند در قلعه خیبر را از جای برکند و به فاصله دور به پشت سر افکند: ثمّ رمی به خلف ظهره أربعین ذراعاً ⁽¹⁸⁷⁾.

با تجلی خود کوه را متلاشی می سازد: (فلما تجلّی ربّه للجبل جعله دكاً) ⁽¹⁸⁸⁾. چنین قادری می تواند کوه را از جا برکند و آن را بر بالای سر بنی اسرائیل نگاه دارد: (وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلّة و ظنّوا أنّه واقع بهم خذوا ما أتیناکم بقوة و اذکروا ما فیہ لعلکم تتقون) ⁽¹⁸⁹⁾.

3. ویژگی های رفع طور

پیمان بنی اسرائیل در قرآن گاهی به صورت عهد و زمانی به عنوان میثاق یاد شده است؛ مانند آیات 40 و 83 و 93 از بقره و آیات 12 و 13 و 70 از مائده و آیه 169 از اعراف و آیات 154-155 از نساء.

در برخی از این موارد جریان رفع طور طرح شده است؛ مانند آیه 93 بقره و 154 نساء و 171 اعراف. ظاهر عنوان رفع طور این است که جهت عقل محال نیست؛ زیرا معجزه گرچه خارق عادت و مستبعد عادی است، ولی خارق قانون علیت نبوده و مستحیل عقلی نیست.

صدرالمتألهین در تفسیر آیه مورد بحث انکار متفلسفه را نسبت به رفع طور ناروا دانسته و آن را نقد و ابطال کرده است.⁽¹⁹⁰⁾

آنچه در جریان رفع طور حاصل شد این است که اولاً، به اراده خاص الهی بوده است، نه صرف جریان طبیعی؛ هر چند هر چه در قلمرو طبیعت و منطقه فراطبیعت پدید می آید به اراده خداست. ثانیاً، به ماجرای رفع طور اهتمام شده که با فعل متکلم مع الغیر بیان شده و نکته آن، یا قصد تفخیم متکلم است یا قصد حضور فرشتگان مدبر به امر الهی.

ثالثاً، صیغه قدرت نمایی و جنبه اعمال مولویت به آن داده شده تا یهود عنود، و جهود لدود با شهود قدرت رعب آور خدا تعدیل گردند و خردورز شوند و به جای نبذ کتاب الهی به ورای ظهر، به استقبال آن روند و به جای پیمان شکنی، به تحکیم میثاق بیندیشند.

رابعاً، جریان رفع کوه به حدّ اکراه، الجأ و سلب اختیار نرسید؛ زیرا مشاهده معجزه و بررسی آیت خدا از نزدیک نه سبب الجأ و اکراه و سلب اختیار است و نه حتی مایه سلب رضای عقلی؛ زیرا انسان خردمند برای تأمین مصلحت حیات خود می کوشد، نه به خواسته زودگذر غریزه خویش. بر این اساس، هر چند پذیرش میثاق مطابق میل غریزی نیست، لیکن موافق گرایش عقلی خواهد بود؛ نظیر نوشیدن داروی تلخ که هر چند مطابق ذائقه حسّی نیست، لیکن موافق ذوق عقل خواهد بود. از این جهت نمی توان قبول برخی از تکالیف دشوار را که ره آورد عقلی فراوان دارد، مخالف رضا

دانست، بلکه چنین پذیرشی همان طور که مطابق اختیار است، موافق رضا نیز خواهد بود؛ نظیر آنچه در جهاد ابتدایی و پذیرش ایمان در آن ظرف مطرح است که بررسی نهایی نشان می دهد که ایمان گروندگان به اسلام نه به صورت الجای منافی اختیار بود و نه به صورت کراهت مخالف رضا. بنابراین، سخن از نسخ آیه (لا إكراه فی الدین...) ⁽¹⁹¹⁾ توسط آیه مورد بحث و مانند آن نخواهد بود؛ چنانکه آلوسی پنداشته است. ⁽¹⁹²⁾

غرض آن که، اعجاز، کرامت و مانند آن لطفی از جانب خداست؛ زیرا عامل فراهم شدن توفیق است، نه سبب زوال اختیار؛ خواه جریان معجزه جنبه ترغیب و مهر داشته باشد، نظیر ید بیضا و انفلاق حَجَر و جوشش دوازده چشمه از سنگ و نزول من و سلوی و... یا جنبه ترهیب و قهر داشته باشد، نظیر ازدها شدن عصا و رفع طور، به طوری که بنی اسرائیل گمان سقوط آن را در سر می پروراندند: (وَإِذْ نَقْنَا الْجَبَلِ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظِلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خذوا ماءً اتيناكم بقوةٍ واذكروا ما فيه لعلكم تتقون) ⁽¹⁹³⁾.

آنچه از آیات رفع طو، نَتَقَ جَبَلٌ و اخذ میثاق برمی آید، آن است که هیچ کدام از این عناوین منافی اختیار و مباین رضایت نبوده است؛ زیرا قید بقوة که در آیات مزبور یاد شده نشان حفظ اقتدار و کمال اختیار بنی اسرائیل است؛ چون اخذ به قوت به ویژه به ملاحظه آنچه از حضرت امام صادق رسیده است که مقصود قوت دل و قوت بدن است، حتماً با حفظ اراده و صیانت اختیار بوده است، وگرنه کسی که قدرت و اختیار وی سلب شده، گرچه اخذ اجباری دارد، ولی اخذ به قوت نخواهد داشت. از آنچه در این باره مبسوطاً بیان شد معلوم می شود اصرار برخی از مفسران بر انکار رفع طور وجهی ندارد، ⁽¹⁹⁴⁾ هر چند پیرایه های همراه آن مانند اشتعال آتش های فراوان از جلو و تلاطم دریای مواج از پشت سر و نزدیک شدن کوه منتوق و طور مرفوع به بالای سر بنی اسرائیل به مقدار قامت یک نفر... فاقد دلیل قرآنی است و احادیث صحیحی که بتواند چنین مسائل علمی، غیر تعبیدی و غیر عملی را اثبات کند، در دسترس نیست.

تذکر الف. برافراشته شدن کوه بر بالای سر بنی اسرائیل به شهادت سیاق آیات، در حد علامت عذاب برای گرفتن میثاق غلیظ بر اطاعت در مقام عمل، پس از ایمان آوردن آنان بود، نه بر وادار

کردن آنان به اصل ایمان؛ یعنی کسانی که نه تنها در عالم میثاق سپاری، بلکه با زبان عقل و زبان وحی، پیمان بستند تا مطیع پروردگارشان باشند و با آن که آیات و معجزات فراوان درباره حقایق حضرت موسی و شریعت موسوی مشاهده کردند، همین که به دشواری دستورهای مکتوب در الواح پی بردند، بنای بر مخالفت گذاشتند. خدای سبحان با مجسم ساختن نشانه عذاب، از آنان میثاق غلیظ می گیرد تا عامل به این احکام باشند و با قوت تمام آن را اخذ کنند.

افزون بر این، حتی اگر اظهار نشانه عذاب، برای اصل ایمان آنان باشد لازمه اش اضطرار و اکراه در ایمان نیست، زیرا آنان پس از مشاهده نشانه عذاب و باور کردن وعید به عذاب، باز هم اختیار داشتند که کفر بورزند و گرفتار عذاب گردند؛ چنان که تاریخ شاهد چنین گروه لجوجی هم بوده است. اما آنان با حسن استفاده از اختیار خود توبه کردند و به اطاعت روی آوردند؛ بلکه ممکن است گفته شود که اظهار چنین نشانه ای لطفی از جانب خداوند است؛ زیرا سبب بیداری و واقع بینی و آشنایی آنان با آثار سوء کفر و معصیت و مایه ایمان آنان به مکافات عمل و فرجام بد لجاجت ها و کارشکنی ها شده، باعث می شود تا با خداوند مهربان پیمان وفاداری به حضرت موسی و پایداری بر اطاعت از او ببندند.

چنین ایمان و التزامی نظیر ایمان کسی است که خدای سبحان بر او منت می گذارد و چشم برزخی او را در لحظه ای باز کرده، تجسمی از کردارهای زشت او را به وی نشان می دهد و چنین ارائه ای سبب ایمانی تازه و پیمانی جدید بر اطاعت او می شود؛ نظیر آنچه برای قوم حضرت یونس پیش آمد که پس از مشاهده نشانه های عذاب الهی به حضرت یونس ایمان آوردند و ایمان آنان نیز سودمند واقع شد.

ب. ایمان فعل اختیاری انسان است و بین نفس انسان و حصول ایمان برای آن، اراده شخص مؤمن فاصله است؛ برخلاف علم که بعد از حصول میادی ضروری آن تحقق علم حتی است و در اختیار نفس نیست. از این رو ایمان در ظرف اختیار مطرح است و بین آنچه برای بنی اسرائیل پدید آمد و آنچه برای فرعون رخ داد، تفاوت اصیل وجود دارد؛ زیرا فرعون در حد اضطرار قرار گرفت و حال

غرق و هلاکت را از نزدیک احساس کرد و شاید در دالان ورودی برزخ واقع شد و از این رو ایمان او در آن حال مقبول واقع نشد و پاسخ منفی او به این صورت به وی اعلام شد: **(الآن وقد عصيت قبل و كنت من المفسدين)** ⁽¹⁹⁵⁾؛ برخلاف بنی اسرائیل که در کمار اراده و اختیار قرار داشتند و میثاق را پذیرفتند. غرض آن که، نه اصل ایمان بنی اسرائیل و نه اصل میثاق و عقد تعهد و نه وفای به عهد هیچ کدام از سنخ ایمان نامقبول و اضطراری فرعون نبود، بلکه همه آنها در حال اختیار و با نصاب اراده تام حاصل شد. براین اساس، هیچ مجوزی برای نکث عهد و نقض پیمان وجود نداشت و از این جهت در آیه بعد اعراض آنها مورد نقد قرار گرفت.

4. گستره پیمان اخذ کتاب با قوت

خطاب خدا ما ءاتیناکم بقوة گرچه به ظاهر لفظ، متوجه خصوص بنی اسرائیل است، لیکن روح این خطاب همه مسلمانان، بلکه موحدان جهان را دربرمی گیرد؛ زیرا دین همه انبیا همان اسلام است: **(إنّ الدین عندالله الا سلام)** ⁽¹⁹⁶⁾ و اسلام نیز همان دین ابراهیم خلیل است که همه پیامبران بر ن صحه گذاشتند و اگر تفاوتی بین ره آورد انبیا مشاهده می شود، تنها به شریعت و منهاج آنان باز می گردد: **(لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجاً)** ⁽¹⁹⁷⁾.

در خطوط کلی و اصلی دین در عقاید، اخلاق، حقوق و فقه فرقی بین ادیان آسمانی نیست. اگر فرقی باشد از قبیل فرقی بین دقیق و ادق و کامل و اکمل است. گرچه شریعت بعدی، شریعت پیشین را در مسائل جزئی و فروع دین نسخ می کند و در اصول و خطوط کلی نیز همواره در حال تکامل است: **(الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی)** ⁽¹⁹⁸⁾، اما هیچ نفی و ردعی را نسبت به خطوط کلی و اصلی ادیان گذشته، دربر ندارد.

حاصل این که، فرمان دفاع و پاسداری شدید، قوی و همه جانبه از دین مربوط به همه امم است و اختصاص به قوم یهود ندارد؛ چنان که روح خطاب هایی که به ظاهر به مؤمنان اختصاص دارد، نظیر **(وما ءاتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا)** ⁽¹⁹⁹⁾ شامل همه انسان ها می شود و هر مسلمانی وظیفه دارد با قوت فکری و استدلال منطقی، معارف دین را بفهمد تا هیچ شبهه ای او را

متزلزل نسازد، بلکه به شبهات دیگران نیز پاسخ قاطع دهد و هیچ شهوتی او را نلغزاند، بلکه در تعدیل مشتهیات دیگران نیز کوشا باشد و هیچ وهن و حزنی به خود راه ندهد: ولا تهنوا ولا تحزنوا⁽²⁰⁰⁾، بلکه در تأمین هراس و حزن دیگران نیز سعی کند. کسی که دین را با قوت همه جانبه اخذ کند، نه در بُعد علمی گرفتار شبهه می شود و نه در بُعد عملی مبتلای به شهوت و از آنچه عزم انسان را در عمل صالح سست می کند، به دور است. تعبیر به ولا تهنوا همان بُعد سلبی خذوا ما ءاتیناکم بقوة است.

اگر بنی اسرائیل سخنان موسای کلیم و از جمله توحید را با برهان و استدلال می فهمیدند، به دنبال گوساله سامری حرکت نمی کردند و با مشاهده بت پرستان آرزوی داشتن خدای دیدنی و قابل رؤیت نمی کردند و جعل چنین خدای مجعولی را به حضرت موسای کلیم پیشنهاد نمی دادند: (یا موسی اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة)⁽²⁰¹⁾.

خدای سبحان در عین حال که می فرماید: (فاقرؤا ما تیسّر من القرآن)⁽²⁰²⁾ و از طرفی قرأت قرآن را عبادت می داند و به خانه ای که در آن، قرآن تلاوت شود، نورانیت می بخشد و بر تلاوت لفی قرآن آثار و فواید فراوان مترتب می سازد، چنین می فرماید: دینتان را با قوت بگیرید تا در قبال شبهه ها قلبتان نلغزد؛ زیرا دل در اختیار شما نیست، بلکه مقهور و محکوم دلیل است. اگر شبهه ای به قلبتان راه یابد و نتوانید آن را پاسخ دهید، حریم قلب شما را تسخیر و شما را متزلزل می سازد.

این خطاب در جای دیگر به صیغه مفرد، به خود حضرت موسی متوجه شده است: (وکتبنا له فی الا لواح من کل شیء موعظة و تفصيلاً لكل شیء فخذها بقوة)⁽²⁰³⁾ و روشن است که اخذ حضرت موسی به قوت همان جدی بودن در عمل به تورات و کوشش وافر در ایجاد کشش در بنی اسرائیل نسبت به کیش خود است.

همچنین خداوند به حضرت یحیی می فرماید: (یا یحیی خذ الكتاب بقوة)⁽²⁰⁴⁾ و یحیی نیز با قوت تمام، کتاب دین را گرفت و تا مرز شهادت در این راه پیش رفت، به گونه ای که سالار شهیدان، حسین بن علی در مسیر حرکت خود به کربلا، به طور مکرر از قصه یحیای شهید یاد می کرد و می فرمود: (إنّ من هوان الدنيا علی الله تعالی أنّ رأس یحیی بن زکریّا أهدی إلى بغی من بغایا بنی اسرائیل)

⁽²⁰⁵⁾، و همچنین خداوند از کسانی که کتاب الهی را با قوّت و ش دّت اخذ می کنند به عنوان مصلحانی یاد می کند که اجرشان ضایع نمی شود: (والَّذِينَ يَمْسُكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ) ⁽²⁰⁶⁾. تمسک کتاب آسمانی غیر از صرف تمسک است؛ زیرا صیغه تفعیل مبالغه و کثرت و شدّت را به همراه دارد.

5. تنها وسیله نجات و تزکیه

چنان که در مباحث تفسیری گذشت، مراد از فضل الله در آیه دوم، تفضّل ویژه الهی به مؤ منان است. توضیح این که، تفضلات الهی دو گونه است؛ بخشی از آن شامل همه انسانها می شود، چه بخواهند یا نخواهند و بخشی دیگر تفضلات ویژه ای است که انسان، باید آن را از خدا طلب کند: (وسئَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ) ⁽²⁰⁷⁾.

نازل ترین همّت آن است که انسان، تنها نجات از دوزخ را از خدا بخواهد؛ درجه ای که حتی اطفال، دیوانگان و مستضعفان فکری نیز از آن بهره مندند. زیرا هیچ یک از این گروه ها اهل دوزخ نیستند. بلکه باید به دنبال خاص خدا بود و باور داشت که عالی ترین درجات بهشت در انتظار مؤ منان است و رسیدن به آن جز با سؤ ال و درخواست از خدا ممکن نیست؛ چون فضل بخششی است که افزون بر مقدار مقرر و لازم باشد و تفضّل شونده، حقی نسبت به آن نداشته، تنها عامل آن لطف و بزرگواری تفضّل کننده باشد.

در نگاهی عمیق تر آنچه از جانب خدای سبحان به نسان ها می رسد و هر فیضی از طرف مبدأ جهان نصیب آنان می شود، تنها ز فضل و رحمت خداست؛ از این رو در بعضی از آیات به همه مؤ منان خطاب می شود: (وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَازَكُنَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا) ⁽²⁰⁸⁾ که نشان آن است که از انسان به طو استقلال کاری ساخته نیست، بلکه او تنها آینه دار جمال فیض حق است. حضرت امام سجاد در مناجات خود به خدا عرضه می دارد: خدایا هرگاه توفیق عبادت تو را یافتیم، نه تنها طلبی پیدا نکردیم، بلکه بدهکار شدیم و اگر توفیق شکر تو را یافتیم، به سبب چنین توفیقی شکر دیگری بر م اواجب شد. ⁽²⁰⁹⁾ حتّی نمی شود گفت که من مثلاً عمری زحمت کشیده و تحصیل علم

کرده ام و...؛ زیرا بسیار بودند کسانی که اراده تحصیل علم داشتند، ولی توفیق نصیب آنان نشد. عالمی که خود را از خداوند طلبکار می یابد، در این محاسبه به خطا رفته، از علم خود سودی نمی برد؛ زیرا چنین علمی نافع نیست.

بر همین اساس، خدای سبحان در سوره مبارکه نور مکرراً هشدار می دهد که نپندارید اگر علم صائب و عمل صالحی نصیب شما شد از جانب خود شماست و از خداوند طلبی پیدا می کنید، بلکه باید خود را پیوسته بدهکار فیض و فضل الهی ببینید؛ در یک جا می فرماید: اگر فضل خدا و توبه پذیری و حکمت او نبود شما هم خاسر و گرفتار عذاب الهی می شدید: **(ولو لا فضل الله عليكم و رحمته وأن الله تواب حكيم) (210)**، **(ولو لا فضل الله عليكم و رحمته وأن الله رؤوف رحيم) (211)** و در مورد دیگر می فرماید: اگر فضل و رحمت الهی نبود و راه توبه باز نبود به سبب سیئاتی که مرتکب شدید، عذاب عظیم الهی شما را فرا می گرفت: **(ولو لا فضل الله عليكم و رحمته في الدنيا والآخرة لمسكم في ما أفضتم فيه عذاب عظيم) (212)** و ظریف تر و گسترده تر زهر سه آیه، همان است که سابقاً ذکر شد: **ولو لا فل الله عليكم و رحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكى من يشأ و الله سمیع علیم (213)** که به نحو سالبه کلیه دلالت داد که هیچ کس حتی پیامبران بدون فضل الهی تزکیه نمی شوند، و جز از طریق و فیض الهی به آن همه مقامات راه نمی یابند.

این سالبه کلیه با آنچه در جریان جنگ بدر نازل شده که گروه اندکی را استثنا کرده: **(ولو لا فضل الله عليكم و رحمته لاتتبعتم الشيطان إلا قليلاً) (214)** منافات ندارد، چون مقصود در آن آیه این نیست که آن گروه اندک در تکامل مستقل بوده و نیازی به فضل الهی نداشتند، بلکه مراد این است که اگر رحمت جدیدی در این قصه فرود نمی آمد، بیشتر مؤمنان سقوط می کردند و گروه اندکی از آنان بر همان فیض قبلی محفوظ می ماندند و هرگز تحت تأثیر عظمت و شکوه ظاهری عدّه و عدّه دشمن قرار نگرفته، در کنار پیامبر پایداری می کردند و مشمول ستایش حضرت حق واقع می شدند: **(والصابرين في البأس والضراً و حين البأس) (215)**.

در هر حال، اگر چه لطف خدا شامل همه انسان هاست و در این باره فرمود: (وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ) ⁽²¹⁶⁾، لیکن در ذیل همین جمله آمده است: (فَسَأَلْتُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ) ⁽²¹⁷⁾؛ رحمت ویژه ام را برای اهل تقوا ثبت و مقرر کرده ام. خدای سبحان رحمت ویژه خود را برای اهل ایمان ذخیره کرده و به آنان عطا می کند: (وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ) ⁽²¹⁸⁾ و کلید مخازن فضل و رحمت ویژه، در دست خود مؤمنان است، که عبارت از همان دعا و سؤ ال و درخواست از خداوند است: (وَاسْئَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ) ⁽²¹⁹⁾؛ زیرا دعا نسبت به هر خواسته مشروعی سبب گسایش می شود: (وَأْتِيَكُمْ مِنْ كُلِّ مَأْتَمَةٍ) ⁽²²⁰⁾. البته اگر سؤ ال به زبان استعداد باشد، اثر مسلمی دارد و اگر به زبان حال باشد، اثر خاص خود را دارد و اگر به زبان مقال باشد، امید اجابت آن می رود. لازم است سؤ ال مقال هماهنگ با لسان لال و زبان استعداد باشد تا سریع تر و قطعی تر و کامل تر و پاسخ روبرو شود.

بحث روایی

1. مصادیق اخذ دین به قوت

عن الصادق فی قول الله عزّ وجلّ: خذوا ما آتيناكم بقوة، قال: السجود و وضع الیدین علی الرکبتین فی الصلاة و أنت راکع ⁽²²¹⁾.

اشاره الف. مبارز بودن در میدان نبرد دینی و مبرز بودن در صحنه فرهنگی هر دو اخذ دین به قوت است؛ زیرا هم جهاد و هم اجتهاد هر دو مصداق اخذ به قوت است.

ب. آنچه به جهاد و اجتهاد صبغه عبادی می بخشد، تخشع و تخضع مبارز در عبادت است که نمونه بارز آن نماز و بهترین حالت های آن رکوع و سجود است که فروتنی و بندگی را به متمثل می کند.

2. مراد از طور

عن العسکری: ((و رفعنا فوقکم الطور الجبل أمرنا لجبرئیل أن یقطع من جبل فلسطین قطعةً علی قدر معسکر أسلافکم فرسخاً فی فرسخ فقطعها و جأها، فرفعها فوق رؤوسهم ⁽²²²⁾.

عن الصادق: ((لما أنزل الله التوراة على بنی اسرائیل لم یقبلوه، فرفع الله علیهم جبل طور سیناً فقال لهم موسی إن لم تقبلوه وقع علیکم الجبل فقبلوه و طأوا رؤ سہم⁽²²³⁾)).

اشاره: آنچه از ظاهر قرآن کریم بر می آید این است که در برخی از آیات عنوان الجبل ذکر شده که الف و لام آن نشان معهود بودن آن است و جز کوه طور جبل دیگری معهود نبوده است. در بعضی آیات دیگر عنوان الطور یاد شده که آن هم نشان طور معهود است؛ بنابراین، به نظر می رسد حدیثی که در این باب وارد شده باید بر کوه معروف طور منطبق گردد.

3. ابدان و قلوب

عن اسحاق بن عمّار، قال: سئلتُ أبا عبد الله عن: خذوا ما ءاتیناکم بقوة أقوة فی الا بدان أم قوّة فی القلوب؟ قال: فیہما جمیعاً⁽²²⁴⁾.

اشاره: چون روح انسان اصیل است، نه بدن وی، زیرا بدن ابزار انجام احکام صادر از روح است، باید منشأ قدرت را در جان انسان جستجو کرد. عنصر محوری روح انسان را نیز اندیشه علمی و انگیزه عملی او تأمین می کند؛ اگر جزم علمی و عزم عملی وی مقتدرانه باشد، حتماً معارف دین را با قوت برهان می فهمد و اقتدار وجدان عمل می کند و از حضرت امام صادق درباره اصالت اراده رسیده است: ما ضَعَفَ بَدَنٌ عَمَّا قَوَّيْتُ عَلَيْهِ النِّيَّةَ⁽²²⁵⁾؛ هرگز بدن در برابر قدرت نیت و اقتدار عزم، سستی نخواهد کرد؛ بنابراین، اخذ به قوت بدن مرهون اخذ علمی دین به قوت اندیشه و اخذ عزمی آن به قوت انگیزه خواهد بود.

4. اثر یاد معاد

عن الصادق: واذکروا ما فیہ و اذکروا ما فی ترکہ من العقوبۃ⁽²²⁶⁾ پاسخ هاست. یادآوری عذابی که بر ترک دستورهای تورات مترتب می شود، جلوه و مصداقی از یادآوری محتوای تورات و تدبّر در آن است.

ب. برای امتثال دستورهای دینی گرچه تبشیر سهم بسزایی دارد، لیکن سهم سہم و هراس سهمگین معاد بیش از آن است؛ از این رو عنوان انداز به صورت حصر در قرآن مطرح شده: (إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ)

(227)، (إِنَّ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ) (228) ولی تبشیر به صورت حَصْر، مانند: إِنَّمَا أَنْتَ مَبَشِّرٌ و... نیامده است؛ از این رو تذکره عقاب معاد اثری بسزا در امتثال دستور دارد.

(وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ # فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ) .

گزیده تفسیر

بنی اسرائیل که به سبب بهره مندی از نعمت ها و بینات فراوان بر دیگران برتری داشتند، به جای برتری در شکر و اطاعت و ایمان بر سایر امت ها، در ناسپاسی و کارشکنی و ارتکاب زشت ترین گناهان، بدترین امت ها شدند. آنان روز جمعه را به شنبه تبدیل کرده با این ادعا که در این روز خدا نیز چیزی نیافرید، آن را مخصوص عبادت دانستند. خدای سبحان به موسای کلیم فرمود تا آنان را به حال خود واگذارد و نیز آنها را از کار و به ویژه ماهی گیری در این روزنهی کرد، لیکن صید محتالانه آنها به خسارت قرد و خنزیر شدن انجامید و این اعتدا به منزله جزء اخیر علت تامه برای بوزینه شدن آنان شد. در این ماجرا و حادثه مسلم تاریخی که در عصر حضرت داود رخ داد و یهود عصر نزول قرآن نیز به تحقق قطعی آن علم مسلم داشتند، گروه متجاوز که به تحقیق از قصد صید نامشروع ماهی با احتیال در روز شنبه آگاه بودند، به تبدیل صورت مبتلا و حقیقتاً به بوزینه تبدیل شدند و دیگر اسرائیلیان از این تشکیل مصون ماندند.

امر تکوینی، و نه لفظی کونوا کنایه از سرعت تکوین و نفوذ اراده الهی در تبدیل تجاوزکاران به بوزینه است؛ چنان که با سرعت اجابت تکوینی و عدم تأخیر و تراخی در امتثال، یهود لدود فوراً بوزینه شدند.

ظاهر آیه شریفه، تحقق معنای حقیقی کلمه، یعنی مسخ قلب و قالب متجاوزان رو سبت است، نه صرف اتصاف آنها به اوصاف حیوانی و مسخ خصوص قلب های آنان؛ چنان که به معنای اعدام فردی از انسان و ایجاد فردی از بوزینه یا وارد کردن روح انسانی در بدن بوزینه نیست. در این مسخ، انسانیت انسانِ مَسْخُوحٌ باطل و منعدم نشده و و انسان بوزینه است. این مسخ همراه با حف معرفت و

ادراک هویت انسانی است؛ از این رو ادراک هبوط و سقوط و احساس شرم و ذلت و عاب از آن مخاطبان کونوا قرده و بوزینگان ممسوخ و مطرود است، نه بوزینگان عادی و غیرممسوخ.

این سنت الهی است که گناه خاص و جدید، عذاب ویژه و جدیدی در پی دارد و سنت خدا در گستره زمان و پهنه زمین یکسان و صبغه تأدیبه و تنبیه و کیفری آن برای معاصران و متأخران مساوی است و هشدار است به همه مکلفان که اگر از محدوده حکم الهی تعدی کنند، چنان خطری در کمین آنهاست؛ پس جامعه ای که به تباهی مبادرت کند، اگر حکمت بالغه خدای سبحان تنبیه و کیفر دادن را اقتضا کند، مورد قهر الهی قرار گرفته و خداوند منطقه گناه را به آثار مشؤوم معصیت مؤاخذه می کند؛ بنابراین، در طول تاریخ تکرار ماجرای مسخ ممکن است.

یادآوری گناه نیاکان نسبت به تبار برای هشدار، بیداری و بیزاری نسل کنونی از کارهای گذشته تلخ و ناروا، سنت ادبی و دیرپای همه اقوام و ملل است، لیکن در صورتی که نسل قادم از فعل غابر تبری نکند، بلکه به آن تباهی مباهات کند، یادآوری مزبور لازم به نظر می رسد؛ بر همین اساس، خدای سبحان آن داستان تاریخی را، همچون دیگر مجازات های تکوینی و تشریحی الهی که نکال برای تبه کار و وسیله نکول و اجتناب دیگران از تبه کاری است، عبرتی براتی برای معاصران و آیندگان و اندرزی برای پرهیزکاران قرار داد.

تفسیر

فجعلنها

ضمیر ها در فجعنهاها به مرجع معنوی، یعنی مسخه یا عقوبه مستفاد از آیه قبل بازمی گردد آ یا مطابق روایت طبرسی از امام باقر به امت ممسوخه (اهالی قریه ایله واقع در ساحل دریا) رجوع می کند⁽²²⁹⁾، لیکن با توجه به اشتقاق نکالاً از ماده نکول، به معنای منع و ردع، و با توجه به این که مراد از ماخلفها آیندگان هستند (چنان که در روایت صادقین آمده است که: مراد از ما بین یدیها قریه های معصار، و مراد از ما خلفها ما مسلمانان هستیم)⁽²³⁰⁾ و عقاب بودن مسخ بنی اسرائیل نسبت به آیندگان

معنا ندارد، نکال به معنای عبرتی است که سبب نکول و ردع عبرت گیرنده از انجام عملی شبیه عمل امت مسموخه می شود؛ چنان که برخی مفسران به این معنا تصریح کرده اند⁽²³¹⁾.

نیز ممکن است به معنای عقاب باشد، اما عقابی که باعث عبرت دیگران و دوری و نکول آنها از انجام عمل مشابه می گردد؛ یعنی ما مسخ را عقابی قرار دادیم که مایه عبرت معاصران و آیندگان است؛ چنان که در سوره نساء همین نکته را به اهل کتاب عصر نزول قرآن گوشزد کرده، می فرماید: اگر ایمان نیاورید، ممکن است به کیفر پیشینیان مبتلا شده، به صورت بوزینه درآید: (یا ایها الذین اوتوا الكتاب ءامنوا بما نزلنا مصدقاً لما معکم من قبل ان نطمس وجوهاً فزدها علی اذبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت)⁽²³²⁾.

لِما بَين يَدَيِّها و ما خَلْفَها

از آنچه گذشت روشن شد که مقصود از ما بین یدی امت های معاصر و مراد از ما خلف امت ها و نسل های آینده هستند و مرجع ضمیر در ما بین یدیها و ما خلفها همان مرجع ضمیر در فجعلناها (یعنی امت مسموخه یا مسخه یا عقوبت) و لام در لما بین یدیها لام اختصاص است. قابل توجه است که نظام الدین نیشابوری پس از آن که نکال را به معنای اصلی آن، یعنی عقوبت می گیرد، وجه دیگری را در معنای ما بین یدی و ما خلف ترجیح می دهد و آن این که مراد از ما بین گناهانی است که امت مسموخه مقدم داشتند که نزدیک ترین آن همان ماجرای سبت است و مقصود از ما خلف گناهانی است که مطابق این معنا، لام در لما بین یدیها به معنای سببیت و لاجل است؛ یعنی ما پدیده مسخ را عقوبتی برای آنان قرار دادیم، به سببگناهانی که مرتکب شدند و گناهانی که در صورت زنده بودن انجام می دادند.⁽²³³⁾

آنچه می تواند مختار ایشان را تأیید کند این است که مطابق این معنا، کلمه نکال در معنای لغوی خود (عقوبت) به کار می رود و با سایر کاربردهای این واژه در قرآن که از آن جمله است آیه (جزأً بما کسبا نکالاً من الله)⁽²³⁴⁾ نیز هماهنگ است. مؤید دیگر آن کلمه ما در لما بین یدیها و ما خلفها

است که مطابق این قول، در معنای اصلی خودش (غیر ذوی العقول) به کار می رود و نیازی به وجیه این که چگونه ما در ذوی العقول (معاصران و آیندگان) به کار رفته نیست.

انصاف این است که این معنا خلاف ظاهر ترکیبی است که در آن لام جارّه، متعلق به فعل جعل قرار می گیرد؛ نظیر (جعلناه هدی لبنی اسرائیل) ⁽²³⁵⁾، (جعلناها و ابنا ءایة للعالمین) ⁽²³⁶⁾ (وإنّا جعلناها فتنة للظالمین) ⁽²³⁷⁾؛ چون ظاهر لام در این گونه ترکیب ها برای اختصاص است و احتمال مزبور (لا جل بودن) در آن راه ندارد.

افزون بر این که معنا خلاف وحدت سیاق در خود آیه نیز هست؛ زیرا شکی نیست که لام فجعلناها... موعظة للمتقین برای اختصاص است، نه به معنای لا جل.

تناسب آیات

در این دو آیه حادثه ای دیگر از حوادثی که در زمان حضرت داود برای بنی اسرائیل اتفاق افتاد، مطرح شده است. قرآن کریم آن را برای یهودیان عصر نزول قرآن و همه مخاطبان وحی الهی نقل می کند تا از آن عبرت گیرند؛ حادثه ای که خود بنی اسرائیل معاصر رسول گرامی نیز آن را یک رخداد مسلم تاریخی می دانستند: و لقد علمتم...

این حادثه عبارت است از نهی الهی از صید ماهی در روز شنبه از یک سو و بی اعتنایی گروهی از بنی اسرائیل به این فرمان از سوی دیگر و در نتیجه مبتلا شدن آنان به عذاب دردناک مسخ که عبرتی برای دیگران و موعظه ای برای اهل تقواست.

این قصه دردناک و عبرت آموز، در دو آیه مورد بحث چنین منعکس شده است: شما (یهودیان عصر نزول قرآن) می دانید، قصه گروهی از پیشینیان خود را که در روز شنبه دستور ما را اطاعت نکردند و به صورت بوزینه ذلل و دور از رحمت خدا درآمدند. ما این عذاب را عبرتی تاریخی و عاملی بازدارنده از گناه برای نسل حاضر و آینده و موعظه ای برای اهل تقوا قرار داده ایم؛ یعنی تنها سخن از یک قضیه شخصی نیست، بلکه سخن از سنت الهی است که هر گروه یا قومی که به تعدی و

عصیان در امتثال فرمان های خدا خو کند، ممکن است به سرنوشتی بسان آنچه بر بنی اسرائیل گذشت، دچار شود؛ هر چند از هر جهت همتای آن نباشد.

تفاوت صید محتالانه با سایر رخدادهای یهود

آنچه از آیه 40 سوره بقره درباره رخدادهای یهودان بازگو شده، همه با واژه إِذْ آغاز شده است؛ زیرا همه آنها نعمت های الهی بود که بر بنی اسرائیل نازل شده بود و از یک سنخ بود؛ از این رو تذکره آنها با کلمه إِذْ هماهنگ بود، حتی رفع طورکه ارباب ظاهری را به همراه داشت، ولی سرانجام به فضل و رحمت مانع از خسارت ختم شد، لیکن صید محتالانه سَبْتٌ به خسارت قِرْدٌ و خنزیر شدن انجامید؛ از این رو این نعمت تفکیک شد و با کلمه لَقَدْ علمتم شروع شد. اهتمام به مطلب و تحقق قطعی آن و علم مسلم یهودان عصر نزول قرآن به آن باعث تأکید، سوگند و حرف تحقیق... در تأدیه شد.

داستان احتیال بنی اسرائیل درباره شکار نامشروع ماهی در روز شنبه در عصر حضرت موسی واقع نشد. از این رو در تورات از آن قصه سخنی به میان نیامده و یهودان صدر یهودیت از آن آگاه نبودند و اگر یهودان کنونی بر اثر فاصله زمانی یا مکانی یا هر دو از آن مطلع نباشند، مُسْتَبَعِدٌ نیست؛ چنان که بی اطلاعی اینان از آن نیز به صحت داستان آسیبی نمی رساند؛ زیرا قرآن کریم که مصون از هر کذب خبری و نیز رسول گرامی اسلام که منزّه از هرگونه کذب مُخْبِرٌ است، صریحاً چنین داستانی را اعلام داشتند و در مکه ضمن سوره اعراف و در مدینه ضمن سوره بقره آن را به طور رسمی بازگو کردند و هیچ اعتراضی از یهود لدود حجاز مشهود نشد؛ با این که تعبیر قرآن کریم در سوره مکی اعراف این است: (وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ...) ⁽²³⁸⁾ و در سوره مدنی بقره این است: وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ؛ یعنی شما (یهودان) تحقیقاً از قصه صید نامشروع ماهی با احتیال در روز شنبه آگاهید. اگر آنان درباره این پدیده علم به خلاف داشتند، یعنی می دانستند که چنین چیزی در تاریخ یهود رخ نداده، یا اصلاً از نفی و اثبات آن آگاه نبودند، هم زمان با نزول آیه در مکه اعتراض می کردند و همراه با نزول آیه در مدینه به معارضة برمی خاستند. هر

چند انکار مستکبرانه جهود لدود آسیبی به صیانت وحی معصوم نمی رساند، ولی از معارضه تاریخی آنها چیزی در قرآن کریم مطرح نشده است. البته همین اعلام نبوی در حدّ خود معجزه است؛ زیرا آن حضرت منبعی جز وحی الهی نداشت.

ماجرای شناخته شده

تعبیر به ولقد علمتم نشان آن است که ماجرای تاریخی روز شنبه به طور قطع و یقین (با توجه به وجود لام تأکید و حرف قد تحقیق در لُقد) در نزد بنی اسرائیل معاصر رسول گرامی مشهور و معروف بوده است، بلکه با توجه به این که علمتم در این آیه به معنای عرفتم است (و از این رو به یک مفعول متعدی شده است) ⁽²³⁹⁾ و مفعول آن، اشخاص عصیانگر و متجاوز روز شنبه: الذین اعتدوا هستند (نه این که مفعول این کلمه صرف ماجرای خارجی باشد) شاید بتوان گفت: حتی رجال سرشناس این ماجرا نیز نزد بنی اسرائیل عصر نزول شناخته شده و معروف است. ⁽²⁴⁰⁾

تعطیلی روز شنبه نزد یهودیان

اطلاق واژه سبت بر روز شنبه، با توجه به این که این از ماده سبات به معنای سکون و آرامش است: (وجعلنا نومکم سباتاً) ⁽²⁴¹⁾، به جهت تعطیل بودن این روز در نزد یهودیان و در نتیجه به وجود آمدن سکون نسبی به سبب توقّف فعالیت ها و تحرکات روزمره است. آلوسی نقل می کند:

حضرت موسی تصمیم گرفت روز جمعه را برای بنی اسرائیل به عبادت اختصاص دهد، ولی آنان مخالفت کردند ⁽²⁴²⁾ و گفتند: ما روز شنبه را مخصوص عبادت قرار می دهیم، زیرا خداوند در این روز، چیزی را نیافرید (تعطیل آفرینش). خداوند به حضرت موسی وحی کرد: آنان را به حال خود واگذار. سپس فرمان ترک عمل و حکم حرمت ماهی گیری در این روز را صادر فرمود: این حکم در زمان حضرت موسی عمل شد تا نوبت به عصر داود رسید. در زمان دود در قریه ای موسوم به ایله، واقع در ساحل دریا (بین مدینه و شام) ⁽²⁴³⁾ قصّه حيله حبس کردن ماهی در این روز و گرفتن آن در روز بعد، تحقق یافت. ⁽²⁴⁴⁾

این روز نزد نصارا با اضلال بولس معروف مسیحی به روز یک شنبه تبدیل شد و پس از ظهور اسلام با اختصاص یافتن روز جمعه به تعطیلی نسخ شد.

قول تکوینی خداوند

امر کونوا از باب (**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**) ⁽²⁴⁵⁾ کنایه از سرعت تکوین و نفوذ اراده الهی در تبدیل تجاوزکاران به بوزینه است؛ چنان که مراد از قول در فقلنا لهم گفتار لفظی نیست، بلکه قول خداوند همان فعل و اراده او در عالم تکوین است؛ نظیر آنچه در آیه (**فَقَالَ لَهَا وَ لِلَا رِضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**) ⁽²⁴⁶⁾ گفته می شود. امیرالمؤمنین می فرماید: لا بصوت يقرع و لا بنداً يسمع و إنما كلامه سبحانه فعل منه ⁽²⁴⁷⁾.

به بیان دیگر، اراده فعلی خداوند همان تحقق مراد است و سنت الهی این است که امر تکوینی او تخلف نمی پذیرد و چیزی نمی تواند مانع اراده تکوینی او شود: (**وَ كَانْ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا**) ⁽²⁴⁸⁾. همه آسمان ها و زمین و هر آنچه در آنهاست مطیع خدا: (**فَقَالَ لَهَا وَ لِلَا رِضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**) ⁽²⁴⁹⁾ و لشکر اوست: **وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَ الْاَرْضِ** ⁽²⁵⁰⁾؛ پس تخلف مراد از اراده تکوینی او فرض صحیح ندارد.

در اوامر تشریحی تخلف و عصیان راه دارد (چون مخاطب آن انسان مختار قادر بر اطاعت و عصیان است)؛ نظیر اوامری که در آیاتی چون (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**) ⁽²⁵¹⁾، (**كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ**) ⁽²⁵²⁾ (**وَ كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ**) ⁽²⁵³⁾ آمده، اما در اوامر تکوینی که چیزی جز فعل مستقیم خدا نیست، هیچ چیز مانع نفوذ اراده الهی نخواهد بود زیرا هم خود مأمور مطیع است و هم اشیای دیگر مانع نیستند. در این اراده تکوینی، خداوند از کسی به عنوان کلیف، چیزی را طلب نمی کند تا عصیان در آن راه داشته باشد؛ نظیر آنچه در آیه یا نار کونی برداً و سلاماً ⁽²⁵⁴⁾ آمده است و امر وارد در آیه مورد بحث از این قبیل است.

تعذیب فردی و جمعی خداوند

تعذیب خدا همانند احسان او گاهی فردی است و گاهی جمعی؛ اگر جامعه و افراد سرزمینی به تباهی مبادرت کنند و عناصر محویر آن جامعه را اشتیاق به گناه تشکیل دهد، چنین ملت و چنان سرزمینی مورد بی مهری خداوند قرار می گیرد؛ زیرا خدای سبحان هر چند ارحم الراحمین است، ولی اگر حکمت بالغه وی اقتضای تنبیه و کیفر دادن کند، منطقه گناه را به آثار مشؤوم معصیت مؤاخذه می کند. قرآن کریم در این باره چنین هشدار می دهد: (وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْبَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً...)⁽²⁵⁵⁾، (وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ)⁽²⁵⁶⁾، (وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنْكِيلًا)⁽²⁵⁷⁾. آنچه از خطاب جمع در (کونوا)⁽²⁵⁸⁾ و ضمیر جمع، در (فَلَمَّا عَتَوْا مِنْ مَا نَهَوْا عَنْهُ قَلْنَا لَهُمْ...)⁽²⁵⁹⁾ برمی آید این است که گروهی از بنی اسرائیل به تبدیل صورت مبتلا شدند؛ هر چند عده ای از آنان از این تشکیل مصون مانده اند؛ زیرا اینان نه تنها مرتکب منهی عنه نشده بودند، بلکه مرتکبان گناه را موعظت می کردند.⁽²⁶⁰⁾

تأویلی ناصواب

ظاهر جمله کونوا قرده خاسئین این است که متجاوزان روز سبت، حقیقتاً به بوزینه تبدیل شدند؛ چنان که برخی آیات دیگر قویاً در چنین معنایی ظهور دارد: (قُلْ هَلْ أَنْبَأُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مِنْ لَعْنَةِ اللَّهِ وَغَضَبِ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقُرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ...)⁽²⁶¹⁾ و بی تردید اگر جمله ای از قرآن یا حدیث در معنایی ظهور داشت و دلیل معتبری به عنوان مخصّص لبّی متصل یا منفصل یا مخصّص لفظی متصل یا منفصل، برخلاف آن ظاهر اقامه نشد، ظهور آن معتبر و حجّت است. توضیح آن که، مثلاً گاهی تعبیر آیه با مثل همراه است، نیر آنچه در سوره جمعه وارد شده است: (مَثَلُ الَّذِينَ حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا)⁽²⁶²⁾ یا درباره کسی که از آیات الهی برخوردار بود سپس از آن منسلخ شد، چنین آمده است: (وَإِتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا... (۱۷۵) ... فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكهُ يَلْهَثُ)⁽²⁶³⁾. در این گونه موارد آیه فقط در مقام تمثیل و وصف است و دلالت بر این ندارد که مثلاً علمای بنی اسرائیل (در آیه

اول) یا بر صیصای عابد (در آیه دوم) واقعاً به صورت حمار یا کلب درآمدند، بلکه تنها دلیل بر این است که آنها به صفت این دو حیوان متصّصف گشتند. لیکن در برخی از موارد سخن از تمثیل نیست؛ نظیر آیه مورد بحث که در سوره مائده به صورت (وجعل منهم القردة والخنازیر)⁽²⁶⁴⁾ بیان شده است. در چنین مواردی ظاهر آیه، تحقّق معنای حقیقی کلمه است، نه صرف اتصاف به اوصاف حیوانی.

البته باید توجه داشت که مسخ در آیه مورد بحث، به معنای اعدام فردی از انسان و ایجاد فردی از بوزینه نیست و نیز به معنای وارد کردن روح انسانی در بدن بوزینه نیست؛ زیرا این انتقال، همان مسخ مستحیلی است که هر چند گروهی به آن قائل بوده اند، ولی محال بودن آن در جای خود عقلاً و نقلاً ثابت شده است⁽²⁶⁵⁾. مسخ مطرح در این آیه این است که صورتی روی صورت واقع شده است؛ یعنی در عین حال که صورت نوعی انسان به حال خود باقی است، صورت نوعی بوزینه را نیز پذیرفته و انسانیت مسموخ، باطل و منعدم نشده است. از این رو باید بر او عنوان انسان بوزینه اطلاق شود (توضیح بیشتر این نکته در بحث اشارات خواهد آمد).

از آنچه گذشت نادرستی سخنی که از مجاهد نقل شده، معلوم می شود. وی می گوید: صورت های آنان مسخ نشد، بلکه آنچه مسخ شد، قلب های آنها بود، به گونه ای که نه موعظه ای را می پذیرفت و نه از نهی و وعیدی هراسناک می شد⁽²⁶⁶⁾. بعضی از متأخران این سخن ناصواب و تأویل بی وجه را پذیرفته اند⁽²⁶⁷⁾.

تذکر: برخی از اهل معرفت در نوشتاری که به صبغه تأویل دارد نه تفسیر و جنبه انفسی دارد نه آفاقی و خود به تأویل بودن کتاب خویش تصریح کرده و آن را از منطقه تفسیر کاملاً جدا کرده⁽²⁶⁸⁾، ضمن برشماری فایده عبادت و تأثیر ضراعت در زدودن ضراوت و این که اگر انسان های عادی به حالت خود و بدون شریعت اهمال می شدند، در لذات جسمانی منهمک و مسخ می شدند⁽²⁶⁹⁾، آیه مورد بحث را به مسخ باطن توجیه کرده و گفته است: یهودان در صورت مشابه مردم بودند، ولی از آنان نبودند⁽²⁷⁰⁾.

بازگشت چنین برداشتی مطابق مبنای مجاهد است که تقد شد. ضمناً مؤلف مزبور در سر اختصاص روز شنبه برای یهود و یکشنبه برای نصارا و جمعه برای مسلمانان و جوهی را ارائه کرده که نه مستند به عقل قطعی است و نه به نقل معتبر و بیش از تناسب ذوقی چیزی آن را بدرقه نمی کند⁽²⁷¹⁾ و همین راه را تفسیر آلوسی بدون ذکر راهنمای قبلی مطرح و طی شده است⁽²⁷²⁾. هنگامی که گفتار راهنما مستدل نباشد، گفته رهرو مسموع نخواهد بود؛ از این رو از نقل و تقد اصل و فرع آن پرهیز می شود. ظاهر آیه مورد بحث مسخ قلب و قالب، یعنی نفس و بدن است؛ چنان که بزرگان اهل بصر و نظر هر دو گروه برآند؛ از این رو در آثار منظوم آنان چون مثنوی همین مطلب رصین منضود شده است:

نَقْضِ عَهْدٍ وَ تَوْبَةِ اصْحَابِ سَبْتٍ موجبِ مَسْخِ آمَدٍ وَ اِهْلَاكِ وَ مَقْتِ
 مَسْخِ صَوْرَتِ بُوْدِ اَهْلِ سَبْتِ رَا تا ببیند خلق ظاهر کَبْتِ رَا
 اندر این امت بُدِ مَسْخِ بَدَنِ لیک مَسْخِ دَلِ بُوْدِ، ای ذوالفطن

(273)

حکیم سبزواری در شرح بیت اخیر با فرق نهادن بین تناسخ ملکی و ملکوتی آن را از سنخ تناسخ ملکوتی و تجسم اعمال و همچنین احادیث را بر آن منطبق دانسته است⁽²⁷⁴⁾.

بوزینگان مطرود

کلمه خاسئین (از ماده خَسَأَ و خُسُوءَ به معنای ذلیل و دور و مطرود شدن) در این آیه، قیدی است که بوزینگان غیرممسوخ را خارج می کند؛ زیرا آنه چون سای رحیوانات مشمول رحمت و کرامت عمومی حَقْد و عذاب و ذلّتی را احساس نمی کنند، بلکه همان لذّتی که یک بلبل از زندگی خود دارد، بوزینه و سگ و خوک عادی نیز از آن برخوردارند. عذاب و ذلّت در این است که فردی از انسان در عین حال که انسان است و از نیروی عقل و نور فطرت انسانی برخوردار است، بر اثر سیر در باطل و حرکت به سوی حیات حیوانی، صفت بهیمی و خوی حیوانی بگیرد و چنان در این مسیر پیش رود که حالات حیوانی، به صورت ملکات راسخ در او به فعلیت برسد و همه خواسته های فطری و گرایش های عقلانی او را به اسارت گیرد؛ یعنی چنین انسان هابط و خابطی عقل داد، ولی به تعبیر

امیر بیان، حضرت علی عقل او اسیر هوس و شهوت و غضب وی شده است: کم من عقل أسیر تحت هوی امیر⁽²⁷⁵⁾، نه این که عقل و فهم و را به طور کلی از بین برود. بر همین اساس، از بوزینه شدن خود با خیراست و از احساس و ادراک چنین هبوط و سقوطی، شدیداً شرمنده و معذب است؛ زیرا اگر حقیقت انسانی خود را از دست بدهد و عقل و فطرت وی به جای آن که اسیر شود آ زوال پذیرد و به حقیقت بوزینه تبدیل گردد، ادراک بوزینه بودن برای او عذاب نیست و شرم و عار ندارد.

لازم است عنایت شود که اخراج بوزینه های عادی ممکن است به دو وجه تأمین گردد: یکی آن که خاصّین متعلق به مخاطبان، یعنی کسانی که امر تکوینی کونوا متوجه آنهاست باشد و دیگر آن که متعلق به قِرْدَة باشد و سرّ آن که خاصّته گفته نشده این است که مخاطبان بوزینه شده، از عقل و شعور برخوردارند و مانند بوزینه های عادی نیستند.

عبرتی برای دیگران

جریان تاریخی مسخ قضیه ای شخصیّه و قضیه فی واقعه نیست تا نظیر آن در طول تاریخ تکرار نگردد؛ از این رو آیه دوم می فرماید: ما این داستان را عبرتی برای معاصران و آیندگان، و اندرزی برای پرهیزکاران قرار دادیم؛ (فجعلناها نکالاً لما بین یدیهما و ما خلفها و موعظة للمتّقین)⁽²⁷⁶⁾؛ چنان که در سایر مجازات های الهی اعم از تکوین و تشریح نیز چنین است و خدای سبحان مجازات قطع دست دزد را به عنوان نکال و وسیله نکول و اجتناب دیگران از سرقت (گذشته از تنبه و بازدارندگی که برای خود آنها دارد) معرفی می کند: والسارق والسارقة فاقطعوا یدیهما جزاً بما کسبا نکالاً من اللّٰه⁽²⁷⁷⁾. کیفیت تکرار عذاب مسخ در لطایف و اشارات بازگو می شود.

لطایف و اشارات

1. ابتلای روز شنبه

آنچه از قصه روز شنبه به آن اشاره شد، اجمالی است از آنچه در سوره مبارکه اعراف خطاب به پیامبر گرامی اسلام آمده است: وسئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر؛ یعنی از بنی اسرائیل درباره پدیده تاریخی معروف نزد آنان، یعنی جریان قریه ای که نزدیک دریا قرار داشت پیرس و آن عبرت

تاریخی را با آنان در میان بگذار؛ زمانی که از باب امتحان در روز تعطیلی (شنبه) از صید ماهی نهی شدند، اما آنان با نهی الهی مخالفت کردند؛ آن هنگام که ماهی ها، در روز شنبه، بر روی آب آشکار می شدند؛ **إذ تأتاهم حیتانهم یوم سبتهم شرعاً و آنان دست به حيله زدند؛ به این طریق که وقتی ماهیان فراوانی در آن روز نزدیک ساحل می آمدند، با حفر حوضچه هایی مانع بازگشت آنها شده، در روز بعد آنها را صید می کردند و می گفتند: ما ماهیان را در روز شنبه صید نکردیم، بلکه آنه را در آن روز حبس کردیم و حبس غیراز صید است. خدای سبحان عمل آنان را تعدی و تجاوز معرفی می کند: **إذ یعدون فی السبت و ازکار خود (نهی بنی اسرائیل از صید ماهی در روز شنبه و سوق دادن ماهی ها به سطح آب های ساحل) به عنوان ابتلا یاد می کند: (كذلك نبلوهم بما كانوا یفسقون)** ⁽²⁷⁸⁾؛ نظیر آنچه در هنگام حج و عمره اتفاق می افتد که از یک سو، حاجیان و معتمران محرم، را از صید صحرائی ممنوع می کند: **(لا تقتلوا الصید و أنتم حرم)** ⁽²⁷⁹⁾ و از سوی دیگر، شکار ممنوع را در دسترس و تیررس آنان قرار می دهد: **(تناله أیدیکم و رماحکم)** ⁽²⁸⁰⁾ تا به این طریق، مُحَرمانِ حج و عمره را بیازماید.**

چنین نیست که خداوند، صرف نهی بدون آزمایش داشته باشد؛ بلکه همواره نهی او با آزمون همراه است؛ چنان که از یک سو فرمان چشم پوشی از نامحرم می دهد: **(قل للمؤمنین یغضوا من أبصارهم)** ⁽²⁸¹⁾ و از سوی دیگر نامحرم را در معرض دید مؤمن قرار می دهد، تا او را بیازماید. در جریان آزمون بنی اسرائیل نیز از یک سو خداوند را از صید ماهی نهی کرد و از سوی دیگر ماهیانی را که تحت فرمان الهی هستند: **(ما من دابة إلا هو أخذ بناصیتها)** ⁽²⁸²⁾ و خدا از رفت و آمد ظریف آنها با خبر است: **(یعلم عجیب الوحوش فی الفلوات و معاصی العباد فی الخلوات و اختلاف النینان فی البحار الغامرات)** ⁽²⁸³⁾. در دسترس آنان قرار داد و به این طریق امتحان الهی کامل شد. غرض آن که، افتتان و امتحان مستور الهی در نهایت ظرافت است؛ چنان که عنایت و رحمت خداوندی در کمال اتقان. اگر کسی پس از تبیین رشد حق و صدق از غی باطل و کذب، عالماً عامداً به جدال با خدا و معارضه با

وی و اعتراض علیه نبوت و اعراض از رسالت و عرضه کردن احتیال در معرض امتثال قیام کند، مستحق کیفر خاص خواهد شد.

2. راز ابتلای بنی اسرائیل به عذاب مسخ

چرا بنی اسرائیل به چنین عذاب ذلت بار و خوار کننده ای مبتلا شدند؛ عذابی که خدای سبحان از آن به عنوان نماد بدی و شرّ یاد می کند و در پاسخ آنان که ایمان به خدا را شرّ تلقی کرده، اسلام و مظاهر اسلامی رابه استهزا می گرفتند، می فرماید: ای پیامبر به آنان بگو: آیا شما را از کسانی که موقعیت و پاداش آنان نزد خدا بدتر از این است با خبر کم؟ کسانی که خداوند آنها را از رحمت خود دور ساخت و بر آنان خشم گرفت و آنان را به میمون ها و خوک ها مبدل ساخت...: (قل هل أنبئکم بشرّ من ذلك مثوبة عند الله من لعنة الله و غضب علیه و جعل منهم القردة و الخنازیر...) (284). چرا داستان سبت، این چنین سبب لعن و دوری از رحمت حقّ می شود: کما لعنا أصحاب السبت و به تعبیر آیه مورد بحث، خساً و طرف و خواری را در پی دارد: فقلنا لهم کونوا قرده خاسئین.

و اساساً چرا باید بنی اسرائیل پی در پی مورد خشم و غضب الهی قرار گیرند: (فبأ و بغضب علی غضب) (285) و بالاخره چرا امتّ بنی اسرائیل به چنین عذاب های پست و خفتّ باری مبتلا شدند و نظیر آن درباره امتّ های دیگر رخ نمی دهد؟

در جواب می توان گفت، اولاً، مقایسه امتّ ها و نسل های دیگر با امتّ بنی اسرائیل قیاسی مع الفارق است، زیرا نعمت هایی که خدای سبحان به بنی اسرائیل عطا کرد، به هیچ امتّی ارائه نکرد؛ نعمت و معجزه آزادی از عذاب ها و شکنج های فرعون، آن هم از طریق شکافتن دریا و عبور آنان از دریا و غرق شدن آل فرعون (نه از طریق جنگ و جهاد مشقّت بار)، نعمت و معجزه اطعام با منّ و سلوایی که از آسمان نازل می شد، برخوردار شدن از آب گوارا، آن هم با شکافتن اعجاز آمیز سنگ، معجزه برافراشتن کوه و احیای مقتول و سایر قضایایی که به وضوح نشانه رفع بسیاری از مشکلات بنی اسرائیل از طرق غیرعادی است و حقیقتاً آنان از این جهت بر سایر امتّ ها فضیلتی یافته بودند: (و أنّی فضلتکم علی العالمین) (286).

بی تردید آن همه نعمت‌ها و بیّنات و این همه تفضیل و ترجیح بر دیگران، شکر و سپاس ویژه‌ای می‌طلبد و اطاعت و تسلیم و خضوع و ایمان خاصی را برعهده آنان می‌گذارد؛ در حالی که آنان به جای آن که در شکر و اطاعت و ایمان نیز بر سایر امت‌ها برتری داشته باشند، در ناسپاسی و کارشکنی بدترین امت‌ها شدند و زشت‌ترین معصیت‌ها، مانند گوساله پرستی و پرستش طاعوت را مرتکب شدند: (قل هل أنبئکم بشرّ من ذلك مثوبة... و عبد الطاغوت) ⁽²⁸⁷⁾.

با این بیان ممکن است گفته شود که طبق بحث قرآنی جریان اعتدای روز شنبه همراه با عتو، طغیان، تمرد، بی‌اعتنایی به وحی و بی‌اعتمادی به هدایت هادیان دینی به منزله جزء اخیر علت تامّه برای بوزینه شدن آنان است و آنچه در این ذلّت و طرف‌جتماعی مؤثر شد مجموع ناشکری‌ها و کارشکنی‌های آنان بود. (فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم کونوا قردهً خاسئین) ⁽²⁸⁸⁾.

ثانیاً، برابر بحث حدیثی مطابق آنچه از رسول‌خدا نقل شده (و در بحث روایی تفصیل آن خواهد آمد)، آنچه سبب مسخ بنی اسرائیل شد، تنها مخالفت با یک تکلیف نبود، بلکه اصرار آنان بر این گناه در مدّتی طولانی و انکار و تحریف حکم خدا از جانب آنها نیز نقش اساسی داشت: فقد کان أملی لهم حتی أثروا وقالوا: إن السبب لنا حلال و إنما کان حرّم علی أولینا ⁽²⁸⁹⁾.

از آنچه گذشت ناصوابی سخن صاحب المنار به خوبی روشن می‌شود. وی به دلیل این که خداوند با نسل‌های گذشته و آینده، یک نواخت معامله می‌کند و با قیاس بنی اسرائیل به سایر امت‌ها، ماجرای عذاب اصحاب روز شنبه و بوزینه شدن آنان را به مسخ شدن قلوب، تأویل می‌برد ⁽²⁹⁰⁾؛ زیرا گرچه ممکن است به عنوان قاعده‌ای غالبی یک نواختی برخوردارهای الهی نسبت به امت‌ها و نسل‌ها پذیرفته شود، اما با توجه به آنچه گذشت، استثنای بنی اسرائیل از این قاعده و تخصیص آنان به عذابی ویژه نیز مقتضای حکمت و هماهنگی با سنتی دیگر از سنت‌های الهی است که گناه خاص و جدید، عذاب ویژه و جدیدی در پی دارد. بنابراین، بازگشت چنان استثنایی به انقطاع و مرجع چنین تخصیصی به تخصّص خواهد بود. ⁽²⁹¹⁾

گرچه عقوبت مسخ انسان به طور نادر و شاید در طی قرون متمادی تنها یک بار به وقوع می پیوندد، لیکن هر عمل نادری در صورتی که با شرایط ویژه آن در نظر گرفته شود، کاری دائمی و قانونی و قانونی عام به حساب می آید و اساساً کار استثنایی و اتفاقی در عالم وجود ندارد؛ هر کاری در صورت تحقق شرایط آن، به طور قطعی خواهد یافت ⁽²⁹²⁾ رخدادهای تاریخی، اجتماعی و مانند آن را نباید با مطالب علی و معلولی به هم آمیخت و ندرت و استثنایی بودن تاریخی را به حساب مسأله عقلی علیت و معلولیت آورد. ⁽²⁹³⁾ بر همین اساس، قرآن کریم به اهل کتاب معاصر نزل قرآن هشدار می دهد که قبل از آن که عذاب مسخ دامنگیر شما نیز بشود، به قرآن که تورات و انجیل اصیل و غیرمحرّف را نیز تصدیق می کند، ایمان بیاورید: (یا ایها الذین أتوا الكتاب ءامنوا بما نزلنا مصدقاً لما معکم من قبل أن نطمس وجوهاً فتردها علی أذبارها أو نلعنهم كما لعننا أصحاب السبت و کان أمر الله مفعولاً) ⁽²⁹⁴⁾.

3. راسخ مسخ به صورت بوزینه

راز گزینش صورت بوزین برای مسخ اصحاب سبت ممکن است این باشد که انسان حيله گر مکار، پیوسته جانش را به سمت بوزینگی هدایت می کنند، تا این که در نهایت مسیر مورد لعن و طرف خداوند قرار می گیرد و آنچه در درون خود، بامعجزه الهی در ظاهر او در دنیا بروز می کند و اگر وی از امت مرحومه باشد، ممکن است در دنیا برای حفظ حیثیت رسول مکرم یا به حرمت اهل بیت عیش مستور بماند و در قیامت به صورت بوزینه درآید، مگر این که در آن جا نیز مشمول شفاعت آن بزرگواران قرار گیرد.

بر همین اساس، قرآن به همگان هشدار می داد، قبل از آن که اصرار بر گناه، ملکات نفسانی شما را دگرگون و این ملکات روزی ظهور کند، خود را دریابید و بدانید که معصیت و مخالفت با تکالیف الهی نظیر مخالفت با بعضی از قوانین عادی بشری نیست که بتوان با روابط، دوستی، داد و ستد و... به سلامت و بیماری بدن امری اختیاری است، حفظ صورت آدمی و تبدیل آن به صورت حیوانی امری

اختیاری است؛ هر کس می تواند با حسن اختیار یا با سوء اراده مسیر انسانیت خویش را حفظ کند یا آن را تغییر دهد و خانه هویت اصیل خود را مرمت یا آن را ویران سازد.

4. مسخ ملکوتی

مسخ بر دو قسم است: مُلکی و ملکوتی. مسخ مُلکی اگر به معنای صرف تغییر صورت مادی با بقای حقیقت انسانی باشد، دلیل عقلی بر استحاله آن نیست و دلیل نقلی نیز آن را ثابت می کند چنان که ظاهر آیه مورد بحث بر آن دلالت دارد و اگر به معنای خ ارج شدن روح انسان از بدن کسی و تعلق گرفتن آن به بدن حیوان یا گیاه یا جماد یا انسان دیگر باشد، محال است و دلیل عقلی بر استحاله آن وجود دارد؛ چنان که در مباحث تفسیری به آن اشاره شد و دلیل نقلی هم ناظر به آن نیست.

مسخ ملکوتی آن سات که آدمی در عالم طبیعت کژراهه برود و برخلاف مسیر مستقیم انسانیت حرکت کند و روزی که حق ظهور می کند و سرایر آشکار می شود، حقیقت و درون او نیز ظهور می یابد.

توضیح این که، انسان با هر کاری که انجام می دهد، زمینه پیدایش ملکه ای از ملکات نفسانی را برای خود فراهم می سازد و چنان که در مسائل علمی، گفتن و شنیدن و تمرین کردن با صور ذهنی، زمینه پیدایش صور نفسانی به صورت حال در ابتدا و به صورت ملکه در انتها می شود. ملکات نفسانی نیز به تدریج از حدّ عَرَض و کیف نفسانی می گذرد و در جان آدمی رسوخ کرده با روح وی متحد و صورت و فعلیت برای نفس وی می شود؛ چون نفس تا هنگامی که با تجرد تام بار نیابد، قابل هر صورت و فعلیتی است؛ خواه آن فعلیت با فطرت اولیه انسان سازگار باشد یا نباشد.

فرد عادی هنگام تولد، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است، سپس اگر از عقل و شرع تبعیت کرد، نسان بالفعل می گردد و اگر از راهی که ممنوع عقل و شرع است عبور کند، راه خوی حیوانی را طی کرده، در اوایل راه مانند حیوان: (أُولَئِكَ كَلَّا نِعَامٌ) ⁽²⁹⁵⁾ و در اواخر راه از حیوان هم گمراه تر می شود: (بَلْ هُمْ أَضَلُّ) ⁽²⁹⁶⁾؛ در اوایل مسیر باطل مصداق آیاتی چون (مِثْلَ الَّذِينَ... كَمِثْلِ الْحَمَارِ يَحْمِلُ

أَسْفَاراً⁽²⁹⁷⁾ و (فمثلة كمثل الكلب)⁽²⁹⁸⁾ است و در انتهای مسیر، مصداق آیه (كونوا قردة خاسئين) خواهد شد؛ یعنی اگرچه شکل ظاهری انسان تبه کار که عَرَض است، شکل آدمی باشد، لیکن نفس مجرد او که واقعیت و جوهر او را تشکیل می دهد، بوزینه است.

البته این بدان معنا نیست که عقل انسانی که تأمین کننده آدمیت انسان است، به طور کلی از بین می رود، بلکه بدین معناست که در درگیری با قوه غض و شهوت و در میدان جهاد اوسط یا اکبر، به اسارت هوای امیر در می آید.

بیان روشن تر آن که عقل و فطرت ملکوتی انسان ها در میدان جهاد اکبر و مبارزه با نفس یا شهید می شود یافاتح یا اسیر؛ صورت اول آن است که فطرت انسان با شهوت و غضب درگیر شود و با وجود اصابت تیر نفس به آن به قدری مقاومت کند و با استعاده و پناه جویی از خداوند به نفس تهاجم کند تا از دنیا برود. چنین انسانی به لحاظ احکام و مقررات جهاد اکبر شهید محسوب می گردد؛ چنان که در برخی احادیث از ثابت قدمان در میدان جهاد اکبر و مقاومت کنندگان در برابر وسوسه های ابلیس با عنوان شهید یاد شده است: من مات علی حب آل محمد مات شهیداً⁽²⁹⁹⁾.

صورت دوم آن است که در این مبارزه چنان پیش رود که اهریمن درون را به اسارت گیرد و به امارت و فتح برسد و ولیّ خدا و معصوم گردد و دیگر شیطنت، شهوت و غضب در حرم امن وجودی او راه پیدا نکند، بلکه شیطان را به اسارت گیرد و او را به زانو درآورد؛ چنان که رسول گرامی فرمود: ((لیس منکم من أحد إلا وله شیطان. قالوا: وأنت یا رسول الله؟ قال: و أنا إلا أن الله أعاننی علیه فأسلم⁽³⁰⁰⁾)).

صورت سوم آن است که از ابتدا، چهره موافق به شهوت و غضب نشان دهد و کاملاً تسلیم نفس حیوانی شود و در نتیجه عقل به خدمت شهوت و غضب درآید؛ زیرا این گونه نیست که نفس اماره انسان که اعدی عدو وی و ترکیبی از شهوت و غضب است، پس از فتح میدان جهاد اکبر تنها به زندانی و منزوی ساختن فطرت و عقل بسنده کند، بلکه با اسیر کردن عقل آن را به خدمت خود می گیرد: کم من عقل تحت هوی امیر⁽³⁰¹⁾؛ یعنی نتیجه این می شود، و از این پس، نفس اماره به عقل

اسبیر فرمان می دهد و می گوید: هر چه می خواهم تو باید امتثال کنی. سرّ این که انسان پست تر از حیوان می شود، همین است که اگر مار و عقرب عاقل بودند، کسی نمی توانست از خطر آنه در روی زمین زندگی کند و سرّ این که انسان میتواند هر حیوانی را مهار کند، آن است که قدرت حیوان در حدّ عقل نظری و عملی. پس اگر انسانی عقلش را در خدمت شهوت و غضب بگیرد، به مراتب درنده تر از گرگ و هر حیوان غضبان و شهوت ران از خنزیر و هر حیوان شهوت ران دیگر می شود.

بر همین اساس می توان گفت، گرچه در دنیا و به حسب ظاهر، انسان نوع اخیر (نوع الانواع) است و آنچه در تحت نوع انسان است، اصناف و اشخاص هستند، ولی به حسب باطن نوعی است که در تحت خود انواع فراوانی دارد؛ انواعی که یا در دنیا آشکار می شود، مانند آنچه برای اصحاب سبت رخ داد که ظاهر و باطن آنان بوزینه و خنزیر شد، یا در قیامت به ظهور می رسد؛ نظیر آنچه در ذیل آیه (یوم ینفخ فی الصور فتأتون أفواجاً) ⁽³⁰²⁾ آمده که معاذ بن جبل به رسول اکرم ﷺ فرمود: از مطلب بسیار مهمی پرسیدی؛ سألْت من عظیم من الا مر. سپس اشک از چشمان مبارک آن حضرت سرازیر شد و فرمود: ده گروه از امت من به صورت هایی محشور می شوند که خدای سبحان آنها را از سایر مسلمانان جدا ساخته: یحشر عشرة اصناف من امتی اثنتاً قد میزهم الله تعالی من المسلمین و صورت هایشان را تبدیل کرده است؛ وبدل صورهم. سپس به همه آن گروه ها اشاره کرده، می فرماید: بعضهم علی صورة القرد و بعضهم علی صورة الخنازیر و بعضهم منکوسون أرجلهم من فوق و وجوههم من تحت، ثم یسحبون علیها و بعضهم عمی یتردّدون و بعضهم صمّ بکم لایعقلون و بعضهم یمضغون ألسنتهم یسیل القیح من أفواهم لعاباً یتقدّروهم أهل الجمع و بعضهم مقطّعة أیدیهم و أرجلهم و بعضهم مصلّبون علی جذوع من نار و بعضهم أشدّتنناً من الجیف و بعضهم یلبسون جباباً سابعة من قطران لاذقة بجلودهم.

فأما الذین بصورة القرد فالقتات من الناس و أمّا الذین علی صورة الخنازیر فأهل السّحت و أمّا المنکوسون علی رؤّ و سهم فآكلة الربا و العمی الجائرون فی الحکم، و الصمّ البکم المعجبون بأعمالهم، و الذین یمضغون ألسنتهم العلماء و القضاة الذین خالف أعلماهم أقوالهم، و المقطّعة أیدیهم و أرجلهم الذین

يُوْ ذون الجيران والمصلّبون على جذوع من نار فالسّعة بالناس إلی السلطان والذین أشدّ تنناً من الجیف فالذین يتمتّعون بالشهوات واللذات ویمنعون حقّ الله تعالی فی أموالهم والذین هم یلبسون الجباب فأهل الفخر والخیلاً⁽³⁰³⁾.

در پایان این بحث، توجه به دو نکته سودمند است:

الف. تبدیل صورت در دنیا یا قیامت تنها تبدیل صورت مادّی نیست، بلکه هویت انسانی نیز با حفظ انسانیت، تبدل پیدا می کند و به تناسب خوی و ملکه خاصی که پیدا می کند، صورت حیوانی از حیوانات (که هماهنگ با آن ملکه است) بر روی صورت انسانی می نشیند و آن را به مثابه ماده و تحت الشعاع خود قرار می دهد. به همین جهت است که پس از این تغییر و تبدل، اصل شعور و ادراک انسانی و عقل و فطرت ملکوتی او از بین نمی رود، بلکه چنین انسانی موجود عاقلی است که به تنزل و خواری خویش واقف است و شدیداً از آن رنج می برد؛ زیرا چنین انسانی عاقل است و وضع موجود را به خوبی ادراک می کند؛ چنان که درباره رباخواران آمده است که متخبّطانه و دیوانه وار سر از قبر برمی دارند و مجنونانه محشور می شوند: **(الذین یأکلون الرّبوا لا یقومون إلاّ کما یقوم الذی یتخبّطه الشیطان من المسّ)**⁽³⁰⁴⁾، و مقصود این نیست که رباخوار دیوانه ای است که هیچ نمی فهمد، به طوری که نه دردِ ظاهری را احساس می کند و نه دردِ باطنی را، و اگر اطرافیان و بستگانش از دیدن او رنج می برند، او هیچ رمی ندارد و رنجی احساس نمی کند، بلکه مراد، مجنونی است که به جنون خود آگاه و به شدت از آن شرمنده و معذب است.

ب. چنان که گذشت، در مسخ افزون بر تبدل صورت مادّی، هویت نسانی انسان نیز با حفظ انسانیت تغییر می یابد و با آن که صورت های مختلفی از صور حیوانی بر او عارض می شود و مجمع انواع شده، حقایق نوع های مختلفی از حیوان را در دون خود جای می دهد. در عین حال، حقیقتاً انسان است و از عقل و شعور و فطرت انسانی برخوردار است. تبیین این مطلب بر مبنای پیشینیان چندان آسان نبود، ولی اکنون برای همه قابل فهم است؛ زیرا در علوم مادی ثابت شده است که بدن مادی با همه ذرات و سلول هایش در هر چند سال تبدیل می شود و انسانی هشتاد یا صد

ساله چندین بار همه ذرات بدن او تبدل یافته است، ولی در عین حال بدن کنونی او همان بدن قبلی اوست. نیز ممکن است با توجه به رشد شگفت انگیز علوم پزشکی در پیوند اعضا، همه اعضای بدنی را یکی پس از دیگری پیوند زنند و عوض کنند و در عین حال بدن کنونی وی همان بدن قبلی او و این انسان همان انسان قبل از پیوند است. براین اساس، اگر چنین کسی در بیست سالگی مرتکب سرقتی شده باشد و در سند هشتاد سالگی پس از پیوند همه اعضایش دستگیر گردد، در محکمه عدل گفته می شود، این شخص همان سابق قبلی است و این دست همان دست قبلی است و باید قطع شود. نفس انسان نیز چنین است و با آن که در طی تحولات مدّت عمر، صورت ها و ملکات متعددی را پذیرفته، در عین حال انسان کنونی همان انسان قبلی است؛ گرچه به بیان امیرالمؤمنان علی علیه السلام چنان انسانیت او تحت سیطره ملکات حیوانی وی قرار گرفته که گویا مرده است و تنها از صورت و ظاهر انسانی برخوردار است: فاصلورة صورة الانسان والقلب قلب الحيوان... وذلك ميّت الا حياً⁽³⁰⁵⁾. آن حضرت درباره عالمان راستین می فرماید: والعلماء باقون ما بقى الدهر⁽³⁰⁶⁾، لیکن درباره عدّه ای که خود را دانشمند و عاقل می دانند و به جای توجه به کوتر معنوی به تکاثر مادی گرایش دارند و اگر چیزی را ندانند، حاضر نیستند به جهل خویش اعتراف کنند، علم فروش و فریبکار و مستأکل به علم هستند، می فرماید: اینان قبل از آن که بمیرند مرده هستند و از انسانیت جز شکل و ظاهر انسانی بهره ای ندارند؛ زیرا همه کرامت انسان به مقام خلافت او از خداست و اصل حاکم بر همه نوشتارها، گفتارها، رفتارها... این است که خلیفه خدا از آن جهت که خلیفه است، وظیفه ای جز حفظ مآثر و صیانت آثار مُستخلف عنه خود ندارد.

5. اقسام چهارگانه تلفیق روح و بدن

هویت اصلی انسان را روح او تشکیل می دهد؛ گرچه اصل بدن برای او حتمی است، لیکن شکل خاص بدن و کیفیت مخصوص آن مقوم حقیقت او نیست. درباره تلفیق روح و بدن و رکیب قلب و قالب چهار قسم متصور است و همه آن اقسام چهارگانه ثبوتاً ممکن و اثباتاً نیازمند دلیل است.

الف. قلب و قالب هر دو انسان معهود و متعارف باشد؛ مانند بسیاری از مردم.

ب. قلب و قالب هر دو غیر انسانی باشد⁽³⁰⁷⁾؛ مانند آنچه به عنوان کیفر برای محتلان صید نامشروع سبب پدید آمد که اوباش⁽³⁰⁸⁾ جوان، از نظر درون و بیرون بوزینه واقعی شدند و اوباش پیر، از هر دو جهت خنزیر شدند.⁽³⁰⁹⁾

ج. قلب غیر انسانی و قالب انسانی باشد؛ چنان که مجاهد، ماجرای اصحاب شنبه را از این قبیل دانسته و برخی از متأخران آن را اوفق به عبرت و اجدر به فکرت دانسته و تأیید کرده اند⁽³¹⁰⁾.

د. قلب انسانی و قالب غیر انسانی باشد که چنین چیزی ثبوتاً ممکن و در حد خود نوعی از عذاب محسوب می گردد.

هر یک از این اقسام چهارگانه اثر مخصوص به خود دارد؛ قسم اول از بحث کنونی خارج است؛ زیرا توفیق حفظ هویت انسانی در دنیا و آخرت از بهترین نعمت های الهی است و از هرگونه تعذیب محفوظ است. قسم دوم و چهارم که عقوبت الهی به ظاهر سرایت کرده و محسوس شده با عبرت سازگارتر و با نکال و بازدارندگی اجتماعی مناسب تر است؛ هر چند در حافظه تاریخ کمتر سابقه دارد، مگر در جریان یهود لدود در عصر حضرت داود عليه السلام. قسم سوم با شواهد عقلی و نقلی هماهنگ تر است؛ زیرا آنچه در بخش جهان بینی از اینان بازگو شده و آنچه از سنت سیئه و سیرت خبیث این گروه حکایت شده، همگی شاهد مسخ باطن اینان و تحوّل آن به هویت حیوانی است، نه نسخ ظاهر. تذکر 1. گاهی کلمه مسخ بر هرگونه تغییر مُحرّفانه که هدف اصلی چیزی را از بین ببرد، اطلاق می شود؛ مثلاً اگر نسخه نویسی در هنگام استنساخ، اغلاط فراوانی را مرتکب شود، او را به جای ناسخ، ماسخ گویند؛ زیرا وی نسخه ننوشته، بلکه مسخ کرده است.

2. در آیه مورد بحث از خنزیر سخن به میان نیامده است؛ هر چند در آیات دیگر که همین داستان را طرح کرده یاد شده است.

6. دشواری فتوای جزمی در انسان شناسی

انسان شناسی و شناخت سیر تاریخی پیدایش نسل بشر در دسترس ابزار عادی معرفت شناسی قرار ندارد. از این رو درباره آن فتوای جزمی صادر کردن، نه کاری است خرد. برخی مفسران برای

اثبات این که هیچ بوزینه و خنزیر موجود در جهان نسل آدم نیست، دعوای اجماع مسلمانان را طرح کردند و مخالف در مسأله را اهل تناسخ دانستند؛ گروهی از قائلان به تناسخ بر این باورند که برخی از حیوانات مانند سگ، خنزیر و بوزینه از نسل انسان های ممسوخند و برخی از قائلان به تناسخ بر این پندارند که همه حیوانات ناشی از انسانند؛ اینان چنین گفته اند:

انسان باالابواب است. هر نفسی اوّل به بدن انسان تعلق می گیرد و اگر در علم و عمل کامل شد، مجرد می شود و به عالم ملکوت می رود و گرنه به بدن حیوانی که در خُلق و خوی مناسب آن است، منتقل می گردد و همچنان در ابدان تردّد می کند تا هیأت های خُلُقی از او زایل شود و به آن عالم نجات یابد. (311)

اصل تناسخ به معنای انتقال روح از بدنی به بدن دیگر، چنان که گذشت عقلاً و نقلاً باطل است و تناسخ ملکوتی، به معنای تحوّل باطن و تصور ظاهر به صورت باطن معقول و مقبول است. ادعای باب الابواب بودن انسان به معنای یاد شده نیازمند بیّنه و برهان و چنین بیّنه و برهانی مفقود است و وجود کلاغ در ماجرای راهنمایی قاییل، برای کیفیت دفن هاییل شاهد بر بطلان دعوی مزبور نتواند بود؛ زیرا محتمل است، بر مبنای پندار اهل تناسخ کلاغ مزبور از انسان های قبل از حضرت آدم بوده است؛ گرچه خود حضرت آدم و حواریان علیهم السلام فرزند کسی نبودند.

7. اراده، امر و کلمه تکوینی خدا

همان طور که اراده تکوینی غیر از اراده تشریحی و امر تکوینی غیر از امر تشریحی است، کلمه تکوینی غیر از کلمه اعتباری است. آنچه در جریان (کونوا قردهً خاسئین) مطرح است، همانا اراده، امر و کلمه تکوینی است، نه کلمه اعتباری و ادبی. از کلمه کون چنین معهود است که برای بیان ربط اسم و خبر به کار می رود؛ یعنی معنای حرفی دارد؛ هرچند از آن در علوم ادبی به فعل (فعل ناقص) یاد می شود و گاهی به معنای اسمی (فعل تام) به کار می رود، لیکن در علوم عقلی از این کلمه به عنوان حرف، نه اسم و نه فعل یاد می شود، مگر در مواردی که از تحقق نفسی چیزی خبر دهد که ر این حال به معنای اسم مطرح است، نه حرف.

در حکمت متعالیه از آن جهت که کون نفسی مخصوص خدای سبحان است و ماسوای خداوند دارای وجود رابط است، نه رابطی، چه رسد به وجود نفسی، اگر این کلمه درباره خداوند به کار رود، مانند: (کان الله...) به معنای اسمی و نفسی خواهد بود و اگر در مورد غیر خدا استعمال شود، به معنای حرفی و ربطی است، نه رابطی.

به هر تقدیر، منظور از کن در این گونه موارد همان ایجاد است و مقصود از یکون وجود است و فرق وجود و ایجاد به اعتبار ملاحظه است که اگر به فاعل اسناد داده شد، کن و ایجاد خواهد بود و اگر به قابل اسناد داده شود، یکون و وجود است.

عمده آن است که انسان کامل که خلیفه خداست و آثار مستخلف عنه در او ظهور می کند، به مقام کن نایل می گردد که با اراده تکوینی خود که مظهر اراده تکوینی خداست، چیزی را ایجاد می کند. تحقق این مقام ثبوتاً ممکن است؛ هر چند اثبات خارجی آن محتاج دلیل قابل اعتماد است. برخی از مفسران (ابن عربی) نموداری از آن را از جریان جنگ تبوک و مشاهده شخصی از دور و صدور دستور کن اباذر، از حضرت رسول اکرم ﷺ را یادآور شدند:

تا بگفتی جبرئیلش هین مکن ---- که تو را بس دولت است از امر کن⁽³¹²⁾

مفسر مزبور (ابن عربی) کلمه کون را که نزد دیگران حرف وجودی است، نزد خود حرف ثبوتی می داند و با اشاره به فرق بین عین ثابت و عین خارج این دو را از هم تفکیک می کند.⁽³¹³⁾

به هر تقدیر، یکی از ره آوردهای این تعبیر، بیان سرعت اجابت تکوینی مخاطب و عدم تأخیر و تراخی او در امتثال است؛ یعنی به طور سریع یهود لدود بوزینه شدند: (و کان امر الله مفعولاً)⁽³¹⁴⁾ و به قول ابوجعفر طبری نباید نسبت به این مطاعن بنی اسرائیل تفکیک روا داشت؛ به طوری که سایر مثالب آنها را واقعی تلقی کرد، ولی جریان بوزینه شدن را تمثیل دانست.⁽³¹⁵⁾

شبهه مجاهد که گاهی وی را وادار به حمل ماجرای سبت بر تمثیل، نظیر (... کمثل الحمار)⁽³¹⁶⁾ کرد و زمانی او را ملزم به حمل بر مسخ قلب به تنهایی نظیر (و طبع علی قلوبهم)⁽³¹⁷⁾ و (حتم الله علی قلوبهم...) ⁽³¹⁸⁾ کرد، متوجه نیست؛ زیرا او حقیقت انسان را همین هیکل محسوس می پنداشت و

مسخ کامل را مستلزم اعدام هویت انسانی و ایجاد هویت حیوانی تلقی می‌کرد و نیز چنین می‌پنداشت که اگر انسان واقعاً بوزینه شود، امنیت علمی سلب می‌شود؛ زیرا در هر موردی احتمال داده می‌شود که این حیوان مشهود قبلاً انسان بوده است. تفصیل حلّ این گونه شبهات مورد نیاز نیست؛ زیرا در اثناى تفسیر و ثنایى اشارات جواب مُتَقَن آن گذشت؛ هر چند برخی از تفاسیر مبسوط عهده دار آن شده است.⁽³¹⁹⁾

بحث روایی

1. قصه اصحاب سبت (مجرمان روز شنبه)

عن الباقر عليه السلام: و كان من السبيل والسنة التي أمر الله عزّ وجلّ بها موسى عليه السلام أن جعل عليهم السبت فكان من أعظم السبب ولم يستحلّ أن يفعل ذلك من خشية الله أدخله الجنة و من استخفّ بحقه و استحلّ ما حرّم الله عليه من العمل الذي نهاه الله عنه فيه أدخله الله عزّ وجلّ النار و ذلك حيث استحلوا الحيتان و احتبسوها و أكلوها من غير يوم السبت غضب الله عليهم من غير أن يكونوا أشركوا بالرحمن و لا شكّوا في شيء مما جاء به موسى عليه السلام. قال الله عزّ وجلّ: (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين⁽³²⁰⁾).

عن عليله بن الحسين عليه السلام: كان هو لأ قوم يسكنون على شاطئ البحر نهاهم الله و أنبيائه عن اصطیاد السمك في يوم السبت فتوصلوا إلى الحيلة ليحلوا بها إلى أنفسهم ما حرّم الله فخذوا أخاديد و عملوا صرقاً تؤدّى إلى حياض يتهبأ للحيتان الدخول فيها من تلك الطرق و لا يتهيأ لها الخروج إذا همّت بالرجوع منها إلى اللجج فجاءت الحيتان يوم السبت جارية على أمان الله لها دخلت الاخاديد و حصلت في الحياض والغدران فلما كانت عشية اليوم همّت بالرجوع منه إلى اللجج لتأمن من صائدها فرامت الرجوع فلم تقدر و بقيت ليله في مكان يتهبأ أخذها بلا اصطیاد لاستر سالها فيه و عجزها عن الامتناع لمنع المكان لها فكانوا يأخذون يوم الاحد و يقولون: ما اصطدنا يوم السبت و إنما اصدنا في الاحد و كذب أعداء الله بل كانوا آخذين لها بأخاديدهم التي عملوها يوم السبت حتى كثر من ذلك مالهم و نائهم و تنعموا بالنساء و غيرها لاتساع أيديهم، و كانوا في المدينة نيفاً و ثمانين ألفاً فعل هذا

منهم سبعون ألفاً و أنكرهم الباقون كما قصّ الله: (وسئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر) الآية (321) و ذلك أن طائفة منهم و عظومهم و زجروهم و من عذاب الله خوفوهم و من انتقامه و شديد بأسه حذروهم بفأجابوهم عن وعظهم: (لم تعظون قوماً الله مهلكهم) بذنوبهم هلاك الاصطلام (أو معذبهم عذاباً شديداً) أجابوا القائلين لهم هذا (معذرة إلى ربكم) إذ كلفنا الا مر بالمعروف و النهي عن المنكر فنحن نهى عن المنكر ليعلم ربنا مخالفتنا لهم و كراحتنا لفعالهم قالوا: (ولعلهم يتقون) و نعظهم أيضاً لعله ينجع فيهم المواعظ فيتقوا هذه الموبقة و يحذروا عن عقوبتها. قال الله عزّ و جلّ: (فلما عتوا) حادوا و أعرضوا و تكبروا عن قبولهم الزجر (عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين) (322) مبعدين عن الخير مقصّرين.

قال: فلما نظروا العشر الا لاف والنيف أن السبعين ألفاً لا يقبلون مواعظهم ولا يحفلون بتخويفهم إياهم و تحذيرهم لهم، اعتزلوهم إلى قرية أخرى قريبة من قريتهم و قالوا نكره أن ينزل بهم عذاب الله و نحن في خلالهم فأمسوا ليلة فمسخهم الله تعالى كلهم قردة و بقي باب المدينة مغلقاً لا يخرج منه أحد ولا يدخل أحد، و تسامع بذلك أهل القرى فقصدوهم و تسلّموا حيطان البلد، فاطلعوا عليهم فإذ كلهم رجالهم و نساءهم قردة يموج بعضهم في بعض، يعرف هو لأ الناظر معارفهم و قرباتهم و خلطائهم، يقول المطلع لبعضهم: أنت فلان أنت فلانة؟ فندم عينه و يؤمى برأسه نعم، فما زالوا كذلك ثلاثة أيام ثم بعث الله عزّ و جلّ عليهم مطراً و ريحاً فجرفهم إلى البحر، و ما بقي مسخ بعد ثلاثة أيام، (وإنما الذين ترون من هذه المصورات بصورها فإنما هي أشباهها لا هي بأعيانها ولا من نسلها) (323).

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

ب. پیام اجمالی این گونه احادیث با خطوط کلی قرآن کریم موافق است.

ج. بحث تفصیلی درباره مضمون این گونه اخبار به بحث تفسیری آیات سوره اعراف وابسته است؛

زیرا در آن سوره از پرس و جوی وضع قریه مبتلای به چنین تباهی و کیفر تلخ آن سخن به میان آمده است.

د. برخی از گناهان بزرگ هر چند مربوط به اصول اعتقادی نباشد، مانند گناه مطروح در آیه مورد بحث، کاشف از خُبث سریره و سوء ضمیر است؛ از این رو مرتکبان چنین عیسانی بدون ابتلا به کفر اعتقادی و بدون شک در مبانی اصیل دینی محکوم به چنین کیفر تلخی شده اند.

ه. وظیفه مردان الهی که امر به معروف و نهی از منکر است، در این ماجرا ملحوظ و از آنان حق شناسی شده است.

و. احتیال مرموز هرگز حق را باطل و باطل را حق نمی کند و با چنین حيله مزورانه ای هیچ گاه حلال خدا حرام نمی شود و حرام او حلال نمی گردد.

ز. مسخ مطروح در آیه همراه با حفظ معرفت واصل ادراک هویت انسانی است و مبنای عقلی آن در لطایف و اشارات ارائه شده است.

ح. کسانی که مسخ شدند، منقرض گشتند و حیوانات مشهود در خارج نسل آنها نیستند؛ چنان که آنها نیز نسل حیوانات قبل از خود نبودند.

2. راز خطاب به یهود عصر نزول

عن علی بن الحسین فی جاب من سألہ: یابن رسول اللہ کیف یعاقب اللہ و یوبّخ هوّ لآ الا خلاف علی قبائح ما أتاه أسلافهم و هو یقول: (ولا تزر وراة وزر آخری) (324)

فقال عليه السلام: إن القرآن بلغة العرب فهو يخاطب فيه أهل اللسان بلغتهم، يقول الرجل التميمي قد أغار قومهم على بلد و قتلوا من فيه، قد أغرتم على بلد كذا و كذا و فعلتم كذا و كذا، و يقول العربي أيضاً: نحن فعلنا ببني فلان و نحن سبينا آل فلان و نحن خربنا بلداً كذا، لا يريد أنّهم باشروا ذلك و لكن يريد هوّ لآ بالعدل و هوّ لآ بالامتحان أن قومهم فعلوا كذا و كذا فيقول الله عزّ و جلّ في هذه الايات إنّما هو توبيخ أسلافهم و توبيخ العدل على هوّ لآ الموجودين لا ن ذلك هو اللغة التي بها نزل القرآن و لا ن هوّ لآ الا خلاف أيضاً راضون بما فعل أسلافهم مصوبون ذلك لهم فجاز أن يقال أنّتم فعلتم إذ رضيتم قبيح فعلهم) (325).

اشاره الف. تذکره گناه نیاکان نسبت به تبار برای هشداری، بیداری و بالاخره بیزاری نسل کنونی از کارهای گذشته تلخ و ناروا، سنت ادبی و دیرپای همه اقوام و ملل است، لیکن در صورتی که نسل قادم از فعل غابر تبری نکرده باشد، بلکه به آن تباهی مباهات کند، یادآوری مزبور لازم به نظر می رسد.

ب. یهودان معاصر رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت به وحی حاضر و حجت کنونی همان نیرنگی را اعمال می کردند که نیاکان آنها نسبت به حضرت موسای کلیم عَلَيْهِ السَّلَام روا می داشتند و سنت الهی در هر عصر با حفظ خطوط کلی و صیانت عناصر محوری اجرا می شود و هیچ گونه تحویل و تبدیلی در آن راه ندارد و همین پایداری و استمرار آن روش، تهویلی برای تبه کاران خواهد بود.

3. سرّ نام گذاری روز شنبه به سبت

عن عبدالله بن یزید بن سلام أنه قال لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و قد سأله عن أيام الا سبوع فالسبت؟ قال: يوم مسبوت و ذلك قوله عزّ و جلّ في القرآن: (ولقد خلقنا السموات والارض و ما بينهما في ستة أيام (326)، فمن الا حد إلی الجمعة ستة أيام و السبت معطل، قال: صدقت يا محمد (327).

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

اشاره الف. با اغماض از سند، لازم است عنایت شود که پیدایش روز و شب اصطلاحی پس از آفرینش نظام کیهانی است؛ گرچه تحقق اصل زمان مصاحب با ماده، حرکت و طبیعت است؛ بنابراین، نام گذاری های گونه گون روزها بعد از تحقق خلقت آسمان ها و زمین است، نه همراه آن.

ب. مقصود از شش روز که ظرف آفرینش نظام مشهود کیهانی معرفی شده شش دوره است، نه شش روز ایام هفته.

ج. طبق نقل برخی از مفسران نام گذاری عرب نسبت به ایام هفته بعد از جریان حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام بوده است، نه پیش از آن (329).

د. فرشتگان از آن جهت که سَبَق وجودی بر نظام ماده و طبیعت داند، نه خود متزَمَّنند و نه عبادت های آنان زمانمند است، بلکه همواره قبل از زمان و بیرون از منطقه مکان به عبادت الهی اشتغال دارند و تدبیر بخشی از جهان خلقت را تحت اراده خداوندی برعهده دارند.

ه. آنچه در نشئه فراطبیعت و بدون تَزَمَّن و تَمَكَّن واقع می شود، ظهوری در قلمرو طبیعت داشته و مناسب آن زمانمند می گردد و متمكَّن می شود؛ از این جهت می توان برای زمان خاص یا مکان مخصوص اثر ویژه قائل شد؛ یعنی همه خصوصیت هایی که برای ازمنه یا امکانه یاد می شود، فقط به لحاظ مظلوف آنه، یعنی متزَمَّن و متمكَّن نیست، بلکه برخی از آن ها به لحاظ خود زمان و مکان است؛ زیرا ظروف نیز در مخزن غیب وجود ملکوتی دارند و برای هر کدام اثر مخصوص است. البته محتمل است که ویژگی ظرف در مخزن غیب نیز به لحاظ مظلوف غیبی باشد.

4. تبدیل جمعه به شنبه

عن الصادق عليه السلام قال: إنَّ اليهود أمرُوا بالامساک يوم الجمعة فتركوا يوم الجمعة و أمسکوا يوم السبت فحرّم عليهم الصيد يوم السبت ⁽³³⁰⁾.

اشاره الف. روز جمعه طبق برخی احادیث خصوصیتی دارد که برای تفرغ عبادی، تهذیب روح و تزکیه نفس از سایر روزها مناسب تر است. لجاجت یهود که باعث جحود بسیاری از معارف شده و می شود، سبب ضایع شدن مساعی و جهود رهبران فکری و مروّجان اخلاق و ناشران مآثر و آثار مردان الهی است.

ب. تبدیل جمعه به روز شنبه با تکلیف ویژه همراه بود که یهودیان با احتیال نامشروع خود حرمت آن را پاس نداشتند.

5. نسخ حرمت صید روز شنبه در شریعت خاتم

عن النبی صلى الله عليه وآله: إنَّ الله عزَّ و جلَّ جعل کتابی المهیمن علی کتبهم، الناسخ لها و لقد جئت بتحلیل ما حرّموا و بتحريم ما حلّوا من ذلك، إنَّ موسى جاَ بتحريم صيد الحيتان يوم السبت حتى أن الله قال لمن اعتدى منهم: (كونوا قردة خاسئين)، فكانوا و لقد جئت بتحليل صيدها حتى صار صيدها حلالاً.

قال الله عزّ و جل: (أحلّ لكم صيد البحر و طعامه مَتَاعاً لَكُمْ) ⁽³³¹⁾ و جئت بتحليل الشحوم كلّها وكنتم لاتأكلونها ⁽³³²⁾.

اشاره: احكام شريعت گذشته ز آنچه به خطوط كلّی فقه، اخلاق و حقوق بازمی گردد، ثابت است و شريعت کنونی مصدّق آن است، نه ناسخ آن و آنچه به خطوط جزئی بازمی گردد، خواه از سنخ منهاج و شريعت قابل نسخ باشد و خواه از سنخ حکم حکومتی، اگر دليل معتبری در شريعت لاحق وجود داشته باشد، نسخ می شود. آنچه درباره شکار ماهی در روز شنبه وارد شد، از قبیل اخير است.

6. دشواری کشف رابطه گناه با کيفر

عن علی بن الحسين عليه السلام: إنّ الله تعالى مسح هوّ لأ لاصطياد السمك فكيف تری عند الله عزّ و جلّ يكون حال من قتل أولاد رسول الله صلّى الله عليه وآله و هتك حریمه؟! إنّ الله تعالى و إنّ لم يمسخهم فی الدنيا فإنّ المعدّ لهم من عذاب الاخرة أضعاف أضعاف هذا المسخ، فقيل: یابن رسول الله فإننا قد سمعنا مثل هذا الحديث، فقال لنا بعض النّصاب: فإنّ كان قتل الحسين باطلاً فهو أعظم من صيد السمك فی السبب فما كان يغضب علی قاتليه كما غضب علی صیادی السمك؟

قال علی بن الحسين عليه السلام: قل لهوّ لأ النّصاب: فإنّ كان إبليس معاصیه أعظم من معاصی من كفر یا غوائه فأهلك الله من شأ منهم كقوم نوح یغرقون فلم لم یهلك إبليس لعنه الله و هو أولى بالهلاک؟ فما بالک أهلك هوّ لأ الذين قصرُوا عن إبليس فی عمل الموبقات، و أمهل ابليسك إیثاره لكشف المخزيات؟ و إلاّ كان ربنا عزّ و جلّ حكيماً تدبيره حکمة فیمن أهلك و فیمن استبقی و كذلك هوّ لأ الصائدون فی السبب والقاتلون للحسين عليه السلام یفعل فی الفريقین ما یعلم أنه أولى بالصواب و الحکمة ولا یسئل عما یفعل و هم یسئلون ⁽³³³⁾.

اشاره الف. اسمای حسناى الهی هر کدام تحت تدبیر و هدایت و حمایت اسم برتر از خود ظهور می یابد و همه اسمای فعلی خداوند خواه در بخش مهر و خواه در بخش قهر، تحت رهبری حکمت او جلوه می کند؛ چنان که از حضرت علی بن الحسين عليه السلام رسیده است: یا من لا تُبدلُ حکمته الوسائل ⁽³³⁴⁾.

ب. هرگز تمثيل منطقی و قیاس فقهی و اصولی در مسائل مهم کلامی کاربرد ندارد؛ از این نمی توان رابطه گناه با کیفر را به آسانی کشف کرد. قتل بسیاری از پیامبران توسط بنی اسرائیل رخ داد، ولی قرآن کریم آن را سبب مسخ معرفی نکرد.

ج. آنچه مشترک بین همه گناهان است، همان خُبث سریره و سوء نیت است که آثار مشؤوم آن در باطن شخص گنه کار پدید می آید و در معاد ظاهر می گردد.

7. تداوم نسل مسوخ

عن عبدالصمد بن برار قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: كانت القردة و هم اليهود الذين اعتدوا في السبب فمسخهم الله قروداً⁽³³⁵⁾.

عن الصادق عن أبيه عن جده: قال: المسوخ من بني آدم ثلاثة عشر صنفاً... فأما القردة فكانوا قوماً ينزلون على شاطيء البحر، اعتدوا في السبب فصادوا الحيتان فمسخهم الله قردة⁽³³⁶⁾.

عن الرضا عليه السلام: حرّم القردة لانه مسخ مثل الخنزير و جعل عظة و عبرة للخلق دليلاً على ما مسخ على خلقه و صورته و جعل فيه شبه من الانسان ليدل على انه من الخلق المغضوب عليه⁽³³⁷⁾.

عن رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله تعالى لم يجعل لمسخ نسلًا و لا عقباً و قد كانت القردة و الخنازير قبل ذلك⁽³³⁸⁾.

عن رسول الله صلى الله عليه وآله: ما مسخ الله من شيء فكان له عقب و نسل⁽³³⁹⁾.

عن رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله لم يمسخ فيدع له نسلًا أو عاقبة⁽³⁴⁰⁾.

عن علي بن الحسين عليه السلام: فمسخهم الله تعالى كلهم قردة... نعم فما زالوا كذلك ثلاثة أيام ثم بعث الله عزّ و جلّ عليهم مطراً و ريحاً فجرّهم إلى البحر و ما بقى مسخ بعد ثلاثة أيام و إنّما الذين ترون من هذه المصورات بصورها فإنما هي أشباهها لا هي بأعيانها و لا من نسلها⁽³⁴¹⁾.

عن ابن عباس: فمسخهم الله تعالى عقوبة لهم و كانوا يتعاونون و بقوا ثلاثة أيام لم يأكلوا و لم يشربوا و لم يتناسلوا ثمّ أهلكهم الله تعالى و جأت ريح فهبت بهم و ألقتهم في الماء و ما مسخ الله أمة إلاّ لأهلكها و هذه القردة و الخنازير ليست من نسل أولئك ولكن مسخ أولئك على صورة هوّلاً. يدل

عليه إجماع المسلمين على أنه ليس في القردة والخنزير من هو من أولاد آدم و لو كانت من أولاد
الممسوخين لكانت من بني آدم⁽³⁴²⁾.

اشاره الف. بوزينه و خنزیری که درباره مسخ بنی اسرائیل عنود مطرح است، از جنس بوزینه و
خنزیر موجود خارجی بوده و اطلاق این عناوین بر آن ممسوخ ها حقیقی است.

ب. بوزینه ها و خنزیرهای کنونی از سنخ و جنس بوزینه و خنزیر معنون در آیه مورد بحث
هستند، نه خود آنها و نه از نسل آنها؛ زیرا روایات دیگر به خوبی دلالت بر انقراض مسوخ و هلاکت
آنها دارد و این سخن، یعنی هلاکت مسوخ، به علمای آگاه به این رشته اسناد داده شده است. به عنوان
نمونه، شهید ثانی (قده) در مسالک پس از نقل قول به عدم صلاحیت مسوخ برای تذکیه بر اثر
نجاست آنها، و تضعیف این قول و پس از نقل قول اکثر اصحاب به طهارت، اختلاف آنان را در قبول
و عدم تذکیه نقل کرده و پس از ترجیح فتوای ماتن، یعنی محقق، به عدم قبول تذکیه و اظهر دانستن
این فتوا، جامع ترین روایات ماثور در شمارش مسوخ را که حدیث محمد بن حسن اشعری از
حضرت امام رضا علیه السلام است، نقل کرده، سپس می گوید: قالوا هذه المسوخ كلها هلكت و هذه
الحيوانات على صورها⁽³⁴³⁾؛ یعنی فقها گفتند همه مسوخ هلاک شده اند و حیوانات کنونی شبیه آنها؛
نه خود آنها و نه نسل آنها.

تذکر: آنچه در نسخه جواهر⁽³⁴⁴⁾ آمده موهم آن است که مطلب هلاکت همه مسوخ فقط سخن شهید
ثانی است؛ زیرا در جواهر، فعل مفرد به این صورت ثبت شده است: قال: و هذه المسوخ...؛ در حالی
که از مسالک کاملاً استفاده می شود که این مطلب سخن همگان است.

8. نقش اصرار بر گناه در مسخ

عن رسول الله صلى الله عليه وآله... فقد كان أملي لهم حتى أشروا و قالوا: إن السبب لنا حلال و إنما كان حرم
على أولادنا و كانوا يعاقبون على استحلالهم السبب، فأما نحن فليس علنا حرام و مازلنا بخير، منذ
استحللناه و قد كثرت أموالنا و صحّت اجسامنا ثم أخذهم الله ليلاً و هم غافلون. فهو قوله: (واحدروا)
أن يحلّ ربكم مثل ما حلّ بمن تعدّى و عصى⁽³⁴⁵⁾.

اشاره: چون تحویل باطن بدون سیر تدریجی نیست، اگر گناه به صورت حال یا در حدّ ملکه درآمد، باطن متحول نمی گردد و اگر بر اثر استمرار و عزم عنودانه و تصمیم لدودانه به صورت فصل مقوم درآمد، همراه با مسخ درون خواهد بود.

9. کيفر مسخ برای لهُو، شرب خمر و غنا

عن رسول الله ﷺ: سيكون قوم يبيتون و هم على شرب الخمر واللّهُو والغنا، فيبئنا هم كذلك مسخوا من يلبثهم وأصبحوا قردهً و خنازير و هو قوله (واحدروا) أن تعتدوا كما اعتدى أصحاب السبب... (346).

اشاره الف. همان طور که قبلاً بازگو شد، مسخ ملکوتی به معنای تحول باطن، مطلبی است معقول و اگر دلیل معتبری بر آن دلالت کند، مقبول خواهد بود.

ب. سرایت از باطن به ظاهر و شکل ظاهر به صورت باطن نیز ممکن است و اگر دلیل معتبری آن را تثبیت ند، کاملاً مورد قبول خواهد بود.

ج. غالب موارد مسخ ملکوتی همان اقتصار بر باطن است و ظهور آن در ظاهر به معاد موکول می شود.

10. نقش توسّل به مجاری فیض

عن علی بن الحسین عليه السلام: أما إنّ هو لأ الذين اعتدوا في السبب لو كانوا حين همّوا بقبيح أعمالهم سألو ربهم بجاه محمد آله والطّيبين أن يعصمهم من ذلك أعصمهم و كذلك الناهون لو سألو الله عزّ و جلّ أن يعصمهم بجاه محمد و آله الطّيبين لعصمهم و لكن الله عزّ و جلّ لم يلبهم ذلك و لم يوفقهم له فجرت معلومات الله فيهم على ما كان مسطرة في اللّوح المحفوظ (347).

اشاره الف. توسّل به مجاری فیض خاص، مانند ولایت اولای الهی برای همگان نافع است؛ زیرا هم تبه کار، توفیق توبه از گناه و تناهی از منهی عنه را پیدا می کند و هم ناهی از منکر از نفوذ ویژه امر به معروف و نهی از منکر برخوردار می شود.

ب. سبب محرومیت گروه های مزبور از الهام توسّل به ولایت، ادامه تباه کاری خود آنهاست.

11. مراد از مابین و خلف

عن الباقر و الصادق علیهم السلام أنهما قالوا: لما بین یدیهما) آی لما معها ینظر إلیها من القرى (وما خلفها) نحن، و لنا فیها موعظة (348).

اشاره الف. سنت الهی از آسیب تحویل و گزند تبدیل مصون است؛ از این رونسبت آن به حاضر و قادم یکسان است؛ یعنی صبغه تأدیب و تنبیه و کیفری آن برای معاصران و متأخران مساوی است.
ب. چیزی که نسبت آن به حال و آینده یکسان باشد، هشدار است برای مکلفان عصر تعذیب و مکلفان آینده که اگر هر کدام گرفتار اعتدا گردند و از محدوده حکم الهی تعدی کنند، چنین خطری در کمین آنهاست.

ج. اصل سنت خدا در گستره زمان، اعم از ماضی و حال و آینده و پهنه زمین، اعم از شرق و غرب و شمال و جنوب یکسان است، لیکن هشدار، انذار، تبلیغ و... نسبت به گذشتگانی که قبل از حادثه به سر می بردند، معنا ندارد؛ از این جهت سنت هایی که بعه اندازه دارد، مخصوص مخاطبان حال و آینده است؛ گرچه زیر بنای اصل سنت همگانی و همیشگی است.

د. اختصاص موعظت چنین رخدادی به مردم با تقوا با مباحثی که ذیل آیه (...هدی للمتقین) (349)

گذشت، قابل تبیین است (350).

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ # قَالُوا ادْعُ لَنَارَبِّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانَ بَيْنَ ذَلِكَ فَاذْعُوا مَا تُؤْمَرُونَ # قَالُوا ادْعُ لَنَا مَا لَوْئَهَا قَالَ إِنَّهُ، يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَغْفَرَاءُ فَاقْعُ لَوْئَهَا تَسْرُ النَّظْرِينَ # قَالُوا ادْعُ لَنَارَبِّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ مُهْتَدُونَ # قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْتَنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبِّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ # وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَرَأْتُمُوهَا فِي الْوَادِيَةِ وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مِمَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ # فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِيَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ # ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً

وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْلَمُونَ.

گزیده تفسیر

خدای سبحان برای زدودن محبت و قداست ناروایی که در ماجرای گوساله پرستی نسبت به گاو، در دل برخی بنی اسرائیل اشراب شده بود و نیز برای اثبات این که کشتن گاو نه تنها مشکل زا نیست، بلکه گوهر مشکل گشاست، در ماجرای قتل مرموز یکی از بنی اسرائیل، برای معرفی قاتل و نیز افشای راز آن جنایت گاو را برگزید.

بنی اسرائیل بهانه جو بر اثر ضعف معرفت و ضعف روح تسلیم در برابر اوامر حق پنداشتند که موسای کلیم عَلَيْهِ السَّلَام آنان را مسخره کرده است. حال این که آن حضرت خردمند بود و مرتکب هیچ گناهی از جمله استهزاء در حین انجام مأموریت الهی نمی شد؛ از این رو در تنزیه نفس خویش فرمود: به خدا پناه می برم که از جاهلان باشم. آنان با گستاخی، تکبر و برخوردی طلب کارانه و ناسازگار با روح توحید گفتند: از خدایت بخواه که ویژگی های گاو را برای ما بیان کند. تعبیر (ماهی) حاکی از تعجب شدید آنان بود؛ زیرا معهود نبود که با ذبح گاوی، مرده ای زنده شود؛ گویا حقیقت گاوی با چنین ویژگی شگفت انگیز، متفاوت از حقیقت سایر گاوهاست.

با توجه به این که هم اسم بقره و هم ماهیت آن معلوم بود، مقصود از (ماهی) خصوصیت های گاو به لحاظ سن، رنگ، مقدار کارکرد و نحوه رام بودن آن است و نظر به اهتمام سن در حیوان، نخست سن آنگاه رنگ و سپس رام نبودن آن بیان شد. البته مأمور به ابتدایی ذبح، مطلق گاو بود، لیکن تهاون و کوتاهی بنی اسرائیل در امتثال و بهانه جویی ها و لجاجت آنان سبب شد تا خصوصیت های جدید مطرح و آن حکم مطلق ابتدایی با برخی قیود، مقید شود.

از آن جا که موسای کلیم عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: خداوند به شما فرمان می دهد، گاوی را ذبح کنید، همه خصوصیات مورد امر را خداوند باید تعیین کند؛ از همین رو آن حضرت جواب استفسارهای سه گانه

بنی اسرائیل را نیز به خدای سبحان استناد داد که اعمال کمال مساعدت در اجابت خواسته آنهاست که می گفتند: از خدایت بخواه که او برایمان بیان کند.

خدای سبحان در پی پرسش های مکرر و متعدد بنی اسرائیل که تنها بهانه ای برای رفع تکلیف از خود بود، برای سلب هرگونه بهانه از آنان در تبیین ویژگی های آن ماده گاو فرمود: نه پیر از کار افتاده باشد آن سان که بر اثر پیری بی حدّ، زاد و ولد ندارد و نه نوسال و نارسیده به حدّ کار و زایمان باشد. آن گاو باید زرد خالص باشد، گاو زردی که بر ایناظران سرورآور باست، آن گاو به ذلت نیفتاده و برای هیچ کاری نباید رام و منقاد باشد، نه برای شیار کردن زمین و نه برای آبیاری مزرع. البته باید از حیوان سالم قوی تر و از هر عیبی به دور و در سلامت از هر عیب در حدّی باشد که جایی برای عیب جویی در آن نبوده حتی از جهت رنگ هم خال و لکه ای نداشته باشد.

بنی اسرائیل پس از تعیین رنگ گاو گفتند: ویژگی گاو بر ما مشتبه شده است. اگر ادعای آنها درباره تشابه واقعاً درست بوده و گاوی که مأمور به ذبح آن بودند، به خوبی برای آنان معلوم نشده باشد هم در تکرار سؤال معذور بودند و هم معنای (إِنَّ شَأَ اللّٰهَ لَمْتَهْدُونَ) می تواند اهدای به متعلق تکلیف الهی، یعنی گاو معین باشد. البته اراده اهدای به تشخیص قاتل، اهدای به دریافت حکمت چنین کاری یا اهدای به تشخیص قاتل، اهدای به دریافت حکمت چنین کاری یا اهدای به صراط مستقیم و امتثال دستور الهی نیز محتمل و تعلق اراده و مشیت فعلی خدای سبحان به آن ممکن است و تعبیر اگر خدا بخواهد درباره آن محذوری ندارد. همچنین در صورت درستی ادعای مزبور، در تعبیر (الان جئت بالحق) مأزور نبودند، لیکن ظاهر این تعبیر آن است که گویا حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ تاکنون از بیان حق خودداری کرده است، و این تعبیر غیرمؤدبانه از نشانه های حس گرایسی و دوری بنی اسرائیل از عقل است.

بنی اسرائیل تا آخرین لحظه با آن که به حق بودن فرمان ذبح اعتراف کردند، نمی خواستند به تکلیف الهی عمل کنند، لیکن با تهی شدن دست آنان از هر بهانه، گویی مجبور به انجام آن شده، به هر حال گاو را ذبح کردند؛ در حالی که انجام آن نزدیک و متوقع نبود و با آن فاصله فراوان داشتند. از

علل عدم مبادرت آنان به ذبح، هراس از افشای سر نهفته در لوث قتل و نیز باور نکردن رابطه ذبح و پیدا شدن قاتل بود.

همه بنی اسرائیل به گونه ای در آن جنایت دخالت داشتند و شخص یا اشخاص مباشر نماینده و نمونه آن قوم بودند، نه این که بیگانه ای او را کشته و درقبیله آنها انداخته باشد؛ از این رو همگی اصرار بر کتمان آن جنایت و توطئه جمعی داشتند. یهود عصر نزول قرآن نیز تشابه خاص قلبی یا نیاکان خود داشته و به فعل اسلاف خود راضی بودند.

گروه قاتل به نزاع با یکدیگر پرداخته و تدارک کرده، هر یک اتهام قتل را از خود دفع می کرد و به دیگری نسبت داده و بر عهده او می انداخت.

آنان با انتساب قتل به یکدیگر و دفع آن از خود بنا را بر کتمان گذارده بودند، غافل از این که خداوند بر افشای آن قادر است.

خداوند امر فرمود که برخی از اعضای گاو مذبوح را به بدن مقتول مورد نزاع بزنند تا زنده شود و قاتل را معرفی کند. پس از ذبح گاو و زدن عضوی از آن حیوان مرده به بدن مقتول، آن کشته به احیای حقیقی زنده شد و بدین گونه همه احتمال های تأثیرگذار در معجزه نبودن ماجرای گاو معهود نفی شد.

افشای قتل و جنایتی که بنی اسرائیل اصرار فراوان بر کتمان آن داشتند، هشدار است به همه گنه کاران که در دنیا امکان افشا و آشکار شدن سرایر و مکتوم ها و رسوا شدن وجود دارد.

هدف از اتخاذ روش مزبور، یعنی پدید آمدن حیات به اراده الهی بر اثر برخورد مرده ای به مرده دیگر، برای فصل خصومت و مشخص کردن قاتل، اقامه برهان بر معاد و قدرت خدا بر احیای مردگان و افشای اسرار در قیامت و نیز ارائه توحید ربوبی و قدرت خداوند بود. انسان های حس گرا بر اثر معرفت شناسی احساس گرایانه تا زمانی متنبه و متذکر حقند که در محدوده معجزه و آیه ای حسّی به سر می برند و با خروج از آن غافل شده، سرانجام به قساوت مبتلا می شوند. برای رهایی از چنین

فرجامی باید با تعقل از آیات و معجزات محسوس به معارف و حقایق معقول عبور کرد و از حادثه های محسوس به پند و درس معقول دائمی منتقل شد.

بنی اسرائیل به جای آن که از آنچه با حسّ مشاهده کردند، عبرت گیرند و از تحجر و جهل به تنبه و عقل برسند و به عظمت و قدرت خداوند در احیای مردگان پی برند، تنها به حل و فصل نزاع بسنده کردند و به توحید و معاد منتقل نشدند و به قساوت قلب و سنگ دلی دچار گشتند. قلب آنان بر اثر تمرد و طغیان و عصیان در سیر نزولی و سقوط از حیوانی و نباتی و جمادی فروتر رفته از سنگ که نماد ستبری و تصلّب است نیز سخت تر شد. برخی سنگ های سخت بانفجاری که در آن پدید می آید، رودی از آب که نماد نرمی و لطافت است از آن جوشیده و سرازیر می شود؛ بعضی دیگر از سنگ ها شکافی برمی دارد و چشمه ای از آن جاری می شود؛ برخی سنگ ها نیز از خشیت خدا سقوط و هبوط می کند، و این سه همگی مرهون هراس ممدوح الهی است اما دل های بنی اسرائیل بر اثر اعراض از حق پس از مشاهده آن همه آیات و بینات، چنان سختی پیدا کرد که راه هرگونه نفوذی را بر روی خود بست و دیگر مشاهده آیات و معجزات نه تنها تأثیری بر آنها نداشت، بلکه بر سختی و قساوتشان می افزود و از این رو از سنگ خارا پست ترند.

تفسیر

عصاره قصه

در پی کشته شدن فردی از بنی اسرائیل خدای سبحان فرمودگ گاوِ ذبح کنید و برخی از اضای گاو مذبوح را به بدن مقتول بزنید تا زنده شود و قاتل را معرفی کند، لیکن از آن جا که قرآن کتاب هدایت است نه کتاب قصّه، گاهی ترتیب زمانی قضایای تاریخی را رعایت نمی کند؛ چنان که به بسیاری از ویژگی های دیگری که عبرت آموز نیست و در هدایت نقشی ندارد نیز اشاره ای نمی کند. البته احتمال دیگری مطرح است که در تفسیر به آن اشاره می شود.

حضرت موسی علیه السلام به بنی اسرائیل گفت: خداوند به شما فرمان می دهد که گاوِ ذبح کنید. آنها به جای آن که بدون چون و چرا فرمان آن حضرت را اطاعت کنند، به بهانه این که میان مشخص

شدن قاتل ناشناس با ذبح گاو پیوندی نیست، به حضرت موسی علیه السلام گفتند: آیا ما را به استهزا می گیری؟ آن حضرت در جواب این تعبیر ناروا گفت: به خدا پناه می برم از این که از جاهلان باشم؛ و استهزا و دیگر معاصی از جهالت اشی می شود و من از آن جا که از وحی نشأت می یگرد و اگر اندکی تأمل کید، روشن می شود که بین ذبح گاو و یافتن قاتل ناشناس چه پیوندی است.

بنی اسرائیل لجوج و بهانه گیر در پاسخ حضرت موسی علیه السلام بی ادبانه گفتند: از پروردگارت بخواه که سن گاو را برای ما روشن سازد. حضرت موسی علیه السلام گفت: خداوند می فرماید: این گاو نه کهن سال و پیر باشد و نه نو سال، بلکه میان سال باشد. سپس فرمود: آنچه را به آن مأمور شده اید، انجام دهید.

بنی اسرائیل باز هم لجوجانه گفتند: از پروردگارت بخواه تا رنگ گاو را برای ما بیان کند. موسای کلیم پاسخ داد: خداوند می فرماید: گاوی زرد رنگ ذبح کنید آن هم زردی خالص که مایل به رنگ دیگری نباشد؛ به گونه ای که چنین گاوی سبب سرور بینندگان شود.

بنی اسرائیل بر لجاجت خود پای فشرده، گفتند: از پروردگارت بخواه تا بیشتر برایمان روشن سازد که چگونه گاوی است؛ چون امر آن گاو بر ما مشتبه شده است و اگر خدا بخواهد ما از هدایت یافتگانیم.

کلیم خدا علیه السلام پاسخ داد: خداوند می فرماید: گاوی است که نه برای شخم زدن رام است و نه برای زراعت آب کشی می کند؛ از هر عیبی سالم است و از جهت رنگ نیز، یک دست است و هیچ آمیزه ای ندارد.

آنگاه بنی اسرائیل تسلیم شدند؛ اگرچه باز هم در مقام اظهار قبول، بی ادبانه گفتند: (الان جئت بالحق)؛ هم اکنون حق مطلب را آوردی! آنان گاوی با ویژگی های یاد شده یافتند و آن را سر بریدند. سپس مأمور شدند قسمتی از گاو مذبوح را به بدن مقتول بزنند تا زنده شود و قاتل خود را معرفی کند. این نزاع به جای آن که به صورت عادی و از طریق داوری در محکمه حل شود، به صورت معجزه پایان یافت؛ معجزه ای که از آیات و بیّنات الهی است و می تواند افزون بر پایان دادن به نزاعی

حقوقی و فقهی، دلیلی بر قدرت خداوند بر زنده کردن مردگان در قیامت، یعنی مسأله کلامی نیز باشد. از این رو در ادامه می فرماید: خداوند این گونه، مردگان را زنده می کند و یات خود را به شما نشان می دهد. شاید اندیشه کنید و از تبه کاری بازگردید.

غالب بنی اسرائیل اهل تعقل و اندیشه نبودند تا از معجزه و بیّنه، استنباط عقلانی داشته باشند، بلکه گرفتار حسّ بوده، مادامی که در محدوده حسّ به سر می بردند، مطالب محسوس را متذکر و متنبّه بودند و آنگاه که از این محدوده خارج می شدند، غافل گشته و به جهل علمی و جهالت عملی و قساوت دل منتهی می شدند؛ قساوتی که از قساوت و سختی سنگ نیز شدیدتر بود. از این رو در پایان این جریان، می فرماید: سپس دل های شما پس از این واقعه سخت شد، همچون سنگ یا سخت تر از آن! زیرا پاره ای از سنگ ها منفجر می شود و از آن نهرها جاری می شود و پاره ای از آنها ارگ چه در حدّ انفجار نمی شکافد، ولی در حدّ انشقاق شکاف برمی دارد و آب کمتری (نه در حدّ نهر) از آن تراوش می کند و پاره ای از سنگ ها از خوف خدا، از فراز کوه به زیر می افتد، اما دل های شما هیچ اثری نمی پذیرد و چیزی در آن نفوذ نمی کند و فایده ای بر آن مترتب نمی شود و در غفلت و قساوت محض به سر می برد. بدانید که خداوند از اعمال شما غافل نیست.

اکنون به تبیین مفردات آیات مورد بحث می پردازیم.

بقرة

کلمه بقره به عنوان جنس خاص از حیوان در مقابل جنس دیگر به کار می رود؛ مانند: (ومن الابل اثنین ومن البقر اثنین)⁽³⁵¹⁾، (ومن البقر والغنم حرّما علیهم شحومهما)⁽³⁵²⁾ و گاهی به عنوان صنف خاص از جنس گاو در برابر صنف دیگر آن استعمال می شود؛ مانند آیه مورد بحث؛ زیرا منظور از بقره، صنف خاص آن، یعنی گاو ماده است، نه نر و لفظ تا برای تأنیث است، نه وحدت تا از قبیل تمر و تمره باشد و نشانه تأنیث آن این نیست که ضمیر مؤنث در (ماهی)، (مالونها)، (تسرّ) به کار رفته تا پاسخ داده شود که این گونه تأنیث های ضمیر و فعل، به اعتبار لفظ بقره است، بلکه به اعتبار وصف (فارص) و (بکر) است که ظاهر در گاو ماده است؛ زیرا آن فرزند می آورد، ماده است و

چنین گاو ماده ای یا بر اثر پیری، از حدّ زایمان نرسیده، اوّلی فارض و دمی بکر (باکره) است و مذکر بودن فارض نظیر مذکر بودن کلمه حامل، طالق و مانند آن از اوصاف خاصّه است. تذکیر و تأنیث گاهی با حفظ اصل کلمه و صرف افزایش و کاهش کلمه تا حاصل می شود و زمانی همراه با تفاوت اصل کلمه؛ مانند بقره و ثور، ناقه و جمل، مرأة و رجل.

هُزُؤاً

هزؤاً نزد مشهور اهل لغت و مفسّران به معنای تمسخر و استهزاست و از جهت وزن و هیئت و قبول وجوه چهارگانه، همانند کفوّاً (با ضمّه وسط یا سکون آن و در هر دو صورت با همزه یا بدون آن) است.

لیکن در میان اهل لغت، رغب اصفهانی اصل آن را شوخی در خفاً (مزح فی خفیّة) دانسته و مدّعی است که در آیاتی که کلماتی چون هزؤاً و لعباً به کار رفته و همه مواردی که به صورت مصدر، پس از فعل اتّخاذ آمده (از جمله در آیه مورد بحث)، به معنای شوخی است و تنها در صورتی که فعل هزءٌ با حرف با متعدّی شود (هزئتُ) به معنای استهزاست.⁽³⁵³⁾

براین اساس، معنای (اتّخذنا هزؤاً) آیا ما را به شوخی می گیری است نه: آیا ما را به ریشخند می گیری، ولی مستفاد از سیاق بسیاری از آیات همان معنای مسخره کردن است؛ مانند: (لا تتخذوا الذّین اتّخذوا دینکم هزؤاً ولعباً اولیاً)⁽³⁵⁴⁾، (وإذا نادیتم إلى الصّلاة اتّخذوها هزؤاً ولعباً)⁽³⁵⁵⁾، (واتّخذوا آیاتی ورُسُلی هزؤاً)⁽³⁵⁶⁾.

ماهیه

سؤال از خصوصیت های گو با تعبیر (ماهیه) نه مای شارحه است و نه مای حقیقیّه؛ زیرا هم اسم بقره معلوم بود و هم ماهیّت آن؛ چنان که اصلاً معنای اصطلاحی منطبق برای ماهی در این جا مطرح نیست، بلکه مقصود خصوصیت سن، رنگ و مقدار کارکرد و نحوه رام بودن آن است و نظر به اهمیّت سنّ در حیوان، ابتدا جریان فارض و بکر بودن و آنگاه رنگ و رام نبودن آن بیان شد.

لا فارض...

جمله (لا فارض و لابکر) را ابوالفتوح رازی به معنای نه پیرِ پیر و نه جوانِ جوان گرفته است؛ چنان که از مجاهد و ابوعبیده نقل کرده که آنه گفتند: فارض حیوانی است که پیری بی حدی داشته باشد که دیگر زاد و ولدی ندارد.⁽³⁵⁷⁾ تفسیر منهج الصادقین نیز در ذیل آیه مورد بحث، فارض را به پیر از کار افتاده و بکر را به نوجوان نارسیده به حد کار معنا کرده است.⁽³⁵⁸⁾

این معنا با ریشه لغوی این دو واژه نیز سازگار است؛ زیرا فارض اگر از فَرَضَ الحیوان فراضةً: کبر و اَسَنَّ باشد که روشن است و اگر از فَرَضَ یَفْرُضُ فَرَضاً وفروضاً به معنای قطع و جداسازی باشد، به حیوانی که به سن پیری می رسد، از این جهت فارض گویند که از زاد و ولد منقطع می شود.⁽³⁵⁹⁾ یا چون سنش را قطع می کند و آن را به انتها می رساند⁽³⁶⁰⁾، یا چون زمین را قطع می کند و آن را می شکافد.⁽³⁶¹⁾ یا چون کارهای دشواری را که بر او تحمیل می شود می شکافد و آن را به پیش می برد.⁽³⁶²⁾

بکر نیز از بَکَرُ یبکرُ بکوراً به معنای خارج شدن در ابتدای روز و پیش از طلوع آفتاب است و به اول هر چیزی از جمله اولین فرزند بکر گفته می شود و بُکرة به معنای اول روز است و مراد از آن در آیه، گاوی است که به حدّ زاد و ولد نرسیده است.⁽³⁶³⁾

از آنچه گفته شد، ملاحظه در کلام صاحب مقایس اللغه روشن می شود؛ زیرا وی نتوانسته مناسب بین واژه فارض و ریشه لغوی آن را تبیین کند و با آن که ریشه اصلی فرض را تأثیر در یک شیء از طریق بریدن یا شکافتن و مانند آن می داند، در عین حال، فارض به معنای مسنّ را شاذّ معرفی می کند؛ چنان که تحقیق بعضی از معاصران نیز خالی از تأمل نیست که اصل واحد و ریشه این ماده را تقدیر لازم و معین می داند و مدّعی است که این معنا در همه مشتقات این ماده جریان دارد و از آن جمله است کلمه فارض در (لا فارض و لابکر)؛ چون مراد از فارض، حیوانی است که در مرحله ابتدایی حیات خود نیست، بلکه در مراحل قرار دارد که بر اثر تجربه کاری، آموزش تقدیر و اندازه گیری می شود و مورد تنظیم و اجرای برنامه کاری قرار می گیرد.⁽³⁶⁴⁾ اشکال بیان مزبور این است که

تقدیر و تنظیم و اجرای برنامه کاری، مربوط به حیواناتی است که از سنّ متوسط برخوردارند و چنین مرحله سنّی، از کلمه فارض اراده نشده است، بلکه مقتضای سیاق آیه و لازم قرینه تقابلِ فارض با بکر این است که این واژه به معنای پیر از کار افتاده باشد.

لابکر

بکر به معنای قطع آمده است و آن چه درباره ضربت های حضرت امیرمؤ منان علیه السلام نقل شده: کانت ضرباتُ علی علیه السلام أبکاراً، کان إ ذا اعتلی قدّاً وإ ذا اعترضَ قَطّاً⁽³⁶⁵⁾، ناظر به قاطع بودن ضربه های آن حضرت علیه السلام است که اگر شمشیر را عمودی وارد می کرد، دشمن از طول و بالا دو نیم می کرد و اگر آن را افقی می زد، خصم را از عرض و میان دو نیم می کرد.

تذکر: نفی دو طرف چیزی گاهی برای اثبات حدّ معتدل و متوسط است، مانند: (لاشرقیّة و لاغربیّة)⁽³⁶⁶⁾ و نظیر (لافارض و لا بکر) و سایر مواردی که اثبات عذاب ویژه یا رذیلت خاص است، نه اثبات حدّ معتدل؛ مانند: (فی سموم و حمیم) (۴۲) و (ظلّ من یحوم) (۴۳) (لابارد و لا کریم)⁽³⁶⁷⁾ و نظیر: (مذبذبین بین ذلك لا إلی هؤلاً و لا إلی هؤلاً)⁽³⁶⁸⁾ و گاهی می تواند مطلب جدیدی را ارائه کند. جریان گاو مذبوح از لحاظ نفی فارض و بکر از قبیل اول است و از جهت نفی شیار و آبیاری از قبیل دوم نیست، بلکه وصف ممتاز دیگری را اثبات می کند، که می تواند قسم سوم مبحث قرار گیرد؛ زیرا بازگشت نفی شیار و آب کشی به نفی یک وصف جامع است که عنوان ذلول باشد، نه نفی دو خصلت افراط و تفریط و سلب دو صفت متقابل.

عوان

عوان از عان یعون عَوْناً انسان یا حیوانی است که از جهت سن، متوسط بین کوچکی و بزرگی است و به معنای مطلق متوسط بین دو چیز نیز می آید⁽³⁶⁹⁾ و جمله (عوان بین ذلک) (با توجه به این که مشارالیه (ذلک) فارض و بکر است)⁽³⁷⁰⁾ به معنای متوسط بین فارض و بکر است.

فَاعِع

فَاعِع از فَعَّعَ يَفْعَعُ فَعْعاً و فَعَّوعاً به معنای صاف و خالص و یک دست است، که غالباً در رنگ زد استعمال شده، گفته می شود: أَصْفَرُ فَاعِعٌ.

برای تفهیم سره و خالص و محض بودن هر رنگی و فی خاص است؛ مثلاً درباره زرد و زردیِ خالص گفته می شود: أَصْفَرُ فَاعِعٌ، برای سفید آبیض ناصع، برای سیاه آسود حالك، برای قرمز أحمر قانی، برای سبز أخضر ناضر⁽³⁷¹⁾.

ذَلُولٌ

ذلول حیوانی است که بر اثر پرکاری و شیار کردن زمین یا آبیاری مزارع رام شده و به ذلت افتاده است.

ممکن است گفته شو، در معنای ذلول ذلت و خواری وجود ندارد و بین ذلول و ذلیل فرق است؛ ذلول (از ذلّ يذلل ذُلّاً و ذِلَّةً و مَذَلَّةً) به معنای منقاد و رام است؛ ذلت الدابة، یعنی حیوان، پس از سرکشی و چموشی رام شد. جمع آن ذلل است، برخلاف ذلیل که جمع آن اذلة است؛ از این رو در دعا درباره ابر رام و مفید و پر باران آمده است: اللَّهُمَّ اسْقِنَا ذُلَّ السَّحَابِ⁽³⁷²⁾ و درباره زمین آماده هرگونه بهره وری بشر آمده است: (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامشوا فِي مَنَاقِبِهَا...) ⁽³⁷³⁾ و درباره زنبور عسل و پیمودن راه های آسان و آماده و رام چنین آمده است: (ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سَبِيلَ رَبِّكَ ذُلُلًا)⁽³⁷⁴⁾، برخلاف ذلیل که به معنای ضعیف و خوار و پست است و غالباً یا در همه موارد درباره انسان به کار می رود؛ زیرا معمولاً یا پیوسته خفت و مسکنت و پستی، تنها در انسان و موجودهای اندیشور تصور دارد.

از مفردات راغب چنین برمی آید که فعل ذلّ يذلل اگر به معنای رام و منقاد بودن باشد، مصدر آن ذلّ و صفت مشبیه آن ذلول (جمع آن ذلل) است؛ از این رو گفته می شود: ذلت الدابة ذُلّاً و هی ذُلُولٌ. اما اگر به معنای خواری و پستی و ضعف و مقهوریت باشد، مصدر آن ذلت و مَذَلَّت و صفت مشبیه آن ذلیل (جمع آن اذلة) است. البته احتمال استعمال اذلة در مواردی که صرف انقیاد و نرمی مراد است،

نه فرومایگی و خواری بعید نیست؛ مانند: (أذلة على المؤمنين...) ⁽³⁷⁵⁾؛ زیرا آنان که محبان الهی و محبوبان خدایند، نسبت به مؤمنان نرم و آرامند، نه ذلیل و خوار.

مسلمة

این واژه مبالغه در سالم است؛ نظیر صحیح و مصحاح یا مریض و ممرض. مبالغه در صحت یا مرض، شامل همه مراحل قوه، فعل و انفعال می شود و مثلاً مصحاح به معنای انسان یا حیوان سالمی است که دیر مریض می شود و تا حد امکان در برابر بیماری دفاع می کند و از مزاجی بسیار سالم و قوی برخوردار است؛ چنان که ممرض، ضعیف تر از مریض است و به کسی گفته می شود که مزاج بسیار ناتوانی دارد و خیلی زود بیمار می شود. پس (مسلمة) حیوانی قوی تر از سالم و از هر عیبی به دور است که اصلاً جایی برای عیب جویی در آن نیست.

تذکر: برخی (مسلمة) را اعم از تکوین و تشریح دانسته و گفته اند: گاو مزبور نه عیب تکوینی دارد و نه عیب فقهی و شرعی؛ مانند حرمت و مغضوب بودن. ⁽³⁷⁶⁾

لاشیة فیها

با این بیان روشن می شود که جمله (لاشیة فیها) توضیح و تأکیدی است برای (مسلمة)؛ یعنی از جهت رنگ نیز زمینه ای برای عیب جویی در این گاو نیست و از این جهت یک دست و خالص است و هیچ خال و لکه ای از رنگ دیگر در آن مشاهده نمی شود. اصل (شیة) و ششی بوده است؛ مانند عده، که اصل آن وعد بوده است. وشی به معنای خال کوبی است و واشی به شخص خال کوب اطلاق می شود، از وشی یشی وشیاً و وشایة. وشیئت الشیء وشیاً در موردی به کار می رود که در چیزی مانند لباس اثری گذاشته شود که با رنگ غالب آن مخالف باشد. ⁽³⁷⁷⁾ از این رو (شیة) به معنای علامت و سیاهی در سفیدی یا سفیدی در سیاهی و هر آنچه که مخالف رنگ بستر پارچه یا جسم دیگر باشد، نیز آمده است و وشی الثوب وشیاً و شیة، یعنی با نقش و نگار لباس را زینت داد.

سخن چین سیاست بازان سوء را واشی گویند؛ چون وی با خلط دروغ و رنگین کردن گزارش، سعایت خود را بهتر عرضه می کند، و همان طور که درباره برخی از اشعار گفته شده: أَحْسَنُهُ أَكْذَبُهُ،

درباره سعایت سوء و اشیان هم گفته می شود، بهترین سخن چین آن است که دروغ و تزویر و تلبیس و تدلیس خبری او بیشتر باشد.

شیه همان وشى است، ولی از صورت همین کلمه شیه نه ماده آن، أَفْعَلٌ وَصَفَى، نه تفضیلی ساخته می شود؛ مانند ثور اَشِيَه؛ نظیر فَرَسٌ أُلْبَقٌ، کبش أَخْرَجَ، تَيْسٌ أُبْرُقٌ و غراب أَبْقَعٌ. در همه این موارد حیوانی که در رنگ آن بُلَقَه باشد، به این اوصاف متصف می شود، لیکن بُلَقَه در اَشِيَه از شیه نیست؛ چون ماده آنها متفاوت است.⁽³⁷⁸⁾

حاصل این که، (لا شیه فیها) بدین معناست که سلامت آن ازهریب در حدی است که حتی از جهت رنگ هم خلیط و لکه ای ندارد. گروهی از مفسران در توضیح این جمله گفته اند: حتی سُمٌ و شاخ این گاو هم باید زرد باشد.⁽³⁷⁹⁾

اداراتم

اداراتم از ریشه دَرء به معنای دفع⁽³⁸⁰⁾ و اصل آن تداراتم (با تبدیل تا به دال و ادغام در دال فاء الفعل و سپس آوردن همزه وصل در ابتدای کلمه) است. تدافع به معنای دفع هر یک، چیزی را از خود و گذاشتن آن برعهده دیگری است و ممکن است به معنای مطلق تخاصم و دشمنی با یکدیگر باشد (نه به معنای تدافع)؛ زیرا در تخاصم، هر کدام از دو طرف خصومت، جنایت یا جرم را از خود دفع کرده، به دیگری نسبت می دهند.

فیها

مرجع ضمیر در (فیها) یا نفس مقتوله است یا قتله ای که از فعل قتلتم فهمیده می شود یا تهمت مستفاد از کلام.⁽³⁸¹⁾

اضربوه

ضمیر در اضربوه به نفس، در جمله (وإذ قتلتم نفساً) بازمی گردد و وجه مذکر بودن آن (با آن که نفس مؤنث به حساب می آید) به اعتبار مرد بودن آن مقتول یا به اعتبار اطلاق عنوان شخص یا قتل بر اوست⁽³⁸²⁾، و این که رجل یا شخص یا قتل بودن نفس اعتبار شده و مؤنث بودن خود نفس،

ملاحظه نشده، ممکن است به این جهت باشد که در صورت تأیید ضمیر (اضربوها ببعضها) روشن نمی شد که مضروب، مقتول بود یا بقره، و مراد از بعضها بعضی از مقتول بود یا بعضی از بقره.

تناسب آیات

در پی شمارش نعمت های خدای سبحان بر بنی اسرائیل و کفرانی که آنها در برابر این نعمت ها روا داشتند، در این آیات هشت گانه قصه ای بیان می شود که مشتمل بر نعمتی دیگر از جانب خداوند و کفرانی دیگر از جانب بنی اسرائیل است؛ داستان فرمان ذبح گاو برای یافتن قاتلی؛ قصه ای که سوره بقره، به همین جهت به این نام نامیده شده است.

شیوه نقل تاریخ در قرآن

در قرآن کریم به بسیاری از جزئیات قصه ذبح بقره (نظیر زمان و مکان قصه یا این که چه عضوی از مذبح به چه عضوی از بدن قاتل زده شد) اشاره نشده و نیز صدر و ذیل قصه با ترتیب زمانی وقوع آن، بیان نشده است؛ زیرا چنان که بارها گفته شد، قرآن کتاب قصه و تاریخ نیست، بلکه کتاب نور، حکمت و هدایت است و از یک واقعه تاریخی نکات حکمت آموزدخیل در هدایت جامعه انسانی را نقل می کند؛ این که داستان مزبور در چه تاریخی و در چه مقطعی از حیات حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و در کدام قریه اتفاق افتاد، در همان قریه اصحاب سبت واقع شد یا در غیر آن و چه گروهی دست به قتل زدند و چرا به این جنایت روی آوردند، و... چون آگاهی آنها نقشی در فهم معارف قرآن ندارد، به آن اشاره نشده است؛ اگر چه در تاریخ و روایات گوشه هایی از آن تبیین شده که آن نیز از دخالت اخبار اسرائیلی مصون نمانده است. البته احتمال این که این جریان به دو داستان بازمی گردد یا یک داستان مفصل، مطرح خواهد شد.

راز گزینش حیوان خاص

انتخاب گاو در میان حیوانات، ممکن است به سبب محبت و قداستی باشد که در جریان سامری و گوساله پرستی، نسبت به گاو در دل بنی اسرائیل اشراب شده بود: **(وَأَشْرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ)** (383). خدای سبحان برای این که قداست ناروایی را که چه بسا در دل گروهی از یهودیان ریشه

دوانیده و تا زمان قصه مورف بحث نیز باقی مانده بود، از بین ببرد و ثابت کند که کشتن گاو نه تنها مشکل زا نیست، بلکه ممکن است مشکل گشا باشد، آن را برگزید⁽³⁸⁴⁾. البته این سؤال درباره هر حیوان دیگری اگر دستور ذبح آن نازل می شد، قابل طرح است؛ مثلاً اگر فرمان ذبح گوسفند صادر می شد، ممکن بود پرسیده شود: چرا گوسفند؟

بهبانه جویی بنی اسرائیل

جمله (أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا) حاکی از بهبانه جویی دیگر بنی اسرائیل است؛ خصیصه ای که در طول حرکت آنان با حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و در بسیاری از موضع گیری های آنان ظهور می کرد و بر این فرض که آنان در این پرسش جدی بودند و قصد توهین نداشتند، زیرا تناسب بین ذبح گاو و مشخص شدن قاتل منتفی است، دلیل ضعف معرفت آنان به مقام عصمت پیامبر و ضعف روح اطاعت و تسلیم آنان در برابر او امر حق است.

نزاهت پیامبران الهی از استهزا

مقصود از جهل در جمله (أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ)، بی خردی در برابر عقل و خردورزی و حلم است، نه نادانی در برابر علم و دانش؛ از این رو با علم، قابل جمع است؛ یعنی ممکن است کسی عالم بی خرد و دانشمند فاقد عقل و حلم باشد.

عقل آن است که انسان را به عبودیت خدا و اکتساب بهشت دعوت کند: العقل... ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان⁽³⁸⁵⁾ و عکس نقیض این قضیه آن است که چیزی که انسان را به عبودیت دعوت نکند و سبب ورود به بهشت نباشد، عقل نیست؛ اگر چه از قبیل علم و دانایی باشد. در لسان آیات و آیات از چنین چیزی که اثر منفی دارد، گاهی به جهل و جهالت تعبیر می شود؛ نظیر آنچه در روایت معروف جنود عقل و جهل⁽³⁸⁶⁾ و در آیه (... يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ...) ⁽³⁸⁷⁾ آمده است و گاهی به سفاهت تعبیر می شود؛ نظیر آنچه در آیه (وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ) ⁽³⁸⁸⁾ ذکر شده است.

آنچه در جمله مورد بحث آمده از قبیل اول است؛ زیرا آنچه با استهزا در حین انجام مأموریت الهی و ابلاغ اوامر آسمانی قابل جمع نیست، حلم و خرد است و آنچه لازم آن انجام اعمال نابخردانه و از جمله استهزا در چنان موقعیتی پیامبر ﷺ خردمند بود، مرتکب هیچ معصومیتی از جمله استهزا در مقام تبلیغ (که ممکن است سر از کفر درآورد) ⁽³⁸⁹⁾ نمی شود.

پیامبران و ادب پناه جویی از خدا

موسای کلیم عليه السلام نزاهت خود از جهالت را به استعاذه به خدا (أعوذ بالله...) استناد می دهد و این تأدبی است که از جانب آن حضرت ابراز می شود. حضرت موسی عليه السلام فرمود: من از جاهلان نیستم، بلکه فرمود: به خدا پناه می برم که از جاهلان باشم؛ (أعوذ بالله أن أكون من الجاهلین)؛ یعنی در این تنزیه نفس و نفی جهالت از خویش، به خداوند پناهنده می شوم.

این گونه سخن گفتن ضمن این که می تواند مصداقی برای جدال احسن: (ادفع بالتي هي أحسن **السيئة**) ⁽³⁹⁰⁾ باشد و آنان را به تأمل وادارد تا دریابند که این دتسور عاقلانه و حکیمانه است، بیانگر ادبی از آداب الهی انبیا و نشانه توجه آنان به حیلۀ های نفس و ضعف ها و آسیب پذیری های نفسانی انسان است؛ حیلۀ ها و ضعف هایی که انسان در مانده و ضعیف، برای رهایی از آن باید به خداوند قوی قادر، پناه ببرد و برای نفی آن باید لطف و دستگیر حضرت حق را نیز گوشزد کند نظیر سخن حضرت نوح عليه السلام که به خداوند عرض کرد: (أعوذ بك أن أسئلك ما ليس لي به علم) ⁽³⁹¹⁾ و آنچه در قصه حضرت یوسف و همسر عزیز مصر آمده وبر زبان یوسف (مطابق یکی از دو قول در آیه) جاری شد: (وما أبرئ نفسي إن النفس الامارة بالسوء إلا ارحم ربّي إن ربّي غفور رحيم) ⁽³⁹²⁾ که ضمن اشاره به اماره بودن نفس انسانی رهایی از آن را به لطف و رحمت خداوند غفور رحیم مستند می سازد.

تذکر: حضرت موسی عليه السلام فرمود: من جاهل نیستم، بلکه فرمود: من از جاهلان نیستم و این سخن اشاره ای است به این که گروهی به جهالت مبتلا یند و در جامعه کنونی به سر می برند و شاید بنی

اسرائیل از آنها باشند، ولی من از آن گروه نیستم، گذشته از آن که من اصلاً در مسائل استهزا نیستم، چه رسد به معارف دینی و احکام.

پرسش از سنّ بقره

(ماهیه) چنان که گذشت، سؤال از سنّ گاو است؛ زیرا گرچه مسؤل عنه در سؤال ذکر نشده، لیکن چون در برخی موارد، مسؤل ول عنه از پاسخ استفاده می شود، سؤال به نحو اجمال ذکر می شود و سؤال مورد بحث: (ماهیه) از این قبیل است؛ زیرا جواب آن: (لافارض ولا بکر عوان بین ذلک) بیانگر این است که سؤال از مقدار سنّ گاو بوده است.

این که به جای ایّ بقره هی چرا تعبیر به (ماهیه) شده، اولاً، اختصاص ماهیه به سؤال از ماهیت، اصطلاح منطقی است، نه معنای لغوی و براساس فرهنگ محاوره؛ از این رو ممکن است در مورد سؤال از وصف چیزی، کلمه ماهیه به کار رود.

ثانیاً، بر فرض اختصاص به ماهیت می توان گفت، با آن که سؤال از مشخصات فردی است که در آن غالباً با کلمه ایّ سؤال می شود و سؤال از حقیقت نوعیه نیست تا از کلمه ما استفاده شود؟ ممکن است به این جهت باشد که آنان با این تعبیر می خواستند تعجب شدید خود را برسانند و این که معهود نیست که با ذبح گاو مرده ای زنده شود؛ حقیقت گاو که چنین ویژگی شگفت آوری داشته باشد با حقیقت سایر گاوها فرق دارد. پس خدا برای ما تبیین کند: ماهیه؛ آن حقیقتی است که برای ما ناشناخته است، چیست؟ (393).

راز اسناد پاسخ ها به خدا

حضرت موسی علیه السلام در جواب استفسارهای سه گانه بنی اسرائیل اصرار داشت که با تعبیر به (انّه یقول)، در هر بار جواب استفسار را به خداوند استناد دهد تا کمال مساعدت را در اجابت خاسته آنها که می گفتند: از خدایت بخواه که او برایمان بیان کند... و نمی گفتند: تو برای ما بیان کن...، اعمال کند و هرگونه بهانه را از آنان سلب کند (394) چنان که طلیعه داستان با امر خداوند آغاز شد؛ زیرا

موسای کلیم گفت: خداوند به شما فرمان می دهد که گاوی را ذبح کنید؛ از این رو همه خصوصیت های مورد امر را خداوند باید تعیین کند.

خطاب دیگر بنی اسرائیل به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام: (فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ) ⁽³⁹⁵⁾ و خطاب جهنی می ها به خازن دوزخ: (... يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ) ⁽³⁹⁶⁾ از همین قبیل است.

ادعای تشابه

ادعای بنی اسرائیل درباره تشابه اگر واقعاً درست باشد هم در تکرار و ال معذور بودند و هم در تبیر (الان جئت بالحق) مأزور (موزور) نبودند و هم معنای (إِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ بِالْحَقِّ مَأْذِرٌ) (موزور) نبودند و هم معنای (إِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ) می تواند اهدای به متعلق تکلیف الهی؛ یعنی گاو معیث باشد و طبری که احتمال ارتداد بنی اسرائیل را بر اثر تفوه به جمله مزبور مردود دانست، ⁽³⁹⁷⁾ برای آن که که مطرح وجود دارد البته در معنای اهدا گذشته از مطلب مزبور وجه دیگری نیز به مطرح شده آن عبارت است از: اهدای به تشخیص قاتل، اهدای به دریافت حکمت چنین کاری را بالاخره اهدای به صراط مستقیم و امتثال دستور الهی که حضرت کلیم عَلَيْهِ السَّلَام در این باره فرموده بود: (فَاعْمَلُوا مَا تَوَّعَدُوا). (مرون).

تذکر: بحث درباره اراده و مشیئت و تساویب یا تفاوت آنها نسبت به یکدیگر از حریم کلام کنونی خارج است و آنچه در این مقطع مورد عنایت است از برخی مفسران در رد قول به حدوث اراده خدای سبحان که از ظاهر تعبیر اگر خدا بخواهد برمی آید، بنابراین اتحاد معنای اراده و مشیئت چنین گفتند:

آچه از تعلیق مزبور استظهار می شود، همانا حدوث تعلق مشیئت است نه خود مشیئت؛ یعنی ممکن است مشیئت قبلاً وجود داشته باشد و تعلق آن به متعلق حادث شود. ⁽³⁹⁸⁾

این سخن صائب نیست؛ زیرا خواه اراده و مشیئت یکی باشد یا دو تا، مشیئت از صفات حقیقی ذات اضافه است؛ یعنی بدون متعلق یافت نمی شود و نظیر قدرت نیست که قبل از وجود مقدور هم موجود باشد؛ چنان که حیات صفت حقیقی محض است. قدرت هر چند متعلق می طلبد، لیکن متعلق

مخصوص لازم ندارد؛ برخلاف علم و اراده و مشیئت و مانند آن. در این گونه موارد برای پرهیز از محذور حدوث صفت خداوند سبحان، باید بین اراده ذاتی و فعلی فرق گذاشت و از حدوث اراده و مشیئت فعلی هراسناک نبود؛ چنان که حدوث علم فعلی محذوری ندارد؛ زیرا اراده فعلی که حدوث پذیر است از شؤ و نِ نازل اراده ذاتی منزّه از وسمه حدوث است؛ چنان که علم فعلی که حدوث پذیر است، از شؤ و نِ نازل علم ذاتی مُبرّای از وسمه حدوث است. تحلیل متعلّق اراده ذاتی و تبیین متعلّق علم ذاتی که هیچ کدام خارج از محدوده ذات اقدس خدای سبحان نیست، از بحث تفسیری بیرون است.

نفی مطلق در لاذلول

نفی ذلول بودن گاو در قصّه مورد بحث (لاذلول...) کنایه از این است که گاوی که باید ذبح شود، باید سائمه باشد؛ یعنی گاوی که در مزرع می چرد و از سلامت و نشاط بیشتری برخوردار است، نه گاوی که برای شیار کردن زمین و آبیاری کشتزار ذلول و رام است و به آن عامله گفته می شود؛ هم با پا یوغ به گردن خدمت می کند، به طوری که در شیار و زیر و رو کردن زمین از آن استفاده می شود و هم با دوش یا گردن خدمت می کند؛ به طوری که در آبیاری مزارع به استخدام درمی آید. بنابراین، نفی در (لاذلول)، در فعل (تثیر) نیز تأثیر کرده، آن را به فعل منفی تبدیل می کند؛ یعنی گاوی که مأمور به ذبح آن هستید، گاوی است که نه زمین را شخم می زند و نه مزرع را آبیاری می کند. به تعبیر دیگر، نفی در (لاذلول) نفی مطلق است که با دو جمله منفی بعد تفسیر می شود؛ یعنی گاوی است که برای هیچ کاری رام و منقاد نیست؛ نه برای اثاره و شیار کردن زمین و نه برای سقی و آبیاری مزرع، نه این که نفی نسبی باشد و در فعل (تثیر) اثری نداشته باشد و در نتیجه معنای جمله این باشد که رام و منقاد مطلق نیست، بلکه نسبتاً رام است؛ به این صورت که زمین را شیار می کند، امّا برای آبیاری مزرع از آن استفاده نمی شود (چنان که بلاغی ره اختیار کرده است) (399).

به بیان دیگر، دو فعل (تثیر) و (تسقی) دو صفت برای (ذلول) است و طبعاً نفی موصوف: (لاذلول)، به صورت عموم نفی، نه نفی صرف اجتماع، نفی هر دو صفت را نیز به همراه دارد؛ گویا گفته شده:

(لاذلول مثيرة و سابقية)؛ با این بیان عدم تکرار نفی در (لا تسقی) نیز نفی سقی، فهمیده می شد و تکرار آن صرفاً برای تأکید است (400).

تذکر: کلمه بقر و ثور هر دو شیار و زیر و رو کردن را می فهماند. انتخاب فعل مضارع (تثیر) و (تسقی) برای آن است که استمرار چنین کارهایی سبب ذلول شدن گاو است.

حس گرایی بنی اسرائیل

تعبیر به (الان جئت بالحق) طبق یک احتمال در معنای این جمله (401)، هم تعبیری غیر مؤدبانه است، چون مفادش این است که گویا حضرت موسی عليه السلام تا کنون از بیان حق خودداری کرده و هم از جلوه های حسگرایی بنی اسرائیل است؛ زیرا پس از پایان یافتن پرسش های آنان و هنگامی که فرمان الهی برای آنان ظهور کامل حسّی پدید کرد، اظهار داشتند: (الان جئت بالحق)؛ با این که می توانستند با استمداد از عقل خود و با تکیه بر عصمت حضرت موسی عليه السلام و عدم کوتاهی او در ابلاغ دستورهای الهی و ملاحظه اطلاق فرمان او، بدون دغدغه و وسوسه، مصداقی از گاو را، به مجرد این که عنوان بقره بر آن صادق است، ذبح کرده به تکلیف خود عمل کنند؛ از این رو از امام رضا عليه السلام نقل شده است که فرمود: بنی اسرائیل هر گاوی برمی گزیدند، کفایت می کرد، لیکن سخت گرفتند و خدا نیز بر آنان سخت گرفت (402).

دقیقاً بر همین اساس (حس گرایی و عدم بهره گیری از عقل) است که پس از گذر از محدوده حسّ و رسیدن به مرحله تعقل و بهره گیری از آن در مسأله معاد و احیای مردگان: (كذلك يحي اللّٰه الموتى و يريكم آياته لعلكم تعقلون)، به جای آن که از این جریان عبرت آموز پند گیرند و به عنوان آیه ای از آیات الهی به آن بنگرند و به وسیله آن از جهل به علم و از کفر به ایمان عبور کنند و به مسأله معاد منتقل شوند، به قساوت و کوری دل مبتلا شدند: (ثمّ قست قلوبكم...).

از آنچه گذشت به دست می آید که اگر ویژگی های مزبور در پایان قصّه ذکر شد، و در ابتدای آن بیان نشد، از قبیل تأخیر بیان از وقت حاجت نیست، تا لازم آن دلالت آیات بر جواز تأخیر بیان از وقت حاجت باشد؛ زیرا مأمور به ابتدایی ذبح، مطلق بقره بود، لیکن بر اثر کوتاهی و بهانه گیری بنی

اسرائیل خصوصیت های جدید مطرح شد و به تعبیر دقیق تر، سخت گیری های آنان سبب شد که آن حکم مطلق و کلی ابتدایی با بعضی از قیود، مرحله به مرحله قید شود.

شاهد مدعا این که، اگر از قبیل تأخیر بیان از وقت حاجت باشد، سؤال های مکرر بنی اسرائیل، نشانه اهتمام آنان برای یافتن مأمور به واقعی تلقی می شود که در حدّ خود، عبادت به حساب می آید و جای هیچ گونه ملامتی نیست؛ د حالی که سیاق آیات به خوبی دلالت دارد که پرسش های متعدّد آنان بی مورد بوده، از بابت آن شدیداً مستحق سرزنش بودند⁽⁴⁰³⁾.

تذکر: تأخیر بیان تا قبل از امتثال تکلیف محذوری ندارد. تأخیر بیان قبل از وقت امتثال هم بی اشکال است؛ چنان که نسخ تکلیف قبل از فرا رسیدن زمان امتثال مانند نسخ تکلیف بعد از فرا رسیدن زمان امتثال و قبل از فعل بی محذور است و اشکال بداکه در کلام امین الکلام طبرسی؛ به آن اشاره شده⁽⁴⁰⁴⁾، وارد نیست.

بهبانه گیری برای رفع تکلیف

بنی اسرائیل تا آخرین لحظه با آن که به حق بودن فرمان ذبح اعتراف کردند، نمی خواستند به تکلیف الهی عمل کنند: (و ما کادوا یفعلون)؛ چون کاد به معنای قرب است و جمله بدین معناست که نزدیک بود آن را انجام ندهند. پس جمله (و ما کادوا یفعلون) نشانه آن است که پرسش های آنان بهبانه بود تا از خود رفع تکلیف کنند.

ممکن است گفته شود با توجه به این که مای نافییه بر سر (کادوا) به معنای قربوا درآمده، مقتضایش اسن است که حتی نزدیک شدن آنان به امتثال فرمان نیز نقی شده است. کنایه از این که آنها با انجام ذبح فاصله فراوانی داشتند. در نهایت از آن جا که واو در (و ما کادوا) حالیه است و جمله حال برای فاعل (فذبحوها) به حساب می آید، معنای مجموع دو جمله این می شود که به هر حال گاو را ذبح کردند، در حالی که انجام آن نزدیک و متوقّع نبود و با آن فاصله فراوانی داشتند. با این بیان روشن می شود که تضادی بین اثبات ذبح در (فذبحوها) و نفی آن در (و ما کادوا یفعلون) نیست؛ زیرا دو فعل، مربوط به دو زمان و دو اعتبار است و در تضاد دو چیز، وحدت زمان و اعتبار شرط است و

تقریباً معنا چنین می شود: ما قاربوا أن يفعلوا حتی انتهت سؤالاتهم وانقطعت تعللاتهم كالمضطرّ الملجأ إلی الفعل؛ یعنی نزدیک نبود آن را انجام دهند تا این که سرانجام با پایان گرفتن پرسش ها و بهانه گیری هایشان تو گویی که مجبور به انجام آن شدند⁽⁴⁰⁵⁾.

تذکر 1. وقتی بامثال و اطاعت فاصله داشتند، باتمرد و طغیان بی فاصله بودند و اگر نزدیک ذبح نبودند، نزدیک ترک آن بودند؛ از این رو در محاوره گفته می شود: نزدیک بود نکنند؛ در حالی که معنای آیه این است که نزدیک انجام دادن نبودند.

2. طبری نقل می کند: برخی پنداشتند اصرار بنی اسرائیل برای تعیین چنین گاوی برای آن بود که فکر می کردند، گاوی که واجد خصوصیت احیا باشد، نظیر عصای موسی عَلَيْهِ السَّلَام موجودی معین و ویژه است؛ از این رو سعی در کشف خصوصیت آن داشتند، و این پندار را جاهلان می داند⁽⁴⁰⁶⁾.

سر تکرار إ ذ

تکرار (إ ذ) در جمله (وإذ قتلتم...) در پایان قصه (با آن که همه این آیات مربوط به یک داستان است و باید همانند سایر موارد به یک إ ذ بسنده شود) اولاً، بر اثر طولانی شدن قصه و ثانیاً، برای بیان اهمیت ذیل آن است که اصل و اساس قصه راتشکیل می دهد؛ یعنی اهمیت این نکته که خودشان شخصی را کشتند و سپس با انتساب قتل به یکدیگر، آن را از خود دفع می کردند و بنا را بر کتمان آن گذاشته بودند؛ غافل از این که خداوند، قادر بر افشای آن است؛ گویا از طریق تکرار (إ ذ) لازم است که اصل قتل و کتمان آن، آن هم به صورت خود می کشی و خود تعزیه می داری مستقلاً و جدای از استهزا و بهانه گیری آنان، مورد توبیخ و ملامت، و توجه و عبرت دیگران قرار گیرد؛ چنان که رعایت نکردن ترتیب زمانی قصه نیز از همین باب است؛ چون هرکدام از قتل نفس محترم، استهزا، بهانه گیری و پرس و جو کردن های بی مورد و دریغ کردن در امثال امر، گناه بزرگی است که اگر ترتیب زمانی قصه رعایت می شد، نمی توانست این چنین، به طور ویژه وسیله توبیخ و مورد عبرت قرار گیرد⁽⁴⁰⁷⁾.

انسجام صدر و ساقه داستان و تعبیر ویژه ای که در بخش فرمان ذبح گاو به کار رفته نشان می دهد که همه این آیات، گزارش از یک قصه است، نه دو قصه؛ چنان که برخی پنداشته اند. قائل به تعدد قصه می گوید: آنچه در قرآن کریم مشهود است از قبیل تقدیم ماحقه التأخیر و بالعکس نیست، بلکه دو قصه کاملاً متفاوت است: یکی حکم فقهی و حقوقی به نحو عام، برای حلّ مُعْضَلِ لُوثِ قَسَامَه که به صورت قضیه حقیقی اعلام شده که اگر کشته ای یافت شد و قاتل او معلوم نبود، بزرگان و سالمندان نزدیک ترین روستا یا شهر به محلّ مقتول، مأمورند که گاوی را با شرایط معهود در وادی سیل خیز که کشت و زرع نمی شود، ذبح کنند و کاهنان بن لاوی جلو می افتند و سالمندان آن آبادی با مراسم خاص دست ها را بر آن گاو مذبوح می شویند و می گویند دست های ما این خون (قتیل) را نریخت و چشم های ما خون ریز او (قاتل) را ندید. باین کار از اتهام قتل تبرئه و بخشوده می شوند.

قصه دیگر، گذشته از حکم فقهی و حقوقی به نحو خاص و مقطع مخصوص، معارف کلامی و حکمی را به همراه دارد و آن این که قتیلی یافت شد و بنی اسرائیل تدارک کرده، هر کدام اتهام قتل آن را از خود درء و دفع می کرد و به دیگری نسبت می داد و این رخداد با روزی مصادف بود که گاوی با شرایط معهود باربر اصل کلی ذبح شده بود. خداوند امر فرمود که برخی از اعضای گاو مذبوح را به بدن مقتول مورد نزاع بزنند تا زنده شود و قاتل را معرفی کند و آنچه در قرآن کریم آمده نار به این دو قصه است، که یکی سابق و دیگری لاحق است و هیچ گونه تقدیم و تأخیر در داستان سرایی قرآن رخ نداد، تا نیازی به توجیه زمخشری و سایر مفسران بعدی داشته باشد (408).

لازم است عنایت شود که هر چند حفظ نظم صوری از یک سو و توجه به تکرار کلمه (إذ) که بیانگر سرفصل جدید است از سوی دیگر، و وجود داستان اول در تورات کونی و عدم معهود بودن قصه معهود قرآنی در تورات از سوی سوم، زمینه چنان پنداری را فراهم می کند، لیکن اگر داستان دستور ذبح گاو برای حلّ مُعْضَلِ لُوثِ و قسامه، یک حکم فقهی و حقوقی عام بوده و تعبد مخصوص

را به همراه داشته، اولاً، مجالی برای ناهنجاری بنی اسرائیل در گفتارِ (أَتتخذنا هزواً) نبوده و ثانیاً، نیازی به پرسش سه باره درباره سن و رنگ و مقدار کارکرد گاو مزبور نبوده و ثالثاً، مجالی برای تعلیل به تشابه گاو نبوده و رابعاً، جای گفتن (الان جئت بالحق) نبوده است؛ زیرا حکم تعبدی خاص، اسرار پیچیده خود را دارد، که غالباً مفهوم انسان های عادی نیست، گذشته از آنکه احادیث وارد وحدت قصه را تایید می کند؛ بنابراین، احتمال تعدد قصه ضعیف است؛ چونق رآن که وحی اصیل و مصون و مصون از تحریف و منزه از دستبرد تاریخ و تطاول طاغیان دیر و صومعه و بیعه و کنیسه است، میزان است، نه موزون، و معیار سنجش معارف الهی قرآن است که میزان ارزیابی است، نه تورات که موزون است و باید با میزان مَهِیْمَن توزین گردد، تا صحت و سقم آن معلوم شود. پس اگر چیزی در تورات کنونی نبود یا برخلاف محتوای قرآن معصوم و مصون بود، باید آن موزون را علاج کرد، نه این که میزان را به نقد کشید.

مصحح اسناد قتل به همه بنی اسرائیل

انتساب قتل نفس به همه بنی اسرائیل: (قتلتم)، از این روست که همه آنه هادر این جنایت به نحوی دخالت داشتند و چنین کاری توطئه ای جمعی به حساب می آمد؛ از این رو همگی اصرار بر کتمان آن داشتند: (کنتم تکتُمون).

در ماجرای پی کردن ناقه صالح پیامبر ﷺ نیز قرآن با انتساب جنایت عَقْر (پی کردن و کشتن ناقه به همه قوم ثمود، می فرماید: (فكذبوه فعقروها) ⁽⁴⁰⁹⁾. با آن که عمل مزبور با مباشرت یک نفر از آنان صورت گرفت؛ این بدان جهت است که با توطئه و تصویب همه ثمود، ردی معین از آن قوم، مأمور به پی کردن ناقه شد؛ یعنی با داد و ستد سیاسی که با او داشتند، او را نماینده خود برای این جنایت قرار دادند؛ چنان که در سوره قمر بدان تصریح شده، می فرماید: آنها یکی از یاران خود ندا دادند و او به سراغ این کار آمد و ناقه را پی کرد؛ (فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر) ⁽⁴¹⁰⁾؛ بنابراین، در این گونه موارد، شخص مباشر هم نماینده قوم است و هم نمونه آنان و چنین سِمَتی مصحح اسناد عمل شخص به همه گروه است.

تذکر 1: این که به جای ما کتتموه به (ما کتتم تکتمون) تعبیر شده، یعنی کان به استخدام درآمده، به اصرار و کوشش آنان بر کتمان، و ستم‌رار و مقاومت آنها بر پوشیدن جنایت اشاره دارد.

2. چنان که گذشت، مخاطب قرار گرفتن یهود عصر نزول قرآن در آنچه مربوط به اسلاف آنان است، نظیر خطاب های (قلتم)، (فادّارءُتم) و (کتتم تکتمون) در آیات مورد بحث، به این جهت است که آنها در خط انحرافی گذشتگان خود و راضی به فعل آنان بودند و بین آنها و نیاکانشان تشابه خاص قلبی وجود داشت؛ چنان که درباره دیگران گفته شده: (تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ...) ⁽⁴¹¹⁾؛ یعنی دل های اینان از لحاظ اندیشه و انگیزه شبیه یکدیگر است؛ هر چند فاصله زمانی یا مکانی آنان از همدیگر کم نیست.

برهانی بر معاد و احیای مردگان

از جمله های کذلک یحی الله الموتی و یریکم ءآیاتہ لعلکم تعقلون برمی آید که اتخاذ این روش برای فصل خصومت و مشخص کردن قاتل (یا وجود راه های متعدد دیگر) برای این بود که از این طریق برهانی بر معاد و قدرت خداوند بر احیای مردگان در قیامت اقامه شود. انسان خردورز با مشاهده این که از برخورد مرده ای به مرده دیگر، به اراده خداوند حیات پدید می آید، هیچ گاه از دعوی پیامبران نسبت به معاد و زنده شدن مردگان به دستور الهی، تعجب می کند؛ چنان که انسان خردمند وقتی مشاهده می کند که خداوند در همین دنیا برخی اسرار را چگونه فاش می سازد و آنچه را که بنی اسرائیل اصرار بر کتمان آن داشتند افشا کرده است، هیچ گاه از این که قرآن روز قیامت را روز ظهور همه اسرار معرفی می کند: (یوم تبلی السرائر) ⁽⁴¹²⁾، (ولایکتون الله حدیثاً) ⁽⁴¹³⁾ شگفت زده نمی شود و آن را انکار نمی کند. افزون بر این که به توحید ربوبی و قدرت خداوند نیز رهنمون می شود.

از آنچه گذشت به دست می آید که هم مقصود از آیه در (یریکم ءآیاتہ) نشانه های توحید و معاد است و هم متعلق در (لعلکم تعقلون) آیات قادر و محیی بودن خداوند است. البته با ثبوت آیه و

معجزه، وحی، نبوت و رسالت هم به خوبی ثابت می شود؛ چنان که احتمال عقال کردن اغراض و غرایز و پرهیز از هرگونه گناه و تباهی در تحت جامع انتزاعی عقل و تعقل قابل اندراج است.

نکته: در ماجرای ذبح گاو معهود همه احتمال های تأثیرگذار در معجزه نبودن نفی شده است؛ مثلاً در حال حیاتِ گاو، زدن به بدن مقتول، صورت پذیرفت تا توهم انتقال حیات از گاو زنده به مقتول مرده رخ ندهد و کارِ زدن، به دست موسای کلیم علیه السلام حاصل نشد تا احتمال سحر طرح نشود و تعیین زمان زدن بر عهده خود بنی اسرائیل قرار گرفت، نه در اختیار حضرت موسی علیه السلام، تا توهم دخالت زمان خاص پیش نیاید. نیز تعیین سایر خصوصیات مذبح و مقتول در اختیار آنان قرار گرفت تا کسی فکر سحر نکند. همه این ویژگی ها نشان اقتدار مطلق الهی و اعجاز کلیم خدا علیه السلام است و این قصه چون در هیچ سوره قرآن، اعم از مکی و مدنی نیامده و اطلاع بر زوایای پیچیده آن با تحریفات و در دسترس نبودن تاریخ کهن بنی اسرائیل و فقدان اطلاعات عمومی در مکه و مدینه و امی بودن حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم امکان عادی نداشت، از این رو مبسوطاً در قرآن کریم طرح شد تا اعجاز علمی رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم و قرآن کریم مجید روشن شود.

تذکر: توهم بهستی بودن چنین گاوی که مرده او مرده ای را زنده می کند، مانند تخیل وحشی بودن آن بر اثر این که نه شیار کننده است و نه آبکش موهون است؛ به ویژه وهم اول که طبق تعبیر برخی از مفسران هابط إلی تخوم الارض (414) است.

ظهور آیه در احیای حقیقی

ظاهر آیه مورد بحث این است که پس از ذبح گاو و زدن بعضی از آن به بدن مقتول، آن قتل زنده شد و خداوند احیای مردگان را از این راه گوشزد می فرماید. زنده شدن مرده در دنیا محذور عقلی ندارد و قانون مجاوره این است که ظاهر لفظ هنگامی که دلیل معتبر عقلی یا نقلی برخلاف آن نباشد، حجت است و صرف استبعاد صارف از معنای ظاهر آن نیست؛ به ویژه آن که اساس اعجاز بر خرف عبادت است و چیز غیرعادی هرچند بعید به نظر می رسد، ولی با قیام حجت مقبول قرار می گیرد.

برخی از راه استبعاد زنده شدن مرده و بعضی به زعم استحاله آن، آیه مورد بحث را طبق خواسته خود که برخاسته از تحقیق علمی نبوده، معنا کردند که کاملاً قابل نقد و تزییف است.

خلاصه پندار اول این است که آیه مورد بحث نه تنها به تفصیل از زنده شدن آن مقتول سخن نمی گوید، بلکه به اجمال نیز بر آن دلالت ندارد؛ بنابراین، معنای قصه ای که قرآن نقل می کند، همان است که در تورات آمده و آن این که برای برطرف شدن نزاع و جلوگیری از هرگونه تخاصم گاوی ذبیح می شود عده ای با مراسم خاص دست خود را بر آن می شویند تا از اتهام قتل تبرئه شوند و همین حکم فقهی مانع خون ریزی های بعدی خواهد بود؛ در نتیجه معنای (کذلک یحی اللّٰه الموتی)، معادل معنای آیه (من أحيها فكأنما أحيها الناس جميعاً) ⁽⁴¹⁵⁾ و نظیر آیه (ولکم فی القصاص حیوة یا أولى الاباب) ⁽⁴¹⁶⁾ است و هرگز ناظر به زنده شدن مردگان نیست ⁽⁴¹⁷⁾. پس این آیات نه ناطق و اعجاز است و نه درباره مطلب کلامی (زنده شدن مردگان در قیامت) سخن می گوید.

ناصوبی این پندار در این است که ظاهر احیاً همان حیات بخشی حقیقی است و منظور از آن، حیات متعارف و محسوس است و حمل آن بر حیات معنوی، نظیر (من أحيها فكأنما أحيها الناس جميعاً) یا حمل آن بر حفظ حیات محسوس و جلوگیری از هدر دادن آن به وسیله نزاع، مانند: (ولکم فی القصاص حیوة یا أولى الاباب)، نیازمند قرینه است. هیچ تردیدی نیست که ظاهر (کذلک یحیی اللّٰه الموتی) دو چیز است: یکی آن که احیایی در خارج اتفاق افتاد و خوانند مرده ای را زنده کرد و دیگری آن که احیای معاد و آخرت نظیر احیای مبدأ و دنیا امکان پذیر است و خداوند قادر است مرده ها را در قیامت زنده کند؛ چنان که در دنیا زنده کرد و هیچ فرقی بین زنده کردن یک نفر و زنده کردن چندین نفر نیست: (ما خلقکم ولا بعثکم إلاّ کنفس واحدة) ⁽⁴¹⁸⁾؛ بنابراین، تردیدی در ظهور آیه در احیای حقیقی و زهوق پندار از مزبور نیست.

خلاصه پندار دوم نیز این است که برهان عقلی مانند دلیل معتبر نقلی حُجَّت است. همان طور که دلیل نقلی می تواند قرینه معین یا صارف باشد، برهان عقلی نیز چنین سِمَت هایی را دارد. یکی از مبادی مُتَنَقِّن عقلی این است که رجوع نزولی فعل به قوه محال است و هبوط کامل به ناقص و نیز قسم

دائم مستحیل است. (فعلاً درباره سیر نزولی بحث می شود و امتناع قسر دائم بعداً طرح خواهد شد.) البته ممکن است، رجوع یا هبوط یاد شده بالعرض به موجود بالفعل یا کامل نسبت داده شود، ولی هرگز بالذات به آن منسوب نخواهد شد؛ بنابراین، زنده شدن انسانی مرده، چون مستلزم رجوع از فعل به قوه است، محال خواهد بود؛ زیرا انسان با مردن به تجرد مثالی یا عقلی نایل می گردد و مجرد مثال یا عقلی نسبت به موجود مادی محسوس دادای فعلیت است و زنده شدن مجدد و تعلق دوباره آن به بدن، همان رجوع از فعل به قوه است؛ چنان که مسخ شدن انسان به صورت حیوان مثلاً بوزینه مستلزم هبوط کامل به حد ناقص است که همان محذور قبلی را به همراه دارد؛ زیرا انسان کامل به حد ناقص است که همان محذور قلی را به همراه دارد؛ زیرا انسان کامل است و حیوان ناقص و تعلق روح انسان به بدن حیوان رجوع از کمال به نقص است؛ از این رو طبق این شاهد عقلی آیاتی که بر زنده شدن مردگان در دنیا دلالت دارد و نیز آیاتی که دلیل مسخ شدن برخی افراد انسان به صورت بوزینه است باید از ظاهر منصرف و بر معنایی حمل شود که با دلیل عقلی منافی نباشد.

ناصوابی این پندار در این است که هر چند اصل مبنا حق است، یعنی برهان عقلی نظیر دلیل معتبر نقلی حجت شرعی است و می تواند قرینه معین یا صارف باشد، چنان که مبنای امتناع رجوع از فعل به قوه بالذات و استحاله هبوط کامل به ناقص بالذات نیز حق است و حکمت متعالیه عهده دار تعلیل و تبیین این گونه مبانی مُتَقَن است، لیکن خفای برخی از مقدمات مطوی در ماجرای زنده شدن مرده و محبوب بودن بعضی از مبادی منطوی در ماجرای مسخ، سبب مغالطه مستور شده و شبیه برهان، برهان تلقی شده و همین تلقی مغالطه آمیز بدون جهت مایه عدول از حجت به غیر حجت شده است؛ زیرا انسان مرده ای که زنده می شود، هیچ کمال علمی یا عملی پیشین خود را از دست نمی دهد، بلکه با داشتن همان مرتبه تجرد مثال یا عقلی مجدداً در مرحله نازل خویش به طبیعت تعلق می گیرد، تا برخی از کمال هایی که در زمان حیات پیشین تحصیل یا از آن استفاده نکرده بود، حاصل گردد؛ یعنی حیات مجدد برای صعود قوه به فعل است، نه مستلزم نزول فعل به قوه و بین این دو فرق فارق

است. آری، اگر انسانی که به تجرّد باریافت، روح او دوباره به جنین تعلّق بگیرد (و مصداقِ والله أخرجکم من بطون أمهاتکم لاتعلمون شیئاً)⁽⁴¹⁹⁾، قرار گیرد، مشمول رجوع از فعل به قوه است. همچنین انسان ممسوخ هرگز از کمال به نقص بازمی گردد، بلکه آنچه در درون او نهادینه شده بود، ظاهر می گردد و باید بین مَسْخِ مُلْکِی محال که روح انسان به بدن حیوانی تعلّق گیرد و هبوط کند (تناسخ)، و بین مَسْخِ مُلْکُوتِی ممکن که بان انسانی آشکار گردد، فرق نهاد؛ انسانی که در درون خود به سمت بوزینه شدن حرکت کرده و با حفظ انسانیت متعارف، بوزینه شده و بوزینه بودن او روشن می شود.

مقصود از حیوان در مسخ مُلْکِی محال، همان است که قبل از مرتبه انسان قرار دارد، ولی منظور از حیوان در مسخ مُلْکُوتِی غیر محال همان است که بعد از مرحله انسان متعارف واقع می شود؛ زیرا انسان نوع متوسط و جنس سافل است، نه نوع اخیر و تحت او انواع متعددی قرار دارد که انسان عادی با حسن یا سوء اختیار خود از راه ایمان و عمل صالح یا کفر و عمل طالح به آن سَمْت حرکت جوهری می کند و واقعاً همان می شود؛ یعنی انسانی است که واقعاً بوزینه است تفصیل آن را حکمت متعالیه برعهده دارد؛ بنابراین، نه زنده شدن مرده در دنیا محذور رجوع فعل به قوه را به همراه دارد و نه مسخ برخی از انسان ها به صورت حیوانی مانند بوزینه محذور رجوع کمال به نقص.

آنچه تاکنون بیان شد، راجع به امتناع سیر نزولی و استحاله رجوع از فعل به قوه و کمال به نقص بود که پاسخ آن ارایه شد و اما خلاصه شبهه ای که به امتناع قسر دایم بازمی گردد، این است که خدای حکیم نوعی را با استعداد ویژه خلق کند و آن استعداد هرگز در هیچ فردی از افراد آن نوع از قوه به فعل نیاید، چنین کاری حکیمانه نیست؛ زیرا این گونه آفرینش یا به نقصان علم باری بازمی گردد یا به کمبود قدرت او یابه ضعف خود جود و سخای آن حضرت. تبیین تلازم بین مُقَدِّم و تالی بر عهده حکمت متعالیه و بطلان توالی یاد شده معلوم است؛ بنابراین، اگر نوعی با استعداد ویژه آفریده شد، حتماً به فعلیت می رسد؛ براین اساس زنده شدن برخی مرده ها اگر برای شکوفا شدن استعداد مستور و به فعلیت نرسیده، باشد آنان که مردند و به کمال نهایی نرسیده بودند همه استعدادهای مستور آنها

مقبور شده و به گور رفته و دیگر شکوفا نخواهد شد و این همان قسر دائم مستحیل است؛ چنان که اگر انسانی مسخ شود و حیوان گردد، همه استعدادهای انسانی او در بوتّه قوه میماند و هیچ کدام شکفته نمی شود و این نیز همان قسر دائم ممتنع است؛ پس بنا بر مبنای مُتَقَنِ استحاله قسر دائم، نه مجالی برای تبعیض در زنده شدن مردهاست و نه راهی برای مسخ انسان.

دلیل ناصوابی این پندار نیز خطایی است که در تطبیق اصل جامع امتناع قسر دائم بر تبعیض در احیا و زنده نشدن برخی دیگر از مرده ها و نیز بر مسخ ملکوتی رخ داده است. اما معنای قسر دائم، همان طور که در تقریر اصل مطلب گذشت، این است که خدای حکیم یک ماهیت نوعی را برای نیل به کمال بیافریند و آن نوع را با استعداد خاص تجهیز کند، ولی هرگز آن نوع به مقصد نرسد و قوه او به فعلیت نیاید، لیکن اگر آن نوع دارای افراد بی شمار بود و عدّه زیادی از آن افراد به فعلیت رسیدند و برخی از آنها بر اثر تراحم، تنازع در بقا، اصطکاک متحرک ها و مانند آن از عوامل ویژه قلمرو طبیعت به مقصد نایل نشد، چنین محرومیتی، قسر موقت، محدود و مقطعی است، نه قسر دائم که به اصل نوع کلی و طبیعت جامع مربوط است و چنین سر موردی نه تنها محال نیست، بلکه لازم منطقه حرکت عمومی و همگانی و همیشگی ماده است؛ زیرا در قلمروی که همه موجودهای آن در حرکتند و شعور تفصیلی، عدالت و عصمت در آنها مطرح نیست، چاره ای جز برخورد و محرومیت برخی و نموّ فربهی برخی دیگر نخواهد بود؛ هرچند این محرومیت های نسبی وسیله تکامل جمعی قرار می گیرد؛ بنابراین، تطبیق قسر دائم مستحیل که مختص اصل طبیعت و نوع جامع است بر برخی افراد، از سنخ مغالطه کلی و فرد و نوع و مصداق است.

اما مسخ هرگز مصداق قسر نخواهد بود، نه دائم و نه مقطعی، نه نوعی و نه فردی؛ زیرا منظور از مسخ در این گونه موارد که از ظاهر قرآن کریم استظهار می شود، همان مسخ ملکوتی است، نه مسخ مُلکی (تناسخ)؛ یعنی انسانی که دارای استعدادهای گونه گون است، اگر با میل و تشخیص خود در شکوفایی یکی از آن استعدادهای تلاش کرده و قوای دیگر خود را در خدمت همین یک استعداد ویژه درآورد، براساس حرکت جوهری مستعدله آن استعداد به فعلیت می رسد؛ در مرحله اول در حدّ حال

و بعد در حدّ ملکه و سپس در حدّ فصل مقوم وجودی که در تأسیس هویت جدید انسان سهم به سزایی دارد، و آنچه قبلاً در وی نهادینه شده بود در راستای این نوع جدید و صروت جوهری تازه فعالیت می کند و هیچ یک از آنها مقسور نیست؛ برخلاف مسخ ملکی که گذشته از رجوع فعل به قوه مستلزم قسر موردی و حبس مقطعی است.

البته بین رجوع فعل به قوه و بین قسر دائم این تفاوت وجود دارد که رجوع مزبور مطلقاً محال است، ولی قسر دائم در خصوص اصل نوع مستحیل است؛ به طوری که وقوع در منطقه تزام و قلمرو تنازع، مُصَحَّح قسر موردی خواهد بود، ولی مُجَوِّز رجوع مقطعی قرار نمی گیرد.

راز تعبیر به لعل

تعبیر به لعل (شاید) از این روست که ترتب خردورزی و عبرت آموزی بر ارائه و معجزه، امری ضروری و جبری نیست، بلکه وابسته به حُسن اختیار و اعتبار مخاطبان است؛ به طوری که اگر آنان تسلیم هوا و هوس نشدند و از اختیار و آزادی خود حسن استفاده کردند، می توانند تعقل کنند و عبرت آموزند⁽⁴²⁰⁾؛ بنابراین، اصل تعقل، تدبّر، اتعاظ و اعتبار تشریحاً لازم است، لیکن تحقق عینی آن در نظام تکوین در حدّ احتمال و شاید است؛ زیرا زمینه تَمَرّد و طغیان منتفی نیست؛ چنان که از تتمه داستان استفاده می شود.

پیام مستمرّ قصه دینی

بنی اسرائیل به جای آن که از آنچه با حسّ مشاهده کردند، عبرت بگیرند و به وسیله این معجزه الهی از تحجّر و جهل به تنبّه و عقل برسند و به عظمت و قدرت خداوند در احیای مردگان پی ببرند، تنه به حلّ و فصل نزاع بسنده کرده، به توحید و معاد منتقل نشدند و به قساوت قلب و سنگدلی دچار گشتند: (ثمّ قست قلوبکم).

انسان خردمند پس از مشاهده آیه ای حسّی در محدوده حسّ، حبس نمی شود و به استنباط عقلی از آن می رساند و انسان جاهل حسّ گرا و گرفتار حسّ تا هنگامی که حادثه و معجزه ای در محدوده حسّ تا هنگامی که حادثه و معجزه ای در محدوده حسّ است، متذکّر و هوشیار است، ولی

به محض این که از آن محدوده خارج شد، گرفتار قساوت و غفلت درونی می شود و به همان فسق و نفاق پیشین خویش گرایش می یابد با آن که همگان باید از حادثه های محسوس به پند و درس معقول دائمی منتقل شوند؛ چنان که دستور عیادت بیماران و تشییع جنازه و رفتن به مزار مردگان، تنها برای آن نیست که در همان لحظه تنبّهی پیدا کنیم، بلکه برای آن است که از آن لحظه ها برای آینده توشه های برگیریم. حادثه ها و معجزه ها گرچه دائمی نیست، ولی عبرتی که انسان خردمند از آنها می گیرد، باید دائمی باشد؛ زیرا روح قصه دینی و الهی پیام مستمر دارد و اتّعاظ و تنبّه همیشگی را می طلبد.

مراحل سیر نزولی انسان تبه کار

جمله توبیخ و تعییر آمیز (فهی کالحجارة أو أشدّ قسوة)، نشان آن است که قلب انسان چنان که می تواند سیر صعودی کند، ممکن است سیر نزولی داشته باشد؛ سعی و تلاش انبیا برای این است که قوای ادراکی انسان را تقویت کنند و دفینه های فطری و عقلانی او را شکوفا ساخته: و یشیروا لهم دفائن العقول⁽⁴²¹⁾، او را با فرتشدگان محشور کنند. اما اگر او از رهنمود پیامبران اطاعت نکرد و با سوء استفاده از اختیار و آزادی خدا داد، راه تمرّد و طغیان در پیش گرفت، در ابتدای راه در حدّ حیوان است، لیکن در اواسط راه از حیوان هم پست تر می شود و در اواخر راه به حدّ سنگ و جماد می رسد و در نهایت از سنگ نیز سخت تر و جامدتر می شود.

مراحل فراوانی برای قوس نزول تصور می شود که چهار بخش آن را قرآن با لطایف تعبیری خود چنین بیان می کند: 1. (أولئك كالا نعام)⁽⁴²²⁾، (كأنهم حمر مستنفرة)⁽⁴²³⁾. 2. (بل هم أضلّ)⁽⁴²⁴⁾. 3. (فهی كالحجارة)⁽⁴²⁵⁾. 4. (أو أشدّ قسوة)⁽⁴²⁶⁾.

تذکّر: همان طور که طفره در سیر صعودی محال است، در سیر نزولی نیز ممتنع است؛ از این رو سقوط به مرحله پایین تر از حیوان، قبل از فرود به مرتبه حیوانی ممکن نیست؛ چنان که هبوط به مرحله نازل تر از سنگ قبل از سقوط به مرتبه سنگی میسر نیست.

تفصیل مطالب این است که شخص گرفتار به تباهی و انحراف اول به مرحله حیوانی نزدیک می شود، دوم در حد حیوان قرار می گیرد، سوم از حیوان نازل تر می شود، چهارم نزدیک مرحله نباتی می رسد، پنجم به مرتبه گیاهی نزول می کند، ششم از نبات فروتر می رود، هفتم نزدیک جماد می شود، هشتم در حد جماد قرار می گیرد، نهم از جماد فروتر می رود. البته ممکن است فروتر از حیوان همان نزدیک نبات شدن باشد و همچنین درباره نبات.

دل های سخت تر از سنگ

اشاره به اقسام سه گانه سنگ در سه جمله (وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْإِنهَارُ)، (وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقُّ فَيُخْرِجُ مِنْهُ الْمَاءَ) و (وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ)، برای این است که (أَشَدَّ قَسْوَةً) بودن و سخت تر از سنگ بودن برخی دل ها معلل و مستدل گردد.

توضیح این که بعضی از سنگها که در دل کوه قرار دارد، با انفجاری که در آن رخ می دهد، نهی از آب از آن می جوشد و سرازیر می گردد: (وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْإِنهَارُ). برخی دیگر در حد انفجار شکسته نمی شود، بلکه تنها شکافی برمی دارد و آب کمتری در حد چشمه از آن جاری می شود: (وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقُّ فَيُخْرِجُ مِنْهُ الْمَاءَ). قسم سوم از ترس و خشیت خدا سقوط و از جایی به جای دیگر هبوط می کند: (وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ)؛ بنابراین، آثار و برکاتی بر سنگ مترتب می شود و این گونه افعال و تأثر در آن مشاهده می شود؛ در حالی که دل های بنی اسرائیل بر اثر این که پس از مشاهده آن همه آیات و بیانات دوباره غافل شدند و از حق اعراض کردند، چنان سخت و قس شد که راه هرگونه نفوذی را بر روی خود بست و دیگر مشاهده آیات و معجزات، نه تنها تأثیری بر آنها نداشت، بلکه بر سختی و قساوت آنها می افزود.

ممکن است دلی، پیش از آمدن معجزه، آن چنان گرفتار قساوت نباشد، ولی پس از آمدن معجزه و مشاهده بیّنه الهی و واضح شدن مطلب حق، به سبب لدود و جحود و عنود شدن و بر نکول اصرار ورزیدن، قساوت سنگینی را در پی داشته باشد؛ چنان که قرآن که برای مستعدان فیض شفا و رحمت است، برای ستمگران عامل ازدیاد خسارت می گردد: (وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

ولایزید الظالمین إلا خساراً⁽⁴²⁷⁾؛ نظیر میوه شیرین و پرآبی که برای مزاج های سالم سودمند است، ولی برای مبتلایان به بیماری دستگاه گوارش دردآور خواهد بود و روشن است که پدید آمدن درد از هاضمه بیمار است، نه از میوه شیرین.

تقسیم سنگ ها و تشبیه دل ها

تقسیم سنگ ها به سه قسم، تقسیمی تباینی نیست تا اشکال شود که مثلاً قسم اوّل (سنگی که از آن نهری از آب می جوشد) نیز می تواند از خشیت خدا هبوط کند و به عکس، بلکه مقصود این است که چنین اوصاف مثبتی در مجموع سنگ ها مشاهده می شود؛ گرچه ممکن است برخی سنگ ها مجمع همه این اوصاف کمالی باشد.

نیز آیه مزبور در مقام حصر اصناف مختلف سنگ و تحدید آثار مثبت و برکات آن نیست، تا اشکال شود که چرا از سنگی که بر اثر آتش فشان منفجر می شود، سخنی به میان نیامده؛ زیرا هدف از این تشبیه، ارائه سختی و قساوتی است که با نرمش و انعطاف جمع می شود و سنگی می تواند این غرض را تأمین کند که منفجر می گردد و از درون آن، آب نرم می جوشد یا از خشیت الهی هبوط و نزول می یابد و روشن است که سنگ آتش فشان، بیانگر غرض دیگر است؛ گرچه سود آتش فشان در کار خود فراوان است و برکات صنعتی و سنتی زیادی را به همراه دارد، ولی مایع نرم آن را منفجر یا منشق نکرده، بلکه آتش نیرومند و قهار صلابت آن را درهم شکسته است.

لطایف و اشارات

1. روز آشکار شدن پلیدی ها

چنان که در مباحث تفسیری گذشت، با همه اصراری که بنی اسرائیل بر کتمان قتل و جنایت خود داشتند، آن جنایت افشا گردید و این هشدار است به همه جانیان، بلکه به همه گنه کاران عالم که این گونه نیست که ظرف افشا و آشکار شدن سرایر مو مکتوم ها تنها قیامت باشد، بلکه در دنیا نیز امکان رسوا شدن وجود دارد و آن اصل کلی که درباره بیمار دلان از آیه (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْغَانَهُمْ)⁽⁴²⁸⁾ به دست می آید، اختصاص به قیامت ندارد؛ زیرا اطلاق آیه

مزبور شامل دنیا هم خواهد شد؛ چنان که بیماری ضِعْن و کینه به عنوان تمثیل یاد شده، نه تعیین؛ یعنی بیرون آوردن گناهِ مکتوم و خیانتِ مستور اختصاصی به کینه ندارد.

خدای سبحان در برخی آیات تنها از آگاهی خودش خبر داده، می فرماید: خدا نه تنها از آشکار و پنهان شما آگاه است، بلکه از اسراری که بر خود صاحب سرّ نیز تفصیلاً پوشیده است، هر چند اجمالاً مستور نیست، آگاهی دارد: (وَإِنَّ تَجْهَرُ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى) ⁽⁴²⁹⁾، لیکن در آیه مورد بحث: (وَاللَّهُ مَخْرَجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ) و در مثل آیه (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ...) به آشکار ساختن مکتوم های دل تهدید می کند. ممکن است روز آشکار ساختن آن نیز قبل از مرگ باشد؛ چنان که ممکن است منطقه افشا و قلمرو اظهار کم یا زیاد باشد که البته بی ارتباط با کیفیت جُرم و ویژگی مجرم نیست.

2. سرانجام حس گرایان

کسی که معجزه و بینه الهی را ببیند و به جهت گرایش حسی در معرفت شناسی از آن اعراض کند، قلبش دچار قساوتی شدیدتر از قساوتِ سنگ می شود. مصداق روشن چنین قلبی دل های بنی اسرائیل است؛ زیرا برای تذکر و تنبّه آنان کوه طور بر فرازشان افراشته شد: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) ⁽⁴³⁰⁾، ولی پس از یک بیداری موقت به خواب غفلت فرو رفتند و به آن پشت کردند: (ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ...) ⁽⁴³¹⁾؛ آنان که از دریا با معجزه رسول خدا ﷺ گذشتند و شکافته شدن دریا و سپس غرق شدن آل فرعون را خود مشاهده کردند و در عین حال پس از نجات از آن خطر عظیم، خدایی دیدنی از حضرت موسی درخواست کردند: (يَا مُوسَى اَعْلَلْنَا إِيَّاهُمْ كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ) ⁽⁴³²⁾، و بالاخره کسانی که، مطابق آیات مورد بحث، پس از مشاهده احیای مرده ای، آن هم با زدن عضو مرده ای دیگر به آن، به جای تعقل در این آیه بزرگ الهی و عبرت و بیداری، به قساوت قلب دچار شدند: ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ....

منشأ معرفت شناختی همه این اعراض ها و ناسپاسی ها تعقل نکردن و گرفتار تفکر اصالت حس بودن است؛ از این رو چنین انسان هایی، تا زمانی متنبّه و متذکر حَقّند که در محدوده معجزه و آیه ای حسی به سر می برند، ولی به محض خارج شدن از این محدوده گرفتار غفلت شده، در مسائل فکری

گرفتار شرک و در امور عملی مبتلا به معصیت خدا می شوند؛ نظیر کسی که تا در کنار محضر حضور دارد، متنبّه است و با دور شدن از او غافل می شود؛ زیرا گرفتار حسّ است و از موارد محسوس، استنباط عقلی ندارد.

فرجام چنین افرادی ابتلای به قساوتی است که پس از آن آیات و معجزات الهی که غذای روح است، به جای آن که جان آنان را رشد دهد، سبب زیان و خسارت آن می شود: (ولا یزید الظالمین إلاّ خساراً) (433).

برای رهایی از چنین فرجام دردناکی باید اهل تعقل بود و از آیات و معجزات محسوس، به معارف و حقایق معقول عبور کرد و در چهار دیوار حسّ محصور نماند: (كذلك یحی الله الموتی ویریکم آياته لعلکم تعقلون) (434).

3. چگونگی قساوت و انسراح قلب آدمی

کسی که بر اثر عواملی مانند گرایش های حسّی، اهل تعقل و تدبّر نبود و از محسوس به معقول و از ظاهر حادثه ها به باطن آنها راه نیافت و از رخدادهای آموزنده عبرت نگرفت و از این رهگذر به ایمان و اعتقاد خود قوّت نبخشید، در برابر معصیت الهی منعی برای ارتکاب آن نمی بیند و زمانی که پای میثاق و پیمان الهی به میان آمد، رادعی برای شکستن آن عهد احساس نمی کند.

در نتیجه به سبب کثرت عصیان و تراکم نقض میثاق ها و نكثِ پیمان ها، سختی و قساوت همه دل او را فرا می گیرد و بر دل او مهر و قفل می زند و در نهایت چنین قلبی نه از درون نسبت به خیر جوششی دارد تا برکت از آن برخیزد و نه از بیرون سخنی در آن نفوذ می کند، تا برکتی را بپذیرد: (أفلا یتدبّرون القرءان أم علی قلوب أقفالها) (435)؛ مهر کردن دل بعد از تراکم گناه نظیر قفل کردن انبار پر از کالایی است که دیگر جایی برای کالای جدید ندارد؛ از این رو آیات آن را کاملاً می بندند و نظیر نامه ای که پس از پایان یافتن مطالب مرقو آن، به طوری که دیگر جا برای نوشتن مطلبی جدید در آن نیست، مهر یا امضاً می شود.

قلبی که بر اثر عناد و لجاج مُهر شد، نه می شود عقیده یا خُلق بد را از آن گرفت و نه می توان عقیده یا خُلق خوب را در آن جای داد. سرّ این که صاحبان چنین دلی در قرآن تدبّر نمی کنند، این است که راه نفوذ معارف و عقاید و اخلاق بر روی آنها بسته شده و از در بسته نه می توان چیزی (عقیده باطل) را بیرون کرد و نه چیزی (عقیده حق) را به درون راه داد.

دلی که با تراکم گناه سیاه گردد و جایی برای توبه نیز در آن نماند، مختوم می شود: (ختم الله علی قلوبهم...) (436). صاحبان دل های مختوم به پیامبران می گفتند: (سوأ علینا أوعظت أم لم تكن من الواعظین) (437) و خدای سبحان درباره آنها می فرماید: (سوأ علیهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لایمنون) (438).

در هر حال، آنچه سبب بسته شدن و قساوت قلب می شود، نقض عهد و به طور کلی معصیت پروردگار است. بر همین اساس، خدای سبحان در سوره مائده (پس از اشاره به عهدهایی که از بنی اسرائیل گرفت، عهد شکنی های آنان را مطرح ساخته، قساوت دل های آنها را به این پیمان شکنی ها نسبت می دهد: (ولقد أخذ الله میثاق بنی اسرائیل وبعثنا منهم اثنی عشر نقیباً وقال الله إنی معکم لئن أقمتم الصلوة و... (۱۲) فبما نقضهم میثاقهم لعنّاهم وجعلنا قلوبهم قاسیة) (439) و در سوره صف (صف) از زبان موسای کلیم علیه السلام نقل می کند که به قوم خود فرمود: با این که حق برای شما روشن شده و میدانید من فرستاده خدایم، چرا مرا اذیت کرده، سخنانم را نمی پذیرید؛ إذ قال موسی لقومه یا قوم لِمَ تَوَدُّونَنی وقد تعلمون انی رسول الله. سپس خدای سبحان در توجیه عدم پذیرش آنان می فرماید: (فلمّا زاغوا أزاغ الله قلوبهم) (440)؛ آنان با سوء اختیار خود از حکم خدا منحرف شدند؛ از این رو خداوند قلب آنها را منحرف کرد. در سوره مائده نیز پس از برشمردن برخی گناهان منافقان، نظیر کذب و تحریف می فرماید: (ومن یرد الله فتنته فلن تملك له من الله شیئاً أولیک الذین لم یرد الله أن یطهر قلوبهم) (441)؛ یعنی بر اثر آن تبه کاری هاست که خداوند اراده نمی کند، دل های آنان را تطهیر کند (مراد از تطهیر، تطهیر تکوینی دل هاست وگرنه تطهیر تشریعی دل ها، مربوط به همه انسان

هاست؛ چنان که از جمله (ولکن یرید لیطهرکم)⁽⁴⁴²⁾ که پس از امر به وضو و غسل و تیمم بدل از آنها آمده، به دست می آید)⁽⁴⁴³⁾.

نکته: چنین نیست که این در بسته قابل گشایش نباشد؛ بلکه کلید معین دارد و همه کلیهای جهان نزد خداست: (له مقالید السموات والارض)⁽⁴⁴⁴⁾. همان خدایی که دل تبه کار متمرّد را قفل کند، کلیددار نهانی و نهایی و مقلّب القلوب یز هست و می تواند آن را باز کند. همان گونه که قبض و ختم و قفل دل ها به دست خداست، بسط و شرح و فتح آن نیز به دست اوست. پس کسی که بخواهد مانند سنگ از درونش چشمه بجوشد یا از خشیت الهی هبوط و تواضع کند، باید اثرپذیر باشد، تا قلبش با رسوبات گناه بسته نشود و کسی که بخواهد قلب بسته اش انشراح پیدا کند، باید با کلیددار هستی و فتّاح علیم: (وهو الفتّاح العلیم)⁽⁴⁴⁵⁾ و مقلّب دل ها با توبه، انابه و نجوا ارتباط برقرار کند. چون کلید قلب ها در دست خداست؛ با چرخش آن به یک سو، درهای رحمت بر روی انسان گشوده می شود: (ولو أن أهل القرى ءامنوا و اتّقوا لفتحنا علیهم برکاتٍ من السماء والارض)⁽⁴⁴⁶⁾ و با چرخش آن به سمت دیگر سراسر عالم بر روی انسان بسته می شود؛ به گونه ای که به هر دری مراجعه کند، سرافکننده باز می گردد؛ چنان که درباره کافران وارد شده: (لا تفتح لهم أبواب السماء)⁽⁴⁴⁷⁾؛ یعنی با این که کافران از همه امکانات مادی برخوردارند و سفر سپهری آنان مشهود است، ولی درهای آسمان معنوی که دعا به آن بالا می رود و رزق حقیقی انسان از آن نازل می شود، بر رویشان باز نمی گردد. البته چنان که گذشت، مقصود از استناد اموری چون ضلالت، انحراف، قبض، ختم و قفل و به طور کلی استناد شرور به خداوند، چیزی جز امساک فیض و رحمت نیست؛ یعنی آنچه سبب می شود، در دل بسته شود، سلب توفیق و قطع رحمت خاص است: (ما یفتح الله للناس من رحمة فلامسک لها و ما یمسک فلامرسل له من بعده)⁽⁴⁴⁸⁾ و نیز آنچه سبب سلب توفیق می شود، گناه خود انسان متمرّد است؛ چنان که از جمله (فلما زاغوا أزع الله قلوبهم)⁽⁴⁴⁹⁾ برمی آید.

شخصی از حضرت امیر مؤمنان (سلام الله علیه) پرسید: چرا توفیق نافله شب پیدا نمی کنم؟ آن حضرت فرمود: گناه سبب این بی توفیقی است؛ (قد قیدتک ذنوبک)⁽⁴⁵⁰⁾. از امام رضا علیه السلام نیز سؤال

شد: چرا خدا را نمی بینم؟ فرمود: با چشم ظاهر نمی توان او را دید، و چشم باطن تو نیز بر اثر گناه بیمار است (451) و از آیه ای که از سوره مائده درباره تیمم گذشت، برمی آید که انجام تکالیف الهی و طاعت و بندگی خداوند عامل طهارت روح و باز شدن قلب است و چنین روح طاهر و قلب گشوده ای توان تماس با کتاب الهی را که جز پاکان آن را مس نمی کنند، دارد.

4. مقلدان کور تقلید ستیز

داستان های قرآن کریم از بهترین روش قصه سرایی برخوردار است: (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ) (452)؛ یعنی به بهترین و شیواترین سبک داستان را بر تو نازل می کنیم؛ بنابراین، همه قصه های قرآنی با روشی احسن بیان شده است. حُسن داستان سرایی در این است که گذشته از اشتغال بر محتوای حکیمانه، کم و کیف آن نیز از زیبایی روشی بهره مند باشد؛ یعنی اگر داستانی مکرر بیان شد، حتماً تکرر آن قصه حکمتی دارد که مصلحت مزبور بدون تکرار حاصل نمی شود. قصه حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بیش از داستان پیامبران دیگر، حتی حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ، در قرآن مجید آمده و قصه بنی اسرائیل آن و تکرار این، امور فراوانی است که هر کدام مبحث خاص خود را می طلبد. آنچه در این مقطع مطمح نظر است و می تواند دل مشغولی بسیاری از نسل ها را ر عصرها و مصرها به همراه داشته باشد و مشهود دوران کنونی نیز هست و خطر کژراهه رفتن بسیاری از مردم، به ویژه نسل نو و میان سال را که عناصر محوری جامعه را تشکیل می دهند در پی دارد، همان چیزی است که قرآن کریم آن را مایه قساوت دل و پایه هرگونه محرومیت از انتفاع خود و نفع دیگران اعلام داشته است. جامعه دل مرده به صورت گورستان عمومی درمی آید که هیچ گونه کارآیی ندارد و این همان است که قرآن کریم در این باره فرموده: چنین ملتی از سنگ خارا پست تر است. منشأ این هبوط اخلاقی، همانا حسگرایی در مبحث معرفت شناسی و تقلید کور در مسائل اجتماعی با داعیه بطلان اصل تقلید است.

اینان نه تنه به سلطان علوم و ملکه معارف، یعنی وحی الهی بها نمی دهند، بلکه برهان تجریدی عقل را خرافه می پندارند و هر چیزی که به حس درنیاید، آن را اسطوره باطل می دانند و از سوی

دیگر، گوش فرا دادن به رهنمود دیگران را تقلید تلقی کرده و آن را مطلقاً محکوم می‌کنند و چنین اعلام می‌دارند که رأی هیچ کس برای غیر او حجّت نیست. در عین حال، هر چه عامل اسراف، اتراف، رفاه و برتری باشد، خوب می‌دانند و از زمامداران استبداد، استثمار، استعباد، استحمار و دیگر روش‌های زورمدارانه سیاست بازان خود پیروی می‌کنند؛ یعنی در عین ابطال تقلید به طور مطلق برای کام مادی به دام تقلید کور می‌افتند.

خلاصه آن که معرفت‌شناسی احساس‌گرایانه اینان براساس (لن نُؤْمِنُ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً) (453)، است و زندگی مرفهانه اینها بر (مُحَوِّرِهِمْ أَحْسَنَ أَثَاثًا وَرَأْيًا) (454) است و پیروی کورکورانه این گروه بر مدار (إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبْرَانَا) (455) است. آرزوی خا این فرقه بر کوفته نظری (یالیت لنا مثل ما أوتی قارون إینه لذو حظّ عظیم) (456) استوار است و آینده‌سازی این طایفه بر تکیه به زر: (يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ) (457)، مبتنی است و خلاصه همان طور که اینان من و سلوای آسمانی را به سیر و پیاز تبدیل کردند: (أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ) (458)، رهبری الهی موسی و هارون را به زمامداری الحادی فرعون و ماهان مبدل کردند و به جای پیروی از مکتب حیات بخش تورات، اطاعت از منش طاغیان فرعون را ترجیح دادند و این دردِ عمومِ حسگرایان و ماده پرستانِ عصر به ویژه صهیونیسم بین الملل است که مستضعفان جهان، به ویژه مسلمانان مظلوم فلسطین را با قتل و نهب و اسارت و واره کردن تحت شکنجه قرار می‌دهند.

تلاوت آیات مربوط به بنی اسرائیل، و بررسی لجاح و عناد اینان با رهبران الهی، گویا سخن روز و نیاز مبرم جامعه کنونی است؛ چنان که تاریخ گذشته نیز آثار و آمار کهن را همچنین ترسیم می‌کند؛ بنابراین، ضرورت تکرار داستان اسائیلی‌های طاغی و تعلیل قساوت دل‌های آنان و تبیین هبوط اصول اخلاقی و ارزشی بعد از فروپاشی اصول معارف و اعتقادی معلوم خواهد شد.

شایان ذکر است که تقلیدی که به تحقیق منتهی شود و به استناد علم به ضرورت آن و علم به خصوصیت علمی و عملی مرجع تقلید و علم به واجد بودن شخص معین نسبت به همه آن خصوصیت‌ها باشد، محمود و ممدوح است و عقل و نقل آن را راجح و در مواردی واجب می‌داند؛ زیرا تخصص

در همه رشته‌ها با فرض گسترش علوم متعسرّ، بلکه متعذرّ است. نیاز ضروری به بهره‌برداری از صنایع متنوع و علوم گونه‌گون از یک سو، و امتناع عادی تحصیل تخصص در همه آنها برای یک نفر از سوی دیگر، ضرورت تقلید را پی‌ریزی خواهد کرد؛ یعنی هیچ محقق و متخصصی نیست، مگر آن که در برخی از رشته‌ها مقلد کارشناسان ماهر آن رشته است.

کسانی که اصل تقلید را ناروا می‌پندارند، بدون آن که درباره ضرورت آن بیندیشند و بی‌آنکه راجع به مرجع تقلیدشان در رشته‌هایی که تخصص ندارند فکر کنند، مبتلا به قلید مذمومند؛ یعنی آنچه بر زبان دارند، نکوهش اصل تقلید است و آنچه به آن مبتلایند، تقلید نکوهیده است و همه اینها بر اثر قساوت دل است که از معرفت شناسی ناصواب ناشی می‌شود؛ از این رو قرآن کریم منافع گونه‌گون احجار را که در ردیف نازل‌ترین موجودات جهان محسوس است، بازگو می‌کند و دل‌های قاسی اسرائیلی و هر کسی را که صهیونیستی می‌انیشد، بدتر از سنگ سخت می‌داند، و برای اعلام فرومایگی حسگرای ماده پرست تعبیر (أشدّ قسوة) را به جای کلمه اُقسی به کار می‌برد؛ زیرا کلمه اُقسی فقط از نظر هیئت مفید زیاده قساوت است، ولی تعبیر (أشدّ قسوة) فقط از نظر هیئت مفید زیاده قساوت است، ولی تعبیر (أشدّ قسوة) گذشته از هیئت، از راه ماده شدت، کیفیت قابل اعتنا را تفهیم می‌کند و برای این که ثابت شود که انحطاط دامن‌گیر جامعه اسرائیلی و مانند آن شده و می‌شود، کلمه حجاره⁽⁴⁵⁹⁾ در برابر قلوب، به صورت جمع یاد شد و از کلمه حَجَر استفاده نشد؛ چنان که از عنوان سنگ که نماد ستبری و تصلّب است، کمک گرفته شد؛ چون سنگ گذشته از سرسختی، سود فلز را ندارد که آب شود و میعان پیدا کند، ولی بالاخره از آب که نماد نرمی و لطافت است، متأثر می‌شود. بررسی صدر و سابقه این جریان، علامت‌های فراوان اعجاز را ارائه می‌کند؛ از این رو از آن به صورت جمع یاد شده و چنین گفته شده است: (ویریکم ءآیاته لعلکم تعقلون).

تذکر: خطوط جامع و کلی مطالب مربوط به رجوع از فعل به قوه، قسر دائم و موقت، حسگرایی، سقوط ارزش‌های اخلاقی... در تفسیر قیّم المیزان ذیل آیات مزبور آمده است. شکر الله مساعی مؤلفه 1.

5. تسبیح، خشیت و خوف جمادات

در ذیل داستان بقره و در بیان اقسام مختلف سنگ ها، سخن از سنگی به میان آمد که از خشیت خدا، هبوط و نزول پیدا می کند. این جمله یادآور آیه ای است که تسبیح و تنزیه خدا را به همه موجودات، حتی جمادات استناد می دهد: (وَإِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ) ⁽⁴⁶⁰⁾ و آیه ای دیگر که همه چیز را مُسَلِّم و منقاد خدا معرفی می کند: (وَلَهُ أَسْلَمَ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ) همچنین آیاتی که سجود و آمدن باطوع و رغبت را به همه موجودات نظام کیهانی اسناد می دهد: (وَلِلَّهِ يَسْجُدُ...⁽⁴⁶¹⁾)، (...إِثْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) ⁽⁴⁶²⁾ و نیز مؤید آن دسته از روایات و آیاتی است که سخن از شکایت و شفاعت برخی جمادات یا اعضا و جوارح در قیامت دارد؛ چون لازم شکایت و شفاعت در محکمه عدل خداوند احساس، ادراک و حضور در صحنه حادثه است و خانه یا مسجدی که به عنوان شاهد و ناظر، در متن حادثه حضور نداشته و معرفت و ادراکی نسبت به آن ندارد. چگونه می تواند در محکمه قیامت به نفع یا ضرر کسی شهادت دهد؛ قیامت ظرف ادای شهادت است و هر ادای شهادتی باید مسبوق به تحمّل شهادت باشد و تحمل شهادت، حضور در صحنه حادثه و ادراک و فهم آن را می طلبد؛ اگر در قیامت اعضا و جوارح انسان یا هر جامد دیگری می گویند: خدا ما را به سخن درآورده است؛ (أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ) ⁽⁴⁶³⁾، بدین معنا نیست که خدای سبحان هم اکنون این مطلب را به ما فهماند، بلکه به این معناست که ما تاکنون آن را می دانستیم، ولی مأذون در اظهار و افشای آن نبودیم و اکنون خداوند به ما اجازه افشای آن را داده است. قیامت ظرف اذن در اظهار است، نه ظرف تعلیم یا ادراک ابتدایی اعضا و جوارح.

در هر حال، تلقی و باور داشتن این نکته نقش بسیار مهمی در تربیت انسان و اجتناب او از معاصی دارد؛ بسیار بعید است کسی که باور دارد که همه عالم مظهر و در محضر خداست و خداوند حاکم عادل و شاهد حاضر است و همه چیز سرباز اوست: (وَلِلَّهِ جُنُودَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) ⁽⁴⁶⁴⁾ در عین حال به خود اجازه معصیت دهد؛ چون فرض این است که او به این باور درونی رسیده که غیر از خدای سبحان که آگاه است، همه اشیا بر او نظارت دارند و علیه و شهادت می دهند و قیامت ظرف

حدوث آگاهی این موجودات نسبت به اعمال او نیست، بلکه ظرف اذن خدا در نطق و تکلم آنان نسبت به ادای شهادت است.

تذکر الف. آنچه شیخ طوسی 1 در تبیان و طبرسی 1 در مجمع البیان فرموده اند که اسناد این گونه اعمال ادراکی به جماد مجاز است، صائب نیست؛ زیرا برهان عقلی کاملاً مطابق ظاهر قرآن است؛ چنان که مشهود صاحب بصران نیز آن را تأیید می کند.

ب. ممکن است قید (من خشية الله) به هر سه حکم گذشته متعلق شود؛ یعنی انفجار نهر از سنگ و خروج آب از سنگ منشق و هبوط حجر هابط، همگی مرهون هراس ممدوح الهی است.

ج. مقصود از نهر که رودخانه است خود رود است، لیکن اسناد انفجار به آن، نظیر اسناد جریان به نهر در قرآن است: (تجری من تحتها الانهار) (465).

بحث روایی

1. جزئیات قصه ذبح بقره

- عن البزنطی قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: إن رجلاً من بني اسرائيل قتل قرابته له ثم أخذه وطرحه على طريق أفل سبط من أسباط بني إسرائيل ثم جا يطلب بدمه. فقالوا للموسى: إن سبط آل فلان قتلنا فلاناً فأخبر من قتله قال: إيتوني ببقرة (قالوا أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين)، ولو أنهم عمدوا إلی بقرة أجزأتهم و لكن شدّدوا، فشدّد الله عليهم (قالوا ادع لنا ربك يبيّن لنا ما هي قال إنه يقول إنها بقرة لافارض ولا بكر) يعني لاصغيرة ولا كبيرة (عوان بين ذلك) ولو أنهم عمدوا إلی أي بقرة أجزأتهم ولكن شدّدوا فشدّد الله عليهم (قالوا ادع لنا ربك يبيّن لنا مالونها قال إنه يقول إنها بقرة صرفاً فاقع لونها تسرّ الناظرين) و لو أنهم عمدوا إلی بقرة أجزأتهم ولكن شدّدوا فشدّد الله عليهم (قالوا ادع لنا ربك يبيّن لنا ما هي إن البقر تشابه علينا و إننا إن شأ الله لمهتدون # قال إنه يقول إنها بقرة لاذلول تشير الارض و لاتسقى الحرث مسلّمة لاشية فيها قالوا الان جئت بالحق) فطلبوها فوجدوها عند فتى من بني اسرائيل، فقال لا أبيعها إلا بملء مسكها ذهباً، فجأوا إلی موسى و قالوا له ذلك، فقال: اشتروها فاشتروها و جاواها، فأمر بذبحها ثم أمر أن يضربوا الميت بذنبها، فلمّا

فعلوا ذلك حيّ المقتول و قال: يا رسول الله إنّ ابن عمّي قتلني دون من ايدعى عليه قتلى. فعلموا بذلك قاتله، فقال لرسول الله موسى بعض أصحابه: إنّ هذه البقرة لها نبأ، فقال و ما هو؟ قالوا: إنّفتى من بنى اسرائيل كان باراً بأبيه و إنّهُ 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 الله موسى ﷺ: أنظر إ لى البرّ ما بلغ لا هله (466).

- عن السعكرى ﷺ: قال الله عزوجلّ ليهود المدينة: اذكروا إ ذ قال موسى لقمه (إنّ الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) و تضربون ببعضها هذا المقتول بين أظهركم ليقوم حيّاً سوياً يا ذن الله تعالى و يخبركم بقاتله و ذلك حين ألقى القتيل بين أظهركم فألزم موسى ﷺ أهل القبيلة بأمر الله تعالى أن يحلف خمسون من أمثالهم بالله القوى الشديد إ له بنى إ اسرائيل مفضلّ محمد ﷺ و آله الطيّبين على البرايا أجمعين إنّنا 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 يقرّوا أو يشهدوا على القاتل فقالوا: يا نبي الله أما وقتّ أيماننا أموالنا ولا أموالنا أيماننا؟ قال: لا هكذا حكم الله، و كان السبب أن امرأة حسناً ذات جمال و خلق كامل و فضل بارع و نسب شريف و ستر ثخين كثر خطّابها و كان لها بنو أعمام ثلاثة فرضيت بأفضلهم علماً و أثخنهم سترأ أثرته، فعمدا إ لى ابن عمها المرضى فأخذه إ لى دعوتها ثم تتلاه و حملاه إ لى محلّة تسستمل على أكبر قبيلة من بنى اسرائيل، فألقياه بين أظهرهم ليلاً.

فلما أصبحوا وجدوا القتيل هناك فعرف حاله فجأ ابنا عمه القاتلان فمزقا ثيابهما على أنفسهما و حثيا التراب على رؤسهما و استعديا عليهم فأحضرهم موسى و سئلهم فأنكروا أن يكونوا قتلوه أو علموا قاتله. قال: فحكم الله على من فعل هذه الحادثة ما عرفتموه فألزموه فقالوا يا موسى أى نفع فى أيماننا إ ذ لم تدرأ عنا الا يمان الغرامة الثقيلة أم أى نفع لنا فى غرامتنا إ ذ لم تدرأ عنا الا يمان؟ فقال موسى ﷺ: كل النفع فى طاعة الله و الا يتمار لا مره والانتها عمّا نهى عنه. فقالوا: يا نبي الله غرم

ثقيل ولا جناية لنا و أيمان غليظه ولا حقّ في رقابنا، لو أن الله عزّ و جلّ عرفنا قاتله بعينه و كفانا مؤننه فادع لنا ربّك يبيّن لنا هذا التقاتل لينزل به ما يستحق من العقاب و ينكشف أمره لذوى الالباب.

فقال موسى: إنّ الله 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 الله علينا من ذلك بل علنا أن نسلم له حكمه و نلتزم ما أزمنا و همّ أن يحكم عليهم بالذى كان يحكم به لى غيرهم فى مثل حادثتهم، فأوحى الله عزّ و جلّ إله يا التهمة والغرامة، فإننى إنّما أريد بإجابتهم إلى ما اقترحوا توسعة الرزق على رجل من خيار أمّتك، دينه الصلوة على محمّد و آله الطيبين والتفضيل لمحمّد صلى الله عليه وآله وعلىّ بعده على ساير البرايا أغنيه فى الدنيا فى هذه القضية ليكون من بعض ثوابه عن تعظيمه لمحمّد و آله.

فقال موسى عليه السلام: يا ربّ بيّن لنا قاتله فأوحى الله تعالى إله قل لبنى إسرائيل: إنّ الله يبيّن لكم ذلك بأن يأمركم أن تذبحوا بقرة فتضربوا ببعضها المقتول فيحى الله فسيعلمون لرب العالمين ذلك و إلاً فكفوا عن المسألة والتزموا ظاهر حكمى ذلك ما حكى الله عزّ و جلّ: (و إذ قال موسى لقومه إنّ الله يأمركم) أى سيأمركم (أن تذبحو بقرة) إنّ أردتم الوقوف على القاتل فتضربوا المقتول ببعضها فيحى و يخبر بالقاتل (قالوا) يا موسى: (أتتخذنا هزواً) سخرية تزعم أن الله يئمرنا أن نذبح بقرة ونأخذ قطعة من الميت و نضربها ميتاً فيحى أحد الميتين بملاقاته بعض الميت الا خر كيف يكون هذا؟ قال موسى: (أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) أنسب إله الله تعالى ما لم يقل لى و أكون من الجاهلين أعارض أمر الله بقياسى على ما شاهدت دافعاً لقول الله تعالى و أمره.

ثم قال موسى عليه السلام: أوليس ما الرجل نطفة ميتة و ما المرأة كذلك ميتان يلتقيان فيحدث الله تعالى من التقا الميتين بشراً حياً سوياً. أو ليس بذوركم التى تزرعونها فى أرضيكم تنفسخ و تعفن و هى ميتة ثم يخرج منها هذه السنابل الحسنة البهيجة و هذه الا شجار الباسقة المونقة، فلما بهرهم موسى قالوا: يا موسى (ادع لنا ربّك يبيّن لنا ماهى) أى ما صفتها لتقف عليها فسئل موسى ربّه عزّ و جلّ، فقال: (إنها بقرة لافارض) كبيرة (ولابكر) صغيرة لم تغبط (تقرض) ... (إنها بقرة صفراء فاقع لونها) حسنة الصفرة

ليس بناقص تضرب إلى بياض و لا بشبع تضرب إلى السواد... (لاذلول تثير الارض) لم تذلل لا ثارة الارض و لم ترض بها (ولا تسقى الحرث) ولاهى مما تجر الدوالى و لاتدبر النواعير قد أعيف من جمع ذلك (مسلمة) من العيوب كلها الاعيب فيها (لاشية فيها) لالون فيها من غيرها.

فلما استقرّ الا مر عليها طلبوا هذه البقرة فلم يجدوها إلاّ عند شاب من بنى اسرائيل أراه الله فى منامه محمداً عليه السلام وعلياً عليه السلام وطيبى ذريتهما، فقالا له إنك كنت لنا محبباً مفضلاً و نحن نريد أن نسوق اليك بعض جزائك فى الدنيا فإنّ اموا شراً بقرتك فلا تبعها إلاّ بأمر أمك فإنّ الله عزّ و جلّ يلقنّها ما يعينك به و عقبك، فرح الغلام و جائه القوم يطلبون بقرة فقالوا بكم تبيع بقرتك؟ فقال بدينارين والخيار لأمى قالوا قد رضينا بدينار فسئلهما، فقال أربعة فأخبرهم فقالوا: نعطيك دينارين فأخبر أمه فقالت ثمانية فما زال يطلبون على النصف مما تقول أمه فتضعف الثمن حتى بلغ ثمنها ملا مسك ثور أكبر ما يكون ملا دنانير فأوجب لهم البيع.

ثم ذبحوها و أخذوا قطعة و هو عجز الذنب... فضربوه بها و قالوا: اللهم بجاه محمد و آله الطيبين لما أحييت هذا الميّت و أنطقته ليخبر عن قاتله، فقام سالماً سوياً و قال يانبي الله قتلنى هذان ابنا عمى، حسدانى على بنت عمى فقتلانى وألقيانى فى محلّة هوّ لاً ليأخذوا ديتى منهم فأخذ موسى الرجلين فقتلهما فكان قبل أن يقوم الميّت ضرب بقطعة من البقرة فلم يحيى، قالوا: يانبي الله أين ما وعدتنا عن الله عزّ و جلّ؟ فقال موسى: قد صدقت و ذلك إلى الله عزّ و جلّ فأوحى الله عزّ و جلّ إليه يا موسى إنى لا أخلف وعدى و لكن لينقدوا إلى الفتى ثمن بقرته ملا مسك ثور دنانير، ثم أحبى هذا الغلام، فجمعوا أموالهم فوسّع الله جلد الثور حتى وزن ما ملئ به جلدته حتى بلغ خمسة ألف ألف دينار. فقال بعض بنى اسرائيل لموسى و ذلك بحضرة المقتول المنشور المضروب ببعض البقرة: لاندرى أيهما أعجب: إحياء الله هذا الميّت وإنطاقه بما نطق أو إغناء هذا الفتى بهذا المال العظيم ⁽⁴⁶⁷⁾.

- عن أبى عبد الله عليه السلام: إن رجلاً من خيار بنى اسرائيل و علماءهم خطب امرأة منهم فأنعمت له وخطبها ابن عم لذلك الرجل و كان فاسقاً ردياً فلم ينعموا له، فحسد ابن عمه الذى أنعموا له ففعل له فقتله غيلة ثم حمله إلى موسى، فقال يا نبي الله إن هذا ابلن عمى قد قتل، قال موسى: من قتله؟ قال:

لا أدرى و كان القتل فى بنى اسرائيل عظيماً جداً فعظم على موسى فاجتمع إليه بنو اسرائيل فقالوا: ماترى يا نبى الله و كان فى بنى اسرائيل رجل له بقرة و كان له ابن بارّ و كان عند ابنه سلعة فجأ قوم يطلبون سلعته و كان مفتاح بيته تحت رأس ابيه و كان نائم فكره ابنه أن ينبهه و ينعض عليه نومه فانصرف القوم ولم يشترؤا سلعته فالما انتبه أبوه قال: يا بنى ماذا صنعت فى سلعتك؟ قال: هى قائمة لم أبعها لان المفتاح كان تحت رأسك فكرهت أن أتبهك وانعض عليك نومك، قال له أبوه قد جعلت هذه البقرة لك عوضاً عما فاتك من ربح سلعتك و شكر الله 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⁾ و مضمون بعضى از آنها اين است كه قيود بعدى از سنخ تشديد امر و تكليف بعد از تكليف بود، به طورى كه اگر به ذبح 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 نکته است كه سود كلان بقره بقره ياد شده، به برکت محبت صاحب گاو نسبت به دوده طه و يس بوده است.

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

د. احسان به پدر و مادر برکات فراوانى دارد كه نيازى به ذكر شواهد آن نيست.

2. مأمور به ذبح بقره

- عن الرضا عليه السلام: إنَّ أمروا قوم موسى بعبادة العجل كانوا خمسة أنفس و كانوا أهل بيت يأكلون على خوانٍ واحدٍ وهم دينونة و أخوه مبيذونة و ابن أخيه و ابنته و امرأته وهم الذين أمروا بعبادة العجل و هم الذين ذبحوا البقرة التى أمر الله 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 صرف خبر واحدی كه متعلق آن تعبد عملی نيست، صعب است.

ب. تناسب انتخاب افرادی که مروج گوساله پرستی بودند، برای سر بریدن گاو مستور نیست؛ زیرا گروهی که گوساله را تقدیس می کردند، هم اکون به ذبح گاو مأمور شدند، تا هیچ گونه حرمت دینی برای گاو ثابت نکنند.

3. بهانه گیری بنی اسرائیل و سخت گیری خدا

- عن العسکری عليه السلام: فلما سمعوا هذه الصفات قالوا: يا موسى فقد أمرنا ربنا بذبح بقره هذه صفتها؟ قال: بلى ولم يقل موسى بها في الا بتدأ بذلك لا نه لو قال إن الله أمركم لكانوا إذا قالوا (ادع لنا ربك يبين لنا ما هي) و وما لونها) و (ماهي) كان لا يحتاج أن يسأله ذلك عز وجل ولكن كان يجيبهم هو بأن يقول أمركم ببقرة فأى شىء وقع عليه اسم بقره فقد خرجتم من أمره إذا ذبحتموها⁽⁴⁷¹⁾.

- عن على بن يقطين، قال: سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول: إن الله امر بنى اسرائيل أن يذبحوا بقره و إنما كان يحتاجون إلى ذنبها فشدّ الله عليهم⁽⁴⁷²⁾.

- عن أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله قال: إن بنى اسرائيل لو أخذوا أدنى بقره لا جزأهم...⁽⁴⁷³⁾.

اشاره الف. هرچند مضمون برخی از این احادیث با سند معتبر نقل شده، لیکن ثبات همه خصوصیات آنها میسور نیست.

ب. گرچه بقره اطلاق دارد و شامل هر گاوی می شود، لیکن در مقام ثبوت چندگونه محتمل است: یکی آن که مراد جدی با مراد استعمالی مطابق نباشد و دیگر آن که قیود بعدی از باب تشدید تکلیف باشد، که منشأ آن لجاجت بنی اسرائیل در پرس و جوی غیر لازم بوده است.

ج. ظاهر برخی از روایات چنان که قبلاً بازگو شد، این است که قیود زاید از سنخ تکلیف زاید است؛ هرچند مرجع همه ضمایر همان بقره ای است که به ذبح آن امر شده است.

4. اهمیت گفتن *إِنَّ شَاءَ اللَّهُ*

- عن النبي صلى الله عليه وآله: ... وأيم الله لو لم يستثنوا ما بينت لهم إلى آخر الا بد⁽⁴⁷⁴⁾.

- قد روى عن ائمتنا: فى معنى (واذكر ربك إذا نسيت): أى إذا نسيت الاستثناء ثم تذكرت فقل: إن شاء الله، و إن كان بعد يوم أو شهر أو سنة⁽⁴⁷⁵⁾.

- عن علي عليه السلام قال: إذا حلف الرجل فله ثنياها إلى أربعين يوماً وذلك أن قوماً من اليهود سألوا النبي صلى الله عليه وآله عن شيء فقال: ائتوني غداً - ولم يستثن - حتى أخبركم فاحتبس عنه جبرئيل عليه السلام أربعين يوماً الخبر ⁽⁴⁷⁶⁾.

- عن مرزم قال: دخل أبو عبد الله عليه السلام يوماً إلى منزل يزيد وهو يريد العمرة، فتناول لوحاً فيه كتاب لعمه فيه أرزاق العيال و ما يجرى لهم فإذا فيه لفلان و فلان و ليس فيه استثناء، فقال له: من كتب هذا الكتاب ولم يستثن فيه كيف ظن أنه يتم ثم دعا بالدواة فقال: ألحق فيه في كل اسم انشأ الله ⁽⁴⁷⁷⁾.

- عن الباقر عليه السلام قال: إن الله لما قال لا دم ادخل الجنة، قال له: يا آدم لا تقرب هذه الشجرة قال: فأراه إياها، فقال آدم لربه: كيف أقربها و قد نهيتني عنها، أنا وزوجتي، قال: فقال لهما: لا تقرباها يعني لا تأكلا منها، فقال آدم و زوجته: نعم يا ربنا لا نقربها ولا نأكل منها، و لم يستثيا في قولهما نعم، فوكلهما الله في ذلك إلى أنفسهما وإلى ذكرهما - إلى أن قال - فلذلك قال الله: (واذكر ربك إذا نسيت) أي استثن مشية الله في فعلك ⁽⁴⁷⁸⁾.

- عن زرارة و محمد بن مسلم، عن أبي جعفر و أبي عبد الله في قول الله: (واذكر ربك إذا نسيت): إذا حلف الرجل فنسى أن يستثنى فليستثنى إذا ذكر ⁽⁴⁷⁹⁾.

اشاره: انسان، جهان، رابطه بشر و اشایی خارجی و ارتباط هر شخص با افعال جانحه و جارحه او، همگی عین فقرند و هیچ کدام سهمی از غنا و استقلال در هستی ندارند و چیزی که عین فقر است، حدوث و بقای آن یکسان است؛ یعنی هر موجودی در آغاز و نجام هستی خویش محتاج خدای غنی است و تصدی هر انسان نسبت به علم صائب یا عمل صالح نیازمند توفیق الهی است. ارجاع امور به خداوند و درخواست مشیت الهی و تقدیم آن بر خواسته خود و دیگران، گذشته از آن که ادبی دینی است، تکیه گاه کلامی دارد. بنی اسرائیل لجوج که گرفتار تیه چهل ساله شدند، اگر انعطاف نشان نمی دادند و متأدب نمی شدند و صبغه توحید را ملحوظ نمی داشتند، ممکن بود در تعیین مأمور به، به

تحیّر دراز دامن و سرگردانی گرانباری مبتلا شوند.⁽⁴⁸⁰⁾ اثبات همه خصوصیات مأخوذ در احادیث یاد شده بدون احراز اعتبار اسناد آنها دشوار است.

5. مایه سرور بینندگان

- عن فضل بن شاذان عن بعض أصحابنا رفعه إلی أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: من لبس نعلًا صفرًا لم يزل مسرورًا حتى يبليها كما قال الله: (صفرًا فاقع لونها تسر الناظرين) و قال: من لبس نعلًا صفرًا لم يبليها حتى يستفيد علمًا أو مالًا⁽⁴⁸¹⁾.

اشاره الف. اثبات مطلبی غیر تعبدی با خبر واحد مبتلا به ضعف مرفوع بودن صعب است.

ب. گاهی رنگ زرد اثر داد و زمانی اثر برای صرف زردی رنگ نیست، بلکه آن شیء زرد خصوصیات متعددی دارد که یکی از آنها صُفرت آن است.

ج. در جریان گاو معهود، ممکن است مجموع فریبی، تناسب اندام، سلامت اعضا به انضمام زردی آن مایه سرور بینندگان بوده است، نه صرف زردی آن؛ مثلاً اگر گاو یاد شده لاغر، بیمار، کور، بدقیافه و مشوه بود، هرگز سبب نشاط ناظران نمی شد.

د. نعل زرد رنگ نیز این چنین است؛ یعنی اگر کفشی واجد سایر خصوصیات چشم نواز باشد و از صفت برخوردار گردد، آنگاه بیش از نعل های دیگر سبب سرور می شود. خلاصه آن که در آیه مورد بحث سرور به صفت اسناد داده نشده، بلکه به گاو اصفر اسناد داده شده است و بین این دو، فرق وافر است؛ چنان که اصفر بودن هر چیزی یا هر حیوانی ممکن است مایه سرور ناظران نشود و در خصوص گاو چنین اثر نشاطبخشی را به همراه داشته باشد.

6. تفسیر و ما کادوا یفعلون

- عن العسکری عليه السلام: فلما ذبحوها قال الله تعالى: (فذبحوها و ما کادوا یفعلون) فأرادوا أن لا یفعلوا ذلك من عظم ثمن البقرة⁽⁴⁸²⁾.

اشاره الف. ممکن است برای ترک کاری معین، مثلاً اطاعت امر ذبح، علت های متعددی باشد؛ خواه آن علل همگی برای یک نفر حاصل باشد و خواه به نحو توزیع که هر کدام به استناد علت

خاص از امتثال دستور دریغ کرده اند. آنها در این حدیث آمده، با اغماض از بحث سندی مفید حصر علت نیست.

ب. برخی از علل ترک مبادت به امتثال هراس از افشای سِرّ نهفته در لوث قتل بود؛ چنان که محتمل است بعضی رابطه ذبح و پیدا شدن قاتل را باور نکرده باشند.

7. آشکار شدن عمل

- عن رسول الله ﷺ: لو أن رجلاً عمل عملاً في صخرة صماً لا باب فيها ولا كوة خرج عمله إلی الناس كائناً ما كان (483).

- عن رسول الله ﷺ: من كانت له سريرة صالحة أو سيئة أظهر الله عليه منها رداً يعرف به (484).

- عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ لا صحابه: من المؤمن؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: المؤمن الذي لا يؤمن حتى يملأ الله مسامحة مما يحب ولو أن عبداً اتقى الله في جوف بيت إلی سبعين بيتاً على كل بيت باب من حديد لا لبسه الله رداً عمله حتى يتحدث به الناس ويزيدون قالوا: وكيف يزيدون يا رسول الله؟ قال ﷺ: لا ن التقى لو يستيع أن يزيد في برّه ل زاد. ثم قال رسول الله ﷺ: من الكافر؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: الكافر الذي لا يموت حتى يملأ الله مسامحة مما يكره ولو أن فاجراً فجر في جوف بيت إلی سبعين بيتاً على كل بيت باب من حديد لا لبسه الله رداً عمله حتى يتحدث به الناس ويزيدون. قالوا: وكيف يزيدون يا رسول الله؟ قال: لا ن الفاجر لو يستيع أن يزيد في فجوره ل زاد (485).

اشاره الف. عمل که موجودی خارجی است، هرگز از موطن خاص خود یا از مطلق واقع معدوم نخواهد شد؛ هر چند در خارج از محدوده وجودی خود معدوم نسبی است. ظهور یا خفای عمل بدون اراده خدای سبحان نیست و اراده خداوند بر اظهار یا اخفای عمل حکیمانه است؛ زیرا مشیت الهی بر مدار حکمت تنظیم می شود.

ب. کسی که عیب پوشی و ستار بودن مَلکه اوست و هرگز اسرار کسی را فاش و حیثیت دیگران را هتک نمی کند، لیاقت آن را دارد که خداوند عیب او را اظهار نکند.

ج. کسی که خصلت زشت دسیسه در او نهادینه شده، هر چند بخواهد عیب خود را مستور کند، خداوند آن را افشا خواهد کرد و تفصیل بحث در ذیل آیه (أم حسب الذين في قلوبهم مرض أن لم يخرج الله اضغانهم) (486) خواهد آمد. إن شاء الله.

8. اثر عمل صالح و توسّل به محمد و آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

فی تفسیر الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ: فأوحى الله عزّ وجلّ إليه يا موسى أجبهم إلی ما اقترحوا وسلني أن أبين لهم القاتل ليقتل وييسلم غيره من التهمة و الغرامة فأني إنما أريد ما يا جابتهم إلی ما اقترحوا توسعة الرزق على رجل من خيار أمتك، دينه الصلوة على محمد و آله الطيبين والتفضيل لمحمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و على بعده على ساير البرايا، أغنيه في الدنيا في هذه القضية ليكون من بعضثوابه عن تعظيمه لمحمد و آله (487).

- فلما استقرّ الا مر عليها طلبوا هذه البقرة فلم يجدوها إ لاّ عند شابّ من بنى اسرائيل أراه الله في منامه محمداً و علياً وطيبى ذريتهما، فقالا له: إنك كنت لنا محبباً مفضلاً و نحن نريد أن نسوق إ ليك بعض جزائك في الدنيا، فإ ذا راموا شراً بقرتك فلا تتبعها إ لاّ بأمر أمك فإنّ الله عزّ وجلّ يلقنها ما يغنيك به و عقبك، ففرح الغلام و ائه القوم يطلبون بقرة، فقالوا: بكمّ تبيع بقرتك؟ فقال بدينارين والخيار لا مئى. قالوا: قدرضينا بدينار فسئلها، فقالت بأربعة، فأخبرهم، فقالوا: نعطيك دينارين، فأخبر أمه، فقالت: ثمانية، فما زال يطلبون على النصف مما تقول أمه فتضعف الثمن، حتى بلغ ثمنها ملا مسك ثور أكبر ما يكون ملا دنانير فأوجبهم البيع (488).

- عن الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ: فقال لرسول الله موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بعض أصحابه: إنّ هذه البقرة لها نبأ، فقال: و ما هو؟ قال: إنّ فتى من بنى إ اسرائيل كان باراً بأبيه و إنّه اشترى بيعاً فجأ إ لي أبيه والا قاليد تحت رأسه، فكره أن يوقظه فترك ذلك فاستيقظ أبوه فأخبره، فقال له: أحسنت، فخذ هذه البقرة فهى لك عوض بما فاتك؛ قال: فقال رسول الله موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: انظروا إ لي البرّ ما بلغ بأهله (489).

- فى تفسیر الامام العسکرى عَلَيْهِ السَّلَامُ: فأوحى الله إ إليه يا موسى قل لبنى إ اسرائيل: من أحبّ منكم أن يطيب في دنياه عيشته و أعظم في جناني محلته و أجعل لمحمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فيها منادمته فليفعل كما فعل هذا الصبى... قال الفتى يأنبى الله كيف أحفظ هذه الا موال؟ أم كيف أحذر من عداوة من يعاديني فيها و

حسد من يحسدني من أجلها؟ قال: قل عليها من الصلاة على محمد وآله الطيبين ما كنت تقول قبل أن تنالها فإن الذي رزقكها بذلك القول مع صحة الاعتقاد يحفظها عليك أيضاً ويدفع عنك... قال هذا المنشور اللهم إنني أسئلك بما سئلك هذا الفتى من الصلوة على محمد وآله الطيبين والتوسل بهم أن تبقيني في الدنيا ممتعاً بآبنة عمي و تجزي عني أعدائي وحسادى وترزقنى فيها كثيراً طيباً فأوحى الله إيه يا موسى أنه كان لهذا الفتى المنشور بعد القتل ستون سنة و قد وهبته بمسألته و توسله بمحمد و آله الطيبين سبعين سنة تمام مائة و ثلاثين سنة صحيحة حواسه ثابت فيها جناحه قويّة فيها شهواته يتمتع بحلال هذه الدنيا و يعيش ولا يفارقها و لا تفارقه فإذا حان حينه و حينها و ماتا جميعاً معاً فصارا إلى جناتي و كانا زوجين فيها ناعمين ولو سئلتني يا موسى هذا الشقى القاتل بمثل ما توسل به هذا الفتى على صحة اعتقاده أن أعصمه من الحسد و أقنعه بما رزقته و ذلك هو الملك العظيم لفعلت، و لو سئلتني بعد ذلك مع التوبة عن صنيعه أن لا أفضحه و لصرفت هو لأ عن اقتراح إبانة القاتل ولا غنيت هذا الفتيم غير هذا الوجه بقدر هذا المال و أوجده فعله بعد ما أطف، و لو سئلتني بعد ما افتضح و تاب إلى و توسيلة بمثل توسل هذا الفتى أن أنسى الناس فعله بعدما أطف لا وليائه فيعفون عن القصاص لفعلت، فكان لا يعبر أحد بفعله ولا يذكره فيهم ذاكرو لكن ذلك فضلى أتيه من أشأ و أنا العدل الحكيم (490).

- فضجوا إلى موسى عليه السلام و قالوا: افتقرت القبيلة و رفعت إلى التكف فانسلخنا بلجنا عن قليلنا و كثيرنا فادع الله لنا بسعة الرزق فأرشدهم موسى عليه السلام إلى التوسل بنبينا وآله عليهم السلام فأوحى الله إليه... ليذهب رؤ سائهم إلى خربة بنى فلان و يكشفوا عن موضع كذا و يستخرجوا ما هناك فإنه عشرة ألف دينار ليردوا على كل من دفع فى ثمن هذه البقرة ما دفع لتعود أحوالهم على ما كانت ثم ليتقاسموا بعد ذلك ما يفضل و هو خمسة ألف دينار على قدر ما دفع كل واحد منهم فى هذه المحنة ليتضاعف أموالهم جزأ على توسلهم بمحمد و آله: و اعتقادهم بتفضيلهم (491).

اشاره: انسان كامل مظهر اسماء حسناى الهى است و توسل به اهل بيت عصمت: با الهام الهى، تمسك به مظاهر نام هاى بزرگ خداوند است. همان طور كه قبلاً بيان شد، مضمون اين گونه احاديث

در مقام ثبوت بدون محذوراست، ولی اثبات آن با خبر واحد دشوار است؛ به ویژه با حدیثی که واجد نصاب قبول نباشد.

9. قساوت قلب و آثار آن

- عن الباقر عليه السلام: إنَّ لله عقوبات في القلوب والا بدان، ضنك في المعيشة و وهن في العبادة و ما ضرب عبد بعقوبة أعظم من قسوة القلب ⁽⁴⁹²⁾.

- عن اميرالمؤمنين عليه السلام: وقلب الكافر أقسى من الحجر ⁽⁴⁹³⁾.

- عن الصادق عليه السلام: إنَّ الله لا يستجيب دعاً بظهر قلب قساه ⁽⁴⁹⁴⁾.

- عن الصادق عليه السلام أنه قال في التعزية ما معناه: إنَّ كان هذا الميِّت قد قرَّبك موته من ربِّك أو باعدك عن ذنبك فهذه ليست مصيبة ولكنَّها لك رحمة و عليك نعمة وإنَّ كان ما وعظك ولا باعدك عن ذنبك ولا قرَّبك من ربِّك فمصيبتك بقساوة قلبك أعظم من مصيبتك بميِّتِك إنَّ كنت عرفاً برَّبِّك ⁽⁴⁹⁵⁾.

- عن الصادق عليه السلام: أنه روى أن للمنافق أربع من علامات النفاق: قساوة القلب و جمود العين والا صرار على الذنب والحرص على الدنيا ⁽⁴⁹⁶⁾.

اشاره الف. الفاظ برای مفاهیم عام و روح اهداف وضع شده و استعمال قساوت در امور مجرد، مانند قلب معنوی انسان، حقیقت است.

ب. برای قساوت دل ععل و علایمی است. برخی از علامت های آن در این احادیث، بر فرض صحت سند، بازگو شده و بعضی از ععل آن در عنوان آتی مطرح می شود.

10. اسباب قساوت

- عن النبي صلى الله عليه وآله: لا تكثروا الكلام بغير ذكر الله فإنَّ كثرة الكلام بغير ذكر الله يقسى القلوب و إنَّ أبعد الناس من الله القاسى القلب ⁽⁴⁹⁷⁾.

- عن الصادق عليه السلام: كان فيما أوصى به رسول الله علياً: يا 0 على ثلاث يقسين القلب، استعمال اللهو، طلب الصيد، وإتيان باب السلطان ⁽⁴⁹⁸⁾.

- عن الصادق عليه السلام: فيما علم أمير المؤمنين أصحابه: ولا يطول عليكم إلا مد فتفسو قلوبكم ⁽⁴⁹⁹⁾.
- عن الصادق عليه السلام عن أبيه قال: أوحى الله تبارك وتعالى إلى موسى عليه السلام:... وترك ذكرى يقسى القلب ⁽⁵⁰⁰⁾.
- عن أمير المؤمنين عليه السلام: ما جفت الدموع إلا لقسوة القلوب وما قست القلوب إلا لكثرة الذنوب ⁽⁵⁰¹⁾.
- من مواعظ عيسى عليه السلام: إن الدابة إذا لم تركب و لم تمتهن و تستعمل لتصعب و يتغير خلقها وكذلك القلوب إذا لم ترقق بذكر الموت و يتبعها دؤ و ب العبادة تقسو و تغلظ ⁽⁵⁰²⁾.
- عن علي عليه السلام: من يأمل أن يعيش غداً فإنه يأمل أن يعيش أبداً و من يأمل أن يعيش أبداً يقسو قلبه ويرغب في الدنيا ⁽⁵⁰³⁾.
- عن علي عليه السلام: كثرة المال مفسدة للدين، مقساة للقلب ⁽⁵⁰⁴⁾.
- عن الصادق عليه السلام: أنها كم أن تطرحو التراب على ذوى الأرحام فإن ذلك يورث القسوة و من قسا قلبه بعد من ربه عزو جل ⁽⁵⁰⁵⁾.
- عن أمير المؤمنين عليه السلام: إياكم و فضول المطعم فإنه يسم القلب بالقسوة و يبطنى بالجوارح للطاعة ⁽⁵⁰⁶⁾.
- عن النبي صلى الله عليه وآله: أذيبوا طعامكم بذكر الله و الصلاة و لاتناموا عليها فتفسوا قلوبكم ⁽⁵⁰⁷⁾.
- عن النبي صلى الله عليه وآله: من أكل اللحم أربعين صباحاً قسا قلبه ⁽⁵⁰⁸⁾.
- فى احتجاجات الصادق عليه السلام مع الزنادقة قال: فلم حرم الدم المسفوح؟ قال عليه السلام: لانه يورث القساوة و يسلب الفؤاد رحمته، الخبر ⁽⁵⁰⁹⁾.
- عن النبي صلى الله عليه وآله: العبد إذا شرب شربة من الخمر ابتلاه الله بخمسة اشياء: الا وّل: قسا قلبه الخبر ⁽⁵¹⁰⁾.
- عن الصادق عليه السلام فى أحوال القلوب:... وإذا غفل عن ذكر الله كيفتراه بعد ذلك موقوفاً محجوباً قد قسى و أظلم منذ فارق نور التعظيم ⁽⁵¹¹⁾.

- عن الصادق عليه السلام: كثرة النوم يتولد من كثرة الشرب و كثرة الشرب يتولد من كثرة الشبع و هما يتقلان النفس عن الطاعة و يقسيان القلب عن التفكير و الخشوع ⁽⁵¹²⁾.

- عن زيد النرسی فی أصله قال: سمعت أبا عبدالله يقول...: إِيَّاكُمْ و مجالسة الملوك و أبناء الدنيا ففي ذلك ذهاب دينكم و يعقبكم نفاقاً و ذلك دأ لا دوا له و يورث قساوة القلب و يسلبكم الخشوع ⁽⁵¹³⁾.

- عن الصادق عليه السلام... إنَّ الملاهی تورث قساوة القلب و تورث النفاق ⁽⁵¹⁴⁾.

- عن النبي صلى الله عليه وآله: ترك العبادة يقسي القلب، ترك الذكر يميت النفس ⁽⁵¹⁵⁾.

اشاره الف. قلب مَعهد معرفت و مَهْد محبَّت است و بهترین معروف و عزیزترین محبوب خداست. هر کاری که ضد معرفت الهی و مبین محبت خدا باشد یا مانع آن گردد، قلب را به صورت قالب سرد و قاسی درمی آورد. آنچه در این احادیث ارائه شده، شمه ای از علل فراوان قساوت دل است. ب. روایات مزبور نه در صدد حصر عقلی است و نه مدعی استقرای تام، و ممکن است علت دیگری از برخی روایات دیگر استنباط گردد.

ج. غالب اسباب قساوت در قرآن کریم به صورت اصول کلی بازگو شده است.

د. یاد خدا به عنوان مبدأ و همچنین به عنوان معاد و مرجع، سهم مؤثری در تلطیف دل و تلبین قلب دارد. سایر آنچه وجود آن به عنوان عامل نرمی دل و فقدان آن به عنوان سبب سنگینی قلب مطرح است، به همین اصول اولی مقوم بازمی گردد.

ه. چون غالب علل یاد شده ریشه قرآنی دارد، شرح هر کدام از آنها مرهون تفسیر آیه ای است که آن علت از منطوق یا مفهوم آن آیه اصطیاد شده است.

11. راه های پیش گیری و درمان قساوت

- عن امیرالمؤمنین عليه السلام: ضادوا القساوة بالرقّة، من أعظم الشقاوة القساوة ⁽⁵¹⁶⁾.

- عن الصادق عليه السلام: شكّا رجل إلی نبيّ الله من قساوة القلب، فقال: عليك بالعدس فإنّه يبرق القلب و يبرع الدمع ⁽⁵¹⁷⁾.

- شكا رجل إلی النبی ﷺ قساوة قلبه، فقال ﷺ: إ ذا أردت أن یلین قلبك فأطعم المسکین و امسح رأس الیتیم (518).

- عن الرضا علیه السلام فی بیان حکمة الصلاة فی خمسة أوقات؟ قال علیه السلام: ...فیکونوا - الناس - قد بدؤا فی کل عمل بطاعته و عبادته فأوجب علیهم العتمة، فإ ذا فعلوا ذلك لم ینسوه و لم یغفلوا عنه و لم تقس قلوبهم و لم تقلّ رغبتهم (519).

من مواظب عیسی علیه السلام: فاسرعوا إ لیقلوبکم القاسیة بالحکمة قبل أن ترین علیها الخطایا فتکون أقسی من الحجارة (520).

فیما أوحى الله إ لی داود علیه السلام: ویحک یابن آدم ما أقسی قلبک! أبوک وأمک یموتان و لیس لک عبرة بهما؟! یابن آدم ألا تنتظر إ لی بهیمة ماتت فانفتخت وصارت جیفة و هی بهیمة و لیس لها ذنب؟ (521).

من وصایا امیر المؤمنین لابنه الحسن سلام الله علیها: إننا قلب الحدت کالارض الخالیة ما ألقى فیها من شیء قبلته، فبادرتک بالادب قبل أن یقسوا قلبک و یشتغل لُبک (522).

فی وصیة الباقر علیه السلام لجابر الجعفی: تعرّض لرقّة قلب بکثرة الذکر فی الخلوات (523).

اشاره الف. قلب که گوهر اصیل هویت انسان است، همان طور که از لحاظ بینش بر فطرت توحیدی آفریده شده و از هستی یکتا و یگانه آگاه است و همان طور که از جهت گرایش بر فطرت تقوا خلق شده است، به نحوی که اگر عوامل بیرونی او را منحرف نکند وی از لحاظ فطرت راست گو و صداقت خواه است، از جهت غلظت و رقت نیز بی تفاوت نبوده و یکسان آفریده نشده، بلکه فطرت او رقیق و ساختار اصلی او مهربان، وهندسه هویتی او رأفت و نرمی و انجذاب به حق است.

ب. چون همه کمال های علمی و عملی که به مراتب هستی بازمی گردد، از ناحیه ذات اقدس خداوند است، اگر انسان بر اثر نسیان یاد و نام خدای سبحان از آن حضرت دورشد، به همان نسبت از کمال های یاد شده بی نصیب می گردد، یا اگر واجد آنها بود، آنها را از دست می دهد.

ج. دستوره‌های یاد شده در احادیث مزبور یکسان نیست؛ زیرا بخشی از آنها به رعایت حکمت نظریو علمی روح و بعضی از آنها به مراعات تغذیه بدن باز می‌گردد. البته بدن از آن لحاظ که مرکب روح، بلکه مرتبه نازل آن محسوب می‌شود و زمینه استعداد از آنجا آغاز می‌گردد، می‌تواند به تحصیل کمال‌های یاد شده کمک کند، لیکن اثبات چنان تأثیری برای چنین بدنی نیازمند به دلیل متقن است که با خبر واحد معتبر اثبات آن صعب است، چه رسد به روایتی که از لحاظ سند مورد نقاش است.

(أَفْتَضَمُّونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) .

گزیده تفسیر

مسلمانان با دعوت بصیرانه و تبلیغ حکیمانه که مصحح آن اصل امید بدون طمع و احتمال تأثیر بدون یأس بود، در گسترش مکتب طمع داشتند، نه از در پذیرش گروهی خاص؛ زیرا یهودی‌ها که گرفتار قساوت دل و مبتلا به نفاق قلب بودند، هرگز مورد طمع به معنای علاقه شدید به ایمان، نرمل دل، خلوص نیت و وفاق آنها نبودند.

خدای سبحان نیز با خطاب و استفهام انکاری و استعبادی و نفی و طرد طمع که ارشاد به بی‌اثر بودن حرص و طمع مؤمنان به گرایش یهود به اسلام و نگرانی آنها از ایمان نیاوردن یهود به پیامبر گرامی اسلام ﷺ است، برای تسلی دادن به رسول اکرم ﷺ و مسلمانان فرمود: چگونه به دین ناب ایمان می‌آورد کسیکه نه قلب بیدار و نه گوش شنوا دارد و با آن که آیات الهی را می‌شنود و آن را ادراک می‌کند، به تحریف مبتلاست، یا پیرو عالمان تحریف‌گراست یا از تبار هفتاد نفر همراه موسای کلیم ﷺ و در قساوت و عدم انعطاف از نسل کسانی است که یا بی‌واسطه و با حضور در قیامت و کوه طور کلام الله را دریافت کردند، یا با واسطه و به همراه معجزات و آیات بینات بسیار، تورات را از زبان حضرت موسی ﷺ شنیدند، اما پس از حصول علم به حقانیت آن و بالغ شدن

حجت خداوند بر آنان، در کلام خدا تحریف روا داشتند و آن را بر وفق هوا و هوس خود تأویل بردند.

تحریف کنندگان تورات که تنها گروهی خاص از یهود عصر موسای کلیم عليه السلام یا یهودی های معاصر نزول قرآن بوده و تحریف گری اثر حجاج و عناد و خبث باطن و سوء سریره آن بود، نه ناشی از سوء برداشت یا سهو و نسیان و نیز تبار و نسل آنها که زمام تعقل و تعبد خود را به دست محرفان سپردند، شایسته این نیستند که به فلاح و صلاح آنان طمع شود.

تفسیر

لکن

متعلق ایمان در آیه، حقانیت رسول مکرم صلی الله علیه و آله و سلم در ادعای نبوت و حقانیت نزول قرآن از جانب خدای سبحان است. در عین حال راجع به ایمان آنان تعبیر به (يُؤْمِنُوا لَكُمْ) شده است و این یا بدین جهت است که در (يُؤْمِنُوا) معنای استجابت تضمین شده است که با لام متعدی می شود؛ نظیر (يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله...) (524)؛ یعنی لام در (لکم) لام تعدیه است و در این صورت معنای جمله این است که آیا انتظار دارید که آنان دعوت شما را استجابت کنند؟ یا به جهت این است که لام تعلیل و لکم به معنای لا جل دعوتکم است و در این صورت معنای جمله این است که آیا انتظار دارید، آنان به جهت دعوت شما، به رسالت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ایمان بیاورند؟! (525).

مقصود از (يُؤْمِنُوا لَكُمْ)، همانند مراد از (فآمن له لوط) (526) است که به معنای استجابت و تصدیق محور دعوت است.

يحرّفونه

تحریف در جمله (يحرّفونه) (از ماده حرف و به معنای طرف و کنار چیزی) به معنای مایل ساختن و منحرف کردن است که اگر درباره قلم به کار رود (حَرَفَ القلم) به معنای کج و مایل بریدن آن و اگر در مورد کلام به کار رود، به معنای طرف احتمال قرار دادن آن است، به گونه ای که قابل حمل بر دو وجه گردد (527) و انحراف و تغییری در معنا به وجود آید؛ از این رو هم شامل تحریف و

تعبیر لفظی می شود و هم شامل تحریف معنوی که یکی از مصادیق آن این است که آیه یا کلامی را برخلاف معنای مطلوب آن تفسیر کند یا آن را در جایگاه خودش نشانند و در موضع اصلی خودش تلاوت نکند: (يَجْرِفُونَ الْكَلِمَ عَنِ مَوَاضِعِهِ) (528).

تناسب آیات

مخاطب در تطمعون، بی تردید رسول گرامی ﷺ و مسلمانان صدر اسلام هستند (529) که حرص شدیدی در دعوت اهل کتاب به حق داشتند و در نتیجه از عناد و تمرّد آنان دلگیر و دلتنگ می شدند، زیرا طمع تعلق شدید نفس انسان به مطلوب و حالتی قوی تر از رجاست؛ از این رو وقتی انسان تعلق خاطر شدیدی به چیزی پیدا می کند و به آن دست نمی یابد، غمگین و دلتنگ می شود و در نتیجه نیاز به دلداری و تسلی دارد؛ خدای سبحان برای این که پیامبر مکرم ﷺ و یارانش را تسلی دهد، قبل از این خطاب انکاری و استبعادی، قصّه های متعددی را از اجاجت ها و بهانه گیری های آنان، به ضمیمه آیات و معجزات فراوانی که مشاهده کردند، ذکر کرد. سپس با چنین خطابی نشان می دهد که حرص و طمع آنان و در نهایت دلتنگ شدن و نگرانی شان وجهی ندارد.

با این بیان روشن می شود که فاء در أفتطمعون برای عطف به امر مقدّری است که مقام و سیاق کلام اقتضای آن را دارد؛ گویا چنین فرموده است: أتسمعون أخبارهم و تعلمون أحوالهم فتطمعون؛ آیا اخبار آنان را می شنوید و از احوال آنان آگاهیید و در عین حال انتظار دارید که ایمان آورند؟ به تعبیر دیگر، آیا به ایمان آوردن کسانی طمع می ورزید که به تفصیل از اوضاع آنها باخبرید و می دانید که آنان در قساوت و عدم انعطاف از نسل کسانی هستند که کلام خدا را به همراه آن همه آیات و بینات از زبان موسی علیه السلام می شنیدند و به حقانیت آن علم پیدا می کردند، در عین حال به تحریف آن دست می زدند و بر وفق هوا و هوس خود تأویل می بردند و اینان نیز همان مواضع را دارند. (530)

شان یا فضای نزول

ظاهر آیه مزبور دستور برطرف کردن طمع موجود است، نه نفی ابتدایی و حکم به دفع آن. معلوم می شود محتوای آیه در فضایی نازل شده که عده ای طمع ایمان آوردن یهودی ها را در دل داشتند.

آرای متعددی در بیان سبب نزل آیه یا جوّ حاکم و فضای خارج نزول آن بازگو شده است؛ مانند: 1. رسول اکرم ﷺ و مؤمنان به وی، به ایمان آوردن یهودی های معاصر نزول قرآن علاقمند بودند؛ چون برخلاف مشرکان، اهل کتاب و شریعت بودند. 2. انصار بر اثر هم سوگند بودن، هم پیمان بودن، هم شیر بودن و... با یهودیان معاصر به ایمان آوردن آنان علاقمند بودند. 3. عده ای از تبار هفتاد نفری که موسای کلیم علیه السلام را همراهی می کردند و کلام خدا را شنیدند و آن را تحریف کردند، در محضر رسول اکرم ﷺ بودند؛ از این رو ایمان آوردن آنها مورد علاقه بود. 4. ایمان آوردن علمای یهود که گرفتار تحریف حلال و حرام بودند، مورد علاقه بود؛ زیرا اینان اگر مؤمن می شدند، دیگر یهودیان به آنها اقتدا می کردند... (531).

لازم است عنایت شود که بر فرض آن که امور یاد شده اسباب نزول باشد، نه مورد و فضای آن، هیچ محذوری در صحت همه آنها به طور جمع نیست و معنای آیه ظرفیت انطباق بر همه آنها را دارد.

قطع امید از یهود عصر نزول

استفهام در (أفتطمعون) انکاری واستبعادی است که با آن، ایمان آوردن یهود عصر نزول انکار و استبعاد می شود و وجه این انکار نیز این است که برای بیداری و ایمان انسان ها دو راه (به نحو مانع الخلو) وجود دارد که هر یک از آن دو در اسراییلی های عصر نزول قرآن مسدود شده بود؛ راه نخست برخورداری از قلبی بیدار است که نتیجه آن جوش از درون، بسان چشمه است و راه دوم داشتن گوشی شنواست که ثمره آن دریافتن حق از بیرون و متنبه شدن است؛ کسانی که نه قلبی بیداری دارند و نه گوشی شنوا، زیرا با آن که آیات الهی را می شنوند و آن را ادراک می کنند، در عین حال به تحریف آن دست می زنند: (ثم تحرفونه من بعد ما عقلوه)، چنین کسانی چگونه به حق می گریند و از آیات الهی متذکر می شوند: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ) (532).

تذکر 1. سیر اسناد طمع به مؤمنان صدر اسلام این بود که آنان پیرو رسول اکرم ﷺ بودند و دیگران را با بصیرت به خداوند فرا می خواندند: (أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا مِنْ اتَّبِعْنِي) (533)؛ همان طور که آن حضرت ﷺ نسبت به ایمان افراد دعوت شده حریص بود و از درنگ کردن آنان در ایمان

آوردن، به شدت متأثر می شد: (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنین) (534)، (فلعلك باخع نفسك على آثارتهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً) (535)، (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) (536)، پیروان راستین آن حضرت ﷺ نیز در این تحسّر و تأسّف به وی اقتدا کردند؛ از این رو نسبت به ایمان آوردن عدّه ای طمع می ورزیدند.

2. استفهام انکاری آیه مزبور همانند آیه (أليس الله بكاف عبده) (537) و آیه (ألم يأتكم نذير) (538) است که اگر مسبوق به نفی باشد، جواب آن بلی است و اگر مسبوق به نفی نباشد، جواب آن لا است؛ بنابراین، جواب استفهام انکاری آیه مورد بحث لا است؛ یعنی مؤمنان در جواب می گویند: طمع نمی ورزیم؛ هرچند ناامید نیستیم و احتمال تأثیر تبلیغ را می دهیم و از این رو دعوت را رها نمی کنیم.

نفی ارشادی طمع ممدوح

طمع گاهی مورد ترغیب است؛ مانند: (وادعوه خوفاً وطمعاً) (539)، (والذی أطمع أن یغفر لیخپیئتی یوم الدین) (540) و زمانی مورد ترهیب؛ نظیر: (فلا تخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبه مرض) (541). مدار رغبت و رهبت در این گونه موارد خصوصیت متعلق است؛ زیرا طمع شیء محبوب مطلوب و طمع چیز مبغوض منفور است. آنچه در آیه مورد بحث واقع شده به لحاظ اصل متعلق نیست، بلکه به لحاظ خصیصه مورد است؛ از این رو نفی مستفاد از آیه که برای طرد طمع به کار رفته، ارشاد به بی اثر بودن آن است، نه ناظر به حرمت آن؛ از این رو صبغه تسلی و تشفی دارد، نه نهی مولویو تکلیف تحریمی.

برای تبیین ارشاد مزبور، گذشته از مطالب قبلی می توان چنین گفت: دو عامل اصیل انحراف یهود را تهدید و پیشرفت او را تحدید می کرد: یکی اندیشه حسگرایی و دیگری انگیزه قومی و نژادی و تعصّب جاهلی؛ اندیشه جامد حس گرایی مایه عقب افتادگی این قوم در معارف برین عقلی و شهودی شود انگیزه نژادی و حمیت قومی پایه انحصارطلبی و نپذیرفتن مطالب و حقوق دیگران؛ هرچند به

مرحله حسّ و تجربه احساسی رسیده باشد؛ یعنی اگر حق مسلم دیگران محسوس یهود شود و آنان هیچ محذوری در ادراک آن از لحاظ اندیشه نداده باشند، مُعْضِل انگیزه همچنان سدّ راه قبول آنهاست. محذور کزراهه رفتن آنان در بخش اندیشه، با موسای کلیم عَلَيْهِ السَّلَام مشهود بود و مُعْضِل بی راهه رفتن آنها در بخش انگیزه، با رسول گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ معروف است. از قرآن کریم و احادیث وارد در این باره برمی آید: 1. محتوای دعوی و دعوت حضرت موسای کلیم عَلَيْهِ السَّلَام تا به مرتبه حسّ و تجربه احساسی آنان نمی رسید، ایمان منمی آوردند. 2. گروهی پس از محسوس شدن معجزات کلیم الهی عَلَيْهِ السَّلَام از ایمان آوردن استنکاف کردند. 3. عده ای با شنیدن کلام خداوند (به وساطت تکوینی موسای کلیم یا از زبان آن حضرت) بی راهه رفتند. 4. عده ای با تلاوت آیات الهی در تورات در احکام فقهی آن تحریف روا داشتند. 5. گروهی با تدبّر در تورات، عالمانه احکام کلامی آن را که راجع به نبوت خاتم پیامبران صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بود، تحریف کردند و اصل دین را به عنوان پدیده ای نژادی و قومی قبول کردند، نه به عنوان امری الهی و فراقومی.

اکنون که برخی از آرای معرفتی و بعضی از اوصاف روانی یهود روشن شد، سرانکار طمع مزبور و طرد آن مشخص می شود؛ زیرا اینان یا خود مبتلا به تحریفند؛ مانند اَحْبَار و رهبانی که در عصر نزول قرآن کریم بودند و احکام کلامی آن را که راجع به حضرت خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بود، دگرگون کردند و احکام فقهی آن را که راجع به رَجْم بزه کارِ مُحْصِن بود، تغییر دادند، یا نسل چنین عالمانِ تحریف گرایی بودند، یا از تبار هفتاد نفرِ همراه موسای کلیم عَلَيْهِ السَّلَام. به هر تقدیر، این گروه پیرو عالمان دین فروشی بودند که قرآن کریم درباره آنها چنین فرمود: **(فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بَأْيْدِهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا)** ⁽⁵⁴²⁾. کسی که تابع اهل تحریف است، چگونه به دین ناب ایمان می آورد، در حالی که زمام تعقل و تعبد خود را به مُحْرَفَان سپرده است.

مقصود از مُحْرَفَان می تواند همراهان موسای کلیم عَلَيْهِ السَّلَام باشد که س از شنیدن کلام خداوند آن را تحریف کردند، چنان که طبری گفته است ⁽⁵⁴³⁾ و شیخ طوسی؛ نیز سامعان را خصوص همراهان کلیم خدا می داند ⁽⁵⁴⁴⁾ و عنوان سمع: (بسمعون) را مؤید آن قرار می دهد؛ زیرا اگر مقصود از شنیدن

صرف استماع تورات از زبان موسای کلیم عليه السلام باشد، چنین وصفی مخصوص گروه خاص نیست و لازم بود مانند بخش های دیگر قرآن که از تحریف سخن می گوید و عنوان سمع را که قید زایدی است به کار نمی برد، چنین قیدی را ذکر نکند. نیز می تواند مقصود از محرّفان فقط عالمان تورات باشد؛ چنان که قرطبی از برخی نقل کرده است ⁽⁵⁴⁵⁾؛ زیرا شنیدن کلام خدا بدون واسطه مختص به حضرت کلیم عليه السلام است: (إِنِّي اصطفيتك عن النَّاسِ برسالاتي و بكلامي) ⁽⁵⁴⁶⁾.

براساس آیات گذشته و آینده، آنچه به مثابه تعلیل یا تبیین زدودن زمینه قطع است و آن را می زداید این است که طبق آیات قبل یهودی ها گرفتار قساوت دل بودند، همانند سنگ، بلکه سخت تر از آن و طبق آیات بعد: (وَإِذَا الْقَوَا الذِّينَ ءَامَنُوا...) ⁽⁵⁴⁷⁾ مبتلا به نفاق قلب. چنین گروهی هرگز مورد طمع مزبور، یعنی علاقه شدید به ایمان، نرمی دل، خلوص نیت و وفاق آنها نخواهند بود.

دعوت بصیرانه

علاقه برخی از مسلمانان صدر اسلام به یهود، زمینه اتخاذِ بطنانه و رازداری و صاحب سرّ قرار گرفتن و مانند آن نسبت به آنها می شد. اگر آنان مانند بعضی دیگر از یهود که قرآن از آنان به نیکی یاد می کند، مؤمن می شدند، اتخاذِ بطنانه که در آیه (لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ) ⁽⁵⁴⁸⁾ نهی شده است، بور بود و مورد نهی واقع نمی شد و اگر ایمان نمی آوردند، در صورت بقای علاقه مؤمنان به آنها، محذور دوست یابی و رازداری و نظایر آن همچنان باقی بود؛ از این رو جریان عاطفی بین مؤمنان و یهودی ها با آیه یاد شده تعدیل شد؛ اصل دعوت ابقا شد و صبغه طمع و علقه افر که برتر از رجاست، زایل شد و این همان دعوت بصیرانه و تبلیغ حکیمانه است که داعی را شیدای هدف می داند، نه طرف دعوت، و طمع در گسترش مکتب دارد، نه آرزو در پذیرش گروهی خاص.

با بیان گذشته معلوم شد که چون طمع و یأس، نه نقیض یکدیگر است و نه دو ضدّی که سومی ندارد، برطرف شدن هر دو و پدید آمدن حالت روانی سوم، یعنی اصل امید بدون طمع و احتمال تأثیر بدون یأس مطرح است و همین قدر مصحح دعوت آنهاست. البته گاهی دعوت در صورت یأس و قطع به عدم قبول، فقط برای اتمام حجت است: (مَعذِرَةٌ إِلَى رَبِّكُمْ) ⁽⁵⁴⁹⁾.

گروه تحریفگر

مقصود از (فریق منهم...) یا یهودی های عصر موسای کلیم هستند یا معاصران نزول قرآن. فخر رازی وجه دوم را تقویت کرده است؛ زیرا ضمیر (منهم) به (أَنْ يُؤْمِنُوا) بازمی گردد که منظور از آن معاصران نزول قرآنند⁽⁵⁵⁰⁾. کسی که کلام خدای سبحان را عالمانه دریافت کرده، خواه بدون واسطه، چنان که برخی درباره هفتاد همراه موسای کلیم عَلَيْهِ السَّلَامُ چنین می پندارند، و خواه به واسطه تکوینی آن حضرت و خواه به واسطه محاوره و تلاوت و قرأت وی و خواه با تلاوت متن مقدّس، حجّت خداوند بر او بالغ است و اگر بخواهد تحریفی در آن روا دارد، مصداق آیه مورد بحث است. تبار و نسل چنین شخصی شایسته طمع به فلاح و صلاح او نیست.

شایان اهتمام است که هرگونه تباهی در دین منشأ آثار زشت خواهد بود؛ هر چند مرتکب آن گناه قصد بدعت نداشته باشد؛ چنان که پیشگامان تبه کار یهود در صدد تشریح، ابداع و تأسیس روش و منش فکری یا قومی نبودند، یا اگر در بین آنان مبتلای به بدعت گذاری وجود داشت، بیماری تشریح او ساری و واگیر نبود و همگان به آن آلوده نشدند، ولی نسل آنان در خور چنین تعبیر و سرزنشی است که نباید نسبت به ایمان و اصلاح آنها طمع ورزید؛ زیرا آنان که به گناه اعتقادی مبتلا شدند، شاید مشمول بیان حضرت نوح شوند که فرمود: **(إِنَّكَ إِنَّ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فِجْرًا كَقَرَارًا)**⁽⁵⁵¹⁾؛ پدران مبتلا به گناه و مادران آلوده به تباهی جز فرزندی بزه کار به بار نمی آورند. تأثیر سوئی که گناه کاری نیا در نسل آتی دارد، اختصاصی به معاصی خاص ندارد؛ هرچند اثر زشت بدعت گذاری، تحریف در دین و مانند آن از مسائل مهم اعتقادی بیشتر از آثار مشؤوم گناهان دیگر است. تعبیر به (فریق منهم) دلیل بر این است که تحریف کنندگان، تنها گروه خاصی از یهود (مانند علما و احبار) بودند و همه آنان به این معصیت عظیم مبتلا نبودند؛ چنان که بعضی از آیات دیگر قرآن برمی آید که همواره در میان آنان انسان های متعبّد و صالحی بودند که با تعبیری نظیر **(مَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ)**⁽⁵⁵²⁾ از آنان به فلاح و صلاح یاد می شود.

تذکر الف. تحریف انحایی دارد؛ گاهی به اعدام نسخه اصلی و نگهداری برخی از مطالب مستنسخ است و زمانی به خط و کتمان اصل و ارائه مقداری که مطابق با نسخه اصلی است، همراه با کاهش یا افزایش و مانند آن، از تعبیر (فأتوا بالتوریه فاتلوها إن کنتم صادقین) ⁽⁵⁵³⁾ برمی آید که برخی از محرّفان نسخه اصلی را مکتوم داشتند و آن را از بین نبردند.

ب. آنچه درباره گذشته یهود نازل شد، نشان علم غیب و اعجاز علمی حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم است؛ زیرا این گونه مطالب نه در متون رایج تدوین شده بود و نه وجود گرامی آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم به مکتب رفته بود.

مراد از سمع و کلام الله

مراد از سمع در جمله (یسمعون کلام الله) می تواند هم شنیدن بی واسطه باشد؛ نظیر آنچه هفتاد نفر همراهان موسای کلیم علیه السلام در کوه طور شنیدند و هم شنیدن با واسطه رسول؛ نظیر آنچه در آیه (وإن أحد من المشرکین استجارک فأجره حتی یسمع کلام الله) ⁽⁵⁵⁴⁾ به آن اشاره شده است که دلالت دارد، شنیدن آیات آسمانی از زبان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم همان شنیدن کلام الله به حساب می آید. پس آیه مورد بحث به هفتاد نفر همراه موسی علیه السلام اختصاص ندارد؛ چنان که از ابن عباس نقل شده ⁽⁵⁵⁵⁾ و گروهی از مفسران آن را برگزیده اند ⁽⁵⁵⁶⁾، بلکه عنوان سمع شامل همه کسانی است که کلام خدا را تحریف کردند؛ چه آنان که با حضور در میقات، بی واسطه کلام خدا را شنیدند و مطابق برخی نقل ها ⁽⁵⁵⁷⁾ پس از بازگشت، مدّعی شدند که خداوند فرمود: اگر توانستید به این فرمان ها عمل کنید، وگرنه الزامی در کار نیست و چه دیگران که از زبان موسی علیه السلام آن را شنیدند.

کلام الله نیز به آنچه در کوه طور شنیدند، اختصاص ندارد، بلکه شامل همه آنچه در تورات آمده، از جمله صفات رسول مکرم، می شود؛ چنان که نقل شده، آنها از احکام فقهی تورات، آیه رجم را و از احکام کلامی، آنچه را بیانگر رنگ و شکل صورت حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود، تغییر دادند. ⁽⁵⁵⁸⁾ ممکن است گفته شود، اگر عنوان (کلام الله) اطلاق دارد، پس چرا قید (یسمعون) افزوده شده است؟ آیا قید مزبور حکمتی جز این دارد که شدت انحراف آنها را برساند که با آن که با گوش خود،

کلام خدا را شنیدند و پرده های مُلکی و مادّی از مقابل گوششان کنار رفت و آن معجزه عظیم را مشاهده کردند و بیهوش شدند، باز هم به تحریف کلام خدا دست زدند و آن گونه ادعا کردند. اگر زیاده (یسمعون) برای افاده چنین نکته ای نبود، این آیه نیز همانند سایر آیات تحریف، بدون این اضافه مطرح می شد.

پاسخ این است که افزودنِ عنوانِ سمع برای آن است که جحد قوم جهود به قدری بود که استغراق ظاهر و باطن آنها در ادراک حسّی و علمی کلام خدا مانع از تحریف وحی الهی نشد؛ زیرا آنان هم در مرتبه احساس، کلام خدا را شنیدند و هم در مرحله تعقل، معنای آن را به خوبی فهمیدند، ولی از تحریف آن منصرف نشدند.

لجاجت و عناد بنی اسرائیل

جمله (من بعد ما عقلوه و هم یعلمون) دلالت دارد که تحریف آنها براساس سوء برداشت یا سهو و نسیان آنچه فهمیدند نبود، بلکه آنه هم آیات الهی را خوب فهمیده بودند و هم به نسیان مبتلا نشده بودند و به دروغگو بودن خویش و به زشتی کار خود آگاهی داشتند؛ از این رو حاکی از لجاج و عناد و خُبث باطن و سوء سریره آنهاست و بر همین اساس، نمی توان به ایمان کسانی که از نسل آنها و هم خوی و هم سرشت با آنانند، طمع و امیدی داشت، بلکه باید براساس (لیهلك من هلك من بینة و یحیی من حی عن بینة) ⁽⁵⁵⁹⁾، به اتمام حجّت تبلیغ صرف اکتفا کرد؛ هرچند ممکن است برخی از افراد در جمع اینان باشند که با شنیدن پیام حق بیدار و دین دار گردند.

لطایف و اشارات

1. توقع ایمان از تحریفگران

در بحث تفسیری گذشت که موعظه پذیری انسان، به نحو مانعة الخلو، دو راه دارد: راهی از درون که عبارت از برخورداری از قلبی زنده و بیدار است: *إن فی ذلک لذکری لمن کان له قلب و راهی از برون که عبارت از داشتن گوشی شنواست: (أو ألقى السمع وهو شهید) ⁽⁵⁶⁰⁾؛ چنان که برای بهره وری*

از آب و رهایی از خشکی یا باید مانند چشمه بود که از درون دارای آب است یا مانند استخرِ مرتبط به چشمه بود که از راه نهر و جوی به منبع آب دسترسی دارد.

اسان یا باید از قلبی آگاه برخوردار باشد و از درون او تذکر و موعظه بجوشد یا گوش شنوا داشته باشد و از بیرون مواعظ را دریابد و آگاه گردد.

مقصود از قلب در آیه شریفه (لمن كان له قلب) چنان که علامه طباطبایی؛ نیز اختیار کرده اند، همان خرد است که باعث شعور و ادراک و علم و فهم می شود ⁽⁵⁶¹⁾ و جمله (ألقى السمع) (گوش را افکند)، کنایه از نهایت دقت در حین استماع و مراد او (هو شهید)، داشتن حضور قلب در مجلس تعلیم و تزکیه است. نتیجه این که دو گروه می توانند از آیات الهی پند گیرند و متذکر شوند: گروهی که خودکفا هستند و بر اثر داشتن عقل و فهم، خود م ی توانند به بررسی و تحلیل حوادث پردازند و از آیات الهی عبرت گیرند و گروه یکه از هوش و دانش لازم برخوردار نیستند، ام امستمع شایسته ای برای عاقلان و عالمانند و با دقت لازم و حضور قلب کافی به سخنان و مواعظ آنان گوش فرا می دهند؛ چنان که سرنوشت همین دو گروه با تعبیری دیگری از زبان دوزخیان چنین بیان شده است: (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في اصحاب السعير)؛ اگر ما گوش شنوا یا عقل و ادراک داشتیم، هرگز در صف دوزخیان نبودیم. ⁽⁵⁶²⁾

شایان ذکر است که برخی انسان ها از هر دو گروهند و برخی فقط داخل در یکی از این دو گروهند. اینان اهل تذکر و موعظه و در نهایت اهل نجاتند. سومین گروه کسانی هستند که جزو هیچ یک از این دو دسته نیستند و بر اثر گناه قلوبشان به گونه ای بسته شده که نه از درون و نه از بیرون، پذیرای مواعظ الهی نیستند. کار این گروه به جایی می رسد که عالمانه و پس از ادراک آیات الهی دست به تحریف آن می زنند و بلکه همواره در حال طرح و نقشه و نیرنگ های شیطانی هستند: (ولا تزال تطلع علی خائنة منهم) ⁽⁵⁶³⁾ و بی تردید به ایمان آوردن چنین کاسنی نمی توان امید داشت.

کسانی که در آیه مورد بحث به آنان اشاره شده، از همین گروه سوم هستند؛ آنان بر اثر پیمان شکنی های مکرر، دل هایشان سخت شده، و در پی آن، به تحریف کلمات خدا روی آوردند: (فبما

نقضهم میثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه). تحریفی که حقایق ناب و خالص دینی را از آنان گرفت؛ حقایق و اصولی که سعادت و خوشبختی انسان ها برمدار آن می گردد: (ونسوا حظاً ممّا ذكروا به) ⁽⁵⁶⁴⁾ و مطالبی چون قول به تشبیه خدای سبحان، خاتمیت نبوت موسی و دوام شریعت تورات و بطلان نسخ و بدأ جایگزین آن شد که عامل شقاوت و بدبختی آنان بود. ⁽⁵⁶⁵⁾

اینان افزون بر تحریف کلمات خدا پیوسته دست به نیرنگ می زنند و به زیان حق طلبان نقشه می کشند: (ولا تزال تطلع علی خائنة منهم) ⁽⁵⁶⁶⁾؛ چنان که در طول تاریخ و در زمان رسول مکرّم ﷺ چنین نیرنگ هایی داشتند؛ صاحب جواهر ره از مورّخی مشهور نقل می کند که گفته است: در زمان یکی از خلفا از یهودیان خیبر درخواست جزیه شد. آنها قباله ای با امضای معاویه و معاذ بن جبل ارائه کردند که بر طبق آن، رسول اکرم ﷺ آنان را از جزیه معاف کرده بود. پس از بررسی روشن شد که در زمان نوشتن این قباله، معاویه در مکه می زیسته و هنوز با فتح مکه به نفاق و اسلام ظاهری روی نیاورده بود و جریان فتح خیبر مربوط به قبل از فتح مکه بود و نیز روشن شد که معاذ نیز یک سال پیش از فتح خیبر از دنیا رفته بود و بدین وسیله آشکار شد که اساساً این قباله به نام رسول گرامی و با امضای معاویه و معاذ، به دست یهودیان خیبر جعل شده است؛ از این رو خلیفه با روشن شدن این مسأله از آنان جزیه گرفت. ⁽⁵⁶⁷⁾

2. سمع کلام خدا

هر چند بحث سمع کلام خدا مانند رؤیت ملکوت الهی جایگاه ویژه ای دارد و آیه مورد کلام متصدی تبیین آن نیست، لیکن چون برخی از مفسران ⁽⁵⁶⁸⁾ گوشه ای از آن را ارایه کرده اند، بحث آن در این جا به طور گذرا مطرح می شود: اثبات این که مسموع کلام خداست و متکلم آن خدای سبحان است، برای همراهان حضرت کلیم ﷺ بر فرض استماع آنان آسان نیست، ولی اثبات آن باری خود موسای کلیم ﷺ با استمداد از امارات، علایم و ادله منطقی یا روانی دشوار نیست و به

بعضی از آن نشانه‌ها اشاره می‌شود. البته مورد سخن فقط شنیدن ابتدایی حضرت کلیم علیه السلام است، اما پس از آشنا شدن و تجربه شهودی کردن، تشخیص آن سهل بوده است:

1. کلام مسموع از سنخ صورت، حرف و... نبود.

2. کلام مسموع از جهت معین شنیده نمی‌شد، بلکه همان طور که آیه (فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ)

⁽⁵⁶⁹⁾ نمایانگر گستره ظهور و حضور خداست، حضرت کلیم علیه السلام نیز آن سخن را از جهات گونه‌گونه و سمت‌های متفاوت استماع می‌کرد؛ یعنی آن را از هر جهت و سمت می‌شنید.

3. موسای کلیم علیه السلام آن کلام را تنها با گوش نمی‌شنید، بلکه با چشم و دست و پا و سر و دل و

همه اعضای جانحه و جارحه و... می‌شنید؛ یعنی نه تنه با مجاری ادراکی اعم از چشم و گوش آن را می‌شنید، بلکه با ابزار تحریکی نظیر دست و پا هم آن را می‌شنید.

در حریم عشق نتوان زد دم از گفت و شنید زانکه آن جا جمله اعضا چشم باید بود و

گوش

(570)

البته گاهی فتوای حَرَمِ حَقِّ چشم محض بودن سالک واصل است. در این حال همه اعضا او چشم خواهد بود و زمانی فرمان آن حَرَم، گوش صرف بودن است، و گاهی نیز دستور جمع بین چشم و گوش است. در این حال همه اعضا حتی دست نیز به تنهایی هم چشم است و هم گوش. صنع بی بدیل الهی گاهی صاحب سِمَت را از آن وظیفه اش معزول و دیگری را که برای نیل به سِمَت مرصود بود، منصوب می‌کند؛ نظیر عَزْلُ زبان از گفتن و نصب پا برای نُطق در محکمه عدل معاد. آن روز که تبه کاران به اعضای خود که به زیان آنان شهادت دادند می‌گویند: (لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهَ الذی أنطق کل شیء) ⁽⁵⁷¹⁾؛ بنابراین نه آن عزل و نفی جای تعجب دارد و نه این نصب و اثبات جای تعجب؛ زیرا نه آن عجیب است و نه این غریب.

4. موسای کلیم علیه السلام آن کلام را در صحابت اعجاز تشخیص داد؛ زیرا به دستور متکلم عصا را

انداخت و مار شد، و به فرمان همان متکلم گرفت و به حال اول بازگشت. با این نشان فهمید که گوینده آن کلام خداست.

5. حضرت کلیم عَلَيْهِ السَّلَام رازی را در دل نهادینه کرد و هیچ کس از آن آگاه نبود. گوینده (إِنِّي أَنَا اللَّهُ) (572) از آن سر پرده برداشت با این علامت معلوم شد که متکلم خداست.

تذکر. برای تشخیص وحی و تمییز آن از القائناتِ نفسانی و شیطانی ملاک های ویژه ای است که مبحث مربوط به کیفیت وحی یابی عهده دار آن است، ولی لازم است عنایت شود اولاً، بعضی از مراحل وجودی، هیچ مجالی برای وسوسه، تدلیس، تلبیس، مغالطه و باطل نیست. ثانیاً، جای که اصلاً مجال باطل نباشد، تحقق شک در آن ممتنع است؛ زیرا شک همواره بین حق و باطل است و در قلمرو حق صرف، وجود شک مستحیل است (دقت شود).

بحث روایی

نفاق یهودیان تحریفگر

الامام العسکری عَلَيْهِ السَّلَام: فلما بهر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هو لأ اليهود بمعجزته و قطع معاذيرهم بواضح دلالت له لم يمكنهم مراجعته في حجة ولا إدخال التلبیس عليه في معجزته، فقالوا يا محمد! قد آمنا بأنك الرسول الهادي المهدي و انّ علياً أخاك هو الوصي والولي و كانوا إذا دخلوا باليهود الاخرين يقولون لهم: إنّ إظهارنا له الايمان به أمكن لنا على دفع مكروهه و أعون لنا على اصطلامه و اصطلام أصحابه؛ لا نهم عند اعتقادهم أنّنا معهم يقفوننا على أسرارهم و لا يكتموننا شيئاً فنطّلع عليهم أعدائهم، فيقصدوا إذا هم بمعاونتنا و مظاهرتنا في أوقات اشتغالهم و اضطرابهم في نحوال تعذر المدافعة والامتناع من الأعداء عليهم، و كانوا مع ذلك ينكرون على سائر اليهود أخبار الناس عمّا كانوا يشاهدونه من آياته و يعاينونه من معجزاته فأظهر الله تعالى محمداً رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على سوء اعتقادهم قبح دخائلم (دخالاتهم) و على إنكارهم على من اعترف بما شاهده من الايات محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و واضح بيناته و باهر معجزاته.

فقال عز وجل: يا محمد (أفتطمعون) أنت و أصحابك من علي و آله الطيبين (أن يؤمنوا لكم) هو لأ اليهود الذين هم بحجج الله قد بهرتموهم و بآيات الله و دلالاته الواضحة قد قهرتموهم (أن يؤمنوا لكم) و يُصدّقوكم بقلوبهم و يُبدوا في الخلوات لشياطينهم شيف أحوالكم (وقد كان فريق منهم) يعني

من هو لأ اليهود من بنى إسرائيل (يسمعون كلام الله) فى أصل جبل طور سيناء و أوامره و نواهيه (ثم يحرفونه) عما سمعوه إذا أدوا إلى من ورائهم من سائر بنى إسرائيل (من بعد ما عقلوه) و علموا أنهم فيما يقولونه كاذبون (و هم يعلمون) أنهم فى قلوبهم كاذبون.

و ذلك أنهم لما صاروا مع موسى إلى الجبل فسمعوا كلام الله و وقفوا على أوامره و نواهيه و رجعوا فأدوه إلى من بعدهم فشق عليهم؛ فأما المؤمنون منهم فثبتوا على إيمانهم و صدقوا فى نياتهم، فأما أسلاف هو لأ اليهود الذين ناققوا رسول الله فى هذه القصة فإنهم قالوا لبنى إسرائيل: إن الله تعالى قال لنا هذا و أمرنا بما ذكرناه لكم و نهانا، و أتبع ذلك بأنكم إن صعب عليكم ما أمرتكم به فلا عليكم أن لا تفعلوه و إن صعب عليكم ما عنه نهيتكم فلا عليكم أن ترتكبوه و توافقوه (وهم يعلمون) أنهم بقولهم هذا كاذبون. (573)

و قوله (أفتطمعون أن يؤمنوا...) فإنما نزلت فى اليهود و قد كانوا أظهروا الا سلام و كانوا منافقين و كانوا إذا رأوا رسول الله قالوا إنا معكم و إذا رأوا اليهود قالوا إنا معكم و كانوا يخبرون السلمين بما فى التوراة من صفة رسول الله ﷺ و أصحابه... (574).

اشاره: برخی از یهودان لدود بر اثر ابتلا به بحران هویت هم عنصر محوری جزم علمی آناه آسیب جدی دیده و خردورزی آنان تحت استبداد و هم و خیال تأمین می شد و هم عنصر محوری عزم عملی آنها آفت تندى را تحمل کرد و تصمیم گیرى آنان زیر یوغ استعمار شهوت و استعباد غضب اداره می شد؛ از این رو نه در تحلیل عملی رأى صائب داشتند و نه در تصمیم عملی روش صالح ارائه می کردند. غفلت از خداوند و نسیان حضور الهی بدترین گزند هویتی آنان بوده است. از این رو با تمامیت نصاب حجّت و استماع کلام خداوند از یک سو و حتمی بودن معجزه حضرت موسای علیه السلام از سوی دیگر، نه وارد حریم توحید ناب شده و موحد می شدند و نه در قلمرو وحی و نبوت حضرت رسول اکرم ﷺ وارد شده و متدین می شدند.

(وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَابَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (٧٦) أَوْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ) .

گزیده تفسیر

برخی از یهودیان مدینه به سبب سلامت فطرت و سذاجت سرشت یا نفاق و دو چهره بودن، هنگام برخورد و دیدار با مؤمنان، صادقانه و خالصانه یا منافقانه می گفتند: ما ایمان آورده ایم. برخی از آنان که منافقانه اظهار ایمان می کردند، افراد بسیط و ساده ای بودند که صفات و ویژگی های رسول اکرم ﷺ را نیز که در تورات بیان شده بود، افشا کرده و اسرار را فاش می کردند. رهبران دینی و اجتماعی یهود در خلوت با اعتراض به افشاکندگان اسرار، آنان را سرزنش می کردند که چرا تعقل نکرده و حقایق تورات را که خدا به شما آموخت، برای مسلمانان بازگو می کنید تا آنها به زیان شما محاجّه کنند. این تعبیر و توبیخ، از جهت افشا و اظهار اسرار، نه از جهت اظهار اصل ایمان، و عامل آن هراس از روشن شدن اصل حقیقت بود؛ از این رو اگر اظهار اسرار به انگیزه احتجاج مسلمانان علیه یهودیان بود یا با علم به چنین زمینه ای صورت می پذیرفت، توبیخ و تقبیح تشدید می شد.

حس گرایان یهود، اظهار ایمان و افشای اسرار مکتب برای مسلمانان را، چون فاقد پشتوانه حسی است سفاقت و بی خردی دانسته، منافقان و اوساط یهود را که در دیدار با مسلمانان اظهار ایمان کرده و برخی مطالب حق و مکتوم یهود را آشکار می ساختند، تسفیه کرده و کار آنها را نابخردانه اعلام داشتند.

منشأ مشؤوم کتمان سرّ، نخست پرهیز از دادن دستاویز و بهانه به دست مسلمانان بود، تا مبدأ آنان با اطلاع بر اسرار تورات علیه یهود استدلال کرده، برتری خود را نسبت به قوم یهود در برابر وحی الهی ثابت و در قیامت نزد خدا با این حجت علیه یهود احتجاج کنند؛ غافل از این که همان مبدأ غیبی که فتاح است و با فتح باب غیب، اسرار نهانی را برای موسای کلیم ﷺ مکشوف کرد و به برکت حضرت کلیم بهره های فراوان علمی نصیب امت یهود شد، درهای غیب را برای رسول اکرم ﷺ مفتوح کرد و به برکت حضرت ختمی مرتبت امت اسلامی را متنعم کرد.

دوم، تعمیه و پوشاندن راز و رمز بر خدای سبحان بود، تا مبدا خداوند با اظهار چنین سرّی از نهان و نهاد یهود با خبر گردد؛ زیرا خداوند، به گمان آنان، اسرار مکتوم افراد را (معاذالله) نمی داند و تنها از راه گزارش حسّی دیگران آگاه می گردد. یهود حس گرا به احتجاج خداوند در غیر مورد محسوس ایمان ندارد و گرچه به ظاهر در باور آنان مهم احتجاج خداست، لیکن می پندارند تا مسلمانان اسرار را در معاد بازگو نکنند او آگاه نخواهد بود و احتجاج نخواهد کرد؛ غافل از این که سرّ و علن، غابر و قادم، همس و جهر و مانند آن در پیشگاه علم مطلق الهی یکسان و همگی معلوم خداست. خداوند که سراسر جهان مشهود اوست و چیزی برای او غیب نیست، به آشکار و نهان هر کس عالم است و خود در محکمه معاد احتجاج و یهود را محجوج و به سود مسلمانان علیه جهودان حجت ارائه می کنند؛ چه یهودی ها اسرار را فشار کنند یا نکنند و چه مسلمانان علیه یهود احتجاج کنند یا نکنند.

راز تقدیم سر بر علن در آیه دوم این است که علن معلول اندیشه سرّی و عزم نهانی است و تعلق علم خداوند به سبب نیز قبل از تعلق آن به مسبب است. نیز اشاره است به این که منافقان قبل از رسوایی علنی به فضیحت سرّی محکوم و مبتلایند.

تفسیر

فتح

مقصود از فتح در (فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ) گشودن و بیان کردن است و (مَا فَتَحَ) اشاره به صفات و خصوصیتی است که درباره رسول مکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در تورات بیان شده است ⁽⁵⁷⁵⁾. گویا کسی که قبلاً از این ویژگی ها آگاهی نداشت، به محصور تشبیه شده که به جهت گشایشی که بعداً از طریق وحی الهی برایش فراهم شده، از ضیق و محدودیت جهل و بی خبری رهایی یافته است. ⁽⁵⁷⁶⁾

لیحاجوکم

این واژه از ماده حجّ به معنای قصد، اگر چه از باب مفاعله است و باید بدین معنا باشد که هر کدام از دو طرف نزاع، با حجّت و دلیل معتبر، قصد ردّ دیگری را کرده، با او به جدال برمی خیزد، لیکن

معنای مفاعله در این آیه مراد نیست و مراد از محاجّه همان احتجاج است و تعبیر از آن به صورت مفاعله، صرفاً برای مبالغه است (577).

تذکر: عامل توبیخ افشا و اظهار برخی از اسرار، هراس از روشن شدن اصل حقیقت بود؛ خواه افشا کننده به انگیزه احتجاج مسلمانان علیه یهود به چنین کاری اقدام کرده باشد یا نه. البته برخی از عوامل اختلاف بین فرقه های مذهبی بوده و هستند که اسرار مکتب هر کدام را برای دیگری برای مبارزه مذهبی و رویارویی فرقه ها بازگو کرده و می کنند، ولی آنچه مورد تغییر شد، اصل اظهار اسرار بود. اگر اظهار مزبور برای دستاویز قرار دادن مسلمانان بود یا با علم به چنین زمینه ای صورت می پذیرفت، توبیخ و تقبیح تشدید می شد؛ از این رو می توان حرف لام در (لیحاجّوكم) را همانند لام در فالتقطه (أَلْ فَرَعُونَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا) (578)، لام عاقبت دانست، نه لام غایت.

تناسب آیات

در آیات قبل سخن از قساوت دل های بنی اسرائیل و تحریف آنان نسبت به آیات الهی بود و این که نمی شود از نسل و پیروان چنین انسان های عنودی با وجود تشابه قلبی توقع ایمان داشت. در این دو آیه به یکی دیگر از صفات ناپسند آنان، یعنی نفاق و دورویی گروهی و مکر و کتمان مذموم جمعی دیگر از آنان اشاره می کند تا هم برگ دیگری را از دفتر سیئات این قوم لجوج دیگر از آنان اشاره م یکنند تا هم برگ دیگری را از دفتر سیئات این قوم لجوج و بهانه جو ارائه دهد و هم ناصواب بودن طمع و توقع ایمان از آنان را بیشتر تثبیت کند. می فرماید: امیدی به ایمان یهودیان مدینه نیست؛ نه توقعی نسبت به جماعت ساده اندیش و متوسط آنان که هر روز تابع رهنمودی باطل از سوی اَحْبَار و رهبان خود هستند و نه طمعی به ایمان خود احبار و رهبان؛ زیرا آنان در ملاقات با مؤمنان به قرآن کریم می گوید: ما ایمان آورده ایم، در عین حال به پیروان خود که از روی صفا و صداقت، یا نفاق، حقایق تورات و بشارت های آن نسبت به رسول مکرّم ﷺ را برای اصحاب پیامبر بازگو می کردند و به این صورت به حقانیت این دین اعتراف می کنند، در خفا اعتراض کرده، می گویند: چرا تورات را برای مسلمانان بیان می کنید؟ زیرا این کار سبب می شود که آنان در روز قیامت، نزد

پروردگارتان، در برابر شما احتجاج کرده، بگویند: با آنکه در تورات بشارت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را مشاهده کردید و تطابق تورات اصیل با قرآن را یافتید، چرا به رسول گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ایمان نیاوردید؟ آیا نمی دانید که این اعتراف به زیان شماست؟!

در آیه دوم می فرماید: اینان می پندارند که اگر پیروان آنان چنین اعترافی نمی کردند و حقایق تورات را همچنان کتمان می کردند، احتجاج بر ضدّ آنان ممکن نبود. غافل از این که خدای سبحان به سرّ و آشکار آنها آگاه است و اعتراف کنند یا نکنند، با آنان احتجاج خواهد کرد؛ هر چند دیگران نتوانند علیه آنان حجّت اقامه کنند.

مرجع ضمیر در (قالوا) ی اوّل غیر از مرجع ضمیر در (قالوا) ی دوم است؛ ضمیر در (قالوا) ی اوّل به افراد متوسط یا منافق از یهود مدینه بازمی گردد که در ملاقات با مسلمانان مؤمن می گفتند: ما ایمان آورده ایم، و ضمیر (قالوا) ی دوم به رهبران فکری آنها، اُخبار و رهبان یهود رجوع می کند که در خلوت به اوساط یا منافقان اعتراض می کردند که چرا حقایق تورات را که خدا به شما آموخت برای مسلمانان بازگو می کنید، تا آنها به زیان شما احتجاج کنند؟!

از این بیان روشن می شود که مراد از (بعضهم) همان گروه متوسط یا منافق و مقصود از (بعض) اُخبار و رهبان یا زمامداران فکری و اجتماعی دیگر یهود است. توضیح این که اولاً، محور اصلی آیه مورد بحث نکوهش یهود و قطع هرگونه طمع به ایمان آوردن آنان است.

ثانیاً، منافق گاهی به اظهار اصل ایمان اکتفا می کند و زمانی برخی از اسرار مکتب خود را افشا می کند. اگر به اظهار صرف ایمان بسنده کرد و مورد اعتراض هم کیشان خویش قرار گرفت، یا برای این که سرزنش نشود می گوید: من در اظهار ایمان قصد استهزا داشتم، نه ایمان واقعی، مانند آنچه در آیه: **(وَإِذَا الْقُذْوَا۟لُ الذِّیْنَ ءَامَنُوا قَالُو۟ا۟ آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَیَاطِیۡنِهِمۡ قَالُو۟ا۟ إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهۡزَؤُنَ)** ⁽⁵⁷⁹⁾، واقع شده است و اگر گذشته از اظهار اصل ایمان، بعضی از اسرار مکتب خود را فاش کرد، مدار اصلی اعتراض همانا افشای سرّ است؛ نظیر آنچه در آیه مورد بحث واقع شده است.

ثالثاً ظاهر آیه این است که اعتراض بعضی به بعضی در حال خلوت آنان رخ داده و می دهد و چون خلوت مسبوق به جلوت و اشتغال است، پس هر دو طرف قبلاً اشتغال داشتند و مقصود از اشتغال در این جا همان ملاقات و دیدار با مؤمنان است.

رابعاً، در حال دیدار با مؤمنان برخی اظهار ایمان کردند و اسراری را بازگو کردند و بعضی ساکت بودند و این سکوت یا نسبت به اصل ایمان و د یا راجع به افشای بعضی از اسرار مکتب یهود و آنچه در حال خلوت به آن اعتراض قرار گرفت، اظهار اصل ایمان نبود؛ زیرا برای آن توجیهی منافقانه داشتند، بلکه افشای برخی از مطالب تورات بود که برای اظهار آن توجیه قانع کننده نمی یافتند؛ زیرا آن را زیانبار تشخیص دادند.

منشأ افشای بعضی از مطالب ممکن است این باشد که در جمع اظهارکنندگان منافقانه نسبت به اصل ایمان افراد بسیط و ساده ای بودند که اسرار را فاش کردند و از جهت افشای سر سرزنش شدند، نه از جهت اظهار اصل ایمان.

خامساً، ضمیر در (لقوا) به یهود بازمی گردد و ضمیری در (قالوا)ی اول به افشاکندگان اسرار و ضمیری در (قالوا)ی دوم به اعتراض کننده گان نسبت به افشای راز.

دو خصلت ناروای یهود

براساس آنچه گذشت این دو آیه، در واقع به دو خصلت ناروا و دو انحراف گروهی از یهود اشاره می کند: نخست انحراف عملی نفاق و حيله گری و دیگر انحراف فکری و عقیدتی که عز بینش مادی و گرایش حسی آنها نشأت می گیرد؛ یعنی توهم این که خدای سبحان در حد یک موجود مادی است که با اظهار انسان آگاه می شود و با کتمان او بی خبر و ناآگاه است. غافل از اینکه خداوند به غیب و شهادت یکسان آگاه است.

احتجاج خدا در امور نامحسوس

مطابق آنچه گذشت (عند ربکم) به معنای نزد پروردگار در روز قیامت است، لی جمعی از مفسران آن را به معنای ما أنزل ربکم فی کتابه (گرفته اند، ب این بیان که دو جمله هو فی کتاب اللّه کذا و

هو عند الله كذا به یک معناست و در جمله (لیحاجوکم به عند ربکم) به معنای لیحتجوا علیکم بما أنزل ربکم فی کتابه است؛ یعنی آیا اسرار خود را نزد مسلمانان افشا می کنید تا آنان به وسیله کتابتان در برابر شما احتجاج کنند؟! (580) بعضی از مفسران با آن که اعتراف کرده ناد که معنای اول از سیاق و نظام آیه دور نیست، آن را مخالف انکار و ملامت گروه ملامت گر دانسته اند. به این بیان که اگر (عند ربکم) به معنای احتجاج در آخرت باشد، این خود اعترافی است به این که مسلمانان بر حق هستند، حقی که تنها آن می تواند نجات بخش در روز قیامت باشد و چنین اعتراف و اعتقادی که باعث تأیید آن اوساط و تقویت آنان در این افشاگری می گردد، نمی تواند در مقام انکار و ملامت آنان صادر شود (581)، لیکن لازم است عنایت شود که اولاً، محور اعتراض این است که با افشای اسرار یهود مسلمانان در قیامت علیه آنها نزد خدا احتجاج می کنند و اگر افشا نشود آنان علیه یهود حجتی ندارند. پس اعتقاد به معاد و ایمان به اصل احتجاج در محکمه خدا در قیامت مانع اعتراض نمی شود. ثانیاً، آنچه مهم است احتجاج خداوند است، نه احتجاج قومی علیه قوم دیگر و یهود حسگرا به احتجاج خداوند در غیر مورد محسوس ایمان ندارند؛ یعنی اگر یهودی ها اسرار خود را فاش کنند و مسلمانان از آن آگاه شوند و آن اسرار را در معاد بازگو کنند، خداوند آگاه می شود و گرنه آگاه نخواهد بود و از این رو احتجاج نخواهد کرد. ثالثاً، آیه دوم عهده دار همین عنصر محوری است که خداوند به سر و علن آگاه است و احتجاج می کند؛ چه یهودی ها اسرار را فاش کنند و چه نکنند و چه مسلمانان علیه یهود احتجاج کنند یا نکنند.

احتمالی ناصواب

مقتضای سیاق آیه این است که مخاطب در (أفلا تعقلون) همان مخاطب در (أتحدّثونهم) باشد؛ یعنی منافقان یا اوساط از یهود که حقایق تورات را افشا می کردند و مورد سرزنش رؤسای دینی خود قرار می گرفتند. به بیان دیگر، این جمله نیز ادامه گفتاری است که با (قالوا) شروع می شود؛ چنان که مقتضای سیاق آیه بعد و تعبیر به (أولا یعلمون...) نیز چنین است؛ چون معنا ندارد که در اثنای نقل قول آنها و سپس انکار و توییح آنان با (أولا یعلمون...) (582)، به مؤمنان خطاب شود که آیا

شما تعقل نمی کنید که بنی اسرائیل چنین هستند. این گونه فاصله انداختن، به تعبیر برخی مفسران (583)، به منزله فاصله انداختن بین درخت و پوسته آن است. پس احتمالی را که بعضی دیگر از مفسران (584) داده اند که این جمله خطاب خداوند به مؤمنان باشد (به این معنا که آیا تعقل نمی کنید که بنی اسرائیل در اقوال و اعمال خود منافقند و آنها حقیقتاً ایمان نمی آورند، پس چه طمع می دارید؟!)) احتمالی ناصواب است.

یکسانی سر و علن برای خدا

خدای سبحان برای تعلیم این مطلب که سر و علن، غابر و قادم، موجود معدوم، همس و جهر و نظایر آن در پیشگاه علم مطلق الهی یکسان و همگی معلوم خداوند است، تعبیرهایی گونه گون به کار برده است؛ گاهی نظیر آیه مورد بحث و آیه (إِنَّ تَخْفُوا مَا فِي صدوركم أو تُبدوه يعلمه الله) (585)، سر و نهان را بر علن و آشکار مقدم می دارد و زمانی نیز به عکس آن سخن می گوید؛ یعنی اظهار را بر اخفا مقدم ذکر می کند. شاید نکته تقدیم سر بر علن در آیه مورد بحث این باشد که اولاً، سر مقدم بر علن است؛ زیرا هر کار علنی مسبوق به عزم سر است؛ هر چند هر سرّی ملحق به علن نیست؛ زیرا انسان هر چه در نهان دارد آن را نمی گوید و طبق آن کار نمی کند، بلکه فقط بعضی از آنها را به کار می گیرد. ثانیاً، علم خداوند به اشیاء برابر ترتیب علی و معلولی آنهاست. وقتی کار علن معلول اندیشه سرّی و عزم نهانی است، تعلق علم خداوند به سبب نیز قبل از تعلق آن به مسبب خواهد بود. ثالثاً، این گروه نفاق نزد خداوند قبل از رسوایی علنی به فضیحت سرّی محکوم و مبتلایند و شاید سر تقدیم علن بر سر در آیه (وإن تبدا ما فی أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) (586) و آیه (وأعلم ما تبذرون وما كنتم تكتمون) (587)، این باشد که در محکمه حساب و دیوان دادرسی معاذ اول به اعمال ظاهر پرداخته می شود؛ یعنی اصل محاسبه در مدار کارهایی است که خارج ذهن انجام شده، نه فقط جزو خاطرات ذهن بوده است. گاهی سر به معنای کار پنهانی است که همین سر در برابر کار قلبی علن محسوب می شود؛ هر چند به لحاظ مستور بودن از اطلاع دیگران. گاهی نیز به معنای امر قلبی است

که هنوز به مقام عمل نرسیده و جنبه نفسی محض دارد. البته هر دو قسم معلوم خداوند است و مورد حساب رسی قرار می گیرد.

لطایف و اشارات

1. علل روانی نفاق

منشأ اظهار ایمان برخی از یهود هنگام برخورد با مسلمانان یا سلامت فطرت و سذاجت سرشت آن بوده یا نفاق و دو چهره بودن آنان. هر دو طلب از دیرباز در جوامع بشری راه داشتند است؛ زیرا برخی از افراد از آن سلامت متنعّم و بعضی به این بیماری مبتلا بوده و هستند و هیچ کدام از این دو پدیده اختصاصی به حوزه اسلام به منای خاص ندارد؛ از این رو نشان هر دو صفت در ملت یهود یافت می شود.

برای نفاق علل فراوان منطقی و روانی قابل طرح است. بعضی از اسباب روانی نفاق را می توان در ضعف اراده منافق یا قوت دسیسه او جستجو کرد؛ گاهی ضعف تصمیم و فرسودگی عزم باعث می شود که چنین انسان ضعیف العزم در دیدار با هر گروه، برابر میل آنان سخن بگوید و گرایش منافقانه خویش را به گزارش بگذارد. زمانی قوت نیرنگ و شدت احتیال و حدت فریب اقتضا دارد که چنین انسان قوی الحیله ای در برخورد با هر فرقه ای مطابق با خواسته آنان به گفتگو بنشینند. تفاوت ضعیف و قوی و امیاز قوی بر ضعیف را می شود در امور فراوانی جستجو کرد. یکی از آنها این است که نفاق برخاسته از ضعف اراده، برای مصون بودن از ضرر احتمالی طرف مقابل است و نفاق نشأت گرفته از قوت نیرنگ برای استعمار، استثمار، اسعبار و بلکه استثمار طرف مقابل است.

افراد غیرمتعهد در هر ملتی مبتلا به نفاقند؛ هر چند نفاق برخی مرهون و هن اراده آنها و نفاق بعضی دیگر در گرو غیض و بغض و ضغن آنان نسبت به معارف الهی است. البته اطلاق دلیل لفظی در محل بحث یا موارد دیگر می تواند شامل هر دو قسم نفاق شود؛ چنان که اگر محذور خاصی در بین نباشد، اطلاق مزبور می تواند شامل اظهار خالصانه و صادقانه هم بشود؛ یعنی عنوان جامع در تعبیر (امنا)، ممکن است هر سه گروه را شامل شود.

2. منشأ کتمان حق

منشأ کتمان حق هنگام دیدار با مؤمنان امور فراوانی است که برخی از آن‌ها را می‌توان پرهیز از قرار دادن دستاویز و بهانه در اختیار مسلمانان دانست و بعضی از آنها را تعمیه و پوشاندن راز و رمز بر خدای سبحان تلقی کرد؛ هر چند ممکن است بعضی افراد در مکتوم نگه داشتن اسرار مکتب یهود به هر دو انگیزه مبتلا بوده باشند. در آیه مورد بحث به هر دو منشأ مشؤوم کتمان سر اشاره شده: یکی آن که مبدا مسلمانان با اطلاع بر اسرار تورات علیه یهود استدلال کنند و برتری خود را نسبت به قوم یهود در برابر وحی الهی ثابت کنند و دیگر آن که مبدا خداوند با اظهار چنین سری از نهان و نهاد یهود باخبر گردد. اما مطلب اول از تعبیری (لیحاجوکم ب عند ربکم) برمی آید و اما مطل بدوم از تدبیر در همین جمله یاد شده استنباط می‌گردد؛ زیرا کسی که خداوند را قبول دارد و به محکمه عدل او در معاد معتقد است و ایمان دارد که خدای سبحان به آشکار و نهان هر کسی عالم است، چنین انسان معتقدی هرگز نمی‌گوید: اسرار مکتب خود را فاش نکنید تا مبدا آنان (مسلمانان) در قیامت نزد خدا علیه شما احتجاج کنند؛ زیرا چون خداوند احتجاج می‌کند و یهود را محجوج می‌کند و به سود مملاتان علیه جهودان حجّت ارائه می‌کند؛ بنابراین، منشأ کتمان یهود درباره تعمیه بر خدا به این بازمی‌گردد که خداوند فقط از راه نگرش حسّی دیگران آگاه می‌گردد و گرنه اسرار مکتوم افراد را (معاذالله) نمی‌داند.

این گونه تفکر نازل و بی محتوا دستاویزی برای دگراندیشان قرار گرفت؛ به طوری که گفتند: از پیامبر مسلمانان نقل شده که خداوند انسان را به صورت خود آفرید، ولی پیروان آن پیامبر خداوند را بر صورت آدم می‌پندارند که اگر چیزی اظهار شد، آگاه می‌گردد، و گرنه عالم نخواهد بود.⁽⁵⁸⁸⁾

البته آفریده شدن آدم به صورت خدای سبحان در دو حدیث جداگانه مطرح شده که پیام یکی تصویب معنای صحیح آن و مضمون دیگری تخطئه معنای باطل آن است.⁽⁵⁸⁹⁾

3. معیار ارزش از نظر حس گرایان یهود

هر چند محور اندیشه را عقل نظری برعهده دارد و مدار انگیزه را عقل عملی تدبیر می کند، لیکن پیوستگی این دو پدیده درونی به این است که اندیشه، برنامه های اجرایی انگیزه را سامان می بخشد و انگیزه، دستور علمی خود را از اندیشه می طلبد. حسگرایان یهود به استناد بینش مادی و تجرب یو تدوین صول ارزشی براساس دانش حسّی و علم تجربی، برای چیزی ارزش قائل بودند که پشتوانه و پشتیبان حسّی و تجربی داشته باشد. آنان کاری را که فاقد پشتوانن حسّی باشد بی ارزش و منشأ چنین کاری را سفاهت و بی خردی می دانستند؛ از این رو نسبت به کسانی که در دیدار با مسلمانان اظهار ایمان می کردند و برخی از مطالب حق و مکتوم یهود را آشکار می ساختند موضع گیری کرده آنان را تَسْفِیْه و کار آنها را نابخردانه اعلام می داشتند و به آنان می گفتند: (أفلا تعقلون)؛ یعنی عقل عملی که عهده دار تنظیم انگیزه است، از عقل نظری که مسؤ ول سامان بخشی به اندیشه است، چنین می طلبد که اسرار مکتب کتمان شود و افشای آن را سفاهت می داند؛ یعنی عقل محمود و ممدوح همان حسّ و تجربه حسّی است و خُرافه، اسطوره و پندار که باطل است همان عقل تجریدی و مطلب حق فراطبیعی است که از نقد ماده و کالای ارزشی طبیعی چیزی به همراه ندارد؛ هر چند حاوی برکات فراوان معنوی دیگر باشد.

آنچه از حسّ گرایان درباره پیروان دین صحیح نقل شده، به آنچه این گروه درباره اصل دین و راجع به پیامبران الهی می گفتند، مسبوق است؛ زیرا گاهی اصل دین را خُرافه می پنداشتند و زمانی انبیاء را به جنون⁽⁵⁹⁰⁾، سفاهت⁽⁵⁹¹⁾ و ضلالت⁽⁵⁹²⁾ رمی می کردند و در حقیقت هویت خویش را در مرآت دین ناب و در آئینه نبوت انبیاء و رسالت پیامبران و ولایت اولیا و امامت ائمه حق می دیدند و از آن سفه، جنون و تخبط خود سخن می گفتند.

4. گشاینده درهای علوم غیبی

نکته فاختری که از فروع علم ناحدود الهی است و بر یهود مستود بود و قرآن کریم ضمن تصدیق تورات اصیل و غیرمحرّف آن را به صورت روشن تبیین کرده این است که آنچه رسول گرامی اسلام

در باره کتاب های آسمانی، انبیا و رسولان، امتها و صعود و هبوط آنان فرموده و مسلمانان را از آنها آگاه کرده، بر اثر وحی الهی بوده، نه از گزارش یهود یا کتابت دیگران، تا گزارشگران مورد اتراض اخبار و رهبان یا سایر مسؤلان سیاسی جهود لُدود قرار گیرند و رسول گرامی ﷺ متهم به دریافت اخبار از بشر عادی شود گزارش های او صبغه اعجاز و علم غیب نداشته باشد.

همان خداوندی که درهای بسته غیب را بر روی موسای کلیم عليه السلام گشود و با فتح باب غیب اسرار نهانی را مکشوف کرد و به برکت حضرت کلیم عليه السلام بهره های فراوان علمی نصیب امت یهود شد، همان مبدأ غیبی که فتاح است و مفاتیح غیب نزد اوست و مقالید آسمان و زمین به دست اوست، درهای بسته غیب را برای حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مفتوح کرد و آن حضرت را از اسرار غیبی آگاه فرمود و به برکت حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم امت اسلامی را متنعم کرد و گوشه هایی از سنت و سیرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را برای امت یهود بازگو کرد و آنان را مطلع ساخت و از آیه (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) ⁽⁵⁹³⁾، چنین برمی آید که یهودان از طلوع صاحب نامی که با کتاب و دین و برنامه خاص مبعوث می شود، آگاه بودند و همین خبر مسرت بخش را زمینه ظفرمندی خود بر مشرکان تلقی می کردند و خود را نسبت به کافران بت پرست حجاز که از آموزه و حب الهی مرحوم و از کتاب خدا به دور بودند، برتر می دانستند؛ هر چند هنگام طلوع موعود و ظهور منتظر، به نکت، نقض، طغوا و کفر مبادرت کردند ⁽⁵⁹⁴⁾ و با کافران و مشرکان هم پیمان شدند و احیاناً آنها را بر مسلمانان تقدیم می داشتند و متمدقن تر و هدایت یافته تر تلقی می کردند: (ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً) ⁽⁵⁹⁵⁾.

5. شیوه رفتار با منافقان

از آیه مورد بحث، در صورت دلالت بر نفاق، و همچنین از برخی آیات گذشته، مانند (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤن) ⁽⁵⁹⁶⁾ و آیات مشابه آن برمی آید که گروهی از اهل نفاق در مدینه به سر می بردند و رسول گرامی اسلام

ﷺ با اعلام الهی از نفاق آنها آگاه بود، ولی آنها را تحمل می کرد از آنها چشم پوشی می کرد تا سرانجام گروهی هدایت شدند و گروه دیگر به هلاکت رسیدند. مدار بحث تفسیری و نیز فقهی و حقوقی این است که آیا حکم مزبور نسخ شده یا همچنان ادامه دارد و هم اکنون امت اسلامی و رهبران مسلمانان می توانند در برخورد با منافقان اغماض و آنها را تحمل کنند؟ برخ مفسران برآنند که حکم مزبور نسخ شده است؛ زیرا علت آن، یعنی ضعف اسلام و نیازمندی آن به تألیف دل ها از میان رفته است. اکنون که اسلام به قدرت رسیده و حجاج به تألیف قلوب نیست مجالی برای معلول، یعنی حکم مزبور نیست؛ زیرا معلول با زوال علت از میان می رود. گروه دیگر از اهل تفسیر بر این باورند که حکم مزبور به استناد دوام علت آن موجود است و نسخ نشده؛ زیرا کافران بیش از مؤمنانند و اینان محتاج به ازدیاد یاور و کثرت رقمند. قول اول از قول دوم مشهورتر است؛ گرچه قول دوم بدون شهرت نیست. (597)

لازم است عنایت شود که اولاً، سنت و سیرت رسول اکرم ﷺ برای همه ملکفان تا قیامت حجت بالغ الهی و اسوه دینی است، مگر آن که در مقام حدوث دلیلی بر اختصاص آن حکم به رسول گرامی اقامه شود؛ یعنی از مختصات پیامبر ﷺ باشد یا در مقام بقا نسخ آن ثابت شده باشد. ثانیاً، نه دلیلی بر اختصاص حدوثی ارائه شده و نه سندی بر نسخ بقایی اقامه شده است؛ از این رو می توان به تداوم حکم مزبور فتوا داد. ثالثاً، خطوط کلی کتاب و سنت بر این است که اگر کسی در حوزه اسلامی منافقانه به سر می برد، مادامی که ضرر نفاق او به غیر وی سرایت نمی کند، می توان با اغماض با او رفتار و به افشای اجمال، نه تفصیلی و به امر به معروف و نهی از منکر بسنده کرد.

تذکر: اصل بحث تألیف قلوب غیرمسلمانان و دوام یا نسخ آن در تفسیر آیه مصارف صدقات (598) خواهد آمد. **إِنَّ شَاءَ اللَّهُ.**

6. دانای غیب و شهادت

چنان که در مباحث تفسیری اشاره شد، اعتراضی که رهبران دینی بنی اسرائیل نسبت به منافقان یا اوساط آنان درباره افشای حقایق تورات داشتند ناشی از نگاه مادی آنها و تنزل دادن خداوند متعال تا

سر حدّ موجودی طبیعی است؛ موجودی که با اظهار انسان آگاه می شود و با کتمان او در جهل باقی می ماند؛ در حالی که خداوند (عالم الغیب و الشّهاده) ⁽⁵⁹⁹⁾ است و به آنچه انسان ها آن را آشکار می کنند یا پنهان می دارند، آگاهی دارد: (أو لا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون و ما يعلنون).

این نگاه همانند نگاه دشمنان خداست که براساس بینش مادی کتمان بعضی از گناهان خود در دنیا پس از شهادت پوست بدن آنان در قیامت، به پوست تن خود اعتراض می کنند که چرا علیه ما گواهی دادید؟: (ویوم یحشر أعد الله إلى النار... وقالوا الجلودهم لم شهدتم علينا) ⁽⁶⁰⁰⁾. خداوند می فرماید: شما اگر گناهان خود را مخفی می کردید، نه به جهت این بود که از شهادت اعضای بدن خود هراس داشتید، بلکه چون می پنداشتید که اگر چیزی علن و محسوس باشد، معلوم خداست و چیزی که کتمان شود، خدا از آن آگاه نیست: (وما کنتم تستترون أن یشهد علیکم سمعکم ولا أبصارکم و لاجلودکم و لکن ظنتم أن الله لا یعلم کثیراً مما تعملون) ⁽⁶⁰¹⁾. سپس می فرماید: آری این گمان بدی بود که درباره پروردگارتان داشتید و همان موجب هلاکت شما گردید و سرانجام از زیانکاران قرار گرفتید؛ (وذلكم ظنکم الذی ظنتم بریکم اردیکم فأصبحتم من الخاسرین) ⁽⁶⁰²⁾؛ چنان که در جای دیگر می فرماید: در شب نشینی ها و بیتوته ها خدا با شماست؛ (وهو معهم إذ یبیتون ما لا یرضی من القول) ⁽⁶⁰³⁾.

امیر مؤمنان علی علیه السلام نیز می فرماید: از نافرمانی خدا در خلوت ها بپرهیزید؛ زیرا شاهد امروز داور فرداست؛ (اتقوا معاصی الله فی الخلوات فإنّ الشاهد هو الحاکم) ⁽⁶⁰⁴⁾. نیز می فرماید: بدانید که خلوت های شما مشهود اوست؛ (ضمارئکم عیونه و خلواتکم عیانه) ⁽⁶⁰⁵⁾.

شایان ذکر است که تفکر مادی مزبور به یهود اختصاص ندارد، بلکه در غالب انسان هایی است که در خلوت دست به گناه می زنند، وجود دارد. از این رو امام هشتم حضرت عل بن موسی الرضا علیه السلام در مناظره ای درباره بدأ، به متکلم خراسانی (سلیمان مروزی) می فرماید: تفکر تو در این مسأله شبیه تفکر یهودیان است: أحسبک ضاهیت الیهود فی هذا الباب ⁽⁶⁰⁶⁾ و اصرار آن حضرت علیه السلام این است که این گونه تفکر مادی در بین مسلمانان نباشد.

در هر حال، اهل بیت عصمت علیهم السلام که خواسته اند بشر را از شهادت و طبیعت به قلمرو غیب و فراطبیعت منتقل سازند، به انسان ها می گویند: خلوت شم جلوت خداست و این که در آداب اسلامی نیز آمده است که هنگام ورود به خانه ها سلام کنید، اگر چه کسی در خانه نباشد؛ (فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ) ⁽⁶⁰⁷⁾، برای آن است که گرچه انسانی در خانه نیست، ام افرشتگان خدا در آن جا حضور دارند و لازم است که همواره انسان، مراقب نفس خویش باشد و بداند که در هیچ حالی تنها نیست و خداوند و سربازان او حضور دارند. گنه کاری که در حال گناه بداند، عده ای او را می بینند، به توبه موفق می شود؛ زیرا او بینش توحیدی خود را حفظ کرده است؛ گرچه شهوت عملی مانع مقطعی تأثیر این بینش در او شده است؛ برخلاف کسی که تنهایی را ستار و پوشش تلقی می کند و می پندارد که در این مکان خاص هیچ کس او را نمی بیند. چنین کسی در واقع به بینش مادی مبتلا شده و خصلت بنی اسرائیلی در او ظهور کرده و در قیامت به او خطاب می شود: (وَذَلِكَ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ) ⁽⁶⁰⁸⁾ همین فکر باطل است که سبب سقوط وی می شود: (فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ) ⁽⁶⁰⁹⁾.

نکته: (عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ) ⁽⁶¹⁰⁾ بودن خدا بدین معناست که برخی اشیا برای خدا غیب و برخی شهادت است و خدای سبحان به هر دو قسم آن آگاه است، بلکه غیب و شهادت در این تعبیر امری اضافی و فقط نسبت به دید انسان هاست، چون حقیقت علم، عبارت از شهود و حضور معلوم است، و حضور معلوم با غیب بودن آن سازگار نیست. سراسر جهان مشهود خداست و چیزی برای او غیب نیست.

تقسیم جهان به غیب و شهادت نظیر تقسیم موجود به مجرد و مادی نیست که تقسیمی حقیقی است، بلکه نسبت به خادوند از قبیل نفی موضوع است؛ یعنی آنچه نزد شم ابر دو قسم است، نزد خدا بیش از یک قسم نیست؛ نظیر سخن امیرالمؤمنین علی عليه السلام: لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً ⁽⁶¹¹⁾ که اشاره به نفی غطا و پرده است، نه بدین معنا که در برابر چشم دل من پرده ای است و اگر آن پرده کنار رود، چیزی بر یقین من افزوده نمی شود.

بحث روای

شأن نزول

عن الباقر عليه السلام: كان قوم من اليهود ليسوا من المعاندين المتواطئين إ ذا لقوا المسلمين حدّثوهم بم افي التوراة من صفة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فناههم كبرائهم عن ذلك وقالوا لا تخبروهم بم افي التوراة من صفة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فيحاجّوكم به عند ربكم فنزلت هذه الايات ⁽⁶¹²⁾.

اشاره الف. با صرف نظر از سند، صحت چنین شأن نزولی معلوم نیست و بر فرض پذیرش آن، هرگز مفید حصر نیست؛ یعنی ممکن است مطلب دیگری هم مصداق آیه قرار گیرد یا شأن نزول آن باشد؛ مانند آنچه در خبر دیگری از حضرت ابو جعفر عليه السلام نقل شده که وقتی رسول گرامی صلى الله عليه وآله وسلم امیر مؤمنان عليه السلام را به عنوان پیک خاص برای یهود بنی قریظه اعزام فرمود و آنان نسبت به رسول گرامی صلى الله عليه وآله وسلم اهانت روا داشتند، آن حضرت درباره اینان فرمود: یا إخوة القردة لخنازیر. آنگاه یهودان به یکدیگر گفتند: آیا اسرار تورات را که خداوند درباره بوزینه و گراز شدن نیاکان گذشته نسبت به شما گشود شما آن را برای مسلمانان بازگو می کنید تا آنان علیه شما احتجاج کنند و بگویند: ما نزد خدا از شما محبوب ترین؟ ⁽⁶¹³⁾ البته شیخ طوسی؛ ضمن اشاره به هر دو جریان همان داستان گزارش بعثت را ترجیح می دهد و آن را تقویت می کند. ⁽⁶¹⁴⁾

ب. خبر ر از آن جهت حدیث گویند که از حوادث و رخدادهای تازه آگاه می کند. البته این نکته حکمت تسمیه است نه علت آن؛ از این رو گزارش از مطلبی کهن بلکه ازلی نیز می تواند مصداق خبر باشد.

(وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (٧٨) فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ) .

گزیده تفسیر

درس نخوانده ها و بی سوادان از بنی اسرائیل از کتاب خدا، یعنی تورات آگاهی ندارند. آنان کورکورانه از احبار و رهبان تقلید کرده، جز احادیث مجعول و کتاب محرف چیزی نمی دانند و در اعتقاد خود تنه بر ظن و حدس غیر علمی تکیه می زنند؛ از این رو نمی توان به حق پذیری آنها امید بست و از آنان توقع ایمان داشت.

آن امیون تنها افسانه های مجعول افسون گران و خرافه های مختلق جعلان و خیالات واهی و آرزوهایی را در سر می پروراند که اجبار یهود به ایشان القا کرده اند؛ از این رو نه اندیشه علمی دارند؛ زیرا ظن، یعنی شک و ماند آن علم نیست و از همین رو هرگز نمی توان در معارف اعتقادی به آن بسنده کرد، و نه انگیزه مقبول دارند؛ زیرا افسانه و خرافه جزو آرزوهای خام است، نه رجا و امید پخته.

سبب اساسی تمرد و طغوا و دین گریزی یهودان، تحریف عالمانه دین شناسان بی دین است. این گروه دین شناس و محقق به دستور تحریف و تسبب آن اکتفا نکردند، بلکه خود مباشرةً با دسان نحس خوی شتورات الهی را تحریف کرده مدعی می شدند که این همان ورات نازل شده از طرف خداست. آنان از عمل تحریف و افترای به دین هدفی جز فروش دین و به دست آوردن متاع دنیا نداشته و ندارند. گناه این فرقه ضال مضل، یعنی تحریف، از آن رو که اصل دین را به خطر می انداز، از مهمترین معاصی و از عظیم ترین ستم ها محسوب است؛ از این رو اب تکرار و تثلیث کلمه رعب آور ویل عظمت عقوبت آنان ذکر شده و آن منحرفان محرف و مفتریان دین فروش تهدید شده اند که عذابی بسیار سخت در انتظار آنهاست. در این آیه، نخست استحقاق محرفان نسبت به اصل ولی بیان شده و آنگاه به تفصیل در برابر هر یک از دو گناه مهم آنان، یعنی اصل تحریف و دریافت عوض،

یعنی ثمن یا مزد، نیز کلمه ویل ذکر شده است. البته احتمال این که ویل ها عقاب های سه گانه در برابر معاصی سه گانه اصل تحریف، اسناد محرّف به خدا و دریافت رشوه باشد نیز مطرح است.

تفسیر

أمیون

أمیون جمع امی به معنای منسوب به أمّ (مادر) یا أمّ القری یا أمّة العرب یا امتّ به معنای خلقت است و در صورتی که منسوب به أمّ به معنای مادر باشد، کنایه از مکتب نرفتن شخص امی و عدم قدرت وی بر کتابت است ⁽⁶¹⁵⁾ و این که او از فضل، علم، تربیت و معرفت همان قر برخوردار است که به طور طبیعی از مادر به او رسیده است ⁽⁶¹⁶⁾. اگر منسوب به أمّ القری یا أمّة العرب باشد، نتاه در مواردی که به عنوان ذمّ به کار می رود، کنایه از نداشتن سواد و عدم قدرت بر کتابت است؛ چنان که اهل مکه و ملت عرب در جاهلیت این چنین بود، و گرنه انتساب به أمّ القری یا امّة العرب این مفاد را نمی رساند، بلکه بیشتر مرکزیت مکه را می فهماند؛ چنان که در تفسیر سوره اعراف خواهد آمد. إنّ شأّ الله، و اگر به معنای خلقت اصلی یا جماعت باقی بر پیدایش اصلی باشد، مکتب نرفتن و سواد نیاموختن را به همراه دارد. طبری و طوسی؛ نقل می کنند که چون نوشتن کار مردان بود و زنان فن نویسندگی نداشتند، شخص نانویس را به مادر، به معنای زن نسبت می دادند. ⁽⁶¹⁷⁾

الکتاب

الف و لام (الکتاب) در آیه اوّل الف و لام عهد ⁽⁶¹⁸⁾ و مقصود از آن تورات است و این خود به مقتضای وحدت سیاق، قرینه ای است بر این که الف و لام (الکتاب) در آیه دوم نیز برای عهد باشد و در نتیجه مقصود از کتاب، تورات و آیه دوم بدین معنا باشد که جمعی از علمای بنی اسرائیل، کتاب معهود، یعنی تورات را با دست خوی تحریف می کردند؛ یعنی قید (بأیدیهم) برای تثبیت مباشرت و تأکید مطلب است؛ مانند: (بطیر بجناحیه) ⁽⁶¹⁹⁾ و (يقولون بأفواههم) ⁽⁶²⁰⁾. سپس مدعی می شدند که این همان ترات نازل شده از طرف خداوند است، نه این که الف و لام، برای جنس باشد و مراد این باشد که عده ای از نزد خود کتابی را نوشته، آن را به خدا اسناد می دادند.

أمانی

این واژه جمع اُمْنِيَّة و اصل اُمْنِيَّة اُمْنُوِيَّة بر وزن اُفْعُولَة و به معنای آرزو⁽⁶²¹⁾ و در اصل از مَنِي يَمْنِي مَنِيًّا به معنای تقدیر و اندازه گیری است که وقتی هَيْئَت تَفَعَّل می پذیرد (تَمَنَّى الشیء)، به معنای آرزو کردن می آید؛ زیرا در تَمَنَّى و آرزو کردن یک چیز نیز نوعی تقدیر آن شیء در ذهن، همراه با علاقه رسیدن به آن وجود دارد و زمانی که به حدیث تَلَعَّق می گیرد تَمَنَّى الحدیث، به معنای جعل و اختراع می آید که آن نیز بدون تقدیر صورت نمی پذیرد.⁽⁶²²⁾

با توجه به این که آرزوها از جنس علم به کتاب الله نیست، استثنای (أمانی) از جمله (لا يعلمون الكتاب) استثنای منقطع است (هرچند با برخی تمحلّ ها می توان آن را متصل دانست) و معنای جمله این می شود که بی سوادان و عوام بنی اسرائیل به کتاب خدا (تورات) آگاهی ندارند و تنها آرزوهایی را در سر می پروراند که احبار هود به آنان القا کرده اند⁽⁶²³⁾؛ مانند این که می پنداشتند خداوند از گناهان آنان می گذرد و آنان را مؤاخذه نمی کند یا گمان می کردند نیاکان آنان که پیامبر بودند، شفاعتشان را برعهده می گیرند و سایر خیال ها و تصوّراتی که در آیات مختلف، همچون آیه شریفه (وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً)⁽⁶²⁴⁾ و آیه (لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارًا)⁽⁶²⁵⁾ به آنها اشاره شده است. خداوند برای ابطال آن تمنی های کاذب می فرماید: با آرزوها کاری از پیش نمی رود و محور سعادت انسان عمل صالح اوست؛ کسی که عمل صالح انجام دهد، مستحق پاداش نیکو و کسی که عمل سوئی مرتکب شود کیفر می بیند؛ (لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلَ الْكِتَابِ مَن يَعْمَلُ سُوءًا يُجْزِيهِ)⁽⁶²⁶⁾.

فَوِيل

(ویل) مصدری است که از لفظ خودش فعلی ندارد (نظیر ویح و ویه و تشبیه و جمع سالم بسته نمی شود و تنها به صورت ويلة و ویلات تغییر می یابد و غالباً برای اظهار حزن، اندوه، حسرت، فضاحت و رسوایی، شدت بدی یک چیز و هلاکت به کار می رود. گاهی نیز برای ترحّم از آن استفاده می شود⁽⁶²⁷⁾ و در آیه مورد بحث به معنای هلاکت و عذاب سخت است؛ چنان که از ابن عباس نقل شده

(628) نه به این معنا که همانند لَعْن لفظی صرفاً کلمه ای باشد که در مقام نفرین و دور ساختن از رحمت الهی به کار رود. به بیان دیگر ویل صفت فعل خداوند است؛ یعنی از فعل عذاب خداوند در خارج، چنین وصفی انتزاع می شود و اگر در بعضی روایات (روایت ابوسعید خدری از رسول گرامی ﷺ) (629) به معنای وادی خاص در جهنم آمده که کافر در آن سرازیر می شود و پس از چهل سال به قعر آن می رسد، از قبیل تطبیق بر مصداق است.

تناسب آیات

در آیات قبل از لجاجت بنی اسرائیل سن گفته شد و در این دو آیه می فرماید: چگونه می توان از آنان چنین انتظاری داشت، در حالی که آنان از دو گروه خارج نیستند: یا بی سوادانی هستند که کورکورانه از احبار و رهبان خود تقلید می کنند و جز احادیث مجعول و بی اساس چیزی نمی دانند و در اعتقاد خود تنها بر ظن و حدس غیعلمی تکیه می زنند، یا عالمانی هستند که از راه جعل و تحریف کتاب، برای کسب متاع اندک دنیا بازاریابی می کنند.

به بیان دیگر، بنی اسرائیل یا مقلدان نادانند یا دین شناسان بی دین؛ عوام این قوم، جز احادیث مجعول و کتاب محرف چیزی نمی دانند و عالمان دین شناس آنان نیز غیر از تحریف و دین فروشی هنر دیگری ندارند. پس چگونه می توان به حق پذیری آنها امید بست و از آنان توقع ایمان داشت!

مراد از امیون

واژه امی گاهی از صفات ذمّ به حساب می آید؛ چنان که در آیه مورد بحث این گونه است و گاهی به کمک برخی از جهات دیگر از صفات مدح محسوب می شود؛ چنان که در آیه (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ) (630)، درباره نبی مکرم اسلام ﷺ وارد شده است؛ کنایه از این که آن حضرت با آن که به مکتب نرفته و درس نخوانده بود، آموزگار صد مدرس شد و گرنه خود این صفت نشان کمال نیست؛ هرچند می توانند نشان شخص معین باشد. خلاصه آن که وصف امی بودن از رسول اکرم ﷺ است و دیگران نیز واجد آنند و صفت خوردن و راه رفتن در بازار برای دیگران ثابت است و حضرت رسول اکرم ﷺ نیز واجد آن بوده اند. نه امیت دیگران سبب فخر آنان است و نه اکل و

مَشَى رَسُولٌ غَرَامِي مَائِه وَهَنْ أَنْ حَضْرَتِ اسْت؛ زِيْرَا مَعْيَارِ كَمَالٍ وَ نَقْصٍ وَ سَلَامَتٍ وَ عَيْبٍ چِيْزِ دِيْگَرِ اسْت.

در هر حال، این تعبیر در آیه مورد بحث به معنای درس نخوانده و بی سواد و در مقام مذمت درس نخوانده هایی از بنی اسرائیل است که چشم و گوش نها تنه بر احادیث مختلط و مجعولی باز می شد که از جانب عالمان سوء آنان بازگو می گردید؛ بی آن که در این زمینه تحقیق داشته باشند.⁽⁶³¹⁾ این در حالی است که در سایر مواردی که این واژه در مقام مذمت به کار رفته، در عوض اهل کتاب قرار گرفته و طبعاً و به قرینه تقابل مراد از آن، مشرکانی است که از کتاب و وحی و فرهنگ آسمانی بهره ای نداشتند و به وثیئت مبتلا شده بودند؛ نظیر آنچه در آیه (وَقُلْ لِلَّذِينَ أُتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ...) ⁽⁶³²⁾ آمده و مانند آنچه از قول اهل کتاب نقل شده که می گفتند: م می توانیم بر اُمین سلطه داشته، امانت هایی را که آنها به ما سپرده اند، تملک کنیم؛ زیرا آنها امی و بی سوادند و ما اهل کتاب و فرهنگ هستیم: (وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَّا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دَمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَدَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ) ⁽⁶³³⁾. گاهی نیز از این واژه، خصوص مشرکان اراده شده است؛ مانند: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ) ⁽⁶³⁴⁾.

ممکن است گفته شود اگر قرینه تقابل اقتضا دارد که از اُمیین مشرکان بی فرهنگ و بی سواد اراده شود، باید مراد از اهل کتاب انسان های با سواد باشد، در حالی که مفاد آیه مورد بحث این است که برخی از اهل کتاب بی سواد و بی فرهنگ هستند. پاسخ این است که اراده با سواد از تعبیر به اهل کتاب در آیات مزبور به لحاظ غالب آنها است، نه همه آنان.

تذکر: درباره امیون گذشته از احتمالات مطروح درباره مفرد آن، وجوه دیگر نیز گفته شده یا می توان گفت؛ مانند: 1. مقصود از امیون فرقه مجوس است. این قول را ابو حیان اندلسی از حضرت علی بن ابی طالب عليه السلام نقل کرده است.⁽⁶³⁵⁾ ای ن وجه گذشته از وهن سندی به ضعف متنی نیز مبتلاست؛ زیرا این مطابق با سیاق آیات، راجع به یهود است. البته ممکن است مفهوم عام آن مجوس را هم شامل شود، ولی مصداق مقصود از این جا همان گروه خاص از یهود است.

2. منظور از امیون امت عرب است؛ زیرا از حضرت رسول گرامی ﷺ نقل شده است: **إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَانَكْتُبُ وَلَا نَحْتَسِبُ** (636). این وجه نیز خال یاز خلاً علمی نیست؛ زیرا صرف نظر از ارسال سند، نمی توان مقصود آیه مورد بحث را خصوص عرب جاهلی دانست، در حالی که محور اصلی کلام، جامعه یهود و نسل بنی اسرائیل است.

3. مراد از امیون همان طور که از ابن عباس نقل شده گروهی هستند که اهل وحی و نبوت نبوده، پیامبری را تصدیق نکردند و به کتابی ایمان نیاوردند و با دستن خود کتابی را نوشتند و آن را به سِفْله و جُهَّال عرضه کردند و به آنان گفتند: این کتاب از نزد خداست. (637) جناب طبری این تفسیر را که از آن به تأویل یاد کرده، خلاف آنچه معروف در کلام عرب است می داند (638) و شیخ طوسی؛ آن را ملیح، ولی تفسیر مشهور را اَوْضَحْ تلقی کرده است (639). سِرِّ ملاحظت تفسیر ابن عباس این است که جمله (لَلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ...) راجع به بیان همان امیون است، نه گروه دیگر، ولی طبق تفسیر مشهور جمله مزبور استیناف بوده، در صدد بیان فرقه دیگر است. (640)

آنچه باعث زوال طمأنینه نسبت به این وجه است، گذشته از عدم احراز سند، استلزام گسیختگی سیاق متن آیات است؛ زیرا همه این بخش از آیات ناظر به قوم یهود است که اهل کتاب بوده و به اصل نبوت عام از یک سو و به رسالت خاص حضرت موسای کلیم ﷺ از سوی دیگر معتقد بودند؛ هرچند برخی از آنان امی، یعنی ناخوانا بودند. بنابراین، حمل واژه امیون بر گروه غیرمعتقد به اصل وحی و نبوت نارواست؛ چنان که فخر رازی نیز به آن اشارت کرده است. (641)

4. وزان (امیون لایعلمون)، در آیه مورد بحث وزانِ (مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا) (642) است. هرچند این وجه مباین با معانی گذشته برای واژه امیون نیست، لیکن تطبیق (امیون لایعلمون) بر (حُمِّلُوا... لَمْ يَحْمِلُوا) جنبه عملی ر اکنار جنبه نظری به همراه دارد؛ زیرا اساس این وجه مقصود از امیون تنها جاهلان به مضامین کتاب آسمانی نیست، بلکه فاسقان عملی آنان نیز مشمول این تعبیر خواهند بود.

5. مطلوب از امیون در خصوص آیه کسانی هستند که نسبت به معارفِ تورات ناآگاه بودند و هیچ درسی در این زمینه نخوانده و به هیچ مکتبی در این باره مراجعه نکرده و از هیچ محضری در این رشته چرا فرا نگرفته بودند؛ هرچند ممکن است مطالب دیگری را آموخته و مسائل جدی از دین پژوهی را اندوخته باشند. منشأ این احتمال این است که این گروه نیز در ملاک شریک درس نخواندگان متعارفند؛ زیرا گرچه از علوم تجربی و حسّی مثلاً چیزی فرا گرفتند، ولی از علوم عقلی و تجربیدی، و دانش های وَحیانی و الهی محرومند و هرگونه اطلاعی برای آنها درباره معارف غیبی تازگی دارد و باید آن را از دیگران بپذیرند و تقلید کنند؛ گرچه در برخی از رشته های دانش بشری محقق و صاحب نظرند.

عامل رسوب و صفِ اُمّیت

امیون گاهی بر همان سذاجت امّی بودن می مانند و زمانی چیزهایی را می شنوند و به آن دل می سپارند که نه تنها سبب کمال آنان به زوال امّیت نمی شود، بلکه مایه رسوب این وصف جامد و تراکم این صفت راکد می گردد و آن افسانه افسون گران و خرافه جعّالان است که از آن در آیه مورد بحث به (أمانی) یاد شده است. پیدایش چنین وصف نازل و سخیفی سبب می شود که جهل بسیط امیون به جهت مرکب مبدّف گردد و ترکیب نادانی با بددانی مایه رسوب جهل شود که هرگز با هیچ ارشاد و تعلیمی زایل نخواهد شد. بنابراین، استثنای مزبور نه تته اچیزی را از مستثنی منه خارج نمی کند تا استثنای متصل باشد، بلکه دلالت بر اثبات چیز یندارد، هر چند از مستثنی منه بیگانه باشد، تا استثنای منقطع باشد؛ چون در استثنای منقطع، یک امر وجودی در کنار حَرْفِ استثنا قرار می گیرد و از آن جهت که از سنخ مسصتثنی منه نیست آن را منقطع می نامند، لیکن در مقام بحث آنچه در تَلو حرف استثنا قرار گرفت، امری است عدمی، نه وجودی و کاملاً از سنخ همان امر عدمی است که مستثنی منه واقع شده و پیام چنین استثنایی جز تثبیت مستثنی منه چیز دیگری نخواهد بود؛ زیرا اُمّیّه از سنخ جهل است، نه علم و از صنف امور عدمی است، نه وجودی؛ یعنی اگر آیه مزبور این چنین بود:

لا يعلمون شيئاً إلا لأمانى، باز هم استثنا متصل نبود؛ زیرا بازگشت اُمْنِيّه که افسانه مجعول و خرافه مُخْتَلَق است، به لا شى ء است نه به شى ء.

شاهد دیگر مطلب آن است که درباره همین امیون، چنین اضافه شده (و إن هم إلا يظنون)؛ زیرا منظور از ظن، در این جا یا خصوص ششک است، نظیر: (...وإن الذين ثورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب) ⁽⁶⁴³⁾، یا حکم شک را دارد، زیرا ظن مفید چیزی نیست و هرگز نمی توان در معارف اعتقادی به آن بسنده کرد؛ یعنی هرچند معنای ظن غیر معنایشک است، ولی در این گونه از موارد حکم شک را دارد: (وإن الظن لا يُنْغِي مِنَ الْحَقِّ شيئاً) ⁽⁶⁴⁴⁾. بنابراین، امیون نه اندیشه عملی دارند، زیرا شک یا آنچه در حکم شک است علم محسوب نمی شود و نه انگیزه مقبول؛ زیرا افسانه و خرافه جزو آرزوهای خام است و نه رجا و امیدپخته؛ از این رو از چنین استثنایی جز تأکید مستثنی منه که همان امیّت و عدم آگاهی است چیزی استفاده نمی شود و شاید از این که از ظن اینان به فعل مضارع که بر تدریج دلالت دارد، تعبیر شد، بتوان پیامدهای تلخ امی بودن را که همان ظن متدرّج، یعنی شک مستمرّ بی اثر است استظهار کرد؛ ینی این گروه بر اثر تراکم امیّت و هبوط آنان در جهل علمی و جهالت عملی مرتباً در شک می تپند؛ نظیر آنچه در آیه (بل هم في شكّ يلعبون) ⁽⁶⁴⁵⁾ مطرح است و اگر احیاناً این گروه خود را قاطع بدانند و نسبت به باورهای نژادی خود یقین داشته باشند، چنین قَطْعی یقین روان شناختی است، نه منطقی و معرفت شناسی؛ یعنی این فرقه از منظر روانی قاطعند و از منظر منطقی شک.

جمع بین آن قطع و این شک به دو جهت میسر است؛ زیرا از یک جهت، قطع منطقی با شک منطقی جمع نمی شود، ولی قطع روانی با شک منقی منافاتی ندارد و از جهت دیگر، قطع روانی اینان بالفعل است و شک منطقی اینها بالقوة و با اندک شبهه علمی و ایقاز منطقی به فعلیت می رسد و شکوفا می گردد و جلو بالندگی آن قطع روانی را می گیرد؛ البته نسبت به انسان منصف و متحرّی و دین پژوه.. اما کسی که خود در رهن اُمْنِيّه است و در گمان و شک می تند و دل او برای خرافه مجعول می تپد و دائماً سرگرم نسج موادّ خام آرزوهای نپخته است و کاملاً درصدد تولید چنین

منسوج عنکبوتی و تحمیل آن بر دیگران بوده و مظهر شیطان است، در تدلیس و تلبیس ابلیسانه و در بخش (وَلَا مَنِّيَنَّهُمْ) ⁽⁶⁴⁶⁾، جزو پیاده نظام اوست، هرگز تعلیم معلّمان و وعظ واعظان و ارشاد مرشدان ناصح در او اثر نمی کند.

پندارگرایی بنی اسرائیل

جمله (إِنَّ هُمْ إِلَّا لَّا يَظُنُّونَ) کنایه از این است که عوام این قوم، در اعتقادات خود بر ظن و گمان تکیه می کنند و بی تردید مظنه و گمان مشکل اعتقادی و فکری انسان را حل نمی کند و نمی توان بر آن اعتماد کرد، زیرا این جمله، به منزله صغرای است برای کبرای (إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) ⁽⁶⁴⁷⁾ و نتیجه این قیاس اقترانی نزدیک به شکل اول این است که سرمایه ای که عوام بنی اسرائیل برگزیده اند، مشتی از امانی و آرزوهاست که مشکل علمی یا عملی آنان را برطرف نمی کند و آنان را به مقصد نمی رساند.

وای بر تحریفگران!

فعل کتابت، با دست انجام می گیرد و این نکته از جمله (بکتبون) فهمیده می شود. پس تعبیر (بأیدیهم) صرفاً برای تاکید اسناد فعل نوشتن به عالمان بنی اسرائیل و از قبیل کتبه بیمینی تأکیدی است برای دفع توهم مجاز. ⁽⁶⁴⁸⁾ آنها حقیقتاً با دستان نحس خود، مطالبی را در کتاب تورات می نوشتند و سپس آن را به خدا نسبت می دادند.

تکرار سه باره کلمه (ویل) در یک آیه، دلیل بر این است که تحریف از معاصی بسیار بزرگ و نابخشودنی است؛ این گونه تهدیدی که درباره عالمان تحریف گر وارد شده، در کمتر آیه ای مشاهده می شود؛ در بعضی موارد خدای سبحان، معصیت بزرگی را ذکر کرده، در پایان آیه، وعید به دوزخ و مانند آن می دهد، لیکن در برخی موارد که معصیت، بسیار مهم است، مانند معصیتی که اصل دین را به خطر می افکند، نظیر محل بحث، سخن را با ذکر عذاب آغاز می کند و با آهنگ کوبنده ای می فرماید: پس وای بر آنها که نوشته ای با دست خود می نویسند... پس وای بر آنها از آنچه با دست خود نوشتند، و وای بر آنان....

متاع قليل دنیا

جمله (لیشتروابه...) دلیل بر این است که آنان از عمل تحریف و افترای به دین، هدفی جز فروش دین و به دست آوردن متاع دنیا نداشته و ندارند؛ چنان که مقصود از (ثَمناً قلیلاً) این نیست که متاع اندکی به عنوان ثمن این کالا یا مزد این کار به دست می آورند، بلکه کنایه از آن است که اساساً متاع دنیا اندک است؛ پس اگر همه دنیا را هم در برابر دین فروشی بگیرند، باز هم کم است؛ بر همین اساس و به جهت خسارت بار بودن این تجارت است که در ادامه آیه می فرماید: پس وای بر آنان از آنچه در این معامله، کسب کرده اند؛ یعنی عذاب بسیار سختی در انتظار منحرفانِ مُحَرَّف و مفتریان دین فروش است.

لطایف و اشارات

1. تقلید محققانه

رجوع جاهل به عالم و کارشناس دینی در مسائل دین، براساس اصل عقلایی رجوع به اهل خبره است و قرآن کریم نیز آن را تأیید می کند: (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ⁽⁶⁴⁹⁾، لیکن باید آن عالم خبره از اعتبار و وثاقت لازم برخوردار باشد. در غیر این صورت، بر رجوع کنندگان و مقلدان است که تحقیق و تبیین لازم را اعمال کنند: (إِنَّ جَاكِمَ فَاسِقٍ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) ⁽⁶⁵⁰⁾ تا عالمان سوء، آمانی و امور جعلی و خلاف واقع را بر آنان تحمیل نکنند؛ آن گونه که عالمان اهل کتاب در حق بی سوادان و مقلدان یهود و ترسا، روا می داشتند و جعلیات و خرافاتی را به نام دین به آنان القا می کردند؛ مانند این که ما احبا و دوستان خدایم و عذاب نمی شویم: (نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ) ⁽⁶⁵¹⁾ و اگر هم معذب شویم چند روزی طول نمی کشد. در حالی که هیچ عهدی در این مورد از خدا نگرفتند: (لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَ) ⁽⁶⁵²⁾، یا این که می گفتند: بهشت تنها از آن اهل کتاب است و دیگران از آن سهمی ندارند؛ (لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارًا) ⁽⁶⁵³⁾.

قرآن کریم از این گونه خیالاتِ واهی، به امانیّ تعبیر می کند و می فرماید: با صرف آرزوها کاری از پیش نمی رود. آنچه سبب نجات است عمل صالح است؛ (لیس بأمانیّکم ولا أمانیّ أهل الكتاب من یعمل سوءاً یجز به) ⁽⁶⁵⁴⁾ و در آیه مورد بحث نیز به همه مقلدان و هواداران مکاتب فکری تذکر می دهد که وهم و گمان را اساس حرکت مکتبی خویش قرار ندهید و در آنچه علمای غیرامین بر شما تحمیل می کنند، تحقیق کنید و بدانید آنچه آنه ادر برخورد با شما ادعا می کنند، جز شمتی آرزوها و خیال های بی پایه، چیز دیگری نیست. بکوشید در تقلید خود محقق و اهل رهان باشید تا بتوانید بین خود و خدای خود حجت اقامه کنید و هرگز در تقلید مقلد نباشید، زیرا جهل باید به علم ختم شود، نه به جهت دیگر و هرگز تراکم جهل از لزوم استناد جهل به تحقیق و انتهای آن به علم را نخواهد کرد.

خداوند هم تابعان و مقلدانی را که کورکورانه تبعیت می کنند، مذمت می کند و می فرماید: آنها کسانی هستند که چون بدون تحقیق حرکت می کنند، هر شیطان متمرد و سرکشی می توان زمام آنها را به دست گیرد: (ومن الناس من یجادل فی الله بغیر علم ویتبع کل شیطانٍ مرید) ⁽⁶⁵⁵⁾ و هم متبوعان و کسانی را که بدون علم و هدایت، دیگران را به تبعیت از خویش فرا می خوانند خاسر دنیا و آخرت معرفی می کند و می فرماید: انسان از دو راه می تواند محقق شود: یا این که خود، اهل پژوهش و برهان باشد و از این طریق، حقیقت برایش روشن شود، یا این که به کتاب آسمانی رجوع کند؛ یعنی یا برهان عقلی یا دلیل معتبر نقلی. اما متبوعان ناآگاه؛ نه از برهان عقلی بهره ای دارند و نه از وحی آسمانی: (ومن الناس من یجادل فی الله بغیر علم ولاهدی ولا کتابٍ منیر) ^(۸) ثانی عطفه لیضلّ عن سبیل الله فی الدنیا خزی و نذیقه یوم القیمة عذاب الحریق) ⁽⁶⁵⁶⁾. در چنین حالی است که خردمند نیست سر به زیر انداخته و جایی را نمی بیند و سرگرم اضلال دیگران است.

2. سنگینی گناه تحریف و افترا به دین

در تبیین علل تمرد و عوامل طغوی یهودان و اسباب دین گریزی آنان به چهار چیز اشاره شده که قرآن کریم در این بخش از آیات آنها را مطرح کرده است:

آنچه در بین این امور چهارگانه از اهمیت ویژه برخوردار و نسبت به عوامل دیگر امّ الفساد است، همانا تحریف عالمانه دین شناسان بی دین است؛ از این رقرآن کریم نام و صفت این گروه را در صدر جریان اخیری قرار داد و ابتدا سیره سیئه آنان را ذکر کرده، آنگاه به ذکر گروه های سه گانه دیگر پرداخته و در ساقه همین جریان دوباره به تبیین این گروه، لیکن از منظر کیفر و عقاب الهی همّت گماشته که این گروه دین شناس و محقق به دستور تحریف و تسیب آن اکتفا نکردند، بلکه خودشان به طور مباشرت با دستان نحس خویش تورات الهی را تحریف کردند؛ یعنی کتاب رایج و رسمی آنان که برای امیون و دیگران طرح می شود نه به نحو مباشرت کلات و نه به دستور خداوند تنظیم شده و نه به دستور دین پژوهان بی دین، بلکه به دست خود همین دین شناسان ناباور دینی تدوین شده است. البته دسایس سیاسی، تهدید و تحدید و تحبیب و تخویف و ترغیب به مال و جاه و مقام و مانند آن بی تأثیر نبوده و نیست.

چون گناه این گروه از مهم ترین معاصی است و در فرهنگ وحی چنین معصیتی از سنگین ترین ستم ها محسوب می شود: (فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ)؛⁽⁶⁵⁷⁾ از این رو خداوند در پایان همین جریان به بیان کیفر تلخ این فرقه ضالّ مُضِلّ عنایت کرده و با تکرار سه بار کلمه رعب آور ویل سنگینی عقوبت اینها را ذکر کرده است؛ هر چند این تثلیث و سه بار ذکر کردن کلمه ویل زمینه برداشت سه معصیت و سه عقاب در قبال آن سه معصیت را فراهم کرد: یکی اصل تحریف و تبدیل و دیگری اسناد مُحرّف و مجعول به خدا و سومی دریافت رشوه، اعمّ از مال، جاه، ریاست و مانند آن، لیکن می توان چنین گفت: صدر آیه به طور متن، اجمال و ذکر جامع، به استحقاق مُحرّفان نسبت به اصل ویل بیان شد و ذیل آیه به طور شرح، تفصیل اصرّ تحریف از جریان بازاریابی و دریافت بها کالا یا گرفتن مزد در برابر کار تنظیم شد؛ یعنی این دو گروه دو گناه مهمّ انجام دادند: یکی اصل تحریف و دیگری دریافت عوض، و در قبال هر کدام از این دو عصیان، کلمه ویل ذکر شد. البته مفاد (یکسبون) اعم از ثمن و اجرت است؛ چون همه معاصی دیگر را دربردارد.

تذکر الف. چنان که در مباحث تفسیری گذشت، آیه دوم با کلمه تهدیدی (ویل) شروع شده و سه بار این کلمه رُعب آور را تکرار می کند. جمع این خصوصیات دلیل بر سنگینی گناه تحریف و افترای به دین است. خداوند سبحان در برخی آیات دیگر نیز بزرگی شناخت آن را گوشزد می کند و چنین می فرماید: بر خدا افترا نبندید که شما را مستأصل می کند؛ یعنی اصل شما را نابود می کند و عذابی بر شما می فرستد که پوست شما را می کند: **(لا تفتروا علی الله کذباً فیسحتکم بعذاب)** ⁽⁶⁵⁸⁾. اِسحات که در جمله (فیسحتکم بعذاب) آمده، در اصل به معنای کندن پوستِ محافظِ درخت است؛ پوست کندنی که سبب برهنه شدن درخت از قشر رویی و در نهایت باعث پوسیده شدن خود درخت از ریشه می شود؛ یعنی بعضی از گناهان بنیان انسان را می پوساند و او را از بین می برد؛ زیرا هر گناهی اثری خاص دارد: **(اللهم اغفر لی الذنوب الّتی تحبس الدعاء... تنزل النقم... تغیر النعم...)** ⁽⁶⁵⁹⁾ و گناه افترا بر خدا همانند گناه رشوه و حرام خواری بنیان مفتریان را برمی افکند.

ب. برخی از مفسران چنین آورده اند که دوزخیان چهار کلمه به پارسی گویند:

وای از نام، وای از ننگ، وای از نیاز، وای از آز! وای از نام یعنی وای بر من که در دنیا نام طلب کردم، وای از ننگ که می گفتم: نارٌ ولا عارٌ، وای از نیاز، یعنی درویشی که سر همه بلاست، وای از آز یعنی حرص که قاعده همه شهوات است. ⁽⁶⁶⁰⁾

3. اصناف محروم از ایمان

همان طور که ثبوت وصف کمالی مانند ایمان می تواند دارای علل متعدد و انگیزه های گونه گونه باشد و اجتماع بعضی از آنها با بعض دیگر ممکن است، سلب همان صفت کمالی نیز می تواند دارای اسباب متنوع و دواعی متفاوت باشد و اجتماع بعضی از آنها با بعض دیگر میسر است. آنچه در زوال ایمان و سلب این صفت کمالی از قوم یهود مطرح شده با انگیزه ها و عوامل متعددی ارائه شده که چهار صنف آن کاملاً مشهود است و اجتماع همه آنها یا بعض معین آن با بعض دیگر غیرممکن است:

گروه اوّل که از فیض ایمان محروم شدند، هیچ مُعْضِلِ علمی و مشکل اندیشه ای نداشتند؛ زیرا کلام خدا را هم شنیدند و هم محتوای آن را ادراک و هم آگاهانه به تحریف آن مبادرت کردند. این گروه ضال و مُضِلّ بوده و هستند، و از همه بدترند. با انحراف اینان، از دیگران نمی توان توقع ایمان داشت. گروه دوم منافقانی هستند که بر اثر وَهْنِ اراده یا قوّتِ دسیسه سعی در دو چهره بودن دارند تا از این تذبذب و دوگانگی از سود دو طرف برخوردار و از زیان آنان در امان باشند؛ هر چند از لحاظ دل به کافران نزدیکند.

گروه سوم مجادلان پرخاشگرند که کتمان اسرار مکتب خویش را ضروری دانسته و نسبت به افشای آن هرچند لازم باشد، حساسیت قومی و تعصّب نژادی دارند.

گروه چهارم امیون مکتب نرفته و محضر ندیده اند که مهم ترین مُعْضِلِ اینان فَقْدِ اندیشه علمی است و همین جهل علمی اینان ابزاری برای رکوب مبتلایان به جهات عملی، یعنی جاه خواهان و ریاست پژوهان می شود و همانند شیطان آنان را اِحْتِنَاک می کنند و از آنها سورای می گیرند: **(لَا حَتَنِکَن دُرَيْتَه اِلَّا قَلِيْلًا)** (661).

اجتماع تحریف با جدال و پرخاشگری ممکن است؛ چنان که اجتماع امّی بودن یا منافق شدن محتمل است. آنچه که در این بخش مطرح شد ناظر به جریان غالب اجتماعی است، نه مسأله ریاضی یا کلامی و حکمی که در مدار حصر عقلی تدوین شده باشد؛ از این رو ممکن است گروه دیگری غیر از فرقه های چهارگانه مزبور باشند که با انگیزه ویژه ای از ایمان به قرآن کریم محروم گردند.

نکته مهمّی که از ارزیابی تعصّب خام و حمیّت سَخْتِ برمی آید، این است که اگر همه آنان اهل درس و کتابت بودند و هیچ امّی در بین آنان نبود، همگی به تحریف روی می آوردند و برای محروم نگه داشتن غیریهود از اسرار تورات آن را همواره از مسیر اصلی خود منحرف می کردند، چنان که اگر همگی امّی بودند و هیچ عالمی در بین آنان پیدا نمی شد، همه آنها به رسوب امانی و تعصّب قومی و حمیّت نژادی مبتلا می شدند و جز یهودیت و تورات را که آن را جزو هویت خویش تلقی می کردند

و جریان وحی و نبوت را یک امر قومی پنداشتند، چیز دیگری را نمی پذیرفتند. چنین قوم هابطی چنان ادعای صاعدی را در سر می پروراند که ما از همه اقوام و ملل برتریم. این بلندپروازی نیز از همان جاهلیت جهلاً ناشی شده است.

بحث روایی

1. تقلید ممدوح و مذموم

عن العسکری علیه السلام فی قوله تعالی (وإن هم إلا یظنون): ما یقلّدونه من رؤ سائهم مع أنه محرم علیهم تقلیدهم. قال علیه السلام: قال رجل للصادق علیه السلام: فیذا کان هو لأ العوام من اليهود لایعرفون الكتاب إلا لا بما یسمعون من علمائهم لاسبیل لهم إلا لی غیره فکیف ذمهم بتقلیدهم والقبول من علمائهم و هل عوام اليهود إلا لکعوامنا یقلّدون علمائهم فإن لم یجز لا ولئک القبول من علمائهم لم یجز لهو لأ القبول من علمائهم.

فقال علیه السلام: بین عوامنا و علمائنا و بین عوام اليهود و علمائهم فرق من جهة و تسویة من جهة أمّا من حیث ستووا فإن الله قد ذمّ عوامنا بتقلیدهم عمائهم كما قد ذمّ عوامهم و أمّا من حیث افرقوا فلا، قال بین لی ذلک یابن رسول الله قال: إن عوام اليهود کانوا قد عرفوا علمائهم بالکذب الصّریح و بأکل الحرام و الرّشا و بتغییر الاحکام عن واجبها بالشفاعات والعنايات والمصانعات ⁽⁶⁶²⁾ و عرفوهم بالتعصّب الشدید الذی یفارقون به أديانهم و إنهم إذا تعصّبوا أزالوا حقوق من تعصّبوا علیه و أعطوا ما لایستحقّه من تعصّبوا له من أموال غیرهم و ظلموهم من أجلهم و عرفوهم یقارفون المحرّمات و اضطروا بمعارف قلوبهم إلا أن من فعل ما یفعلونه فهو فاسق لایجوز أن یرصدق علی الله و لا علی الوسائط بین الخلق و بین الله فلذلک ذمّهم لما قلّدوا من قد عرفوا و من قد علموا أنه لایجوز قبول خبره ولا تصدیقه فی حکایتیه ولا العمل بما یؤدیه إلیهم عمّن لم یشاهدوه و وجب علیهم النّظر بأنفسهم فی أمر رسول الله إیذ كانت دلائله أوضح من یخفی و أشهر من أن لایظهر لهم و کذلک عوام أمّتنا إذا عرفوا من فقائهم الفسق الظاهر العصبیة الشدیدة والتکالب ⁽⁶⁶³⁾ علی حطام الدنیا و حرامها و إهلاک من یتعصّبون علیه و إن کان لا صلاح أمره مستحقاً وبالترفق بالبرّ والا حسان علی من تعصّبوا له و إن کان للا ذلال والا

هانة مستحقاً فمن قلد من عوامنا مثل هو لأ الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهاءهم فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لا مر مولاه فللعوام أن يقلدوه و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لاجميعهم فإن من يركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولاكرامة لهم (664).

اشاره الف. با اغماض ازسند و عدم تعرض رجال آن، چون حق و معارف حقیقی نزد خداست و از آن مقام منیع نازل می شود: (الحق من ربك) (665) و چیزی که از نزد خدای علیم حکیم منزله از هر نقص و عیب و مبرای از هرگونه سهو، نسیان، عصیان و جهل است، کامل و تام است؛ از این رو آنچه به عنوان اسلام و محور عنصری دین از طرف خداوند نازل شود بدون اختلاف و تخلف خواهد بود: (لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) (666). مفاد این آیه نه تنها نزاهت صدر و ساقه قرآن از اختلاف با یکدیگر است، بلکه د و نزاهت دیگر را تفهیم می کند: یکی نزاهت سراسر تورات از اختلاف با هم و نزاهت سراسر انجیل از تضارب با هم و... و دیگری براءت و نزاهت همه کتاب های آسمانی و سلامت همه آنچه از طرف خدای سبحان بر انبیاء فرود آمد، از معارفی که بر آدم عليه السلام نازل شد تا حقایقی که بر خاتم صلوات الله عليه فرود آمد، از اختلافی با هم و از تضارب جوهری با یکدیگر؛ زیرا برهانی که از آیه مزبور استنباط می شود، تضمین کننده همه این مطالب است. البته آنچه از آیه مزبور استنباط می شود، تضمین کننده همه این مطالب است. البته آنچه مربوط به منهاج و شریعت گذرا مطرح است، چون روح نسخ و تخصیص از زمانی باز می گردد و زمان هر کدام برابر با مصالح محدود مشخص است نمی تواند ناقض این مطلب محوری باشد.

ب. حرمت تقلید در مسائل اصلی و اعتقادی، و جواز آن (همراه با وجوب تخییری آن در صورت فقد اجتهاد و عدم امکان احتیاط و با وجوب تعینی آن در صورت عدم اجتهاد و عدم امکان احتیاط) در خصوص مسائل فرعی و نیز لزوم واجد بودن مرجع تقلید نسبت به نصاب علمی، یعنی اجتهاد، و نصاب عملی، یعنی ملکه عدالت، همه این مطالب از خطوط اصیل اسلام است و در این عنصر محوری همواره پیامبر لاحق سخن رسول سابق را تصدیق می کرده و هرگز آن را نسخ نمی کرده است؛ از این

رو از نظر خداوند سبحان تقلید در بین مسلمانان با تقلید در بین یهودان و ترسایان فرق جوهری ندارد و هرگز خداوند متعال، تقلید در اصول را برای قومی تلحیل و برای گروهی دیگر تحریم نفرموده و همچنین خدای سبحان تقلید از عالم فاسق را برای کسی تجویز و برای دیگری منع نکرده است؛ براین اساس، اگر شرایط تقلید و اوصاف مرجع آن و اوضاع رجوع کننده مشترک و مساوی باشد، حکم آن در همه کتاب های آسمانی یکی است و آنچه مایه نکوهش تقلید امیون شده، همان است که در متن حدیث مزبور مبسوطاً بیان شده و نیازی به توضیح زاید ندارد.

ج. مرجع تقلیدی که غیر متخصصان در رشته دین پژوهی، خواه امیون و خواه غیر آنان به وی رجوع می کنند، گذشته از تخصص در فن شریف دین شناسی و صرف نظر از تعهد در دین داری به انجام واجب و ترک حرام و با فرض پرهیز از هوا و پروا از هوس، باید از تدبیر ویژه ای برخوردار باشد که چنان تدبیری بهره هر عالم دینی نمی شود و آن تدبیر همانا صیانت نفس از نفوذپذیری از سائسان ماهر و اطرافیان قاهر و رابطان ماکر و بالاخره بیگانگان داخل حوزه مرجعیت است و این فیض عظیم بدون فوز به ورود در حصن توحید که دژبان آن ذات اقدس خداوندی است که فرمود: کلمة لا إله إلا الله حصنی، فمن دخل حصنی أمن من عذابی⁽⁶⁶⁷⁾، میسور نخواهد بود وگرنه نفوذ تدریجی و دراز مدت عوامل نیرنگ همواره رصد می کند تا معاذالله راهی به حریم فتوا پیدا کند و در آن حال حرامی را حلال و حلالی را حرام اعلام دارد. تشخیص عشوهِ سیاسی و تمییز رشوه مقامی از مو باریک تر و پایداری آن بر فرض تحقیق از ایستادن بر لبه تیز شمشیر بران دشوارتر است.

2. مصداق تحریف و توضیح فقرات

عن العسکری عليه السلام فی قوله تعالی: فویل للذین یکتبون الکتاب بأیدیهم ثم یقولون هذا من عندالله لیشتروا به ثمناً قليلاً قال الله عز و جل لقوم من هو لأ اليهود کتبوا صفة زعموا أنّها صفة النبی صلى الله عليه و آله و آتاه و آتاه و هو خلاف صفته، قالوا للمستضعفین هذه صفة النبی المبعوث فی آخر الزمان إنّه طویف عظیم البدن و البطن أصهب⁽⁶⁶⁸⁾ الشعر و محمدّ خلفه و هو یجیب ء بعد هذا الزمان خمسمائة سنة و إنّما أرادوا بذلك لتبقى لهم علی ضعفائهم ریاستهم و تدوم لهم منهم إصاباتهم و یکفوا أنفسهم مؤنة خدمة

محمد ﷺ و خدمة على ؑ و أهل خاصته، فقال الله عز و جل: (فويل لهم مما كتبت أيديهم) من هذه الصفات المحرفات المخالفات لصفة محمد ﷺ و على ؑ الشدة لهم من العذاب فى أشق بقاع جهنم (و ويل لهم) الشدة من العذاب ثانية مضافة إلى الأولى مما يكسبونه من الاموال التى يأخذونها إذا أثبتوا عوامهم على الكفر بمحمد رسول الله ﷺ و الجحد لوصية أخيه على ولى الله (669).

عن أبى جعفر الباقر ؑ: كتابتهم بأيديهم: أنهم عمدوا إلى التوراة و حرفوا صفة النبى ﷺ ليرفعوا الشك بذلك للمستضعفين من اليهود (670).

عن ابن عباس: ويل، صديد فى أصل جهنم و فى لفظ ويل وادٍ فى جهنم يسيل فيه صديد (671).
فى تفسير على بن إبراهيم فى رواية أبى الجارود: أما الويل فبلغنا والله أعلم أنها بئر فى جهنم (672).
قال المنذر لا ميرالمؤمنين: ما الويح و ما الويل؟ فقال: هما بابان، فالويح باب الرحمة و الويل باب العذاب (673).

عن رسول الله ﷺ: ... الويل وادٍ فى جهنم (674).
اشاره الف. با اغماض از سند، آنچه در این احادیث ذکر شده هیچ تعارضی با مصادیق دیگر تحریف ندارد؛ زیرا همه آنچه در این زمینه وارد شده از سنخ مثبتات است و هیچ گونه حصری از آنها استفاده نمی شود تا باعث تعارض با یکدیگر گردد.

ب. آنچه درباره کلمه ويل وارد شده در لغت رایج عرب معهود نبود؛ زیرا این کلمه برای تحسّر و توجّع در حال اندوهناکی گفته می شد و قبول چنین معنای غیرمعهودی در گرو وثاقت نقل است.

(وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٨٠) بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَظَّتْ بِهِ حَاطَّتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٨١) وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ).

گزیده تفسیر

یهودی ها بر اثر غرور و خودبینی و روحیه نژادپرستی و حس برتری جویی می پنداشتند از تقریبی خاص برخوردارند. آنان با تعبیری که منعکس کننده ارواحیات یاد شده است میگفتند: آتش تنها

برخورد و مساسی با ما دارد، آن هم اولاً، برای ایامی کم شمار و حداکثر هفت یا چهل روز و ثانیاً، فقط با گروه گوساله پرست از یهود، وگرنه دخول و احراقی در کار نیست.

ادعای تماس موقت و مساس محدود و معدود آتش قیامت و نجات پس از آن، فاقد هرگونه بینه و برهان عقلی و نقلی و نشان استخفاف و کوچک شمردن گناہانی است که مرتکب می شدند.

خوش گمانی و پندار باطل اسرائیلیان که اصل را آزادی از دوزخ قرار داده، چند روزی را استشنا کردند، ناشی از بیماری مشترک همه یهود، یعنی امنیه زدگی است که سرمایه نابخردان است.

سنگین ترین گناه، یعنی تحریف و تشریح و بدعت را سبک شمردن و تعذیب جاوید را به چند روز تحدید کردن باید به استناد عهدی ویژه باشد که هیچ نشانی از آن نیست؛ به عبارت دیگر، ادعای مزبور از یهود، یا حق مستند و مبتنی بر وعده ای از جانب خداست یا باطل و مبتنی بر افتزایی است که جاهلان به خدا می بندند و چون خدای سبحان که وفای به عهد و عدم تخلف از آن مقتضای الوهیت اوست و هیچ کس وفادارتر از او نسبت به عهد خود نیست، نه عهد یک جانبه و وعده ابتدایی به یهودان داده و نه با آنان چنین معاهده ای کرده است و آنها هرگز هیچ عهد و وعده ای از خداوند دریافت نکرده اند؛ پس ادعای آنان افتزایی بیش نیست.

همان گونه که معیار خلود در دوزخ احاطه خطیئه بر انسان است، میزان نجات و معیار بهشتی شدن و خلود در آن نیز حسن فاعلی و فعلی، یعنی ایمان و انجام همه کارهای خیر و شایسته است، نه امانی و آرزوهای خام و ادعاهای پوچ و باطل؛ بنابراین، هر کس ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد اهل بهشت و در آن جاوید است و هر کس با علم و اراده و با این پندار که گناه به سود وی و ترک آن به زیان اوست، گناه کند و بر اثر ابتلای به شرک، کفر، ارتداد، تکذیب آیات الهی و گناہانی که به این گونه معاصی منتهی می شود، همه جوانح و جوارح او در احاطه عصیان قرار گیرد، استحقاق جاودانگی در جهنم را دارد و پیوسته همراه و هم صحبت با آتش است؛ اگر چه آن حالتی که بر اثر گناه همه وجود و نفس گنه کار را فرا گرفته مقصود وی نیست.

تفسیر

لن تمسّنا

مسّ در جمله (لن تمسّنا النار...) به معنای برخورد کردن (اصابه) از طریق لمس و مسح است و تفاوت آن با لمس در این است که در لمس احساس، آن هم از طریق ظاهر بدن شرط است، در حالی که مسّ با مجرد برخورد بین ماسّ و مموس صادق است؛ خواه اراده و احساسی در کار باشد یا نباشد و مادی باشد یا معنوی⁽⁶⁷⁵⁾ تعبیر به (لن تمسّنا) به جای لن ندخل النار یا لن تحرقنا النار، شاید اشاره به این باشد که آتش، تنه ابرخورد و مساسی، آن هم برای چند روز، با آنها دارد و دخول و احراقی در کار نیست که طبعاً با این تعبیر، بلندپروازی‌ها و برتری‌طلبی‌های آنان بیشتر منعکس می‌شود. هرچند مسّ، در آیات دیگر به معنای مناسب با دخول در جهنم و سوختن در آن استعمال شده است؛ مانند آیه 73 از مائده و 49 از انعام و 48 از هود.

أَيَّاماً

معدودة: صفت واژه ایام گاهی به اعتبار اصل با الف و تا می‌آید؛ مانند: (أَيَّاماً معدوداتٍ)⁽⁶⁷⁶⁾ و زمانی به اعتبار فرع با تا می‌آید؛ مانند (أَيَّاماً معدودة).

بلی

بلی کلمه‌ای است که در غالب موارد، نظیر (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى)⁽⁶⁷⁷⁾، پس از نفی آمده، آن را نفی می‌کند و نقیض آن را ثابت می‌کند⁽⁶⁷⁸⁾ و در محل کلام، ناظر به نفی در آیه قبل، یعنی جمله لن تمسّنا النار إلاّ أَيَّاماً معدودة و ردّی است نسبت به زعم و خیال باطل آنها و بدین معناست که آن گونه که اینان می‌پندارند نیست، بلکه بدانند که هر کس در این دنیا مرتکب گناهی شود و گناه وی بر او احاطه کند، وارد آتش جهنم می‌شود و برای همیشه (نه فقط چند روز) در آن باقی می‌ماند. طبری می‌گوید: بلی، مرکب از بل و ی است که بل برای نفی گذشته و ی برای اعتراف به فعلی است که پس از جحد ذکر می‌شود.⁽⁶⁷⁹⁾

کَسْب

کسب و اکتساب در لغت به معنای جلب منفعت است و تعبیر به کسب در جمله (بلی من کسب سیئة) ممکن است به این جهت باشد که سخن در آیه در ارتباط با گناه کاری است که با علم و اراده به سوی گناه می رود و در حال گناه، آن را به سخود خویش و ترک آن را به زیاد خود می پندارد؛ چنان که هر کاسبی عمل تجارت و مانند آن را این گونه انجام می دهد.

سیئة

نکره در سیاق اثبات گاهی به ویله قرینه مقام، همانند نکره در سیاق نفی، افاده عمومی می کند؛ نظیر (علمت نفس ما أحضرت) (680) که به معنای علمت کل نفس ما أحضرت است و از این قبیل است در جمله (من عمل سیئة فلا یجزی إلا مثلها و من عمل صالحاً من ذکر أو أنثی و هو مؤ من فأنک یدخلون الجنة یرزقون فیها بغير حساب) (681) و اما نکره در جمله (بلی من کسب سیئة)، یعنی یکلمه سیئة به قرینه کلمه احاطه در جمله بعد از آن: (وأحاطت به خطیئة)، افاده عموم یا اطلاق نمی کند و در این صورت آیه بدین معناست: هر گناهی که بر شخص گناه کار، احاطه یابد و او را دربرگیرد، سبب ورود و خلود او در آتش می شود و اما گناهی که محیط به گناه کار نشود، هر چند سبب ورود او به دوزخ خواهد بود؛ اما مایه خلود و جاودانگی عذاب وی نخواهد شد. با این بیان روشن می شود که جمله (وأحاطت به خطیئة)، یعنی فعل احاطه، قید احترازی برای سیئة است.

خطیئة

مراد از خطیئة حالتی است که بر اثر ارتکاب گناه در نفس گناه کار پدید می آید و آن را احاطه می کند. (682) وجه تسمیه این حالت به خطیئة (که معنای خطا و عدم اصابه به مقصود را دربردارد) این است که آنچه بالاصاله مقصود گناه کار است خود گناه و لذت ناشی از آن است و آنچه از امعصیت، متولد می شود و نفس گناه کار را فرا می گیرد، متعلق قصد او نیست؛ چنان که تیر شکارچی به جای صید به عابری اصابت کند و مانند این که نوشنده مُسکری، مرتکب جنایتی شود. اصابت تیر به انسانِ عابر و ارتکاب جنایت پس از اسکار، خطیئة نام دارد؛ زیرا مقصودِ عامل نبوده است. (683)

تناسب آیات

به دنبال آنچه در آیات قبل برای طمع زدایی از مؤمنان نسبت به ایمان آوردن یهودان و شرح گروه های چاهرگانه آنان بازگو شد و این که عده ای گرفتار امانی و آرزوهای بی اساس هستند، در آیه اول از آیات مورد بحث، به غرور و خودبزرگ بینی آنان اشاره می شود؛ بنی اسرائیل که سنگین ترین گناه، یعنی تحریف، تشریح و بدعت را مرتکب شدند، می پنداشتند که نزد خدا از تقریبی خاص برخوردارند و بر فرض که معذب شوند، پس از چند روز نجات می یابند و در بهشت مخلد خواهد بود. (684) از این جهت می توان حدس زد که امنیه زدگی بیماری مشترک همه گروه های چهارگانه است؛ یعنی ممکن است این آیه یا آیه (أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ...) (685) ارتباط داشته باشد و جمله وقالوا لن تمسنا النار... جمله حيله ای باشد که به جمله (وقد كان فريق منهم عطف شده، گویا چنین می فرماید: چگونه از آنها انتظار ایمان دارید، در حالی که گروهی از آنان هم اهل تحریف کتاب الله هستند؛ وقد كان فريق منهم يسمعون كلم الله ثم يحرفونه... و هم اهل نفاقند: و إذا لقوا الذين... و در عین ارتکاب بدترین معصیت چنین ادعاهای باطلی دارند و آرزوهای خامی را در سر می پروراندند که ما بیش از چند روز در آتش باقی نمی مانیم.

نیز ممکن است جمله (و قالوا لن تمسنا...) اعتراض و جواب آنان به وعیدی باشد که در آیه قبل با تعبیر (فویل) و تکرار آن بیان شده است؛ یعنی وقتی وعید به عذاب به گوش آنان رسید، گفتند: ما چند روزی بیشتر در آتش نمی مانیم.

برخی در شأن نزول آیه مورد بحث نقل کرده اند: رسول گرامی اسلام ﷺ به یهود فرمود: چه گروهی اهل دوزخند؟ آنان گفتند: پس از این که ما چند روز عذاب شدیم، شما مسلمانان عذاب می شوید. در این زمینه آیه مزبور برای تکذیب آنان نازل شد. (686)

در ادامه آیه، خدای سبحان از این تصور باطل آنان پاسخ می دهد و به رسول اکرم ﷺ امر می کند که با آنها احتجاج کن و بگو: اثبات هر ادعایی باید یا به برهان عقلی یا به نقل معتبر ختم شود؛ دلیل عقلی بر این ادعا وجود ندارد. دلیل نقلی نیز جز وعده و تعهد خداوند نمی تواند باشد. آیا خدای

سبحان در تورات یا انجیل، چنین تعهدی به شما سپرده است؟ اگر چنین باشد خداوند حتماً به عهد خود وفا می کند، یا این که جاهلانه و ظالمانه چنین چیزی را به خدا نسبت می دهید؟

در آیه دوم و سوم، در پاسخ ادعای آنان اصلی کلی را بیان می کند: هر کس گناهی کسب و گناهش او را احاطه کند، استحقاق جاودانگی جهنم دارد و آن احاطه نشانه خلود او در جهنم است و هر کس ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد، اهل بهشت و در آن جاوید است و این اصلی است که در آیه (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا... مِنْ ءَامِنٍ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ...) (687) نیز به آن اشارت رفت؛ ب این تفاوت که مضمون آن آیه این است: عناوین و اسامی (چون مسلمانان، یهودی، نصرانی و صابی) معیار سعادت نیست و مفاد آیات مورد بحث این است که امانی و ادعاهای پوچ و بی اساس میزان نجات نیست.

سرمایه نابخردان

واژه ایام صلاحیت شمول افراد بی شمار را دارد، لیکن قید (معدودة) نشانه قابل شمارش بودن آن و در نتیجه اشاره به اندک بودن آن است؛ زیرا چیزی که زیاد باشد رنج شمارش آن به آسانی تحمل نمی شود؛ برخلاف چیز اندک که تعیین رقم و عدد آن سهل است و گاهی با یک نگاه یا انگشت شمار، مقدار آن معلوم می گردد؛ نظیر نظیر آنچه در تحدید ثمن یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ آمده: (وشروره بثمن **بِخَسِّ دَرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ**) (688) که ناظر به اندک بودن بهای چنین کالای ثمینی است. (689) لازم است عنایت شود که مقصود شمارش با ابزار ریاضی نیست؛ زیرا در آن حال شمارش ارقام نجومی هم آسان است. اصرار بنی اسرائیل در تقیید ایام به معدود بودن که به صورت (أَيَّاماً مَعْدُودَةً) و (أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ) (690) از آن یاد شده، نشان اندک پنداشتن ایام تعذیب است. البته در تحدید ایام و تعیین مقدار آن آرای گونه گون نقل شده است؛ مانند چهل رزو که از متوسطان صهیونیست ها نقل شده و مانند هفت روز که از افراطی های آنان مأثور است؛ به این زعم آفل که عمر جهان هفت هزار سال است و برای هر هزار سال یک روز عذاب می شوند. (691) این مبنا و بنا هر دو فاسد است.

از ابوحنیفه و اصحاب وی چنین نقل شده که ایام عبارت از سه تا ده روز است؛ زیرا درباره حیض که اقل آن سه روز و اکثر آن ده روز است چنین حدیثی وارد شده است: دَعَى الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ؛ یعنی (ای زن) نماز را در ایام حیض خود ترک کن؛ پس ایام بین سه روز تا ده روز است.⁽⁶⁹²⁾ این استنباط تامّ نیست؛ زیرا استعمال تطبیقی یک واژه در مورد خاصّ تعیین کننده مفهوم یا مصداق منحصر آن نیست؛ گذشته از این که در قرآن کریم همین کلمه بر یک ماه (ماه مبارک رمضان) هم تطبیق شده است: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ... (۱۸۳) أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ) ⁽⁶⁹³⁾. غرض آن که اگر واژه ایام درباره حیض و درباره آفرینش آسمان و زمین و راجع به صیام ایام حج و بعد از بازگشت به وطن و درباره عذاب برخی از اقوام و ملل گذشته بر ده یا کمتر از ده اطلاق شده، هرگز دلیل بر حصر نیست؛ به شهادت اطلاق آن در مورد بیش از ده روز؛ نظیر آنچه به معنای دوران به کار رفته است: (مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِهِمْ) ⁽⁶⁹⁴⁾، (بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ) ⁽⁶⁹⁵⁾؛ چنان که بر ماه مبارک رمضان نیز اطلاق شده است؛ استثنای ایام معدود بر اثر پندار باطل اسرائیلیان است که اصل را آزادی از آتش و نجات از دوزخ قرار دادند و نفی تعذیب را با حرف (لن) به طور گسترده ادعا کردند، آنگاه چند روزی را استثنا کردند. چنین خوش گمانی ناشی از اُمنیّه زدگی است که اعتماد بر آن و استناد به آن و استمداد از آن سرمایه نابخردان است؛ چنان که فرتوتان وامانده از عمر و کهن سالان وازده از زندگی به تمنّی خام تکیه می کنند؛ از این رو رسول اکرم ﷺ جامعه را از زندگی متمنیانه دور کرد و امید پخته را به جای آرزوی خام نشانده و در این باره چنین فرمود: (إِيَّاكَ وَالْأَمَانِي فَإِنَّهَا بَضَائِعُ التُّوَكُّلِ) ⁽⁶⁹⁶⁾؛ یعنی از اُمنیّه زدگی پرهیزید و به عقل و امید پخته تکیه کنید؛ زیرا اعتماد بر آرزوی خام سرمایه نابخردان و ضعیف اندیشان است.

استخفاف گناه

گفتار لن تمسنا النار إلاًّ أَيَّاماً معدودة، افزون بر این که دلیل بر نژادپرستی و حسّبرتری جویی بنی اسرائیل است، نشان بر استخفاف و کوچک شمردن آنان نسبت به گناهانی است که مرتکب می شدند؛ زیرا اگر معصیت خدا برای آنان اهمیتی می داشت و از عاقبت و آثار قهری آن هراسان بودند، این

گونه از خود جرأت و بی خیالی نشان نمی دادند. این خود، دلیل بر کفر یا ضعف ایمان آنهاست؛ زیرا مؤمن حقیقی گناهِش را همانند صخره ای می بیند که خوف آن دارد ناگهان بر سرش فرود آید؛ برعکس کافر که ارتکاب گناه در نزد وی به عبور پشه ای از برابر او می ماند: **إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِيَرَى ذَنْبَهُ كَأَنَّهُ تَحْتَ صَخْرَةٍ يَخَافُ أَنْ تَقَعَ عَلَيْهِ وَ إِنَّ الْكَافِرَ لِيَرَى ذَنْبَهُ كَأَنَّهُ ذَبَابٌ مَرٌّ عَلَى أَنْفِهِ** ⁽⁶⁹⁷⁾ و چنان که امیر بیان حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام می فرماید، صرف این استخفاف، سبب شدت و عظمت گناه می شود: **أَشَدُّ الذُّنُوبِ مَا اسْتَخَفَّ بِهِ صَاحِبُهُ** ⁽⁶⁹⁸⁾.

غرض آن که سنگین ترین گناه، یعنی تحریف، تشریح و بدعت را سبک شمردن، از یک سو و تعذیب جاوید را به چند روز تحدید کردن، از سوی دیگر باید به استناد عهد ویژه ای باشد که هیچ انسانی از آن نیست و دعوی چنین قرابتی با خداوند، غرابت خاص دارد؛ هر چند از صهیونیست های نژادپرست غریب نیست و تفرعن روزانه اینان نسبت به بیت المقدس و ملت مسلمان ونستوه فلسطین اشغالی سند گویای باطل خواهی متفرعان اسرائیلی است.

تذکر: آنچه از عنوان مساس آتش برمی آید، همانا عذاب و رنج است و گرنه صف عنوان دخول نار یا صحابت آتش مستلزم عذاب نیست؛ چنان که فرشتگان مخصوص دوزخ، به عنوان اصحاب نار نامیده می شوند: **(وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا لِمَلَائِكَةٍ)** ⁽⁶⁹⁹⁾، ولی آنان معذب نخواهند بود.

دعوی بی دلیل یهودیان

عهد گاهی به معنای پیمان دو جانبه است که از آن به معاهده یاد می شود و زمانی به معنای وعده یک جانبه است که از آن به تعهد مقابل تعاهد یاد می شود. عهد به معنای معاهده طبق مبانی عقلا الزام آور است و وفای به آن و عمل طبق آن حسن و نقض آن و عمل نکردن برابر آن قبیح است و گذشته از جنبه اخلاقی، صبغه حقوقی دارد. عهد به معنای وعده هر چند وفای آن خوب است، لیکن الزام آور نیست و جنبه اخلاقی آن مستلزم صبغه حقوقی نخواهد شد؛ هر چند برخی از احادیث لزوم رعایت آن را دربردارد و بعضی از فقیهان نیز به وجوب وفای به آن فتوا داده اند.

خداوند از آن جهت که کمال محض است و هیچ گونه نقص و عیبی را به حریم امن او راه نیست، هر دو قسم از عهد را وفا می کند و هیچ یک را نقض نخواهد کرد و هیچ کس باوفاتر از خداوند نسبت به عهد خود نیست: (وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ) ⁽⁷⁰⁰⁾؛ وقتی پیام قرآن نسبت به بشر این است که (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) ⁽⁷⁰¹⁾ و دستور وحی الهی نسبت به متعاهدان در برابر خداوند (وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ اللَّهُ إِذَا عَاهَدْتُمْ) ⁽⁷⁰²⁾ است و نکوهش قرآن نسبت به ناقضان عهد این است: (الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ... أَوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ) ⁽⁷⁰³⁾ و اعلام رسمی او راجع به وفای خداوند در برابر رعهده دیگران، یعنی معاهده دو طرف (وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ) ⁽⁷⁰⁴⁾ است، هرگز اتمال نقض عهد و وفا نکردن خداوند نسبت به معاهده خود فرض صحیح ندارد. این مطلب هر چند مقول به تشکیک است و تحقق آن در عهد به معنای معاهده بیش از عهد به معنای وعده است؛ لیکن نصاب لازم آن در عهد به معنای وعد نیز محقق است؛ چنان که با تبیین خطوط کلی بحث در لطایف و اشارات همه زوایای مبهم و تاریک آن روشن خواهد شد.

آنچه در این بخش مطرح است این است که خدای سبحان هیچ گونه عهدی، خواه به معنای معاهده و خواه به معنای عهد یک جانبه و وعده ابتدایی، به یهودان نداده است و اینان هیچ عهد و وعده ای از خداوند دریافت نکرده اند؛ زیرا نه دلیل عقلی بر این دعوی اقامه شده و نه حجت نقلی گواه آن است و گرنه خداوندی که راضی نیست مسلمانان معاهده بت پرستان و مشرکان را نقض کنند و به مسلمانان فرمان می دهد که تعاهد و تثنی ها را گرامی بدارند و آن را نشکنند: (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ... فَأَتَمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مَدَّتْهُمْ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُتَّقِينَ) ⁽⁷⁰⁵⁾ (کیف یكون للمشرکین عهدٌ عندا= و عند رسوله إلا الذین عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقیموا لهم إن الله یحب المتقین) ⁽⁷⁰⁶⁾ چگونه خودش عهدشکنی را نسبت به غیرمشرک، یعنی اهل کتاب روا می دارد. اگر فرقه یهود کمترین دلیلی در این زمینه می داشتند، خواه به صورت عهد و وعده ابتدایی حتماً در احتجاج با رسول گرامی ﷺ آن ر ارائه می کردند؛ بنابراین، ادعای تماس موقت و مساس محدود و معدود آتش قیامت و نجات پس از آن خالی از هرگونه بیبینه و برهان است و هیچ ارزش علمی ندارد.

تذکر: در جمله فلن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ تصریح به اسم ظاهری اللّٰه با امکان اکتفا به ضمیر، برای تعلیل است؛ یعنی مقتضای الوهیت وفای به عهد و عدم تخلف از آن است. (707)

سینه دامن گستر

سینه ای موجب خلود است که همه وجود گنه کار را احاطه کند، و آن شامل گناهانی است که به شرک یا کفر یا تکذیب آیات الهی منتهی شود، نه هر سینه ای زیرا گناهی که به عقیده آسیب نرساند و نظیر شرک، کفر، ارتداد و مانند آن نباشد، هر چند در اعمال ظهور دارد و جوارح یا بخشی از احوال و اوصاف را احاطه می کند و قسمتی از جوارح را دربرمی گیرد، ولی همه دل و درون و صدر و فؤاد را احاطه نمی کند؛ زیرا جایگاه اعتقاد توحیدی همچنان از آسیب سینه مصون است؛ بنابراین، عنوان سینه در آیه مورد بحث می تواند عام یا مطلق باشد، ولی قید احاطه: و أحاطت به خطیته آن را از عموم یا اطلاق ساقط می کند.

خلاصه آن که 1. هر گناهی سبب خلود نمی شود؛ زیرا مؤمن فاسق پس از تطهیر به وسیله دوزخ، وارد بهشت می شود.

2. مقصود از سینه در آیه مورد بحث هر گناهی نیست، بلکه گناه محیط به هویت گنه کار است و گناه محیط به عاصی فقط در خصوص شرک، کفر، ارتداد و مانند آن یافت می شود، نه غیر آن.

3. این مطلب یا از تعدد دال و مدلول استفاده می شود یا از وحدت دال و مدلول؛ یعنی اگر منظور از سینه، عام یا مطلق بود و قید احاطه، احترازی بود از تعدد دال و مدلول ویژگی گناه مزبور استنباط می شود و اگر مقصود از سینه، خاص یا مقید بود و عنوان احاطه شاهد توضیحی آن بود، از وحدت دال و مدلول خصوصیت سینه مزبور استظهار می گردد.

4. هیچ گناه غیر محیطی سبب خلود نخواهد شد و اگر درباره برخی از معاصی بزرگ، مانند قتل انسان مؤمن، تهدید به خلود شده: (من یقتل مؤمناً متعمداً فجزأؤه جهنم خالداً فیها) (708)، مقصود از آن یا قتل مؤمن به جهت ایمان اوست که تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت آن باشد و بازگشت چنین گناهی به کفر است، یا اگر کشتن مزبور برای ایمان نباشد بلکه برای مسائل دیگر، مانند نزاع بر

سر مال، حق و... باشد، منظور از خلود، مکث طولانی است، نه جاودانگی یا آن که این گونه از گناهان بزرگ زمینه ایمان را از بین برده و گنه کار را آماده تکذیب آیات الهی (کفر و ارتداد) می کند و سرانجام گرفتار خلود خواهد شد؛ زیرا ارتداد و مانند آن، گناه محیط به هویت گنکار است که همه جوارح، و همه جوانح او را دربرمی گیرد و اگر فرضاً دارای برخی از اعمال صالح، یعنی حُسن فعلی باشد، در دنیا از آن بهره مند می گردد، ولی نسبت به آخرت هبط خواهد شد و چیزی از آثار صلاح و فلاح و نجاه در شخص مشرک، کافر، مرتد و... نخواهد بود؛ چنان که توضیح آن می آید.

تذکر 1. گرچه عهد خدای سبحان بر این است که مؤ من فاسق را در دوزخ مخلد نکند و ایمان پیمان الهی از موثقی مشترک بین خداوند و همه انبیاء و اولیاء و اقوام و ملل است و اختصاصی به امت اسلامی ندارد و تحماً در دین یهود مطرح بوده و تورات حضرت موسای کلیم علیه السلام به آن ناطق است، لیکن همه این مطالب درباره گناه غیر محیط است؛ یعنی اگر کسی مؤ من بود و فضای صدر او ظرف ایمان به معارف حق بود و وعای فؤ اد او را اعتقاد صائب و ایمان صحیح پر کرده و جوانح اعتقادی او از گزند احاطه گناه قلبی مصون بود، ولی در مقام اعمال جوارح یا برخی احوال و اوصاف نفسانی و جانحی مبتلا به احاطه گناه بود، چنین تبه کاری کیفر و تعذیب او ملحق به عفو و کرامت خداست و آنگاه وارد بهشت می شود، لیکن گناه محیط به تمام هویت ک ه مدار بحث کنونی است، هرگز با چنین میثاقی همراه نبوده است.

2. ضمیر در (خطیئه) به انسان گنه کار بازمی گردد و اضافه خطیئه به ضمیری که به او بازمی گردد، اشاره به این دارد که آنچه به دست آمده و حالتی را که کسب کرده، به خود او اختصاص دارد⁽⁷⁰⁹⁾. سر این اختصاص آن است که هر چند بین عامل و عمل پیوند علی و معلولی برقرار است و هر فعلی به افعال خاص مرتبط است، لیکن عنوان تهدید آمیزی که از فعل مزبور انتزاع می شود، صبغه حقوقی دارد و در نظام حقوقی این گونه از جرایم ارتباط ناگسستنی با فاعل خود فعل دارد، نه با غیر او. غرض آن که بین فاعل و فعل پیوند علی و معلولی برقرار است و فعل قبل از صدور در اختیار

افعل است، خواه آن فعل صالح باشد یا طالح، لیکن بعد از صدور اگر طالح بود، فاعل را در اختیار خود قرار می دهد و آیات رهن افراد در قبال تبه کاری ها نشان گرفتار بودن فاعل بعد از فعل است.

خطیئه دام گستر

تعبیر به احاطه در جمله و اُحطت به خطیئته می رساند که تفاوت سیئه با حسنه در این است که سیئه بر صاحبش محیط شده، او را در اختیار می گیرد، و جوارح و جوانح او را می بندد و در رهن خود قرار می دهد؛ برخلاف حسنه که هرگز دست و پای انسان مُحسن را نمی بندد و او را حبس نمی کند، بلکه برعکس سبب حریت، حرکت و پویایی او به سوی هدف می شود و او را به مقصد می رساند. فقط سیئه و گناه است که انسان گنه کار را در دام انداخته و براساس (کَلَّ امْرِئٌ بِمِ اِكْسَبِ رِهین) ⁽⁷¹⁰⁾، او را در رهن و حبس خود قرار می دهد و از رسیدن به مقصد باز می دارد و اگر بر صاحبش محیط شود، در نهایت اسباب خلود او در آتش را فراهم می سازد و او را از اصحاب آتش (کسانی که پیوسته همراه و هم صحبت با آتشند) قرار می دهد و راز این که قرآن کریم اصحاب یمین، اصحاب میمنت ⁽⁷¹¹⁾ و قهراً بالاتر از آنان، یعنی مقربان را استثنا می کند و آنها را از گزند گرو بودن و آسیب مرهون شدن مبرا می داند، ه مین است که گناه، دارای رسوبی است که راه تکامل را از همه اطراف می بندد و طاعت دارای صفا و لطافتی است که راه صعود را از هر طرف باز می کند.

بر همین اساس به سیئه خطا (چیزی که به هدف نمی رسد و از هدف منحرف است) اطلاق می شود، در مقابل حسنه که بر آن صواب (چیزی که به هدف می رسد و به مقصد اصابه می کند) اطلاق می گردد و تفاوت آن دو یعنی خطا و سیئه در این است که خطا همانند صواب ناظر به مقصد عمل است و سیئه همانند حسنه ناظر به صاحب عمل.

معیار خلود در بهشت و دوزخ

آیات دوم و سوم از آیات سه گانه مورد بحث، در حقیقت معیار خلود در بهشت و جهنم را بیان می کند؛ معیار خلود در دوزخ این است که انسان (خواه یهودی یا مسیحی باشد یا در اسم مسلمان باشد) دست از گناه بردارد و خطایا همه هستی او را پر کرده باشد و سیاهی گناه، همه سفیدی قلبش

را پوشانده باشد: ما من عبد إلا و في قلبه نكتة بيضاء فإذا أذنب ذنباً خرج في النكتة نكتة سوداء، فإن تاب ذهب ذلك السواد وإن تَمَادَى في الذنوب زاد تلك السواد حتى يغطي البياض فإذا غطى البياض لم يرجع صاحبه إلى خير أبداً و هو قول الله عزوجل: (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) (712)

چنین کسی که جایی از هویت او یست که گناه در آن نفوذ نکرده باشد، در واقع موحد نیست وگرنه کسی که به گناه بزرگ آلوده باشد، ولی گناه بر او احاطه نکرده، یعنی عقیده او به توحید و اقرارش نسبت به وحی و رسالت محفوظ است، در دوزخ خلد نیست، بلکه همان طور که قبلاً بازگو شد، به مقدار معصیتش در آتش معذب می شود، سپس نجات می یابد؛ کسی خالد در عذاب است که در وجود خود جایی برای اعتقاد به توحید و... باقی نگذاشته و پرده گناه، همه هستی او را فرا گرفته باشد.

قرآن از این گونه افراد که ستم مقوم هویت آنان شده به ظالم تعبیر می کند و می فرماید: برای چنین کسانی آتشی را آماده کردیم که سرآورده آن همه وجودشان را فرا می گیرد: (إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سَرَادِقُهَا) (713).

آیه سوم به دلالت کلمه (الصالحات) که جمع محلی به الف ولام است و افاده عموم می کند میزان خلود در بهشت را ایمان و انجم همه کارهای خیر و شایسته، یعنی ترکیب سحن فاعلی و حسن فعلی می داند و مرکب با انتقافای یکی از اجزایش منتفی می شود و نتیجه اگر کسی ایمان نیاورد، ولی عمل صالح داشته باشد، یا عمل صالح نداشته باشد، ولی مؤمن باشد نمی تواند در بهشت مخلد شود (714)، چنان که در جایی دیگر می فرماید: (يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامِنًا مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا) (715)؛ آن روز که برخی آیات پروردگارت تحقق یابد، ایمان آوردن افرادی که قبلاً ایمان نیاورده اند، یا در ایمانشان عمل نیکی انجام نداده اند، سودی به حالشان نخواهد داشت. البته انسان مؤمن و معتقد که دارای برخی اعمال صالح است، اگر به بعضی معاصی مبتلا باشد، پس از تعذیب معادل عصیان، وارد بهشت می شود و مخلد خواهد بود.

راز این که احاطه گناه سبب خلود در آتش می شود این است که همه هستی چنین انسانی را گناه فرا گرفته و راه نجاتش را بسته است؛ به گونه ای که اگر برای همیشه در دنیا بماند، از معصیت و شرک ناشی از آن دست نمی کشد.

لطایف و اشارات

1. نقد سخن ابن عربی

برخی ارباب معرفت برآنند که ادعای یهود راجع به ایام معدود درست است، ولی دعوی آنها راجع به انقضا صحیح نیست؛ زیرا ایام معدود همواره می گردد و دَوْران دارد؛ مانند فصول سال که معود است، ولی برای همیشه دوران دارد، مگر آن که دنیا منقرض شود و عمر آن منقضی گردد؛ همان طور که اینان در همه ایام ماه و در همه ماه های سال به کفر و تحریف و تشریح می پرداختند، مقدار تعذیب آنان در معاد نیز این چنین خواهد بود.

وجود ایام را در قیامت نمی توان انار کرد؛ زیرا از آیه (لهم رزقهم فیها بكرةً و عشیاً)⁽⁷¹⁶⁾ برمی آید که در آن نشئه ایام وجود دارد.⁽⁷¹⁷⁾

این بیان ناتمام است؛ زیرا اولاً، آیه مورد استظهار ناظر به دوام است، نه صبح و شام؛ زیرا در نشئه ای که شمس و قمر نباشد: (لایرون فیها شمساً ولا زمهیراً)⁽⁷¹⁸⁾، مجالی برای ترسیم بامداد و شامگاه نیست. البته در بهشت برزخی پگاه و شامگاه یافت می شود.

ثانیاً، بر فرض تحقق ایام در بهشت، آنچه معدود است روزهای هفته یا ماه اهی سال یا سال های قرن است و آنچه یهودان ادعا دارند، همانا معدود بودن ایام تعذیب است یعنی بحث در این نیست که آیا ایام قیامت نظیر ایام دنیا معدود و دَوْرانی یا مستمر و غیر دَوْرانی است، بلکه بحث در این است که آیا ایام تعذیب محدود و معدود است یا غیرمتناهی و نامعدود.

2. حکم تخلف وعده و وعید

تبشیر و انذار، ترغیب و ترهیب، مهر و قهر، تقریب و تبعید و بالاخره بیان این دو صفت فعل الهی گاهی به صورت اخبار و زمانی به صورت انشا است. در هر موردی که سخن به طور اخبار باشد، تحقق مخبر عنه قطعی خواهد بود؛ زیرا در هر گونه خبری که از طرف خدای سبحان صادر شده باشد هم کذب خبری محال است، چون جهل، نسیان، سهو و خطا را در حرم علم نامحدود الهی راه نیست و هم کذب مخبری ممتنع است؛ زیرا هیچ انگیزه ای برای دروغ گفتن در خدای سبحان وجود ندارد. گذشته از آن که گزارش کذب، نقص و قبیح است و صدور کار ناقص و قبیح از خدای حکیم و قادر محض مستیعنی صدور عمل ناروا ممتنع از خداست، نه واجب بر خداوند؛ پس هرگونه ترغیب و ترهیبی که صبغه اخبار داشته باشد نه انشا، تحقق آن ضروری و تخلف آن ممتنع است. البته چیز ممکنی که وجود آن ضروری یا ممتنع است، حتماً ضرورت یا امتناع آن بالغیر خواهد بود، نه بالذات و گرنه در قلمرو فعل و کار امکانی قرار نمی گرفت.

اما در هر موردی که قهر و مهر یاد شده به طور انشا باشد نه اخبار، چون در انشا سخن از صدق و کذب نیست، تحقق مورد انشا به عنوان صدق و تخلف آن به عنوان کذب نخواهد بود؛ از این رو صدق و کذب در آن راه ندارد.

انشا گاهی به صورت وعد و تبشیر است و زمانی به صورت وعید و وعید و تهدید. خلف وعده قبیح است و این قبح درباره انسان از مسائل حکمت عملی محسوب می شود و درباره خدای سبحان از معارف حکمت نظری به حساب می آید؛ چنان که کذب مطروح در مبحث اخبار نیز این چنین است؛ یعنی صدق و کذب مطرح درباره خداوند از سنخ بود و نبود حقیقی است، ولی صدق و کذب مطرح درباره انسان از صنف باید و نباید اعتباری است؛ از این رو آنچه درباره خداوند عنوان می شود، از سنخ وجوب، و امتناع تکوینی است، نه تشریحی چنان که آنچه درباره اسان عنوان می گردد، از صنف وجوب و حرمت اعتباری و تشریحی است، نه تکوینی. به هر تقدیر، انشائی که وعده را به همراه دارد،

تخلف ناپذیر است؛ چون چنین تخلفی قبیح و ناقص است. اما تخلف وعید مستلزم قبح و نقص نیست، بلکه کرامت و گذشت کریمانه را به همراه دارد؛ از این رو بدون اشکال است.

اقسام وعید

وعد دو قسم است: گاهی وعید محض است و زمانی ملّفق از وعید و وعد؛ مثلاً گاهی فقط حق خداوند مطرح است و گنه کار بر اثر ترک واجب یا فعل حرام استعحقاق کیفر می یابد و خداوند نیز در این گونه موارد تهدید به تعذیب کرده است و حق هیچ کس دیگر در آن عصیان وجود ندارد و خداوند نیز غیر از وعید پیام دیگری در خصوص این موارد ندارد. این جا عفو الهی بکند کار خویش و ترک عمل به وعید نه محذور کذب را دارد، چون از سنخ انشاست، نه اخبار و نه مفسده تضييع حق دیگری را دربردارد؛ چون فرض بر این است که نه وعدی این وعید را همراهی می کند و نه مفسده تضييع حقوق دیگران.

گاهی گذشته از حق خداوند حق مردم نیز مطرح است؛ مانند مواردی که تبه کار گذشته از تمرّد نسبت به دستور خدای سبحان، نسبت به حقوق دیگران تعدی روا داشته است. عفو در این گونه موارد و گذشت در این بخش از مسال حقوقی، مستلزم تفویت حق دیگران است که بدون رضایت آنان چنین گذشتی بدور از عدل متوقع از محکمه الهی است. البته با گذشت صاحبان حقوق یا با ترضیه آنان و جلب موافقت ذی حق ها از ناحیه خدای منان چنین عفو و گذشتی بدون محذور است.

گاهی وعید الهی نسبت به دشمنان همراه با وعده نصرت خدا نسبت به مؤ منان است. خلف چنین وعید تلفیقی، محذور قبح و نقص را به همراه دارد؛ یعنی اگر خداوند در جریان اخص مسلمانان را وعده دهد که دشمنان شم ارا مخدول خواهم کرد، ولی در اعمال خذلان مسامحه شود، عصاره آن هر چند نسبت به دشمنان به صورت تخلف وعید است، لیکن نسبت به مسلمانان به صورت تخلف وعده خواهد بود. البته روشن است که تخلف وعده نسبت به خداوند مانند تخلف مواعده و معاهده و پیمان مشترک عیب و نقص است؛ یعنی همان طور که خداوند از تخلف پیمان مشترک و معاهده ای که بین او و بین بندگان برقرار شده منزّه است، از تخلف وعد ابتدایی و تعهد یک جانبه نیز مبرا است.

تذکتر: آنچه در این لطیفه به آن اشاره شد، ناظر به مقام ثبوت است. ام اذدر مقام اثبات و تعیین اخبار و انشا وعد و وعید، وعد محض و وعد مُلَّفَق و وعد مشترک (مواعده و معاهده)، وعد ابتدایی و مانند آن، نیازمند به بررسی متون مقدس و ادله نقلی است. ممکن است در کیفیت استظهار مطالب مزبور بین صاحب نظران اختلاف باشد.

3. خلود در دوزخ

هر چند برخی از مفسران خلود تعذیب دوزخیان را بر نمی تابند آن را با سعه رحمت الهی هماهنگ نمی یابند و با برهان عقلی مطابق نمی بینند و دلالت ادله لفظی را نسبت به آن قاصر می پندارند، لیکن همان طور که در بعضی از معارف قبلی بازگو شد، راه تبیین عقلی آن پیمودنی است و ادله لفظی آن قاصر نیست.

آنان که اصل خلود تعذیب را بر نمی تابند هرچند ممکن است دوزخ را دامی بدانند، طرح جریان خلود صنف خاص از مؤ منان، یعنی مؤ من فاق نسبت به این گروه نارواست؛ زیرا کسی که خلود مشرک، کافر، منافق، مرتد و مانند آن را نمی پذیرد، یقیناً خلود مؤ من فاسق را مردود می داند. اما آنان که اصل خلود را ممی پذیرند و نسبت به مشرکان و نظایر آنان اتفاق نظر دارند؛ درباره مؤ من فاسق اختلاف رأی دارند؛ گروهی آنان را مؤ من می دانند و فسق مقطوع آنها را منافی ایمان آنان نمی یابند که امامیه و عده ای براین باورند، و فرقه ای آنان را کافر می پندارند و مرتکب گناه بزرگ را نظیر کافر، خراج از اسلام، تلقی می کنند؛ مانند تندروان خوارج و مُفرطان اهل نهروان. گروهی نیز آنها را دارای منزلتی بین منزلت مؤ من و کافر می دانند و قائل به واسطه بین ایمان و کفرند؛ مانند معتزله. تفصیل این بحث برعهده کتاب های کلامی است و فخرالدین رازی بیش از دیگر مفسران در این زمینه بحث کرده و گستره آن را با ذکر اقوال متعدد، ادله متنوع و نقض و ابرام های گونه گونه نمایان کرده است.⁽⁷¹⁹⁾

خلود مؤ من فاسق سخن ناصوابی است که منشأ آن تقدیم قهر بر مهر و ترجیح غضب بر رحمت از یک سو و استنباط نادرست از برخی نصوص مأثور از سوی دیگر است؛ چنان که فتوا به عفو عمومی

تبه کاران مؤمن که منشأ تساهل و تسامح ناصواب از یک سو و استظهار نادرست مُرَجَّئانه از برخی آیات و احادیث از سوی دیگر است، کلامی غیر مُبرهن است.

در برخی از معارف یاد شده اشاعره که فخر رازی از این گروه است، با فرقه ناجیه، یعنی امامیه همراهند، ولی عمده مبنای حُسن و قبح عقلی است از یک سو و فرق عریق و میز عمیق بین وجوب بر خدا و وجوب از خدا، از سوی دیگر، که اشاعره در مطلب اول مبنای نفی دارند و در مطلب دوم که فرع مطلب است بی مبنایند. چون وعده الهی نسبت به عفو تبه کاران مؤمن غیرتائب به نحو قضیه مهمله است نه ایجاب کلی، از این رو نه می توان درباره بخشودگی شخص یا گروه معینی اظهارنظر کرد و نه می توان درباره مقدار عذاب آنان سخن گفت و تفصیل این مطالب در ذیل آیه (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) ⁽⁷²⁰⁾ که نشان ترجیح مهر بر قهر و تقدیم عفو بر سخط است و ذیل آیه (لَا تَفْقَنطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذَّنُوبَ جَمِيعًا) ⁽⁷²¹⁾ خواهد آمد که اولی راجع به بخشش بدون توبه است، لذا فی الجمله است نه بالجمله و دمی راجع به عفو با توبه است، لذا بالجمله است نه فی الجمله.

4. دوزخ از منظر رحمت نامحدود خدا

بررسی دوزخ از منظر رحمت نامحدود خداوند برخی اصحاب معرفت را بر آن دات تا بگوید: ورود بهشتیان به جنت برابر رحمت است و در آن تردیدی نیست، اما ورود دوزخیان به جهنم نیز مطابق رحمت است، لیکن نه برای مهمانان یعنی کافران دوزخی، بلکه برای میزبان، یعنی آتش و حیوانات آتش که منتظر تعذی و بهره وری از واردان هستند؛ زیرا کافران جن و انس غذای حیوانات ناریند. ⁽⁷²²⁾ بر فرض درتسی چنین برداشتی مفاد آن با سخن نورانی حضرت علی بن ابی طالب ع منافی نیست که درباره دوزخ فرمود: دارٌ لیس فیها رحمة ⁽⁷²³⁾؛ زیرا منظور آن حضرت نفی رحمت نسبت به واردان است.

5. معیار سعادت

قرآن کریم ملیّت، نژاد، سرزمین و سایر خصوصیات ظاهری و مادّی را صرفاً وسیله ای برای حصول تعارف و شناسایی افراد و ملل و به منزله شناسنامه ای طبیعی و تکوینی می داند و در این باره چنین می فرماید: (.. **وجعلناکم شعوباً وقبائل لتعارفوا**)⁽⁷²⁴⁾؛ شما را به صورت ملت ها و قبیله ها درآوردیم تا یکدیگر را بشناسید، نه این که فضیلتی در نژاد خاص یا قبیله مخصوص باشد مایه فخر قومی بر قوم دیگر یا ملتی بر ملت دیگر شود. این آیه ناظر به تساوی اقوام و ملل است. از برخی آیات نیز تساوی افراد در برابر یکدیگر استنباط می شود؛ مانند: (مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ **أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَنَحْنُ بِهِ سَوَاءٌ**)⁽⁷²⁵⁾ که در این جهت هر کس می تواند مشمول این اصل کلی شود و هیچ تفاوتی بین آنها نیست.

نیز تساوی افراد در حدیث معروف نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است: الناس سوا كأسنان المشط⁽⁷²⁶⁾؛ مردم مانند دندانه های شانه با هم برابرند و هیچ فردی بر فردی دیگر فضیلت و برتری ندارد؛ چنان که تساوی اقوام و ملل در تعبیر دیگری از آن حضرت آمده است: وليس لعربیّ علی عجمیّ فضل إلاّ بالتقوی⁽⁷²⁷⁾.

از منظر قرآن کریم و سنت معصومان: معیار فضیلت و ورود به بهشت و خلود در آن تنها ایمان و عمل صالح و به تعبیر دیگر تقواست؛ از این رو در ذیل آیه 13 سوره حجرات آمده است: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ و در ذلی آیه 62 گذشت: (.. من ءامن بالله والیوم الآخر و عمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف علیهم ولا هم یحزنون)؛ یعنی هر کس سه اصل ایمان به خدا و ایمان به قیامت و عمل صالح را داشت، اهل نجات است و عناوین ویژه مانند یهودیت، نصرانیت، صابئی بودن یا مسلمان بودن سهمی ندارد؛ چنان که در صدر این آیه: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَأَنْصَارُوا وَالصَّابِئِينَ... مطرح شده است.

در آیات مورد بحث نیز معیار مزبور تکرار می شود. با این اضافه که به یکی از گرایش های نژادی یهود نیز اشاره و نقد می شود.

بنی اسرائیل نژادپرست می پنداشتند که چون از اولاد اسحاق نبی ﷺ هستند و اسحاق از همسر اول ابراهیم ﷺ که زن آزاده ای بود، متولد شده بود، برخلاف اسماعیل ﷺ که از زن کنیزی چون هاجر به دنای آمده بود، نژادشان بر نژاد فرزندان اسماعیل برتری دارد و براساس خیال باطل دیگری برای خود بُنوت تشریفی خدا را نیز قائل بدند و همانند نصارا ادعا می کردند که ما دوستان و فرزندان خدا هستیم: (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحبّاءه) (728).

براساس این خیال های موهوم می پنداشتند می توانند هر کاری را نسبت به سیار اقوام انجام دهند و می گفتند: (ليس علينا في الأميين سبيل) (729)؛ ما در برابر بی سوادها (غیریهود) هیچ مسؤ و لیتی نداریم و نیز مدعی بودند که تنها، گوه گوساله پرست از یهود برای چند روزی وارد آتش می شوند، سپس از آتش نجات یافته، در بهشت جاویدان مسکن می گزینند و بالاتر از این، ادعا می کردند که هر کس بخواهد وارد بهشت شود باید یهودی باشد؛ چنان که ترسایان نیز چنین ادعای خامی را در سر می پروراندند و می گفتند: غیر از مسیحیان کسی اهل بهشت نیست؛ (وقالوا لن يدخل الجنة لأ من كان هوداً أو نصارى) (730).

قرآن کریم این توهم های باطل را (به ضمیمه آثار باطلی که بر آن مترتب می کردند) به نقد می کشد و افزون بر آنچه در آیه 62 سوره بقره گذشت، در آیه 111 همین سوره می فرماید: این ادتقاد آرزویی بیش نیست. به آنان بگو ادعا یا باید با برهان عقلی ثابت شود یا در کتاب آسمانی نوشته شده باشد و با برهان نقلی اثبات گردد: تلک أمانیهم قل هاتوا برهانکم إن کنتم صادقین.

آنگاه شبیه آنها در آیه 62 سوره بقره به عنوان معیار سعادت بیان شد، در آیه 12 همین سوره بر آن تأکید می کند و می فرماید: کسی اهل نجات است که هم از جهت حسن فاعلی، خود را با همه وجود، تسلیم خدا کند و هم از جهت حسن فعلی، خود را با همه وجود، تسلیم خدا کند هم از جهت حسن فعلیاً محسن و نیکوکار باشد؛ بلی من أسلم وجه لله و هو محسن فله ثجره عند ربّه و لا خوف علیهم و لاهم یحزنون.

در آیه مورد بحث نیز به صورت قضیه منفصله حقیقیه، آن تفکر نژادپرستانه را محکوم کرده، می فرماید: این سخن شما (که ما بیش از چند روزی به آتش مبتلا نمی شویم) یا حق است و مستند و مبتنی بر وعده ای است که خدا به شما داده، یا باطل است و مبتنی بر افترا بی است که جاهلانه به خدا بسته اند؛ قل اتّخذتم عندالله عهداً فلن یخلف الله عهدہ أم تقولون علی الله ما لاتعلمون. احتمال اول درست نیست چون پیمانی در کار نیست و خداوند هرگز چنین وعده ای به شما نداده است؛ پس اتمال دوم صحیح است و در نتیجه ادعای شما افترا بی بیش نیست.

نظیر این بیان، در سوره یونس خطاب به مشرکان نیز به صورت قضیه منفصله و به کمک ام منقطع، چنین آمده است: این که برخی روزی های خدا را حرام و بعضی دیگر را حلال می پندارید، آیا خدا به شما چنین اذنی داده یا بر خدا افترا می بندید و پیش خود حلال و حرام می کنید؟ (قل أرئیتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً و حلالاً قل ءالله أذن لكم أم علی الله تفترون) (731). چیزی را که به خدا اسناد می دهید، باید به وحی الهی مستند شود تا حق باشد و گرنه افتراست و چون در این باره وحی در کار نیست و خداوند چنین اذنی به شما نداده، پس این تحریم و تحلیل اشیا، افترا بی بیش نیست.

بحث روایی

1. بطلان جبر

فی رسالۃ أبی الحسن الثالث علیه السلام:... فمن دان بالجبر أو بم ایدعو إلی الجبر فقد ظلم الله و نسبه إلی الجور و العدوان إلی الجور و العدوان إذ أوجب علی من أجبر العقوبة و من زعم أن الله یدفع عن أهل المعاصی العذاب فقد کذب الله فی وعیده حیث یقول: (بلی من کسب سیئة... (732).

اشاره الف. با اغماض از سند، جبر و تفویض از معارف عمیق نظری است، نه ضروری. اگر باحث متفکری روشمندانه تفحص کرد و در جمع بندی ادله طرفین راه صواب را نیمود، معذور است؛ زیرا هرگز منکر ضروری نشده و هیچ گاه بین اعتقاد به جبر و انکار یکی از اصول مسلم اعتقادی تلازمی

نمی بیند؛ چنان که فقیه همدانی در ذیل مسأله نجاست کافر مبسوطاً به این مطلب پرداخته و کلام فقیه نام آور امامیه مرحوم کاشف الغطاء را که به نجاست قائلان به جبر فتوا داده، نقد فرموده است (733).

ب. اگر قائل به جبر معنای دقیق آن را ادراک کند و لوازم سوء آن را بفهمد و عالماً و عامداً به همه لوازم ناصواب آنها ملتزم ردد، چنین عصیانی همانند برخی از معاصی یاد شده به انکار مزبور منتهی می شود، لیکن در حدیث فوق سخن از خلود اهل جبر و مانند آن مطرح نشده است.

ج. اگر کسی بگوید: خداوند از اهل عصیان فی الجملة نه بالجملة می گذرد، چنین گفتاری با آیات عفو و وصفح و کرم الهی مطابق است و با هیچ اصلی مخالف نیست و اگر درباره کسی که ماحط به معاصی است، یعنی بر اثر ابتلای به شرک همه جوانح و جوارح وی تحت احاطه عصیان قرار گرفته، چنین بگوید که وی مورد عفو خداست، گفتار او با ظاهر آیه مورد بحث منافات دارد و اگر گوینده مفروض مفاد آیه را خبر بداند نه انشا و مضمون همین خبر را نفی کند، مستلزم تکذیب الهی است و اگر به لازم کلام خود توجه داشته باشد و آن لازم باطل را ملزم شود، قول او حکم انکار ضروری دارد.

2. اصحاب دوزخ و بهشت

عن علیؑ عن النبی ﷺ: أنه تلا هذه الاية (فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون). قيل يا رسول الله من أصحاب النار؟ قال: من قاتل علياً بعدى فأولئك أصحاب النار مع الكفار فقد كفروا بالحق لما جاءهم إلا وإن علياً بعضه مني فمن احربه فقد حاربنى وأسخط ربي ثم دعا علياً فقال: يا علي! حربك حربى وسلمك سلمى و أنت العلم فيما بينى و ما بين أمتى (734).

عن أبى حمزه عن أحدهما عليهم السلام فى قول الله عز و جل: (بلى من كسب سيئة و أحاطت به خطيئته) قال: إذا جحدوا إمامة أمرى بالمؤمنين (فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) (735).

عن الكاظمؑ فى قوله تعالى (بلى من كسب سيئة) قال: بغضنا (وأحاطت به خطيئته) قال: من شرک فى دماننا (736).

عن ابن أبي عمير قال: سمعت موسى بن جعفر يقول: لا يخلد الله في النار إلا لأهل الكفر والجحود و أهل الضلال و الشرك (737).

عن رسول الله ﷺ: خمسة لا تطفىء نيرانهم ولا تموت أبدانهم: رجل أشرك، و رجل عقى والديه، و رجل سعى بأخيه إلى السلطان فقتله، و رجل قتل نفساً بغير نفس، و رجل أذنب ذنباً و حمل ذنبه على الله (738).

عن اميرالمؤمنين في الدعاء: ((... أقسمت أن تملأها من الكافرين من الجنة و الناس أجمعين و أن تخلد فيها المعاندين (739).

قال الحسن بن علي للرجل الذي قال إنه من شيعة عليّ عليه السلام: يا عبدالله لست من شيعة عليّ عليه السلام إنما أنت من محبيه، إنما شيعة عليّ عليه السلام الذين قال الله عز و جل فيهم: (والذين آمنوا و عملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) هم الذين امنوا بالله و وصفوه بصفاته و نزّهوه عن خلاف صفاته و صدّقوا محمداً في أقوله و صوّبوه في أفعاله و رأوا عليّاً بعده سيّداً إماماً و قرماً هماماً لا يعدله من أمة محمد ﷺ أحد و لا كلهم في كفه يوزنون بوزنه بل يرجح عليهم كما يرجح السماء على الارض و الارض على الذرّة و شيعة عليّ هم الذنن لا يبالون في سبيل الله أوقع الموت عليهم أو وقعوا على الموت و شيعة عليّ عليه السلام هم الذين يؤثرون إخوانهم على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة و هم الذين لا يراهم الله حيث نهاهم و لا يفقدهم حيث أمرهم و شيعة عليّ هم الذين يقتدون بعليّ في إكرام إخوانهم المؤمنين. ما عن قولي أقول لك هذا بل أقوله من قول محمد ﷺ فذلك قوله: (و عملوا الصالحات)؛ قضاوا الفرائض كلّها بعد التوحيد و اعتقاد النبوة و الامامة و أعظمها قضاة حقوق الاخوان في الله و استعمال التقيّة في أعداء الله عز و جل (740).

اشاره الف. خلود در بهشت منافی سبق عذاب نیست؛ یعنی ممکن است مؤمن فاسق قبل از ورود به بهشت وارد دوزخ شود و بعد از تعذیب محدود از آن جا بیرون آید و وارد بهشت گردد و جاودانه در آن جا بماند.

ب. حصر خلود در دوزخ برای مشرکان و کافران و منافقان حقیقی است؛ نه اضافی و اگر گروه دیگری در جهنم مخلد شوند، برای این است که عصیان اینان به کفر یا شرک یا نفاق بازمی گردد و گرنه هیچ گناهی مادامی که با قبول توحید و وحی و نبوت و معاد منافی نباشد و مستلزم انکار آنها نبوده و با عقیداد مزبور جمع گردد، سبب خلود در دوزخ خواهد شد.

ج. انکار ولایت امیر مؤمنان حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام اگر بر اثر شبهه حکمی یا موضوعی نباشد و بعد از اثبات و احراز قطعی آن باشد و با توجه و آگاهی به این که انکار ولایت آن حضرت مستلزم ردّ صریح قول رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و نفی نبوت و تکذیب رسالت آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم است صورت پذیرد، سبب خلود خواهد بود، لیکن بازگشت چنین معصیت حادّی، به انکار یکی از اصول مسلم قطعی عقاید اسلامی است.

د. برخی از معاصران دیگر مانند قتل انسان محترم و عقوق والدین اگر به کفر، شرک، نفاق و ارتداد بازنگردد، مایه خلود نمی شود و مفاد احادیثی که در این زمینه وارد شده همان مکث طولانی است که قبلاً بازگو شد. با این بیان تعارض ابتدایی نصوص مزبور برطرف شده و کاملاً قابل جمع و التیام است.

3. سبب خلود

عن أبی عبد الله علیه السلام: إنّما خلد أهل النار فی النار لأنّ نیاتهم كانت فی الدنیا أن لو خلدوا فیها أن یعصوا الله أبداً و إنّما خلد أهل الجنّة فی الجنّة لأنّ نیاتهم كانت فی الدنیا أن لو بقوا فیها أن یطیعوا الله أبداً (741).

اشاره الف. با صرف نظر از سند این گونه احادیث اغماض از رجال آن لازم است عنایت شود که خلود اهل بهشت نیازی به بحث ندارد؛ زیرا امکان تفضّل و افاضه ابتدایی مانع هرگونه نقد خواهد بود؛ چون پاداش اطاعت گاهی ده برابر و زمانی نیز به اضعاف آن است و هیچ تحدیدی در این باره وارد نشده است؛ هرچند برهان عقلی آتی سند متقن ثبات و دوام و خلود فضیلت مداران در بهشت است.

ب. تبیین خلود اهل دوزخ به این است که وقتی گناه معاذالله از مرحله عمل خارجی گذشت و صفت نفسانی شد و از مرتبه حال ارتحال یافت و به مقام ملکه رسید و از منزل ملکه عبور کرد و به موقف تقویم بار یافت، یعنی به مثابه فصلِ مَقوّم وجودی نه ماهوی رسید، چنین جرم زایل نشدنی وقتی به نشئه معاد وارد شد که در آن جا حساب است نه عمل و بیچ گونه توبه، انابه، ایمان، ندامت و سایر اوصاف و احوال و اعمالِ قلمرو دنیا در آن موقف راه نداشت و هیچ تحوّل، تبدل و استشفاع میسور نبود، ناچار لوازم تلخ آن، یعنی کیفر دائم الهی آن را همراهی می کند.

ج. صرفِ نیت گناه و اهتمام به آن مادامی که به متن عصیان نرسد، معصیت نیست، ولی فصلِ مَقوّم هویت همان الحاد، عناد، لجاج و لدود بودن است که زوال ناپذیر است؛ از این رو اگر چنین افرادی در دنیا جاوید می بودند، گناه آنان نیز جاودانه بود و حتی اگر بر فرض ماحل از جهنم خارج شوند و به دنیا بازگردند، باز به تباهی آلوده می شوند: (وَلَوْ رَدُّوا لَعَادُوا لِمَا نَهَوْا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ) ⁽⁷⁴²⁾؛ چنان که بهشتیان نیز بر فرض محال اگر به دنیا بازگردند، مطیعانه به سر می برند و هرگز از تقوای الهی خارج نخواهند شد.

تبصره: تصویر صحیح خلود و جمع بین آن و تقویم وجودیه ماهوی و حفظ معنای عذاب و عدم ارجاع آن به عذّب و ترسیم درد دائم و تبیین جمع بین دوام رنج و عدم اعتیاد و کیفیت تألم معروض از عَرْض لازم نه غریب فرصت دیگری می طلبد.

(وَإِذْ أَخَذَ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَغْسَرِ كَيْنٍ وَفُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ) .

گزیده تفسیر

خدای سبحان از بنی اسرائیل در مسائل اعتقادی و اخلاقی و احکام فقهی و حقوقی پیمان گرفت و مصادیقی از میثاق خود را این گونه یادآور شد:

1. نهی از هرگونه شرک اعتقادی و عملی؛ اصل عبادت و لزوم آن و تعهد و تداوم بر آن زد پیروان موسای کلیم علیه السلام محرز بود؛ از این رو تأکید بر نفی شرک، به سبب ابتلای بیشتر مؤمنان به شرک و نفوذ هواهای نفسانی و شیطان در مبدأ فاعلی، علت غایی یا نظام داخلی آنهاست.

2. احسان به پدر و مادر؛ احسان به والدین و پرهیز از عقوق آنان از احکام عمومی و بین المللی اسلام است. این احسان که دعای در حق آنان و طلب آمرزش برای آنها را نیز شامل می شود؛ به سبب تربیت، تهذیب، تعذیه و پرورش روحی و جسمی فرزند است. البته از آن رو که احسان، خدمت بی سابقه است، خدمت فرزند به والدین در حقیقت عدل، یعنی جزای احسان و تربیت و ادای دین است، نه احسان.

راز سفارش به احسان به والدین و نیامدن تصریحی این گونه درباره همسر و فرزندان آن است که با تشکیل خانواده، ارتباط عاطفی فرزند با پدر و مادر کاهش می یابد و از این رو در معرض فراموشی هستند، اما گرایش به همسر و فرزند غالباً از حد نصاب لازم نیز می گذرد و از این رو نیازمند سفارش نیست. در خور ذکر است، احسانی که که ترک آن با عقوق قطع رحم و ایدای والدین همراه باشد، واجب است.

راز قرار گرفتن دستور احسان به والدین در کنار فرمان توحید عبادی و نام مقد خدا، افزون بر بیان اهمیت ویژه این فریضه الهی، آن است که اولاً، آنه از ماری طولی فیض خالقیت و ربوبیت خدایند. ثانیاً، احسان آنان در حق فرزند همچون انعام و احسان خداوند، بی طمع پاداش و ثنا و ثواب و به نفع

فرزند و برای رشد اوست. ثالثاً آنان همچون خداوند بخلی در رساندن خیر به فرزند نداشته، همان گونه که لطف خدا درباره بنده اش متوقف بر حُسن طاعت او نیست، والدین نیز کرم خود را از فرزند طالح دریغ نمی کنند.

3. رعایت اصول اخلاقی درباره خانواده و ارحام و بستگان نزدیک خویش؛ بستگان نزدیک به منزله عضو واحدند؛ از این رو خدای سبحان برای تفهیم اهمیت انسجام فامیلی و پرهیز از تشتت و تفرقه و لزوم حفظ وحدت و وفاق خانوادگی، از اعضای آن به لفظ مفرد (ذی القربی) یاد فرمود.

4. احساس مسؤ ولیت نسبت به سرپرستی یتیمان، مساکین و ضعیفان جامعه؛ متمکنان در شو و ن گونه گون علمی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی مأمور به مسکنت زدایی هستند.

هر یک از عناوین والدین، ذی القربی، یتامی و مساکین مستقلاً موضوع حکم احسان است و ظاهر ترتیب ذکری، ذکر عناوین براساس اولویت و اهمیت احسان به صاحبان آنهاست.

احسان به صاحبان هر یک از عناوین مزبور به حسب حال آنهاست؛ چنان که معیار احسان به یتیم بی سرپرست بودن اوست، نه مسکین بودن وی، و حکم احسان به ایتام همچون احسان به والدین مقید به مسکنت نبوده و مانند حکم احسان به مساکین مقید به ایمان نیست.

راز تقدیم ذکر یتیم بر مسکین این است که مسکین هرچند فاقد مال است، لیکن فاقد توان مراجعه به مراکز قدرت و عرض نیاز نیست.

5. حُسن معاشرت و گفتار و رفتار نیکو در برخورد با توده مردم، اعم از مؤ من و کافر؛ گفتار و گفته هر دو باید زیبا و نیکو باشد، خواه مخاطب و مورد گفتگو مخالف باشد یا مؤ الف. سخن نیک سخنی است که محتوای آن خیر و مصلحت و روش آن مقبول و دل پذیر است، نه صرفاً هر سخن خوشایند دیگران؛ از همین رو این دستور اخلاقی و اجتماعی نیکو امر به معروف و نهی از منکر کردن را نیز شامل می شود.

این پیمان اخلاقی و قانون مردمی و انسانی، یعنی نیکو سخن گفتن و با نرمی رفتار کردن و بدی دیگران را با روش نیک پاسخ گفتن، از احکام روابط بین الملل و از بهترین اصول کلی اسلام در

تربیت جوامع انسانی است. البته این حکم، ظرف و موقعیت خاص خود را دارد و چنین نیست که در هر شرایطی با گفتار نیکو با کافران سخن گفته شود.

6. برپاداشتن نماز؛ راز تعبیر از ادای نماز به اقامه این است که نماز ستون دین است و ستون را برپا می‌دارند، نه این که آن را بخوانند.

7. دادن زکات؛ هر نعمتی، اعم از علم، جاه، مقام، قدرت، ثروت و شجاعت، دارای زکات است؛ اگر چه مشمول عنوان و حکم زکات مصطلح فقهی نیست.

دادن زکات واجب، پرداخت دین است که عدل و از وظایف واجب انسانی است، نه احسان که از فضایل راجح اجتماعی است. بنی اسرائیل پس از سر دادن میثاق مدتی مطیع بوده، سپس به همه موثیق پشت کردند. البته نقص همه موثیق ممکن است بدین گونه بوده که هر موردی از آن میثاق توسط فرد یا افرادی نقض شده باشد، نه این که هر فرد اسرائیلی همه موارد را نقض کرده باشد. آنان در حالی که از میثاق رو برتافتند که پیمان شکنی با میل قلبی، دیرپا و پیشه و ملکه آنان بود. خدای سبحان با یادآوری پیمان شکنی های بنی اسرائیل، به مسلمانان گوشزد می‌کند که به عهدهای مزبور وفادار باشند.

تفسیر

بالوالدین

جار و مجرور (بالوالدین) یا متعلق به تُحْسِنُونَ است که در این صورت، با جمله قبل از آن یعنی (لا تعبدون) هماهنگ است، یا متعلق به أَحْسِنُوا که در این صورت، با اوامر بعد از آن: (قولوا)، (أقیموا) و (اتوا) همسان می‌شود. احتمال دوم مناسب تر است؛ چون تعداد افعالی که به صورت امر آمده، بیش از افعالی است که به صورت مضارع آمده است.

والیتامی

یتیم مصادیقی دارد که با اعتبارهای گونه‌گون عنوان یتیم بر آن اطلاق می‌شود؛ زیرا گاهی یتیم به معنای افراد و تنهایی است؛ از این رو دُرّی را که در صدف تنها باشد، در یتیم گویند و نابغه کم نظیر

را یتیمه الدهر خوانند و تک شعر را که نه مسبوق به شعر دیگری است و ن ملحق آن بیست یتیم گویند و گاهی یتیم به منای اِطاً و تأخیر، و زمانی به معنای غفلت از ذهن رفتن یا بردن است و چون کودک بی سرپرست دیگر به کار او رسیدگی می شود و عنایت به او از نظر دور است، او را یتیم گویند. (743)

ثمّ

با توجه به این که کلمه ثمّ در اصل برای تراخی در زمان است، ممکن است مستفاد از این کلمه در آیه مورد بحث این باشد که بنی اسرائیل پس از سپردن میثاق، مدتی را در حال اطاعت و انقیاد به سر می بردند و سپس از آن اعراض کردند که این خود توییخی است برای آنها؛ زیرا ارتداد بعد از اطاعت، زشت تر و شنیع تر از عصیان ابتدایی است. (744).

تناسب آیات

این آیه ضمن بیان نعمت دیگری از نعمت های خدا بر بنی اسرائیل، یعنی منشوری از مسائل اعتقادی و اخلاقی و حقوقی که نعمتی است معنوی، و ضمن بازگو کردن ناسپاسی دیگری از ناسپاسی های آنان، یعنی پشت کردن و بی اعتنائی آنها به این منشور، توضیح و تفصیلی است برای آنچه اجمالاً در آیه 40 با عنوان عهد خدا و در آیه 62 با عنوان میثاق مطرح شد؛ عهد و میثاقی که تولی و اعراض از آن نیز، در آیه مورد بحث و در آیه 63 همین سوره اشاره شده است.

مصادیقی از میثاق و پیمان مزبور که در این آیه مطرح شده عبارت است از: 1. پرستش خدا و دوری از هرگونه شرک. 2. احسان به والدین، خویشاوندان، یتیمان و مساکین. 3. گفتار نیک و معاشرت نیکو با همه مردم و اقوام و ملل. 4. برپاداشتن نماز. 5. پرداختن زکات.

این پنج مورد به ضمیمه دو مورد دیگری که در آیه بعدی از همین سوره آمده: **وَإِذَا أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَآتْسَفَكُونَ دِمَاكُمْ وَلَا تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ؛** یعنی پرهیز از کشتن و ریختن خون یکدیگر و آواره نساختن یکدیگر از سرزمین و وطن، و نیز به ضمیمه سه مصداق دیگری که در سوره مائده ذکر شده: **(وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ... وَامْنْتُمْ بَرَسْلَى وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمْ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا...)**

⁽⁷⁴⁵⁾، یعنی ایمان و احترام به همه رسولان الهی، تقویت رسولان الهی و جنگ و مبارزه در راه حمایت از آنان و انفاق نیکو در راه خدا (قرض نیکو به خداوند)، منشور ده ماده ای را تشکیل می دهد که بیانگر میثاق هایی است که در ابعاد مختلف اعتقادی، فقهی و حقوقی، اعم از اجتماعی، سیاسی و اقتصادی از بنی اسرائیل گرفته شده است.

نفی مطلق شرک

دلالت جمله خبریه ای که به داعی انشا صادر شده باشد، از دلالت جمله انشایی بر حکم قوی تر است. بر این اساس، قوت و شدت دلالت جمله (لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ) بر نهی از شرک، روشن می شود؛ چنان که اطلاق این جمله هرگونه شرکی را نفی می کند؛ اعم از شرک اعتقادی و شریک قرار دادن برای خداوند در مقام ذات و شرک عبادی قرار دادن برای خداوند در مقام عمل؛ زیرا شرک عبادی مسبوق به شرک ربوبی و مانند آن است.

بر همین اساس ممکن است گفته شود این جمله به تنهایی، لزوم آگاهی به همه اصول و فروع کلی دین، اعم از مسائل کلامی و فقهی را طلب می کند؛ زیرا امتثال این نهی و پرهیز از شرک در مقام ذات و مقام عمل، بدون آشنایی با امور لازم در اعتقاد و عمل، تحقق نمی یابد. با این بیان موارد و مصادیق چهارگانه ای که پس از این جمله بیان شده می تواند تفصیل پس از اجمال و ذکر خاص بعد از عام باشد.

تذکر: اصل عبادت و لزوم آن و تعهد و تداوم بر آن، در پیروان حضرت موسای کلیم عَلَيْهِ السَّلَام بود؛ از این رو به اصل عبادت امر نشد، بلکه فقط به نهی از شرک توجه شده است.

احسان به والدین

بی تردید حقوق والدین حرام و از معاصی بزرگ، و احسان به والدین دارای اهمیت ویژه ای است؛ خصوصاً با توجه به این که در آیه مورد بحث، دستور احسان به والدین در کنار فرمان توحید عبادی قرار گرفته است.

خدای سبحان در قرآن کریم، برای تبیین اهمیت چیزی گاهی حکم آن را در کنار نام مبارک خویش قرار می دهد؛ نظیر آنچه در مورد صله ارحام وارد شده: (وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسْأَلُونَ بِهِ الْاِرْحَامَ) ⁽⁷⁴⁶⁾ و مانند آنچه درباره موضوع مورد بحث (احسان به والدین و قدردانی از آنان) در جای دیگر چنین مده است: (وَإِذْ قَالَ لِقَمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكََ الظُّلْمَ عَظِيمٌ) ⁽¹³⁾ (ووصینا الا نسان بوالديه... أن اشكرلى ولوالديك) ⁽⁷⁴⁷⁾.

تدبیر جامع نشان می دهد که مفاد دعوت به احسان قدر مشترک بین وجوب و ندب، یعنی اصل رجحان است؛ به طوری که اگر ترک احسان با عقوق، قطع رحم و ایذای والدین باشد، چنین احسانی واجب است و گرنه مستحب، و تفصیل حکم آن بر عهده فقه است.

آنچه این احتمال را تأیید می کند این است که در آیه مورد بحث به دو چیز دستور داده نشده است: یکی امر به احسان و دیگری نهی از عقوق و ایذاء، بلکه فقط به یک چیز دستور داده شده و آن خصوص احسان است؛ هرچند در آیات دیگر تعبیری است که استفاده دو مطلب از آن بعید نیست؛ مانند: (.. وبالوالدين إحساناً... فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً) ⁽⁷⁴⁸⁾ و آن د مطلب یکی استحباب احسان به والدین و دیگری حرمت عقوق آنان است.

احسان به خویشاوندان؛ یتیمان و مساکین

ظاهر آیه مورد بحث این است که هر کدام از عناوین والدین، ذی القربی، یتامی و مساکین مستقلاً موضوع حکم احسان است؛ بنابراین احسان به پدر و مادر و خویشاوندان و یتیمان مقید به مسکنت نیست؛ گرچه در صورت تداخل یا اجتماع دو عنوان، حکم، قوت و شدت بیشتری می یابد؛ نظیر این که یتیمی از ذی القربی و بستان شخص باشد؛ چنان که در سوره بلد آمده است: (يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ) ⁽⁷⁴⁹⁾.

شایان گفتن است که احسان به صاحبان هر یک از این عناوین به سحب احل آنان است؛ مثلاً احسان به مسکین این است که فقر اقتصادی وی برطرف شود و احسان به یتیم، محبت به او و

سرپرستی از اوست و احسان به والدین و ذی القربی نیز ممکن است صرف محبت و دل جوئی از آنان باشد و ممکن است در بعضی موارد در قالب رفع نیاز مالی تحقق یابد.

تذکر 1. به نظر می رسد که ترتیب ذکری موجود در آیه براساس ترتیب اهمیّت بوده، هر چند با حرف ترتیب بیان نشده است. در نتیجه، با قطع نظر از سایر ادله، نفس آیه مورد بحث دلیل بر آن است که احسان به والدین مهم تر از احسان به صاحبان عناوین دیگر و احسان به ذی القربی مهم تر از احسان به ایتام و مساکین و احسان به ایتام هم از احسان به مساکین است.

2. عناوین مأخوذ در آیه مورد بحث به صورت جمع یاد شده نه مفرد، اما عنوان ذی القربی به صورت مفرد ذکر شده است. البته منظور جنس ذی القربی است که همه نزدیکان را شامل خواهد شد. نکته تعبیر از آنان به لفظ مفرد می تواند این باشد که همه بستگان نزدیک به منزله عضو واحدند که هیچ گونه تشّت و تفرقی در آن راه ندارد. غرض آن که برای تفهیم اهمیّت انسجام فامیلی و لزوم حفظ وحدت وفاق خانوادگی از اعضای آن به لفظ مفرد یاد شده است.

3. ظاهر آیه این است که دو عنوان یتیم و مسکین به نحو مطلق و با صرف نظر از قید ایمان، موضوع حکم احسان است (گرچه یتیم و مسکین مؤ من، بر غیر مؤ من ترجیح دارند)؛ چنان که محقق حلّی؛ در کتاب ارزشمند شرایع الا سلام وف بر ذمی را روا شمرده است (750)؛

بنابراین، انسان م یواند مال خود را برای تغذیه یا اسکان شخص یهودی یتیم و بی سرپرست وقف کند؛ زیرا گرچه وقف، امری عبادی است و باید از مصادیق احسان قُربی باشد، لیکن این بدین معنا نیست که موقوف علیه نیز باید متعبّد و متقرّب به خداوند باشد، بلکه تقرّب و تعبّد واقف به یک امر قُربی برای صحّت وقف کفایت می کند.

پرداخت زکات و احسان به یتیم و مسکین

براساس ظاهر آیه که تعبیر به احسان دارد و نیز ظاهر (واتوا الزکوة) که جداگانه در ذیل آیه ذکر شده، مراد از احسان به یتیم و مسکین پرداخت زکات به آنان نیست؛ بنابراین، کسی که زکات هم بده کار نباشد، مأمور احسان بر یتیم و مسکین است؛ هرچند این امر طبق موارد گونه گونه متفاوت است؛

به طوری که گاهی مستحب و زمانی واجب است و وجوب آن نیز گاهی عینی و گاهی کفایی است. توضیح این که، در صورتی که واجب عینی است که تنها او به وضع نابسامان یتیم و مسکین آگاه باشد ای فقط او قادر بر تأمین نیاز آنان باشد و در صورتی واجب کفایی است که سایر متمکنان نیز از وضع آنان با خبر باشند و بتوانند یتیم را سرپرستی و مسکین را تأمین کنند.

این نکته، با توجه به نزول بسیاری از آیات زکات در مکه و اختصاص تشریح زکات واجب و مصطلح فقهی به آیات نازل در مدینه، روشن تر می شود؛ زیرا لازم آن این است که مقصود از زکات در آیات مکی، زکات مصطلح فقهی نباشد، بلکه مراد از آن یا صدقاتی است که در شرایط خاص، وجوب یا استحباب پیدا می کند، یا به معنای تزکیه نفس است.

در هر حال اگر کسی به یتیم یا مسکین، زکات واجب مصطلح در فقه پرداخت کند، به امر (اتوا الزکوة) عمل کرده است، نه به تکلیف احسان مقابل ایتاً زکات؛ هرچند پرداخت زکات به آنان در حدّ خود مصداق احسان است. به بیان دیگر، کسی که زکات داد دین خود را پرداخت کرده و این عدل است، نه احسان، و خدای سبحان جامعه دینی را هم به عدل که از وظایف واجب انسانی است، دعوت کرده و هم به احسان که از فضایل راجح اجتماعی است، تا در راستای انجام آن با خلق نیکو با مردم برخورد کنیم: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) (751).

اهمیت احسان به یتیم

معیار احسان به یتیم، یتیم و بی سرپرست بودن اوست، نه مسکین بودن وی؛ از این رو یتیم نیز چون سرپرست و ناصری جز خدا ندارد، نیازمند به احسان و محبت است و احترام و احسان به او از اهمیت خاصی برخوردار است؛ چنان که ستم در حقّ بی پناهی چون او نیز از دیگر ستم ها زیانبارتر است: (إِيَّاكَ وَظَلَمَ مَنْ لَا يَجِدُ عَلَيْكَ نَصْرًا إِلَّا اللَّهَ) (752)؛ از این رو خدای سبحان با آن که به نحو کلی فرمود: (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) (753)، در خصوص تصرف غاصبانه مال یتیم می فرماید: هر کس آن را بخورد، در حقیقت در شکم خود آتشی فرو برده است: (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتِيمِ ظُلْمًا إِنَّهُمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا) (754).

پس از بیان احکامِ ناظر به شخص یا گروه خاص جمله و قولوا للناس حسناً آمده که با توجه به تعبیر ناس به جای اهل کتاب یا مؤمنان، حکمی است مربوط به جامعه بشری و اِعْمالِ حُسْنِ خَلْقِ به توده مردم، اعم از مسلمانان و کافر. این حکم، از احکام روابط بین المللی و از بهترین اصول کلی اسلام در تربیت جوامع انسانی است که توضیح آن در مبحث لطایف و اشارات خواهد آمد.

مقصود از (حُسناً) و قول حَسَن، گفتن سخن نیک با مردم است و قطعاً از مصادیق آن، امر به معروف و نهی از منکر است؛ زیرا مراد از سخن نیک سخنی نیست که خوشایند دیگران باشد، بلکه مراد آن است که محتوای آن سخن به مصلحت آنان و روش آن مقبول و دلپذیر باشد.

امر به معروف و نهی از منکر، اگر از مصادیق قول حسن نباشد از لفظ حکم، به آن ملحق است؛ زیرا جایی که خداوند رحیم و رحمان دستور خشونت نیز می دهد در حقیقت، احسانی در حق بندگان است و اگر مصداق قول حسن به حساب نیاید تخصیصاً از قول غیر حسن نیز خارج است.

مقصود از قول در جمله (وقولوا) کنایه از مطلق برخورد است؛ با قول باشد یا عمل؛ نظیر: (ما یلفظ من قولٍ إِلَّا لَدِيهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ) ⁽⁷⁵⁵⁾ که مقصود خصوص قول در برابر فعل نیست، بلکه مطلق کار است؛ اعم از گفتار و رفتار؛ چنان که مراد از خوردن مال مردم مطلق تصرف است نه خصوص خوردن؛ یعنی در سخن گفتن بامردم جز خیر و نیکی سخنی نگو، و در امر به معروف و نهی از منکر، از موازین آن خارج نشو و مراحل و شرایط آن را رعایت کن و در معاشرت یا داد و ستد با مردم، مُحْسِنانه عمل کن.

البته دفاع یا جاهد ابتدایی بحث خاص خود را دارد؛ زیرا این گونه از امور از آن جهت که واجب است، حتماً از حُسْنِ لَازِمِ بَرِخُورِدَارِ است؛ هرچند نسبت به کافران خوشایند نباشد و روش امتثال آن اوامر نیز باید مصون از قبح باشد؛ یعنی باید بر محور عدل بگردد.

با این بیان روشن می شود که آنچه ابن کثیر از ابوحاتم ⁽⁷⁵⁶⁾ از تفسیر اسد بن وداعه نقل کرده که او با استناد به این آیه به هر یهودی و نصرانی سلام می کرد، ناصواب است ⁽⁷⁵⁷⁾؛ زیرا پیام این آیه این

نیست که شما در هر شرایطی به نیکویی با اهل کتاب اقدام کرده و آنان را تکریم کنید، بلکه پیام آن این است که با مردم حسن معاشرت داشته باشید و مصداق حسن معاشرت، گاهی نیکو سخن گفتن است و گاهی نیکو امر به معروف و نهی از منکر کردن و گاهی در جای خود با شرایط و ویژگی های خود، جنگیدن. غرض آن که، امر به احسان غیر از امر به برخورد حسن و کاملاً با آن متفاوت است. نیز روشن می شود که این آیه منافاتی با آیه قتال: **(قاتلوا الذین لایؤمنون بالله ولا بالیوم الآخر)** (758) ندارد تا گفته شود که آیه مورد بحث با آن آیه منسوخ شده است؛ چنان که حسن معاشرت منافاتی با شدت در مقام تأدیب ندارد و بعید نیست که مراد از تعبیر به نسخ در برخی روایات (759) و تفسیر عیاشی نیز همین باشد؛ یعنی مقصود حضرت امام صادق علیه السلام این است که جمله (وقولوا للناس حسناً) بدین معنا نیست که در هر شرایطی لازم باشد با گفتار نیکو با کافران معامله شود.

مخاطبان آیه

مقتضای هماهنگی این آیه با آنچه گذشت: **(وإذ قتلتم...)**، **(وإذ أخذنا میثاقکم ورفعنا...)** (760) و آنچه در آیه بعد خواهد آمد: **(وإذ أخذنا میثاقکم لاتسفکون...)** (761) این است که مخاطبان در صدر آیه مورد بحث (مخاطب اذکر مقدر) یهودیان عصر نزول قرآن باشند؛ زیرا مخاطب در آیات مزبور، قطعاً یهودیان عصر نزول هستند؛ در این صورت در جمله (ثم تولیتهم) التفاتی به وجود نیامده است؛ زیرا مخاطب تولیتهم) نیز آنان هستند، اما اگر مخاطب در صدر آیه مزبور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و مؤمنان باشند، جمله مزبور از سنخ نقل و حکایت خطاب است، نه انشای خطاب تا از باب التفات از غیبت به خطاب بوده، مصحح طلب کند.

آیه مورد بحث به ظاهر در مقام نقل پیمان هایی است که از بنی اسرائیل گرفته شده، لیکن روح آن، شامل امت اسلامی نیز می شود؛ به ویژه اگر مخاطب اذکر مقدر در صدر آیه، رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم و پیروان آن حضرت باشند؛ چون در این صورت با یادآوری پیمان شکنی های بنی اسرائیل، به مسلمانان گوشزد می کند که به عهدهای مزبور وفادار باشند؛ به ویژه با توجه به این که نظیر همین

دستورها در سوره نسا به مسلمانان نیز داده شده است: (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذی القربی والیتامی والمساکین) (762).

فرق تولی و اعراض

آیا تولی و اعراض به یک معناست و جمله (وأنتم معرضون) تأکید (تولیتم) است، چنان که آلوسی آن را پذیرفته (763) و در نتیجه واو در این جمله حرف عطف است (چون در این صورت، تولی و اعراض به یک معناست و این مطلب با حالیه بودن واو سازگار نیست) یا تأکید نیست، بلکه این جمله بر مطلب دیگری غیر از اصل تولی (پشت کردن) دلالت دارد و در نتیجه واو می تواند حالیه باشد؟

بی تردید بر تأکید در مواردی است که وجه دیگری محتمل نباشد و به سبب محتمل بودن یکی از دو وجه ذیل، تأسیس بهتر از تأکید است:

1. وجهی که امین الا سلام طبرسی؛ و نظام الدین نیشابوری (764) و أبوالسعود (765)، آن را پذیرفته ناد، که جمله (تولیتم) بر اصل اعراض دلالت می کند، اما جمله (وأنتم معرضون) با توجه به اسمیه بودن آن و به صورت وصف آمدن (معرضون) بیانگر ثبات و اعتیاد آنان در اعراض است. در نتیجه دو جمله مزبور بدین معناست: شما در حالی به میثاق پشت کردید و از آن روی برتافتید که عادت شما پیمان شکنی و اعراض از عهدهاست؛ پس اعراض شما عمدی بود، نه قهری، دیرپا بود، نه نوپا و پیشه و ملکه بود، نه مقطعی و حال.

2. وجه دیگر، مبتنی بر وجود فرق بین تولی و اعراض است (766)؛ تولی مطلق پشت کردن است، خواه قلب هم روی گردان شده باشد، یا عقد القلب به حال خود باقی باشد، ولی اعراض در جایی است که قلب نیز پشت کند و منصرف شود؛ بنابراین، مفاد آیه این است که: تولی بنی اسرائیل با میل و انصراف قلبی بوده است.

تذکر: اعراض گاهی به لحاظ مجموع و زمانی به لحاظ جمیع است؛ یعنی گاهی اعراض نسبت به همه موارد میثاق است و زمانی به لحاظ بعض آنها، به طوری که همه موثیق نقض شده است، لیکن نه

آن که بوسیله هر فرد همه آن ها نقض شده باشد، بلکه بعضی عبادت توحیدی را و برخی زکات را و بعضی احسان به والدین را و بعضی کفالت یتیم را و... نقض کردند.

لطایف و اشارات

1. اهمیت توحید در ابعاد سه گانه

اصل عبادت امری اجتناب ناپذیر و انکار آن غیرممکن است؛ حتی ملحدان نیز برای رفع نیاز، خود را به جایی که آن را منشأ قدرت می پندارند، مرتبط می سازند و مشکلی ناهندگی آنان از قبیل خطای آنان در تطبیق است؛ اگر کسی این نکته را ادراک کند که تنها غنی محض می تواند تکیه گاه رفع حاجت گردد، فقط به خدا رجوع می کند و موحد می شود و اگر از ادراک این واقعیت عاجز بماند غیرخدا را غنی و قادر می پندارد و به غیر خدا پناه می برد و در ساحت غیر او عرض نیاز می کند و همین رجوع به غیر خدا و عرض حاجت در پیشگاه او، همراه با مستقل انگاری وی عبادت او محسوب می شود؛ خواه رجوع کننده محتاج و ثنی باشد، یا دهری و مادی به حساب آید.

پس همه انسان ها اهل عبادتند، اما آنچه مهم است توحید، یعنی بریدن از پرستش غیرخدا و فقط خدا را پرستیدن است؛ بر همین اساس، قرآن کریم در آیه مورد بحث به جای گفتن اعبدوا لله تعبیر به (لا تعبدون إلا الله) می کند و در آیه 36 سوره نسا که تعبیر به اعبدوا الله در کنار آن (ولا تشركوا به شیئاً) را می آورد و به این صورت، شرک، یعنی پرستش غیرخدا را به صورت نکره در سیاق نفی به طور کلی سلب می کند.

افزون بر آنچه گذشت، خطاب به مشرکان که اصلاً خدا را نمی پرستیدند، با خطاب به اهل کتاب که خدا را می پرستند، فرق می کند؛ از این رو نسبت به مشرکان به اصل عبادت خداوند فرمان داده شده و نسبت به اهل کتاب شرک نفی شده است.

تذکر: عبادت خدا و نفی شرک، افزون بر مقام عقیده و نظر، در مقام عمل نیز جریان دارد؛ یعنی موحد واقعی و خالص و ناب، هم در مرحله ذات، موحد است و هم در مرحله خالقیت و هم در مرتبه ربوبیت و تدبیر عملی، یکتاشناس؛ به گونه ای که همه اعمال خود را به نیت تقرب به خدا و از این

جهت که متعلق امر و اراده اوست و نیز، به کیفیتی که او خواسته، انجام می دهد و بی تردید عملی که از جهت نظام غایی، به قصد لقای او انجام شود و از جهت نظام داخلی مطابق خواسته او تحقق یابد، هرگز به آفت شرک مبتلا نمی شود.

مبتلا بودن بیشتر مؤمنان به شرک: (وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ) ⁽⁷⁶⁷⁾ از این روست که هواهای نفسانی و شیطان در یکی از سه محور مبدأ فاعلی، علت غایی یا نظام داخلی نفوذ کرده است؛ بر همین اساس در کنار امر به توحید، بر نفی شرک به صورت های گوناگون: (لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ)، (لَا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا) و (أَلَمْ أَعْهَدْ لَكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ) ⁽⁷⁶⁸⁾ تأکید می شود.

2. احسان به والدین

چنان که گذشت، نیکی به والدین از حقوق بین المللی اسلام است؛ زیرا حکم مزبور اختصاص به پدر و مادر مسلمان ندارد که خود دلیل بر اهمیت این فریضه الهی است؛ چنان که قرار گرفتن آن در کنار توحید خداوند، دلیل دیگری بر اهمیت آن است؛ به ویژه آن که درباره گرامی داشت والدین چنین می فرماید: (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ...)، در عین حال در پایان آیه، تشکر از پدر و مادر را در کنار شکرگزاری خدای سبحان قرار می دهد: (أَنْ أَشْكُرَ لَوْ وَالِدَيْكَ) ⁽⁷⁶⁹⁾.

دأب قرآن کریم این است که برای تبیین اهمیت مطلبی آن را در کنار نام مقدس خدا مطرح می سازد؛ چنان که سفارش به صله ارحام را به سفارش به تقوای الهی پیوند می زند: (وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسْأَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ) ⁽⁷⁷⁰⁾، با آن که در صدر آیه تقوا را گوشزد کرده بود: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...) ⁽⁷⁷¹⁾.

ممکن است وجه این اقتران در آیه آن اشکرلی ولوالدیک که فرمان به شکرگزاری می دهد این باشد که شکر، در برابر نعمت هایی است که نصیب شخص متنعّم شده و بی تردید والدین از مجاری طولی فیض خدای سبحان هستند؛ زیرا طبق جریان عادی اگر آنها نبودند، فرزند به دنیا نمی آمد.

البته فیضی که پدر و مادر به فرزند منتقل می کنند، تنها افاضه خداست، نه از ناحیه خود؛ از این رو اگر بخواهند ارتباط فرزند را با خدا قطع کرده، او را به شرک دعوت کنند، اطاعت از آنان نارواست: (وَإِنَّ جَاهِدَكَ عَلَىٰ أَنْ تَشْرَكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا) ⁽⁷⁷²⁾؛ چنان که یکی از جوامع کلم و اصول کلی که رسول مکرم اسلام ﷺ، منادی آن بود ⁽⁷⁷³⁾، (أوتیت جوامع الکلم) ⁽⁷⁷⁴⁾، این است که هرگز اطاعت از مخلوق، نمی تواند بهانه ای برای معصیت خالق باشد: (لإطاعة لمخلوق في معصية الخالق) ⁽⁷⁷⁵⁾. براساس این قاعده کلی که در سراسر فقه به آن استدلال می شود، دوران امر بین اطاعت خداوند و اطاعت والدین در دعوت به گناه، از قبیل دوران بین اهم و مهم نیست، بلکه از مصادیق دوران ابتدایی بین واجب و حرام است؛ زیرا اطاعت از والدین در صورتی که به معصیت خداوند بینجامد، محکوم دلیل تحریم، و حرام است؛ در عین حال که در سایر موارد، اطاعت آنان واجب است؛ از این رو خدای سبحان پس از جمله (وَإِنَّ جَاهِدَكَ عَلَىٰ أَنْ...) به فرزند فرمان می دهد: گرچه آنان مشک هستند (وگرنه امر به شرک نمی کردند) و نباید در مطلب اعتقادی از ایشان فرمان ببری، لیکن چون پدر و مادر تو هستند، در مسائل دنیایی با آنان مهربان باش و نیازهایشان را برطرف کن: (وصاحبهما في الدنيا معروفاً) ⁽⁷⁷⁶⁾.

اسلام برای حفظ خانواده اهمیت فراوانی قائل است و به هیچ وجه، متلاشی شدن پیوند خانوادگی بین والدین و فرزند را نمی پذیرد و با بیانات مختلف، این مطلب را القا و تفهیم می کند. در برخی آیات آن را سنت انبیا دانسته و از قول عیسای مسیح عَلَيْهِ السَّلَام چنین نقل می فرماید: (وجعلني... وَبَرًّا بوالدتي ولم يجعلني جباراً شقيماً) ⁽⁷⁷⁷⁾ و نیز درباره یحیای شهید می گوید: (وكان تقياً # وبراً بوالديه و لم يكن جباراً عصياً) ⁽⁷⁷⁸⁾، بلکه برای لزوم تکریم آنان برهان اقامه می کند و در آیه‌ای از سوره اسراء که شروع و ختم آن دعوت به توحید است، می فرماید: آنگاه که شما کودک و نیازمند بودید، آنان عهده دار امور شما بودند؛ پس اکنون که زمین گیر شده اند، عهده دار امور آنان شوید؛ (وَإِذَا يَبْلُغَنَّ عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً (٢٣) واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً) ⁽⁷⁷⁹⁾. حدّ وسط این برهان، تربیت والدین نسبت به فرزندان و جمله (كما ربياني صغيراً) ناظر به آن است؛ یعنی تربیت پدر و مادر نسبت به

فرزند علت لزوم گرامی داشت آنان در دوران سالمندی است؛ پس فرزند باید مجرای فیض الهی را گرامی بدارد و شاکر این نعمت باشد.

گفتنی است که در این آیه به مطلق احسان به آنان اکتفا نکرده، بلکه می فرماید: به آنان افّ نگویید و خاطر عزیز آنان را نرنجانید؛ ولاتقلّ لهما أفّ ولا تنهرهما و با آنان گفتار نرم و کریمانه داشته باشید؛ و قلّ لهما قولاً کریماً و به خفض جناح در برابر آنان فرمان می دهد: واخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة؛ خفض جناحی که می تواند از باب ترّحم یا احترام باشد.⁽⁷⁸⁰⁾

خفض جناح در برابر الدین گسترانیدن بال احترام یا بال مذلت و فروتنی در مقابل آنان است، نه ذلت و فرومایگی.

آخرین فرمان آیه مزبور نسبت به والدین دعا و طلب مغفرت برای آنان است: و قل ربّ ارحمهما کما ربّیانی صغیراً تا توفیق اصلاح خویشتن یا ترفیع درجه، نصیبشان گردد و جمله (ربّ ارحمهما) از بهترین دعاهاست؛ زیرا ممکن نیست خدای سبحان دستور دعا بدهد و راه اجابت آن را ببندد؛ گرچه خداوند همه دعاها را منشأ اثر قرار داده است، ولی فرمان به دعا در مورد خاص نشان استجاب حتمی آن است.

در پایان این بحث شایسته است به چند نکته دیگر نیز در زمینه احسان به والدین اشاره شود:

الف. احسان یا عدل؟

براساس قانون (هل جزأ الا احسان إلا الا احسان)⁽⁷⁸¹⁾ خدمت فرزند به والدین احسان جدیدی نیست، بلکه جزای احسان و تربیتی است که در جمله (کما ربّیانی صغیراً) به آن اشاره شده است، و حتی می توان گفت اساساً چنین عملی احسان نیست؛ زیرا احسان همان خدمت بی سابقه است، بلکه در حقیقت، عدل و ادای دین محسوب می شود. البته احسان به معنای عام، یعنی انجام کار نیک بر آن صادق است، ولی احسان در برابر عدل که برتر از آن است صادق نخواهد بود.

ب. احسان بی طمع

سرّ قرار گرفتن احسان به والدین در کنار توحید خداوند، افزون بر آنچه گذشت (مجرای فیض خالقیت و ربوبیت بودن والدین)، ممکن است این باشد که احسان و انعام آنان در حق فرزندان، شبیه انعام و احسان خداوند احسانی بی طمع پاداش و انعامی بدون توقّع ثنا و ثواب است و حتی اگر در احوال فرزند تصرفی می کنند، تصرف آنان به نفع و غبطه فرزند است و همانند تصرف خدا در بذر و نهال برای رشد و ازدیاد آن است.

نیز ممکن است گفته شود چنان که لطف حضرت حق درباره بنده اش متوقف بر حُسن طاعت او نیست، بلکه حتی در صورت ارتکاب جرایم سنگین خداوند گاهی نعمت های خود را از آنان دریغ نمی دارد، والدین نیز کرم خود را از فرزند دریغ نمی دارند، گرچه فرزند نسبت به آنان نیکوکار نباشد؛ بلکه چون خدای سبحان که بدون هیچ فخل از رساندن هر خیری به بندگانش دریغ نمی کند، والدین نیز طالب رسیدن فرزندشان به هر خیر و کمالی هستند⁽⁷⁸²⁾.

ج. عامل تعالی

وقوع جمله (تعالوا) در آغاز رهنمود احسان به والدین: (قل تعالوا أتل ما حرم ربکم علیکم أَلَا تَشْرکوا به شیئاً وبالوالدین احساناً)⁽⁷⁸³⁾، بدین معناست که احسان به آنان تعالی و رشد عامل را به همراه دارد؛ زیرا تعال با إلیّ متفاوت است؛ اکنون نیز در بین عرب زبانان رایج است که اگر برای فراخواندن مخاطب به اجیگاه بلند از فعل تعال (بالا بیا) بهره می گیرند، نه إلیّ؛ زیرا این واژه در مواردی به کار می رود که داعی و مدعوّ هم سطح باشند. جمله (قل تعالوا...) بدین معناست که حضرت رسول اکرم ﷺ در مرتبه برین وجودی است و به مخاطبان خود تعالی می بخشد. برخی از ادیبان اهل معرفت واژه تعال را برای فرس تازی دانستند⁽⁷⁸⁴⁾.

د. پدران امت اسلامی

رسول مکرم ﷺ فرمود: أنا وعلیّ أبوا هذه الأمة⁽⁷⁸⁵⁾؛ حضرت رسول ﷺ و وصی او، حضرت علیؑ پدران حقیقی امت اسلامی هستند؛ بنابراین، احترام به آن بزرگواران و خفض جناح در پیشگاه آنان (براساس آیات مربوط به احترام والدین) اهمیت و وضوح بیشتری پیدا می کند.

ه. تفاوت توصیه های الهی درباره والدین، همسر و فرزندان

خدای سبحان، نسبت به والدین، امر به احسان می کند، بلکه عقوق و عصیان آنان را حرام می داند ولی برای همسران، تنه در حکمی کلی رعایت حقوق آنان را لازم دانسته است: (وعاشروهنّ بالمعروف) (786) و برای فرزندان نیز تنها به رعایت مسائل مالی آنان سفارش کرده، می گوید: (یوصیکم الله فی أولادکم للذکر مثل حظّ الأنثیین)⁽⁷⁸⁷⁾، بلکه فتنه بودن و ناپایدار بودن آنان را گشزد می کند: (إنّما أموالکم و أولادکم فتنه)⁽⁷⁸⁸⁾، (المال والبنون زینة الحیوة الدنیا والباقیات الصالحات...)⁽⁷⁸⁹⁾ و در هیچ یک از این دو مورد (همسر و فرزندان) تعبیر به وجوب احسان و نیز حرمت عقوق ندارند و در پاره ای از موارد به دشمن بودن بعضی از آنها اشاره می کند: (یا ایها الذین امنوا إنّ أزواجکم و أولادکم عدوّاً لکم فاحذروهم...)⁽⁷⁹⁰⁾.

سرّ این تفاوت آن است که احسان به والدین نیاز به سفارش دارد؛ زیرا پدر و مادر در معرض فراموشی فرزندان قرار دارند و فرزند، هنگامی که مستقل می شود و خانواده تشکیل می دهد، ارتباط عاطفی او نسبت به والدین کاهش می یابد و توجه کمتری را در حق آنان مبذول می دارد و آنان را تنها به گذشته خود مربوط می داند؛ به ویژه آنگاه که والدین نشاط و فروغ خود را از دست بدهند و سرپرستی و نگهداری آنان رنج آور باشد؛ در حالی که فرزندان بالغ نسبت به همسر و فرزندان خود احساس دیگری دارند: (زین للناس حبّ الشهوات من النساء والبنین...)⁽⁷⁹¹⁾، به ویژه فرزندان خویش که چون آنها را به آینده خود مربوط می داند، اموال خود را برای آنان ذخیره می کند.

غرض آن که، گرایش به همسر و فرزند به اندازه نصاب لازم در طبیعت آدمی وجود دارد و نیازمند سفارش نیست، بلکه چون این گرایش غالباً از حدّ نصاب لازم نیز می گذرد، قرآن کریم در پی مهار

کردن آن است و می فرماید: بدانید که اولاد فتنه هستند نه مایه فخر، بلکه چنان که گذشت، از بعضی از آنان به دشمن تعبیر می کند و فرمان حذر از آنان می دهد: (إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ) ⁽⁷⁹²⁾ و در موردی دیگر می گوید: (لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالِكُمْ وَلَا أَوْلَادِكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ...) ⁽⁷⁹³⁾.

نیز به نحو کلی به تربیت فرزندان اشاره می کند و می فرماید: (وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا) ⁽⁷⁹⁴⁾؛ زیرا این تعبیر در عین حال که به فرزندان فرمان دعا درباره والدین می دهد، اشاره می کند که اگر می خواهید فرزندان خوب و دعاگویی داشته باشید، باید در تربیت آنها بکوشید. به نحو جزئی و مصداقی نیز، بعضی از نکات تربیتی را به والدین گوشزد می کند: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ...) ⁽⁷⁹⁵⁾. تفصیل این مطلب در تفسیر سوره نور خواهد آمد. إِنَّ شَاءَ اللَّهُ.

و. منشأ لزوم احسان به والدین

لزوم احسان به والدین به سبب تربیت آنهاست، نه صرف تولید اولاد یا رنج های مادّی تولید مادّی آنان: (رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا) ⁽⁷⁹⁶⁾؛ زیرا تعلیق حکم ترحّم، بر وصف تربیت، مشعر به علیت آن است؛ جمله (کما ربّیانی) و نه کما ولدانی نشان می دهد که حدّ وسط در حکم به احترام، تربیت والدین است و تربیت، نزد لغویان شامل تغذیه و تهذیب و پرورش روحی و جسمی، هر دو می شود. البته اهتمام آیات و روایات، به خصوص پرورش روحی است؛ زیرا ارزش تربیت روحی به اندازه روح و قیمت پرورش بدن به مقدار تن ارزیابی می شود. در این صورت، جمله مزبور به والدین القا می کند که در تربیت روحی فرزندان بکوشید تا همواره از دعای خیر فرزندان بهره مند شوید و به تأمین آب و نان و رشد و سلامتی مادّی آنان اکتفا نکنید.

تذکر: دشواری دوران حمل، وضع و شیر دادن مادر نیز جداگانه مطرح شده است.

ز. آمرزش خواهی برای والدین

در قرآن کریم دعاهای انبیای عظام در حق والدین خود نقل شده است؛ مانند: (رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ) ⁽⁷⁹⁷⁾ از زبان حضرت نوح عليه السلام، (وَرَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ) ⁽⁷⁹⁸⁾ از زبان حضرت ابراهیم عليه السلام که مسلمانان موظف به پیروی از ملت او هستند: (وَاطِيعَ مَلَّةِ اِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا) ⁽⁷⁹⁹⁾. نقل چنین دعاهایی حامل این پیام است که فرزندان نباید نسبت به والدین، تنها به احسان و نیکی اکتفا کنند، بلکه برای آنان آمرزش بخواهند؛ بنابراین، از مصادیق احسان به والدین دعا در حق آنان و طلب آمرزش برای آنان است.

ح. پاداش احسان والدین

از آنچه گذشت به دست آمد که خدای سبحان در ازای احسان و تربیت والدین نسبت به فرزندان دو چیز را بر فرزندان واجب کرد که پاداش والدین به حساب می آید: یکی احسان به آنان، به ویژه در دوران ضعف و پیری و دیگر دعا در حق آنها، که ممکن است آن نیز از مصادیق احسان به حساب آید.

پاداش دیگر برای کوش صادقانه پدران و مادران احساس لذت، محبت و نشاطی است که با مشاهده اموری مانند لبخند فرزند به آنان، به ویژه مادر، پدید می آید و همه دشواری ها را تحمل پذیر می سازد؛ چنان که لذتی که انسان با خوردن غذا در ذایقه خود احساس می کند، مشکلات تأمین غذا را قابل تحمل می کند.

همه این امور افزون بر عاطفه ای است که خدای سبحان براساس حکمت بالغه خود در قلوب والدین به ویژه در قلب مادر، نسبت به فرزند به ودیعت نهاده و عامل اساسی پذیرش مسؤ ولیت حضانت، تغذیه و تربیت فرزند است.

شایان ذکر است که آن احساس لذت و محبت و این عاطفه، همه برای این است که بتوانند فرزند خود را حتی در شرایط بسیار دشوار نگهداری کنند، نه این که سبب شود، فرزندشان را محبوبی مستقل به حساب آورند؛ چنان که لذت غذا در ذایقه آدمی صرفاً برای هموار شدن تحمل مشکلات

تأمین غذا بر انسان است تا از تهیه آن بازنایستند و برای رسیدن به هدف آفرینش انسان به زندگی خود ادامه دهد، نه این که بپندارد هدف از زندگی صرفاً خوردن و التذاذ از آن است.

بر اساس مقدمی بودن لذت ها، حبت ها و عواطف مزبور، والدین مؤمن باید در انتخاب بین خدا و فرزند، خدا را مقدم بدانند و فرزندان را نیز در دوران امر بین خدا و والدین، باید خدا را برگزینند؛ چنان که هر مؤمنی باید در دوران امر بین خدا و قبیله، خدا را انتخاب کند: (لا تجد قوماً یؤمنون بالله والیوم الاخر یؤدّون من ادّ الله ورسوله ولو كانوا اباؤهم أو ابنائهم أو إخوانهم أو عشیرتهم) ⁽⁸⁰⁰⁾، (قل إنّ کان اباؤکم و ابناءؤکم و إخوانکم و أزواجکم و عشیرتکم و أموال اقترفتموها و تجارة خشون کسادهما و مساکن ترضونها أحبّ إلیکم من الله ورسوله و جهادٍ فی سبیلہ فترتبصوا حتّی یأتی الله بأمره و الله لایهدی القوم الفاسقین) ⁽⁸⁰¹⁾.

ط. برتری حقوق والدین

گرچه والدین و فرزندان حقوقی متقابل دارند، لیکن حقوق این دو همانند حقوق همسران بر یکدیگر: (لهنّ مثل الذی علیهنّ) ⁽⁸⁰²⁾ متماثل نیست، بله حق والدین افزون تر است؛ از این رو امیرمؤمنان علیه السلام حقوق فرزند بر پدر را سه چیز می شمرد: 1. گزینش نام نیکو؛ آن یحسّن اسمه. 2. نیکو ادب کردن؛ و یحسّن أدبه. 3. تعلیم قرآن؛ و یعلّمه القرآن؛ هر چند تحسین ادب و تعلیم قرآن جامع بسیاری از اصول و فروع است، ولی در مقام بیان حق پدر بر فرزند، نه نحو مطلق می فرماید: جز در معصیت خدای سبحان، در همه چیز از پدر اطاعت کند؛ أن یطیعه فی کلّ شیءٍ إلاّ فی معصیة الله سبحانه ⁽⁸⁰³⁾.

روشن است که بالا بردن پدر در حدّی که در همه چیز غیر از گناه، به نحو وجوب یا استحباب مطاع فرزند شود، به مراتب بالاتر از حقوق سه گانه ای است که برای فرزند بیان گردید. تذکر 1. ذکر حقوق سه گانه فرزند بر پدر در کلام علوی به نو تمثیل و نمونه است، نه تعیین و تحدید؛ پس ممکن است برخی از حقوق دیگر در کنار سه حق مزبور مطرح گردد، ولی نسبت به ارزیابی حق پدر بر فرزند اندک خواهد بود.

2. حق و جوبی پدر در مواردی است که عصیان آن، عقوق محسوب شود و مایه اذیت پدر گردد و حق استحبابی در مواردی است که چنین نباشد.

3. حُسن خُلق

خداوند سبحان در کنار پیمانی که در مسائل اعتقادی و احکام فقهی و حقوقی از بنی اسرائیل گرفته درباره مسائل اخلاقی نیز از آنان تعهد می گیرد و با آنان پیمان می بندد؛ زیرا اخلاق، در سعادت جامعه انسانی تأثیری بنیادین دارد و امتی می تواند در راه سعادت گام بردارد که اصول اخلاقی را درباره خانواده و ارحام خویش رعایت و نسبت به سرپرستی ایتام و مساکین و ضعیفان جامعه، احساس مسؤ ولیت کنند و با یکدیگر به نیکی سخن بگویند؛ چنان که رسول مکرم ﷺ نیز مأمور به دعوتی نیکو با محتوایی حق بود: (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی أحسن) (804) و برای همه مؤ منان شایسته است در جامعه اسلامی بدی دیگران را با روش نیک پاسخ گویند؛ یعنی به جای طرد بدکاران بدی را از بین ببرند و در برطرف کردن خوی بدی روش نیک را برگزینند؛ یعنی به نحو معروف نهی از منکر کنند، نه به نحو منکر: (ادفع بالتی هی أحسن السيئة نحن أعلم بم ایصفون) (805).

اسلام در معاشرت ها و تعاملات اجتماعی اصل اولی را بر صحت و درستی عمل دیگران می گذارد و قاعده أصالة الصّحة را در این مورد وضع می کند. مفاد قاعده مزبور این است: تا زمانی که ه دلیل قاطعی بر نادرستی فعل شخصی نیافتی او را به بدی متهم نکن و رفتار وی را بر وجه صحیح حمل کن؛ چنان که در برخی روایات آمده است: ضع أمر أخیک علی أحسنه (806) این قاعده را همه فقها پذیرفته اند.

فقها برای تثبیت قاعده أصالة الصّحة به آیه مورد بحث: وقولوا للناس حسناً نیز استدلال کرده و آن را یک اصل انسانی صرف می دانند؛ زیرا مبنا را بر کرامت انسانی قرار می دهد و بر تعاون و تعاطف بین مردم تأکید دراد و آنان را از آنچه سبب برانگیخته شدن کراهت و نفرت است دور می سازد و با این اصل ثابت می شود که اسلام تنها به اعتقاد و عبادت اکتفا نمی کند، بلکه به انسانیت و کرات

انسان‌ها نیز توجه تام دارد و راه‌های رسیدن به زندگی پرثمر را به آنان نشان می‌دهد؛ هرچند آنچه در فقه رواج دارد، اجرای اصل مزبور نسبت به افعال مسلمانان است، لیکن بعد از توسعه صلاح و فساد و تعیین جایگاه هر کدام می‌توان بین فتوای فقه متعارف و دستور اخلاقی عام جمع کرد؛ یعنی اختصاص اصالة الصحة به معنای خاص فقهی آن به حوزه اسلامی، مانع تعمیم آن به معنای عام تفسیری و اخلاقی در قلمرو وسیع انسانیت نخواهد بود.

نقش حُسن خلق در اداره جامعه به قدری است که خداوند در وصف رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بر علم پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تکیه نمی‌کند، بلکه خلق آن حضرت را به بزرگی می‌ستاید: و إِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ⁽⁸⁰⁷⁾؛ گرچه خلق انسانی، نشأت گرفته از علم عمیق است. خود رسول گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز می‌فرماید: بعثت لأتَمِّمَ مَكَارِمَ الْإِحْلَاقِ⁽⁸⁰⁸⁾. سرّ این نکته آن است که آنچه مردم را بهره‌مند می‌سازد، خُلق نیکوی رهبران جامعه و مدیران امت است، نه صرف علم آنان، و به تعبیر دیگر، مردم عالمان را در محور عمل آنان می‌شناسند و سرّ این که محبّت اهل بیت عصمت، به طور فراگیر و عمیق در دل‌های مردم جای گرفته خُلق نیکوی آن بزرگواران است و گرنه بیشتر مردم از معارف بلند ائمه: بهره‌وافی نمی‌برند.

مردم به چیزی احترام می‌گذارند که از آن طرفی ببندند و اخلاق نیکو از این قبیل است؛ بر همین اساس، کلمات حکیمانه و پندآموز امیرمؤمنان علی عَلَيْهِ السَّلَام در نهج البلاغه، نسبت به خطبه‌ها و نامه‌های آن حضرت بیشتر در دل‌های مردم جای گرفته است؛ با آن که در خطبه‌ها و نامه‌ها معارف بلندی نیز مطرح است که ادراک بعضی از آنها بسیار دشوار است؛ از این رو صرف نظر از کوتاه بودن کلمات قصار، همه یا قریب به اتفاق آن، در زمینه مسائل اخلاقی است و به نکاتی پرداخته که با زندگی روزمره مردم و مشکلات اجتماعی آنان تماس دارد.

در پایان این بحث، شایسته است به نکات دیگری درباره حسن خلق که از آیه مورد بحث و آیات هم آوای آن برمی‌آید، اشاره شود:

الف. فرمان فراگیر حُسن خُلُق

چنان که در مباحث تفسیری گذشت، این پیمان اخلاقی همه آحاد جامعه بشری را دربرمی گیرد؛ بر همین اساس، به جای تعبیر به قولوا للمؤمنین یا قولوا للمسلمین تعبیر به (وقولوا للناس) شده است.

ب. ابعاد پیمان اخلاقی

همان گونه که پیمان اعتقادی دو بُعد سلب و ایجاب دارد، یعنی هم به توحید دعوت و هم از شرک نهی می کند، پیمان اخلاقی نیز دو بُعد دارد؛ چنان که در حیطه اخلاق خانوادگی، هم به احسان به والدین امر می شود: (وبالوالدین إحساناً) ⁽⁸⁰⁹⁾ و هم از مخالفت و آزار آنان نهی می گردد: (ولاتنقل لهما أُمَّةً ولا تنهرهما) ⁽⁸¹⁰⁾. درباره اخلاق عمومی و اجتماعی نیز، هم به نیکو سخن گفتن با مردم امر می شود: (وقولوا للناس حسناً) و هم از درشت سخن گفتن با آنان و سب و ناسزای به معبودهای دروغین آنان که مایه رنجش آنان می شود، نهی می شود: (ولاتسبوا الذين يدعون من دون الله) ⁽⁸¹¹⁾.

ج. جایگاه نرمش و خشونت

نیکو سخن گفتن و با نرمی رفتار کردن و از خشونت و درشتی در روش و منش پرهیختن، در درجه ای از اهمیت است که به موسی و هارون امر می شود که با فرعون به نرمی سخن بگویند: (فقولا له قولاً لئینالعله یتذکر أو یحشی) ⁽⁸¹²⁾، و به رسول مکرم ﷺ نیز خطاب می شود: (فبما رحمة من الله لنت لهم ولو کنت قظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک) ⁽⁸¹³⁾؛ به برکت رحمت الهی در برابر مردم نرم و مهربان شدی! و اگر خن و سنگدل بودی از اطراف تو پراکنده می شدند. ⁽⁸¹⁴⁾

شایان ذکر است که چنین فرمان و خطابی به مراحل آغازین رسالت تبلیغی مربوط است تا نصاب جذب کامل گردد و حجت الهی تمام شود و راه هرگونه عذری مسدود گردد، وگرنه در مراحل بعدی نسبت به طاغیان عنود، کافران لدود و معاندان مهاجم و مزاحم که ترحم مایه تنمر آنان می شود و احسان نسبت به این ددان ضاری غیر از اسائه نسبت به توده محروم نخواهد بود، نوبت به شدیدترین برخوردها چون جنگ هم می رسد و از تندترین الفاظ چون لعنت هم استفاده می شود؛ مانند: (أولئك یلعنهم الله ویلی عنهم اللاعنون) ⁽⁸¹⁵⁾، (علیهم لعنة الله والملئكة والناس أجمعین) ⁽⁸¹⁶⁾.

اصل اولی در برخوردهای دینی همان رحمت و نرمش است و برخوردهای تند و خشن از باب آخر الدوا الکی در پایان مرحله اصلاح و آخرین داروی درمان خواهد بود و این آخرین حربه نیز در نگاهی دقیق، خود مرهمی است برای درد فرد یا جامعه و رأفت و رحمتی است در حق او؛ چنان که داغ کردن یا عمل جراحی احسانی است در حق بیمار؛ بر همین اساس بیماری که این حقیقت را ادراک کرده خود به سراغ طبیب می رود و بریدن و جدا کردن عضو بیمار را همچون مرهم نرم استقبال می کند.

د. نفی توقع بیجا

ادب انسانی و اسلامی حسن خلق نباید منشأ سوء استفاده و توقع بیجا شود. بر همین اساس اسلام، در عین حال که ما را به خوش رفتاری و اخلاق نیکو دعوت می کند: (وقولوا للناس حسناً)، از انتظارات و توقعات بی مورد نیز نهی، و توصیه می کند که اگر بدون هماهنگی پیشین به خانه کسی رفتید و میزبان از پذیرش شما معذور بود، از آن جا بازگردید: (وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا) (817)؛ زیرا اگر بنای مشا بر تزکیه و تطهیر اخلاقی است، این بازگشت عاقلانه، به اصول اخلاقی نزدیک تر از ماندن متوقعانه است و شما را زودتر به مقصد می رساند: (هُوَ أَزْكَى لَكُمْ) (818).

ه. استدلال بر حسن و قبح اخلاقی

خدای سبحان ادراک زیبایی و زشتی کلیات مسائل اخلاقی را در نهاد انسان ها به ودیعت نهاده و به آنان عقل و فطرتی عطا کرده تا مصادیق نیک اخلاقی را از زشت آن بازشناسند: (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوِيَهَا) (819). در عین حال در موارد فراوانی برای حُسن یا قبح عملی اخلاقی استدلال می کند؛ چنان که پس از نهی از ناسزاگویی به معبودهای مشرکان که ردیلتی اخلاقی است می فرماید: هر امتی مقدّساتی دارد و اگر شما عالمانه به مقدّسات آنان ناسزا بگویید، آنان جاهلان به مقدّسات شما ناسزا می گویند؛ (وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ) (820).

نیز در تعلیل و توجیه فرمان گفتار نرم که به موسی و هارون داده شد: (فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّنَا) می فرماید: شاید گفتار نرم شما سبب تذکر و بیداری او گردد: (لَعَلَّه يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى-) (821) و نیز آن جا که می فرماید: بدی را با روش خوب دفع کنید: (إِذْ دَفَعَ بِأَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ) چنین استدلال می کند که دشمن شما به سبب رفتار نرم شما با وی، به دوست گرم و مهربان شما تبدیل می شود: (فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ عِدَاؤُهُ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ) (822).

نیز گذشت که خطاب به رسول مکرم ﷺ می فرماید: به برکت رحمت الهی، نرم خو و مهربان هستی و اگر خشن و سنگدل بودی از اطراف تو پراکنده می شدند: (وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا) (823). البته همان طور که مهر خداوند مرز معقولی دارد که حکیمانه تحدید می شود و در صورت لزوم شعله غضب سربرمی آورد، انبیا و اولیا و مؤمنان الهی که هر کدام مظهر بخشی از اسمای حسناى خدايند، مهر آنان در صورت لزوم به قهر تبدیل می شود؛ چنان که درباره فرعون و نیز درباره صنایع حجاز این چنین بود.

بحث روایی

1. اهتمام به عبادت معرفت

عن العسکری عليه السلام: أَمَا قَوْلُهُ (لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ) فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: مَنْ شَغَلَتْهُ عِبَادَةُ اللَّهِ مِنْ مَسْئَلَتِهِ أَعْطَاهُ اللَّهُ أَفْضَلَ مَا يُعْطَى السَّائِلِينَ (824).

عن علی عليه السلام: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَعَ نِ فَوْقَ عَرْشِهِ: يَا عِبَادِي اْعْبُدُونِي فِيمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَلَا تَعَلَّمُونِي مَا يَصْلِحُكُمْ فَإِنِّي أَعْلَمُ بِهِ وَلَا أَبْخُلُ عَلَيْكُمْ بِصَلَاحِكُمْ (825).

فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في بيان علة العبادة: فَإِنَّ قَالَ قَائِلٌ: فَلِمَ تَعْبُدُهُمْ؟ قِيلَ لئَلَّا يَكُونُوا نَاسِينَ لِذِكْرِهِ وَلَا تَارِكِينَ وَلَا لَاهِينَ عَنْ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ إِذَا كَانَ فِيهِ صَلَاحُهُمْ وَقَوَامُهُمْ فَلَوْ تَرَكَوْا بَغَيْرَ تَعْبُدٍ لَطَالَ عَلَيْهِمُ الْإِمْدُ وَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ (826).

عن رسول الله ﷺ: تَفَرَّغُوا لِعِبَادَةِ اللَّهِ وَعِبَادَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَنْزَلَ بِكُمْ مِنَ الْبَلَاءِ مَا يَشْغَلُكُمْ عَنِ الْعِبَادَةِ (827).

فی حدث المعراج: یا أحمد هل تدری متی یکون العبد عابداً؟ قال: لا یا رب، قال: إذا اجتمع فیہ سبع خصال: ورع یحجزه عن المحارم و صمت یکفنه عما لایعنیه و خوف یزداد کل یومٍ من بکائه و حیاً یتحیی منی فی الخلاء و أکل ما لا بد منه و یتبغض الدنیا لبغضی لها و یحبّ الاخیار لحبّی إیّاهم (828)

عن رسول الله ﷺ: أوّل العبادۃ المعرفة به (829).

عن علیؑ: لاخیر فی عبادۃ لا علم فیها (830).

اشاره الف. توحید مراتبی دارد که ممکن است برخی از مراحل نازل آن نسبت به مرحله برتر شرک باشد.

ب. کسی که محبوبی غیر از خدا دارد، یا مَهْرُوبی غیر از قهر خدا وی را تهدید می کند، از نظر برخی ارباب نظر از شرک عاری نیست؛ از این رو عبادت کسی که برای هراس از دوزخ یا شوق به بهشت خدا را می پرستد، باطل می دانند.

ج. لازم است بین مطلوب بالذات و مَطْلُوب بالعرض فرق گذاشت و عبادت تودعه مردم را که معبود بالذات و مطلوب اصلی آنان خداست، لیکن بر اثر ضعف معرفت نمی دانند از او چه بخواهند و از این رو نجات از جهنم یا ورود به جنت را از او می طلبند، صحیح دانست.

د. هر اندازه معرفت معبود و علم به کیفیت عبادت بیشتر و هر اندازه انگیزه پرستش خالص تر باشد، آن عبادت مقبول تر است. از این جهت برترین و مهم ترین عبادت معرفت خداست.

2. احسان به والدین

عن أبی ولّاد الحنّاط قال: سألت أبا عبد اللهؑ عن قول الله عزّ و جلّ: (وبالوالدین إِحساناً) ما هذا الا حسان؟ فقال: الا حسان أن تحسن صحبتھما و أن لا تکلفھما إنّ یسألک شیئاً ممّا یحتاجان لیه و إنّ کانا مستغنیین (831).

عن جابر قال: سمعت رجلاً یقول لا بی عبد اللهؑ إنّ لی أبوین مخالفین؟ فقال: برّھما کما تبرّ المسلمین ممّن یتولانا (832).

عن أبي جعفر عليه السلام قال: ثلاث لم يجعل الله عزَّ وجلَّ لا حدَّ فيهنَّ رخصةً... و برُّ الوالدين برِّين كانا
تو فاجرین ⁽⁸³³⁾.

عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنَّ العبدَ ليكونَ باراً بوالديه في حياتهما ثم يموتان فلا يقضى عنهما الدين
ولا يستغفر لهما فيكتبه الله عاقاً وإنَّه ليكون في حياتهما عاقاً لهما فيا إذا ماتا قضى عنهما الدين واستغفر
الله لهما فيكتبه الله تبارك و تعالی باراً ⁽⁸³⁴⁾.

عن الصادق عليه السلام: وإنَّ أحببت أن يزيد الله في عمرك فسرَّ أبويك... إنَّ البرَّ يزيد في الرزق ⁽⁸³⁵⁾.
عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: رأيت بالمنام رجلاً من أمتي قد أتاه ملك الموت لقبض روحه فجاءه برُّ
بوالديه فمنعه منه ⁽⁸³⁶⁾.

وعنه صلى الله عليه وآله وسلم: يقال للعاق: امل ما شئت فإني لأغفر لك و يقال للبارِّ اعمل ما شئت فإني سأغفر لك
⁽⁸³⁷⁾.

عن الصادق عليه السلام: من أحبَّ أن يخفف الله عزَّ و جلَّ عنه سكرات الموت فليكن لقرابته وصولاً
وبوالديه باراً فيا إذا كان كذلك هوَّ الله عليه سكرات الموت و لم يصبه في حياته فقر أبداً ⁽⁸³⁸⁾.
اشاره الف. احسان به پدر و مادر در هر عصر و مصر و نسلی با فرهنگ های گونه گون فرق می
کند و آنچه در برخی از احادیث یاد شده به عنوان تمثیل است، نه تعیین.

ب. همان طور که در اثنای بحث تفسیری گذشت احسان به والدین و پرهیز از عقوق آنان از
احکام عمومی و بین المللی اسلام است که لزوم رعایت آن مخصوص به حوزه مسلمانان نیست. تنها
چیزی که آن را تحدید می کند همانا قانون لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق ⁽⁸³⁹⁾ است که قبلاً بازگو
شد.

ج. اطلاق احسان و نیز مطلق بودن حرمت عقوق به شهادت برخی احادیث مآثور شامل حال
حیات و ممات والدین می شود؛ چنان که تغییر حال از احسان به عقوق یا به عکس در هر دو حال
ممکن است.

د. گرچه برای طاعت ها اثر مشترک برای معصیت ها نیز اثر جامع ترسیم می شود، لیکن برای هر کار خیری اثر نیک مخصوص برای هر کار شری اثر سوء خاص تعیین شده است که در اوایل دعای کمیل به برخی از آنها به طور اجمال اشاره شده است. اثر نیک احسان به پدر و مادر و همچنین اثر سوء عقوب آنان زیاد است که بخشی از آن در احادیث بازگو شده است.

3. والدین امت اسلامی

عن الصادق عليه السلام قوله تعالى: (وبالوالدين إحصاناً) قال: الوالدین محمد و علی: (840).
 عن العسکری عليه السلام: وقد قال الله عزّ و جلّ (وبالوالدين إحصاناً) قال رسول الله: أفضل والديکم و أحقهما لشکرکم محمد و علی: و قال: علی بن ابی طالب سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: أنا و علیّ أبوا هذه الأمة و لحقنا عليهم أعظم من حقّ الديهم فإننا ننقذهم إن أطاعونا من النار إلی دار القرار و لنلحقهم من العبودية بخيار الا حرار (841).

عن علی بن الحسین علیهم السلام: إن كان الابوان إنما عظم حقهما علی اولادهما لا حسانهما إلیهم فإحصان محمد و علیّ إلی هذه الأمة أجلّ و أعظم، فهما بأن یكونا أبویهم أحقّ (842).
 عن جعفر بن محمد علیهم السلام: من رعى حقّ أبویه الا فضلین، محمد و علیّ، لم یضره ما أضع من حقّ أبوی نفسه و سائر عباد الله فإنهما یرضیانهم بسعیهما (843).
 عن موسى بن جعفر علیهم السلام: یعظم ثواب الصلاة علی قدر تعظیم المصلی علی أبویه الا فضلین؛ محمد و علی (844).

عن علی بن محمد علیهم السلام: من لم یکن والدا دینه محمد و علیّ أکرم علیه من والدی نسبه فلیس من الله فی حلّ و لاهرام و لا قلیل و لا کثیر (845).
 قالت فاطمة سلام الله علیها لبعض النساء: أرضی أبوی دینک محمداً و علیاً بسخط أبوی نسبک و لا ترضی أبوی نسبک بسخط أبوی دینک فإنّ أبوی نسبک إنّ سخطا أرضاهما محمد و علیّ بثاب جزء من ألف جزء من ساعة من طاعتهما و إنّ أبوی دینک إنّ سخطا لم یقدر أبوا نسبک أن یرضیاهما لان ثواب طاعات أهل الدنیا کلّهم لا تفی بسخطهما (846).

عن محمد بن علی علیهم السلام: من كان أبوا دینه محمد و علیعلیهم السلام آثرلديه و قراباتهمَا أكرم من أبوی نسبه و قراباتهمَا قال الله عز و جل: فضلت الا فضل لا جعلنک الا فضل و آثرت الا ولی بالا یثار لا جعلنک بدار قراری و منادمة أولیائی أولى (847).

عن أبی علی قال: کنا عند أبی عبدالله عليه السلام فقال رجل: جعلت فداک قول الله عز و جل: (وقولوا للناس حسناً) هو للناس جميعاً؟ فضحك و قال: لا عنی قولوا محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و علی أهل بيته سلام الله علیها... (848).

اشاره الف. همان طور که در مطاوی بحث تفسیری بازگو شد، سهم مؤثر استحقاق والدین برای احسان و تکریم، جنبه تربیت روحی و پرورش دینی آنان است: (کما ریّانی صغیراً) (849). این عادت در پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم و امام عليه السلام به طور مبسوط و کامل تر موجود است و به مراتب قوی تر از آن است که در پدر و مادر عادی یافت می شود؛ زیرا رسول گرامی صلى الله عليه وآله وسلم و حضرت علی عليه السلام که به مثابه جان اوست، عهده دار تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه نفوس هستند و هرگز سهم تأثیر پدر و مادر عادی به اندازه تأثیر پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم و امام عليه السلام نیست؛ از این رو لزوم اسحان به آن ذوات مقدس و پرهیز از عقوبت آنان بیش از آن است که درباره پدر و مادر عادی گذشت.

ب. چون اطاعت از رسول اکرم صلى الله عليه وآله وسلم اطاعت از دین خداست و نیز پیروی از حضرت علی بن ابی طالب عليه السلام متابعت از مکتب الهی است، اگر کسی رضای پدر و مادر عادی را بر خشنودی والدین حقیقی ترجیح دهد و درصدد جلب رضای پدر و مادر عادی با رنجاندن پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم و امام عليه السلام باشد، چنین شخصی مشمول قهر الهی است؛ چنان که ادله پیشین آن را ثابت کرده است و روایات کنونی نیز آن را تأیید می کند و آنچه از حضرت فاطمه (سلام الله علیها) نقل شده گویای همین مطلب است.

ج. هرچند در متن برخی روایات مأثور نام رسول اکرم صلى الله عليه وآله وسلم و حضرت علی عليه السلام ضبط شده، لیکن با تدبّر در ادله گذشته و تأمل در همین احادیث استنباط می شود که عنصر محوری لزوم احسان و حرمت عقوبت همانا حیثیت نبوت نبی و امامت امام معصوم است و خصیصه ای برای امام معین

نخواهد بود. البته مقام منیع حضرت رسول ﷺ و حضرت علی علیه السلام از برجستگی خاص برخوردار است.

4. مصادیق ذی القربی

عن الامام العسکری علیه السلام: أما قوله عز وجل: (و ذی القربی) فهم من قرابتک من أیک و أمک قيل لك اعرف حقهم کم أخذ به العهد به علی بنی اسرائیل و أخذ علیکم معاشر أمة محمد ﷺ بمعرفة حق قرابات محمد ﷺ الذين هم الا ئمة بعهدہ و من يليهم بعد من خيار أهل دينهم. قال الامام علیه السلام: قال رسول الله ﷺ: من رعى حق قرابات الله أعطي في الجنة ألف درجة بعد ما بين الدرجتين حضر الفرس الجواد المحضيرة مائة ألف سنة إحدی الدرجات من فضة والأخرى من ذهب والأخرى من لؤلؤ والأخرى من زمرد و أخرى من زبرجد و أخرى من مسک و أخرى من عنبر و أخرى من كافور و تلك الدرجات و زيادة المنویات علی قدره زيادة فضل محمد و علی عليهم السلام علی أبوی نسبه (850).

اشاره: آنچه از ظاهر عنوان ذی القربی که در کنار عنوان والدين واقع شده استفاده می شود همانا بستگان نزدیک خود شخص است که رابط آنان پدر و مادرند، اما بستگان نزدیک رسول گرامی ﷺ به وسیله دلیل جداگانه مطرح می شوند.

5. احسان به یتیمان

عن العسکری علیه السلام: أما قوله عز وجل: (والیتامی) فإن رسول الله ﷺ قال حث الله عز وجل علی بر الیتامی لانقطاعهم عن ابائهم فمن صانهم صانه الله و من أكرمهم أكرمه الله و من مسح یده برأس یتیم رفقاً به جعل الله له فی الجنة بكل شعرة مرت تحت یده قصراً توسع من الدنيا بما فيها، و فيها ما تشتهي الانس و تلذ الا عين و هم فيها خالدون (851).

من وصایا امیرالمؤمنین علیه السلام قبل الموت: الله الله فی الایتام فلا تغبوا (852) أفواهم و لا یضیعوا بحضرتکم فقد سمعت رسول الله ﷺ یقول: من عال یتیماً حتی یسغنی أوجب الله عز وجل له الجنة كما أوجب لا کل مال الیتیم النار (853).

إِنَّ فِي الْجَنَّةِ دَاراً يُقَالُ لَهَا دَارُ الْفَرَحِ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مَنْ فَرَّحَ يَتَامَى الْمُؤْمِنِينَ (854).

اشاره الف. یتیم از آن جهت نه خود کافی است و نه کافل دارد، دارای دل شکسته است و مهر خداوند نزد دل های شکسته است. کسی که صاحب قلب منکسر باشد، توجه او به خداوند و اعتماد بر او و استمداد از او خالص تر خواهد بود. در چنین وضعی عنایت خداوند بیشتر است؛ از این رو عنایت به یتیم از فضیلت خاصی برخوردار است.

ب. پس از یادآوری اعضای خانواده از پدر و مادر و بستگان نزدیک اولین عنوانی که مطرح شده عنوان یتیم است که قبل از عنوان مسکین یاد شده است؛ زیرا مسکین هر چند فاقد مال است، لیکن فاقد توان مراجعه به مراکز قدرت و توان عرض نیاز و طرح دشواری های زندگی نیست، بلکه به خوبی می تواند به مراکز اقتدار رجوع کند و دشواری های خود را طرح کند با راه حل آن آشنا شود.

ج. رسول گرامی ﷺ در حالی که انگشت سبابه (855) و وسطی را کنار هم قرار داده بود فرمود: **أنا وكافل اليتيم كهاتين (856)**. نقل کرده اند که سبابه (مشیره) رسول اکرم ﷺ از انگشت وسطی آن حضرت بزرگ تر بود و این که در جریان همراهی کافل یتیم فرمود: من و او مانند انگشت سبابه و وسطاییم، یعنی درجه ما فرق دارد؛ هرچند هر دو در بهشت قرار داریم (857). دستور حفظ یتیم نسبت به وصی، خاص و نسبت به دیگران عام است.

6. یتیمان معنوی

عن العسکری عليه السلام: وأشدّ من يتم هذا اليتيم يتيم ينقطع عن إمامه لا يقدر على الوصول إليه و لا يدري كيف حكمه فيما يبتلى به من شرائع دينه ألا فمن كان من شيعتنا عالماً بعلومنا و هذا الجاهل بشريعتنا المنقطع عن مشاهدتنا يتيم في حجره ألافمن هداه و أرشده و علّمهُ بشريعتنا كان معنا في الرفيق الا على حدّني بذلك أبي عن آباءه عن رسول الله ﷺ (858).

عن العسکری عليه السلام: قال الحسين بن علي عليهم السلام: من كفل لنا يتيماً قطعته عنا محبتنا باستتارنا فواساه من علومنا التي سقطت إليه حتى أرشده و هداه قال الله عزّ وجلّ: أيها العبد الكريم المواسي أنا

أولى بالكرم منك اجعلوا له يا ملائكتي في الجنان بعدد كل حرفٍ علمه ألف ألف قصرٍ وضمّوا إليها ما يليق مبها من سائر النعم (859).

اشاره الف. کسی که تحت تعلیم و تزکیه پیامبر ﷺ یا امام معصوم علیه السلام باشد، فرزندی است که تحت تدبیر پدر حقیقی و معنوی متکامل می شود و کسی که از حجر تربیت معصوم علیه السلام محروم باشد، یتیم معنوی است.

ب. عالمان دینی که از منبع عقل و برهانی از یک سو و از نقل معتبر قرآن و عترت طاهرین: از سوی دیگر بهره مند شده اند، مأمور به تربیت شیعیان بی سرپرستند؛ بنابراین، محققان علوم دین و مروّجان شریعت به منزله کافلان ایتامند، نه پدران فرزندان، و وارث بودن عالم دین در عصر غیبت مثلاً در کفالت است نه در ابوت و حدیث معروف أنا وعلیّ أبوا هذه الامة (860) منحصرأ ابوت معنوی معصوم علیه السلام را اثبات می کند و عالم دینی کفیل شیعه منقطع است، نه پدر آنان.

ج. اگر حدیث معتبر دیگری ابوت را توسعه داد و عالمان دین شناس عصر غیبت و زمان انقطاع دیدار معصوم را به منزله پدر دانست قابل جمع و پذیرش خواهد بود.

7. مساکین معنوی

عن العسکری علیه السلام: أما قوله عز وجل (والمساکین) و هو من سکن الضّرّ والفقر حرکت، ألقمن و اساهم بحواشی ماله، وسع الله علیه جنانه و أناله غفرانه و رضوانه و قال الامام علیه السلام و إن محبّی محمد صلی الله علیه و آله و سلّم و علیّ مساکین مواساتهم أفضل من مواساة مساکین الفقراء و هم الذین أسكنت جوارحهم و ضعفت قواهم عن مقاتله أدا الله الذین یعیرونهم بدینهم و یسفّهون أحلامهم أ لا فمن قواهم بفقّهه و علّمهم حتّی أزال مسکنتهم ثم سلّطهم علی الأعداء الظّاهرين من النواصب و علی الأعداء الباطلین إلیس و مردّته حتّی یهزموهم عن دین الله و یذودهم عن أولیاء آل رسول الله صلی الله علیه و آله و سلّم حول الله تلك المسکنة إلی شیاطینهم فأعجزهم عن إضلالهم قضی الله تعالی بذلك قضاء حقاً علی لسان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلّم و قال علی بن أبی طالب علیه السلام من قوی مسکیناً فی دینه ضعیفاً فی معرفته علی ناصب مخالف فأخحمه لقّنه الله یوم یدلی فی قبره أن یقول الله ربّی و محمدٌ نبیّی و علیٌّ ولیّی و الکعبة قبلتی و القرآن

بهجتی و عدتی و المؤمنون إخوانی فیقول اللّٰه أدلیت بالحجّة فوجبتُ لک أعالی درجات الجنّة فعند ذلك یتحوثل علیه قبره أنزه ریاض الجنّة (861).

اشاره الف. همان طور که فرزندی و پدری و نیز یتیمی و کفالت به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم شده مسکنت و مواسات نیز به دو قسم یاد شده تقسیم می شود.

ب. آنچه مایه سکون علمی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی می شود، مصداق مسکنت است و متمکنان در شو و ن گونه گون مأمور به مسکنت زدایی هستند.

ج. مسکنت زدایی وقتی به کمال می رسد که پیروان اهل بیت عصمت و طهارت: بر معاندان ناصب پیروز گردند و مکتب آنان حاکم شود؛ چنان که کمال این مسکنت زدایی در حمایت همه جانبه از پیروان قرآن و عترت است تا در صحنه جهاد اکبر و اصغر ظفرمند شوند.

8. نیکی به مردم و مصادیق آنان

عن أبی عبداللّٰه فی قوله عزّ و جلّ: (وقولوا للناس حسناً)... قولوا للناس حسناً ولا تقولوا إلاّ خیراً حتی تعلموا ما هو (862).

عن أبی جعفر قال فی قوله عزّ و جلّ: (وقولوا للناس حسناً)... قولوا للناس أحسن م اتحبّون أن یقال لکم فإنّ اللّٰه عزّ و جلّ یبغض اللّعان السّبّاب الطّعان علی المؤمنین الفاحش المتفحش السائل الملحف و یحبّ الحییّ الحلیم العفیف والمتعفّف (863).

عن سدید الصیرفی قال: قلت لا بی عبداللّٰه أُطعمُ سائلاً ولا أعرفه مسلماً؟ فقال: نعم أعط من لا تعرفه بولاية ولا عداوة للحقّ؛ إنّ اللّٰه عزّ و جلّ یقول: (وقولوا للناس حسناً) لا تعط من نصب بشیء من الحقّ أو ادعی إلى شیء من الباطل (864).

عن عبداللّٰه بن سنان عن أبی عبداللّٰه قال: سمعته یقول: اتّقوا اللّٰه ولا تحملوا الناس علی أکتافکم إنّ اللّٰه یقول فی کتابه: (وقولوا للناس حسناً). قال: وعودوا مرضاهم واشهدوا جنائزهم وصلّوا معهم فی مساجدهم حتی التمس و حتی یكون المباينة (865).

عن الصادق عليه السلام: (وقولوا للناس حسناً)... للناس كلهم مؤمنهم و مخالفهم أما المؤمنون فيبسط لهم وجهه و أما المخالفون فيكلمهم بالمدارة لاجتذابهم إل الايمان فإن استتر من ذلك يكف شرورهم عن نفسه و عن إخوانهم المؤمنين ⁽⁸⁶⁶⁾.

عن الصادق عليه السلام: إن الله تبارك و تعالى فرض الايمان على جوارح ابن آدم و قسمه عليها و فرقها فيها و فرض على اللسان القول و التعبير عن القلب بما عقد عليه و أقرببه. قال الله تبارك و تعالى: (وقولوا للناس حسناً ⁽⁸⁶⁷⁾).

عن الصادق عليه السلام: ولا تدع ما تعلمه يقيناً من نفسك بما تشك فيه من غيرك، وكن رقيقاً في أمرك بالمعروف شقيقاً ف نهيك عن المنكر ولا تدع النصيحة في كل حال. قال الله عز و جل: (وقولوا للناس حسناً ⁽⁸⁶⁸⁾).

اشاره الف. آنچه از این احادیث برمی آید، توسعه حُسن و زیبایی در گفتار و گفته، در فقول و مقول، در روش و محتوای گفتگوست؛ یعنی اگر لفظ زیبا ولی معنا قبیح یا به عکس باشد، به دستور آیه مورد بحث عمل نشده است.

ب. همچنین از این روایات برمی آید که مخاطب یا مورد گفتگو اعم از مخالف و مؤالف است؛ زیرا از اطلاق عنوان ناس مردمی بودن این دستور و انسانی بودن این قانون اخلاقی و اتماعی استظهار می شود. فقط برخی از موارد به حسب ظاهر مطابق اطلاق آیه مورد بحث نیست و آن هم در ثنایای تفسیر یا اشارات مطرح شد که این عدم انطباق به نحو تخصیص است یا تخصّص و به سبک تقيید است یا تقيّد.

9. اهمیت نماز

عن العسکری: و أما قوله عزّ و جلّ: (وأقيموا الصلوة) فهو أقيموا الصلاة بتمام ركعها وسجودها و مواقيتها و أداً حقوقها التي إذا لم تؤدّ بحقوقها لم يتقبلها ربّ الخائق لو تدرّون ما تلك الحقوق فهو اتباعها بالصلاة على محمد و على و آلهما: منظوياً على الاعتقاد لا نهم أفضل خيرة الله والقوام بحقوق الله و الا نصار لدين الله ⁽⁸⁶⁹⁾.

عن فاطمة صلوات الله عليها: فرض الله الصلوة تنزيهاً من الكبر (870).

عن محمد بن سنان فيما كتب الرضا عليه السلام عن جواب مسأله: قال عليه السلام: علة الصلاة أنها إقرار بالربوبية لله عز وجل و خلع الانداد و قيام بين يدي الجبار جل جلاله بالذل والمسكنة و الخضوع والاعتراف و الطلب للاقالة من سالف الذنوب و وضع الوجه على الارض كل يوم خمس مرات إظاماً لله عز وجل و أن يكون ذاكراً غير ناس و لا بطر و يكون خاشعاً متذنباً راغباً طالباً للزيادة في الدين و الدنيا مع ما فيه من الانزاجر والمداومة على ذكر الله عز وجل بالليل والنهار لتلاينسى العبد سيده و مدبره و خالقه فيبطر و يطغى و يكون في ذكره لربه و قيامه بين يديه زاجراً له من المعاصي و مانعاً من أنواع الفساد (871).

عن هشام بن الحكم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام من علة الصلاة، قال...: و أراد الله تبارك و تعالى أن لا ينسيهم أمر محمد صلى الله عليه وآله ففرض عليهم الصلاة يذكرونه في كل يوم مراتٍ ينادون باسمه و تعبّدوا بالصلاة و ذكروا الله 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 مناسب 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 گونه اين عبادت رسمى گاهى به صورت مقدمه و زمانى به صورت جزء و گاهى به صورت خاتمه و تعقيب مطرح است و اقامه نماز تذکره و تعظيم و تکریم آن ذوات مقدس خواهد بود، از اين رو به اين جهات هم اشاره شده است.

10. اهمیت زکات

عن العسکری علیه السلام: وآتوا الزکوة من المال و جاه و قوّة البدن، فمن المال مواساة إخوانک المؤمنین و من الجاه إیصالهم إلی ما یتقاعسون ⁽⁸⁷³⁾ عنه لضعفهم عن حوائجهم المترددة فی صدرهم وبالقوة معونة أخ لک قد سقط حماره أو حملة فی صحراً أو طریق و هو یتستغیث من ینعنه حتی یحمل علیه متاعه و ترکیه و تنهضه حتی یلحق القافلة و أنت فی ذلک کله معتقد لموالاة محمد و آله الطیبین و إنّ الله یزکی أعمالک و یضاعفها بمولاتک لهم و برائتک من أعدائهم ⁽⁸⁷⁴⁾.

عن ابراهیم بن عبد الحمید عن أبی الحسن علیه السلام قال: سألته عن صدقة الفطرة أواجبة هی بمنزلة الزکاة؟ فقال: هی ممّا قال الله: (أقیموا الصلوة و اتوا الزکوة) هی واجبة ⁽⁸⁷⁵⁾.

عن الصادق علیه السلام: أعط الفطرة قبل الصلاة و هو قول الله: (و أقیموا الصلوة و اتوا الزکوة) و... ⁽⁸⁷⁶⁾.

اشاره الف. زکات گاغهی به عنوان زکات مال و زکات بدن (فطره) تقسیم می شود که از لحاظ موضوع و حکم معروف است و گاهی به عنوان زکات مطلق نعمت طرح می شود که از این منظر هرگونه نعمتی که خدای سبحان عطا فرموده اعمت از علم، جاه، مقام، قدرت، ثروت و شجاعت دارای زکات خواهد بود.

ب. برخی از آثار و منافع زکات با غیرزکات دهنده ارتباط مستقیم ندارد، بلکه مستقیماً و بی واسطه به خود زکات دهنده بازمی گردد و به طور غیرمستقیم عاید دیگران می شود؛ مانند زکات سلامت بدن که روزه گرفتن است و زکات جمال که عفاف است؛ یعنی انسان جمیل موظف است بیش از دیگران عفت را رعایت کند که این تأدیه زکات همان تزکیه نفس است و سود مستقیم آن به مزگی و غیرمستقیم آن به جامعه بازمی گردد.

ج. آنچه در این روایات مطرح شده صبغه تمثیل دارد، نه تعیین و تحدید؛ زیرا استفاد از نصوص دینی این است که هر نعمتی دارای زکات است.

د. برخی نماز را وسیله رسیدن به باب ملک و زکات راسبب ورود به آن دانسته اند ⁽⁸⁷⁷⁾.

(وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ) (٨٤) ثُمَّ أَنْتُمْ مُّؤَلَّفَةٌ تَفْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِّنْ دِيَارِهِمْ تَظْهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْأَثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسْرَىٰ تَفْدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّنَ إِلَيْكَ أَشَدَّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْلَمُونَ) (٨٥) أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَحْفَظُهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ)

گزیده تفسیر

پرهیز از کشتن و آواره ساختن یکدیگر، دو پیمان دیگر از پیمان‌هایی است که چونان منشوری از مسائل اعتقادی، اخلاقی، حقوقی و فقهی برای همه پیروان ادیان توحیدی است. این پیمان‌ها از یهود عصر نزول تورات گرفته شد. یهود عصر نزول قرآن نیز میثاق اسلاف خود را انکار نمی‌کردند و به سبب وحدت فکری و عملی با اسلاف خود و این که اینان نیز به قرینه ایمان به رسالت موسای کلی عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و تورات از متعهدان و ملتزمان به آن پیمان‌ها محسوب می‌شوند، نقض پیمان به آنان، یعنی معاصران رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت داده شد و توبیخ شدند که شما شاهدان بر آن میثاق و قرار هستید که خون یکدیگر را می‌ریزید و یکدیگر را از سرزمین خود آواره می‌سازید و این گونه دچار نقض پیمان و تناقض در رفتار می‌شوید؛ در حالی که عصیان و نقض پیمان جانب شما از روی سهو و نسیان نیست، بلکه بر اثر طغیان عمدی و پس از قیام بینه و اتمام حجت و ادراک رؤیت حق است. حقیقت انسان دین اوست و پیروان دین واحد دارای یک حقیقتند و از همین رو خون، جان و خانه هر فرد از امت خون و جان و خانه سایر افراد است؛ پس اگر کسی فردی از امت را بکشد یا او را آواره سازد گویا خون خویش را ریخته و خود را آواره ساخته است، افزون بر این چون خود قاتل نیز با اجرای حد، اعدام می‌شود گویا او برای ریختن خون خود قیام کرده است. بنی اسرائیل هر دو پیمان را نقض کرده و در این گناه و تجاوز یکدیگر را یاری می‌کردند. آواره کردن ساکنان یک منطقه از سرزمین مألوف آنان کاری دشوار است؛ از این رو بدون تظاهر و تعاون و پشتیبانی دیگران ناشدنی است.

آواره سازی هیچ مجوزی نداشت، بلکه حرام و ظلم و تعدی فاحش بود؛ زیرا افزون بر وحدت دینی و ملی، آن سرزمین متعلق به خود تبعیدشدگان و آوارگان بوده است. همچنین پشتیبانی و کمک کردن دشمنان بر این اثم بر اساس جهل، سهو یا نسیان نبود، بلکه به معصیت بودن و زشتی آن واقف بوده و با علم و به عمد مرتکب چنین ستمی می شدند.

اگر از آن آوارگان کسانی به اسارت نزد ایشان می آمدند، آنها را با پرداخت فدیة و در برابر مال آزاد یا با اسیران دیگر مبادله می کردند. شگفت این که بنی اسرائیل به بهانه فرمان تورات به فدیة برای آزادی اسیران فدیة می پرداختند؛ با این که تورات کشتن و آواره ساختن را نیز حرام کرده است و آواره ساختن هم کیشان با آزاد ساختن آنان از طریق فدا ناسازگار است. این تناقض و تبعیض در عمل به احکام کتاب آسمانی گواه آن است که محور عمل آنان خواسته های نفسانی بود، نه وحی، و فدیة دادن برای آزادی اسیران صرفاً ناشی از روحیة نژادپرستی بود، ن امتثال حکم خدا؛ زیرا کفر به برخی آیات، با ایمان به برخی دیگر قابل جمع نیست بلکه اماره واقعی نبودن ایمان به بعض دیگر است. به یقین، قتل یا اخراج و تبعید یا تظاهر بر عدوان همراه با حلال دانستن آن کفر است. افزون بر این هیچ گناه عمدی بدون کر رقیق نیست و تداوم عصیان عمدی و اصرار بر طغیان عملی ممکن است به کفر منتهی گردد.

از اسیر هم کیش پول گرفتن و او را آزاد کردن، مانند اصل اسیرگیری او مُحَرَّم است، لیکن اصل مفادات و آزادسازی اسیر از راه فدیة، ممدوح است؛ چنان که ظاهر آیه نیز ناظر به مفادات ممدوح است، نه مذموم و توییح آیه تنها متوجه معاصی متعدد اسرائیلیان و نیز تفکیک آنان نسبت به دستورهای تورات است.

جزای دنیوی نقض کنندگان میثاق و عهد خدا خزی ست. خزی اختصاص به عقوبتی خاص ندارد، بلکه بر هر بلیه و شری که ذلت، رسوایی و خواری را در پی دارد صادق، و همه آنچه را بنی اسرائیل در طول تاریخ بدان مبتلا شدند، شامل است؛ مانند جلای وطن بنی نصضیر، کشته شدن بنی قریظه و غلبه دشمن بر آنان و پرداختن جزیه و سایر عقوبت ها.

در قیامت اسرائیلیانی که مرتکب قت لو آواره ساختن هم کیشان خود شدند، به شدیدترین عذاب های قیامت که از عذاب دنیا شدیدتر است مبتلا می شوند و بر اثر شدت گناه هرگز خزی دنیا که نوعی تعذیب است نمی تواند به مثابه کفاره گناهان آنان محسوب شود.

بنی اسرائیل موظف بودند میثاق خود را با قوت علمی و قدرت عملی اخذ کنند، لیکن با نهایت وهن و سستی برداشتند. اعلام به عدم غفلت خداوند از آنچه می کنند از بارزترین مصادیق وعظ الهی است؛ زیرا هم صبغه تبشیر و هم جنبه انذار دارد.

اساس همه طغیان ها و تجاوزهای یهودیان دنیاطلبی است. آنها آخرت را که ابدی و سرمایه اصلی و مطلوب فطرت انسان است فروخته و در عوض دنیای زودگذر و فانی را خریدند. منشأ این تجارت خسارت بار پیروی از هواهای نفسانی است. خداوند آنان را که معدن آرزوهای خام و اُمییه فراوان و جرثومه افساد بوده و هستند و آرزوی رهایی زود هنگام از عذاب معاد را در سر می پروراندند به بازگشت به اشدّ العذاب، عدم تخفیف آن و فقدان نصرت از بیرون تهدید کرد؛ بنابراین، آنها که گناهان بزرگ را سبک شمرده و معصیت شدید را ترک نمی کردند، نه تنها به شدیدترین عذاب گرفتار می شوند، بلکه از آن رهایی نافته و هیچ گونه تخفیف عذاب برای آنها نیست؛ نه از نصرت شفیع برخوردار شده و عاملی بیرونی به کمک آنها می آید و نه عاملی درونی عذاب آنان را تخفیف داده و از شدت آظن می کاهد.

تفسیر

دیارکم

عنوان دار مانند عنوان حائط از دَوْر و احاطه حکایت می کند؛ زیرا خانه به اهل خود محیط بوده، آنها را دَوْر می کند.

أقرتم

برخی مفسران در فرق بین اقرار و شهادت گمان کرده اند که شهادت اقرار همراه با یقین و اقرار بدون یقین است؛ از آن رو منافقان که گفتند: (نشهد إنك لرسول الله) ⁽⁸⁷⁸⁾، و مدعی شهادت به رسالت

پیامبر اسلام ﷺ شدند، در حالی که یقین نداشتند، خداوند آنان را تکذیب کرد و فرمود: (..والله يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ) (879) و اگر به جای شهادت، اظهار قرار می کردند، خداوند آنان را دروغگو می نامید. (880) این فرق ناتمام است؛ زیرا شهادت و نیز اقرار هر کدام ممن است به چند صورت حاصل شود. و سرّ تکذیب منافقان آن است که آنان از عقیده خود خبر داده و گفتند ما معتقدیم که تو پیامبری و آنان چنین عقیده ای نداشتند؛ زیرا باطناً کافر بودند و چون خبر اینان مطابق با مخبر عنه (اعتقاد باطنی آنان) نبود، خداوند آنان را تکذیب کرد. منافقان از واقع خبر ندادند بلکه از عقیده خود خبر دادند و اگر از واقع گزارش می دادند، صدق خبری آنان محفوظ بود. اما صدق مُخْبِرِ بحث خاص خود را دارد. غرض آن که، فرق یاد شده بین اقرار و شهادت ناصواب است.

ثم أنتم هوأ

کلمه (أنتم) مبتدا و (هوأ) خبر آن و جملات بعدی (تقتلون) (أنفسكم و...) بیان و تفسیری برای آن مبتدا و خبر است. گویا پس از خطاب (أنتم هوأ)؛ یعنی شما پس از آن میثاق و اقرار و شهادت، چنین کسانی هستید، می پسند: ما چگونه ایم؟ و پاسخ این است که شما کسانی هستید که یکدیگر را می کشید و آواره می سازید و این گونه دچار نقض پیمان و تضادّ در رفتار شده اید؛ مانند این که گفته شود: أنت ذلك الرجل الذي فعل كذا (881).

این احتمال نیز وجود دارد که (أنتم) مبتدا و (هوأ) به معنای الذین و جملات بعدی صله این موصول و مجموع صله و موصول، خبر برای (أنتم) باشد؛ یعنی أنتم الذین تقتلون أنفسكم... (882).
احتمال سوم این است که (أنتم) مبتدا، خبرش (تقتلون...)، و (هوأ) منادا، یا تأکیدی برای (أنتم) باشد (883).

تظاهرون

تظاهر در جمله (تظاهرون) که در اصل تظاهرون بوده، به معنای تعاون و پشتیبان یکدیگر شدن است و از ظهر به معنای پشت، گرفته شده است؛ غالباً انسان مدد کننده، پشت سرد شونده قرار می

گیرد و پشتیبان را ظهیر گویند و کمک رسانی پشتوانه ای مشترک را مظاهره نامند و محو اصلی تظاهرات سیاسی نیز همین است؛ هر چند ظهور و بروز همگانی را به همراه دارد.

بالا ثم والعدوان: در تفاوت بین اثم و عدوان چند احتمال گفته شده است که به برخی از آن ها اشاره می شود:

- 1 ثم مطلق کاری است که صاحبش با انجام آن، مستحق مذمت و سرزنش می شود؛ خواه اثر بد آن به دیگری برسد، یا نرسد، ولی عدون تجاوز به حق دیگران است ⁽⁸⁸⁴⁾.
- 2 عدوان به معنای تعدی و تجاوز در ظلم است؛ یعنی ظلم به دیگری از حدّ خود ستم بگذرد ⁽⁸⁸⁵⁾.
- 3 واژه عدوان تأکیدی بر ثمّ و هر دو کلمه اشاره به آن است که پشتیبانی شما از دشمنان، براساس جهل، سهو یا نسیان نیست، بلکه هبه معصیت بودن و زشتی آن واقف هستید و از روی عمد و علم، مرتکب چنین ستمی می شوید.

تفادوهم

(تفادوهم) از فدی یفدی فدی و فدا، به معنای آزاد ساختن کسی با مال و غیر آن و از باب مفاعله است و هرگاه مفعول آن اسیران باشند ⁽⁸⁸⁶⁾، به معنای مبادله اسیران است. تذکر: تبادل اسیران گاهی به آزادسازی اسیران در برابر آزادی اسیر دیگر و گاهی در برابر مال است.

و هو محرّم: در تعیین مرجع ضمیر هو و ترکیب جمله (و هو محرّم علیکم إخراجهم) وجوه فراوانی در کلمات مفسرا آمده که به ذکر برخی که ظاهرتر است بسنده می شود.

1. (هو) ضمیر شأن و مبتدا، و خبر آن جمله (محرّم علیکم إخراجهم) است؛ بنابراین که (إخراجهم) مبتدای مؤخر و (محرّم) با ضمیر مستقر در آن نایب فاعل است، خبر مقدم باشد.
2. (هو) ضمیر شأن و مبتدا، و خبر آن (محرّم) است؛ بنابراین که نایب فاعل آن (إخراجهم) باشد.

3. (هو) ضمیری مبهمی است که با (إخراجهم) تفسیر می شود.

4. (هو) به اخراج مستفاد از (تخرجون) باز می‌گردد و (إخراجهم) بعدی تأکید یا بیان برای آن است.

این وجوه چهارگانه در تفسیر أبوالسعود و روح المعانی بیان شده، وجه اول، مختار هر دو قرار گرفته و وجوه سه گانه دیگر به صورت حکایت آمده و در کلام آلوسی مناقشاتی نیز برای این سه وجه بیان شده است (887).

حرف واو در صدر این جمله، مفید حالت است و جمله، ممکن است حال برای فاعل (تخرجون) یا (فریقاً) یا هر دو باشد (888)؛ در این صورت، جمله (و إنَّ یأتوکم...) معترضه است (889) و وجه تقدیم آن یا تأخیر جمله حالیه، این است که در کنار دو جمله (أفتؤ منون ببعض الکتاب و تکفرون ببعض) قرار گیرد تا از این طریق، بطلان افعال متناقض آنان بیشتر ظاهر شود.

نیز احتمال دارد حال برای (تفادوهم) باشد؛ یعنی در حالی با پرداخت فدیة، آنان را آزاد می‌کنید که اخراج آنان نیز بر شما حرام است و به ناحق آنها را از سرزمین خودشان آواره کردید. در این صورت، جمله (و إنَّ یأتوکم...) عطف بر (تظاهرون) است، نه معترضه.

أفتؤ منون

در این که فاء در (أفتؤ منون) بای عطف است یا نه، و اگر عاطفه است فعل تؤ منون را به چیز عطف می‌کند به تفسیر ذیل کلمه أفتطمعون در آیه 75 همین سوره مراجعه شود.

یُنصررون

این واژه نصرت است و نصرت در اصل به معنای باران است و ناصر کسی است که باران را نازل می‌کند؛ نظیر غبث و مغیث؛ بر همین اساس، به زمین باران دیده و شکوفا شده ارض منصوره می‌گویند و همان گونه که این تعبیر به زمین آماده شکوفایی اطلاق می‌شود، نصرت به معنای یاری دادن در مورد انسان نیز در صورتی صحیح است که زمینه و آمادگی لازم را برای رشد یافتن به وسیله کمک خارجی داشته باشد.

ممکن است گفته شود عکس قضیه مزبور نیز صادق است، یعنی نصر و نصرت به معنای یاری دادن⁽⁸⁹⁰⁾ یا عطا است⁽⁸⁹¹⁾ و تسمیه بارن به نصر⁽⁸⁹²⁾ از این روست که عون و عطا و کمکی برای زمین تشنه به حساب می آید⁽⁸⁹³⁾.

تناسب آیات

در ذیل آیه قبل گفته شد که آیات مورد بحث به دو پیمان دیگری اشاره می کند که در قالب نهی از امت یهود گرفته شد؛ یعنی پیمان پرهیز از کشتن یکدیگر و پیمان آواره نساختن از مرز و بوم و بیرون نکردن یکدیگر از سرزمین خود. دو پیمان پرهیز از کشتن و آواره سازی جزو مجموعه ده پیمانی است که در ذیل آیه قبل به شمارش درآمد⁽⁸⁹⁴⁾؛

مجموع این پیمان های ده گانه، منشوری از مسائل اعتقادی، اخلاقی، حقوقی و فقهی برای همه پیروان ادیان توحیدی است که در خور دقت و تأمل است.

در آیه نخست با اشاره به اصل این دو پیمان می فرماید: به یاد آورید هنگامی را که از شما پیمان گرفتیم که خون یکدیگر را نریزید و یکدیگر را از سرزمین خویش بیرون نکنید. در آیه دوم درباره نقض آن پیمان می فرماید: شما هم پیمان اول را با کشتن یکدیگر نقض کردید و هم پیمان دوم را با آواره ساختن جمعی از خودتان زیر پا گذاشتید و در این گناه و تجاوز، یکدیگر را یاری می کنید و شگفت است که پس از درگیری با یکدیگر و اسیر شدن بعضی، برای آزادی اسیران فدیّه می پردازید و به بهانه این که تورات به فدیّه فرمان داده است؛ آنان را آزاد می سازید؛ ب این که این کتاب، کشتن و آواره ساختن را نیز حرام کرده است! چگونه در عمل به احکام این کتاب آسمانی تبعیض روا می دارید؟

این اظهار شگفتی درباره برخورد دوگانه یهود مدینه است که قصّه آن مطابق نقل برخی تفاسیر چنین است:

سه قبیله یهود مدینه بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه یک ریشه داشتند؛ چون قینقاع و نضیر و قریظه سه برادر بودند. این سه قبیله با داتن دین و کتاب واحد، با یکدیگر درگیر و با بیگانه هم پیمان بودند؛ بنی قینقاع و بنی نضیر با قبیله خزرج و بنی قریظه با قبیله اوس.

قبل از اسلام وقتی آتش جنگ بین اوس و خزرج شعله ور می شد، این سه طایفه همراه با قبیله هم پیمان خود می جنگردند و پس از کشتار، عده ای از یهودیان، یا به دست یهودان هم پیمان با دشمن کشته، یا از خانه هایشان آواره می شدند و اموال آنان به تاراج می رفت، یا به اسارت می رفتند.

در پایان جنگ براساس حکم تورات، اسیران یهود را با پرداخت فدیة به قبیله هم پیمان خود آزاد می کردند؛ چنان که دو قبیله بنی قینقاع و بنی نضیر، یهودیانی از قبیله بنی قریظه را که در دست خزرجیان اسیر شده بودند، آزاد می کردند در حالی که با آنها جنگیدند و در مقابل، بنی قریظه نیز یهودیان اسیر شده در دست قبیله هم پیمان خودشان (اوس) را با پرداخت فدیة آزاد می کردند؛ از این رو مورد سرزنش عرب قرار می گرفتند که چگونه قبلاً ب این اسیران می جنگیدند و امروز برای آزادی آنان فدیة می پردازید؟ اگر به حکم تورات، آزاد ساختن برادر دینی واجب است، به حکم همین کتاب، جنگید و آواره ساختن وی نیز حرام است؛ چگونه به برخی احکام تورات ایمان می آورید، ولی به بعضی دیگر کفر می ورزید؟!

در پایان آیه دوم از آیات مورد بحث، می فرماید: چنین رفتاری با کتاب خدا، فرجامی جز رسوایی در دنیا و گرفتار شدن به شدیدترین عذاب ها در قامت، ندارد و بدانید که خداوند از آنچه انجام می دهید، غافل نیست.

در آیه سوم نیز درباره منشأ این رفتار تبعیض آمیز با کتاب خدا می فرماید: اینان همان کسانی هستند که آخرت را به زندگی دنیا فروخته اند؛ از این رو از عذاب آنان کاسته نمی شود و کسی آنان را یاری نمی کند.

توجیه خطاب به یهود عصر نزول

مخاطب در (میثاقکم) و سایر خطاب های این آیات، یهود عصر نزول قرآن هستند؛ با آن که پیمان های مذکور در آیه، از سلف و گذشتگان آنان گرفته شده، ولی این گناهان بزرگ، اعم از قتل و آواره ساختن از مرز و بوم و یاری رساندن به دشمنان که در آیه دوم آمده، به عنوان نقض آن پیمان ها به خلف و معاصران رسول اکرم ﷺ نسبت داده شده است و این دلیلی بر هماهنگی فکری و رفتاری این فرزندان با پدران و گذشتگان خودشان است. (895)

چنان که بعید نیست التفات از غیبت در آیه قبل، به خطاب در این آیات، نیز دلیل دیگری بر وحدت نظری و عملی این امت پیمان شکن و سرکنش، و پیروی این خلف طال از آن سلف فاسد باشد (896)؛ چون در صدر آیه قبل به صورت غایب آمده: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ... وَنَاظِرُ بِهِ بَنِي إِسْرَائِيلَ زَمَانَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ» است و در ذیل آن خطاب به یهود مدینه در عصر نزول قرآن آمده است: «ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ...» یا اگر حکایت خطاب باشد، چنان که احمال آن مطرح شد (897)، خطاب به یهود مدینه این گونه برای پیامبر اکرم ﷺ حکایت شده است، آنگاه در آیات مورد بحث، مجدداً یهود عصر نزول قرآن، مخاطب قرار می گیرند.

این احتمال نیز وجود دارد که التفات مزبور به این اعتبار باشد که صرف ایمان خلف به رسالت موسی ﷺ و کتاب تورات، التزام و پیمای از جانب آنان به حساب می آید؛ پس آنها نیز همانند سلف خود از متعهدان و ملتزمان به آن پیمان ها محسوب می شوند؛ بر همین اساس، ممکن است مورد عتاب و مؤاخذه قرار گیرند، نه این که توجه خطاب به آنان فقط از باب همدلی آنان با گذشتگانشان باشد (898).

تذکر: از تعبیراتی چون (دمآکم)، (أنفسکم) و (دیارکم) برمی آید که خون، جان و خانه هر یک از افراد این امت خون، جان و خانه بقیه افراد است؛ پس اگر کسی خون دیگری را بریزد یا او را آواره سازد، گویا خون خویش را ریخته و خود را آواره ساخته و این دلیل روشن دیگری بر مدعای مزبور، یعنی وحدت و هماهنگی یک امت است (899).

هشدارى به امت ها

این نکته ممکن است هشدارى باشد، به هر ملت و جمعیتی که نوعی وحدت و انسجام دارند و امتی را تشکیل می دهند که به هوش باشید همان گونه که اعمال فرد در دوران خردسالی، ممکن است آثار و ملکاتی را در جانش بگذارد که در دوران کهن سالی بروز و ظهور یابد، اعمال نسل یا نسل های پیشین هر امت نیز ممکن است سنگ بنای نیکو یا زشتی برای نسل های آینده شود و سنت دیرپای حسنه یا سیئه ای را پی ریزی کند⁽⁹⁰⁰⁾.

تذکر: دو جمله (لا تسفکون دماکم و لا تخرجون أنفسکم من دیارکم) اقبیل ارائه جملهء خبریه به داعی انشاست؛ چنان که درباره جمله (لا تعبدون إلا الله) در آیه قبل گذشت؛ بنابراین، دلالت آن بر حرمت خون ریزی و آواره ساختن از سرزمین، شدیدتر از صیغه نهی است.

اقرار و شهادت

در این خصوص مقصود از اقرار و شهادت در دو جمله (ثم اقررتم و انتم تشهدون) چیست و متعلق آن دو، کدام است و آیا توجه خطاب آن به یهود عصر نزول قرآن نیز به اعتبار اسلاف آنان است یا به اعتبار خودشان؟ بین مفسران اختلاف است:

1. بعضی چون ابوالسعود، اقرار کننده و شهادت دهنده را یهود عصر نزول قرآن می دانند و می گویند: جمله دوم تأکید جمله اول سات؛ نظیر اقر فلان شاهداً علی نفسه و با توجه به این که میثاق های مطرح شده در صدر آیه از اسلاف آنان گرفته شده در این دو جمله به آنان خطاب می شود که شما نیز به اصل این میثاق و به وجوب محافظت از آن اعتراف کردید و بر آن شهادت می دهید⁽⁹⁰¹⁾.

2. این احتمال نیز وجود دارد که مخاطب ساختن یهود مدینه به اعتبار خودشان باشد؛ ولی جمله دوم تأکید جمله اول نباشد، بلکه جمله اول ناظر به اقرار و اعتقاد قلبی و جمله دوم ناظر به عدم انکار در زبان، بلکه گواهی دادن محسوس بر این میثاق برای دیگران اقرار کرده، قلباً به آن اعتقاد دارید و در زبان نیز آن را انکار نمی کنید، بلکه به آن شهادت داده و آن را علتی می سازید⁽⁹⁰²⁾.

3. احتمال دیگر این است که مخاطب ساختن یهود مدینه به این خطاب به اعتبار اسلاف آنان باشد و جمله اوّل ناظر به اعتراف سلف به میثاق و پذیرش آن، و جمله دوم ناظر به شهود و حضور آنان نسبت به وحیی باشد که بر حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ نازل شده است ⁽⁹⁰³⁾.

4. این احتمال نیز داده شده که تناه جمله (وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ) به اعتبار خود مخاطبان، یعنی یهود عصر نزول قرآن باشد و متعلق شهادت هم اقرار اسلاف باشد ⁽⁹⁰⁴⁾، یا متعلق به اصل میثاق و اقرار اسلاف با هم باشد.

به نظر می رسد تبدیل ضمیر متصل به ضمیر منفصل در جمله (وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ) و نیز تبدیل صیغه ماضی به مضارع در فعل (تَشْهَدُونَ) قرینه ای بر احتمال اخیر است؛ زیرا اگر خطاب (تَشْهَدُونَ) به اعتبار اسلاف باشد، باید به صورت **تَمَّ** أَقْرَرْتُمْ و شَهِدْتُمْ می آید؛ أَقْرَرْتُمْ به صیغه ماضی نشان آن است که به اعتراف گذشتگان نظر دارد و ظاهر (تَشْهَدُونَ) به صیغه مضارع، همراه با ضمیر منفصل (أَنْتُمْ) خطاب به حاضران است؛ یعنی شما یهودیان مدینه به میثاق اسلاف و اعتراف آنان به میثاق مزبور، شهادت می دهید و آن را انکار نمی کنید؛ به ویژه وقتی ملاحظه می شود که جمله (أَنْتُمْ هُوَ لَأَ تَقْتُلُونَ...) است؛ آن هم با تکرار ضمیر (أَنْتُمْ) و آوردن اسم اشاره (هُوَ لَأَ)؛ به این معنا که شما شاهدان و گواهان بر آن میثاق و اقرار، کسانی هستید که خون همدیگر را می ریزید و یکدیگر را از سرزمین خود آواره می سازید و این گونه دچار نقض پیمان و تناقض در رفتار می شوید.

این دو جمله بیانگر این نکته است که عصیان شما از روی سهو و نسیان نیست، بلکه بر اثر طغیان عمدی و پس از ادراک و رؤیت حق است. حق، بر شما روشن شده، خفایی در کار نیست تا راه تجاهل باز باشد؛ در اقع، میان شم او آل فرعون که از دست آنان نجات یافتید، فرقی نیست؛ آنان پس از روشن شدن حق آن را انکار می کردند: **(وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ)** ⁽⁹⁰⁵⁾. شما نیز پس از رهایی از ستم و برخورداری از رفاه، در برابر حق ایستادید؛ با این که حضرت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را چون فرزندانان می شناسید؛ یعنی به آن معرفت حسّی دارید که جایی برای انکار ندارد: **(يَعْرِفُونَهُ**

کما یعفون أبناءهم⁽⁹⁰⁶⁾ و با این که به آن عالم شده اید، باز دست به کتمان می زنید: (وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ)⁽⁹⁰⁷⁾.

بنابراین، مفاد دو جمله مزبور این است: نقض میثاق از جانب شما، پس از قیام بینة و اتمام حجّت و از مصادیق (لیهلک من هلک عن بینة) است.

توبیخ و استبعاد

در صورتی که مخاطب شدن یهود مدینه در آیه اوّل، به لحاظ خود آنان باشد، با توجه به تباین و ناهماهنگی بین اخذ میثاق و اقرار و گواهی از یک سو و نقض و پیمان شکنی از سوی دیگر، خواه زمانی بین آن رشتن و این پنبه کردن فاصله باشد و خواه نباشد، می توان چنین گفت که کلمه (ثمّ) برای خصوص تراخی زمانی نیست، بلکه بر اعم از تراخی زمانی و رتبی دلالت دارد؛ یعنی نسبت به آنچه پس از میثاق واقع شده استبعاد می کند و به تعبیر برخی مفسران⁽⁹⁰⁸⁾ توبیخی شدید و استبعادی قوی است به آنچه پس از میثاق و اقرار و شهادت به آن مرتکب شدند.

تعاون رای حق و تظاهر برای باطل

تظاهر و تعاون گاهی برای حق و عدل است و زمانی برای باطل و ظلم. تظاهر برای باطل نظیر آیه مورد بحث و آیه (وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَىٰ رِبِّهِ ظَهِيرًا)⁽⁹⁰⁹⁾ و تظاهر برای حق در قبال تظاهر برای باطل مانند آیه (... وَإِنَّ تَظَاهِرًا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرًا)⁽⁹¹⁰⁾؛ زیرا پیام آیه این است که در قبال تظاهر و تعاون علیه رسول گرامی ﷺ و به زیان رهنمود معصومانه آن حضرت ﷺ، فرشتگان به سود هدایت و رسالت وی تظاهر و پشتیبانی دارند.

از جمله تظاهرون علی الاثم والعدوان استفاده می شود که حرمت و معصیت، به اتیان عمل حرام به نحو استقلال اختصاص ندارد، بلکه پشتیبان یکدیگر شدن در انجام معصیت نیز حرام است؛ چنان که در آیه دیگری چنین آمده است: (تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتَّعَدْوَانِ)⁽⁹¹¹⁾ و در بیان موسای کلیم ﷺ نیز آمده: (رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمَجْرَمِينَ)⁽⁹¹²⁾؛ پروردگارا

به شکرانه نعمتی که به من دادی هرگز پشتیبان مجرمان نخواهم شد. خلاصه آن که ظلم حرام است، خواه به نحو استقلال و خواه به نحو شرکت و خواه به نحو مباشرت یا تسبیب.

تذکر: چون آواره کردن ساکنان یک منطقه از سرزمین مألوف آنان کار دشواری است و بدون تظاهر و تعاون بر چنین ظلم و اثم حاصل نمی شود لذا فرمود: بر اخراج آنان تظاهر کردید.

تناقض در رفتار

جمله و إِنَّ يَأْتُوكُمُ أُسَارَى... در مقام بیان این نکته است که محور عمل شما، خواسته های نفسانی است نه وحی و دستور آسمانی، و گرنه وجهی ندارد که شما در آزادسازی اسیران پیرو وحی باشید، ولی در کشتن و تبعید دیگران به آن اعتنایی نداشته باشید؛ چنان که گروهی هرگاه در محکمه رسول خدا ﷺ به نفع آنان حکم می شد، به آن حضرت رومی آوردند، ولی اگر به نفع آنان حکم نمی شد، از آن حضرت اعراض می کردند: (وَإِذَا دَعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ) (٤٨) (وَإِنَّ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ) (٩١٣). این گونه تبعیض و دعوی ایمان به بعض و کفر به بعض: (نُوْ مِنْ بَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ) (٩١٤) نشانه بیمار دلی یا تردید است، یا از آن بیم دارند که خدا و رسولش در حق آنان ستم کنند؛ در حالی که خود ستمگرند: (أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحْيِفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) (٩١٥)، بلکه می توان گفت اینان کافر محض هستند، نه این که در برخی احکام مطیع و مؤمن باشند؛ چون هر چه را عمل کرده، به دلیل مطابقت آن با میل و هوای نفسانی و هماهنگی آن با روحیه نژادپرستی آنان است، نه از روی ایمان به وحی و دستور خدای سبحان.

چنین کسانی از مصادیق (خَلَصُوا عَمَلًا صَالِحًا وَخَرَسِيًّا) (٩١٦) نیستند تا در قیامت امید نجات داشته باشند، بلکه آنان هدایت الهی را محکوم هوای نفسانی خویش قرار داده اند: عَطَفُوا الْهَدَى عَلَيَّ الْهُوَى (٩١٧)، و تنها به نظر و تشخیص خود احترام می گذارند، نه به وحی؛ آنان وحی را بر نظر خویش عرضه می کنند تا در صورت هماهنگی با آن قبول، و گرنه نکول کنند؛ پس اینان فقط هوامدار و هوس محورند.

براین اساس، تعبیر به اُفتَوُ منون ببعض الکتاب و تکفرون ببعض در مقام اسناد اطاعت و معصیت به آنان نیست، بلکه بیانگر وجود نوعی تناقض در رفتار است و آن این که کفر به برخی آیات با ایمان به برخی دیگر قابل جمع نیست؛ پس کفر به بعض، اماره واقعی نبودن ایمان به بعض دیگر است و فدیة دادن برای آزادی اسیران، صرفاً ناشی از روحیه نژادپرستی است، نه امتثال حکم خدا.

ستم فاحش آواره سازی

پیام جمله (وهو محرّم...) این است که آواره ساختن مردم از مرز و بومشان هیچ مجوزی ندارد و آوارگان استحقاق آن را ندارند و در حرمت و عدم مشروعیت این کار شبهه ای نیست. در میان فعل های حرام قتل، آواره سازی و پشتیبانی از دشمن، تنها بر حرمت واره ساتخن تکیه شده است. در تبیین راز این تکیه و تأکید احتمالاتی بیان شده است:

1. برای دفع توهم عدم حرمت اخراج است؛ یعنی از آن جا که اهمیت آواره ساختن، از قتل کمتر است، ممکن است توهم شود که اخراج مردم از مرز و بوم آنان حرام نیست. این احتمال تام نیست؛ زیرا برحسب ظاهر و در اذهان عموم، اهمیّت پشتیبانی در ظلم کمتر از خود اخراج است، پس می بایست روی پشتیبانی تکیه می شد، نه روی اخراج.

2. آیه مزبور در مقام بیان تناقض افعال یهود بنی اسرائیل است و این اختصاص به اخراج دارد؛ چون آواره اسختن هم کیشان با آزاد ساختن آنان از طریق فدا، ناسازگار است و آنچه با فعل قتل، تناقض دارد قصاص یا پرداخت دیه است و چنین چیزی از آنان نقل نشده بود تا به عنوان تناقض، در آیه آورده شود⁽⁹¹⁸⁾.

3. اخراج نسبت به قتل اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا از قبیل فتنه است (والتفنة أشد من القتل)

⁽⁹¹⁹⁾.

این وجه بعید به نظر می رسد؛ زیرا بعید است آواره ساختن از مصادیق فتنه باشد. در نتیجه وجه دوم تعین پیدا نمی کند.

تذکر: کلمه دیار در آیات مورد بحث گاهی به ضمیر خطاب اضافه شده است: (دیارکم)، و گاهی به ضمیر غیاب: (دیارهم). اضافه به خطاب به لحاظ وحدت دینی، نژادی و مانند آن است و اضافه به غیاب برای تبیین این نکته است که گذشته از وحدت دینی و ملی، از جهت اقتصادی و ملکی نیز سرزمین متعلق به خود تبعیدشدگان و آوارگان بوده است تا فاحش بودن ظلم و تعدی آن روشن گردد.

آزادسازی اسیران

آزادسازی اسیر اگر مصداق عِتْق رقبه باشد، در قرآن کاملاً مطرح و مدح شه است؛ مانند: (فَلِكِ رَقَبَةٍ) ⁽⁹²⁰⁾ و (وَفِي الرِّقَابِ...) ⁽⁹²¹⁾، لیکن مدح آزاد کردن اسیری که استرقاق شده، مافی قَدْح جنگ با بی گناه و آواره کردن وی از سرزمین که همه این امور سبب اسیر شدن اوست، نخواهد بود و توبیخ آیه متوجه معاصی متعدّد اسرائیلیان از یک سو و تفکیک آنان نسبت به دستورهای تورات از سوی دیگر است، وگرنه مفادات و آزادسازی اسیر از راه فدیّه محمود و ممدوح است. البته از اسیر هم کیش پول گرفتن و او را آزاد کردن مانند اصل اسیرگیری او محرم است و ظاهر آیه ناظر به مفادات ممدوح است، نه مذموم.

گناه عمدی و خطر کفر

زمخشری نقل می کند: وقتی از آنان سؤ ال می شد که اگر با دادن فدیّه اسیران را آزاد می کنید پس چرا با آنان می جنگید؟! می گفتند: گرچه قتل حرام است، لیکن از تنها گذاشتن هم پیمانان حیا می کنیم ⁽⁹²²⁾. با توجه به نقل زمخشری معلوم می شود که تعبیر به کفر در جمله (وتکفرون ببعض) تعبیری مجازی و برای نشان دادن شدت قبیح عمل است؛ چنان که در برخی روایات، بر ترک برخی فروع مهمّ دین مانند نماز عنوان کفر نیز اطلاق شده است و روایت نعمانی که در مبحث روایی خواهد آمد ⁽⁹²³⁾، گواه این مطلب است.

از این بیان روشن می شود که نظر بعضی از مفسران ⁽⁹²⁴⁾ که وجه اطلاق کفر را استهزا و انکار آنان نسبت به حکم دانسته اند ناتمام است. ضعف این احتمال نیز آشکار می شود که چون قتل در شریعت

موسی عليه السلام کفر به حساب می آمده ⁽⁹²⁵⁾ از آن به کفر تعبیر شده است. البته اگر قتل یا اخراج و تبعید یا تظاهر بر عدوان همراه با حلال دانستن آن باشد کفر خواهد بود؛ چنان که در تحلیل عصیان عمدی بدون کفر قیق نیست؛ زیرا اگر ارتکاب منهی عنه بر اثر غفلت، سهو، نسیان، جهل به موضوع، جهل قصوری به حکم، اضطرار، اکراه، اجبار و مانند آن باشد که معصیت نیست و اگر عالماً، عامداً باشد بازگشت آن به این است که شخص تبه کار بر آن است که گرچه خداوند چیزی را تحریم کرده و من نیز هیچ عذری در ارتکاب آن ندارم، ولی اراده خود را بر اراده الهی ترجیح می دهم و این همان دعوی ربوبیت و کفر است. گذشته از آن که تداوم گناه عمدی و اصرار بر طغیان عملی ممکن است به کفر منتهی گردد؛ بنابراین، از جهات متعدد خطر کفر، گناه عمدی را تهدید می کند.

رسوایی و خواری بنی اسرائیل

خزی بلیه و شری است که ذلت، رسوایی و خواری را در پی داشته باشد و نکره بودن آن در آیه بیانگر شدت و فظاعت آن است و چنان که نظام الدین نیشابوری گفته، ظاهر این است که اختصاص به عقوبت خاص ندارد ⁽⁹²⁶⁾ و شامل همه آنچه بنی اسرائیل در طول تاریخ به آن مبتلا شدند، از جلای وطن بنی نضیر و کشته شدن بنی قریظه و غلبه دشمن بر آنان و پرداختن جزیه و سایر عقوبت ها می شود، و این که بعضی ⁽⁹²⁷⁾ آن را به خصوص کشته شدن بنی قریظه یا جلای وطن بنی نضیر به منطقه اذرعات و اریحاً از کشور شام اختصاص داده اند، وجهی ندارد.

شدیدترین عذاب بنی اسرائیل

تعبیر به (أشد العذاب) یا به لحاظ سنجش عذاب قیامت با عذاب دنیا است، زیرا عذاب قیامت، از جهات مختلفی، مانند جاودانگی، از عذاب دنیا شدیدتر است، یا به جهت گونه گون بودن عذاب های قیامت است و بنی اسرائیل به شدیدترین عذاب مبتلا می شوند. در این صورت سؤال می شود که چگونه عذاب آنها از عذاب دیگر تبه کاران حتی عذاب مشرکان و منکرانِ صانع بیشتر است؟ از این سؤال پاسخ هایی داده شده، از جمله این که کفر بنی اسرائیل، کفر س از معرفت به کتاب خدا و اقرار و شهادت بود و چنین کفری از کفر ابتدایی منکران بدتر است.

این پاسخ را آلوسی به دلیل این که ممکن است کفر مشرک و منکر صانع نیز پس از علم و معرفت باشد نپذیرفته، خود چنین پاسخ می دهد که عذاب اشدّ در آیه مختصّ به گروه خاصی از یهود است که مرتکب قتل و آواره ساختن همدیگر شده اند و از این رو تعبیر به مَنْ یفعل ذلک منکم دارد. در این صورت شدیدتر بودن عذاب این گروه خاص، نسبت به یهودیانی است که این معصیت را مرتکب نشده اند، نه به لحاظ سایر کفار⁽⁹²⁸⁾. غرض آن شد که اشدّ بودن نسبی است نه نفسی؛ زیرا درباره آل فرعون چنین آمده است: (النار یعرضون علیها غدواً و عشیاً و یوم قوم الساعة أدخلوا آل فرعون اشدّ العذاب)⁽⁹²⁹⁾. البته درباره آل فرعون که نه تنها حطب و هیزم دوزخند: (أما القاسطون فکانوا لجهنم حطباً)⁽⁹³⁰⁾، لکه و قود آند: (کذاب ل فرعون)⁽⁹³¹⁾، محتمل است، تعبیر (اشدّ العذاب) نفیس باشد نه نسبی.

ظاهر آن است که مقصود عذاب قیامت است؛ زیرا عنوان ردّ مانند عنوان رجوع یادآور معاد و بازگشت خلق به حضور خالق است. خلاصه آن که، اگر عنوان ردّ ملحوظ گردد، ظهور آیه در معنای قیامت روشن می شود.

نکته: تعبیر به ردّ، به لحاظ رجوع به خداست نه ردّ و رجوع به اشدّ العذاب تا لازم آن این باشد که قبلاً مبتلا به اشدّ العذاب بوده اند، و هم اکنون به همان اشدّ العذاب بازمی گردند. اگر ردّ به معنای صیروت باشد، چنین مطلبی لازم نمی آید.

مصدق بارز و عظم الهی

اعلام به عدم غفلت خداوند: (و ما الله بغافل عما تعملون) از بارزترین صادق و عظام الهی است؛ زیرا هم صبغه تبشیری دارد و هم جنبه انذار؛ جهت تبشیری آن نسبت به پرهیزکاران است که همه کارهای خیر آنان مشهود خداوند عادل است و بدون یاداش مضاعف که سنت حسنه الهی است نخواهد بود، و جهت اندازی آن نسبت به تبه کاران است که همه کارهای بد آنان معلوم خداوند منتقم است و تأخیر در کیفر و تغافل از رفتار سوء آنان و امهال آنه ابه معنای غفلت از کارشان نیست؛ زیرا

خداوندی که از منظر آگاهی، به هر چیزی دانا است، و از منظر ربوبی در مرصاد و کمین متجاوزان و مهاجمان به حریم عدل و داد است؛ (إِنَّ رَبَّكَ لَبَلْمُرْصَادِ) ⁽⁹³²⁾، هرگز غافل نخواهد بود.

دنیاطلبی یهودیان

آیه سوم یعنی جمله (أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة) نشان می دهد که اساس کار یهودیان دنیاطلبی است. در عصر کنونی نیز این خطر وجود دارد؛ اساس همه طغیانگری ها و تجاوزها این است که آنها آخرت را که سرمایه اصلی و مطلوب فطرت انسان است، فروخته و در عوض دنیا را خریده اند؛ کالای ابدی را داده و متاع زودگذر و فانی را دریافت کرده ناد و منشأ این معامله خسارت بار، ایین است که همه اعمال آنان ناشی از هواهای نفسانی است و موافقت یا مخالفت با دین الهی برای آنان مطرح نیست.

نفی تخفیف عذاب و نصرت

بنی اسرائیل موظف بودند میثاق الهی خود را با قوت علم یو قدرت عملی اخذ کنند: (خذوا ما اتيناكم بقوة) ⁽⁹³³⁾، لیکن آنها با نهایت وه و سستی برداشت کردند؛ از این رو تهدید خداوند نسبت به آنان بازگشت به اشدّ العذاب از یک سو و عدم تخفیف آن از سوی دیگر و فقدان نصرت و کمک از بیرون از سوی سوم است؛ در حالی که آنان مدعی (لن تمسنا النار إلاّ أياماً معدودة) ⁽⁹³⁴⁾ بودند و با داعیه خام و غیر مبرهن (نحن أبناء الله وأحباؤه) ⁽⁹³⁵⁾ آرزوی رهایی زود هنگام از عذاب معاد را در سر می پروراندند. گویا بنی اسرائیل همان طور که جرثومه افساد، تبعید، تظاهر به عدوان بوده و هستند، معدن آرزوی خام و اُمّیّه فراوانند که زمینه غرور و آلوده شدن با مباهات تباه و فاسد را فراهم کرده است.

دو جمله (فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون) دلالت دارد که آنان نه تنها به شدیدترین عذاب گرفتار می شوند، بلکه از آن رهایی نمی یابند و هیچ گونه تخفیف عذابی، اعم از انقطاع و غیر آن نسبت به آنان صورت نمی گیرد؛ چنان که شفاعتی هم شامل حال آنان نمی شود؛ پس نه به وسیله شفاعت، از نصرتی برخوردار می شوند و عاملی بیرونی به کمک آنها می آید و نه عاملی درونی سبب

تخفیف عذابشان می گردد؛ چنان که در پاسخ خواسته آنان مبنی بر کاهش شدت عذاب: (يُخَفِّفُ عَنَّا يَوْمًا مِنَ الْعَذَابِ) ⁽⁹³⁶⁾ گفته می شود: جایی برای تخفیف عذاب نیست؛ (لَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابَ وَلَا هُمْ يُنصرون). نیز می فرماید: هرگاه جهنم به سوی خاموشی و افسردگی می گراید، دوباره آن را افروخته و مشتعل می سازیم؛ (كَلَّمَا خَبَثُ زِدْنَا هُمْ سَعِيرًا) ⁽⁹³⁷⁾.

سرّ عدم تخفیف عذاب این است که آلودگان به معاصی در دنیا عصیان را سبک می شمردند و گناهان شدید را ترک نمی کردند و آنچه در قیامت اتفاق می افتد، ظهور همان چیزی است که در دنیا به آن مبتلا بودند.

تذکر: دو جمله مزبور را برخی مفسران مطلق دانسته و گفته اند: لازم اطلاق این دو جمله این است که، نه عذاب دنیوی آنها مانند جزیه تخفیف می یابید و نه عذاب اخروی آنها؛ چنان که نه در دنیا با دفع آفات و بلیّات، یاری می شوند و نه در آخرت با رفع عقوبات از طریق شفاعت ⁽⁹³⁸⁾. البته این در صورتی است که مقصود از عذاب مقابل خزی دنیا نباشد؛ چنان که در آیه قبل مقابل هم قرار گرفت، وگرنه اطلاق نخواهد داشت.

لطایف و ارشادات

1. مراحل هشدار

برای بیهشدار و ایقاز و بیدار کردن، در فنّ ادب مراحل مطرح است که بخشی از آن در آیات قرآن کریم ارائه شده است: الف. (ثم أنتم هؤلاء تقتلون) ⁽⁹³⁹⁾. ب. (ها أنتم تحبونهم) ⁽⁹⁴⁰⁾ که بین حرف تنبیه و اسم اشاره جمع شده است. ج. (ها أنتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحياة الدنيا) ⁽⁹⁴¹⁾ که گذشته از تصریح به ضمیر و اسم اشاه، حرف تنبیه، یعنی ها تکرار شده که این قسم سوم از اهمیت بیشتری حکایت می کند. استنباط تعجب و مانند آن به وسیله قرینه های حال و مقال است ⁽⁹⁴²⁾.

2. معیار اتحاد

امور پراکنده به وسیله یک امر جامع دارای وحدت و اتحاد می شود هر اندازه کثرت آن امور پراکنده قوی باشد، احتیاج آنها به عامل قوی وحدت زیاد است و هر اندازه کثرت آن امور ضعیف

باشد، نیاز آنها به عامل قوی وحدت کم است و به اندک عامل اتحاد ممکن است همبستگی بین آن امور پراکنده حاصل گردد.

قرآن کریم اموری را عامل وحدت دانسته و حکم جزء را همتای حکم کل و نیز حکم جزئی را نظیر حکم کلی تلقی کرده است؛ مثلاً درباره انسان می فرماید: (من قتل نفساً بغير نفسٍ ثو فسادٍ فی الا رض فکأنما قتل الناس جمعياً) ⁽⁹⁴³⁾؛ اگر کسی بی گناهی را که قتل و افسادی نکرده و مستحق کشتن نیست، بکشد گویا جامعه انسانی و همه بشر را کشته است.

برخی اعمال و بعضی از جریان ها باعث می شود که هویت انسانی به مثابه روح واحد در کالبدای متعدد باشد و زمینه وحدت حکم کل و جزء یا کلی و جزئی فراهم شود. از اموری که در فرهنگ قرآن، عامل وحدت مطرح شد دین است؛ زیرا عقیده، اخلاق، حقوق و فقه که عناصر محوری دین را تشکیل می دهد، در ساختن و تأمین هویت اجتماعی جامع ءه بشر سهم تعیین کننده ای دارد و اگر تعبیر وحدت اقتصادی و مالی نظیر (لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل) ⁽⁹⁴⁴⁾ و مانند آن در قرآن مطرح می شود، باستناد همین ساختار منسجم است.

از آیات قرآن کریم به دست می آید که دین الهی، عامل وحدت جوامع انسانی و مایه تشکلی صف واحد است؛ آیه (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ) ⁽⁹⁴⁵⁾ با صراحت، مؤ منان را برادر یکدیگر معرفی می کند و با توجه به این که برادران، تحت تدبیر پدر واحد قرار دارند، رسول مکرم ﷺ خود و علی عليه السلام را که به منزله نفس آن حضرت ﷺ است، دو پدر امت اسلامی می داند: أنا و علی أبوا هذه الأمة ⁽⁹⁴⁶⁾.

این نکته اختصاص به رسول اکرم ﷺ و امت اسلامی ندارد، بلکه هر پیامبری پدر روحانی امت خود بوده و آحاد امت وی به منزله فرزند او و برادر یکدیگرند و گویا خون واحدی در رگ های همه جاری است.

بر این اساس در آیات مورد بحث، بنی اسرائیل با تعبیرهایی مانند (دمآکم) و (أنفسکم) مخاطب قرار می گیرند و مأمور می شوند که خون های خود را نریزند و یکدیگر را از مرز و بوم خود خارج نسازند؛ زیرا آنان از یکدیگر بیگانه نیستند.

حقیقت انسان را دین او شکل می دهد و همه متدینان به دین واحد دارای یک حقیقت هستند؛ بنابراین، قاتل فردی از امت مانند آن است که خود را کشته، تبعید کننده دیگری گویا خود را تبعید ساخته است. گذشته از این که چون عمل قتل یا برخی جرایم حقوقی، موجب قصاص یا حدّ اعدام است و در قصاص و اجرای حدّ اعدام، خود قاتل یا متجاوز و محارب نیز، از بین می رود گویا قاتل یا مفسد و محارب برای ریختن خون خود قیام کرده است.

قرآن کریم باسناد اتحاد امت اسلامی می فرماید: هنگام ورود به خانه های یکدیگر بر خود سلام کنید: (فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مَبْرُوكَةً طَيِّبَةً) ⁽⁹⁴⁷⁾؛ یعنی خون واحد در شما و صاحبان آن خانه ه جاری است و یک حقیقت معنوی هویت اصیل انسانی شما را تشکیل می دهد.

حضرت امام موسی بن جعفر علیه السلام می فرماید: مؤمنان از پدر و مادر واحدی خلق شده اند، پدرشان نور و مادرشان رحمت است؛ از این رو باید از زیرکی و فراست مؤمن هراسید؛ زیرا او با همان نور نظر می کند و به حق و باطل بودن رفتارها و گفتارها پی می برد. ⁽⁹⁴⁸⁾

شیخ طوسی؛ و امین الاسلام طبرسی ¹ نیز، ذیل آیه مورد بحث روایت معروفی را نقل کرده اند که مؤمنان را به منزله اعضای یک پیکر می داند که اگر عضوی در رنج و درد واقع شد، اعضای دیگر آن آرام نمی گیرند. همین حدیث مشهور را می توان در تفاسیر اهل سنت یافت و شهرت آن مایه بی نیازی از نل آن است و محتوای آن در دیوان های ادیبان اسلامی کاملاً مشهود است.

3. نفیس ترین متاع انسان

نفس از نفاست است و چون گران ترین کالا و نفیس ترین متاع انسان همان جان اوست، آن را نفس گویند: (أنفسکم). البته روح از آن جهت که مجرد است، زوال مادّی و مرگ طبیعی ندارد و

مرگ فقط وصف بدن است، نه روح. هنگامی که روح بدن را رها می کند، مرگ پدید می آید و مهمترین دوران تأمین کمال همان است که روح به بدن متعلق است و از آن به عنوان عمر یاد می شود.

نکته مهم آن است که عمر بشر از سنخ درآمد تاجران یا غنیمت مجاهدان یا هبه متهبان یا لُقْطه عابران و مانند آن نیست که هزینه کردن آن آزاد باشد، بلکه از قبیل سرمایه است که اگر در قبال کالایی دل مایه و متاعی جان مایه صرف شود بجاست، وگرنه خسارت، و هیچ کس در هزینه کردن نَقْد عمر و خرج کردن آن رها نیست؛ از این رو عمر و نَفْس ناهیت ارج را در اسلام دارد. همان طور که قتل نفس به هر بهانه ای مانند ریاضت و غیر آن از راه مباشرت یا تسبیب نارواست، مگر در مورد مصرح در قرآن. اخراج آن از سرزمین مألّف نیز که به منزله مرگ است؛ جایز نیست زیرا انسان آواره مرده ای متحرک و از توفیق کسب کمال محروم است؛ خواه این اخراج به نحو مباشرت باشد ای تسبیب و خواه به صورت تیه در بیابان و تحیر در وادی های ناآشنا به عنوان ریاضت مزعوم باشد و خواه به عنوان دیگر.

نکته: انسان یا اسیر است یا اجیر است یا امیر⁽⁹⁴⁹⁾؛ زیرا اگر طالب دنیا باشد ایسر نفس اماره است: کم من عقل أسیر تحت هویّ امیر⁽⁹⁵⁰⁾ و اگر طالب آخرت به معنای رهیدن از دوزخ یا رسیدن به بهشت باشد، اجیر است و اگر جز خداوند چیزی نطلبد و همه اهتمام وی لقای الهی باشد، بر همه خواسته های برخاسته از خوف و رجا امیر است.

بحث روایی

1. معنای کفر و ایمان بنی اسرائیل

عن أمير المؤمنين عليه السلام: و اما الكفر المذكور في كتاب الله تعالى فخمسة وجوه... أمّا الوجه الثالث من الكفر فهو كفر الترك لما أمر الله به و هو من المعاصي؛ قال الله سبحانه: (وإذ أخذنا ميثاقكم لاتسفكون دمائكم) إلی قوله: (أفتؤننون بيبعض كالكتاب و تكفرون بيبعض) فكانوا كفّاراً لتركهم ما

أمر الله تعالى به فنسبهم إل الايمان بإ قرارم بألسنتهم على الظاهر دون الباطن فلم ينفعهم ذلك، لقوله تعالى: (فما جزأ من يفعل ذلك منهم إ لاّ خزیُّ فی الحیوة الدنیا) الاية (951).

اشاره: ايمان حقیقی است که همه جوانح و جوارح عهده دار صیانت آن است؛ اگر بعضی از جوارح، نه قلب، امتثال وظیفه خود، خودداری کند، ايمان در همان مقطع منتفی است و این همان کفر عملی است، نه اعتقادی. البته اگر با انکار قلبی همراه باشد کفر اعتقادی خواهد بود.

2. تطبیق آیات

عن العسکری علیه السلام فقال رسول الله صلی الله علیه و آله لم انزلت هذه الاية في اليهود: هو لأ اليهود نقضوا عهدالله و كذبوا رسل الله و قتلوا أولياء الله أفلا أنبئكم بمن يضاھيهم من يهود هذه الأمة؟ قالوا: بلى يا رسول الله! قال: قوم من أمتي ينتحلون ⁽⁹⁵²⁾ بأنهم من أهل ملتي يقتلون أفاضل ذريّتي وأطائب أرومتي و يبدلون شريعتي سنتي و يقتلون ولدي الحسن و الحسين كما قتل أسلاف هو لأ اليهود زكريّا و يحيى، ألا و إنّ الله يلعنهم كما لعنهم و يبعث على بقايا ذراريهم قبل يوم القيامة هاديا مهدياً من ولد الحسين المظلوم يجرفهم بسيف أوليائه إ لى نار جهنم، ألا ولعن الله قتلة الحسين و محبّيهم و ناصرهم و الساكتين عن لعنهم من غير تقيّة اللّاعنين لا عدائهم و الممتلين عليهم غيظاً و حنقاً ألا و إنّ الراضين بتقل الحسين شركاً تله، ألا و إنّ قتلهم و أعوانهم و أشياعهم و المقتدين بهم برآء من دين الله و إنّ الله ليأمر ملائكته المقربين أن يتلقوا دموعهم المصبوبة بقتل الحسين إ لى الخزان في الجنان فيمزجونها بماء الحيوان فتزيد في عذوبتها و طيبها ألف ضعف ضعفها و إنّ الملائكة ليتلقون دموع الفرحين الضاحكين لقتل الحسين علیه السلام ويلقونها في الهاوية ويمزونها بحميمها و صديدها و غساقاه و غسلينها، فيزيد في شدة حرارتها و عظيم عذابها ألف ضعفها يشدد بها على المقبولين (المنقولين) إ ليها من أعداء آل محمّد عذابهم ⁽⁹⁵³⁾.

في تفسير علي بن ابراهيم إنّ الاية نزلت في أبي ذر؛ و عثمان في نفي عثمان له إ لى الرّبذة ⁽⁹⁵⁴⁾.

اشاره: با اغماض از سند، برخی از گناهان بدنی هرچند مسبوق به انکار قلبی است و از آن جهت ارتداد از اسلام یا از ولایت را به همراه دارد، لیکن گاهی خود گناه خارجی مصداق ارتداد است؛ نظیر

جنگ با رسول اکرم ﷺ و جنگ با کسی که به منزله آن حضرت و جنگ با او به مثابه جنگ با حضرت رسول ﷺ است.

3. مصادیقی از خزی در دنیا

عن سعد بن عبدالله عن القائم عليه السلام: والرَّجْمُ خِزْيٌ و من قد أمر الله عز و جل برجمه فقد أخزاه و من أخزاه فقد أبعداه و من أبعداه فليس لا حدَّ أن يُقرَّبَه (955).

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كفى بالرجل خِزياً أن يلبس ثوباً مشهراً و يركب دابة مشهرة (956).

عن العسكري عليه السلام: في قوله تعالى (ضربت عليهم الذلة) قال: أي الجزية أخذوا بها عند ربهم و عند مؤ منى عباده (957).

في دعاء للكاظم عليه السلام: ... اللَّهُمَّ أَحْسِنْ عَاقِبَتِي فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا و أجرني من مواقف الخزي في الدنيا و الاخرة إنك على كل شيء عاقد (958).

اشاره الف. مفهوم خزی و رسوایی روشن و برخی مصادیق آن معلوم است و دارای حقیقت شرعی نیست و آنچه در این گونه نصوص مورد عنایت قرار گرفته از سنخ تمثیل است، نه تعیین، لیکن برخی امور نزد متجاهران به فسق و متهمتگان عرض دینی، خزی محسوب نمی شود، لیکن قیامت که ظرف ظهور باطن عقاید، اخلاق و اعمال بشر در دنیاست، حقیقت رسوایی آنان روشن خواهد شد و هیچ جایی برای استتار ندارد؛ زیرا هرگونه اُمت و عوج، پستی و بلندی، انحراف و ضلع و زاویه ای در آن روز منتفی است: (... لا تری فیها عوجاً و لا اُمتاً) (959).

ب. گاهی خزی دنیا که نوعی تعذیب محسوب می شود به منزله کفاره گناهان گذشته است؛ از این رو کسی که در دنیا به عذاب خزی گرفتار آمد، در آخرت مصون می شود، لیکن گاهی بر اثر شدت گناه، هرگز خزی دنیا نمی تواند به مثابه کفاره به حساب آید. در این موارد گذشته از خزی دنیا عذاب آخرت نیز محفوظ است.

4. راز نام گذاری قیامت

عن عبدالله بن یزید بن سلام أنه سأل رسول الله ﷺ فقال: أخبرني عن القيامة لم سميت القيامة؟ قال ﷺ: لأن فيها قيام الخلق للحساب... (960).

اشاره الف. در قرآن کریم از صحنه قیامت با تعبیرهایی مانند، (يوم يقوم الناس لرب العالمين) (961) و (يوم يقوم الحساب) (962) یاد شده و در ادب فارسی از آن روز به رستاخیز یعنی برخاستن و راست شدن یاد می شود؛ چنان که شاهدان در آن روز برمی خیزند: (يوم يقوم الا شهداء) (963). البته قیام در آن روز تناه به معنای قیام از قبر یا قیام از اضطجاع و استلقاً و قعود و مانند آن نیست، بلکه هرگونه آمادگی و ظهور را دربرمی گیرد؛ از این رو از قیام فرشتگان در آن روز سخن به میان می آید: (يوم يقوم الروح والملائكة صفاً) (964).

ب. آنچه در اشاره الف ارائه شد، از قبیل وصف به حال متعلق موصوف بود، ولی از قرآن کریم برمی آید که اتصاف آن ورز به قیامت از سنخ وصف به حال خود موصوف است؛ زیرا خداوند درباره معاد چنین فرمود: (يوم تقوم الساعة...) (965)؛ رزوی که ساعت و خود قیامت قیام می کند. معلوم می شود ساعت قبلاً موجود بود، ولی قائم نبود و در آن روز قیام می کند، نه آن که پدید آید و تازه موجود گردد و این معنا در خور تأمل است.

5. کيفرايتار دنيا بر آخرت

عن النبي ﷺ: ألا و من عرضت له دنيا و آخرة فاختار الدنيا على الآخرة لقي الله يوم القيمة وليست له حسنة يتقى بها النار ومن أخذ الآخرة و ترك الدنيا لقي الله يوم القيامة و هو عنه راضٍ (966).
عن علي عليه السلام من عبد الدنيا و آثرها على الآخرة استوخم العاقبة (967).

عن أبي عبدالله، قال: قال علي بن الحسين عليه السلام: ما عرض لي قط أمران أحدهما للدنيا والآخرة فأثرت الدنيا إلا رأيت ما أكره قبل أن أمسى ثم قال أبو عبدالله لبنى امية: إنهم يؤثرون الدنيا على الآخرة منذ ثمانين سنة و ليس يرون شيئاً يكرهونه (968).

عن علي عليه السلام: من طلب الدنيا شيئاً فاتته من الآخرة أكثر مما طلب (969).

عن النبي ﷺ: إنَّ في طلب الدُّنيا إضراراً بالآخرة و في طلب الآخرة إضراراً بدُّنيا فأضروا فإنَّه أحمقٌ بالآخرة (970).

عن عليّ ؑ: إنَّ الدُّنيا والآخرة عدوانٌ متفاوتان و سبيلان مختلفان فمن أحبَّ الدُّنيا و تولَّاهَا أبغض الآخرة و عاداها و هما بمنزلة المشرق والمغرب و ماشٍ بينهما كلُّما قرب من واحد بعد من الآخرة و هما بعدُ ضرَّتان (971).

اشاره الف. چون معصوم ؑ منزّه از گناه است، مقصود حدیث امام سجّاد ؑ (حدیث سوم) ایثار مباح بر راجح و مهمّ و بر اهمّ است، نه حرام و حلال یا واجب؛ پس مستلزم هیچ محذور فقهی نیست. ب. امویان بر اثر کوری، از دید مکروه ها و حزازت ها محروم بودند.

ج. امور دنیا به حلال و حرام تقسیم می شود. تعبیری که ناظر به آن است که ایثار دنیا بر آخرت موجب عذاب خدا و فقدان حسنات و مانند آن است ناظر به تقدیم حرام بر حلال است و تعبیری که چنین پیامی ندارد، راجع به ترجیح حلال بر راجح است که اشتغال به برخی از مباح ها مانع اشتغال به بعضی از نوافل و مستحبات است.

د. تقسیم جهان خارج به دنیا و آخرت به لحاظ جامعه انسانی است؛ یعنی اگر انسان نمی بود و ایمان و کفر، اطاعت و عصیان، مدح و ذمّ، ثواب و عقاب و بالاخره جهنم و جنت مطرح نمی شد، سخن از دنیا و آخرت به میان نمی آمد و به تعبیر بعضی از اهل معرفت (972) چنین گفته می شد: ممکناتی که قبلاً یافت شد یا بعداً یافت می شوند.

ه. آخرت منقطع نمی شود؛ چنان که بهشت و تنم آن ابدی است لیکن دوزخ هر چند دائمی است و عذاب آن برای برخی به قید اَلیم مقید است، ولی برای دیگران به چنین قیدی تقیید نشده است؛ از این رو عده ای احتمال انقطاع عذاب را نسبت به بعضی از دزوخیان، ضعیف ندانسته اند (973)؛ چون آیات سعه رحمت و دلیل تقدم رحمت بر غضب شاهد چنین مطلبی است، لیکن تحقیق آن در بحث از خلود عذاب مطرح می گردد.

تذکر 1. دوام سوخت و سوز نزد بعضی مستلزم دوام آلم و رنج نیست؛ زیرا بعد از اعتیاد به چنین احوالی و ملکه شدن آن آلم نیست؛ هرچند سوخت و سوز هست.

2. ممکن است بین آلم حسی و رضای عقلی جمع شود؛ یعنی شخص معذب به مرحله ای باریابد که در عین تعذیب حسی و تحمیل آلم محسوس از ناحیه خدای سبحان، چنین کاری را عدل محض و احسان صرف بیابد و به آن رضایت دهد و عذاب حسی از عذب عقلی بداند و مُسْخَط محسوس از ناحیه خدای سبحان، چنین کاری را عدل محض و احسان صرف بیابد و به آن رضایت دهد و عذاب حسی را عذب عقلی بداند و مُسْخَط محسوس را رضای قلبی بیابد:

وتعذیبکم عذاب و سخطکم رضا

وقطعکم وصل و جورکم عدل (974)

(وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَوَعَّيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ (۸۷) وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ) .

گزیده تفسیر

پس از موسای کلیم علیه السلام هیچ گاه جریان نبوت و رسالت قطع نشد. خدای سبحان پس از موسی علیه السلام پیاپی پیامبرانی فرستاد؛ از این رو برای بنی اسرائیل عذری باقی نمانده، نمی توانند نداشتن پیامبر و قطع رابطه خویش با علم غیب را بهانه کنند.

پیامبرانی که پس از حضرت موسی و پیش از عیسای مسیح آمدند، مانند داوود، سلیمان، الیاس، الیسع، ذوالکفل، یونس، زکریا و یحیی: رسول بودند، یعنی جبرئیل بر آنان نازل شده و با زبان وحی با آنان سخن می گفت، لیکن همه عامل به تورات و مبلغ آن بودند.

عیسای مسیح شریعتی مستقل از شریعت موسای کلیم داشت. خداوند به آن حضرت که بدون پدر متولد شده و برای ردّ پندار فرزند خدا بودن او به ابن مریم بودن وی تصریح شده، بینات داد و او را با تأیید ویژه روح القدس تقویت و مدد کرد.

آن بینات، افزون بر کتاب آسمانی، معجزات روشنی مانند زنده کردن مردگان، آفرینش پرنده از گل، بینا کردن نابینای مادرزاد، شفا دادن پیس، گزارش غیبی و مانند آن است.

خدای سبحان روحی مقدس، منزّه از نقص و عیب و مبرای از هر اشتباه، سهو، نسیان و عصیان به عیسی مسیح عَلَيْهِ السَّلَام عطا کرد و آن حضرت از درجه عالی روح القدس برخوردار بود، آن سان که در میان پیامبران عنوان تأیید به رواقس و ویژه اوست و روح القدس در تأیید و استقامت و استواری وی رسالتی خاص ایفا کرد.

روح القدس حقیقتی قدسی است که به اذن خدا هم خود منزّه از هر عیب و نقص است و هم مهبط و جایگاه خود را از نقایص و عیوب تنزیه می کند. روح القدس مصادیق متعددی دارد.

بنی اسرائیل افزون بر ادله عقلی که برای حقانیت دین الهی وجود دارد، هم از کتاب تورات برخوردار شدند و هم از تأیید و تقویت انبیای فراوان آگاهی یافتند و هم آیات مخصوص و روشنی را که به حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام عطا شده بود مشاهده کردند و هم از تأیید او به روح القدس با خبر شدند؛ در عین حال پس از روشن شدن حق چون احکام خدا با تمایلات نفسانی و امیال شهوانی آنان هماهنگ نبود، خود را برتر از حق دیده و استکبار ورزیدند و بر اثر آن هواها و این استکبار، گروهی از پیامبران را تکذیب و عده ای را کشتند. یهود با هر پیامبری، خواه از بنی اسرائیل یا از دیگر نژادها بدرفتاری می کردند. عمل شنیع پیامبرکشی، ملکه و سجیه اسرائیلیان شده بود. یهود عصر نزول قرآن نیز در این عمل ناروا با اسلاف خویش هم فکر بودند؛ چنان که در کشتن رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سعی بلیغ داشتند.

یهودیان می گفتند: دل های ما در کِنان و ستار است؛ از این رو سخنان تو در آن اثر نمی گذارد. این سخن یا کنایه از این است که تو ره آورد تازه و سخن قابل فهمی عرضه نکرده ای و سخن قابل فهم همان علمی است که ما از آن برخورداریم یا مراد آنها این بود که در عدم فهم و ادراک سخنان شما تقصیر و گناه از ما نیست؛ زیرا ما با دل های بسته خلق شده ایم.

این سخن چنین پاسخ داده شد که قلوب آنان این گونه آفریده نشد؛ آنها به سبب کفر، مستحق ختم قلب و طبع دل شده، ملعون و مطرود شدند.

خداوند گنه کاری را که پس از مهلت دادن های مکرر و امکان توبه و انابه باز نگردد و بر عصیان اصرار ورزد به حال خود واگذارده، فیض خاص و توفیق و تأییدهای خود را از او سلب و قلب وی را مسدود می کند و او ملعون و از رحمت خدا دور است. اسرائیلیان پیمان شکن نیز بدین سبب، آیات الهی را نمی فهمند و دل های آنان در حجاب قرار گرفته و با قساوت گرفتار شده و سبب تکذیب و قتل انبیا نیز بسته و محجوب بودن قلب آنهاست.

راز روگردانی از مخاطب بیا یهودی ها در آیه اخیر و دور ساختن آنان از عزت و شرف حضور، ابراز شدت زشتی افعال آنهاست. برابر ذیل این آیه تنها شمار اندکی از یهود ایمان می آورند.

تفسیر

قَفِينَا

این فعل از ریشه قفا به معنای پشت و مصدر قَفُوْا به معنای دنبال روی است.

أَيُّدِنَاهُ

این فعل از ریشه آیدی و بدین معناست که حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ با قوه شدیدی مدد شده است؛ زیرا هر مدد قوه ای را آیدی نمی گویند و آنچه در سوره ذاریات آمده: **(وَالسَّمَاءَ بَنِينَا هَا بَائِيْد)** ⁽⁹⁷⁵⁾ به این معناست که ما آسمان ها را با قدرت شدیدی آفریدیم؛ چنان که در آیه **(عَأَنْتُمْ أَشَدَّ خَلْقاً أَمْ السَّمَاءُ بَنِيهَا)** ⁽⁹⁷⁶⁾ آمده است و نیز از آسمان ها به سبع شداد یاد شده است: **(وَبَنِيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شَدَاداً)** ⁽⁹⁷⁷⁾. البته معلوم است که شدت استحکام و ستبری مخلوق به شدت کیفیت خلقت آن است؛ زیرا مخلوق هم اصل هستی خود را از خلقت خالق دارد و هم استحکام و صلابت خویش را از کیفیت خلقت او استفاده کرده است.

روح القدس

اضافه روح به القدس در کلمه (روح القدس) از قبیل اضافه موصوف به صفت، نظیر خاتم الجمیل و حاتم الجود است؛ بنابراین، (روح القدس) یعنی روح مقدّس و منزّه از نقص ها و عیب ها و مبرراً کننده دیگران.

تعبیر به روح در روح القدس، به جهت تجرد، نورانیت و روحانیت در این وجود مقدّس است و تعبیر به قدس نیز از این روست که روح القدس به اذن خدا هم خود از هر عیب و نقصی مبراست و هم مهبط و جایگاه خود را از هر عیب و نقص منزّه می کند. این احتمال نیز وجود دارد که از قبیل اضافه روح به الله در تعبیر روح الله باشد که در روایات و ادعیه فراوانی حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام به آن ملقب شده است ⁽⁹⁷⁸⁾؛ یعنی مراد از القدس خداوند باشد و در این صورت روح القدس یعنی روح خداوندی که مقدّس و منزّه از نقص و عیب هاست. این احتمال در تفاسیر متعدّدی، مانند تفسیر ابن کثیر ⁽⁹⁷⁹⁾ و روح البیان ⁽⁹⁸⁰⁾، مطرح شده، و صاحب روح المعانی به مجاهد و ربیع نسبت داده که گفته اند: القدس همانند القدّوس از اسماً الله است ⁽⁹⁸¹⁾. قدمای اهل تفسیر نیز به این مطلب عنایت داشته اند.

لاتهوی

از ماده هوی به معنای نفس نفس به سمت مُشْتَهی است و بر خودِ نفسی که مایل به شهوت باشد نز هوا اطلاق می شود. این اطلاق ممکن است از این جهت باشد که ریشه اصلی هوی، هُویّ به معنای سقوط از بالا به پایین است و شهوت گرایی هم در دنیا صاحبش را دچار هبوط در رذایل اخلاقی و سقوط در بدبختی ها می سازد و هم در آخرت ممکن است سبب سرنگونی او در جهنّم گردد ⁽⁹⁸²⁾. اسنادِ هوا به نفس برای آن است که غالب شرور به نفس اسناد داده شده است.

تناسب آیات

در ادامه شمارش نعمت هایی که خدای سبحان بر بنی اسرائیل ارزانی داشت و کفران نعمتی که آنها روا داشتند، نخست در آیه اوّل به بهترین نعمت، یعنی اصل رسالت و نبوّت و استمرار آن اشاره می

کند و در مقابل از بدترین کفرانِ نعمت که تکذیب و کشتن انبیاست و از آن به استکبار تعبیر شده، نام می برد و می فرماید: ما به موسی کتاب دادیم و پس از او پیامبرانی فرستادیم و از میان آنان به عیسی پسر مریم بیّنات عطا کرده او را به روح القدس تأیید کردیم، لیکن چون آنچه را پیامبران آوردند با هوا و هوس شما هماهنگ نبود، استکبار ورزیدید و عده ای از آنان را تکذیب کردید و گروهی را به قتل رساندید.

در آیه دوم به منشأ تکذیب و قتل پیامبران و به بیان دیگر به منشأ این استکبار اشاره کرده، می فرماید: بنی اسرائیل در جواب می گفتند: دل های ما بسته است و چیزی در آن نفوذ نمی کند. سپس درباره منشأ بسته شدن دل که همان لعن خداست می فرماید: خدا دریچه قلبشان را نگشود و صلوات و رحمت خود را شامل حال آنها نساخت.

اعطای کتاب به موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ

شروع آیه اول با سوگند، کشف از اهتمام الهی دارد و مراد از (الکتاب) در این کریمه، همان تورات معروف است، که با حفظ تفاوت وزانت همانند قرآن کریم قول ثقیل و وزین بود؛ زیرا موسای کلیم از انبیای اولوالعزم است و خداوند پس از او تا زمان عیسی مسیح (یعنی در فاصله حدود 14 قرن)⁽⁹⁸³⁾ به هیچ پیامبری کتاب که مجموعه ای از قوانین اعتقادی، اخلاقی، فقهی و حقوقی است و اختصاص به صاحبان رسالت مستقل و پیامبران اولوالعزم دارد، نداده است و همه پیامبرانی که پس از حضرت موسی و قبل از حضرت عیسی علیهم السلام آمدند، عامل به تورات و ناشر و حافظ و مبلغ آن بوده اند؛ چنان که در سوره مائده به آن اشاره شده است: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّابِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوْنَ النَّاسَ وَآخِشُوهُمْ...) ⁽⁹⁸⁴⁾؛ چون به قرینه آنچه در دو آیه بعد آمده: (وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَىٰ بْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ) ⁽⁹⁸⁵⁾؛ مراد از (النَّبِيُّونَ) در آیه مزبور غیر از عیسی، پیامبران دیگری چون زکریّا، یحیی، داود، سلیمان و یسَع است.

از این جا روشن می شود که مقصود از (الرسل) در آیه مورد بحث نیز همین گروه از پیامبران است؛ همان قرینه، یعنی جمله (واتینا عیسی ابن مریم البینات... در این آیه نیز وجود دارد؛ یعنی این جمله نیز نشان می دهد که آنچه قبل از آن با عنوان رسل مطرح شده پیامبرانی غیر از عیسی علیه السلام هستند که به اسامی بعضی از آنان اشاره شده است. در برخی آیات نیز نام های جمعی از آنان در کنار اسامی گروهی از پیامبران قبل از موسی علیه السلام آمده است: (كَلَّا هَدِينَا وَنوحًا هَدِينَا مِنْ قَبْلِ وَمِنْ ذَرِيَّتِهِ داود و سلیمان و أيوب و یوسف و موسی و هارون كذلك نجزي المحسنين (۲۷) و زكريّا و عیسی - و ایاس كلّ من الصالحين (۲۸) و إسمعیل و یونس و لوطاً و كلاًّ فضلنا علی العالمین) ⁽⁹⁸⁶⁾.

بعضی از مفسران آن انبیا را یوشع، أشمویل، شمعون، داود، سلیمان، شعياً، أرمیاء، عزیز، حزقیل، ایاس، یسع، یونس، زکریا، یحیی و غیرهم: دانسته اند ⁽⁹⁸⁷⁾ و بعضی نیز شمار آنان را چهار هزار و بعضی دیگر هفتاد هزار نفر می دانند. ⁽⁹⁸⁸⁾

تواصل پیام ها و تواتر پیام آوران

مقصود از (قفینا) در آیه مورد بحث آن چیزی است که در آیه (ثم أرسلنا رسلنا تترأ) ⁽⁹⁸⁹⁾ به آن اشاره شده است؛ یعنی ما انبیایی را پشت سر موسی و پی در پی آوردیم که هیچ گاه جریان نبوت و رسالت را قطع نکردیم؛ از این رو عذری برای بنی اسرائیل باقی نمی ماند که بگویند: ما پیامبری نداشتیم و رابطه ما با عالم غیب قطع شده بود.

چنان که از آیه (ثم قفینا علی آثارهم برسنا) ⁽⁹⁹⁰⁾ به قرینه وقوع آن بعد از (ولقد أرسلنا نوحاً و إبراهیم و جعلنا فی ذریتهما النبوة و الكتاب...) ⁽⁹⁹¹⁾ و نیز از آیه (ثم أرسلنا رسنا تترأ) ⁽⁹⁹²⁾ به قرینه وقوع آن قبل از (ثم أرسلنا موسی...) ⁽⁹⁹³⁾ به دست می آید که تواتر و پشت سر هم آمدن پیامبران سنتی دامی در همه زمان ها و نسبت به همه امت ها، حتی امت های پیش از بنی اسرائیل، بوده است و این که بعضی آن را از مختصات امت بنی اسرائیل گرفته اند ⁽⁹⁹⁴⁾ ناصوب است؛ چنان که با برداشت ناروا از آیه (... فطال علیهم الا مد فقت قلوبهم...) ⁽⁹⁹⁵⁾ عکس قضیه، یعنی فاصله شدن بین انبیا و در نتیجه قساوت قلوب را از سنن اجتماعی خداوند قرار داده اند ⁽⁹⁹⁶⁾.

تذکر: گاهی تواصل و تواتر در صحیفه های مستقل و پیام آوران جداگانه است و زمانی این تداوم به لحاظ سُور و آیات یک کتاب است؛ مانند آنچه درباره قرآن کریم وارد شده است: (وَلَقَدْ وَصَّيْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) ⁽⁹⁹⁷⁾؛ یعنی پیام های قرآنی را با حفظ اتصال و ارتباط نازل کردیم تا زمینه تذکر مردم فراهم گردد.

پیام تعبیر به ابن مریم

تعبیر به (ابن مریم) ممکن است هم اشاره به بطلان سخن کسانی باد که عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را فرزند خدا می دانند و هم اشاره به بطلان سخن کسانی که آن حضرت را فرزند مردی نجار می دانستند؛ گویا پیام آیه این است که حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بدون پدر متولد شد.

تذکر 1. فرزندى خدا گاهی به نحو تشریف و تکریم اضافی است نه فرزندى حقیقی. در این حال، ابن مریم بودن با آن منافى نیست؛ یعنی عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرزند حقیقی مریم و فرزند تشریفى خداست و زمان به نحو تولید مثل والد شدن حقیقی است؛ نظیر آنچه در آیه (قالوا اتخذ الله ولداً) ⁽⁹⁹⁸⁾ مطرح است. در این حال ابن مریم بودن می تواند ردع آن پندار فایل و رد این گمان آفل باشد.

2. استقلال بخشیدن به ذکر عیسای مسیح عَلَيْهِ السَّلَامُ نسبت به سایر پیامبران نیز اشاره به این است که آن حضرت تابع شریعت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ نبوده، بلکه از شریعت مستقلی برخوردار بوده است و حساب آن حضرت از پیامبران فراوانی که در قرآن کریم با واژه (الرسل) از آنان یاد شده، جداست ⁽⁹⁹⁹⁾.

تبیید الهی نسبت به عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ

مؤید کسی است که با قوه شدیدی تقویت گردد و کسی مشمول تأیید الهی است و درباره او گفته شده: (وَاللّٰهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَّشَاءُ) ⁽¹⁰⁰⁰⁾ که موحد کامل بوده همه قدرت ها را در انحصار خدای سبحان بداند و به او استناد دهد و تکیه بر قدرتی جز قدرت خدا را موهون و تار عنکبوتی ببیند و بر آن تکیه نکند: (مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَلْبُيُوتِ الْعَنْكَبُوتِ) ⁽¹⁰⁰¹⁾.

مراد از روح القدس

بحث درباره حقیقت روح بسیار دشوار است، چه رسد به گفتگو درباره روح القدس که روح ویژه است.

آنچه در سوره مبارکه مائده واقع شده: (إِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وِلْدَتِكَ إِذْ أُيِّدْتِكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ...) ⁽¹⁰⁰²⁾ همراه با قراین و شواهدی است که شاید راه برخی از مباحث را هموار کند. آنچه اکنون ارائه می شود، مقدمه ای است برای مطالبی که در ثنایای تفسیر سُور و آیات آینده بازگو خواهد شد.

عنوان روح القدس معنایی جامع دارد. در تبیین معنای جامع مزبور می توان گفت وجودی نوری و حقیقتی قدسی است که به اذن الهی هم خود از هر عیب و نقصی منزّه است و هم مهبط و جایگاه خود را از هر عیب و نقصی مبرا می کند. این تنزیه در برخی موارد از قبیل دفع و در برخی موارد از قبیل رفع است.

برای معنای جامع روح القدس مصادیق متعددی ذکر شده که در هر ورد، به تناسب بر یک یا چند مصداق از مصادیق آن منطبق می شود. مصادیق روح القدس منفک و گسیخته از یکدیگر نیست، بلکه حلقات به هم پیوسته نور واحد است.

برخی از مصادیق مزبور که در روایات معصومان: و سخنان مفسران آمده بدین قرار است:

1. فرشته ای برتر از جبرئیل و میکائیل که تأیید شدن به وسیله آن از مختصات و ویژگی های برترین انسان های کامل، یعنی رسول اکرم ﷺ و اهل بیت عصمت و طهارت: است و روح در آیه (وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) ⁽¹⁰⁰³⁾ (و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا) ⁽¹⁰⁰⁴⁾ برطبق آن تطبیق شده است ⁽¹⁰⁰⁵⁾.

2. جبرئیل امین ⁽¹⁰⁰⁶⁾ چنان که در آیه (قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ) ⁽¹⁰⁰⁷⁾ آمده و به گفته بسیاری از مفسران به قرینه آیه (قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلْجَبْرِيلِ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ) ⁽¹⁰⁰⁸⁾ منظور جبرئیل است. نزول روح القدس به این معنا ویژه انبیاست و به ندرت بر غیر انبیا نازل می شود، ولی

برای تسدید، نه برای آوردن وحی تشریحی؛ نظیر نزول او بر صدیقه طاهره سلام الله علیها؛ که ملاحم و معارف را به آن حضرت القا می کرد، نه احکام تشریحی را⁽¹⁰⁰⁹⁾.

3. کتاب های آسمانی و از جمله انجیل؛ چون گاهی از کتاب آسمانی به روح تعبیر می شود؛ چنان که در نظر برخی مفسران مراد از روح در آیه (وَكذلك أوحينا إليك من أمرنا) قرآن کریم است⁽¹⁰¹⁰⁾.

4. مرتبه برین روح انسان های کامل و در آیه مورد بحث روح خود عیسی عليه السلام؛ چنان که بروسوی آن را اختیار کرده است⁽¹⁰¹¹⁾.

گاهی بر هر نفس قدسی یا بر حالت آن به عنوان وصفی مقدس، روح القدس اطلاق می شود⁽¹⁰¹²⁾. مقصود از روح القدس در آیه مورد بحث می تواند فرشته برتر از جبرئیل و میکائیل باشد و نیز می تواند جبرئیل امین باشد که فیض و تأیید تنزل یافته از مرتبه برتر، از مجرای هستی او می گذرد و هم ممکن است روح مطهر حضرت عیسی عليه السلام باشد که با برخورداری از طهارت و قداست لازم، فیض الهی را دریافت می کند. مطابق این احتمال روح القدس مترادف با روح الله آیه مورد بحث بدین معناست که ما با روح خدایی که در حضرت عیسی عليه السلام دمیدیم او را تأیید کردیم.

اما این احتمال که مراد از روح القدس انجیل باشد، برخلاف ظاهر است؛ زیرا در همین آیه از کتاب موسای کلیم عليه السلام سخن به میان آمد و از آن به روح القدس تعبیر نشد: (ولقد اتينا موسى الكتاب...). اگر مراد از روح القدس در آیه مورد بحث انجیل باشد، مستلزم تفکیک بین صحیفه های آسمانی است؛ به طوری که بر برخی از آنها روح القدس اطلاق شده و برخی مصداق آن محسوب نشده و این تفکیک برخلاف ظاهر است.

اختصاص نام حضرت عیسی عليه السلام

همه پیامبران و از جمله پیامبرانی که در این آیه به آنان اشاره شده از تأیید الهی برخوردارند، ولی در اولین آیه از آیات مورد بحث تأیید خصوص حضرت عیسی عليه السلام به روح القدس مطرح شده است؛ زیرا تنها آن حضرت از هنگام تولد مؤید به تأیید ویژه روح القدس بود؛ براساس آیه (فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً)⁽¹⁰¹³⁾ و نیز خطاب (وَأَيّدتك بروح القدس)⁽¹⁰¹⁴⁾. آن روح قدسی هم

در تکوّن و پیدایش حضرت عیسیٰ علیه السلام سهم داشت (بنابراین که (رحنا) همان روح القدس باشد) به طوری که آن حضرت از اصلاّب مبراً و ارحامّ حامث منزّه بود و هم پس از پیدایش و تولّد، از دوران کودکی تا زمان صعود به آسمان، در تأیید و استقامت و استواری آن حضرت رسالتی خاص ایفا می کرد.

هرچند عنوان روح القدس در قرآن تکرار شده و نزول وی در صحابت وحی الهی برای انبیای بزرگ مقبول است، لیکن عنوان تأیید به روح القدس ویژه حضرت مسیح علیه السلام است و درباره پیامبران دیگر چنین تعبیری مشهود نیست. این اختصاص در تعبیر بیانگر خصیصه تأییدی است که در مورد آن حضرت علیه السلام ظهور بیشتری داشته است.

استکبار بنی اسرائیل

مقصود از (بینات) در آیه مورد بحث گذشته از کتاب آسمانی، معجزات واضح و روشنی چون احیای مردگان و خلق پرنده از گلّ و بینا کردن نابینایان و بهبودی بخشیدن به اگمه (نابینای مادرزاد) و ابرض (پیس) و گزارش غیبی و مانند آن است.

ذکر ایتاً بینات به عیسی علیه السلام و تأیید او به روح القدس پس از نقل ایتای کتاب به حضرت موسی علیه السلام و تأیید و تقویت او از جانب پیامبران بعدی، اشاره به این است که بنی اسرائیل افزون بر ادله عقلی که برای حقانیت دین الهی وجود دارد، هم از کتاب تورات برخوردار شدند و هم از تأیید و تقویت انبیای فراوان آگاهی یافتند و هم آیات مخصوص و روشنی را که به حضرت عیسی علیه السلام عطا شده مشاهده کردند و هم از تأییدات او به روح القدس با خبر شدند، لیکن بر اثر عدم هماهنگی احکام خدا با تمایلات نفسانی آنان استکبار ورزیده، گروهی از انبیا را تکذیب و عده ای از آنان را کشتند.

سجّیه زشت پیامبرکُشی

تعبیر به (تقتلون) به صیغه مشارع جای قتلتموهم دلیل بر استمرار این عمل شنیع و فظیّع و وقوع مکرّر آن از جانب بنی اسرائیل است؛ به گونه ای که گویا کشتار انبیا به صورت ملکه و سجّیه ای

زشت برای آنان درآمده بود، و این که یهود عصر نزول قرآن مخاطب واقع شده اند، نشانه همراهی و هم عقیده بودن آنها با اسلافشان در این عمل نارواست.

یا به این جهت که آنان نیز درصدد این فعل قبیح بودند و برای کشتن رسول مکرم به وسیله سحر و گوشت زهرآلود سعی بلیغ داشتند⁽¹⁰¹⁵⁾.

تعبیر به (استکبرم) قبل از فریقاً کذبتم و فریقاً تقتلون نیز دلیل بر این است که علت قتل و تکذیب پیامبران، هوا و هوس و استکبار نفسانی اسرائیلی ها بوده است و معنای استکبار این است که کسی پس از روشن شدن حق، خود را برتر از حق ببیند و در مواردی نیز که به حق تن می دهد از این روست که آن را مطابق میل خویش یافته است. حرف سین و تا (هیئت باب استفعال) در این گونه موارد برای افاده مبالغه است، نه طلب محض. بررسی تاریخ فاجعه بار اسرائیلی ها نشان آن است که گویا اینان در برابر وحی الهی موضعی جز عصیان نداشتند؛ با حضرت موسی که از خودشان بود عنود و لدود بودند، چه رسد به دیگران.

بدرفتاری با پیامبران

نکره آمدن کلمه (رسول) و عدم ذکر پیامبر مشخص، دلالت دارد که قوم یهود نسبت به هر پیامبری، بدرفتاری داشتند؛ خواه مانند عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و موسی عَلَيْهِ السَّلَام از پیامبران بنی اسرائیل باشد یا همانند رسول گرامی از بنی اسرائیل نباشد.

چنان که تعبیر به فریقاً به معنای گروهی و تکرار آن نیز می رساند که رفتار زشت آنها اختصاص به پیامبر خاصی نداشت، بلکه انبیای فراوانی را شامل می شد؛ پیامبرانی که درصدر آیه با عنوان الرسل: (وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرَّسْلِ) به آنان اره شده و اسامی گروه معدودی از آنان مانند داوود، سلیمان، الیاس، الیسع، ذالکفل، یونس، زکریا، یحیی و حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام در قرآن ذکر گردیده است⁽¹⁰¹⁶⁾ و به رسالت برخی از آنان تصریح شده است: (وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ)⁽¹⁰¹⁷⁾ و (وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ)⁽¹⁰¹⁸⁾ و درباره رسالت حضرت عیسی و حضرت ختمی مرتبت آیات فراوانی است.

تذکر 1. در این که مقصود از (رسول) در صدر و ذیل آیه اوّل از دو آیه مورد بحث، آیا خصوص رسول در مقابل نبی است یا اعم از آن، جای تأمل است و فرق این دو عنوان را می توان از برخی اهل بیت: به دست آورد که در تعریف رسول چنین آمده است: رسول، کسی است که با چشم ملکوتی، عیاناً فرشته را می بیند و جبرئیل بر او نازل می شود و جبرئیل را مشاهده می کند و جبرئیل با زبان وحی با او سخن می گوید؛ (أَنَّ الرَّسُولَ الَّذِي يَنْزِلُ عَلَيْهِ جِبْرَائِيلُ فَيُرَاهُ وَيَسْمَعُ كَلَامَهُ وَيَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيَ) (1019).

2. مقدم داشتن مفعول به (فريقاً) بر دو فعل (كذبتم) و (تقتلون) دلیل بر نهایت عناد و طغیان بنی اسرائیل نسبت به رسولان الهی است؛ زیرا چنین ترتیبی می رساند که گویا انبیا در نزد آنان هیچ وصف و شایستگی دیگری نداشتند جز این که دسته ای به تکذیب، اختصاص یابند و دسته دیگر به قتل و کشته شدن. این نگرش، نشانه نهایت جهالت آنان است و سبب شد تا اشرف اصناف بشر را که از اکرم اوصاف برخوردار بودند، با غایت خواری و استخفاف، استقبال کنند (1020).

وجه التفات از خطاب به غیبت

حرف واو در صدر آیه دوم، جمله (قالوا...) را به (استکبرتم) یا (كذبتم) در آیه اوّل عطف می دهد و گویا تفسیری است برای استکبار آنها؛ یعنی التفات از خطاب: (تقتلون) و نظیر آن در آیه اوّل به غیبت: (قالوا) در آیه دوم دلیل بر روگردانی از مخاطب با آنها و نشان دو ساختن آنان از عزّت و شرف حضور، برای ابراز شدّت زشتی افعال آنهاست (1021).

دل های بسته

(غلف) یا جمع أغلف و مقصود کنایه یهودان این است که دل های ما در غلاف است و ما چیزی نمی فهمیم. سیف اغفل به معنای شمشیر در غلاف است و در این صورت جمله (قلوبنا غلف) نظیر آیه (...قلوبنا فی أكنة) (1022) و آیه (فی غفلة من هذا) (1023) است، یا غلف در اصل غُلف، جمع غِلاف بوده کنایه از این که دل های ما همانند غلاف های شمشیر، ظرف هایی برای علم است و نیازی به

فراگیری دانش از تو نداریم⁽¹⁰²⁴⁾. معنای اوّل با سایر آیاتی که قلوب مشرکان را وصف می کند، مناسب تر است؛ چنان که به بعضی از آنها اشاره شده است.

بنابر معنای اوّل، و یا یهود عصر نزول قرآن می خواستند بگویند: ما از این که سخنان شما را نمی فهمیم، گناهی نداریم؛ زیرا از آغاز با دل های بسته و غلاف شده خلق شده ایم و خداوند به آنان پاسخ می دهد که قلوب آنان در اصل آفرینش چنین نبوده، بلکه کفر آنان سبب لعن و طرد آنهاست: (بل لعنهم الله بکفرهم) و تکذیب ها و پیمان شکنی ها آنان را به چنین روز سیاهی نشانده که آیات الهی را نمی فهمند و دل هایشان در ستر و حجاب قرار گرفته، به قساوت و سختی گرفتار شده است: (فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية) ⁽¹⁰²⁵⁾.

بنابر معنای دوم گویا سخن آنان بدین معناست که ما با داشتن تورات و شریعت موسی عليه السلام از هر شریعت و کتاب دیگری بی نیاز هستیم و در دل های ما به روی هر کتاب و آیین دیگری بسته است. احتمال دیگر بنابر معنای دوم این است که دل های ما ظرف ها و گنجینه های دانش است و قطعاً اگر سخن پیامبر اسلام صلى الله عليه وآله وسلم حق بود، آن را می پذیرفتیم ⁽¹⁰²⁶⁾. بنابراین احمال، معنای (بل لعنهم الله بکفرهم) که به عنوان ردّ ادعای یهودان ارائه شده این است که عدم پذیرش آنان به جهت عدم حقایق آیات الهی نیست، بلکه به جهت خذلان و طرد و لعنی است که بر اثر کفر و تکذیبشان دامنگیرشان شده است.

لعن که به معنای طرد و دور ساختن است ⁽¹⁰²⁷⁾ و لعنت از صفات فعل خداست و به این معنا نیست که خداوند با الفاظی خاص، آنها را لعن کرده است، بلکه صرف دور شدن از رحمت خداوند لعن است و صرف سلب توفیق می تواند مرحله رقیقی از لعنت باشد؛ یعنی اگر خداوند، کسی را به حال خود رها کند و فیض خاص خود را از او سلب کند، او ملعون خداست.

مؤننان کم شمار

مقصود از (فقليلاً ما يؤمنون) در احتمال ابتدایی ممکن است قلت از نظر فعل یعنی ایمان باشد، یا به لحاظ زمان یا به لحاظ متعلق، یعنی احکامی که ایمان به آن تعلق می گیرد، یا به لحاظ فاعل، یعنی

افرادی که ایمان می آورند، ولی ظاهراً منظور این نیست که آنها به اندکی از آنچه باید به آن مؤمن باشند ایمان می آورند (احتمال سوم)؛ زیرا ایمان به کم همان ایمان به بعض و نظیر کفر به کل است و اصلاً ایمان محسوب نمی شود احتمال های اول و دوم نیز بعید است، بلکه مقصود این است که شمار اندکی از آنان (نظیر عبدالله بن سلام و یارانش) ایمان می آورند (احتمال چهارم)؛ چنان که در آیاتی مانند (ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ) ⁽¹⁰²⁸⁾ (و لَكِن لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا) ⁽¹⁰²⁹⁾ آمده است.

مؤکد این معنا ورود همین محتوا، یعنی قضیه غلف و طبع قلوب بنی اسرائیل در آیه 155 سوره نساء است: فَمَا تَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ... وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا. بی تردید جمله پایانی آیه مزبور ظهور در ایمان بعضی از افراد به همه تورات دارد، نه ایمان همه آنان به بعض احکام آن.

براساس آنچه گذشت، هم سخن ابوالسعود ناتمام است که ایمان قلیل را به معنای ایمان به بعض کتاب گرفته ⁽¹⁰³⁰⁾ و هم نظر شیخ طوسی؛ و امین الاسلام طبرسی (قده) که ما را نافیه دانسته اند ⁽¹⁰³¹⁾؛ در تفسیر تبیان چنین آمده است: آنچه به مذهب ما لایق است این است که می گوئیم: با بنی اسرائیل اصلاً ایمان نبود، نه کم و نه زیاد؛ نظیر قلّ ما رأیت هذا قطّ؛ یعنی ما رأیت هذا قطّ ⁽¹⁰³²⁾.
 فأ در (فقلیلاً) برای سببیت و بدین معناست که سبب لعن آنان ایمان نیاوردنشان است ⁽¹⁰³³⁾.
 لطایف و اشارات

1. تأیید غیر معصومان به روح القدس و فرشتگان

تأیید به روح القدس، به عیسای مسیح اختصاص ندارد، بلکه شامل همه انبیا و اوصیا: می شود؛ به ویژه رسول گرامی اسلام ﷺ که افزون بر همه کمالات پیامبران گذشته، کمالات ویژه ای داشت. اوصیای آن بزرگوار نیز که از همه خصایص آن حضرت و تأییدات غیبی برخوردار بودند، چنین ویژگی را حایز بودند.

حال آیا غیر انبیا و اوصیا و امامان معصوم: نیز می توانند مؤید به روح القدس یا روح دیگر و به تعبیر برخی روایات محدث باشند و از گزارش فرشتگان بهره مند شوند؟ پاسخ این است که مؤید و محدث بودن انسان کامل معصومی که سمت نبوت و امامت ندارد چون صدیقه طاهره علیهم السلام از بعضی روایات گذشته⁽¹⁰³⁴⁾ و نیز از روایت صحیح السند اصول کافی: و کان یأتیها جبرئیل...⁽¹⁰³⁵⁾ استفاده می شود.

افزون بر این که برکات تأیید پیامبر و امام به روح القدس نصیب امت نیز می شود و بزرگ ترین تأیید روح القدس، یعنی نزول قرآن کریم برای تثبیت و هدایت مؤمنان است: (قل نزله روح القدس من ربك بالحق لیثبت الذین امنوا و هدی و بشری للمؤمنین)⁽¹⁰³⁶⁾. از برخی آیات برمی آید که غیر پیامبران و امامان: نیز می توانند محدث، و مؤید به تأییدهای روح القدس یا مطلق فرشتگان شوند و احياناً فرشتگان را مشاهده و با عالم غیب ارتباط برقرار کنند:

الف. از آیه شریفه (وامراته قائمة فضحكت فبشرناها بسحاق...) ⁽¹⁰³⁷⁾ در ماجرای ملاقات فرشتگان با حضرت ابراهیم علیه السلام نیز مخاطب فرشتگان قرار گرفت.

ب. از آیات (إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرک واصطفاك علی نساء العالمین (۴۲) یا مريم ائنتی لربک و اسجدی وارکعی مع الراکعین) ⁽¹⁰³⁸⁾، (إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله یشرک بکلمة منه اسمه المسيح عیسی بن مريم...) ⁽¹⁰³⁹⁾ استفاده می شود که مريم سلام الله علیها نیز مخاطب فرشتگان واقع شد؛ چنان که از آیات ذیل نیز استفاده می شود که روح برای آن حضرت به صورت بشری متمثل شد: (واذکر فی الکتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مکاناً شرقیاً (۱۶) فاتخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً (۱۷) قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقیاً (۱۸) قال إنما أنا رسول ربك لا هب لك غلاماً زکياً) ⁽¹⁰⁴⁰⁾.

ج. آیه (وأوحینا إلى أم موسى أن أرضعیه فإذا خفت علیه فألقیه فی الیم ولا تخافی ولا تحزنی إنا رادوه إلیک و جاعلوه من المرسلین) ⁽¹⁰⁴¹⁾ که از آن استفاده می شود مادر حضرت موسی علیه السلام نیز از وحی آسمانی و از تأییدهای غیبی بهره مند شد.

د. شاید مناسب ترین آیه در این بخش، آخرین آیه سوره مجادله باشد که مورد آن مؤ منان عادی و غیر معصوم است: لا تجد قوماً يؤ مون بالله... أولئك كتب في قلوبهم الايمان و أیدهم بروح منه... امام صادق فرمود: ما من مؤ من إلا ولقلبه أذنان في جوفه: أذن ينفث فيها الوسواس الخناس و أذن ينفث فيها الملک، فيؤيد الله المؤمن بالملك و ذلك قوله: (وأيدهم بروح منه ⁽¹⁰⁴²⁾). امام كاظم عليه السلام نیز فرمود: إن الله تبارك و تعالى أيد المؤمن من بروح منه تحضره في كل وقت يحسن فيه و يتقى و تغيب عنه في كل وقت يبذنب فيه و يعتدى فهي معه تهتر سروراً عند إحصانه و تسبيخ في الثرى عند إسائته... ⁽¹⁰⁴³⁾.

آنچه گذشت درباره تأیید خواص از مؤ منان از جانب روح القدس یا بعضی از فرشتگان یا روح ایمانی است که ثمره آن فهم و نورانیّتی ویژه است. این تأیید غیر از تأیید همگانی است که نصیب همه مؤ منان می شود و دو طریق دارد: نخست از طریق روح القدس یا جبرئیل که بر پیامبر و امام معصوم نازل می شود و برکات این نزول، از راه هدایت های تکوینی و تشریحی که آن بزرگواران نسبت به مؤ منان دارند، شامل حال همه مؤ منان می شود.

دیگر، از طریق صلواتی که همه فرشتگان، مطابق آیه (هو الذي يصلي عليكم و ملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور و كان بالمؤمنين رحيماً) ⁽¹⁰⁴⁴⁾ بر عموم مؤ منان دارند که سبب رحمت و نورانیت و خروج از تاریکی هاست.

آیاتی چون (هو الذي يصلي عليكم و ملائكته... و الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تنزل عليهم الملائكة) ⁽¹⁰⁴⁵⁾ نوید بسیار بزرگی برای مؤ منان و سالکان راه حق است که اگر شیطان با یارانش سوگند یاد کرده اند تا درصدد اغوای آنان باشند، خدای سبحان نیز از صلوات و تأییدات خود و سربازان ملکوتیش نسبت به آنان خبر می دهد.

از آیه (هو الذي أيدك بنصره و بالمؤمنين) ⁽¹⁰⁴⁶⁾ نیز برمی آید که انسان های مؤ من نیز سربازان الهی هستند و خداوند با جذب قلوب آنان به سوی شخص معین، او را تأیید می کند و به سبب لطف

مقلب القلوب دل های مردم به سوی کسی انعطاف می یابد و اگر خدا لطف خود را از کسی بگیرد، دل های مردم نیز از او برمی گردد.

براساس آنچه گذشت امام سجاده علیه السلام در برابر کسی که از نجات یافتن از شداید در تعجب بود فرمود: شگفتی در این است که با همه تأییدها و رحمت های خاص، به مقصد نرسد و به بهشت دست نیابد؛ اگر در برابر یک سیئه یک کیفر و در برابر یک حسنه ده پاداش داده می شود، پس وای بر کسی که یکی های او بر ده های او غلبه یابد: (ویل لمن غلبت آحاده ح عشراته) ⁽¹⁰⁴⁷⁾؛

تذکر: همه تأییدهای روح القدس و فرشتگان دیگر و رجال الهی به عنوان مجاری گونه گون فیض خداوندی است؛ زیرا مبدأ آغازین همه صلوات ها بر مؤمنان، خداوند سبحان است و ملائکه به عنوان تابع اراده الهی در همین مسیر کار می کنند.

2. سبب تکذیب و قتل

دومین آیه مورد بحث سبب تکذیب انبیا و قتل آنان را بسته بودن قلب و محجوب بودن دل های بنی اسرائیل می داند.

قرآن کریم در تبیین شرک و کفر و توجیه استکبار کافران و مشرکان، دو طرز تفکر نقل می کند: الف. پندار کافران و مشرکان این بود که عمومی که دارند، برای آنان کافی است و پیامبران ره آورد تازه ای برای جامعه بشر ندارند: (فلما جأتهم رسلهم بالبینات فرحوا بما عندهم من العلم) ⁽¹⁰⁴⁸⁾؛ چنان که برخی روشنفکران عصر حاضر به دانش های بشری و زمینی مانند علوم تجربی خوشحال بوده و به آنها بسنده کرده، خود را از علوم الهی و آسمانی بی نیاز می بینند.

ب. آنان می پنداشتند سخنان و دعوت پیامبر برای آنان، قابل فهم نیست و به آن حضرت می گفتند: دل های ما از سخنان تو در کنان و ستار است و سخنان تو در دل های ما اثر نمی کند؛ (قالوا قلوبنا فی أکنة مما تدعونا إليه و فی اذاننا وقر و بیننا و بینک حجاب فاعمل إننا عاملون) ⁽¹⁰⁴⁹⁾، وقالوا قلوبنا غلف.

این سخنان به وثنی های حجاز اختصاص نداشت، بلکه بت پرستان و مشرکان پیشین نیز به پیامبر خود می گفتند: ما بسیاری از مطالب تو را نمی فهمیم؛ (قالوا یا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول) ⁽¹⁰⁵⁰⁾ که یا کنایه از این است که قلب های ما در غلاف و حجاب است یا کنایه از این است که تو سخن قابل فهمی عرضه نکرده ای؛ سخن قابل فهم و درست همان علمی است که ما از آن برخورداریم.

هر یک از این دو طرز تفکر، مصداقی از مصادیق حجاب مستور است که در آیه (وإذا قرأت القرآن جعلنا بینک و بین الذین لایؤمنون بالآخرة حجاباً مستورا) ⁽¹⁰⁵¹⁾ آمد است. حجاب مستور برخلاف حجاب مشهود که محسوس و آشکار است، حجاب پوشیده و پنهان است؛ زیرا مستور در این جا به معنای ستر نیست و حجاب پنهان در برابر حجاب آشکار همان گناه است که امری معنوی و نادیدنی است و بر قلب انسان می نشیند و مانع فهم معارف و می شود؛ چنان که امیر مؤمنان در پاسخ کسی که پرسید: چرا از نماز شب محروم شدم، فرمود: گناه روز، پای بند و قید توست؛ (أنت رجل قد قیدتک ذنوبک) ⁽¹⁰⁵²⁾. سلمان فارسی (رضوان الله تعالی) نیز در پاسخ کسی که گفت: توان نماز شب ندارم فرمود: در روز معصیت خدا نکن؛ لا تعص الله بالنهاية ⁽¹⁰⁵³⁾.

امام هشتم حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام در پاسخ کسی که پرسید: چرا خدا محجوب و پوشیده است، فرمود: احتجاج خدا از خلق به سبب کثرت گناهان خلق است و اگر گنا نمی کردی با چشم دل او را می دیدی: إن الاحتجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم ⁽¹⁰⁵⁴⁾. موجودی که با چشم مادی محسوس باشد، خدا نیست، بلکه خداوند فقط با جان مشهود است و اگر جان آدمی محجوب باشد او را نخواهد دید؛ از این رو تبه کاران، حتی در قیامت نیز از دیدار او محروم و محجوبند: (کلاً إثمهم عن ربهم یومئذٍ لمحجوبون) ⁽¹⁰⁵⁵⁾ و اگر به بصیرت و بنایی و شنوایی نیز می رسند: (ربنا أبصرنا و سمعنا) ⁽¹⁰⁵⁶⁾ در حقیقت، قهر و انتقام الهی را مشاهده می کنند، نه ذات خدای سبحان و رحمت و مهر مخصوص، یعنی جمال او را؛ چون شهود خداوند و مشاهده اسمای حسنا ی باری تعالی فقط بهره مؤمنان است.

کسی که با حجاب کفر، شرک و نفاق از دنیا می رود، در قیامت نیز که روز لقا و شهود است، از دیدن خدای رحیم محروم است و تنه اجلال و قهر او را به صورت جهنم مشاهده می کند. بنابراین، گناه سبب می شود که خداوند دل گنه کار را قفل بزند و تأییدهای خود را از آن بردارد. خداوند رحمت و هدایت عامه ای دارد که در اختیار همگان است و کسی که از این هدایت و رحمت بهره می برد و صراط مستقیم او را طی می کند از هدایت و نصرت خاص الهی برخوردار می شود، اما کسی که با سوء اختیار خود به آنها پشت پا می زند پس از مهلت دادن های مکرر و بازگذاشتن راه توبه و انابه و عدم رجوع وی قلب او مسدود می شود و مُهَر می خورد و مورد لعن الهی قرار می گیرد: بل لعنهم الله بکفرهم؛ چنان که آل فرعون با برداشتن عذاب به طور مکرر و ارتقاء معجزات گوناگون، چندین بار به آنها مهلت داده شد، ولی آنان به جای توبه و انابه و رجوع به سوی خدای سبحان بر کفر و الحاد و بت پرستی خود اصرار ورزیدند و مستحق ختم قلب و طبع دل و بستن آن شدند.

بحث روایی

1. مصادیق روح القدس در روایات

در روایات اهل بیت عصمت و طهارت: عنوان روح القدس بر مصادیقی تطبیق شده که به برخی از آنها اشاره می شود:

الف. فرشته ای بزرگ تر از جبرئیل و میکائیل؛ که تأیید به آن از مختصات برترین انسان های کامل، یعنی رسول اکرم ﷺ و اهل بیت عصمت و طهارت: است و بر پیشینیان نازل نشده است (1057)، مطابق روایات متعددی (1058) پس از آن که فرشته مزبور برای اولین بار به آسمان صعود نکرد و هم اکنون با وصی دوازدهم آن حضرت حضرت حجة بن الحسن العسکری (أرواحنا و ارواح العالمین لتراب مقدمه الفداء) همراه است؛ ملک منذ أنزل الله ذلك الملك لم يصعد إلی السماء، کان مع رسول الله ﷺ و هو مع الائمة: یسده (1059)، ملک أعظم من جبرئیل و میکائیل، لم یکن مع أحد ممّن مضی غیر محمد ﷺ و هو مع الائمة: (1060).

ب. جبرئیل؛ چنان که در بحث تفسیری گذشت (1061).

ج. حقیقتی غیر از جبرئیل؛ که به انبیاء: اختصاص ندارد، بلکه با امامان اهل بیت: نیز هست و از آنان جدا نمی شود: لا تقارقههم، تفقههم و تسددهم من عندالله⁽¹⁰⁶²⁾؛ روح مزبور، در آیه (يَنْزِلُ الْمَلَكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مِنْ يَشَأُ مِنْ عِبَادِهِ)⁽¹⁰⁶³⁾ مطرح است و براساس روایت مبسوط ابوذری و سلمان در فضیلت علی عليه السلام در آیه (يَلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مِنْ يَشَأُ مِنْ عِبَادِهِ...) ⁽¹⁰⁶⁴⁾ نیز همان روح مراد است و مطابق روایت ابوبصیر از امام باقر عليه السلام⁽¹⁰⁶⁵⁾ و روایت سعد اسکاف از امیر مؤمنان عليه السلام⁽¹⁰⁶⁶⁾ غیر از جبرئیل است.

بر پایه روایات فراوانی که برای انبیا و اوصای الهی پنج روح ثابت می کند و یکی از آنها را روح القدس می داند که سبب عصمت آنان و معرفتشان به ما تحت العرضِ إلی ما تحت الثری ⁽¹⁰⁶⁷⁾ می شود، روح در آیه 2 از سوره نحل ظاهراً همان روح القدس است که یکی از ارواح پنجگانه انبیا و اوصیاست.

اشاره الف. احادیثی که در طی ارزیابی معنای روح القدس بدان استناد می شود، بر فرض اعتبار سند، حجت بالغ و برهان قاطع نیست؛ زیرا در این گونه معارف غیر تعبدی نمی توان به غیر حدیث متواتر یا خبر واحد محفوف به قراین قطعی استدلال کرد، لیکن در حد امکان اسناد ظنی قابل بهره وری است.

ب. نسبت به حضرت عیسی عليه السلام در روایتی از قول امیر مؤمنان علی عليه السلام در قصه شمعون بن حمّون در مسیر صفین آمده است: وعلیک السلام یا اخی شمعون بن حمّون وصی عیسی بن مریم روح القدس ⁽¹⁰⁶⁸⁾.

2. ارواح پنج گانه

عن الصادق عليه السلام: فی الانبیاء والا وصیاً خمسة أرواح: روح البدن، و روح القدس، و روح القوّة، و روح الشهوة، و روح الايمان، و فی المؤمنین أربعة أرواح، أفقدها روح القدس [إنما فقدوا روح القدس لظ]: روح البدن، و روح القوّة، و روح الشهوة و روح الايمان، و فی الکفار ثلاثة أرواح:

روح البدن، و روح القوّة، و روح الشهوة... روح الايمان يلازم الجسد م لم يعمل بكبيرة، فإِذا عمل بكبيرة فارقه الروح، و روح القدس من سكن فيه، فإنه لا يعمل بكبيرة، أبدأً (1069).

عن الصادق عليه السلام: يا جابر إنَّ الله خلق الناس ثلاثة أصناف و هو قول الله تعالى: (و كنتم أزواجاً ثلاثة فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة و أصحاب المشئمة ما أصحاب المشئمة والسابقون السابقون أولئك المقربون) فالسابقون هو رسول الله ﷺ و خاصّة الله من خلقه، جعل فيهم خمسة أرواح؛ أيدهم بروح القدس، فبه فبعثوا أنبياء، و أيدهم بروح الايمان فبه خافوا الله، و أيدهم بروح القوّة فبه قوا على طاعة الله، و أيدهم بروح الشهوة فبه اشتها طاعة الله و كرهوا معصيته... (1070).

عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن علم العالم، فقال: يا جابر إنَّ في الا نبياء و الا وصياً خمسة أرواح: روح القدس، و روح الايمان، و روح الحياة، و روح القوّة، و روح الشهوة، فبرو القدس يا جابر عرفوا ما تحت العرض إلی ما تحت الثرى، ثم قال: يا جابر إنَّ هذه الا رواح يصيبها الحدثان إ لا أن روح القدس لا يلهو و لا يلعب (1071).

اشاره الف. خدای سبحان در همه انبیا و اوصیا، پنج روح قرار داده و یکی از آنه ارواح القدس است که سبب عصمت و علم گسترده آنان می شود.

یکی از مؤیّدات اتحاد یا همراهی نفس انسان کامل با روح القدس روایت حمران درباره شب قدر است که در ضمن آن آمده است: والروح رو القدس و هو فی فاطمه سلام الله علیها (1072).

مؤیّد دیگر این اتحاد یا همراهی، روایت جابر بن یزید از امام باقر عليه السلام است که رسول گرامی و عترت پاک آن حضرت را صادر اوّل و مخلوق نخست معرفی کرده، می گوید: آنان شَبَح های نورانی و بدن ها و اجساد درخشنده ای بودند که ارواح متعددی نداشتند، بلکه تنها از یک روح برخوردار بودند و با آن تأیید می شدند که همان روح القدس است و رسول گرامی ﷺ و عترت او به سبب آن روح یکتا خداوند را می پرستیدند؛ یا جابر إنَّ اوّل ما خلق، خلق محمداً و عترته الهداة المهتدين، فكانوا أشباح نور بين يدي الله، قلت: و ما الا شباح؟ قال: ظلّ النور، أدان نرائية بلا أرواح و كان مؤ

يُدا بروح واحد و هي روح القدس فبه كان يعبد الله و عترته، و لذلك خلقهم حلماً علماً بررةً أصفياً...
(1073)

ب. برترین مصداق روح القدس که صادر اوّل و اوّلین تجلّی ذات حق است وجود نوری محمّد و آل محمّد (صلوات الله عليهم أجمعين) است که در مرحله صادر یا ظاهر نخست کثرتی نداشتند، چون نور واحد بودند، در مقابل وجود مُلکی آن ذوات مقدّس که در زمانی خاص و مکانی مخصوص تحقّق یافته است. اگر وجود ملکوتی آن بزرگواران را، همانند وجود مُلکی آنان مرکّب از بدن و روح بدانیم، چنان که از روایت جابر استفاده می شود، بدن چنین وجودی، شَبَحی از نور است که ظلّ و تجلّی ذات حق است (1074) و روح و جان این وجود همان روح القدس است و همچنان که هر بدنی با روح خود متحد و همراه است و روح و بدن با هم یک وجود را تشکیل می دهد، آن بدن نوری نیز با روح خود، یعنی روح القدس اتحاد داشته، یک وجود را تشکیل می دهد.

همان گونه که بدن های نوری محمّد و آل محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در عالم ملکوت با روح القدس همراهی داشتند و با آن تأیید می شدند، پس از نزول آن انوار به عالم مُلک و پس از اتحاد آنان با بدن های جسمانی و مادّی نیز، همراهی و اتحاد آنان با روح القدس قطع نشد، بلکه روح القدس به عنوان روح پنجمی برای آنان، در عرض ارواح چهارگانه دیگر آنان: (روح البدن، روح القوّة، روح الشهوة و روح الايمان) به حساب آمده است.

ج. از تعبیر به ارواح خمسّه در روایات روح القدس، و آنچه به عنوان روح مشترک بین همه انبیا و اوصیا گذشت، شاید بتوان نتیجه گرفت که برترین مصداق روح القدس همان مرتبه عالی نفس انسان کامل است؛ زیرا خدای سبحان بیش از روح واحد در انسان نیافریده، تا هویت روحی او مرکّب از ارواح متعدد باشد؛ نفس آدمی مرکّب از روح نباتی، روح حیوانی، روح انسانی و مانند آن نیست، بلکه انسان دارای روح واحد است و هر چه در اوست به منزله قوا و درجات گونه گون یک حقیقت است. گاهی نفس انسان در درجه ای از ضعف قرار دارد که تنها به پرورش بدن می اندیشد و جز خور و خواب، دغدغه دیگری ندارد؛ یعنی ظهور آن در حدّ نفس نباتی است. چنین انسانی، نامی بالفعل و

حیوان بالقوه است. البته ظهور آثار حیات حیوانی در برخی از صاحبان مرحله یاد شده او را مستحق نام حیوان می کند، لیکن حیات حیوانی او ضعیف است.

گاهی از این مرحله می گذرد؛ به گونه ای که تنها به فکر تغذیه و تنمیه و آرایش نیست، بلکه مسائل عاطفی و نیز برخی امور اجتماعی مانند خدمت به دیگران نیز برای او مطرح است. در این صورت حیوان بالفعل و انسان بالقوه است؛ هر چند ممکن است برخی آثار ضعیف حیات انسانی در او ظهور ضمنی پیدا کند.

سپس با گذر از این مرحله و آشنایی با مسائل عقلانی، معارف الهی، عدل و احسان، وحی و رسالت، عصمت و ولایت و امامت و خلافت به منطقه انسانیت قدم می گذارد و دیگر برای او مرزی وجود ندارد؛ چون مرز بین انسان و لقای الهی نامحدود است و به او خطاب می شود: **(یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ لِي رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ)** (1075).

اولیای الهی مانند امامان معصوم: هر کدام در حدّ خود مراتب نهایی این راه را پیموده و دیگران در مراحل متوسط یا ضعیف این راه را طی می کنند؛ سالم بن ابی حفصه می گوید: پس از شهادت امام باقر علیه السلام به یارانم گفتم: منتظر باشید تا بر ابو عبدالله جعفر بن محمد علیه السلام وارد شوم و به او تسلیت گویم. پس از ورود بر آن حضرت و عرض تسلیم گفتم: به خدا سوگند کسی رحلت کرد که بی واسطه می گفت: قال رسول الله و هرگز از واسطه میان او و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم سؤال نمی شد. نه، به خدا سوگند دیگر کسی همانند او دیده نخواهد شد! امام صادق علیه السلام پس از لحظه ای سکوت فرمود: خدای عزّ و جل فرمود: برخی از بندگان من نیمه ای از یک دانه خرما را صدقه می دهد و من آن را برای وی می پرورانم؛ چنان که یکی از شما حیوانی را می پروراند، تا این که آن را برای وی مانند کوه اُحُد قرار می دهم؛ **إِنَّ مِنْ عِبَادِي مَنْ يَتَصَدَّقُ بِشِقِّ ثَمَرَةٍ فَأُرْبِيهَا لَهُ فِيهَا كَمَا يُرْبِي أَحَدَكُمْ فَلَوْهَ حَتَّى أَجْعَلَهَا لَهُ مِثْلَ أُحُدٍ**. آنگاه از محضر امام صادق علیه السلام خارج شدم و به سوی یارانم رفتم و به آنان گفتم: شگفت انگیزتر از این چیزی ندیدم! ما سخن ابو جعفر امام باقر علیه السلام را که بی واسطه از پیامبر

اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل می کرد. بزرگ می شمردیم، ولی ابو عبدالله عَلَيْهِ السَّلَام بی واسطه از خدای عز و جل نقل می کند! (1076)

از این گونه روایات برمی آید که انسان های کامل از نشئه طبیعت تا لقاء الله راه دارند و ملاقات با خداوند که برای دیگران در قیامت حاصل می شود برای اولیای خدا در دنیا محقق می شود؛ یعنی درجات نفس انسان کامل چنان تعالی می یابد که بی واسطه، اخبار را از خدای سبحان دریافت می کند. این درجات در روایات ارواح خمره ارواح نام گرفته و آخرین درجه به روح القدس موسوم شده است.

مفاد روایات ارواح خمره روح های جدای از هم نیست تا انسان دارای چند حقیقت باشد، بلکه مراد این است که حقیقت واحده نفس انسان، درجات طولی متعدّد دارد؛ چنان که مؤمنان عالم درجات و مراتب طولی متعدد دارند: (يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات) (1077)، و عیسی مسیح از انسان های کاملی است که از درجه عالی روح برخوردار بود؛ یعنی خدای سبحان روحی منزّه از هر معصیت و مبرّای از هر اشتباه و سهو و نسیان به او عنایت کرد و فقط حق را می دید و او را می پرستید و چنان که گذشت یکی از احتمالات در آیه مورد بحث، همین معنا بود و براساس همین معناست که در برخی روایات به وضوح، بر خود حضرت مسیح، روح القدس اطلاق شده است (1078).

شایان ذکر است که گرچه حضرت مسیح و مادر بزرگوارش یک آیه الهی هستند: (وجعلناها وابنها آية للعالمين) (1079)، لیکن درجه عالی تأیید به روح القدس برای همه نیست و از این رو تعبیر به (آیدتک) (نه آیدتکما) دارد و کسانی مانند حضرت مریم سلام الله علیها از درجات متوسط آن برخوردار بودند.

3. روح القدس مشترک و مختص

عن هشام بن سالم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي) قال: خلق أعظم من خلق جبرئيل و ميكائيل لم يكن مع أحد ممن مضى غير محمد صلى الله عليه وآله و هو مع الأئمة يوقفهم و يسددهم... (1080).

عن سلام بن مستنير، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام و سئل عن قول الله تبارك و تعالی: (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا)، فقال: الروح الذي قال الله... فإنه هبط من السماء على محمد صلى الله عليه وآله ثم لم يصعد إلى السماء منذ هبط إلى الأرض (1081).

عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز و جل: (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب و لا الايمان و لكن جعلناه نوراً نهدى به من نشأ من عبدانا)، فقال أبو جعفر عليه السلام: منذ أنزل الله ذلك الروح على نبيه صلى الله عليه وآله ما صعد إلى السماء و إنه لفينا (1082).

اشاره الف. برخی مصادیق روح القدس مشترک میان همه انبیا و اوصیا: است و برخی روایات ناظر به چنین روحی است (1083). ظاهر روایات مورد بحث این است که تأیید به آن ویژه رسول اکرم صلى الله عليه وآله و ائمه طاهرين: است. کار روح مزبور ارشاد، تسدید و توفیق بخشیدن به رسول اکرم صلى الله عليه وآله و ائمه: و گزارش خبرها به آنان است (1084).

ب. بهره مندی از روح القدس ویژه، افزون بر روح القدس مشترک عامل تسدید بیشتر رسول اکرم صلى الله عليه وآله و ائمه طاهرين: است و آنچه نزد امامیه معروف است که آنان حتی مرتکب ترک اولی نمی شدند گزاف نیست؛ به هر میزان تأییدها و امدادهای غیبی و ملکوتی بیشتر باشد مصونیت و عصمت نیز شدیدتر و بیشتر خواهد بود.

4. تأیید مؤمنان به روح القدس و فرشتگان

عن الكميت بن زيد الا سري قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام: فقال: والله يا كميث لو كان عندنا مال لا عطيناك منه، و لكن لك ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله لحسان بن ثابت: لن يزال معك روح القدس ما ذبيت عنا (1085).

عن الهروي قال: سمعت دعبل بن علي الخزاعي يقول: أنشدت مولاي علي بن موسى الرضا عليه السلام قصيدتي التي أولها:

مدارس آيات خلت من تلاوةٍ و منزل وحى مقفر العرصات
فلما انتهيت إلى قولي:

خروج امامٍ لا ماله خراج يقول على اسم الله والبركات
يميز فينا كل حق و باطل و يجزى على النعماء والنقمات
بكي الرضا عليه السلام بكاءً شديداً ثم رفع رأسه إلىّ، فقال لي: يا خزاعي نطق رو القدس على لسانك
بهذين البيتين، فهل تدري من هذا الامام و متى تقوم؟... (1086).

عن الصادق عليه السلام: اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنا، فإننا لا نعدّ الفقيه منهم
فقيهاً حتى يكون محدثاً، فليل له: أو يكون المؤمن من محدثاً؟ قال: يكون مفهماً والمفهم محدث (1087).

اشاره الف. داستان حسّان بن ثابت که در حدیث اول به آن اشاره شده چنین است که رسول اکرم
صلی الله علیه و آله و سلم برای وی در مسجد منبری نهاد و او پیوسته از آن حضرت دفاع می کرد. سپس رسول
خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: خدایا با روح القدس، حسّان را تأیید فرما، چنان که او از پیامبرت دفاع می کند؛
اللهم أید حسّان بروح القدس كما نافع عن نبيك (1088).

ب. نمونه دیگر از تأیید مؤمنان به فرشتگان به نقل از ابن ابی الحدید چنین است:

در خبر صحیح آمده است که فرشتگان پیوسته با عمران بن حصین مصافحه می کردند و به زیارت
وی می رفتند. پس از مدتی این ملاقات قطع شد. به رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم عرض کرد: یا رسول الله!
مردانی نزد من می آمدند که زیباتر و خوشبوتر از آنان ندیده ام، ولی پیوند را قطع کردند و چندی
است که از آنان خبری نیست. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: آیا در راه خدا جراحی به تو رسید که آن را از
دیگران کتمان می کردی؟ گفتم آری. پیامبر پرسید: سپس آن را آشکار ساختی؟ گفتم آری. فرمود:
اگر همچنان تا زمان مرگ بر کتمان زخم خود ثابت قدم می ماندی، فرشتگان تو را زیارت می کردند؛

أما لو أقسمت على كتابه لزارتك الملائكة إلی أن تموت. زخم مزبور را عمران در راه خدا برداشت
(1089).

5. برکات روح القدس

الف. روح القدس واسطه علم لدنی انبیا و اوصیاست: فبه عرفوا الا شیاً⁽¹⁰⁹⁰⁾، فبروح القدس یا جابر عرفوا م امتحت العرض إلی ما تحت الثرى⁽¹⁰⁹¹⁾، یرى به ما فى شرق الا رض و غربها و برها و بحرها.

ب. واسطه عصمت معصومان الهی حتی از غفلت و سهو است: و روح القدس من سكن فيه فإنه لا يعمل بكبيرة أبداً⁽¹⁰⁹²⁾، فروح القدس لا يلهو ولا يتغير ولا يلعب⁽¹⁰⁹³⁾، و روح القدس لا ينام و لا يغفل و لا يلهو و لا يسهو⁽¹⁰⁹⁴⁾.

ج. از ابتدای خلقت معصومان الهی، ملازم آنان است؛ چنان که تعبیر به خلقوا على خمسة أرواح بر آن دلالت دارد و چنان که روح الحیاة، روح القوة و روح الشهوة این گونه است؛ هر چند صحابت و همراهی مراتبی دارد که ظهور بعضی از آنها بیشتر و بروز برخی کمتر است.

د. واسطه بصیرت و استواری و استقامت آنان است: والروح تكون معهم [الانبیاء] و مع الا وصیاً لا تفارقهم تفقهم و تسدّد هم من عند الله⁽¹⁰⁹⁵⁾.

ه. پس از رحلت پیامبر ﷺ برخی از مراتب آن همراه با فعلیت مسؤ ولیت به وصی او منتقل می شود: فإذا قبض النبى ﷺ انتقل روح القدس فصار فى الامام⁽¹⁰⁹⁶⁾.

تذکر: محتمل است مراد از انتقال همان تحوّل مسؤ ولیت و به فعلیت رسیدن مأموریت باشد، نه انتقال خود روح، به گونه ای که در تناسخ باطل مطرح است.

و. باطن و مرحله عالی توحید و رسالت حضرت خاتم است: و إنه لا إله إلا الله، محمد رسول الله⁽¹⁰⁹⁷⁾.

ز. در شب قدر نبی و امام علیؑ آن را زیارت می کنند: و استوجب زيارة لروح فى ليلة القدر⁽¹⁰⁹⁸⁾.

ح. واسطه نبوت است: فبه بعثوا أنبياء⁽¹⁰⁹⁹⁾، فبه حمل النبوة⁽¹¹⁰⁰⁾.

ط. از لسان ناطق و بصر نافذ و گوش شنوا برای شنیدن اسرار، برخوردار است و از طریق آن برای انبیا و اوصیا، جستجو و گزارشگری می کند: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ نُورًا عِنْدَ الْإِنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ... إِنَّ لَهُ لِسَانًا نَاطِقًا وَبَصْرًا نَافِذًا يَتَجَسَّسُ الْإِخْبَارَ لِلْأَوْصِيَاءِ وَيَسْتَمِعُ الْإِسْرَارَ وَيَأْتِيهِمْ بِتَفْسِيرِ كُلِّ أَمْرٍ يَكْتُمُ بِهِ أَعْدَاؤُهُمْ (1101)

ی. انبیا و اوصیا همه حاجت های خود را بر آن عرضه می دارند و پاسخ دریافت می کنند؛ لا یریدون حاجة من السماء و لا من الارض إلا ذكروها لذلك النور فاتاهم بها (1102).

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يُكْفَرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزِّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَيسَ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ.

گزیده تفسیر

یهودان در نیایش ها و در گفتگوهای سیاسی اجتماعی، همواره بر مشرکان حجاز طلب فتح و پیروزی و رهایی کرده در برابر تجاوز بت پرستان به آنان می گفتند: در آینده پیامبری مبعوث خواهد شد که وحی و رسالت موسوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را تصدیق می کند و ما در سایه ایمان به او بر شما شوریده و پیروز خواهیم شد و شما را از این دیار بیرون خواهیم کرد. آنان براساس تبشیر آشکار تورات، از طلوع صاحب نامی که با کتاب و دین خاص مبعوث می شود، آگاه بودند و همین خبر مسرت بخش را زمینه ظفرمندی خود بر مشرکان تلقی کرده، خود را نسبت به کافران بت پرست حجاز که از آموزه وحی الهی محروم و از کتاب خدا به دور بودند، برتر می دانستند، لیکن هم اینان که در انتظار نزول قرآن و بعثت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوده و بدان استفتاح و استنصار می کردند، پس از بعثت، با این که پیامبر و قرآن را می شناختند، عالمانه و عامدانه به آن کفر ورزیدند و با کافران و مشرکان هم پیمان شدند، و احیاناً آنان را بر مسلمانان مقدم می داشتند. زشتی کفر آنان هنگامی آشکارتر می گردد که توجه شود اولاً، تورات در دترس و همراه یهودیان بود و آنان می توانستند اب رجوع به تورات بر بشارت های آن به بعثت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقوف یافته و مصدق بودن قرآن نسبت به تورات را باور

کنند. ثانیاً، قرآن که از نزد خدا و حق و صدق و معیار صدق است، گواه حقانیت تورات و صحت پیش‌گویی‌های آن است.

ناسپاسی و کفرورزی یهود پس از استفتاح و افتخار، گواه مکابره و عناد آنهاست و چون کفر آنان از روی عذر و جهل نبود مورد لعنت خداوند قرار گرفتند.

گمان یهود این بود که با کفر به قرآن هویت خود را باز یافته و جان خود را از عذاب می‌رهانند؛ حال‌ای که در تجارت‌نگاه دنیا اگر انسان هویت خود را که بر فطرت الهی آفریده شده و ثمن آن بهشت است با غیر خدا معامله کند، خسارت می‌بیند. بنی اسرائیل بر اثر دنیادوستی و بغی و حسادت تجارتمندی ناپسند کردند؛ آنان هویت خویش را دادند و کفر را گرفتند؛ پس خود را به بدچیزی و با قیمت پستی فروخته در میان تجارت و مسابقه دنیا ره آوردی جز غضب مضاعف و عذاب خوارکننده خداوند به همراه نیاوردند و با انحطاط و تنزل از مقام معنوی خود و به همراه خشم مضاعف الهی نزد خداوند و به غضب او بازگشتند.

منشأ آن ناسپاسی و این تجارت‌زیانبار، حسادت و بغی یهود بود. این بغی همچون بیشتر مصادیق آن، ظلم و تجاوز از حدّ و مرز اعتدال و سرانجام هبوط به سوی پایین است.

از برجسته‌ترین مصادیق فضل الهی، مقام نبوت است که خداوند حکیم آن را بر هر کس که بخواهد و شایسته بداند، از آل اسحاق یا آل اسماعیل، نازل می‌کند. حسادت نی اسرائیل نسبت به رسول اکرم ﷺ، که تعبیر از وحی و نبوت به فضل به آن اشاره دارد، از آن رو بود که می‌پنداشتند پیامبری که منتظر بعثت وی بودند، از نسل اسرائیل و اسحاق علیهم السلام است. پس آنگاه که فضیلت نبوت به پیامبر گرامی ﷺ عطا شد و این موهبت الهی شامل آل اسماعیل شد، نه آل اسحاق، حسد ورزیدند. نژادپرستی و قداست موهومی که برای نسل خود قائل بودند و نیز حسادت سبب شد که به رسول اکرم ﷺ ایمان نیاورند و برای کسی که در برابر وحی استکبار کرده به آیات الهی کفر ورزد، عذابی خوارکننده و شدید است.

بنی اسرائیل، یا بر اثر اعتقادات و اعمال ناشایست و مکرر، یا برای خصوص کفر ورزیدن به رسول اکرم ﷺ و بغی و تجاوز در حق او مشمول غضب مؤ کد و شدید خداوند و گرفتار عذاب مهین شدند. اهانت آمیز و ذلت آور بودن این عذاب از آن روست که برخورد آنان با آیات الهی و دیگر امت ها و نژادها تحقیر آمیز بود و قیامت که ظرف ظهور حق است، باطن تکبر، خود برتر بینی، کبر و عزت دروغین که پستی، خواری، فرومایگی و ذلت راستین است، ظاهر می شود.

تفسیر

ولمّا

در تعیین جواب لمّای شرطیه اوّل که در صدر آیه قرار گرفته آرای مطرح شده است:

1. جواب محذوف است و آن، چیزی شبیه کذبوا به است (1103) (ولمّا جاهم کتاب... کذبوا به).
2. جمله (جاهم...) در جایگاه جواب (لمّای) اوّل قرار دارد و تکرار لمّا به جهت طولانی شدن کلام است. این قول به مبرّد نسبت داده شده است (1104).
3. اساساً نیازی به جواب لمّای اول نیست؛ زیرا جواب لمّای دوم ما را از جواب لمّای اول بی نیاز می کند (1105).

4. از فرآ نل شده که لمّای دوم با جواب آن، مجموعاً جواب لمّای اوّل است (1106)؛ نظی آنچه در آیه (لا تحسبنّ الذین یفرون بما أتوا و یحبّون أن یحمدوا بم الم یفعلوا فلا تحسبنّهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم) (1107) آمده که مجموع (فلا تحسبنّهم بمفازة من العذاب خبر یا مفعول دوم برای (لا تحسبنّ) است.

تذکّر: می توان از باب تنازع هر دو لمّا را طالب یک جواب دانست؛ نظیر سایر موارد تنازع.

کتاب

: معنای کتاب همان جمع امور متناسب با هم است و عدّه ای از سپاه متناسب را کتیبه گویند (1108).

نکره آمدن (کتاب) برای تعظیم و تفخیم، و وصف آن به (من عندالله) برای تشریف است (1109).

یستفتحون

استفتاح از ماده فتح و به معنای طلب پیروزی یا رهایی است؛ مانند: (إِنَّ تَسْتَفْتُوا فَقَدْ جَأَكُمْ الْفَتْحَ) ⁽¹¹¹⁰⁾ و نظیر: (فافتح بینی و بینهم فتحاً) ⁽¹¹¹¹⁾، (رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرَ الْفَاتِحِينَ) ⁽¹¹¹²⁾ که در این آیات از خدای سبحان نصرت و پیروزی مسألت شده است. استفتاح در آیه مورد بحث به این لحاظ است که بنی اسرائیل در انتظار نزول قرآن و بعثت رسول مکرم ﷺ بودند و همواره بر مشرکان حجاز طلب فتح و پیروزی می کردند و می گفتند: در آینده پیامبری برانگیخته خواهد شد که وحی و رسالت موسوی را تصدیق می کند و ما در سایه ایمان به او، بر شما شوریده، سرانجام پیروز خواهیم شد. و شما را همانند عاد و ارم درهم می کوبیم.

در بعضی از نقل ها آمده که یهودان به خدا عرض می کردند: اللَّهُمَّ انصُرْنَا بِالنَّبِيِّ الْمَبْعُوثِ فِي آخِرِ الزَّمَانِ الَّذِي نَجِدُ نَعْتَهُ فِي التَّوْرَةِ ⁽¹¹¹³⁾، و می گفتند: اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَنْصُرُكَ بِحَقِّ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ إِلَّا نَصْرَتَنَا عَلَيْهِمْ ⁽¹¹¹⁴⁾؛ بنابراین، استفتاح بنی اسرائیل نسبت به مشرکان حجاز گاهی به صورت نیایش با پروردگار بود و زمانی به صورت گفتمان سیاسی، اجتماعی و مانند آن.

برخی از مفسران نیز استفتاح در آیه مورد بحث را به معنای ثلاثی مجرد آن، یعنی گشودن گرفته و گفته اند: مراد این است که آنان کتاب آسمانی خود را برای دیگران می گشودند و محتوای آن را چنین گزارش می دادند که به زودی پیامبری مبعوث می شود؛ در نتیجه یستفتحون به معنای یفتحون است و سین در آن همانند سین در استعجب صرفاً برای مبالغه است. ⁽¹¹¹⁵⁾

راغب احتمال می دهد مراد از (یستفتحون) این باشد که آنان پیوسته جویای خبر رسول اکرم ﷺ بودند و گاهی از مردم و گاهی نیز در کتاب های آسمانی پدیده ظهور آن حضرت را پرس و جو می کردند ⁽¹¹¹⁶⁾.

اشتروا

لغت شناسان و مفسران در این که اشتراً در آیه دوم به معنای خریدن است یا فروختن اختلاف دارند؛ راغب گرچه در خصوص واژه مورد بحث اشاره ای ندارد، لیکن به طور کلی می گوید:

در صورتی که معامله به صورت فروش متاعی در برابر متاعی دیگر باشد ممکن است هر یک از دو طرف معامله هم مشتری و خریدار به حساب آیند و هم بایع و فروشنده؛ از این رو هر یک از دو لفظ بیع و شراً به جای یکدیگر به کار می رود⁽¹¹¹⁷⁾.

قیومی نیز تصریح می کند که ممکن است شری از اضرار باشد⁽¹¹¹⁸⁾ و ابن فارس می گوید: گاهی شریّت در جایگاه بعث به کار گرفته می شود، مانند: (و شروه بثن بخش) ⁽¹¹¹⁹⁾.

لیکن برخی لغت شناسان و مفسران با این نظر مخالفند؛ صاحب التحقیق اصل در ماده شری را به دست آوردن چیزی در جریان امری چون معامله، می داند و خصوصیت به دست آوردن و گرفتن چیزی را در همه موارد استعمال این ماده، ملحوظ می داند و در مواردی چون: (و لبئس ما شروا به أنفسهم)⁽¹¹²⁰⁾ شراً نفس را به معنای اخذ و گرفتن نفس می داند؛ یعنی آنان در برابر آنچه از دست دادند، جان های خود را گرفتند و آن را در مضیقه و محدودیت و محجوبیت قرار دادند⁽¹¹²¹⁾.
بلاغی؛ می گوید:

گمان یهود این بود که با کفر به آیات خداوند (که از حسادت و بغی آنان نشأت می گرفت) می توانند جان خود را بخرند و آن را از عذاب الهی برهانند، در حالی که آنچه (کفری که) با آن جان های خود را خریدند، بد چیزی است و شایسته جان آدمی این است که با ایمان و اخلاق فاضله و عمل صالح خریداری شود، تا به این طریق به کمال و طهارت برسد و با سعادت ابدی رستگار گردد⁽¹¹²²⁾.

خلاصه آن که، مُصَحَّح استعمال اشترأ در آیه مورد بحث چند چیز است:

1. در تبدیل کالا به کالا یا بها، هر کدام از دادن و گرفتن بین و اشترأ است و اسناد هر کدام به هر یک از دو طرف صحیح است.

2. اشترأ ه معنای خریدن است، ولی گاهی با قرینه به معنای فروختن به کار می رود؛ نظیر آیه

مورد بحث که هماهنگ با آیه (لبئس ما شروا به أنفسهم)⁽¹¹²³⁾ است.

3. اشتراً به معنای خریدن است، نه فروختن و در آیه مورد بحث هم طق عقیده بنی اسرائیل و سای راهل کفر به معنای خریدن است؛ زیرا اینان بر این باور بودند که باید هویت خود را بازیابند و جان خود را آزاد سازند و چنین می پنداشتند که با انکار نبوت رسول اکرم ﷺ و جحود قرآن کریم هویت خویش را باز می یابند؛ از این رو این کار نابخردانه به اشتراً تعبیر شده است.

بغياً

: بغی به معنای گذشتن از حدّ و تجاوز کردن است ⁽¹¹²⁴⁾ و اصل معنای آن، نزد برخی طلب شدید و اراده اکید است که اگر با علی به کار رود، بر تعدّی و تجاوز دلالت دارد و همچنین است اگر در مورد منع و تحریم به کار رود: (وینهی عن الفحشأ والمنکر والبغی) ⁽¹¹²⁵⁾، یا از قرینه لفظیه یا مقامیه به دست آید: (ذلک جزیناهم ببغیهم) ⁽¹¹²⁶⁾؛ یعنی معنای تعدّی و تجاوز، از حرف علی و سایر قراین به دست می آید، اما اگر با علی استعمال نشود و قراین دیگری در کار نباشد، بر همان معنای اصلی، یعنی طلب شدید دلالت دارد؛ نظیر (أفغیر دین الله یبغون) ⁽¹¹²⁷⁾، هرچند مطلوب حق نباشد.

عده ای معنای اصل بغی را فساد دانسته و آن را از تعبیر بغعی الجرح ای فسّد استظهار کرده اند ⁽¹¹²⁸⁾. لیکن از استعمال آن بدون قرینه در موارد صلاح و فلاح برمی آید که معنای اصلی آن فساد نیست؛ نظیر: إنّ الله یحبّ بُغَاةَ العلم ⁽¹¹²⁹⁾؛ خداوند طالبان دانش را دوست دارد؛ بنابراین، ممکن است معنای اصیل کلمه همان طلب شدید باشد، ولی برای اصل طلب یا شدّت آن میزان صحیحی باشد که اگر از مرز آن گذشت طلاح و فساد را به همراه داشته باشد؛ چنان که ممکن است در موردی ضعیف باشد نه شدید، ولی مطلوب چیز باطلی باشد یا حقّ طالب، یا در خور او نباشد که عنوان فساد از این گونه مقارنات استفاده می شود.

شاید اطلاق بغی بر زن بزه کار: لامهر لبغی ⁽¹¹³⁰⁾ بر اثر بطلان اصل طلب او باشد. البته اگر این کلمه بر اثر تعدد وضع دارای معانی متعدد باشد، چنان که از برخی کتاب های لغت می توان استظهار کرد، نیازی به تعیین معنای اصلی آن نیست؛ زیرا همه آن معانی به استناد اوضاع جداگانه از اصالت برخوردار است.

فبأوا: با چنان که در ذیل آیه 61 همین سوره گذشت، به معنای رَجَع است و در اکثر موارد به معنای رجوع به شر است، نه مطلق رجوع⁽¹¹³¹⁾ و (بأوا بغضب)، یعنی آنها به غضب الهی بازگشتند. البته نه مطلق رجوع، بلکه بازگشت به انحطاط و تنزل⁽¹¹³²⁾. در نتیجه (بأوا بغضب)، یعنی از مقام معنوی که داشتند، انحطاط و تنزل یافتند و به غضب الهی بازگشتند و بعید نیست که استفاد از آیه این باشد که آنها سابقاً نیز مشمول غضب واقع شده بودند، چنان که (علی غضب) دلالت دارد که آنان به غضب مضاعف، مبتلا گشتند.

از آنچه گذشت روشن می شود که حرف با در (بغضب) به معنای إلی است؛ یعنی چون در فعل (بأ) معنای رجوع اشراب شده با حرف با به معنای إلی استعمال می شود؛ چنان که گاهی با خود إلی استعمال شده، و چنین گفته می شود: با به و با إلیه؛ براین اساس حرف با به معنای سببیت نیست و مقصود از (بأ بغضبٍ من الله)⁽¹¹³³⁾ این نیست که از مقام عالی خود به سبب غضب الهی انحطاط معنوی کرد.

این احتمال نیز وود دارد که حرف با در این جا به معنای مع همراهی و تحمّل را ایفا کند؛ چنان که ظاهراً در آیه (إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ)⁽¹¹³⁴⁾ در داستان هابیل و قابیل، به همین معناست؛ یعنی هابیل به برادرش قابیل می گوید: اگر دست خود را به سوی من دراز کنی تا مرا بکشی، من هرگز به قتل تو دست نمی گشایم؛ چون می خواهم تو با گناه من و گناه خودت نزد خدا باز گردی و از اهل آتش باشی. مطابق این احتمال معنای آیه مورد بحث این است که آنها به همراه خشم مضاعف الهی نزد خدا بازگشتند. گویا از میدان تجارت و مسابقه دنیا ره آورد و سودی جز غضب مضاعف الهی به همراه نیاوردند.

علی: (علی) در جمله (غضب علی غضب) علی به معنای مع است؛ چنان که گفته می شود هو علی صغر سنه يقول الشعر؛ او با کمی سنش شعر می سراید⁽¹¹³⁵⁾.

تناسب آیات

به دنبال ناسپاسی ها و پیمان شکنی های یهود که در آیات قبل بیان شد در این دو آیه از ناسپاسی و کفران دیگری پرده برداشته می شود. در آیه اول همان طور که گذشت چنین آمده که آنان منتظر نزول قرآن بودند و همواره بر مشرکان حجاز، طلب فتح و پیروزی کرده، می گفتند: در آینده پیامبری مبعوث خواهد شد که وحی و رسالت پیامبر ما، موسای کلیم را تصدیق می کند و ما هم به او ایمان می آوریم و در سایه ایمان به او، بر شما شوریده، پیروز می شویم، ولی هنگامی که قرآن نازل شد و اینان (یهود) به حقایق آن پی بردند، عالمانه و عامدانه به انکار آن روی آورده، به کفر مبادرت ورزیدند و چون کفر آنان را روی عذر و جهل نبود، مورد لعنت خدا قرار گرفتند.

در آیه دوم در تبیین عامل این کفر ورزی و ناسپاسی چنین آمده است: سبب این ناسپاسی حسادت و بغی آنهاست که به این تجارت زشت و ناپسند اقدام کردند و جان خود را با قیمت پستی فروخته و ره آوردی جز غضب مضاعف الهی و در نهایت عذاب خوار کننده خداوند به همراه نیاوردند.

شان نزول

در شان نزول این دو آیه از امام صادق علیه السلام نقل شده است: طایفه ای از یهود در کتاب خود تورات، مشاهده کردند که هجرتگاه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ما بین دو کوه عیر و اُحُد (دو کوه در دو طرف مدینه) است؛ بر همین اساس از دیار خود برای یافتن این جایگاه حرکت کردند تا به کوهی به نام حداد رسیدند و با خود گفتند این حداد همان اُحُد است. همان جا پراکنده شدند و عده ای در سرزمین تیما و گروهی دیگر در سرزمین فدک و گروه سوم در سرزمین خیبر مسکن گزیدند. آنان که در تیما منزل گرفتند مشتاق دیدار برادران خود شدند. در این هنگام رهزگری به آنان گفت: من شما را از میان دو کوه عیر و اُحُد عبور خواهم داد. آنان به همراه وی حرکت کردند و با رسیدن به سرزمین مدینه پیاده شدند و آنگاه برای برادران خود که در فدک و خیبر بودند مکاتبه کردند که ما به مقصود

رسیدیم، به نزد ما آیید. آنان پاسخ دادند: ما در این جا مسکن گزیده ایم و اموالی برای خود فراهم کرده ایم و از شما نیز دور نیستیم. هرگاه پیامبر موعود ظهور کرد به سرعت نزد شما خواهیم آمد.

آنان در مدینه اموالی فراهم ساختند و چون پادشاهی به نام تُبَع از اموال فراوان آنان اطلاع یافت با آنان درگیر شد و آنها در قلعه های خویش متحصّن شدند. وی آنان را محاصره کرد و سپس به آنها امان داد و به آنان گفت: من این سرزمین را پسندیدم و در آن اقامت می کنم. یهودیان گفتند: این چنین نخواهد شد؛ زیرا این سرزمین، هجرت گاه پیامبر خداست و حاکمیت و ولایت آن به او اختصاص دارد، تبع گفت: بنابراین، من از خاندان خود کسانی را در این جا بای می گذارم که آن پیامبر موعود را یاری دهند؛ از این رو دو قبیله اوس و خزرج را در آنجا اسکان داد. وقتی شمار این دو قبیله فزونی یافت دست به غارت اموال یهود زدند. در چنین فضایی یهودیان به اوس و خزرج می گفتند: اگر محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مبعوث شود شما را از دیارمان بیرون می کنیم. هنگامی که خداوند پیامبر را مبعوث ساخت، اوس و خزرج به آن حضرت ایمان آوردند و بعد از به انصار معروف شدند، ولی یهود او را انکار کردند و این است معنای آیه (و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ⁽¹¹³⁶⁾).

این شأن نزول و آنچه صریح آیه بر آن دلالت دارد، یعنی کفرورزی پس از استفتاح و افتخار، گواه بر نهایت مکابره و عناد یهود است.

تصدیق تورات

تعبیر به (مصدق لما معهم) گویا از طرفی متنی بر یهودیان و ترغیب آنان به ایمان است و از طرف دیگر ترهیب و تحذیر از کفر و انکار آنان و تقبیح آن را به همراه دارد؛ زیرا با این که قرآن گواه بر حقایق تورات و صحت پیشگویی های آن است در عین حال، به آن کفر ورزیدند.

تعبیر به (ما معهم) (آنچه که با آنه او به همراه آنان است) درباره تورات و تأکید بر معیت و همراهی از این روست که آنان به کتابی که در دسترس آنان و همراهشان است مجدداً رجوع کنند و بر بشارت های تورات نسبت به بعثت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وقوف یابند و مصدق بودن قرآن را درباره تورات باور کنند ⁽¹¹³⁷⁾.

گستره تصدیق

تصدیق رساله خدا یا رسول او نسبت به کتاب بنی اسرائیل به معنای فی الجملة است، نه بالجمله، یعنی راجع به اصل کتاب به نحو ایجاب کلی و بالجمله است؛ زیرا پیام قرآن این است که تورات اصیل و نیز انجیل غیر مُحرّف حق است و همه آن از طرف خداوند آمده و همگی وحی الهی است. اما راجع به حجّیت کنونی و لزوم عمل فعلی به آن به نحو ایجاب جزئی و فی الجملة است؛ زیرا بخشی از احکام فقهی و فرعی آن که به عنوان شریعت و منهاج است نه به عنوان اصول اعتقادی و پایه های اخلاقی و مایه های عمیق حقوقی، منسوخ شده است؛ پس قرآن و همچنین رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نبوت موسی و عیسی سلام الله علیها و نزول تورات انجیل و صحّت دعوت و پیام آنها را ناسخ اصول کلی اسلام تصدیق دارد؛ هرچند ناسخ برخی از فروع فقهی آن است و پیام نسخ و بازگشت آن در کلام خداوند به تخصیص ازمانی است.

رابطه دو وصف قرآن

در اولین آیه از آیات مورد بحث دو صفت برای کتاب ذکر شده است: یکی آن که از نزد خداست؛ (من عندالله) و دیگر آن که تصدیق کننده کتاب آسمانی بنی اسرائیل است: (مصدق لما معهم). معنای مصدق بودن این است که چون خود قرآن حق و صدق است، می تواند معیار صدق چیز دیگر باشد، وگرنه تصدیق آن بی ثمر خواهد بود؛ زیرا اگر خود میزان مورد نقد باشد هرگونه اثری که بر توزین آن مترتب شود، نقدپذیر خواهد بود. پس تصدیق یزی اثر دارد که صدق بودن آن قطعی باشد. قطعی بودن صدق قرآن به استناد وصف اول آن است؛ یعنی این کتاب چون از نزد خداوند است، پس یقیناً حق و صدق است و کتابی که صدق آن طعی است، تصدیق آن سودمند است؛ بنابراین، وصف اول به منزله سبب وصف دوم است.

همین مطلب درباره رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز وارد شده است؛ یعنی خداوند درباره پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم همین دو صفت را یاد می فرماید: (ولما جاءهم رسول من عندالله مُصدّقٌ لما معهم) ⁽¹¹³⁸⁾. آنچه درباره حق یک سو و مصدّق بودن آن نسبت به آنچه با بنی اسرائیل است از سوی دیگر آمده، درباره

رسول اکرم ﷺ نیز جاری است؛ زیرا رسول خدا با رساله الهی که همان قرآن کریم باشد از لاحتظ حقیقت و شخصیت حقیقی کاملاً هماهنگ است؛ چون رساله خدا، یعنی قرآن در قلب همین انسان کامل معصوم فرود آمده است: (فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلٰی قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ) ⁽¹¹³⁹⁾، و برای تبیین معیار صدق بودن قرآن، صفت حق بودن و به حق فرود آمدن آن را گوشزد فرمود: (نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ) ⁽¹¹⁴⁰⁾. حق و صدق بودن قرآن با خود قرآن که معجزه الهی است، کاملاً قابل اثبات است؛ یعنی در مقام تفسیر مفهومی، اثبات حق و صدق بودن قرآن به این است که از نزد خداست و در مقام تطبیق عینی، اثبات آن به معجزه بودن خود قرآن است. به هر تقدیر، چون قرآن ت حق و صدق است، صلاحیت تحقیق هر ذی حق و شایستگی تصدیق هر ذی صدق را داراست.

تعلیم جدال احسن

مضمون آیات مورد بحث تعلیم جدال احسن با اهل کتاب است؛ زیرا قیاسی مؤلف از مبادی معقول و مقدمات مقبول آنان تشکیل می شود که هیچ مجالی بای فرار از آن نیست؛ زیرا اولاً، قرآن و نیز آورنده آن، یعنی رسول اکرم ﷺ عناصر اصلی دین شما و مضامین محوری کتاب شما را تصدیق دارد. ثانیاً، شما قبل از نزول قرآن و نیز پیش از مبعوث شدن رسول گرامی به آن استفتاح و استنصار می کردید. پس مورد پذیرش شما بوده است. ثالثاً، این ابتهاج و استنصار به برکت تبشیری بود که به طور روشن در کتاب شما آمده بود و شما به خوبی به قرآن و رسول گرامی ﷺ معرفت پیدا کرده بودید ⁽¹¹⁴¹⁾. و کفر شما به قرآن و حضرت ختمی مرتبت ﷺ براساس شبهه علمی نبود؛ زیرا هر چند خصوصیت های شناسنامه ای رسول گرامی ﷺ در کتاب آنان نیامده، لیکن بازگو کردن عناصر محوری منحصر به فرد طوری بود که هر خردورز بی غرض و مرضی به خوبی آن را می شناخت، بلکه انکار شما بر پایه ابتلای به شهوت علمی، نژادپرستی، حسد و بغی بود.

تذکر 1. تعبیر به (ما عرفوا)، جامع است و شامل رسول و رساله هر دو می شود، لیکن این اشکال مطرح می شود که کتابی ک به تدریج نازل می شود، چگونه برای آنان معروف و شناخته شده بود؟ و

گویا برای دفع چنین اشکالی نیشابوری⁽¹¹⁴²⁾ و بلاغی⁽¹¹⁴³⁾، (ماعرفوا) را به رسالت و نبوت رسول گرامی تفسیر کرده و مرتکب خلاف ظاهر شده اند.

لیکن ابوالسعود در پاسخ این اشکال می گوید: تعبیر از کتاب الله به (ماعرفوا) بدین جهت است که معرفت رسول گرامی (منزل علیه) به منزله معرفت کتاب الله (منزل) به حساب می آید؛ چنان که استفتاح به رسول ﷺ نیز استفتاح خبه خود کتاب (قرآن)، محسوب شده است؛ از این رو (یستفتحون) در آیه اول، به دنبال (ولما جاءهم کتاب من عند الله) قرار گرفته است⁽¹¹⁴⁴⁾.

2. برخی از خصوصیت های قرآن کریم مشترک بین همه کتاب، یعنی یک صد و چهارده سوره و بین مقدار کمی از آن، یعنی یک سوره کوتاه است و آن خصوصیت مشترک اعجاز و توانفرسا بودن آن است؛ بنابراین، برای علم به حقانیت قرآن و معجزه بودن آن و این که از نزد خدای سبحان است، نزول همه آن لازم نیست.

ادب محاوره قرآن

لعن خدای سبحان نسبت به گروه عنود: فلعنة الله على الكافرين از سنخ قضا و قدر الهی است، نه صرف لعن لفظی. لازم است عنایت شود که آن مطلب کلامی، یعنی تقدیر حکیمانه خدا نسبت به اسرائیلیان لدود با لفظ لعن ادا شده و ممکن است پنداشته شود که این گونه سخن گفتن با ادب قرآنی که همگان را به قول حسن فرا می خواند: (قولوا للناس حسناً)⁽¹¹⁴⁵⁾ هماهنگ نیست، لیکن پاسخ این نقد متوهم آن است که ادب محاوره راجع به ناس همین اپست که باید زیبا و حسن باشد، اما راجع به جانوری که فاقد حیات انسانی است و جزو ناس نیست، بلکه جزو (أولئك كالأنعام بل هم أضل)⁽¹¹⁴⁶⁾ است از باب تخصص خارج است و بر فرض انسان بودن این گونه از افراد مهاجم لجوج و محاربان لدود و مخادعان عنود، بهترین قول درباره اینان همین سبک است؛ پس مخالف ادب قرآنی نیست، نه این که از باب تخصص خارج شده است.

جواب سوم این است که بر فرض شمول حکم و موضوع و متعلق قول حسن می توان آن را از جهت حکم تخصیص زد؛ زیرا هر عمومی قابل تخصیص است.

همین مطلب درباره خروج تخصّصی یا تخصیصی از عموم یا اطلاق (ولا تسبوا الذین یدعون من دون الله...) ⁽¹¹⁴⁷⁾ و مانند آن جاری است. غرض آن که، چنین تعبیری یا اصلاً قول غیر حسن نیست، بلکه نسبت به لدودان حسن است، یا اگر غیر حسن است درباره جانوران است نه درباره انسان یا اگر قولی است غیر حسن و درباره انسان، از باب تخصیص خارج شده است.

بغی مقوم و بغی ممدوح

بغی، چنان که گذشت، به معنای تعدی و تجاوز از حد است و مراد از آن در آیات مورد بحث قطعاً تجاوز و تعدی مذموم است، نه ممدوح. توضیح این که، کسی که در مرز تکلیف و حق خود بدون افراط و تفریط حرکت می کند، مبتلا به بغی معهود نیست، بلکه در حدّ اعتدال است، امّا اگر از مرز تکلیف و حق خود بگذرد، باغی و متجاوز است و در این صورت اگر از مرز تکلیف و جوبی، بدون افراط به سمت بالا رود، بغی ممدوح و اگر از مرز تکلیف به سمت پایین رود و تفریط کند، بغی مذموم محسوب می شود.

به بیان دیگر، کسی که در حدّ عدل باشد، دچار بغی معهود نیست، ولی اگر بدون افراط تجاوز کند و از عدل فراتر رود، احسان کرده است: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) ⁽¹¹⁴⁸⁾ و اهل بغی ممدوح است و اگر از عدل فروتر رود به ظلم می رسد و اهل بغی مذموم است که از آن به (یبغون فی الارض بغیر الحق) ⁽¹¹⁴⁹⁾ تعبیر شده است.

اصل این که، بغی همواره مذموم نیست؛ گرچه بیشتر مصادیق آن ظلم و بغیر حق است و بر اثر کثرت و شهرت، هنگام اراده معنای مذموم آن نیازی به تقیید به قید بغیر حق نیست، بلکه همانند آیه مورد بحث بدون قید نیز می توان بغی مذموم را از آن اراده کرد.

منشأ بغی و تجاوز

مراد از فضل در جمله من فضله علی من یشأ وحی و نبوت است و این جمله به حسادت بنی اسرائیل نسبت به رسول مکرم ﷺ اشاره دارد؛ زیرا آنان چنین می پنداشتند که پیامبر موعود همانند سایر انبیای پیشین، از موسی تا عیسی علیهم السلام از نسل اسرائیل و اسحاق است و چون مشاهده

کدند که پیامبر اسلام از نسل اسماعیل است، به سبب نژادپرستی، قداست موهومی که برای خود قائل بودند و حسادت به روسل گرامی ایمان نیاوردند.

چون خداوند دارای فضل عظیم است: **(والله ذو الفضل العظيم)** ⁽¹¹⁵⁰⁾ و از برجسته ترین مصادیق فضل مقام نبوت است، خداوند حکیم که همواره بر پایه حکمت کار می کند آن را بر هر کس که بخواهد نازل می کند؛ خواه از بنی اسراییل و آل اسحاق باشد یا از آل اسماعیل.

مشابه این خودخواهی ها درباره مشرکان نیز نقل شده است؛ خدای سبحان می فرماید: اگر آیه ای بر رسول خدا نازل شود آنان می ویند: ما در صورتی به آن ایمان می آوریم که بر خود ما نیز مانند آن نازل شود؛ و إذا جائتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤى مثل أوتى رسل الله. خداوند پاسخ مطرح شده در آیه مورد بحث را به آنان نیز داده، می فرماید: خدا می داند چه کسی شایسته رسالت و دریافت وحی است؛ الله أعلم حيث يجعل رسالته و در پایان آن، تهدید می کند که اگر کسی در برابر وحی استکبار نشان دهد، گرفتار ذلت و خوای نزد خدا و عذاب شدید می شود؛ **(سَيصيب الذين أجرموا صغار عند الله و عذاب شديد بما كانوا يمكرون)** ⁽¹¹⁵¹⁾؛ چنان که در پایان آیه مورد بحث می فرماید: وللكافرين عذاب مهين؛ برای کسانی که در برابر آیات الهی کفر ورزند، عذابی خوار کننده است.

غضب های پیاپی

جمعی از مفسران چون امین الا سلام طبرسی ⁽¹¹⁵²⁾، آلوسی ⁽¹¹⁵³⁾ و نیشابوری ⁽¹¹⁵⁴⁾ (به صورت اختیار یا احتمال) مراد از (بغضب علی غضب) را به خشم های متوالی و پی در پی خداوند تفسیر کرده اند (نه خصوص دو غضب) و ان تتابع خشم و توالی غضب هم به جهت اعتقادات باطل و اعمال فاسد متوالی بود که از آنان سر میزد؛ نظیر اعتقاد به این که عزیز پسر خداست ⁽¹¹⁵⁵⁾ و دست خدا بسته است ⁽¹¹⁵⁶⁾ و خدا تهی دست است و ما توانگر ⁽¹¹⁵⁷⁾، ⁽¹¹⁵⁸⁾ و مانند کفری که به رسول گرامی ورزیدند و بغی و تجاوزی که در حق او روا داشتند. ⁽¹¹⁵⁹⁾

احتمال دیگر در معنای این جمله، غضب مؤکد و شدید است؛ غضبی که به سبب کفر به به پیامبر حق، دامن گیر آنان شد. عذاب مزبور گرچه واحد اما عظیم و شدید است. این قول از ابومسلم نقل شده است ⁽¹¹⁶⁰⁾.

احتمال سومی که جمعی دیگر از مفسران ⁽¹¹⁶¹⁾ آن را اختیار کرده اند این است که مقصود دو غضب باشد: غضب اول به سبب کفر به تورات و غضب دوم به جهت کفر به قرآن، یا این که غضب اول بر اثر کفر آنان به آیات خدا و کشتن انبیا دامن گیر نیاکان شده است: و بأ و بغضب من الله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله و يقتلون النبيين بغير الحق ⁽¹¹⁶²⁾، (و بأ و بغضب من الله و ضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله و يقتلون الا نبياً بغير حق ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون) ⁽¹¹⁶³⁾ و غضب دوم غضبی است که بر اثر کفر به رسول گرامی و بغی نسبت به آن حضرت، دامن گیر بازماندگان شده است.

این که غضب در دو آیه 61 سوره بقره و 112 سوره آل عمران یک بار آمده، ولی در آیه مورد بحث، تکرار شده (با توجه به این که براساس قانون من أحبّ قوماً حشر معهم، (مؤمن أحبّ عمل قوم أشرك في عملهم) ⁽¹¹⁶⁴⁾، غضب بر نیاکان، غضب بر بازماندگان هماهنگ در عقیده و عمل، نیز به حساب می آید و مجموع نیاکان و بازماندگان یهود، امتی واحد محسوب شده اند) می تواند مؤید احتمال سوم باشد؛ یعنی غضب اول در آیه مورد بحث، اشاره به همان غضبی باشد که در آن دو آیه، مطرح شده، و غضب دوم غضبی باشد که بر اثر کفر به رسول گرامی دان آنان را گرفته است.

در تقویت احتمال اول می توان گفت: گاهی تعبیر به صیغه تننیه نشان کثرت و وفور است؛ مثلاً آیه (ثم ارجع البصر كرتين) ⁽¹¹⁶⁵⁾، به معنی دو مرتبه نیست، بلکه به معنای وفو نظر و کثرت مراجعه است. آنچه در آیه مورد بحث ذکر شده به معنای وفور غضب و کثرت مقّت الهی است؛ نظر آیه (ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها) ⁽¹¹⁶⁶⁾.

تعدد غضب و تراکم مقّت و وفور عذاب و کثرت غیض گاهی به زبان (بغضب علی غضب) بازگو می شود که هر دو کلمه از یک سنخ است و زمانی به لسان (ضربت عليهم الذلّة والمسكنة و بأ و بغضب من الله) ⁽¹¹⁶⁷⁾، ارائه می شود که هر چند مقصود کثرت غضب است، زیرا ذلّت و مسکنت

مضروب و تعیین شده از طرف خداوند، مصداق غضب الهی است، لیکن کلمات مأخوذ در این آیه از یک سنخ نیست: بنابراین، محتمل است که تعبیر بغضب علی غضب در اوصاف ضلال و وبال در قبال تعبیر نور علی نور⁽¹¹⁶⁸⁾ در صفات جمال و جلال و کمال باشد. البته احتمال ضعیف تشبیه و دو نور بودن در مورد شاهد همچنان ملحوظ است، لیکن معنای منساق به ذهن همان کثرت و فراوانی نور است.

تذکر: برخیدر توجیه تشبیه و این که غضب مورد بحث در آیه دو تاست چنین ترسیم کرده اند: مردم دارای منازل چهارگانه اند: اول، مؤمن به عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و به رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. چنین کسی دارای دو اجر است. دوم، کافر به عیسی و مؤمن به رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. او دارای یک اجر است. سوم، کافر به عیسی و رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. او گرفتار غضب علی غضب است؛ یعنی دو غضب دارد. چهارم، کافر به عیسی در ای که قبل از رسالت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مرده باشد، او گرفتار یک غضب است⁽¹¹⁶⁹⁾. آنچه در تصویر وفور عذاب و کثرت آن گذشت این احتمال را تقویت نمی کند.

کفر مجسد

تعبیر (للكافرين) به صورت اسم ظاهر به جای (لهم) اشاره به این است که آنچه سبب عذاب مهین آنان شده کفرشان است⁽¹¹⁷⁰⁾. گذشته از آن که اطلاق و عموم آن شامل همه کافران می شود؛ خواه از بنی اسرائیل و خواه از دیگران؛ هرچند شمول آن نسبت به مورد خود، یعنی یهود عنود اسرائیلی به مثابه نص است و فراگیری آن نسبت به دیگران به منزله ظاهر. لدود بودن اسرائیلیان معاند باعث شده است که از آنان به عنوان کفار مجسد یاد شود؛ یعنی از آن گروه جاحد گاهی به عنوان الکافرین یاد می شود که ظهور تام در آنها داشته و به مثابه تصریح نام آنان است؛ زیرا مؤمنان آنها بسیار اندکند که در مبحث پیشین آمده است.

عذاب مهین و دائم

مصیبت در دنیا گایه گذشته از صبغه آزمون سبب مزید درجه است؛ مانند آنچه برای اولیای الهی رخ می دهد و زمانی جنبه ایقاظ و تنبیه دارد؛ نظیر آنچه برای اوساط اهل ایمان پدید می آید و گاهی

جنبه کفاره دارد؛ مانند آنچه برای قبالان تطهیر و شستشو حاصل می گردد و زمانی فقط برای خزی و رسوایی است؛ نظیر آنچه برای مُلحدان لُدُود که در مسیر توبه نبوده و اصلاً به فکر انابه نیستند حاصل می شود: (لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم) ⁽¹¹⁷¹⁾ و ما مصیبت در آخرت که به صورت دخول در آتش درمی آید، حتماً با خزی و رسوای همراه است: (رَبَّنَا إِنَّكَ مِنْ تُدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ) ⁽¹¹⁷²⁾، لیکن برخی از خزی ها موقت است و بعضی دائم؛ خزی موقت آن ات که زمینه تمحیص و تطهیر تبه کا را فراهم می کند و سبب ورود وی به بهشت می گردد و خزی دائم آن است که گنه کار در دوزخ مخلد باشد و به بهشت وارد نشود؛ بنابراین، کسی که محکوم عذاب ابد شد، مصداق وللكافرين عذاب مهين است. هر چند اصل هون و وهن با اصل عذاب و دوام آن بادوام عذاب ملازم است، لیکن عنوان (عذاب مهین) به صورت ملکه ناظر به عذاب دائم است.

علت، اهانت آمیز و ذلت آور بودن عذاب اسرائیلیان معاند: (وللكافرين عذاب مهين) این است که کفر آنان نیز مبتنی بر سادتی بود که ادعای فضیلت بر دیگران و اهانت و تحقیر نسبت به پیامبر اکرم ﷺ نشأت می گرفت؛ یعنی چون تعامل آنه ابا آیات الهی و دیگر امت ها و نژادها از سر استکبار و تحقیرآمیز بود عذاب آنان نیز با همین تحقیر در معاد ظهور می کند و به صورت عذاب حقارت آور دامن گیر آنان می شود ⁽¹¹⁷³⁾. أعاذنا الله من شور أنفسنا و سيئات أعمالنا.

لطایف و اشارات

1. فرجام نیک

پس از بعثت رسول مکرم ﷺ برخی مشرکان در مکه به آن حضرت ایمان آوردند و پس از هجرت به مهاجران موسوم شدند. نیز برخی بت پرستان در مدینه چون اوس و خزرج به آن حضرت گرویدند و به انصار معروف شدند، ولی موحدانی چون یهود که روزی بر مشرکان فخر می فروختند و فتح و پیروزی حاصل از نبوت و ظهور پیامبر اسلام ﷺ را به رُخ دیگران می کشیدند، پس از ظهور آن حضرت رسالت وی را انکار کردند و به او کفر ورزیدند؛ بنابراین، آنچه از افراد یا ملت ها در آغاز راه آرمان گرایند، ولی سرانجام همه چیز را به فراموشی می سپارند.

اگر نفس آدمی از شهوت‌ها، حسادت‌ها و خودبرتربینی‌ها تطهیر نشود، معفت‌ها و آرمان‌گرایی بیشین وی اثری نمی‌بخشد. علم و عقل زمانی چراغ هدایت می‌شود که تحت تأثیر جاذبه شهوت و حسادت و سایر رذایل اخلاقی، قرار نگرفته باشد. اگر با سلوک در میدان عمل، نفس انسان تزکیه نشود و روح وی پرورش نیابد و صفا و جلا نگرفته باشد، در موقعیت حساس که منافع و شهوت‌های زودگذر، در معرض خطر قرار می‌گیرد، تعصبات جاهلی و خودخواهی‌ها و حسادت‌ها سر بر می‌آورد و انسان را می‌لغزاند.

2. خرید و فروش جان

یهودیان به رسول گرامی ایمان نیاوردند و خود را به بهای اندکی فروختند: (بئسما اشتروا به أنفسهم)؛ زیرا دنیا تجارت گاهی است که همه انسانها به سوداگری در آن دعوت شده‌اند: (هل أدلكم على تجارة تنجيكم...) ⁽¹¹⁷⁴⁾ و همه کارهای آدمی در آن، تجارت (با خدا یا شیطان) است.

محور خرید و فروش در دنیا، نفس انسان یا اموال اوست. در چنین متجری گاهی انسان با خدا معامله می‌کند و در عوض، بهشت می‌گیرد؛ چنان که امیر مؤمنان فرمودند: إنه ليس لا نسكم ثمن إلا لا الجنة فلا تبيعوه إلا بها ⁽¹¹⁷⁵⁾ و قرآن کریم به آن ناطق است: (إن الله اشترى من المؤمنين أموالهم و أنفسهم بأن لهم الجنة) ⁽¹¹⁷⁶⁾ یا با شیطان معامله می‌کند و پست‌تر از خود را می‌گیرد و خسارت می‌بیند؛ چنان که مطابق آیات مورد بحث، بنی اسرائیل چنین کردند: بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله. آنان جان خود را که بر اساس فطرت الهی آفریده شده بود، دادند و کفر را گرفتند.

از قرآن و سنت معصومان: استنباط می‌شود که جان‌ها و تجارت آنها یکسان نیست؛ زیرا ثمن جان انسان‌های عادی، بهشت محسوس است: (جئات تجرى من تحتها الا نهار) ⁽¹¹⁷⁷⁾ و بهای جان برخی انسان‌ها جنّة اللقا و (رضوان من الله اكبر) ⁽¹¹⁷⁸⁾ است؛ چنان که درباره انسان کاملی چون علی بن ابی طالب عليه السلام آمده است: (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله) ⁽¹¹⁷⁹⁾ و درباره نفوس مطمئنه وارد شده: (فادخلي في عبادي (٢٩) وادخلي جنتي) ⁽¹¹⁸⁰⁾ و در مناجات امام سجّاد آمده است: یا نعیمی و جنتی، یا دنیای و آخرتی و یا أرحم الراحمین ⁽¹¹⁸¹⁾؛ دنیا و آخرت و بهشت و نعمت

من تو هستی. البته اسان ها یکامل دارای همه مراتب یاد شده هستند؛ یعنی هم دارای جنت محسوسند هم دارای بهشت معقول، ولی مؤمنان عادی از نیل به چنان بهشتی که مخصوص اوحدی از پرهیزکاران است محرومند.

3. نقش دنیاطلبی و حسد در ارتکاب گناهان

کفرورزی بنی اسرائیل به تجاوز و حسد آنان بازمی گردد و منشأ این حسد و تجاوز، همان حبّ دنیاست که در لسان اهل بیت عصمت: از آن به رأس کلّ خطیئة⁽¹¹⁸²⁾ تعبیر شده است.

در آیات مورد بحث خدای سبحان در عین حال که کفر بنی اسرائیل را عالمانه و عامدانه می داند: فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به آن را نه به علم استناد می دهد و نه به جهل، بلکه سبب آن را بغی و ستمکاری آنان معرفی می کند: (... أن يكفروا به أن ينزل الله بغياً أن ينزل الله من فضله على من يشأ و بی تردید ریشه این بغی حبّ دنیاست که بنی اسرائیل به آن مبتلا بودند: (ولتجدتهم أحرص الناس على حيوه...) ⁽¹¹⁸³⁾؛ یعنی چون به دنیا دل بسته بودند، به هر چیزی که آنها را در این دل بستگی تحریص و تقویت می کرد، اقدام می کردند.

نتیجه آن که، بغی و حسد، سبب متوسط کفر آنان بوده و سبب اوّلی آن همان حبّ زخارف دنیاست که براساس حبّ دنیا رأس کلّ خطیئة⁽¹¹⁸⁴⁾ چیزی ریشه دارتر از آن نیست. اگر حبّ دنیا و حرص به زندگی مادی و زودگذر آن نباشد، انسان به حسد گرفتار نمی شود و اگر از حسادت دوری گزیند، در برابر نعمتی که خدای سبحان به دیگری می دهد، یا غبطه می خورد یا صبر اختیار می کند، یا راضی و مسرور می شود. البته رضا و سرور، به مراتب بهتر و بالاتر از صبر است؛ چون گرچه ویسا صبر می تواند از حسد و مانند آن نجات پیدا کند، اما باید سخت صبر را نیز تحمل کند، ولی کسی که به مقام رسید، دشواری صبر را نیز ندارد، و بدون تحمل سختی از یک عقبه کثود و رذیلت اخلاقی می رهد و می داند منشأ همه نعمت ها خداوند است و از او درخواست می کند و اراده حکیمانه او را نافذ و التزام به آن را کمال تلقی می کند.

4. قیامت، صحنه ظهور حق

گرچه هر عذابی باهانت آمیخته است، ولی درباره عذابی که در دنیا یا قیامت دامنگیر بنی اسرائیل یا سایر کافران می شود، به (عذاب مهین)، یعنی خوار کننده و اهانت آمیز تصریح شده است؛ زیرا معصیت آنان به کبر و خودبرتربینی بازمی گردد که باطن آن فرومایگی است؛ کسی که تکبر و برتری دروغین داشته، بیجا و بی حساب بزرگ شود، پستی و فرمایگی او راست و مطابق با واقع خواهد بود و ممکن نیست که پستی و خواری او نیز دروغین باشد. ظهور این فرومایگی حقیقی و مطابق با واقع در همین دنیا یا در آخرت است که روز ظهور هر حق مستور است: (ذَلِكَ الْيَوْمِ الْحَقِّ) (1185). در آن روز، هر کس در دنیا بیجا بزرگ شده بود، بجا پست می شود و هر کس در دنیا عزیز دروغین بود، ذلیل راستین می شگردد؛ چنان که آنها در برابر وحی خدا استکبار ورزیدند و به بزرگی دروغین روی آوردند، کوچکی و صغارت حقیقی آنان در قیامت ظهور می کند: (سَيَصِيبُ الَّذِينَ أُجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ عَذَابٌ شَدِيدٌ) (1186).

بحث روایی

1. شأن نزول

عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: (وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ) قَالَ عليه السلام: كَانَتْ الْيَهُودُ تَجِدُ فِي كِتَابِهَا أَنَّ مَهَاجِرَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَا بَيْنَ عَيْرٍ وَأُحُدٍ سَوَاءً، فَخَرَجُوا يَطْلُبُونَ الْمَوْضِعَ، فَمَرُّوا بِجَبَلٍ يُسَمَّى حَدَادًا، فَقَالُوا حَدَادٌ وَأُحُدٌ سَوَاءً، فَتَفَرَّقُوا عِده، فَنَزَلَ بَعْضُهُمْ بِفَدَكٍ وَ بَعْضُهُمْ بِخَيْبَرَ وَ بَعْضُهُمْ بِتَيْمَاءَ، فَاشْتَقَاقَ الَّذِينَ بِتَيْمَاءَ إِلَى بَعْضِ إِخْوَانِهِمْ، فَمَرَّ بِهِمْ أَعْرَابِيٌّ مِنْ قَيْسٍ، فَتَكَارَوْا مِنْهُ وَ قَالَ لَهُمْ أَمْرٌ بِكُمْ مَا بَيْنَ عَيْرٍ وَ أُحُدٍ، فَقَالُوا لَهُ: إِذَا مَرَرْتَ بِهِمَا فَأَرِنَاهُمَا، فَلَمَّا تَوَسَّطَ بِهِمْ أَرْضَ الْمَدِينَةِ قَالَ لَهُمْ: ذَاكَ عَرٌّ وَ هَذَا أُحُدٌ، فَنَزَلُوا عَنْ ظَهْرِ أُبْلَه، فَقَالُوا لَهُ: قَدْ أَصَبْنَا بِغَيْتِنَا، فَلَا حَاجَةَ لَنَا إِلَى بَلَكٍ، فَذَهَبَ حَيْثُ شِئْتُمْ وَ كَتَبُوا إِلَى إِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ بِفَدَكٍ وَ خَيْبَرَ: إِنَّا قَدْ أَصَبْنَا الْمَوْضِعَ، فَهَلِّمُوا إِلَيْنَا، فَكَتَبُوا إِلَيْهِمْ: إِنَّا قَدْ اسْتَقَرَّتْ بِنَا الدَّارُ وَ اتَّخَذْنَا الْإِمْوَالَ وَ مَا أَقْرَبْنَا مِنْكُمْ وَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَمَا أَسْرَعْنَا إِلَيْكُمْ، فَاتَّخَذُوا بِأَرْضِ الْمَدِينَةِ الْإِمْوَالَ، فَلَمَّا كَثُرَتْ أَمْوَالُهُمْ بَلَغَ تُبَّعُ فَعَزَاهُمْ فَتَحَصَّنُوا مِنْهُ، فَاحْصَرَهُمْ...

فرق لهم و آمنهم فنزلوا إليه، فقال لهم: انى قد استطبت بلادكم ولا أرى إلا مقيماً فيكم، فاقلا له: إنه ليس ذلك لك إنها مهاجر نبى و ليس ذلك لا حد حتى يكون ذلك، فقال لهم: فإنى مخلف فيكم من أسرتى من إذا كان ذلك ساعده و نصره، فخلف فيهم حيين الا وس والخزرج، فلما كثروا بها كانوا يتناولون أموال اليهود، فكانت اليهود تقول لهم: أنا لو بعث محمد لنخرجنكم من ديارنا و أموالنا، فلما بعث الله محمداً عليه الصلوة والسلام آمنت به الا نصار و كفرت به اليهود و هو قول الله: (و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) إلى (فلعنة الله على الكافرين (1187).

اشاره: با اغماض از سند و صرف نظر از بحث تاریخی هجرت یهود به سرزمین حجاز، هر چند از دیر زمان فرزندان حضرت ابراهیم علیه السلام مایه آبادی مکه بودند و نیز با قطع نظر از هجرت از آسره و خاندان تبع به مدینه آنچه مورد اعتنای حدیث مزبور است، لزوم تزکیه نفس از مال و ثورت گرایی از نظر بیرون و از ابتلا به بغی و حسد در درون است، که دامن گیر یهود عنود بوده و هست و استفتاح پیشین و استنکار و استکبار بعدی به استناد آن ردیلت تکاثر طلبی بیرون و خود برتر بینی از درون بود. عن اسحاق بن عمّار قال: سئلت أبا عبدالله علیه السلام عن قوله تبارک و تعالی: (و كانوا من قبل يستفتحون) الا یتة، قال: کان قوم فی ما بین محمد و عیسی علیه السلام و كانوا یتوعّدون أهل الا صنم بالنبى صلی الله علیه و آله و سلم و یقولون: لیخرجن نبى و لیکسرن أصنامکم و لیفعلن بکم ما یفعلن، فلما خرج رسول الله کفروا به (1188).

عن ابن عباس إن یهود كانوا یستفتحون على الا وص و الخزرج برسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قبل مبعثه، فلما بعثه الله من العرب کفروا به و جحدوا م اکانوا یقولون فیہ، فقال لهم معاذ بن جبل و بشر بن البرأ و داود بن سلمة: یا معشر هود اتقوا الله و أسلموا، فقد کنتم تستفتحون علينا بمحمد و نحن أهل شرک و تخبرونا بأنه مبعوث و تصفونه بصفه. فقال سلام بن مشکم أحد بنى النضیر: ما جئنا بشى ء نعرفه و ما هو بالذی کنا نذکر لکم فأنزل الله: (و لما جاءهم کتاب من عند الله) الا یتة (1189).

عن ابن عباس قال: كانت يهود بنى قريظة والنضير من قبل أن يبعث محمد ﷺ يستفتحون الله، يدعون على الذين كفروا و يقولون: اللهم إنا نستنصرك بحق النبي الأمي إ لا نصرتنا عليهم فينصرون (فلما جأهم ما عرفوا) يريد محمداً و لم يشكوا فيه (كفروا به) (1190).

اشاره الف. انكار يهود متسند به اشتباه در مفهوم یا خطا در تطبیق نبود زیرا کاملاً به رسول اکرم ﷺ و کتاب او معرفت داشتند، بلکه مستند به بغی و حسد بود؛ چنان که گذشت.

ب. با اغماض از سند، هیچ محذوری در سوگند دادن خداوند به حق بندگان صالح وجود ندارد؛ هر چند برخی از آن تحاشی دارند (1191)؛ زیرا گروه مورد قسم اصل حق باشد، اشکالی ندارد؛ زیرا خداوند برای اولیای خویش حقوقی قرار داده است که دیگران باید آن را ادا کنند و اگر مورد سوگند حق اولاً بر خداوند باشد، چنان که ظاهر بعضی از ادعیه همین است، باز بی محذور است؛ زیرا همه این جعل و قراردادهای در قلمرو فعل خداست، نه ذات یا وصف ذات او که عین ذات وی است؛ نظیر: (کتب ربکم علی نفس الرحمة) (1192) که این رحمت مجعول از اوصاف فعل خداست، نه ذات آن حضرت و مقصود از نفس مرتبه ای است که این فعل عهده دار و مصدر آن است که آن هم خارج از ذات خداست. خلاصه آن که اولاً، همه این کتابت‌ها و جعل‌ها به وسیله خود خداوند ثابت شده، نه به سبب دیگری و ثانیاً، در محدوده خارج از ذات خداست، یعنی مقام فعل، نه متن ذات یا وصف ذاتی.

ج. نیایش به درگاه الهی اگر با اظهار عجز و فروتنی خود داعی همراه باشد یا برانگیختن عوامل رحمت و عفو و صفح و اعطا قرین باشد به اجابت مقروتر است؛ از این رو در نماز استسقا حضور خردسالان و سالمندان و دیگر مستحقان ترحم سهم مؤثری دارد. گاهی رسول گرامی اسلام ﷺ به ویسله مستمندان مهاجر استنصار می کرد؛ یعنی به سبب دعای مهاجران تهی دست و نماز آنان از خداوند کمک می طلبید: کان النبی ﷺ یستفتح بصعالیک المهاجرین، ای بدعائهم و صلاتهم

(1193)

2. اقسام کفر

عن أبي عمر الزبيرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له، أخبرنى عن وجوه الكفر فى كتاب الله عزّ وجلّ، قال: الكفر فى كتاب الله على خمسة أوجه، فمنها كفر الجحود على وجهين... أمّا وجه الاخر من الجحود على معرفة و هو أن يجحد الجاحد و هو يعلم أنه حقّ قد استقرّ عنده، و قد قال الله عزّ و جلّ: (وجحدوا بها و استيقنتها أنفسهم ظلماً و علواً) و قال الله عزّ و جلّ: (و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفرا فلمّا جاّهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين ⁽¹¹⁹⁴⁾).

اشاره الف. با صرف نظر از سند، لازم است عنایت شود که اندیشه انسان به شأن خاصی از نفس بازمی گردد و انگیزه وی به شأن مخصوص دیگر. این دو هر چند از اوصاف درونی انسان است، لیکن نهاد وی نهانخانه وسیعی است که شوّ و ن بی شماری در آن تعبیه شده است.

ب. تحلیل مفهومی هر یک از اوصاف نفسانی از یک سو و وجدان و فزدان مصداقی آنها با هم یا بی هم از سوی دیگر، عهده دار وحدت یا تعدّد و اتحاد یا اختلاف اوصاف یاد شده و مبادی آنهاست.

ج. علم حصولی نفس به حق یا باطل، صدق یا کذب و حسن یا قبیح بدن چیزی همگی ناظر به عقل نظری و مصدر اندیشه و ادراک حصولی اوست و هیچ ارتباطی به مصدر تصمیم گیری و عزم او ندارد. اراده نفس و عزم راسخ آن بر اقدام یا اِحجام و بر تصدیق به معنای قبول و ایمان (نه تصدیق به معنای جزم به ثبوت محمول برای موضوع) یا تکذیب به معنای نکول و کفر و جحد (نه تصدیق به معنای جزم به سلب محمول از موضوع) همگی راجع به عقل عملی و مبدأ انگیزه اوست و هیچ ارتباطی به مصدر اندیشه او ندارد و نشان این بی ارتباطی همانا وجدان یکی و فقدان دیگری است؛ یعنی گاه علم به حق، صدق و حسن بودن چیز یحاصل است، ولی عالم متهتک و دانشور فاسق عالماً عامداً آن را ترک می کند و به چیزی رو می آورد و آن را انجام می دهد که به طلان، کذب و قبیح بودن آن علم دارد.

د. عقل نظری و عملی با این تفسیر که راقم سطور آن را ترجیح می دهد و رأی برخی از اعظم را در تبیین یاد شده می پذیرد، به مثابه نیروی ادراک و قدرت تحریک درونی است؛ از این رو این دو نیرو مفهوماً از هم جدا و مصداقاً تفکیک ناپذیر است.

ه. قرآن کریم داستان غم انگیز جدایی انگیزه از اندیشه را از عالمان متّهتک نقل کرده که اولین آنها ابلیس متبخر بود؛ زیرا برای وی اشتباه مفهومی یا خطای مصداقی رخ نداده بود، بلکه کلام خداوند را کاملاً فهمید و مصداق آن را به خوبی تشخیص داد، ولی عالماً عامداً در برابر دستور الهی تمرد و تنمر کرد. فرعون مصر و اسرائیلی سامری زده نیز همگان چونان ابلیس عالماً عامداً عصیان ورزیدند و از این رو لعن و بیل الهی و خزی دارین دامن گیر آنان شد. آنچه در آیه مورد بحث رخ داده از همین قبیل است.

3. عقوبت کتمان علم و تعلّم برای دنیا

عن أمير المؤمنين عليه السلام: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من سئل عن علم فكتمه حيث يجب إظهاره و يزول عنه النقيّة جأ يوم القيامة مُلجماً لجام من نار (و للكافرين عذاب مهين ⁽¹¹⁹⁵⁾).

عن رسول الله: يا ابن مسعود من تعلّم العلم يريده الدنيا و أثر عليه حبّ الدّنيا و زينتها استوجب سخط الله عليه و كان في الدّرك الا سفلى من النار مع اليهود و النّصارى الذين نبذوا كتاب الله تعالى. قال الله تعالى: (فلما جأهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين ⁽¹¹⁹⁶⁾).

اشاره الف. اسلام از آن جهت که مکتب معرفتِ صائب و عمل صالح است، زیرا شکوفایی خود و پیروان راستین خود را در این می داند، هر کاری که نسبت به علم صحیح رهنز باشد یا در قبال عمل صالح راه بند باشد به شدت از آن نهی می کند و رهنزان و راه بندان را در دنیا تحدید و در آخرت تهدید می کند.

ب. حشر عالمان متّهتک با یهود و ترسای عنود برای آن است که سیره و سنت دانشمندان راهزن و عالمان راه بند همان سنت سیئیء گذشتگان تیره دل لدود است و هر کسی که خواهان سنت هر ملتی باشد، با آنها محشور خواهد شد.

4. فریادرسی محمد و آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نسبت به امّ یهود

عن امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ اللَّهَ أَخْبَرَ رَسُولَهُ بِمَا كَانَ مِنْ إِيمَانِ الْيَهُودِ بِمُحَمَّدٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَبْلَ ظُهُورِهِ وَ مِنْ اسْتَفْتَا حَهُمْ عَلَى أَعْدَائِهِمْ بِذِكْرِهِ وَ الصَّلَاةِ عَلَيْهِ وَ عَلَى آلِهِ، قَالَ: وَ كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَمَرَ الْيَهُودَ فِي أَيَّامِ مُوسَى وَ بَعْدَ إِذَا دَهَمَهُمْ أَمْرٌ أَوْ دَهَتَهُمْ دَاهِيَةٌ أَنْ يَدْعُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ بِمُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ وَ أَنْ يَسْتَنْصِرُوا بِهِمْ وَ كَانُوا يَفْعَلُونَ ذَلِكَ... ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ... أَلَا فَادْكُرُوا يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَ آلَهُ عِنْدَ نَوَائِبِكُمْ وَ شِدَائِكُمْ لِيَنْصُرَ اللَّهُ بِهِ مَلَائِكَتِكُمْ عَلَى الشَّيَاطِينِ الَّذِينَ يَقْصِدُونَكُمْ... (1197).

اشاره: با صرف نظر از سند، محوای حدیث چنان که قبلاً بازگو شد، محذور قبلی ندارد. پس دلیل لَبِّي متصل یا منفصل برخلاف آن وجود ندارد؛ از این رو پذیرش آن بی اشکال خواهد بود و نقد مؤلف المنار (1198) که آن را مشروع ندانسته وارد نیست.

بررسی آیاتی که در آن خداوند بر خود حقی را قرار داده است مانند: (كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ) (1199) هرگونه محذور متوهم را برطرف می کند.

برخی از مفسران برآنند که در پذیرش وصف ولایت و خصوصیت کمالی افرادِ سالکِ صالح، بسیاری از مردم نسبت به متقدمان قبول دارند، ولی نسبت به معاصران استنکاف دارند و این برداشت در حدّ خود یک تفکر یهودی است که به برخی از اولیا ایمان می آورند و به بعضی مؤمن نیستند. مردم در اثبات و سلب خصوصیت برای انسان های صالح سه گروهند: اول، نسبت به متقدمان اقرار دارند و نسبت به متأخران نفی می کنند. اینان اقبیح العوامند.

دوم، نسبت به متقدمان و متأخران ثابت می کنند، لیکن بر این پندارند که آنان مخفی ستند. خداوند اینان را از برکات آن اولیا محروم کرده است.

سوم، نسبت به معاصران خود ثابت می کنند و آنان را قابل شناسایی دانسته از برکات آنها بهره مند می شوند. این گروه سوم سعادت مندانی هستند که خداوند اراده فرمود آنها را به محضر خود نزدیک کند (1200).

5. باطن و تأویل آیه

عن جابر قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الآية عن قول الله: فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به، قال: تفسيرها في الباطن: لما جاءهم م عرفوا في علي عليه السلام كفروا به، فقال الله فيه، يعني بنى أمية: هم الكافرون في باطن القرآن ⁽¹²⁰¹⁾.

عن أبي جعفر عليه السلام قال: نزل جبرئيل بهذه الآية على محمد عليه السلام هكذا بشما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله في علي عليه السلام بغياً ⁽¹²⁰²⁾.

اشاره: انكار عالمانه و عامدانه نسبت به ولایت ال بیت عصمت: و سایر معارف قرآنی که ثبوت آنها بین الرشد است هر چند ظاهراً به منزله کفر یهود و ترسا نباشد، ولی باطناً از همان سنخ مسوب می گردد. البته تفاوت درکات انکار، الاد، کفر و نفاق مانند تفاوت درجات اقرار، توحید، ایمان و اخلاق محفوظ خواهد بود.

عن أبي جعفر عليه السلام قال: نزلت هذه الآية على رسول الله عليه السلام بشما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله في علي عليه السلام بغياً و قال الله في علي عليه السلام: (أن ينزل الله من فضله على من يشأ من عباده) يعني علياً، قال الله: (فبأوبغضب على غضب)؛ يعني بنى أمية: (وللكافرين عذابٌ مهين) ⁽¹²⁰³⁾.
عن السجّاد عليه السلام في قول الله: (بشما اشتروا به أنفسهم يكفروا بما أنزل الله بغياً) قال: بالولاية على أمير المؤمنين والا وصياً من ولده ⁽¹²⁰⁴⁾.

اشاره الف. مؤ من جان خود را به خداوند می فروشد و بشارت دریافت می کند ⁽¹²⁰⁵⁾؛ بنابراین، مؤ من مالک چیزی نیست تا شیطان انس و جن در او طمع کنند؛ زیرا جان مؤ من ملک خداست و خداوند ملک خویش را در حصن حصین توحید حفظ می کند. اما غیر مؤ م که خود را مالک می یندارد در فروش جان رهاست و هنگامی که آن را به اهریمن فروخت، انداز الهی را دریافت می کند: (بشما اشتروا به أنفسهم).

ب. تطبیق آیه مورد بحث بر ولایت امیرمؤمنان عليه السلام برای آن است که نَبذ هر حق و اخذ هر باطل می تواند در حدّ خود فروش جان به شیطان و خرید دوزخ باشد.

(وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ، وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيََاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) .

گزیده تفسیر

یهود در برابر دعوت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از آنان به پذیرش اسلام، می گفتند: تنها به آنچه بر ما نازل شده، یعنی به انبیای بنی اسرائیل و کتاب هایی که بر پیامبران خودمان فرود آمده ایمان می آوریم؛ حال این که معیار و مدار حق بودن کتاب فقط صدور نزول آن از نزد خداست. پس اگر غیر از تورات نیز کتابی از نزد خدا نازل شد، ایمان به آن حق و کفر به آن باطل و حرام است.

اگر مقصود اسرائیلیان لدود این بوده که فقط به چیزی ایمان می آوریم که ما را به آن مکلف کرده باشد، پاسخ این است که قرآن کلام صریح الهی است و تنصیص فراوانی در دعوت، تبشیر، انذار، ترغیب، ترهیب، وعد و وعید شما دارد. پس همانند سایر نژادهای بشری مکلف به ایمان آوردن به قرآن و رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هستید.

ایمان نیاوردن آنان به قرآن کریم، که در عصر خود مطلق بود و هست و در حقانیت هیچ کاستی ندارد، عاملی جز عناد، بغی، حسد و عصبیت قومی و نژادی نداشت.

قرآن مصدق تورات اصیل و مایه اثبات آن است؛ زیرا با نزول قرآن، پیش گویی های تورات تحقق پیدا کرد؛ قرآن، یا همه محتوای تورات یا تنها بخشی از آن را که مشتمل بر بیان صفات و ویژگی های پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و تا عصر نزول قرآن از تحریف مصون مانده تصدیق می کند؛ از این رو کفر به آن کفر به خود تورات و نشان شدت لجاج و ناسپاسی یهود است. محور ایمان آنان قومیت است، نه حق بودن آنچه نازل شده است. اگر آنان به تورات که بر پیامبری اسرائیلی نازل شد ایمان دارند، نباید پیامبران خود را تکذیب کرده یا بکشند و نیز قرآ را که مصدق آن کتاب آسمانی است، انکار کنند. همچنین باید به بشارت های تورات راجع به حضرت ختمی مرتبت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ایمان آورند.

لازم این ادعا که به آنچه بر ما نازل شده باشد ایمان می آوریم، ایمان به انبیای بنی اسرائیل است و آنان اگر در این ادعا صادق می بودند، نمی بایست آن پیامبران الهی را می کشتند؛ زیرا کیفیت عمل نشان کیفیت اعتقاد است.

اتحاد فکری و همسانی در عمل بین یهودیان عصر نزول قرآن و نیاکان آنان و رضایت این سلف به سنت آن خلف، به گواهی دریغ نداشتن از اقدام به قتل رسول گرامی ﷺ، سبب شد تا کشتن پیامبران که کار اسلاف بود، به اخلاف یعنی یهود عصر نزول قرآن نیز نسبت داده شود.

تفسیر

ورأ

برخی ورأ را از ورأیرأ می دانند که در اصل به معنای پرشدن و دفع کردن چیزی است و در این جا به معنای فرزندِ رزند (نوه) است و نیز به چیزی که از انسان پنهان نشود، گفته می شود: هو ورأک، چه در پشت سر باشد یا در پیش رو، و در قرآن عزیز آمده است: من ورائه جهنم⁽¹²⁰⁶⁾؛ یعنی در جلو و پیاشپیش او جهنم است⁽¹²⁰⁷⁾.

مقایس اللغة و المصباح المنیر و به تبع آنها التحقیق آن را از ماده وری یری و هم خانواده با توریه (اخفای خبر و عدم اظهار سر)⁽¹²⁰⁸⁾ و موارد (پوشاندن) و تواری (استخفاً) می دانند⁽¹²⁰⁹⁾ که در دو آیه (... لیبدی لهما ما ووری عنهما من سواتهما)⁽¹²¹⁰⁾ و (... لیریه کیف یواری سوءة أخیه)⁽¹²¹¹⁾ برخی مشتقات آن به کار رفته است.

سرّ این که به خلف (پشت) و قدام (جلو) ورأ گفته می شود این است که در هر کدام از این دو کلمه، مفهوم موارد (ستر و خفاً) اشارت شده است. البته بعید نیست که واژه ورأ از ماده وری یرأ و رءاً که به معنای دفع و امتلاً است، مشتق شده باشد؛ زیرا گویا آنچه در پیش رو یا پشت سر انسان واقع شده، خارج از او و غی مرتبط به اوست و او آن را از خود دفع کرده است⁽¹²¹²⁾.

ب هر تقدیر، ما ورأ در آیه مورد بحث یا به معنای ماعدا است، نظیر (وأحلّ لكم ما ورأ ذلکم)⁽¹²¹³⁾ یا به معنای ما بعد است⁽¹²¹⁴⁾ و اگر گاهی معنای تعقیب از آن استفاده شود مانند: (و کان ورائهم

مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا) (1215) به کمک سیاق است، نه از سیاق لفظ و مفهوم متبادر از آن؛ زیرا مقصود آیه این است که در پیش روی آنان سلطان قاهری بود که هر کشتی سالم را تعقیب می کرد و می ربود. غرض آن که، واژه ورأ دارای معنای واحد است، نه متعدد و اگر شامل جلو و پشت سر می شود، نه برای آن است که از لغات اضداد محسوب است و برای هر یک از دو ضد وضع شده، چنان که برخی پنداشته اند، بلکه هر دو ضد، مصداق آن معنای واحد جامع است و نیز اگر معنای تعقیب از آن استظهار می گردد، به استعانت از مقدرات خارجی است، نه از متن لفظ به وسیله وضع.

وهو الحق

ضمری در جمله (وهو الحق) به (ماوراه) بازمی گردد و بدین معناست که آنها در حالی ماوراً (کنایه از خصوص قرآن یا اعم از آن و انجیل) را انکار می کنند که آن حق است و هیچ کاستی در حق بودن ندارد، بلکه تنها آن کتاب یعنی قرآن در عصر خود حق مطلق است. مبنای مطلب مزبور این است که اولاً، الف و لام در (الحق) نظیر الف و لام در زید الرجل برای اطلاق باشد و استغراق صفات را نتیجه می دهد؛ یعنی او حق مطلق است و در حقانیت یح کاستی ندارد؛ چنان که زید، مرد علی الاطلاق است و در این جهت هیچ کمبودی ندارد. ثانیاً، تقدیم (هو) بر (الحق) همانند تقدیم زید بر الرجل افاده حصر کند. بدین معنا که تنها او در عصر خود حق مطلق است؛ چنان که تنها زید، رجل الاطلاق است. وصف قرآن به (وهو الحق) به این نکته اشاره دارد که ایمان نیاوردن آنان به قرآن هیچ عاملی جز عناد و بغی و حسد نداشت.

تناسب آیات

این آیه به یکی دیگر از مظاهر بغی و تجاوز، خودبرتربینی، عصبیت قومی و نژادپرستی یهود بنی اسرائیل اشاره دارد و از رسوایی و دروغ گویی آنان پرده برداشته چنین می فرماید: وقتی به آنان گفته می شود به آنچه خدا بر رسول مکرم نازل کرده ایمان آورید، در جواب می گویند: ما تنها به آنچه بر ما نازل شده باشد ایمان می آوریم. این در حالی است که اولاً، معیار ایمان به هر چیز، باید حقانیت

آن چیز باشد و شکی در حقانیت مطلق قرآن نیست. ثانیاً، قرآن سند راستی و درستی تورات آنان نیز هست و اگر آنان به کتاب خود علاقه مند و مؤمن هستند، طبعاً به آنچه که سندی بر حقانیت آن است نیز باید ارادت ورزند و به آن روی آورند. ثالثاً، اگر آنان واقعاً در این ادعا که: ما تنها به آنچه بر ما نازل شده باشد ایمان می آوریم صادق هستند، پس چگونه آن همه پیامبران بی گناه و معصوم از بنی اسرائیل را کشتند؟!

بِهانه یهودیان در کفر به قرآن

از صیغه (اٰمِنُوْا) که فعل امر است و مخاطب آن یهودیان هستند بر می آید که یهودیان نیز در گستره دعوت پیامبر بودند و اهل کتاب نیز موظف به پذیرش اسلام و مکلف به ایمان به قرآن هستند و عربی بودن زبان قرآن و عرب بودن رسول اکرم ﷺ نشان اختصاص قرآن به نژاد عرب نیست. بنی اسرائیل در جواب (اٰمِنُوْا) تنه ابه این اکتفا کردند که بگویند: (نُوْ مِنْ بَمَا اَنْزَلَ عَلَيْنَا)؛ به چیزی ایمان می آوریم که بر ما نازل شده باشد؛ بنابراین، بهانه ایمان نیاوردن آنها این بود که قرآن بر بنی اسماعیل نازل شده و بر بنی اسحاق نازل نشده است و اگر همین قرآن بر بنی اسحاق نازل می شد، به آن ایمان می آوردند؛ پس مدار ایمان آوردن آنه احق بودن شیء نازل نیست. تذکر: اراده اعم از مباشرت و تسبیب از صدر و ذلی آیه بعید نیست؛ بنابراین، دعوت یهودیان به پذیرش اسلام اختصاصی به رسول اکرم ندارد؛ هر چند مخاطب مستقیم وحی الهی شخص نبی مکرم است؛ یعنی هر کس به یهود بگوید: ایمان بیاورید، پاسخ آنه همین است و همگان مأمورند که با آنان جدال احسن کنند که چرا پیامبران الهی را می کشتید.

تصدیق تورات

وصف قرآن کرم به (مصدقاً لما معهم) مفید چند نکته است: اولاً، از باب جدال حسن اشاره به این است که کفر به مصدق (قرآن) کفر به مصدق (تورات) است؛ پس آنها در ادعای ایمان به تورات نیز صادق نیستند؛ چنان که قتل انبیا نیز گواه دیگری بر عدم صداقت آنان است.

ثانیاً، صرف نظر از این که بر حقانیت و آسمانی بودن تورات دلالت دارد، نشان مصونیت تورات از تحریف تا عصر پیامبر است و این در صورتی است که مراد از (ما معهم) مجموعه محتویات تورات باشد (1216).

ثالثاً، گویا متنی است و شدت لجاج و ناسپاسی یهود را گوشزد می کند؛ زیرا نزول قرآن کریم مایه اثبات درستی کتاب آنهاست (چون موجب شد که پیش گویی های تورات تحقق پیدا کند) و در عین حال آنان از ایمان آوردن به آن سر باز می زنند.

رابطه حقانیت و تصدیق

هر چند مُصدِّق بودن نسبت به کتاب آسمانی گذشته مستلزم حق بودن خود کتاب تصدیق کننده است، زیرا حق است که حق را تصدیق می کند، وگرنه باطل مُکذَّب حق است، نه مُصدِّق آن، ولی حق بودن چیزی مستلزم مصدق بودن آن نیست؛ زیرا ممکن است کتابی حق باشد و هیچ تعرضی از لحاظ نفی یا اثبات نسبت به کتاب دیگر که حق است نداشته باشد. البته به لحاظ این که انبیا همگی دین واحد، یعنی اسلام را ارائه کرده اند، حتماً مضامین کتاب های آنان هماهنگ خواهد بود. منظور آن که تلازم ذاتی بین دو عنوان حق و تصدیق وجود ندارد.

از تعبیر (هوالحق) وقتی می توان حصر استنباط کرد که مقصود بررسی آخرین کتاب و حجّت بالغ عصر خود باشد وگرنه به لحاظ اعصار گذشته هر کدام از کتاب های آسمانی پیشین حق بوده است؛ چنان که مطالب محوری و خطوط اصیل آنها که مورد تصدیق قرآن کریم است هم اکنون حق است و آنچه نسل شده شریعت و منهاج گذشته است؛ بنابراین اساس، جمله (هوالحق) مفید کمال حق است، نه حصر آن؛ برخلاف آنچه درباره خدای سبحان گفته می شود: (هوالحق) (1217)، زیرا مفاد این تعبیر حصر محض و حقیقی است، به طور اطلاق.

چون تصدیق فرع بر حق بودن مُصدِّق است و همین وصف تصدیق، گذشته از آن که برای قرآن ثابت شد، برای حضرت ختمی مرتبت هم ثابت شده است: (وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ) (1218)، باید حق بودن رسول گرامی را ثابت کرد و اثبات حق بودن آن حضرت همین است که

از نزد خداست. نشان نزد خدایی بودن آن حضرت این است که با امّی بودن و به مکتب نرفتن از یک سو، و مکتوم بودن اسرار تورات نزد احبار یهود از سوی دیگر، کاملاً به مضامین آن محط با هیمنه آنها را تصدیق و آنان را به رویاروی دو کتاب دعوت کرد: (فَأْتُوا بِالَّتُورَةِ فَاتْلُوهَا إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (1219)

جدال احسن با یهودیان

جمله (فَلَمْ تَقْتُلُونِ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ) جدال احسنی است در برابر ادعای یهودیان که ما تنه ابه (ما أنزل علينا) ایمان می آوریم و این ادعا مستلزم این معناست که م فقط به پیامبران خود ایمان می آوریم؛ بنابراین، مراد از (انبياء الله) انبیای بنی اسرائیل است. جدال احسن مذکور، نشان این نکته نیز هست که اعتقاد و عمل از یکدیگر جدا نیست، بلکه رفتار انسان، نشان اعتقاد او و جلوه ای از اندیشه اوست.

تقیح فاجعه اسرائیلیان

جزای ان شرطیه در جمله (إِنَّ كُنْتُمْ مَوْ مَنِينَ) مله مقدّری است که با (فَلَمْ تَقْتُلُونِ) تفسیر می شود. در نتیجه مجموع شرط و جزا بدین معناست که اگر شما به (ما نزل علينا) یعنی تورات مؤ من هستید، پس چرا پیامبران خدا را می کشید و با توجه به این که این استناد، به اعتبار قتل نیاکان است (1220) مجموع جمله به صورت جدال احسن بدین معناست: اگر نیاکان شما به تورات مؤ من بودند چرا پیامبران خدا را کشتند شما نیز سنت سیئه آنان را امضاً می کنید و به آن رضایت می دهید؟ از سوی دیگر بی تردید تورات تنها بر حضرت موسی عليه السلام نازل شده و همه یا بیشتر انبای مقتول پیامبرانی بودند که پس از موسی ظهور کردند. از جمع بین این دو نکته برمی آید که تورات به ظهور انبیای دیگری غیر از رسول مکرم، نظر زکریّا، یحیی و عیسی: نیز بشارت داده شده بود و به ایمان به آنان و پیروی از دستورهایشان امر کرده بود؛ چنان که انبیای بعد از حضرت موسی عليه السلام غیر از حضرت عیسی عليه السلام طبق تورات حکم می کردند (1221) و گرنه چه ملازمه ای است بین ایمان به تورات و اطاعت از انبیای دیگری از بنی اسرائیل غری از موسی عليه السلام.

تذکر: اضافه کلمه (انبیاء) به (الله) در تعبیر (فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ)، ضمن گرامیداشت مقام پیامبران هشدار می‌دهد است به تقبیح فاجعه اسرائیلیان.

شیوه‌های ابطال سخن یهودیان

پاسخ یهودان اسرائیلی چون در مقام تحدید بودند؛ یعنی محتوای جواب آنها به دو قضیه اثباتی و سلبی تحلیل می‌شود؛ منطوق کلام آنان که اثباتی است که ما به آنچه بر ما نازل شده ایمان می‌آوریم و مفهوم سخن آنان که سلبی است این است که ما به غیر آن ایمان نمی‌آوریم. می‌توان مفهوم سلبی در آیه مورد بحث به صورت (ویکفرون بما ورائه)، بازگو شده است. برای ابطال هر دو قضیه (منطوق اثباتی و مفهوم سلبی) از مبادی معقول و مقبول استمداد شده است؛ اما ابطال قضیه اثباتی منطوق از این راه است که معیار حق بودن کتاب همانا صدور آن از خدای سبحان است و تنها معیار حقایق آن همین مبدأ فاعلی است و مبدأ قابلی سهمی ندارد؛ یعنی گیرنده وحی و پذیرای کتاب خدا هر کدام از حضرت آدم صقی، نوح نجی، ابراهیم خلیل، موسای کلیم، عیسی مسیح یا حضرت ختمی مرتبت: باشد فرقی ندارد و همگی حق است؛ زیرا مدار حق بودن کتاب فقط نزول آن از نزد خداست؛ از این رو در آیه مورد بحث به مبدأ قابلی وحی اشاره نشده، بلکه به مبدأ فاعلی آن اکتفا شده و چنین آمده است: (امینوا بما أنزل الله) و نفرموده: علی محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. هر چند ایمان به رساله ملازم ایمان به رسول نیز خواهد بود.

و اما ابطال قضیه سلبی مفهوم از این طریق است که اگر کتابی غیر از تورات حق بود و منشأ حق بودن آن هم این بود که از نزد خدای سبحان نازل شده، ایمان به آن حق و لازم است و کفر به آن باطل و حرام. این تحلیل در ابطال منطوق و مفهوم با روش حکمت و برهان است و اما ابطال آنها با روش جدال احسن که مبه صرت قیاس استثنایی تقریر می‌شود این است:

1. اگر شما به تورات که به پیامبر اسرائیلی نازل شده ایمان دارید، نباید پیامبران خود را تکذیب کنید، لیکن شما اعدای آنان را تکذیب کردید: (فَرِيقًا كَذَّبْتُمْ) ⁽¹²²²⁾؛ پس شما به کتاب آسمانی خود مؤمن نیستید.

2. اگر شما به تورات ایمان دارید نباید برخی از پیامبران الهی خود را می‌کشتید، لیکن شما عده‌ای از انبیای بنی اسرائیل را کشتید: (وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ) ⁽¹²²³⁾؛ پس شما به تورات خود مؤمن نیستید.

3. اگر شما به تورات ایمان دارید، نباید قرآن را که مصدق آن است انکار کنید، لیکن شما آن را انکار می‌کنید. پس شما به تورات مؤمن نیستید؛ چون تبعیض در بین انبیا و نیز در بین کتاب‌های آسمانی به منزله تبعیض در کتاب واحد است.

روش مزبور، یعنی تحلیل آیه به صورت قیاس استثنایی در برخی از آیات قرآن راجع به مطلب دیگر به طور روشن ارائه شده است؛ نظیر: (وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوا أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ) ⁽¹²²⁴⁾؛ زیرا در این آیه به عناصر محوری سه‌گانه قیاس استثنایی عنایت کامل شده است؛ اول مقدم، دوم تالی، سوم استثنای نقیض تالی و نتیجه آن که نقیض مقدم خواهد بود؛ یعنی عدم ایمان به خدا و پیامبر و کتاب آسمانی که از طرف خداوند به سوی آنان نازل شده است. تفصیل موارد قیاس استثنایی در احتجاج با یهود بنی اسرائیل تحت عنوان جدال احسن در اشاره جداگانه یاد می‌شود؛ چنان که تنظیم احتجاج به صورت قیاس استثنایی در مضامین آیات آینده مشهود است.

لطایف و اشارات

1. دعوت صریح یهودیان به اسلام

احتجاج‌های گذشته، اعم از برهان و جدال احسن، وقتی تام است که مقصود یهودیان اسرائیلی (نُوْ من بم أنزل علینا) این باشد که ما فقط به انبیای بنی اسرائیل و به کتاب‌هایی که بر پیامبران خودمان فرود آمده ایمان می‌آوریم؛ نان که ظاهر آیه همین است و شواهد سیاق و سباق آن را تأیید می‌کند. اما اگر منظور اسرائیلیان لدود این باشد که ما فقط به چیزی ایمان می‌آوریم که بر م‌انازل شده باشد، یعنی ما را به آن مکلف کرده باشند نه به خارج از آن، بای بهانه زدایی و غبارروبی فتنه و پاسخ به شانه خالی کردن نابخردانه آنان از تکلیف باید گفت: قرآن که کلام صریح الهی است، تنصیص فراوانی در دعوت شما و تبشر و اذار شما و ترغیب و ترهیب شما و بالاخره وعده و وعید شما دارد؛ بنابراین،

شما یقیناً مکلف خواهید بود و همانند سایر نژادهای بشری مأمور به ایمان آوردن به قرآن و نیز رسول اکرم ﷺ هستید. البته از نژاد لجوجی که در عین وحدت نژادی هر گروه از آنان دیگری را طرد می کند: (قالت اليهود لیست انصاری علی شیء و قالت النصارى لیست اليهود علی شیء) (1225)، و یهود به انجیل نیز کفر می ورزد، توقع دیگر نخواهد بود؛ چنان که در تفسیر آیه (أفتطمعون أن یؤ منوا لکم) (1226) مبسوطاً گذشت.

2. جدال احسن

جدال احسن آن است که ماجدل نه حقی را باطل و نه باطلی را حق جلوه دهد، بلکه با مقدمات حق که نزد خصم مسلم و مقبول است، مطلب حق را اثبات کند.

خدای سبحان به رسول گرامی ﷺ فرمان جدال احسن با منکران داده است: (أدع إلى سبیل ربّک بالحکمة الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی أحسن) (1227). بر همین اساس، امام صادق علیه السلام در پاسخ این پرسش که آیا پیامبر هم جدال می کرد؟ فرمود: چگونه می شود خداوند به پیامبر خود ستور جدال دهد، ولی او اطاعت نکند: لم ینه مطلقاً و لکنّه نهی عن الجدل بغير التی هی أحسن أما تسمعون قوله تعالی: (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتی هی أحسن...) (1228).

در آیه مورد بحث خدای سبحان خود در برابر سخنی که از خوی نژادپرستی یهودیان ناشی می شود: (تؤ من بما أنزل علینا) هم برهان و حکمت ارائه می دهد و هم جدال احسن می کند و می فرماید:

اولاً: هر چند خدا بگوید حق است؛ خواه گیرنده آن اسرائیلی و از آل اسحاق، یا اسماعیلی و از آل اسماعیل باشد.

ثانیاً، قرآن افزون بر این که فی نفسه حق است، معارف تورات و انجیل را نیز تصدیق می کند و کسی که به مصدّق، یعنی تورات و انجیل مؤ من است لازم آن این است که به مصدّق، یعنی قرآن نیز ایمان بیاورد و کسی که به لازم عمل نکند، در حقیقت به ملزوم ملتزم نشده است.

ثالثاً، خطوط کلی قرآن با کتاب های انبیای پیشین یکی است؛ چون قرآن خط جدیدی در معارف نیاورده است، بلکه همان اصول توحید و معاد و وحی و رسالتی را که پیامبران پیشین بیان کردند، تکمیل کرده است و تفاوت این کتاب ها، تناه در جزئیات مربوط به فروع دین، یعنی در شریعت و منهای است و کسی که به قرآن کافر شود، در حقیقت به این معارف کافر شده و کفر به این اصول و معارف قرآن، مستلزم کفر به کتاب های انبیا و معارف و اصول آن است.

رابعاً، اگر شما فقط به پیامبران بنی اسرائیل ایمان می آورید، پس چرا سخن موسی را تکذیب کرده، انبیای پیشین را به قتل رساندید.

خامساً، کسی که به تورات یا انجیل مؤمن است باید به بشارت های آنها راجع به حضرت ختمی مرتبت ایمان بیاورد، وگرنه به کتاب آسمانی خود مؤمن نخواهد بود.

روشن است که سه نکته اول، برهان و حکمت است و چهارمی و پنجمی جدال احسن.

بنی اسرائیل در برابر قرآن کریم گاهی می گفتند: ما این سخنان را نمی فهمیم و قلب های ما اغلف و بسته است: (وقالوا قلوبنا غلف) ⁽¹²²⁹⁾، نظیر آنچه قوم شعیب به آن حضرت می گفتند: (ام انفقه کثیراً تقول) ⁽¹²³⁰⁾ و نظیر سخنی که مشرکان در برابر رسول خدا ﷺ ابراز می داشتند: (قلوبنا فی اکنّة ممّا تدعوننا) ⁽¹²³¹⁾ و گاهی اظهار می داشتند که ما چیزی را می پذیریم که بر پیامبری از بنی اسرائیل نازل شده باشد و این بدان معناست که محور ایمان ما قومیت ماست؛ نه چون کتاب آسمانی حق است و خدا به ایمان به آن فرمان داده است؛ در حالی که مؤمن باید به آنچه خدا نازل کرده به طور مطلق ایمان بیاورد، نه این که به دستور مطلق خدا ایمانی مقید داشته باشد؛ بر همین اساس، اگر کسی بگوید: من تنها به پیامبران اسرائیلی ایمان می آورم، با آن که بین پیامبران فرقی نیست: (لا نفرّق بین أحد من رسله) ⁽¹²³²⁾، دلیل بر این است که او در حقیقت مؤمن نیست.

بحث روایی

1. همسانی یهودیان عصر بعثت با گذشتگان

عن ابی عمرو الزبیری عن ابی عبداللہ علیہ السلام قال: قال اللہ فی کتابہ یحییٰ قول الیہود: (إِنَّ اللّٰهَ عٰهَدَ لِنَا اَلَّا نُوْا مِنْ لِرْسُوْلٍ حَتّٰی یَاْتِنَا بِقِرْبَانَ) الایة و قال: (فلم تقتلون أنبیاء اللہ من قبل إن کنتم مؤمنین) و إنما أنزل هذا فی قوم الیہود و كانوا علی عهد محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم لم یقتلوا أنبیاء اللہ بأیدیہم ولا كانوا فی زمانہم و إنما قتل أولیائہم الذین كانوا من قبلہم، فنزلوا بہم أولئک القتلة، فجعلہم اللہ منہم وأضاف الیہم فعل أوائلہم بم اتبوہم و تولوہم (1233).

اشاره: هر چند مصحح اسناد فعل سلف به خلف در فرهنگ محاوره همانا وحدت قومی، زبانی، نژادی و مانند آن است، لیکن در ادب قرآنی وحدت اعتقاد و اصول اخلاقی معیار است، به طوری که اگر خلف فاسد به جای سلف طالح بود آ همان جنایت را مرتکب می شد؛ از این رو یهود اسرائیلی از اقدام به قتل رسول گرامی صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم و صحابه کرام و یاران گرامی آن حضرت دریغ نداشت.

2. تأویل ولایی آیه

عن الباقر علیہ السلام: نزلت هذه الایة علی محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم هكذا واللہ: (وإِذْ قِيلَ لَهُمْ) ماذا أنزل ربکم فی علی علیہ السلام یعنی بنی أمیة (قالوا نُوْا مِنْ بِنَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا) یعنی فی قلوبہم بم أنزل اللہ علیہ (ویکفرون بما ورأه) بم أنزل اللہ فی علی (و هو الحق مصدقاً لما معهم) یعنی علیاً (1234).

عن العسکری علیہ السلام فی قوله تعالی: (وإِذْ قِيلَ لَهُمْ امْنُوا بما أنزل اللہ) قال: فمنہم من یقول: قد کنت لعلی علیہ السلام بالولاية شاهداً و لال محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم محباً و هو فی ذلک کاذب یظنّ أنّ کذبہ ینجیہ، فیقال لهم: سوف نستشهد علی ذلک علیاً علیہ السلام فتشهد أنت یا أبا الحسن، فتقول: الجنة لا ولیائی شاهدة، والنار لا عدائی شاهدة، فمن کان منه مصادقاً خرجت إلیہ ریح الجنة ونسیمها، فاحتملته فتوردته إلی أعلى عُرفها وأحلته دار المقامة من فضل ربّه، لا یمسّهم فیها نصب ولا یمسّهم فیها لغوب و من کان منهم کاذباً جأته سموم النار وحمیمها وظلّها الذی هو ثلاث شعب لا ظللی و لا یغنی من اللهب، فتحمله و ترفعه

فی الهوا و تورده نار جهنم. قال رسول الله ﷺ: و كذلك أنت قسيم الجنة والنار، تقول: هذا لى و هذا لك (1235).

وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ # وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاَسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَغَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِسْمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيْمَانُكُمْ مُّؤْمِنِينَ

گزیده تفسیر

موسای کلیم عليه السلام معجزات و ادله روشن فراوانی بر بنی اسرائیل عرضه کرد؛ با این حال در فاصله غیبت محدود کلیم الهی آنان به گوساله پرستی رو آوردند و این بهترین گواه بر کذب آنان در ادعای ایمان به تورات است.

هیچ بهانه و عذری برای گوساله پرستی بنی اسرائیل نبود و عامل این انحراف بزرگ فقط ستم پیشگی آنان بود؛ زیرا یهود اسرائیلی قومی ستم پیشه اند و گوساله پرستی تنها نمونه ای از ستمگری آنهاست؛ آنان هم در معرفت شناسی، هم در جهان بینی و هم در معارف اخلاقی ستم روا داشتند و از چنین گروه ظلم مداری غیر از فجایع علمی و اخلاقی توقع نیست.

غرض از بالا بردن کوه بر سر بنی اسرائیل، پذیرش پیمان و قبول کتاب تورات و عمل به آن با قدرت و جدیت بود.

در اخذ و اجرای احکام و حدود الهی هیچ سستی و تسامحی روا نیست. به بنی اسرائیل نیز فرمان داده شد که با قوت معرفت و قدرت عمل دستورهای الهی را با گوش جان شنیده به آن ایمان تام آورند و با سمع طاعت، یعنی عمل صالح آن را اطاعت و اجرا کنند، لیکن آنان در مقام عمل چنان جسورانه تمرد کردند که گویا با زبان و به صراحت اعلان عصیان کردند و می گفتند: فرمان اخذ به قوت و دستور تذکره و امر به سماع طاعت را شنیدیم، لیکن همه آنها را به پشت سر نبد کردیم. منشأ همه این رذایل ظلم فاحش و ستم فاجع این گروه و راز بی توجهی آنان به مدرکات عقلی و دستورهای نقلی، حبط مفرط و عشق ورزی آنان به گوساله بود. نفوذ شدید محبت گوساله در قلب

بنی اسرائیل چنان بود که گویا همچون آبی در نهال وجودشان اشراب شده امتزاج یافته بود. البته اشراب عجل، اثر سوء کفرورزی ابتدایی آنان بود.

خدای سبحان به گونه تهکم و استهزا به بنی اسرائیل فرمود: اگر آن گونه که ادعا می کنید ایمان دارید، ایمانتان شما را به اموری ناروا واداشته است؛ ایمان به کتاب آسمانی با رو آوردن به اعمال شرک آلود سازگاری ندارد؛ زیرا هرگز دین و کتاب الهی کسی را به اعمال ناروا فرمان نمی دهد. منشأ فتوا به باطل و رضا به کذب و دستور به قبح، ایمان محرف است.

تفسیر

بالبینات

بِیِّنَات جمع بینه، مانند طَبِیَّات و طَبِیَّه، به معنای دلالت روشن عقلی یا حسی است (1236) که از مصادیق بارز آن معزه است و وقوع الف و لام استغراق بر سر آن، نشان کثرت ادله ای است که حضرت موسی علیه السلام آن را بر بنی اسرائیل عرضه کرد.

وَأَنْتُمْ

واو در جمله (وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ) اگر حالیه باشد از آیه مزبور چنین برمی آید که هیچ بهانه و عذری برای گوساله پرستی بنی اسرائیل نظیر جهل، سهو، نسیا، اضطرار، اجبار و مانند آن ن بود و آنچه آنها را به این انحراف عظیم و زشت واداشت، ستم پیشگی آنان بوده است. اما اگر واو استینافیه باشد، مفاد آیه مورد بحث این است که قوم یهود اساساً نژادی ظالم و ستمگرند و گوساله پرستی تنها نمونه ای از این ستمگری است.

مِثَاقِكُمْ

مِثَاقِكُمْ از ماده ((وَوَقَّ يَثِقُ ثَقَّةً پیمانی است که با قسم و عهد محکم و مؤکد می شود (1237).

الطَّور: نام کوه مخصوصی است و بعضی آن را به معنای مطلق کوه گرفته اند (1238) و مطابق روایت ابن عباس همان کوهی است که حضرت موسی علیه السلام در آن مناجات می کرد (1239). شرح بیشتر این مطلب در ذیل آیه 63 همین سوره گذشت.

أشربوا: اشراب یا از اُشْرِبْتُ البَعیر: ریسمان را به گردن شتر بستم است که در این صورت کنایه از شدت محبت بنی اسرائیل به گوساله است؛ گویا قلب آنه ابا ریسمان محبت به گوساله بسته شده بود، یا از اشراب به معنای آبیاری کردن است و در این صورت کلمه حبّ در تقدیر است؛ گویا دل آنها با محبت گوساله آبیاری شد و چون حذف حبّ واستناد اشراب به خود گوساله برای مبالغه است، جمله مزبور کنایه از نفوذ شدید محبت گوساله در قلب آنان و عجین شدن آن در وجودشان است، به گونه ای که گویا خود گوساله در دل های آنان جا گرفته بود و این نحو بیان در ادبیات عرب دارج است که هرگاه خواسته باشند عجین شدن حبّ یا بغض چیزی را افاده کنند، از کلمه شراب بهره می جویند (1240). به هر تقدیر، این جمله نشان می دهد که گوساله پرستی برای بنی اسرائیل چنان اهمیّت داشت که گویا درخت وجودشان با آن آبیاری شده، حبّ گوساله همچون آبی در ناهل وجودشان امتزاج یافته بود، نه مانند چیز جامدی که با بدن انسان اختلاط می یابد.

تناسب آیات

یهودیان مدعی بودند: ما تنها به آنچه بر مانازل شده باشد ایمان می آوریم. این ادعا، هم با برهان پاسخ داده شد و هم با جدال احسن و نقض به اموری مانند تکذیب و کشتن پیامبران. در این دو آیه به دو نقض دیگر اشاره می شود و به این طریق جدال اسحن با یهودیان عصر نزول قرآن ادامه می یابد:

نخست این که اگر شما راست می گوئید و در مدّعی خود صادق هستید پس چگونه با آن همه معجزات و بیّنات که از جانب حضرت موسای کلیم علیه السلام به شما ارائه شد، به گوساله پرستی روی آوردید.

دیگر این که پس چگونه پیمان هبّی را که با شدت از شما گرفته شد و با معجزه ای چون قرار دادن کوه بر سر شما قرین گشت، زیر پا گذاشتید. خلاصه آن که، روش قیاس اتنابیی یاد شده در این موارد نیز جاری است و با تذکره گذشته تنظیم آن سهل خواهد بود.

معجزات روشن موسوی

با توجه به آنچه گذشت که الف و لام در بالبیتات (دلیل بر کثرت ادله روشن حضرت موسی علیه السلام است و با توجه به این که آن حضرت، بارزترین چهره در میان انبیای بنی اسرائیل است، روی آوردن بنی اسرائیل به گوساله پرستی از بهرترین نمونه ها برای اثبات کفر یهود و کذب آنه ادر مدعای مزبور است؛ زیرا خداوند در موارد نادری، از آیات الهی و معجزات ربوبی با وصف بیّنات یاد می کند؛ چنان که غالباً از معجزه به عنوان آیه بدون وصف بیّنه نام می برد، ولی درباره آیات و معجزات حضرت موسای کلیم علیه السلام مانند معجزات کعبه و سرزمین حرم الهی با وصف بیّنه یاد کرده است.

هدف از رفع طور

سیاق آیه دوم و کیفیت چینش جملات آن و این که جمله و رفعنا فوقکم الطور بین دو جمله (و إذا أخذنا میثاقکم) و خذوا ما اتیناکم بقوة قرار گرفته، شاهد بر این است که غرض از بالا بردن کوه بر بالای سر بنی اسرائیل پذیرش پیمان و گرفتن کتاب تورات و عمل به آن با قدرت و جدیت بود. همچنین نشان لجاجت و تمرد آنان نیز هست؛ چنان که با این همه تحدید و تهدید باز عصیان ورزیدند.

جمله خذوا ما اتیناکم بقوة می رساند که در اجرای احکام و حدود الهی هیچ سستی و تسامیح روانیست؛ احکام خدا را نباید با اذهان و ایهان گرفت، بلکه باید با استواری تمام به آن پای بند بود و برای دوست یابی و جلب رضای آشنایان نباید دستوره‌های خدا را هزینه کرد.

تمرد جسورانه بنی اسرائیل

موضعگیری بنی اسرائیل در برابر دو امر (خذوا) و (اسمعوا) با دو جمله (سمعنا و عصینا) منعکس شده و این قرینه است که مقصود از (خذوا) و (اسمعوا) پذیرفتن و شنیدن دستوره‌های الهی با گوش جان برای اجرا و اطاعت است؛ چنان که جلوه دادن سرپیچی و تمرد بنی اسرائیل با این دو جمله، نشان آن است که تمرد آنان در مقام عمل، تمردی بی باکانه و جسورانه بوده، به گونه ای که گویا با زبان و صریحاً اعلان عصیان و نافرمانی می کردند؛ زیرا بسیار بعید است که آنان با توجه به

تهدیدهای شدید چون رفع کوه طور⁽¹²⁴¹⁾، با زبان، اظهار نافرمانی کنند و جمله (عصینا) را بر زبان جاری سازند.

اثر یا عامل عشق به گوساله

هم استخدام ماده اشراب و هم آوردن نام خود گوساله (عجل) به جای محبت آن گوساله، چنان که در توضیح واژه (أشربوا) گذشت، نشان حبّ مفرط و عشق باطل آنان به گوساله است. این که جمله أشربوا فی قلوبهم العجل بعد از (وعصینا) قرار گرفته، نیز ممکن است بیانگر این باشد که عشق ورزی آنان به گوساله سبب عصیان و نافرمانی آنان از دستورهای تورات شده است؛ چنان که احتمال دارد نشان عکس قضیه باشد؛ یعنی همچنان که حصول تعلق خاطر به یک شیء، سبب کوری و کری و تحت الشعاع قرار گرفتن عقل و فهم و در نتیجه بی توجهی به مدرکات عقل و احکام نقل می شود؛ و من عشق شیئاً أعشى بصره و أمرض قلبه⁽¹²⁴²⁾، همچنین ممکن است تکرار گناه و در نتیجه خالی شدن دل از یاد و عشق خدا، زمینه را برای عشق غیر خدا فراهم کند؛ چنان که امام صادق علیه السلام در پاسخ منفضّل که از عشق پرسید: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن العشق، فرمود: قلوب خلت عن ذکر الله فأذاقها الله حبّ غیره⁽¹²⁴³⁾.

تذکر: تأثیر و تأثر متقابل و تعامل دو جانبه عشق باطل و گناه به طوری که هم عشق باطل سبب عصیان شود و هم گناه مایه ازدیاد عشق باطل گردد مطلبی است ممکن و صحیح، لیکن نقطه آغازین در آیه همانا کفر بنی اسرائیل است که سبب پیدایش عشق باطل آنها شد.

فتوای ایمان محرف

ایمان راستین به رساله خدا و به رسول او، یعنی اعتقاد راسخ به کتاب آسمانی به آورنده آن هرگز به باطل فتوا نمی دهد و به کذب رضا نمی دهد و به قبح دستور نخواهد داد، ولی ایمان محرف می تواند منشأ همه این رذایل شود.

بنی اسرائیل با تحریف تورات و کتابت مطالب اسرائیلی و اسناد آن به خدا⁽¹²⁴⁴⁾ در حقیقت هوای خود را خدای خویش قرار دادند: (أفرأیت من اتخذ إلهه هواه)⁽¹²⁴⁵⁾. هوای چنین گروهی میزان

الحقیقة تلقی می شد و هر چه با آن موافق نبود، طرف می گشت: (أفکلما جاؤکم رسول بما لاتھوی أنفسکم استکبرتم ففریقاً کذبتم و فریقاً تقتلون) ⁽¹²⁴⁶⁾. البته چنین ایمانی که از قبل ایمان به بُتِ منحول و صنم مُنحوف و وثنِ مصنوع است: (ألم تر إلی الذین أوتوا نصیباً من الکتاب یؤمنون بالجبت والطاغوت) ⁽¹²⁴⁷⁾ فتوایی جز عناد با تورات و حضرت موسی برای سلف و لجاج با قرآن و حضرت ختمی مرتبت برای خلف نخواهد داد: قل بئسما یأمرکم به إیمانکم إن کنتم مؤمنین. از این جا می توان مفاد کلمه (ثم) در آیه اول مورد بحث را گذشته از فاصله زمانی، فصل طولانی توقع و انتظار و قبح اثر مترتب بر اعجاز که دور از انتظار و بعید از توقع بوده دانست؛ یعنی هرگز ترتب چنین اثری متوقع نبود.

ادّعی ایمان ناب با روی آوردن به اعمال ناپسند سازگاری ندارد و دین و کتاب آسمانی، هرگز کسی را به اعمال ناروا، فرمان نمی دهد؛ از این رو در دومین آیه مورد بحث می فرماید: بئسما یأمرکم به إیمانکم إن کنتم مؤمنین؛ اگر ایمان دارید، ایمانتان شما را به امور ناروایی واداشته است. یهودیانی که ادعای ایمان داشتند: (قالوا نؤمن بما أنزل علینا) ⁽¹²⁴⁸⁾، در ادّعی خود صادق نبودند؛ جمله مزبور نظیر این است که گفته شود: بد آتشی است این جرم که جز برودت حاصلی ندارد؛ یعنی این جرم آتش نیست وگرنه، حرارت زا بود. عبارت مزبور تعبیری است که به عنوان تهکم و استهزا آورده می شود.

لطایف و اشارات

1. همسانی سلف و خلف فاسد

معرفت شناسی یهودان اسرائیلی بر محور احساس و تجربه حسّی: (لن تؤمن لك حتی نری الله جهرهً) ⁽¹²⁴⁹⁾ و خدا باوری آنان بر مدار تجسیم بود: (هذا إلهکم و إله موسی) ⁽¹²⁵⁰⁾. چنین قومی گذشته از وهن معرفت شناسی و وهن جاهن بینی مبتلا به بیماری عناد و لجاج اخلاقی بوده اند؛ یعنی هم از فضلت تذکیه عقل محروم بودند و هم از برکت تزکیه نفس مهجور. گروهی که نه عالم باشند نه متخلق، سرگذشت سلفِ طالح آنان کفر به تورات و حضرت موسی عليه السلام و سرنوشت خلف فاسد آنان

کفر به قرآن و رسول اکرم اسلام ﷺ است؛ از این رو سیئات افراد غابر به قادم استناد داده می شود؛ چنان که حسنات انبیا و اولیای الهی منسجم و مرتبط، و فضایل سابق و لاحق آن ذوات مقدس هماهنگ است.

2. منشأ رذایل اسرائیلیان

اخذ میثاق و رفع طور گاهی با دو دستور: خذوا ما اتیناکم بقوة و اذکروا ما فیه⁽¹²⁵¹⁾ همراه است، چنان که قبلاً گذشت و زمانی با دو دستور (خذوا ما اتیناکم بقوة و اسمعوا) قرین است؛ چنان که در آیه مورد بحث واقع شده است. منظور از اخذ به قوه هنگامی که در قبال سمع طاعت قرار گیرد، همان ایمان تام است و مقصود از سمع طاعت همان عمل صالح. البته اخذ به قوه به تنهایی می تواند قوت معرفت و قدرت عمل را برساند.

پاسخ آنان (سَمِعْنَا و عَصَيْنَا) می تواند ناظر به همه خصوصیات معهود باشد؛ یعنی فرمان اخذ به قوه و دستور تذکره و امر به سماع طاعت همگی را شنیدیم، ولی همه آنها را به پشت سر نبرد کردیم و به دور انداختیم. منشأ همه این رذایل، ظلم فاحش و ستم فاجع این گروه است؛ زیرا هم در معرفت شناسی ستم روا داشتند و م در جهان بینی و هم در معارف اخلاقی؛ بدترین ظلم که ستم به معرفت توحیدی است روا داشتند و ظلم به نفس خود را ترخیص کردند. ظلم به جامعه رانیز از راه ترک امر به معروف و نهی از منکر تحلیل کردند: (وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ). از چنین گروه ظلم مداری غیر از فجایع علمی و اخلاقی توقع نیست.

3. عبرت و حجت

آنچه در قسمت های اخیر ماجرای یهودان اسرائیلی بازگو شد هم صبغه عبرت داشت و هم جنبه حجت، یعنی هم ثمره اخلاقی اعتبار را به همراه داشت و هم نتیجه علمی احتاج را؛ چنان که اشراب حبّ عجلّ محتمل است بر اثر سوء کفرورزی ابتدایی آنان باشد؛ همان گونه که طبع دل نیز از همین قبیل است: (فَبِمَا نَقْضُهِمْ مِيثَاقَهُمْ و كُفْرَهُمْ بآيَاتِ اللَّهِ و قَتْلِهِمْ الْاَنْبِيَاءَ بغيرِ حَقٍّ و قَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا)⁽¹²⁵²⁾؛ بنابراین، مجالی برای پندار باطل فخر رازی

در ذیل آیه مورد بحث که اشراب کننده را خداوند و آیه را ملاید جبر دانست (1253) نیست؛ زیرا اشراب جبری محال است، لیکن کیفر برخی از سیئات بزرگ، ختم و طبع قلب و مانند آن خواهد بود و چون امتناع به اختیار منافی اختیار نیست، هرگز به جبر منتهی نمی گردد.

4. نقش هدایت رهبران الهی

از آن جا که گرایش بنی اسرائیل به گوساله پرستی در ایام غیبت چهل روزه حضرت موسی علیه السلام تحقق یافت؛ ممکن است نقش مؤثر رهبران منتفذ و استضعاف ناپذیر الهی در ثبات قدم امت برصراط حق و عدم انحراف امت برداشت شود؛ به گونه ای که اگر هدایت مستقیم و مستمر آنان نباشد، هرچند نایبان آنه حضور داشته باشند، امت در معرض لغزش و خطر پشت پا زدن به اصول و ارزش ها قرار می گیرد و زمینه مساعدی برای انحراف پدید می آید. هرچند بنی اسرائیل در محضر کلیم الهی درخواست تصویب بت پرستی را ارائه کردند: یا موسی اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة (1254) لیکن حضور آن حضرت سبب احجام آنان بر این عمل قبیح بود و غیبت محدود وی مایه اقدام سامری و همراهان و پیروان او بر این ظلم بزرگ شد. البته احتمال دارد ضمری (بعده) در آیه اول به مَجیء، یعنی آمدن بیانات بازگردد؛ بناغیراین، حضور و غیاب رهبر دینی برای متفکران اسرائیلی یکسان است. به طوری که اگر شرایط مناسبی برای سامری رخ می داد، باز معرکه اتخاذ عجل به جای توحید قابل پیش بینی بوده است.

بحث روایی

1. امتحان الهی

عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام: (وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم) قال: لما ناجى موسى ربه أوحى إليه أن يا موسى قد فتنت قومك، قال: و بماذا يا رب؟ قال: بالسامري، فقال: زو ما السامري: قال: صاغ لهم من حليهم عجلاً، قال: يا رب حليهم لتحتمل منه غزال أو تمثال أو عجل فكيف فتنتهم؟ قال: إنه صاغ لهم عجلاً فخار، قال: يا رب من أخاره؟ قال: أنا، فقال عندها موسى: (إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشأ و تهدي من تشأ) قال: فلما انتهى موسى إلى قومه و رأهم يعبدون العجل ألقى الا

لواح من یده فتکسرت، فقال أبو جعفر عليه السلام: كان ينبغي أن يكون ذلك عند إخبار الله إياه، قال: فعمد موسى فبرد العجل من أنفه إلى طرف ذنبه ثم أحرقه بالنار فذره في اليم فكان أحدهم ليقع في الماء و ما به إليه من حاجة فيتعرض بذلك للرماد فيشربه و و قول الله: (وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم (1255)

اشاره: با اغماض از سند و صرف نظر از هماهنگی بین معنای اشراب در دل که در آیه مأخوذ است و شرب ظاهری که در حدیث اخذ شده، آنچه به خداوند منسوب است، افتتان و امتحان است که حق است و آنچه از سامری صادر شد، ضلالت و اضلال است که باطل است و چون بین خبر و مشاهده تفاوت است، و اثری بر القای الواح در طور مترتب نبود و آنچه می توانست بیانگر غضب عقلی حضرت کلیم الهی باشد همان القای در حضور مردم بوده است؛ از این رو آن حضرت الواح را در کوه طور نینداخت، بلکه در حضور مردم افکند تا غضب آن حضرت معلوم گردد.

2. گوساله پرستی امت محمد صلی الله علیه و آله و سلم

عن العسکری عليه السلام .. ثم بکی رسول الله بکاً شديداً فبکی علی عليه السلام لبكائه، ثم قال: ما يبكيك يا رسول الله؟ قال: يا أخى أبا الحسن، ضغائن فى صدور قوم يبدونه الك بعدى، قال علی عليه السلام يا رسول الله فى سلامة ن ديني؟ قال: فى سلامة من دينك... يا علی إن أصحاب موسى اتخذوا بعده عجلاً فخالفوا خليفته و ستتخذ أمتى بعدى عجلاً ثم عجلاً و يخالفونك و أنت خليفتى علی هو لأ يضاھئون أولئك فى اتخاذهم العجل، ألا فمن وافقك و أطاعك فهو معنا فى الرفيق الا علی و من اتخذ بعدى العجل و خالفك و لم يتب فأولئك مع الذين اتخذوا العجل زمان موسى و لم يتوبوا فى نار جهنم خالدین مخلصين (1256).

اشاره: آنچه در این گونه احادیث مأخوذ است با غمض نظر از سند فقط تطبیق و تنظیر است، نه تفسیر مفهومی یا بیان مصداق بالذات.

(قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّرُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۹۴) وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (۹۵) وَلَتَجِدَنَّهْم أٰحْرَصَ النَّاسِ عَلَى

حَيَوةٍ وَمِنْ أَشْرِكُوا يَوْمَ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرْضَخٍ مِنْهُ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ .

گزیده تفسیر

یهود بر اثر روحیه نژادپرستی و خودبرتربینی و مشاهده کثرت بیعتت انبیا از بین بنی اسرائیل، خود را اولیاء و احبای الهی بلکه فرزندان خدا می پنداشتند و با این پندار باطل که هر کس یهودی نباشد به یقین وارد بهشت نخواهد شد، بهشت را از آن خویش دانسته، خود را از عذاب جهنم مصون می پنداندند و می گفتند: به حکم و فرمان خدا آخرت به طور خالص و سالم شوائب تنه از آن ماست، نه این که همچون لذت های دنیا آمیخته با درد و رنج بوده یا اشتراک ناپذیر باشد. گویا اینان تعهدی ز خدای سبحان مبنی بر مصونیت از عذاب دریافت کرده اند؛ حال این که، این ادعا افترای بر خداست و این گونه دعاوی غیر برهانی آرزویی بیش نیست.

شرط صدق در این ادعا که از اولیا و دوستان خدایند و نعمت های آخرت ویژه آنهاست، تن دادن به لوازم آن و از جمله آرزوی مرگ است؛ زیرا اولاً، محب و محبوب علاقه مند به دیدار یکدیگرند و راه رسیدن به دیدار خدا مرگ است. ثانیاً لازم یقین به متنعم شدن از نعمت های آخرت استوار راه رسیدن به آن نیز مردن است.

انسان از آخرت از سفره عمل خویش ارتزاق می کند؛ بر این اساس، نافرمانی خدا، امید به بهره مندی از نعمت های آخرت و اشتیاق به مرگ را از بین برده یا آن را کم می کند و از عوامل خوف از مرگ است و از همین رو حریص بودن یهود بر حیات ناپایدار مادی و در نتیجه آلوده شدن آنها به گناه مانع چنان آرزویی بوده و علت هراس آنان از مرگ است.

شدت حرص و علاقه یهود به دنی اچنان از وضع و حال آنان نمایان است که آن را به روشنی می توان یافت. با وجود چنین شیفتگی به دنیا، ادعای ولی و حبیب خدا بودن و نیز ادعای وابستگی به حیات اخروی، دلیل بر تجرّی و تکبر آنان و نشان عدم صداقت ایشان را ادعاهای مزبور است. این دل باختگی منشأ گناهان، ستم ها و دعاوی باطل یهود و هراس آنان از مرگ است و چون محبت آنان به

دنیا از همه بیشتر است، گناهانشان نیز بیش از دیگران است از این رو یهود از مشرکان نیز بدترند؛ زیرا با این که به آخرت معتقد بوده و خود را اهل بهشت می پندارند، حرص و محبتشان به دنیای از آنان بیشتر است.

راز عنایت و تجوز آیه شریفه در اسناد کارها به دست آن است که بخش مهم گناهان یهود به وسیله دست آنه انجام می شد؛ مانند کشتن پیامبران و نوشتن کتاب منحول و اسناد دادن آن به خدا. کاربرد عدد هزار که ناظر به کثرت است، برای بیان شدت محبت یهود به حیات پست دنیا و برای افاده این معناست که آنان به اندازه که هوس آدمی کشش دارد، خواهان بقای در دنیا هستند.

تفسیر

عندالله

ممکن است به معنای فی حکم الله باشد و محتمل به معنای مکان و قرب معنوی باشد؛ نظیر: (فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر) ⁽¹²⁵⁷⁾ مانند: (رب ابن لی عندک بیتاً فی الجنة) ⁽¹²⁵⁸⁾. براساس معنای اول و با توجه به این که (عندالله) متعلق به (کانت) است، جمله بدین معناست: اگر نعمت های آخرت به حکم و فرمان خدا به شما اختصاص دارد پس... البته معنای ثبات، استقرار و دوام از عنوان (عندالله) استظهار می شود چون (ما عندالله یاق) ⁽¹²⁵⁹⁾. اگر یهود اهل تجسیم بودند، مقصود آنان از عند همان قرب مکان است و اگر مجسمه نبودند، منظور قرب مکان است.

خالصة

حال برای (الدار الاخرة) و به معنای اختصاص دار آخرت، یعنی بهشت به یهودیان است. برخی مفسران (خالصة) را به معنای سالم بودن از شوائب درد و رنج و نظیر آن دانسته اند، نه به معنای اختصاص؛ زیرا چنین استعمالی در کلام فصیح معهود نیست ⁽¹²⁶⁰⁾. بی تردید هم به معنای نعمت های بهشت الص از رنج و سالم از شوب ناملایم است؛ چنان که نسبت به همگان همین طور است، لیکن آنچه عنصر محوری قیاس استثنایی محل کلام را تشکیل می دهد فقط اثبات و نفی اختصاص بهشت به یهودان اسرائیلی است که مدعی اختصاص بهشت بودند. احتجاج قرآن بر این است که اگر

مخصوص شماسست، مرگ را برای نیل به همان بهشت مختص رزو کنید و استعمال خالص به معنای مختص در یه 32 از سوره اعراف مشهود است: (قل من حرمّ زینة الله التي أخرج لعباده و الطّيبات من الرّزق قل هي للذين امنوا في الحيوّة الدنيا خالصة يوم القيمة... البته احتمال اراده معنای جامع از کلمه (خالصة) به طوری که هم خلوص از رنج و هم خلوص از اشتراک را بفهماند، بعید نیست؛ زیرا خلوص مطلق بر هر دو مصداق منطبق می شود.

بما قدّمت أیدیهم

در آیه مورد بحث دو عنایت ⁽¹²⁶¹⁾ و تجوّز عمال شده است: یکی اسناد کار خود انسان به دست وی دیگری اسناد همه کارها به دست؛ با این که اعضای دیگر هر کدام عهده دار کار مناسب خویش است. سرّ این عنایت و تجوّز این است که قسمت مهم کارهای انسان به وسیله دست او انجام می شود و همین خصوصیت برای تصحیح دو عنایت یاد شده کافی است؛ گذشته از آن که در خصوص یهودان اسرائیلی بخش مهم سیئات آنان به وسیله دست آنها انجام می شد؛ مانند نوشتن کتاب منحول و اسناد آن به خدا: (یکتوبون الكتاب بأیدیهم) ⁽¹²⁶²⁾ و نظیر قتل پیامبران: (یقتلون النبیین) ⁽¹²⁶³⁾ که قسمت مهم چنین فاجعه ای به وسیله دست انجام می شود.

حیوة: تنوین در (حیوة) مفید تحقیر است؛ زیرا هیچ حیاتی پست تر از حیات دنیا نیست و در بیانات امیر مؤمنان علی علیه السلام آمده: عالمی پست تر از دنیا نیست؛ چون اولاً: در هیچ عالمی خدا معصیت نمی شود، مگر در عالم دنیا، ثانیاً برای رسیدن به آنچه در نزد خداست، چاره ای جز ترک دنیای پست وجود ندارد: (من هوان الدنیا علی الله أنّه لا یعضی إلاّ فیها ولا ینال ما عنده إلاّ بترکها) ⁽¹²⁶⁴⁾.

این احتمال نیز وجود دارد که نکره بودن (حیوة) برای بیان قلت باشد؛ یعنی آنان حریص ترین مردم بر زندگی دنیا هستند؛ گرچه کم باشد ⁽¹²⁶⁵⁾. البته همه دنیا اندک است: (قل متاع الدنیا قلیل) ⁽¹²⁶⁶⁾. احتمال سوم این است که نکره بودن (حیوة) اشاره به این دارد که مقصود و خواسته یهود، نوع خاصی از زندگی دنیاست که عبارت از همان زندگی طولانی و با دوام است ⁽¹²⁶⁷⁾. باید عنایت داشت

که حیات حقیقی در آخرت است: (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوْنُ) ⁽¹²⁶⁸⁾، نه دنیا: (مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهْوٌ) ⁽¹²⁶⁹⁾.

بِمُزْحَرِحِهِ

زَحْرَحَ بِأَزْحٍ (یزح زحاً) به یک معنا و آن دور ساختن و دفع کردن است ⁽¹²⁷⁰⁾؛ گرچه در نظر برخی ماده زحزح به معنای مطلق دور ساختن نیست، بلکه مفهوم تدریج و تکرار نیز در آن اشراب شده و به معنای دور ساختن تدریجی است و به این صورت فرق با واژه هایی نظیر ردّ، درء و دفع و نظیر آن روشن می شود ⁽¹²⁷¹⁾.

تناسب آیات

لازم ادعای یهودیان که می گفتند: تناه به آنچه بر ما نازل شده باشد، ایمان می آوریم؛ (نؤمن بما أنزل علينا) ⁽¹²⁷²⁾ نوعی خودخواهی و خودبرتربینی است؛ التی که سبب تجرّی و بی باکی آنان نسبت به طغیان و جنایت از یک سو و احساس مصوئیت در بابر عذاب اخروی از سوی دیگر می شد؛ به گونه ای که می پنداشتند، تنه آنان اهل نجات در آخرتند و اگر آتشی نیز دامنگیرشان شود چند روزی بیشتر طول نمی کشد: (وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً) ⁽¹²⁷³⁾.

خدای سبحن در آیه اول از آیات مورد بحث به جدال احسن دیگری می پردازد و چنین می فرماید: اگر می پندارید که سرای آخرت و بهشت جاودان تنها برای شما آفریده شده و در این ادعا صادقید، پس آرزوی مرگ کنید؛ چون دلیلی ندارد که انسان از آن نعمت خالص و دائم آخرت روی گرداند و سختی زندگی دنیا را بر آن ترجیح دهد.

در آیه دوم می فرماید: آنان با توجه به اعمال بدی که پیش فرستاده اند و ستمی که روا داشته اند، هرگز چنین آرزویی نخواهند داشت و از مرگ سخت هراسناکند.

در آیه سوم به منشأ اصلی و اساسی این هراس که همان حبّ شدید آنان به دنیا است اشاره می کند و چنین می فرماید: آنها رحیص ترین مردم بر زندگی پست دنیا هستند و حتی از مشرکان نیز حریص ترند؛ به گونه ای که هر یک از آنان دوست دارد، هزار سال عمر کند؛ غافل از این که این عمر

طولانی، هیچ گاه مانع از عذاب الهی نخواهد شد؛ چون در هر حال می میرند و خدایی که بصیر به اعمالشان است باز می گردند؛ چنان که ممکن است در دنیا هم معذب گردند.

تذکر: گرچه سیاق آیات، مناسب احتجاج با یهود اسرائیلی درباره (نُوْ مِنْ بَمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا) (1274) است، لیکن سیاق متن آیه نشان استدلال در قبال دعوی (لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا) (1275) است؛ زیرا نصر محوری آیه مورد بحث این است که اگر بهشت مخصوص شماست، پس برای ورود به آن درنگ نکنید و راه وصول به آن مرگ است و آن را آرزو کنید؛ هر چند مدار اصل آیه یهودانند، لیکن ملاک جامع آن می تواند آزمون همگان در احوال و افعال باشد؛ زیرا کسی که از عقیده صائب و خلق حَسَن و عمل صالح برخوردار است، طبعاً ز قلمرو لهُو و لعب، یعنی دنیا دل زده، و به منطقه روح به ملکوت است. اگر کسی در درون خود چنین خواسته برخاسته از سلامت دل را ندارد، باید نگران اندراج تحت تعییر مستفاد از آیه مورد بحث باشد. البته عنصر اصلی آیه که به نصاب احتجاج تام رسیده است، مخصوص یهودان اسرائیلی است.

اگر آنچه از سیاق آیه استفاده می شود، با مستفاد از سیاق آیات قابل جمع نباشد، در مقام استظهار مفاد سیاق مقدم است و نمی توان مستفاد از سیاق آیات را بر مفاد سیاق تحمیل کرد، لیکن در آیات مورد بحث مستفاد از سیاق و سیاق قابل جمع است و آیات می تواند به لحاظ سیاق و سیاق ناظر به هر دو مطلب باشد. بدین معنا که هم مدعی تنها به آنچه بر ما نازل شده باشد ایمان می آوریم را ابطال می کند و هم مدعی جز یهودان کسی به بهشت در نمی آید.

دعاوی بنی اسرائیل و لوازم آن

بنی اسرائیل در توجیه انکار و استکبار خود در برابر قرآن به برخی دعاوی باطل و ناقص اکتفا می کردند؛ از جمله این که دین خود را اودانه و نسخ ناپذیر می دانستند و می گفتند: دین حق همان یهودیت است و چون این دین نسخ نشده و نمی شود، هر دینی جز آن باطل است و در نتیجه هر کسی یهودی نباشد، یقیناً وارد بهشت نخواهد شد؛ چنان که مدعی بودند هر کس به تورات مؤ من

باشد، از اولای الهی است. نیز می گفتند: به سبب بعثت بسیاری از انبیا از نژاد یهود، اگر کسی به سنّ (آیین این نژاد معتقد باشد، از فرزندان دوستان خدا به حساب می آید.

آنان بر دعاوی باطل فرزندی خدا و دوستی او لوامی مترتب می کردند و می گفتند: (لن تمسنا النار إلاّ آیاماً معدودة) ⁽¹²⁷⁶⁾ (یا لن تدخل الجنة إلاّ من كان هوداً أو نصاری) ⁽¹²⁷⁷⁾.

قرآن کریم با آنها در هر دو بخش از دعاوی و لوازم آن، به احتجاج می پردازد؛ در بخش دعاوی می فرماید: این سخن ها بر برهان متکی نیست، بلکه دلیل بر خلاف آن وجود دارد؛ زیرا اگر این دعاوی درست باشد، باید به همه آثار آن ملتزم شوید؛ در سوره جمعه به ادعای ولایت و دوستی آنان با خدا اشاره می کند و چنین پاسخ می دهد: (قل یا أيها الذین هادوا إنّ زعمتم أنّکم أولیاء لله من دون الناس فتمنّوا الموت) ⁽¹²⁷⁸⁾؛ ای یهودیان اگر می پندارید که از دوستان و اولیای خدا هستید، پس آرزوی مرگ کنید و در سوره مائده به ادعای نبوت و فرزندی تشریفی آنها نسبت به خدا و نیز ادعای محبوب خدا بودن آنان اشاره و آن را چنین ابطال می فرماید: (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم یعدّبکم بذنوبکم بل أنتم بشر ممّن خلق) ⁽¹²⁷⁹⁾؛ اگر شما فرزندان و دوستان خدایید، پس چرا شما را بر اثر گناهانتان عذاب می کند، بلکه شما مانند مخلوق های دیگر بشرید.

در بخش لوازم آثار ادعاهای سه گانه، بهشت را از آن خویش، و خود را از عذاب جهنم مصون پنداته، می گفتید: (لن تمسنا النار إلاّ آیاماً معدودة) ⁽¹²⁸⁰⁾؛ تنه همان چند روزی که نیاکان ما به گوساله پرستی تن دادند، در آتش معذّبیم. نیز می گفتند: (لن یدخل الجنة إلاّ من كان هوداً...) ⁽¹²⁸¹⁾؛ کسی وارد بهشت نمی شود، مگر این که یهودی باشد.

آنچه در آیه اول از آیات مورد بحث آمده از جمله این لوازم است و آن این که آخرت تنها و به طور الص از آن ماست و نظیر لذت های دنیا نیست که مشوب به عذاب و رنج بوده یا اشتراک پذیر باشد، بلکه نه شائبه درد و رنج دارد و نه شریکی در آخرت برای ما وجود دارد.

قرآن کریم چنین افکار و دعاوی را غیر برهانی و صرف آرزو می داند و از آنان برهان می طلبد: (تلك أمانیهم قل هاتوا برهانکم إنّ کنتم صادقین) ⁽¹²⁸²⁾. در اولین آیه ءمورد بحث نیز براساس جدال

احسن می فرماید: اگر این دعاوی بر حق باشد باید به همه لوازم آن تن دهید و یکی از لوازم آن آرزوی مرگ است: **فتمنوا الموت إن كنتم صادقين** و در آیه دوم عدم تحقق چنین آرزویی ر که از گناهانشان نشأت می گیرد گوشزد می کند: **و لن تیتمنوه أبداً بما قدّمت أیدیهم...** (1283) و در آیه سوم به علت اساسی هراس آنان از مرگ اشاره می کند که **حبّ دنیا و حرص بر حیات ناپایدار مادّی است: (ولتجدنهم أحرص الناس علی حیوة...)**. گویا بدین معناست که اگر بهشت و دار آخرت از آن شماست و دیگران از آن سهمی ندارند، پس چرا شما بیش از همه به دنیا علاقه مند و از مرگ گریزانید؛ چنان که درباره ادعای مصونیت از جهنم در همین سوره گذشت: **(قل أتخذتم عندا لله عهداً فلن یخلف الله عهده أم تقولون علی الله ما لا تعلمون)** (1284) یعنی آیا شما تعهدی از خدا مبنی بر مصونیت از عذاب دریافت کرده اید؟ اگر چنین است آن عهد الهی را ارائه دهید و چون تعهدی در کار نیست، پس بر خدا افترا بسته اید.

در پاسخ این ادعای یهود نیز که خود را از فرزندان تشریفی و محبوبان خدا می دانستند می فرماید: اگر از احبّ و ابنای خدا هستید، پس چرا معذب بوده، مانند دیگران با انجام معصیت کیفر می بینید؛ **(فلم یعدّبکم بذنوبکم)** (1285)؛ شما هیچ فرقی با دیگران ندارید و اراده و مشیت مستقل و نهایی، در اختیار خدای سبحان است؛ او هر کسی را بخواهد می بخشد یا عذاب می کند و هر انسانی در برابر عمل خود مسؤوّل است: **(بل أنتم بشر ممّن خلق یغفر لمن یشأ و یعدّب من یشأ و لله ملک السموات والارض و ما بینهما و إلیه المصیر)** (1286) و در پاسخ دعوی ولایت بنی اسرائیل که بر اثر آن خود را بهشتی و اهل نجات از جهنم می دیدند می فرماید: مگر نه این است که محبّ و محبوب، علاقه مند به دیدار یکدیگرند و راه رسیدن به این دیدار و نیل به این لقاء نیز مرگ است؟ پس مرگ را آرزو کنید؛ **(قل یا ایها الذین هادوا اپ ن زعمتم أنکم أولیاء لله من دون الناس فتمنوا الموت...)** (1287).
 تذکر 1. یهودیان دار آخرت، یعنی بهشت را در انحصار خود می دانستند؛ از این رو از تقدیم (لکم) با داشتن لام اختصاص بر (الدار الاخرة) استفاده می شود که کلمه (خالصة) که به معنای اختصاص

داشتن است⁽¹²⁸⁸⁾، برای افاده تأکید بیشتر در این انحصار است. افزون بر این که سالم بودن نعمت های بهشتی از شوائب درد و رنج را نیز دربردارد.

2. اگر الف و لام (الناس) برای جنس باشد (نه برا یعهد و اشاره به مسلمانان)، چنان که ابوالسعود⁽¹²⁸⁹⁾ آن را به عنوان یکی از دو احتمال در این واژه، ذکر کرده، دلیل بر آن است که یهودیان، هر غیر یهودی اعم از مسلمانان و غیر مسلمان را از نعمت های آخرت بی نصیب می پنداشتند و نژادگرایی و خودبرتربینی آنها تنها در ارتباط با مسلمانان نبود.

3. مطابق مفاد آیه مورد بحث، مرگ مدخلی برای ورود به دار آخرت است؛ براین اساس، مراد از دار آخرت، اعم از برزخ و قیامت است و در فرهنگ قرآن برزخ نعمت ها یا عذاب اهی آن بخشی از عالم آخرت و نعمت ها و عذاب های آن است.

معیار صدق یهودیان

در مباحث گذشته طرح احتجاج قرآن کریم برای ابطال دعاوی یهودان اسرائیلی به صورت قیاس استثنایی ارائه شد. آیات مورد بحث نیز از همین سنخ است؛ زیرا مقدم آن: *إِنَّ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ وَ تَالِي آن (فتمنوا الموت) است؛ چون مقصود از این تمنی امر فقهی محض نیست، بلکه استدلال به تلازم بین اختصاص بهشت به گروهی خاص و علاقه آن گروه به رفتن به آن اجی رفیه و امن است و جمله (و لن يتمنوه أبداً) به مثابه استثنای نقیض تالی است که مستلزم نقیض مقدم و ابطال دعوی اختصاص است و جمله (بما قدمت...) و جمله (...أحرص الناس...)، دو سند برای بطلان تالی خواهد بود؛ پس تالی شرطیه به دو دلیل باطل و مقدم آن نیز باطل است.*

از جمله شرطیه اگر نعمت های آخرت به شما اختصاص دارد، پس مرگ را آرزو کنید برمی آید که لازم یقین به آخرت و به متنعم شدن از نعمت های آن اشتیاق به مرگ و میل به دل کندن از دنیا و نعمت های آن و در نتیجه حقیر دانستن نعمت های دنیا در برابر نعمت های آخرت است؛ چنان که امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمود: آیا من بر مرگ وارد شوم یا مرگ بر من وارد شود: لا أبالی أسقطت

علی الموت أو سقط الموت علی⁽¹²⁹⁰⁾ نیز از عمّار یاسر در جنگ صفین نقل شده که گفت: هم اکنون با دوستانی چون محمد ﷺ و حزب او ملاقات می کنم؛ الان الأقی الاحبّه محمّداً و حزبه⁽¹²⁹¹⁾.
مولی محسن فیض؛ نیز می گوید:

در تورات نوشته شده که اولای خدا آرزوی مرگ می کنند و از آن نمی ترسند؛ زیرا کسی که یقین دارد از اهل بهشت است، اشتیاق دارد که از جهان رنج ها و کدورت ها و آلودگی ها برهد و به بهشت جاوید برسد؛ چنان که امیر مؤمنان علی علیه السلام در جواب این پرسش که چگونه دوستدار لقای پروردگار شده ای؟ فرمود: چون دیدم خداوند دین فرشتگان و پیامبرانش را برایم برگزیده است، دانستم که آن کس که این گونه مرا گرامی داشته فراموش نمی کند؛ از این رو محبّ لقای او شدم⁽¹²⁹²⁾.
سرّ عدم نقض مفاد آیه به سیره سیئه برخی از مسلمانان که در عین اعتقاد به انحصار حق در قرآن و سنت معصومان: از مرگ هراسانند و آن را آرزو نمی کنند، در ثنایای بحث تفسیری گذشت؛ زیرا آنان هرگز دعاوی باطل یهودان را نداشته و ندارند.

گناه، سبب ترس از مرگ

مقصود از کلمه ما در بما قدّمت ایدیم گناهان و اعمال ناشایست است؛ پس جمله (و لن یتمنّوه أبداً بما قدّمت ایدیم) دلالت دارد بر این که معصیت حکم خدا، اشتیاق به مرگ و امید به بهره مندی از نعمت های آخرت را از بین می برد یا آن را کم می کند. به بیان دیگر، گناه از اسباب خوف از مگ است؛ چنان که این جمله دلالت دارد که انسان پس از مرگ از سفره عمل خود ارتزاق می کند و این نکته ای است که نسبت به اعمال خیر، در آیه (ما تقدّموا لا نفسکم من خیر تجدوه عندالله)⁽¹²⁹³⁾ به آن تصریح شده و این بدان معنا نیست که گناه و عمل شرّ فراموش می شود، بلکه تقیید به (من خیر) صرفاً از باب تشویق به خیر است، وگرنه اصل حاکم (من یعمل مثقال ذرّة شراً یرّه)⁽¹²⁹⁴⁾ همچنان محفوظ است.

مبدأ فاعلی کارهای انسان خود اوست، نه چیز دیگر و کارهای جوارحی او به تناسب هر عضو مخصوصی صورت می پذیرد؛ به طوری که برخی کارها یا چشم و بعضی با گوش و قسمی از آن با دست و برخی از آن با پا و مانند آن انجام می گیرد.

آگاه به ستم کاران

در برخی آیات مربوط به موضوع مورد بحث چنین آمده است: **(وَمَا اللَّهُ يَغْفِرُ عَمَّا تَعْمَلُونَ)** ⁽¹²⁹⁵⁾، لیکن در خصوص آیه کنونی با این که خداوند به همه اشیا و اشخاص عالم است، چنین فرمود: **وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ**؛ یعنی از یهودان به ظالمان یاد کرد و اسم ظاهر را به جای ضمیر قرار داد و منشأ احکام یاد شده را ستم یهودی های اسرائیلی دانست؛ هر چند این عنوان سایر ستم کاران را نیز شامل می شود.

منشأ گناهان و دعاوی باطل

جمله **(وَلتجدنهم أحرص الناس على حياة...)** که با دو حرف تأکید لام و نون آمده در مقام بیان منشأ گناهان و دعاوی باطل یهود و نیز ظالم بودن و هراسناک بودن آنان از مرگ است و بیانگر این است که سرّ آن همه ظلم و معصیت از یک سو و سبب ترس از مرگ، همانا دل باختگی و علاقه شدید به دنیاست چون محبت دنیا سر منشأ همه گناهان است: **حب الدنيا رأس كل خطيئة**، وقتی محبت و حرص یهود به دنیا از همه بیشتر باشد، طبعاً گناهانشان نیز از دیگران بیشتر است.

هراس از مردن یا برای تخیل فنا و توهم عدم است یا برای بیم از عذاب در یحاث پس از مرگ است یا برای اشتیاق به لذایذ طبیعی و عیش رفیه مادی که برای برخی مهیاست. یهودان به د عامل مبتلابودند؛ یعنی هم از عذاب بعد از مردن آندوهناک بودند و هم مشتاق و حریص بر ماندن. قرآن کریم همه راه های هراس از مرگ را مسدود کرد؛ زیرا موت را وفات دانست، نه فوت و مردن را هجرت و میلاد جدید اعلام کرد، نه نابودی و بیم عذاب را بر اثر رهنمود اطاعت از خداوند به امید تنعم تبدیل کرد و حرص بر ماندن در دنیا را به لهو و لعب دانستن آن و بی وبی و موبی اعلام کردن مرتع آن ⁽¹²⁹⁶⁾ کاهش داد.

بدتر از مشرکان

جمله *ومن الذین أشركوا می رساند که یهود از مشرکان هم بدترند؛ زیرا مشرکان اعتقادی به قیامت و بهشت و جهنم ندارند، مرگ را زوال محض می دانند و حیات اخروی را جداً انکار می کنند و آیات (إِذَا ظَلَمْنَا فِي الْأَرْضِ...) (1297)، (إِذَا مَرَّكُمْ كُلٌّ مِّمَّزَقٍ...) (1298)، (...ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ) (1299)، (إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ) (1300)، شاهد این پندار باطل آنها است؛ از این رو طبیعی است که خاهان بقای در دنیا باشند و تلاش آنان فقط برای دنیا باشد، ولی یهود که مرگ را طلیعه عالم دیگر می دانند و خود را اهل بهشت می پندارند، چگونه حرص و محبتشان به دنیا بیشتر است؟ معنای (أحرص) که افعال تفضیل است، گاهی چنین تقریر می شود که احل فعلی یهود بدتر از حال فعلی مشرکان است؛ یعنی حرص آنها بیش از حرص مشرکان است؛ و زمانی چنین تبیین می شود که هر چند وصف کنونی یهود بیش از صفت فعلی مشرکان درباره حرص نیست، بلکه به همان اندازه است، ولی با تحلیل دقیق عقلی می توان استنباط کرد که حرص یهود بیش از مشرکان است؛ زیرا مشرکان برای آزمندی هیچ مانعی ندارند؛ چون اصلاً فاق د اعتقاد به معاندند و با رهنمود پیامبران که طول امل و آزمندی را تقبیح کرده اند، آشنایی ندارند. اما یهود با داشتن همه موانع اعتقادی و روادع اخلاقی و فقهی، لگام گسیتخه و عنان از کف داده و پرده دری کرده و درهای بسته را گشوده و از ورود ممنوع احتجاب نکرده و هم عنان مشرکان آزمندانه می خرامند که گویا هیچ رادعی در بین نبوده است. چنین گروهی اگر در ردیف مشرکان بودند حتماً آزرتر و حریص تر از آنها می شدند؛ بنابراین، آن خوی مذموم که در نهان خانه دل یهود نهادینه شده، سرکش تر از خصلت ناپسند مشرکان است؛ هرچند، مرتبه هر دو فعلاً مساوی است.*

همین تحلیل در بیان ریس تر بودن عالم فاسق نسبت به گناه از جاهل فاسق جاری است؛ زیرا جهل جاهل عذر اوست، ولی علم که مانع هرگونه فسق است، اگر نتواند جلوی تهتک را بگیرد، معلوم می شود و کع به عصیان و حرص بر طغیان خیلی شدید است.

تذکر: برخی منظور از مشرکان را مجوس دانسته اند؛ زیرا اینان به مبدئیت نور و ظلمت باور دارند⁽¹³⁰¹⁾ و هم اینان حاتم بخشی عمر هزار ساله دارند، لیکن اولاً، عنوان مجوس در قرآن که بیش از یک بار ذکر نشده در قبال مشرکان قرا رگرفته، نه مندرج در آن: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)⁽¹³⁰²⁾ و ثانياً، اسناد اعتقاد به مبدأ اصیل و بالذات به مجوس، مصحح کامل و مجوز عمر هزار ساله و تعارف چنین دعا یا آرزو به مجوس ثابت نشده است؛ پس قرینه مُعَيَّنَه وجود ندارد.

البته نکته مزبور مبتنی بر این است که چنان که جمهور مفسران برآند، واو در (و من الذین) عاطفه و جار و مجرور: (من الذین) متعلق به (أحرص) باشد و (أحرص الناس) به معنای أحرص من الناس باشد، یا (من الذین) متعلق به أحرص مقدر باشد؛ یعنی ولتجدنهم أحرص الناس و أحرص من الذین أشركوا.

آرزوی عُمر هزار ساله

کلمه (ألف)⁽¹³⁰³⁾ در جمله (يُودَّ أَحدهم لو يَعْمُرُ أَلْفَ سَنَةٍ) اگر ناظر به رقم معین باشد، معنای جمله این است که آنها می خواهند ده قرن بمانند، ولی ظاهراً این عدد برای تکثیر و گزینش چنین عددی برای تبیین کثرت بدین جهت است که عصر نزول قرآن بالاترین عدد بسیط، عدد هزار بوده است و برای تبیین اعداد بالاتر از آن چه در زبان عربی و چه در زبان فارسی باز هم از عدد هزار استفاده می شد؛ مثلاً گفته می شد: دو هزار و سه هزار، حتی برای بیان عدد یک میلیون در زبان ربی، باز هم تعبیر به الف الف (هزار هزار) می شود.

در صورتی که عدد الف، ناظر به کثرت باشد معنای جمله این است که یهودیان به آن اندازه که هوس بشر کشش دارد، خواهان بقای در دنیا هستند.

شاهد تکثری بودن عدد ألف این است که به گفته برخی مفسران، در بین ایرانیان بالاترین عدد، عدد هزار به حساب می آمده و از این رو در مراسم عید و روز به یکدیگر می گفتند: هزار سال بمانی⁽¹³⁰⁴⁾. این تعارف و آرزوی خام به حجاز نیز سرایت کرده، آنها نیز در دید و بازدیدها به همدیگر می

گفتند: عِشْ أَلْفَ نِيْرُوْز. بر همین اساس قرآن با استخدام این تعبیر فرموده است: اگر هزار سال بمانند، باز هم از عذاب خدا رهایی نمی یابند.⁽¹³⁰⁵⁾

تذکر 1. اگر مقصود از آلف، عمر طولانی به درازای وقت معلوم ابلیس باشد باز به چنگال باز عذاب خدایی و عِقَابِ عُقَابِ الهی گرفتار خواهند شد؛ چنان که شیطان دراز عمر رهای از عذیب خداوند نیست؛ زیرا گستره زمان مانند پهنه زمین تحت تسخیر قاهرانه مأموران الهی است.

این تعبیر که به لحاظ امتداد زمان است، به منزله تعبیر دیگری است که درباره شدت استحام قصرها و عدم مانعیت آن از مرگ به کار رفته است: (أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيْدَةٍ) ⁽¹³⁰⁶⁾؛ یعنی همان طور که زیستن در زمان طولانی مانع مردم یا عذاب نیست، زندگی در خانه امن و مکان محفوظ جلو مرگ را نمی گیرد.

2. ضمیر (هم) در (أحدهم) ظاهراً به یهود باز می گردد، ولی این احتمال نیز وجود دارد که به (الَّذِينَ أَشْرَكُوا) بازگردد، بدین معنا که یهود از مشرکانی که این گونه نسبت به دنیا حریص هستند، حریص ترند.

دل بستگی آشکار یهودیان به دنیا

بهره گیری از ماده وجدان در جمله (لَتَجِدَنَّهْم...) برای نشان دادن این نکته است که حرص و علاقه آنان به دنیا در حدی است که اگر کسی از وضع و احل آنان با خبر گردد، به روشنی و آشکارا شدت دل بستگی آنان به دنیا را می یابد. یهودیان شیفته دنیا مدعی وابستگی به حیات اخروی و محبوبیت نزد حضرت حق هستند و این دلیل بر گستاخی و تجرّی و تکبر آنان است.

آشکار بودن دل بستگی و حرص آنان به دنیا ضمناً نشان آن است که خود آنان نیز ادعاهای مزبور را باور ندارند؛ چنان که بیانگر این است که امکان انکار وابستگی به دنیا نیز برای آنها وجود ندارد.

لطایف و اشارات

1. آرزوی مرگ و ترس از آن

سرّ این که انسان از مرگ می ترسد این است که اطمینان نجات ندارد، وگرنه کسی که نسبت به بعد از مرگ اطمینان دارد، همواره برای آن آماده است؛ بر همین اساس حضرت امیر مؤمنان علیه السلام فرمودند: اگر قضا و قدر الهی نبود اهل تقوا حاضر نبودند، لحظه ای در دنیا بمانند؛ زیرا جای خوبی برای خود در بهشت آماده کرده اند: (و لو لا الا جل الّذی کتب اللّٰه علیهم لم تستقرّ ارواحهم فی أجسادهم طرفة عین) ⁽¹³⁰⁷⁾. در بینش انسان کاملی چون سید الشهداء علیه السلام مرگ سرپلی است که انسان را از تنگنای زندگی دنیوی به بهشت های گسترده و نعمت های جاویدان منتقل می سازد: (صبراً بنی الکرام فیما الموت إلاّ قنطرة یعبر بکم عن البؤس و الضراء إلى الجنان الواسعة و النعیم الدائمة) ⁽¹³⁰⁸⁾.

تمنی و آرزوی مرگ بر دو قسم است: تمنی مذموم آن مربوط به کسی است که مرگ را نابودی پنداشته، بر اثر ناراحتی و سخنی دنیوی تقاضای مرگ می کند و گاهی دست به خودکشی می زند تا به خیال خود از سختی حیات برهد؛ غافل از این که خودکشی از گناهان بزرگ است و نه تنها با چنین مرگی از سختی نمی رهد، بلکه بعد از مردن به عذاب دردناک گرفتار می گردد. همچنین کسانی که مرگ را نابودی نمی دانند، ولی بر اثر برخی رخدادهای تلخ و عدم رضا به قضای الهی مردن را آرزو می کنند. سرّ مذموم بودن این گونه تمنی ها، نداشتن اصل باور به معاد ای مقام رضا به تقدیر خداست.

اما تمنی ممدوح مربوط به دو دسته است: دسته اوّل کسانی ستند که خود را آرومند و مشتاق مرگ نشان می دهند، لیکن هنگامی که نشانه های مرگ ظاهر شد، عدم صداقتشان در این تمنی آشکار می شود. آیاتی مانند (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصّابرين) ^(۱۴۲) و لقد کنتم تمنون الموت من قبل أن تلقوه فقد رأیتموه و أنتم تنظرون ⁽¹³⁰⁹⁾ به این دسته اشاره دارد.

دسته دوم مؤمنانی هستند که ه حقیقتاً به مرگ علاقه دارند و مقدمات چشیدن آن را نیز فراهم می کنند و با رسیدن به آن که آرزوی دیرین اینان بود راحت می شوند و تا زمانی که به این مقصد نرسیده اند، به گونه ای سیر می کنند که در آغاز از پشت حجاب و سرانجام بدون حجاب آن را ببینند. این بدان جهت است که مؤمن، حبیب و ولیّ خداست و چون هر حبیبی مشتاق دیدار محبوب خویش است، او نیز مشتاق لقاء الله است و هیچ لذتی برای او به اندازه لذت مردن نیست: فما شیء أحبّ إلیه من استلال روحه و اللّحوق بالمنادی⁽¹³¹⁰⁾؛ زیرا در آن احل به آرزوهای خود و از جمله، دیدار فرشتگان و اولیای الهی می رسد.

این گروه، همان سالکان راهی هستند که امیر مؤمنان علیه السلام در وصف آنان می فرماید: آن چنان یاد دنیا را به فراموشی سپردند که دن هایان، نحیف گردیده و غلظت هاشان به نرمی (اخلاق حسنه) مبدل شده و شعشه پرجهش و شعاعی برای یوی هویدا شده و جهیده؛ به طوری که راه را برایشان روشن کرده تا راه را پیموده و از دری به در دیگر (از مقامی به مقام دیگر) رسیده، تا به دارالسلامه که ایگاه امن و قرار و راحتی است منتقل شده اند؛ زیرا خدا را از خود راضی کرده اند؛ حتی دقّ جلیله و لطف غلیظه و برق له لامع کثیر البرق فأبان له الطریق و سلک به السبیل و تدافعته الا بواب إلی باب السلامة و دار الا قامة و ثبتت رجلاه بطمأنینبندنه فی قرار الا من و الرّاحة بما استعمل قلبه و أَرْضَى رَبّه⁽¹³¹¹⁾.

این نشانه کشف و شهود سالم است که با پیمودن راه مستقیم دین، معارف الهی یکی پس از دیگری برایشان روشن می شود و مرحله به مرحله پیش می روند تا به باب السلامة و دارالسلام می رسند: (والله یدعوا إلی دار السّلام و یهدی من یشأ إلی صراط مستقیم)⁽¹³¹²⁾.

البته چنین مقصودی نیاز به آن دارد که دل با موعظه زنده شود و نفس با زهد وزیدن بمیرد؛ چنان که امیرمؤمنان علیه السلام به امام مجتبی علیه السلام فرمودند: أَحی قلبک بالموعظة و أمته بالزّهادة⁽¹³¹³⁾، یا به تعبیری آن حضرت خطاب به حارث همدانی: یاد مرگ و بعد از مرگ زیادگردد و با شرط محکم و آمادگی کامل، مرگ تقاضا و آرزو شود؛ و أكثر ذکر الموت و ما بعد الموت و لا تتمنّ الموت إلاّ

بشرط وثیق⁽¹³¹⁴⁾ و قبل از فرا رسیدن مرگ طبیعی، مرگ اختیاری تحقق یابد و نام مردان را گوش نواز بداند و آن را به سامعه خود آشنا کند: و أسمعوا دعوة الموت آذانکم قبل أن یدعی بکم. إنّ الزّاهدين فی الدنيا تبکی قلوبهم و إنّ ضحکوا و یشتدّ حزنهم إنّ فرحوا و یكثر مقتهم أنفسهم و إنّ اغتبطوا بما رزقوا⁽¹³¹⁵⁾، موتوا قبل أن تموتوا⁽¹³¹⁶⁾.

موت ارادی باید قبل از موت طبیعی حاصل شود، و راه آن احیای قلب و اماته نفس است و با امنیه و آرزوهای پوچ و باطل جمع نمی شود و عزیمت بر آن با ولیمه و سورچرانی سازگاری ندارد: لا تجتمع عزیمة و ولیمة⁽¹³¹⁷⁾.

از آنچه گذشت رون می شود که تلاش فخر رازی برای توجیه این مطلب که گرچه ملاقات پس از مرگ گواراست، ولی خود مرگ دشوار است، پس چگونه این گروه، چنین سختی را تحمل می کنند⁽¹³¹⁸⁾، از غفلت است؛ زیرا مردن برای اولیای الهی رنجی ندارد، بلکه مرگ برای آنان به منزله بوئیدن ریحانه⁽¹³¹⁹⁾ است و در حقیقت هیچ لذتی از لذایذ دنیا برای مؤمن برتر از لذت مرگ نیست: لا مُریح کالموت⁽¹³²⁰⁾؛ گرچه بعد از مرگ لذایذ برتر در انتظار مؤمن است. همه دردهای درمان ناپذیر، مربوط به یش از احتضار است. با فرا رسیدن حالت احتضار، همه دردها فراموش می شود؛ زیرا در این حال همانند حال خواب، توجه روح به بدن بسیار کم شده، سرانجام ارتباط قطع می گردد و روشن است که به هر میزان رو توجه خود را از بدن کم کند، درد کمتری احساس می کند؛ بنابراین، برای اولیای الهی نه تنها بعد از مرگ، بلکه خود مرگ هم گواراست؛ به ویژه با توجه به این که مرگ باز شدن دروازه برزخ بر روی انسان است؛ زیرا چنان که از روایات برمی آید، عالم برزخ از مرگ آغاز می شود و قبر مؤمن، یعنی برزخ او بوستانی از بوستان های بهشت است.

2. محبت و کراهت نسبت به مرگ

لازم است بین انحای محبت و کراهت نسبت به مرگ فرق گذاشت و چون این دو صفت، یعنی ارادت و کراهت نقیض هم نیست، ممکن است در بعضی از موارد هیچ یک از این دو نباشد. توضیح آن که افراد از لحاظ حب بقای در دنیا و عدم حب به با چهار گروهند:

طایفه اول فرزندان دنیابیند که به مادر خود علاقه مند و جدایی از او را بر نمی تابند و چیزی برای آنان جاذبه ندارد، مگر اخلاص در زمین و ماندن در دنیا برای التذاذ.

گروه دوم فرزندان آخرت که به مام خویش دل بسته اند، ولی برای وصال کامل و دیدار فرح بخش آن می کوشند در دنیا ره توشه خود را که تقوا است: (تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى) ⁽¹³²¹⁾، تأمین کنند.

طایفه سوم فرزندان رشید آخرتند و سعی بی دریغ آنان برای شهود آخرت و رفع حجاب است، نه صرف نجات، و برای مشهود کردن معقول است، نه برای صرف پیدایش خُلُقِ حَسَنٍ یا عمل صالح؛ چون این کمال ها را واجدند.

این گروه علاقه مند به موتند؛ زیرا بهترین راه شهود مقام های اخروی همانا وفات است؛ یعنی این طایفه مُحَبِّ موتند؛ برخلاف طایفه اول و دوم.

گروه چهارم ک به مقام رضای الهی بار یافته اند اصلاً برای خود حق تعیین ارادت و کراهت، و محبوب و ممقوت قائل نیستند، بلکه بی صبرانه منتظر قضای مرضی خدایند و هرگز به حیات و ممات شخصی نمی اندیشند ⁽¹³²²⁾.

این گروه که از ارج والایی متنعمند، مشمول بحث نیستند و گروه سوم که خواهان وفات و مشتاقان ارتحالند، یقیناً مشمول قَدْحِ آیه نخواهند بود و گروه دوم که علاقه به حیات دنیا داند، چون برای آخرت است مشمول قهر و طعن نیستند؛ زیرا طبق نقل امین الاسلام طبرسی؛ حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام چنین فرمود: بقیة عمر المؤمن من لاقیمة له یدرک بها مافات و یُحیی بها ما أَمَات ⁽¹³²³⁾.

از این جا می توان به مطلب دیگر عنایت کرد و آن این که برخی از مفاهیم اخلاقی بار منفی را به همراه خود حمل می کنند؛ نظیر عنوان ظلم، بخل و حسد و بعضی از عناوین اخلاقی به لاحظ متعلق، بار مثبت یا منفی را به همراه حمل می کند؛ مانند عنوان حرص که تعلق آن به مذموم روشن است و همین باعث ذم آن است و نظیر حرص در آیه مورد بحث و اما تعلق آن به ممدوح مانند: (إِنَّ تَحْرِصَ

علی هداهم) (1324) (ولقد جائکم رسول من أنفسکم عزیز علیہ ما عنتم حریص علیکم) (1325) که تعلق آن به ممدوح باعث مدح آن است.

3. تفاوت دو قیاس استثنایی

طرح قیاس استثنای در محل بحث با طرح آن در سوره جمعه در عین هماهنگی در عناصر محوری استدلال، با تفاوت همراه است؛ زیرا در محل بحث، بطلان تالی به صورت (ولن یتمنونه أبدأ) (1326)، با حرف لن ارائه شده در سوره جمعه، بطلان آن به صورت (ولا یتمنوه أبدأ) (1327)، با حرف لا بازگو شده است. تفاوت مزبور بین، حرف لن و حرف لا برای آن است که یهودان اسرائیلی دعاوی گونه گون داشتند که همه آنها در یک سطح نبوده، بلکه بعضی گزاف بزرگ و برخی جزاف بزرگ تر بوده است. آنچه به عنوان مقدم شرطیه در محل بحث واقع شده جزاف بزرگ تر آنا بود که دعوی اختصاص آخرت و انحصار بهشت می کردند. مناسب گزاف بزرگ، نفی آن با حرف لا است و مناسب با جزاف بزرگ تر ابطال آن با حرف لن است؛ از همین جهت سند بطلان تالی در سوره جمعه یک چیز قرار نگرفت، ولی سند بطلان آن در محل بحث دو چیز واقع شد؛ چنان که گذشت.

4. احتجاج علمی، مباحله یا تحدی؟

احتجاج های قرآن کریم گاهی به صورت علمی محض و ذهنی صرف است و زمانی به صورت عینی و خارجی. قسم اول نظیر: (لو کان فیهما الهة إلاّ الله لفسدتا) (1328) و قسم دوم نظری: (فمن حاجک فیہ من بعد ما جاءک من العلم فقل تعالوا ندع أبنائنا و أبنائکم) (1329). آیا احتجاج آیات مورد بحث از قبیل اول است، هر چند بی شباهت به قسم دوم نیست، یا از قبیل دوم است؛ هر چند به صورت قسم اول تقریر شده است؟ اگر از قبیل محابّه عینی و مناظره خارجی باشد، آیا از سنخ مباحله است یا تحدی؟ سه احتمال مطرح است:

الف. این که استدلال علمی و ذهنی محض باشد؛ یعنی مَصَبُّ آیه و پیام اصلی آن تحلیل عقلی و خردورزانه در عدم امکان جمع بین ادّعی کاذب و تمثی مرگ باشد که در این صورت مضمون آیه به حوزه استدلال عقلی محض منتقل می شود؛ یعنی اگر مقصود اصیل آیه این باشد که چون تبه کاری

های گذشته آنان مایه عذاب در آخرت است و چون یهودان شدیداً به زندگی دنیا دل بسته اند، با این دو مانع بزرگ هرگز هیچ یهودی متعادل و هشیاری جدّاً درخواست مرگ نمی کند. در این حال آنچه از آیه مورد بحث استنباط می شود، یک مطلب معقول و مستدلّ است و ارتباطی به مباهله یا تحدّی ندارد و از سنخ اعجاز نیست؛ یعنی از امتناع عادی بلکه عقلی جمع بین علم و عذاب آماده و بین آرزوی رسیدن به آن به طور جدّ و عالمانه و عامدانه حکایت دارد و نیز از استحاله عادی بلکه عقلی جمع بین حرص اکید بر ماندن در دنیا و تمنّی مردن خیر می دهد و امتناع آن جمع و استحاله این اجتماع از سنخ امتناع و استحاله اجتماع دو تقیض است.

ب. این که محاجّه عینی و خارجی و از سنخ مباهله باشد؛ چنان که از ابو جعفر طبری و هم فکران این مفسر بزرگ برمی آید که محتوای آیه مورد بحث بهال ویژه رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با یهودان است؛ نظیر مباهله آن حضرت با ترسایان و سنخ محاجّه مزبور، مباهله است، نه احتجاج ذهنی، و همان طور که نصارا از بهال هراسناک بودند، زیرا خزی دنیا و عذاب آخرت را به همراه داشت، یهودان از این مباهله اندیشناک بودند؛ چون مرگ زودرس همراه با رسوایی دنیا و عذاب آخرت را دربرداشت. رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رمود: اگر یهود تمنّی مردن می کرد، می مرد و جایگاه خود را در آتش می دید و اگر ترسایان مباهله می کردند، نه اهلی می یافتند و نه مالی ⁽¹³³⁰⁾.

همچنین از شیخ طوسی؛ و امین الاسلام؛ و هم فکران آنان استظهار می شود که احتجاج مزبور با یهود شبیه مباهله با نصاراست، نه عین مباهله: هذه القصة شبيهة لقصة المباهلة ⁽¹³³¹⁾. آنان روایت یاد شده: لو أنّ اليهود تمنوا الموت لماتوا... را نیز نقل کرده اند.

اگر این احتجاج عینی با یهودان عیناً مباهله باشد یا شبیه مباهله باشد، تمنّی موت در این مباهله هم می تواند از قبیل درخواست لغت در آن بهال بر دروغ گویان باشد. در این صورت این پرسش مطرح می شود که آیا این مباهله ویژه رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بود یا همانند بهال نصارا یک اصل جامع و فراگیر دینی است و در هر عصر و مصری امکان پذیر است؟

ج. این که محاجّه عینی و خارجی و از سنخ تحدّی باشد؛ به طوری که اگر یهودان قدرت بر تمّنی مرگ⁽¹³³²⁾ می داشتند و آن را آرزو می کردند، بطلان دعوی پیامبر (معاذالله) ظاهر می شد و اگر آنان مسلوب القدره بودند و توان چنین تمّنی را نمی داشتند، حَقّائیت ادعای آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَام چنان که هست، آشکار می شد.

آنچه می تاند به عنوان محور اعجاز و تحدّی طرح شود این است که اگر هر یهودی در آن روزگار تمّنی مرگ می کرد، سریعاً می مرد و همچنین هیچ یهودی بر اثر اخبار غیبی رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اقدام به تمّنی مردن نمی کرد.

تحدّی دو قسم است: قسم اول آن است که از بدء شروع خویش جهانی، یعنی همگانی و همیشگی باشد؛ نظیر تحدّی به آوردن مثل قرآن یا ده سوره شبیه سُور آن یا یک سوره شبیه بعضی از سور آن که هر چند درجات تحدّی متدرّج بود، لیکن گستره آن در همان آغاز جهانی بود. قسم دوم آن است که از بدء پیدایش خویش خاص بود، ولی دلیل منفصل نشان توسعه و گستردگی آن شد. مشابه آنه درباره معجزه مباحله با نصارا مطح ست که اصل آن بهال در آغاز ظهور خود خاص بود، ولی دلیل اهی دیگر نشان گسترش و جاودانگی آن است. عدّه ای در گستردگی این تحدّی (با یهودان) تأمل دارند؛ یعنی نه تنها در آغاز پیدایش خویش عام نبودند، بلکه دلیل منفصلی هم بر گستردگی آن ارائه نشده است، بلکه یک اعاز شخصی و تحدی خصوصی بود و سپری شده است.

آلوسی بر این باور است که متحوای آیه عام نیست؛ هرچند جمع فراوانی از اهل تفسیر آن را فراگیر دانسته و شامل همه یهود در همه اعصار می دانند: لستُ ممّن یقول بذلک و إنّ ارتضاه جمٌ غفیرٌ⁽¹³³³⁾.

شایان ذکر است که همان طور که در جریان اعجاز قرآن و عدم اتیان مانند آن احتمالِ صَرَفِ نزد بعضی مطرح است در این جا نیز مطرح است؛ یعنی همچنان که خداوند مخالفان وحی الهی را از آوردن همانند قرآن منصرف کرد، به زعم برخی، یهودان عصر رسول گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را نیز از آرزوی مرگ منصرف کرد. در مقام داوری میان احتمال های سه گانه می توان گفت:

اولاً، مضمون آیه مورد بحث یک استدلال ذهنی صرف نیست، بلکه همراه با دعوت عینی و مناظره خارجی است.

ثانیاً، چون در معنای مباحثه تضرع و ناله و لابه اخذ شده، احتجاج آیات مورد بحث از سنخ مباحثه نیست.

ثالثاً، اگر در تحدی دعوی خاص، یعنی دعوت نبوت، رسالت یا امامت اخذ شده باشد، محاجّه مورد بحث از قبیل تحدی هم نیست؛ به ویژه با عنایت به این نکته که محاجّه عینی منحصر در دو صورت مباحثه و تحدی نیست و هیچ دلیلی بر حصر وجود ندارد، بلکه ممکن است قسم دیگری از محاجّه عینی برای اثبات صدق پیامبر الهی و کذب معاندان باشد، لیکن چون در حقیقت تحدی فقط داشتن ادعا اخذ شده، نه ادعای خاص، یعنی ادعای نبوت یا امامت، بنابراین، احتجاج مزبور می تواند از سنخ تحدی باشد.

تذکر: اگر مباحثه قسمی از تحدی باشد، دو احتمال اخیر به یک احتمال بازمی گردد.

بحث روایی

1. خشنودی مؤمن از مرگ

عن امیرالمؤمنین و هو يطوف بين الصفيين بصفين في غلالة لما قال له الحسن ابنه عليه السلام: ما هذا زيّ الحرب فقال: يا بني إنّ أباك لا يبالي وقع لي الموت أو وقع الموت عليه و أمّا ما روى عن النبي صلّى الله عليه وآله أنّه قال: لا يتمنين أحدكم الموت لفتّر نزل به و لكن ليقل: اللهمّ أحييني ما دامء لحيوة خيراً لي و توفني إذا كانت الوفاة خيراً لي فإنما نهى تمنى الموت لا نه يدل على الجزع، والمأمور به الصبر و تفويض الامور إليه و لا نأ لا نأمن من وقوع التقصير فيما أمرنا به و نرجو في البقاء التلافي (1334).

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعت أبي يحدث عن أبيه (عليهما السلام) إنّ رجلاً قام إلى أميرالمؤمنين عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمن بما عرفت ربك؟ قال: بفسخ العزائم... فبماذا أحببت لقاءه؟ قال: لما رأيته قد اخترا لي دين ملائكته و رسله و أنبيائه علمت بأنّ الذي أكرمني بهذا ليس ينساني فأحببت لقاءه (1335).

عن أميرالمؤمنين عليه السلام: و لو لا الا جل الذي كتب الله عليهم لم تستقر ارواحهم في اجسادهم طرفه عين شوقاً إلى الثواب و خوفاً من العقاب ⁽¹³³⁶⁾.

قيل لفاطمة سلام الله عليها ما الذي أسرَّ إليك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسرى عنك به ما كنت عليه من الحزن والقلق بوفاته؟ قالت: إنه أخبرني أنني أول أهل بيته لحوقاً به و أنه لن تطول المدّة لي بعده حتى أدركه فسرى ذلك عنّي ⁽¹³³⁷⁾.

عن اميرالمؤمنين عليه السلام: أفضل تحفة المؤمن الموت ⁽¹³³⁸⁾

عن علي عليه السلام: وأكثر ذكر الموت وما بعد الموت، ولا تتمن الموت إلاّ بشرط وثيق ⁽¹³³⁹⁾.

عن سلمان الفارسي: لو لا السجود لله و مجالسة قوم يتلفظون طيب الكلام كما يتلفظ طيب التمر لتمنيت الموت ⁽¹³⁴⁰⁾.

اشاره الف. قلب انسان كامل مجلای اسمای حسناى الهی است و تجلیات اسمای حسنا همسان نیست؛ زمانی به صورت قبض و گاهی به طور بسط و وقتی به صورت های دیگر خواهد بود. آنچه در خور کمال برتر است رضا به قضای خداست، نه خشنودی از مرگ یا حیات: فراق و وصل چه باشد رضای دوست طلب. آنچه در حدیث اول آمده با مضمون حدیث دیگری که از رفتار علوی عليه السلام حکایت می کند، مخلف نیست؛ هرچند با آن اختلاف دارد و آن این که امیرمؤمنان از پای دیوار مشرف به انهدام برخاست و به طرف دیواری سالم رفت. هنگامی که از آن حضرت سؤال شد، آیا شم از قضای الهی می گریزید، فرمود: افر من قضا الله إلی قدر الله عزّ و جل ⁽¹³⁴¹⁾؛ من از قضای خدا به تقدیر او منتقل می شوم، نه آن که از قضای محض بگریزم. بازگشت این تحول به انتقال از یک تجلی دیگر و از یک حکم به حکم دیگر است، که تأسیس اصل این احکام و کیفیّت انتقال از بعضی به بعضی و مقدار انتقال و زمان آن همگی جزو برنامه های تدوین شده در نظام کلیّ خدای سبحان است. آنچه در ذیل حدیث راجع به علاقه به زیستن و مردن یاد شده در ثنایای بحث تفسیری بیان شد.

ب. معرفت خداوند از طریق فسخ عزیمت، چنان که در حدیث دوم آمده شناخت میانه است، وگرنه معرفت برین همان است که از آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَامُ چنین نقل شده است: م اکت اُعبد ربّاً لم أره (1342).

ج. حُبّ خدای کریم که کمال اکرام را نسبت به انسان متدین و متعهد دارد، مایه محبت و فات و لقای اوست.

د. تحمل ماندن در زندان طبیعت و صبر از بهشت فرا طبیعت برای ترجیح رضای خدا بر خشنودی خویش است؛ چنان که در حدیث سوم آمده است.

ه: گرچه طبع دنیا دنائت است، لیکن در همین محدوده آلوده، تحصیل حسنات میسور است؛ از این رو بندگان سالک صالح در نیایش خویش حسنه دنیا را همانند حسنه آخرت درخواست دارند: (رَبَّنَا اتِّنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً...) (1343). از مصادیق بارز حسنه دنیا مجالست اهل ذکر و تعلیم و تربیت و ارشاد و هدایت است که سخنان شیرین آنان مایه شیدایی طالبان شهّد و شکر است؛ چنان که در سخن شیرین سلمان فارسی آمده است.

2. آرزوی مرگ

عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لا يتمنين أدكم الموت لفتن نزل به (1344).

عن أمّ الفضل: أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دخل على العباس و هو يشتكى فتمنى الموت، فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يا عباس عم رسول الله لا تتمن الموت، إن كنت محسناً تزاد إ حساناً إ لى إ حسانك خير لك و إن كنت مسيئاً فإن توفّر تستعتب من إ سأتك خير لك لا تتمن الموت (1345).

عن رسول الله: يا سعد! أعندى تمنى الموت! لئن كنت خلقت للنار و خلقت لك ما النار شىء يستعجل إ ليها و لئن خلقت للجنة و خلقت لك لا ن يطول عمرك و يحسن عملك خير لك (1346).

جأ رجل إ لى الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ فقال: قد سئمت الدنّيا فأتمنى على الله الموت؛ فقال: تمنّ الحياة لتطيع لا لتعصى فلا ن تعيش فتطيع خير لك من أن تموت فلا تعصى و لا تطيع (1347).

سمع الا امام موسى الكاظم عليه السلام رجلاً يتمنى الموت، فقال له: هل بينك و بين الله قرابةٌ يحماميك لها؟ قال: لا. قال: فل لك حسنتات قدمتها تزيد على سيئاتك؟ قال: لا. قال: فأنت إذاً تتمنى هلاك الا بد (1348).

اشاره: از بیساری از نصوص برمی آید که آرزوی مرگ راجح نیست؛ هر چند سند این عدم رجحان تعدد و مختلف است؛ بنابراین، امر به تمنی مردن در آیه مورد بحث و در آیه سوره جمعه برای احتجاج است، نه ترغیب لزومی یا ندبی؛ پس محور اصلی در آیه بیان تلازم بین اعتقاد به بهشتی بودن و بین علاقه به مردن و ارتحال است، نه تشویق به مردن و دستور به آن.

3. کراهت از مرگ

سئل الحسن عليه السلام: ما بالنّا نكره الموت ولا نحبه؟ فقال عليه السلام: إنكم أخربتم آخرتكم و عمرتم دنياكم، فأنتم تكروهون النقلة من المران إلى الخراب (1349).

عن علی بن محمد علیهم السلام قال: قيل لمحمد بن علی بن موسی (صلوات الله علیهم): ما بال هو لأ المسلمین یكروهون الموت؟ قال: لا نهم جهلوه فکروهوه و لو عرفوه و كانوا من أولى ء الله عزّ و جلّ لا حبّوه ولعلموا أنّ الا خرة خیر لهم من الدنیا (1350).

اشاره: همان طور که اطمینان به عیش رفیه بعد از مرگ سبب اشتیاق به مردن می شود، اطمینان به عیش ضنک بعد از مرگ مایه هراس و بی رغبتی از مردن است. البته تغییر کراهت به ارادت میسور است.

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلٰى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللّٰهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرٰى
لِّلْمُؤْمِنِينَ # مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّلّٰهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَلَ فَإِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ

گزیده تفسیر

اسرائیلی های بهانه گیر برای توجیه دشمنی خویش با اسلام گاهی عبری و عربی را، گاه بنی اسحاق و بنی اسماعیل ا و گاهی جبرئیل و میکائیل را بهانه قرار داده، همواره از تفرقه سود برده و

افزون بر بهره جستن از تفرقه بین امت اسلامی و سخن گفتن از تفرقه بین انبیاء، این عامل منحوس را تا سطح فرشتگان نیز ادامه داده، در صدد تفرقه بین حاملان عرض خدایند و یکی را محبوب و دیگری را مبغوض می دارند؛ چنان که از بهانه های یهود برای ایمان نیاوردن به قرآن این بو دکه نازل کننده آن جبرئیل است و او دشمن ماست.

پاسخ این بهانه برای شمنی با جبرئیل و عدم ایمان به قرآن چنین است که اولاً، جبرئیل فرستاده خداست و به اذن او نازل می شود؛ هم به گاه نزول بر موسای کلیم و انبیای بنی اسرائیل: و هم اکنون که برای تنزلی قرآن بر قلب مطهر پیامبر اسلام ﷺ نازل می شود، جز رسالت اله یکاری نکرده و نمی کند. پس عداوت با او مستلزم عداوت با خداست و با ادعای ایمان به خدا و داعیه محبت او ناسازگار است.

ثانیاً، آنچه جبرئیل می آورد تصدیق، تکمیل و تبیین همان معارفی است که کلیات آن در کتاب های آسمانی گذشته از جمله تورات آمده است. پس دشمنی با او دشنی با تورات و سایر صحیفه های الهی است.

ثالثاً، آنچه جبرئیل فرود آورد (قرآن)، هدایت و بشارت برای انسان هاست؛ اگر چه تنها اهل ایمان و تقوا از آن بهره می برند، و آورنده این هدایت و بشارت، جبرئیل است. پس دشمنی با او ستیز نابخردانه با هدایت و بشارت است.

خلاصه این که مبدأ فاعلی قرآن خدای سبحان است و او پس از انشا، ایصال آن به قلب مطهر رسول اکرم ﷺ را به فرشتگان نیک و کریم سپرده است. مبدأ داخلی آن نیز مطالبی هم گون و هم آوا با خطوط کلی صحائف سلف است. و مدأ غایی آن هدایت مقصد و مقصود مهر و وفا و صفاست؛ نه با کسی دشمن است و نه شایسته است کسی با آن عداوت بورزد.

کسی که از پذیرش سخن و آیین حق و عمل به آن سر باز زده و با دین خدا دشمنی کند، دشمن خداست و کسی که با خدا دشمنی کند و با فرشتگان، که در عین تفاوت مراتب، در عصمت و طهارت و مأموریت از سوی خدا برابرند، به ویژه با جبرئیل و میکائیل و نیز با انبیای الهی که همه دارای یک

رسالتند دشمنی کند، کافر است و خدا دشمن کافران است. البته عداوت خدا با کفر آنهاست، نه با هویت یا حسب و نسب آنان.

در حرمت و قبح عداوت یاد شده که سبب کفر است اجتماع همه عداوت ها شرط نیست، بلکه دشمنی با هر یک از آن ذوات مقد، یعنی خدا و ملائکه و انبیا کفر است.

تفسیر

من کان

زمخشری جواب مَنْ شرطیّه در جمله (من کان عدوّاً الجبریل...) را جمله (فإنّه نزله علی قلبک) می داند⁽¹³⁵¹⁾، در حالی که در علم نحو ثابت شده است که در موردی که ادات شرط اسم باشد (مثل مَنْ نه حرف مثل إنّ) لازم است ضمیری در جواب، به آن اسم بازگردد و روشن است که در جمله (فإنّه نزله علی قلبک) ضمیری به مَنْ باز نمی گردد؛ زیرا ضمیر (فإنّه) به جبریل، یا خدا و ضمیر در (نزله) به قرآن، یا جبرئیل باز می گردد. پس باید جمله ای نظیر فعداوته لا وجه لها به عنوان جواب در تقدیر باشد؛ یعنی من کان عدوّاً الجبریل فعداوته لا وجه لها، فإنّه نزله علی قلبک⁽¹³⁵²⁾.

عدوّاً

معنای عداوت همان طور که در آیه 36 گذشت، تجاوز از حد خود و ورود خصمانه به حق دیگران است.

لِجبریل

این واژه اعجمی (غیر عربی) است. برخی⁽¹³⁵³⁾ برآنند که واژه ای است مرکب از جبر که در لغت عبرانی یا سریانی به معنای نیرو یا عبد یا جبروت است و ایل که اسمی از اسماً اللّٰه است؛ پس جبریل یعنی قوّة اللّٰه یا عبداللّٰه یا جبروت اللّٰه، لیکن صاحب البحر المحیط مرکب بودن این واژه را نمی پذیرد و می گوید:

بی تردید این کلمه به جهت علمیت و عجمیّت، نه به جهت علمیت و ترکیب غیرمنصرف است؛ زیرا اولاً، واژه اعجمی اشتقاق عربی نمی پذیرد و ثانیاً، اگر مرکب باشد از دو احل خارج نیست: یا ترکیب آن، اضافی است و در این صورت جزء سوم این هر کدام از حالات بنا و اضافه و منبع صرف در آن راه دارد و از این که هیچ یک از دو حالت بنا و اضافه در آن شنیده نشده، بلکه پیوسته غیر منصرف است، معلوم می شود که این کلمه مرکب مزی نیست ⁽¹³⁵⁴⁾.

برهمن اساس، مفسران ادیبی چون ابوالفتوح همانند صاحب البحرالمحیط اسباب غیرنصرف بودن این واژه را علمیت و عجمیت دانسته اند و هیچ اشاره ای به مرکب بودن آن نکرده اند ⁽¹³⁵⁵⁾.

این واژه به سیزده شکل خوانده می شود که چهار شکل آن شهرت دارد: 1. جَبْرَیل، مانند سلسبیل، در قرأت حمزه و کسائی. 2. جَبْرَیل به فتح جیم و حذف همزه، در قرأت ابن کثیر و حسن و ابن محیص و نیز قرأت مشهور، یعنی قرأت عاصم به روایت حفص که در مصاحف کنونی آمده است. 3. جَبْرَیل مانند قنذیل در قرأت سایر قاریان ⁽¹³⁵⁶⁾. قریباً در تفسیر خود ده لغت و آلوسی در روح المعانی سیزده لغت یاد کرده اند ⁽¹³⁵⁷⁾.

نَزْلَه: مرجع ضمیر مفعولی در (نَزْلَه) قرآن است؛ با این که در جمله‌های پیشین ذکری از قرآن به میان نیامده است و این دلیل بر علوّ شأن قرآن و شهرت آن است؛ گویا قرآن چنان شهرت و وضوح دارد که متکلم نیازی به آوردن اسم آن نمی بیند ⁽¹³⁵⁸⁾. ارجاع ضمیر بدون ذکر مرجع باستناد معهودیت آن رایج است؛ نظیر: (ما ترک علی ظهرها من دابة) ⁽¹³⁵⁹⁾ که ضمیر (ها) به زمین بازمی گردد؛ با این که نامی از ارض برده نشده است. البته این در صورتی است که ضمیر (فانّه) بج بریل بازگردد؛ چنان که شواهد موجود رجوع ضمیر فَعُولی در (نَزْلَه) را به قرآن تأیید می کند. اما اگر احتمال دادیم که ضمیر مفعولی در (فانته) به خداوند بازمی گردد، در این صورت ضمیر (نَزْلَه) به جبریل بازگشت می کند و دیگر نیازی به توجیه مزبور نیست و در نهایت جمله (فانّه) (نَزْلَه) علی قلبک (بدین معناست که خداوند جبریل را به همراه قرآن بر قلبت نازل کرد ⁽¹³⁶⁰⁾).

علی

تنزیل یا انزال گاهی با حرف اِلی به کار می رود و زمانی با حرف علی کهر یک به لحاظ تناسبی است که با مورد دارد؛ در محل بحث به لحاظ استعلا، و اشراف عالی نست به مهبط وحی، حرف علی به کار رفته است.

بین یدیه: بین یدین یا به لحاظ اصل تقدم است، زیرا سابق بین یدین مسبوق می دانند، هر چند اتصال زمانی نباشد، یا به لحاظ دوام قانون عملی کتاب قبلی تا زمان کتاب بعدی که اتصال در این حال محفوظ است.

هدی: بخش جلو هر چیزی را هادی گویند؛ چنان که ردن را نیز از آن جهت که نسبت به سایر اعضا و جوارح مقدم است، هادی نامند و اسب های پیشرو را هوادی گویند⁽¹³⁶¹⁾؛ بنابراین، سرّ نام گذاری قیادت و رهبری به هدایت معلوم می گردد.

بشری

بشری و بشارت خبر و گزارشی است که در بشره به معنای پوست اثر بگذارد و از آن جا که اولین اثر و انعکاس خبر مسرّت بخش یا تلخ در چهره و بشره انسان ظاهر می شود، بشری یا بشارت نام گرفته است؛ از این رو تعبیری از قبیل: (فبشّرهم بعذاب الیم) ⁽¹³⁶²⁾ از سنخ تهکم نیست.

میکال: میکال بر وزن میعاد است در قرأت مشهور؛ یعنی قرأت عاصم به روایت حفص، و میکائل در قرأت نافع و میکائیل در قرأت حمزه و کسائی و ابن عامر، و در شواذی از قرأت ها، میکئل و میکئیل و میکاییل نیز قرأت شده است. این واژه را نیز عدّه ای مرکب از میکا به معنای عبد یا ملکوت و ایل به معنی اسمی از اسماً الله دانسته اند و گفته اند: این واژه به معنی ملکوت الله یا عبدالله است و صاحب البحرالمحیط نیز همان نقد را در این جا تکرار می کند⁽¹³⁶³⁾.

تذکر: ذکر جبریل و میکال بعد از ملائکه از قبیل ذکر خاص پس از عام و به جهت اهمیت خاص است؛ نظیر: (فیهما فاکهه و نخل و رمان) ⁽¹³⁶⁴⁾ و واو در (و میکال) به معنای او است؛ چون عداوت

یکی از آن دو بزرگوار برای عداوت خدا کافی است. نیز محتمل است حرف واو به معنای اصلی اصلی خود باشد و کفایت عداوت یکی از ملائکه برای عداوت خدا، از قرینه فهمیده شود⁽¹³⁶⁵⁾.

تناسب آیات

سیاق آیات، نه سیاق آن، گواهی می دهد این دو آیه نیز چون آیات قبل، ناظر به دعاوی باطل و بهانه جویی های یهود عصر نزول قرآن است⁽¹³⁶⁶⁾؛ گرچه به طور صریح وبا آوردن اسم ظاهر یا ضمیر، نامی از یهود به میان نیامده است. ارتباط این دو آیه با آیات قبل به این نحو قابل توجیه است که به قرینه لحن برای دو آیه و به شهادت و تأیید برخی شأن نزول ها⁽¹³⁶⁷⁾، این دو آیه نیز اولاً، به برخی بهانه جویی های آنان برای ایمان نیاوردن به قرآن اشاره می کند و ثانیاً، با جدال احسن از آن پاسخ می دهد.

یکی از بهانه های آنان این بود که نازل کننده این آیات جبرئیل و او دشمن ماست؛ زیرا وی دستورهایی دشوار درباره جهاد و جنگ می آورد⁽¹³⁶⁸⁾ یا از خراب شدن بیت المقدس خبر داده است؛ آن هم خبری که به وقوع پیوست⁽¹³⁶⁹⁾ مضمون این دو آیه به آن دست آویزها پاسخ می دهد.

برخی مفسران ارتباط مزبور را این گونه توجیه می کنند که مطابق آیه 91 همین سوره مشکل یهود عصر نزل قرآن در ابتدا، بر مدار شخصیت رسول مکرم ﷺ دور می زد؛ آنان می گفتند: اگر قرآن بر محمد ﷺ که از فرزندان اسماعیل است نازل نمی شد و بر یکی از بنی اسرائیل و فرزندان اسحاق نازل می شد، ما به آن ایمان می آوردیم، اما پس از این که خداوند با احتجاج با آنان کذبشان را آشکار کرد، محل نزاع را از شخصیت رسول وحی جبرئیل نبود، ما به آن ایمان می آوردیم و دو آیه مورد بحث به این بهانه آنان اشاره کرده از آن پاسخ می گوید⁽¹³⁷⁰⁾.

این احتمال نیز وجود دارد که این آیه ناظر به داعیه محبت آنان نسبت به خدا: (نحن أبناء الله و أحبّاه)⁽¹³⁷¹⁾ باشد؛ چون لازم دشمنی با فرستاده خدا و امین وحی، دشمنی با خداست و کسی که از دشمنان خدا و اعداء الله است نمی تواند از احبباً الله و دوستان خدا باشد. البته جمع بین معانی حتمل

امکان پذیر است؛ زیرا دشمنی با پیک الهی و عداوت با حکمت و معرفت نویدبخش با پیک الهی و عداوت با حکمت و معرفت نویدبخش با هیچ کدام از دعاوی باطل یهودان اسرائیلی سازگار نیست.

شأن نزول

از محتوای د آیه چنین استفاده می شود که سبب نزول و سابقه سؤال و جوابی برای آن وجود داشته است. ابن عباس می گوید: گروهی از یهودیان از رسول خدا ﷺ مطالبی پرسیدند که یکی از آنها این بود. آورنده وحی کیست؟ آن حضرت ﷺ فرمودند: جبرئیل است. بزرگ آنان به نام ابن صوری گفت: اگر میکائیل می بود، چون برای ما پیام رحمت می آورد، به شما ایمان می آوردیم، ولی جبرئیل چون دستور سختی و جنگ با ما را می آورد، پس او دشمن ما⁽¹³⁷²⁾ و ما دشمن او هستیم.

هر چند صحت این شأن نزول محتمل است و با محتوای آیه تنافی ندارد، لیکن ارزش آن در حدّ یک نقل تاریخی غیر معتبر است. شأن نزول هایی که از اهل بیت عصمت: به صورت حدیث وارد شده باشد، ارزش روایی دارد و قابل استدلال است و چیزی که از غیر معصوم ایزگو گردد، فقط دارای ارزش تاریخی است و نه حصر از آن استفاده می شود و نه می توان از آن استفاده تفسیری برد، لکه احیاناً تطبیق و مانند آن را دربردارد.

اسرائیلی های بهانه گیر که هر از چند گاهی خیانت می ورزیدند: (لا تزال تطلع عالی خائنة منهم (1373) و همواره در صدد آتش افروزی بودند، هر چند خداوند آتش های آنها را خاموش می کرد و می کند: (كَلِمَ أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ)⁽¹³⁷⁴⁾، برای توجی دشمنی خویش با اسلام گاهی عبری و عربی را و زمانی بنی اسحاق و بنی اسماعیل را و گاهی جبرئیل و میکائیل را بهانه قرار می دادند و عداوت مستور خویش را ظاهر می کردند؛ چنان که همواره از شکاف و تفرقه سود می بردند؛ از این رو این عامل منحوس را تا سطح فرشتگان نیز ادامه دادند؛ زیرا زمانی از تفرقه بین امت اسلامی طرفی می بستند و گاهی از تفرقه بین انبیا سخن می گفتند و هم اکنون بعد از تَبَغُّلٌ و تَجْمُلٌ ب فکر تَفْئِيلٌ افتاده اند و آسمان ها دست اندازی کرده درصدد تفرقه بین حاملان عرش خدایند؛ یکی را محبوب و دیگری را مبعوض می دارند؛ در حالی که جریان ملائکه مانند جریان انبیاست؛ یعنی همان

طور که درباره پیامبران دو مطلب است؛ یکی تفاوت درجات آنان: (و لقد فضّلنا بعض النبیین علی بعض) (1375) (و تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض) (1376)، و دیگری تساوی آنان در اصل جامع نبوت و رسالت و عصمت و مأموریت از طرف خداوند، درباره ملائکه نیز همین دو مطلب وجود دارد: یکی تفاوت مراتب آنان: (و ما منا إلاّ له مقام معلوم) (1377) و دیگری تساوی آن ذوات نور یدر عصمت و مأموریت از طرف خداوند: (بل عباد مکرمون (۲۶) لا یسبقونه بالقول و هم بأمّره یعملون) (1378)، (لا یعصون الله ما أمرهم و یفعلون ما یؤمرون) (1379)؛ هر چند این آیه درباره اصحاب دوزخ نازل شده، ولی پیام آن عام است.

تذکر: برای اثبات تساوی فرشتگان در اصل طهارت و مأموریت الهی می توان به دعای امام سجاده علیه السلام راجع به صلوات بر ملائکه مراجعه کرد (1380).

جدال احسن دیگری با یهود

خدای سبحان، چنان که اشاره شد، به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم امر می کند که با آنان احتجاج کند و چنین بگوید: اولاً، اگر شما خدا را پذیرفته و داعیه محبت او را دارید جبرئیل فرستاده اوست و جز رسالت الهی و وظیفه دیگری ندارد. پس عداوت با او مستلزم عداوت با خداست: (قل من کان عدواً لجبریل فإنّه نزلّه علی قلبک یا ذن الله. خصوصاً با توجه به این که او روح الامین است؛ نه چیزی از وحی می کاهد و نه چیزی بر آن می افزاید: (نزل به الروح الامین علی قلبک) (1381). به بیان دیگر، آنگاه که جبرئیل بر موسای کلیم و سایر انبیای بنی اسرائیل نازل می شد، به اذن الله بود و اکنون که بر پیامبر اسلام نازل می شود نیز چنین است؛ نه در گذشته او را اختیاری در عمل به رأی خود بود و نه اکنون؛ بنابراین، عداوت با او عداوت با خداست. این احتجاج به صورت جدال احسن مطرح شده است.

ثانیاً، سخن جبرئیل تصدیق همان اصول کلی و خطوط جامع است که در کتاب های پیامبران پیشین و از جمله در تورات آمده است؛ گرچه در قرآن به صورت کامل تر، دقیق تر و روشن تر نازل شده است؛ پس دشمنی با جبرئیل دشمنی با صحیفه های الهی و نیز با خود تورات است.

ثالثاً، جبرئیل هدایت و بشارت آورده است و دشمنی و ستیز با هدات و بشارت عاقلانه نیست؛
گرچه آورنده آن دشمن انسان باشد.

دو وجه اخی به صورت برهان ارائه شده، گرچه وجه دوم به صورت جدال احسن نیز قابل تقریر
است؛ زیرا آنان مدّعی هستند که تورات را قبول دارند؛ پس تصدیق کننده آن، یعنی قرآن را نیز باید
قبول داشته باشند.

این دو آیه می تواند جدال احسنی باشد در برابر آنچه در سوره مائده مبنی بر دعوی محبت آنان
نسبت به خدا وارد شده است: **(نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ)** ⁽¹³⁸²⁾؛ به این بیان که گویا خدای سبحان می
فرماید: اگر شما محب من هستید، پس چگونه سخن فرستاده مرا نمی پذیرد و با او دشمنی می ورزد؟
کسی که سخن خدا را نپذیرفت و به دستور او عمل نکرد، از نظر قرآن دشمن خداست. با توجه به این
که دشمنی با ذات اقدسی که هستی محض است فرض ندارد و دشمنی با خدا در حقیقت، دشمنی با
دستور اوست و به انکار دین او بازمی گردد و در قرآن همه کسانی که با عنوان دشمن خدا از آنان یاد
شده کسانی هستند که با دین خدا به دشمنی پرداختند و از پذیرش آیین حق سر باز زدند؛ یکی ز
آنان آزر عموی ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام است که وقتی داوت آزر با دین خدا برای حضرت ابراهیم آشکار شد از
او تبری جست و خدای سبحان از عداوت او با آیین توحید به عداوت با خودش تعبیر می کند و می
فرماید: **(وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِتْيَاءَ فِلْمًا تَبْيِينُ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرُّاً**
مِنْهُ) ⁽¹³⁸³⁾.

محبّ خدا نیز کسی است که دوستدار دین و پیک خدا و پیرو رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ باشد و از آیه قل
إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ⁽¹³⁸⁴⁾ بر می آید که اگر کسی بخواهد محبوب خدا شود باید
پیرو حبیب او باشد و اطاعت حبیب الله انسان را محبوب خدا می سازد.

با توجه به این که خداوند در همه جا حضور دارد: و هو معکم آن ما کنتم ⁽¹³⁸⁵⁾ کسی نمی تواند حدّ
خود را از حدّ خدا که همان دین خداست، جدا کند، وگرنه حیای الهی را رعایت نکرده است: **(أَلَمْ**
يَعْلَمْ بَأَنَّ اللَّهَ يَرِي) ⁽¹³⁸⁶⁾ و کسانی که سیره عملی آنان محادّه با دین خداست، یعنی در برابر آیین او

برای خویش حدّ و مرزی قائل شده اند منکوب و سرکوب می شوند: (إِنَّ الَّذِينَ يَحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كُبِتُوا كَمَا كُبِتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ) ⁽¹³⁸⁷⁾، (إِنَّ الَّذِينَ يَحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أَوْلَعُكَ فِي الْأَذْلِينَ) ⁽¹³⁸⁸⁾ و مؤمنان با کسانی که حدّشان از حدّ خدا و حدّ رسولش جداست، دوستی و موَدّت نمی ورزد: (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُلَافُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) ⁽¹³⁸⁹⁾.

معنای تنزیل بر قلب

حقیقت قرآن که از لَدُن و نزد خدای سبحان تجلّی و به منطقه مفهوم هبوط کرده و از قلمرو مثال گذشته و به فضای تنزل یافته و در کسوت الفاظ ویژه جلوه کرده است، همه اینها و آنچه مربوط به این کتاب جاودانه خداست، بر قلب مطهر رسول اکرم ﷺ باشد؛ زیرا خدای سبحان عربی بودن قرآن را به خود اسناد داده می فرماید: إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ⁽¹³⁹⁰⁾؛ بنابراین، معنای تنزیل بر قلب مستلزم حصر در نزول معانی نیست؛ از این رو ضرورتی ندارد که تنزیل بر قلب به تنزیل بر شخص پیامبر اعم از قلب و قالب تفسیر شود و قلب را چون جزء مهم هویت انسان را تشکیل می دهد، در آیه مأخوذ بدانیم.

بهره وری از هدایت و بشارت قرآنی

قرآن گرچه هدایت و بشارت برای همه انسان هاست، لیکن از آن جا که نته اهل ایمان و تقوا از آن بهره می برند، در آیات مورد بحث، تعبیر به (هدی و بشری للمؤمنین) ⁽¹³⁹¹⁾ و از ابتدای سوره بقره تعبیر به (هدی للمتّقین) شده است؛ جمع این دو تعبیر نظیر مطلق است که درباره رسول مکرم ﷺ وارد شده است که از یک سو (للعالمین نذیراً) ⁽¹³⁹²⁾ و (رحمة للعالمین) ⁽¹³⁹³⁾ است، و از سوی دیگر در بعثت آن حضرت تنها بر مؤمنان، منت نهاده شد: (لقد منّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً...) ⁽¹³⁹⁴⁾؛ زیرا تنها مؤمنان از آن حضرت بهره مند می شوند.

تنها مؤمنانند که وقتی قرآن را تلاوت می کنند و به وعده های بهشت آگاه می شوند، قلبشان از شوق می تپد و چهره آنان خندان و روشن شده، در بشره آنان سرور و نشاط نمایان می شود و هنگامی که نام مبارک الهی بر ده شود، و جل وهراسی لذت بخش به آنان دست می دهد: (... إذا ذكر

الله وجلت قلوبهم⁽¹³⁹⁵⁾. خلاصه آن که، هر کدام از قرآن و رسول رمت رحیمی آن حضرت، هم صبغه جهان شمولی آنها محفوظ است و هم جنبه اختصاصی آنها؛ زیرا هم راز تعمیم و هم رمز تخصیص وجود دارد.

تذکر 1. یادآوری آنچه در ذیل آیه دوم سوره مبارکک بقره مرقوم شد، مطلب دیگری را در جمع بین آیات مزبور ارائه می کند و آن این که ناسِ حقیقی در (هدی للناس) همان مؤمنان و متقیانند که در آیه مورد بحث به صورت (هداً و بشری للمؤمنین) ذکر شده است.

2. (بشری للمؤمنین) گویا با اشاره به یهود عصر نزول قرآن و شأن نزولی که ذکر آن گذشت، بدین معناست که اگر عداوت یهودیان با جبرئیل بدین جهت بود که او نیاکان آنان را به خرابی بیت المقدس انداز کرد، چنین اندازی نمی تواند مانع ایمان به قرآنی باشد که بر من نازل شده است؛ زیرا جبرئیل تنها مفسدان و طاغیان را انداز می کنند و قرآنی که با وساطت او بر من نازل شده تنها برای اهل فساد و طغیان انداز است، اما برای مؤمنان و اهل صلاح و فلاح، بشری و بشارت است.

3. اوصاف یاد شده، یعنی تنزیل، تصدیق، هدایت و بشارت برابر ترتیب عینی تدوین شده است و وجود لفظی آنها مطابق تحقق عینی آنهاست.

پیامد دشمنی با جبرئیل

کسی که منکوس ات به اجی اقبال ادبار می کند و در جای قهر مهر می ورزد و در موضع عداوت محبت و در عوض محبت عداوت می کند. خداوند سبحان جامعه بشری را به دوستی اولیای خود فرا خواند و از اعدای خود و دشمنان بشریت منزجر ساخت و فرمود: شیطان و ذریه او دشمنان انسانیتند و با آنها دشمنی کنید و این همان اصل تولی و تبری است که در ردیف مهم ترین دستورهای دینی است؛ (... أتتخذونه و ذریته اولیاً من دونی هم لکم عدو بئس للظالمین بدلاً)⁽¹³⁹⁶⁾، (إنّ الشیطان لکم عدو فأتخذوه عدواً إنّما یدعوا حزبه لیکونوا من أصحاب السعیر)⁽¹³⁹⁷⁾. یهود اسرائیلی که دوستی شیطان و ذریه ابلیس را برگزید، دشمنی خدا و فرشتگان و انبیا را بر دوستی آن ذوات مقدس ترجیح داد.

خدای سبحان در آیه اول از طریق برهان و جدال احسن، بی پایگی دشمنی با جبریل را ثابت می کند و ملازمه میان دشمنی با دین و فرستادگان الهی و دشمنی با خودِ خدا را به اثبات می رساند. در آیه دوم ملازمه میان دشمنی با خدا و فرشتگان و رسولان و دشمنی خودِ خدا با دشمنان خویش را گوشزد می کند و می فرماید: کسی که با خدا و فرشتگان و فرستادگانش دشمن باشد خدا دشمن اوست؛ زیرا چنین کیس کافر بوده و خدا دشمن کافران است و فرجام کسی که خدا دشمن او باشد، روشن است.

کاربرد اسم ظاهر به جای ضمیر جمع، یعنی (عدوٌ للكافرين)، به جای عدوٌ لهم اشاره به حدّ وسط برهان دارد؛ یعنی چون چنین کسانی کافرند، خدا دشمن آنان است؛ عداوت خداوند با هویت آنان با حسب و نسب آنها نیست، بلکه با کفر آنان است؛ عداوت خداوند با هویت آنان با حسب و نسب آنها نیست، بلکه با کفر آنان است که اگر توبه کرده و مسلمان شوند، عداوت الهی نیز به محبت تبدیل می شود: (إِنَّ عَدَمَ عَدْنَا) ⁽¹³⁹⁸⁾، (إِنَّ تَعُودُوا نَعُدُّ) ⁽¹³⁹⁹⁾.

تذکر 1. در آیه دوم، ذکر میکائیل و سایر فرشتگان و فرستادگان الهی به میان آمده با آن که در آیه اول تنها سخن از جبرئیل است و این اشاره به این نکته دارد که فطرت و حقیقت جبرئیل همان فطرت و حقیقت سایر فرشتگان و خصوص میکائیلی است که شما ادعای محبت او را دارید؛ پس دشمنی با جبرئیل دشمنی با سایر فرشته هاست؛ چنان که قرآن و سایر کتاب های آسمانی از حقیقت واحد و نیز پیامبر اسلام و سایر انبیای الهی از وظیفه و رسالت واحد برخوردارند و عداوت با یکی از آنان عداوت با بقیه است.

2. ترتیب ذکری ملائکه و تقدیم نام آنان بر انبیا به ملاحظه نظم طبیعی آن است، نه به لحاظ ترجیح وجودی آنها؛ زیرا آنچه از ذات اقدس خداوند می رسد، طبق نضد و نظم قرآنی، اول فرشتگان خدا آن را تقی می کنند، آنگاه به پیامبران می رسانند، و اما تقدیم نام پیامبران بر جبریل و میکائیل احتمال تقدم درجه وجودی را به همراه دارد.

3. مقصود از ذکر خداوند و ملائکه و انبیا، مجموع آن ذوات مقدس نیست، بلکه عداوت جمیع کافی است؛ یعنی در حرمت و قبح عداوت و این که عداوت یاد شده سبب کفر است و کفر مایه عداوت خداوند می شود، اجتماع همه عداوت ها شرط نیست، بلکه دشمنی ر کدام از این ذوات یاد شده کفر است و خداوند از کفر و کافر مزجر و دشمن کافران است؛ هر چند عداوت هر کدام (جمیع) مستلزم عداوت هم ءه مجموع (خواهد بود. غرض آن که، موضوع حکم، جمیع است؛ یعنی هر کدام به استقلال، نه مجموع تا هر کدام جزء موضوع قرار گیرند؛ چنان که عداوت هر کدام به طور حتم عداوت با خداوند را به همراه دارد؛ زیرا هر کدام از آن ذوات مقدس مه کعصومند، کاری جز اجرای معصومانه دستور الهی ندارند؛ بنابراین، عداوت با کار فرستاده معصوم همراه با داوت کار فرستنده خواهد بود؛ چنان که دوزخیان که از کار معصومانه فرشتگان تعذیب منزجرند و با آن کار دشمنند، به طور حتم با کار خداوند دشمنند که فرشتگان معصوم را مأمور تعذیب دوزخیان قرار داده است:

(وماجعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) (1400).

عداوت کیفری خداوند

عداوت و محبت خداند همانند اضلال و هدایت الهی است؛ یعنی محبت نظیر هدایت دو قسم است: یکی ابتدایی و دیگری پاداشی، لکن عداوت مانند اضلال فقط یک قسم است و آن کیفری است؛ زیرا هرگز خداوند عداوت ابتدایی با هیچ موجودی ندارد؛ چنان که نسبت به هیچ کسی اضلال ابتدایی ندارد؛ چون عداوت خداوند از شوون قهر و غضب اوست و غضب خداوند به امامت رحمت او سامان می پذیرد.

معنای سبقت رحمت بر غضب چنان که در مواردی بیان شد، این نیست که صرفاً رحمت خدا بیش از غضب اوست، بلکه بدین معناست که گذشته از پیش، پیش از غضب نیز خواهد بود و معنای پیشی همان امامت و قیادت و رهبری است؛ یعنی همواره هندسه غضب را رحمت فراگیر طرح می کند و خطوط اجرایی عداوت را محبت عام و جامع تعیین می کند و غضب مأموم رحمت و نیز عداوت مأموم مقتدای خویش، یعنی محبت جامع است و آن محبت جامع مانند رحمت فراگیر و نظیر هدایت

عام مقابل ندارد و مقابل آن جوامع همانا عدم است، نه اضلال و نه غضب و نه عداوت. به هر تقدیر، خداوند هندسه هستی را بر محبت استوار کرده و محبت فراگیر گاهی دستور قهر و دشمنی می دهد و آن همانا عداوت کیفری است، نه عداوت ابتدایی. خداوند فقط دشمن کسی است که در قبال همه دوستی های خاص و عام الهی به عداوت می پردازد و از هرگونه اهمال و امهال برداشت سوء دارد و به جای توبه، تمرد می کند و عوض استغفار، استکبار می ورزد و بدل تنبّه، تنمّر می کند و بالاخره به جای ایمان، کفر پیشه می کند.

لطایف و اشارات

1. دشمنی اعتقادی و عملی

عداوت گاهی اعتقادی و در مسائل اصول و ریشه ای است، مانند این که کسی در دل به خدا معترض باشد و بگوید: چرا خدا وحی را بر دیگران نازل کرد و بر من نازل نکرد و گاهی به گونه عملی و به شک تمرد در برابر حکم خدا ظهور می کند؛ نظیر رباخواری که خدای سبحان پس از موعظه اهل ایمان به وانهادن ربا: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَدَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ)** ⁽¹⁴⁰¹⁾ به آنان می فرماید: **(فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ)** ⁽¹⁴⁰²⁾؛ اگر موعظه در شما اثر نکرد و با را ترک نمی کنید، با خدا و رسولش اعلام جنگ کنید و پیداست که در جنگ با خدای عزیز، شکست از آن شماست و خدا پیروز است: **(إِنَّ الَّذِينَ يَحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كُبِتُوا...)** ⁽¹⁴⁰³⁾ و چنان که در بیانات حضرت امر مؤمنان **عَلَيْهِ السَّلَامُ** آمده: من صارع الحق صرعه ⁽¹⁴⁰⁴⁾؛ هر کس با حق کشتی بگیرد مصروع گشته، بر زمین خواهد خورد و پیروزی از آن حق است. این گونه باین حادث و تند که تمرد عملی از فرمان خداند را اعلان جنگ دانسته، گرچه درباره هر معصیتی نیامده، لیکن درباره برخی معاصی دیگر نیز وارد شده است؛ مانند عمل کسانی که در برابر نظام الهی می ایستند و در زمین فساد می کنند: **(إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا)** ⁽¹⁴⁰⁵⁾ و نیز از این قبیل است دشمنی بنی اسرائیل در جریان نزل وحی با جبرئیل که در آیه مورد بحث از آن به عداوت با خدا تعبیر شده است. البته اختلاف تعبیر به طوری که گاهی از مخالفت به عداوت

و زمانی از آن به محاربت یاد می شود، به استناد اختلاف درکات مخالفت و عداوت با خداوند است؛ چنان که گاهی به لحاظ نیت سوء طاعی و متمرد است و زمانی به لحاظ متن عمل شرربار و بطرزای متنمّر.

دشمنی عملی با خدا به این صورت که اذیت به هستی خداوند وارد گردد، ذاتاً محال است؛ برخلاف عداوت با ملائکه؛ زیرا ایدای آنان چون ممکن الوجودند، ذاتاً محال نیست؛ هرچند مقدور باشد نخواهد بود؛ بنابراین، عداوت عملی با خداوند به ایدای دین او بازمی گردد؛ نظیر آیه (إِنَّ الدِّينَ يَتُوبُ ذُونَ اللَّهِ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) ⁽¹⁴⁰⁶⁾. غرض آن که، عداوت با خداوند هم به لحاظ اعتقادی قابل تصور است، چنان که گذشت، و هم به لحاظ عملی در ضمن توجی یاد شده میسور است؛ مانند ایدای عملی خداوند؛ از این رو ذکر نام مبارک الله در صدر کسانی که یهود و هم فکران آنه ابا آن ذوات مقدس دشمنند، فقط برای اهتام به جریان عداوت با ملائکه و انبیاء نیست، بلکه سهمی از عداوت برای خداوند منظور است؛ نظیر: (اتقوا الله الذي تسألون به والارحام) ⁽¹⁴⁰⁷⁾ که گذشته از نکته اهتمام، سهمی از القا و رعایت تقوای آن حضرت ملحوظ است؛ چنان که آیه (واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن الله خمسهُ وللرسول و الذي القربى...) ⁽¹⁴⁰⁸⁾ نین است؛ برخلاف نظر کسانی که بر این باورند که ذکر نام خداوند فقط برای تمین و تبرک است و غیر از نکته اهتمام پیام دیگری ندارد.

2. دشمنی با عزرائیل

اگر دشمنی با جبرئیل، از این جهت که او بی اذن خداکاری انجام نمی دهد، دشمنی با خداست دشمنی با هر فرشته مقرب دیگری از جمله حضرت عزرائیل عليه السلام نیز دشمنی با خدا به حساب می آید و همان گونه که یهودیان حق ندارند دشمن جبرئیل عليه السلام باشند، هیچ مؤمنی نیز حق ندارد نسبت به عزرائیل عليه السلام کم ارادتی کند؛ زیرا او نیز هیچ روحی را بدون اذن خدا قبض نمی کند؛ همان احترام و تکریمی که برای جبرئیل است، برای عزرائیل نیز باید باشد؛ زیرا هر دو از فرشتگان معصوم و گرامی خدای سبحانند و حضرت امام سجاد عليه السلام همتای سلام و صلوات بر خازن و سرپرست بهشت، یعنی رضوان بر مالک و سرپرست جهنم نیز سلام و صلوات فرستاده است ⁽¹⁴⁰⁹⁾؛ زیرا همه از مصادیق

(لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون يؤمرون)⁽¹⁴¹⁰⁾ هستند، بلکه آیه مزبور درباره فرشتگان سرپرست دوزخ وارد شده و شمول آن نسبت به ملائکه مسؤو و ل بهشت از راه تنقیح مناط و القای خصوصیت و مانند آن خواهد بود؛ چنان که آیه (بل عباد مکرمون لایسبقونه بالقول و هم بأمره یعملون)⁽¹⁴¹¹⁾ به نحو عام شامل همگان می شود؛ یعنی همه فرشته ها در گفتار و رفتار تابع دستور خداوند هستند.

3. تحریف تورات برای مبارزه با قرآن

دشمنی یهود از بنی اسرائیل با قرآن آثار سوء فراوانی داشت. خداوند برای ابطال عداوت آنه اشواهد زیادی ارائه فرمود. آنان برای تثبیت و توجی دشمنی خود در صدد امحای آن شواهد برآمدند. یکی از آن شواهد برای بطلان عداوت یهود با قرآن این بود که مضمون قرآن تصدیق کننده کتاب های انبیای گذشته، نظیر تورات حضرت موسی عليه السلام است. آنان برای ابطال این دلیل چون دسترسی به قرآن نداشتند، به تحریف تورات مبادرت کردند، ا بخشی از مطالب مطابق دو کتاب الهی را دگرگون سازند و قرآن مصدق آن نباشد و ادعای تصدیق قرآن نسبت به مضمون تورات باطل گردد و خداوند از این دسیسه پرده برداشت.

4. تحلیل عقلی پیام آیه

هر چند مطالب گذشته برای ابطال عداوت یهود کافی بود، لیکن تحلیل عقلی و منطقی پیام آیه در طرد دشمنی اسرائیلی ها نسبت به قرآن کریم این است: هر موجود ممکن نیازمند به مبدأ فاعلی و مبدأ داخلی و مبدأ غایی است؛ اگر هیچ کدام از ان مبادی سه گانه درونی و بیرونی استحقاق دشمنی را نداشتند، عداوت با چنین موجودی معقول نیست و از این رو نباید مقبول افتد. اما نظام فاعلی و مبدأ ایجاد و ارسال این کتاب الهی بالاصالة و بالذات خدای سبحان است که پس از انشای آن، ایصال آن را به دست فرشتگان نیک و کریم: (بأیدی سفّره (۱۶) کرام برره)⁽¹⁴¹²⁾ سپرده است تا به قلب مطهر رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که مهبط چنین وحی ثقیل و عظیمی است برسد. اما نظام داخلی و مبدأ درونی این کتاب الهی مطالبی است همگون، هم آوا، همراه و همدل با خطوط کلی درون مرزی صحائف سلف و کتاب ای پیام آوران پیشین و اما نظام غایی و مبدأ نهایی این کتاب آسمانی هدایت و

بشارت است؛ یعنی این کتاب وزین و هماهنگ کتاب های گذشته الهی، هدف دار است و غایت آن تأمین هدایت، حمایت، عنایت و سرانجام بشارت ره پویان آن است؛ بنابراین، قرآن از صدر تا ساقه، از آغاز تا انجام، از فاعل تا مقصد و مقصود، مهر و وفا و صفاست؛ نه با کسی دشمن است و نه شایسته است کسی با آن عداوت بورزد.

بحث روایی

1. عداوت با جبرئیل عداوت خداست

عن العسکری عليه السلام: إنَّ الله ذمَّ اليهود في بغضهم لجبرائيل الذي كان ينفذ قضاء الله فيهم فيما يكرهون كدفعه عن بخت نصر أن يقتله دانيال عليه السلام. من غير ذنب جنى بخت نصر حتى بلغ كتاب الله في اليهود أجله و حلَّ بهم ما جرى في سابق علمه و ذمَّهم أيضاً و ذمَّ النواصب في بغضهم لجبرائيل و ميكائيل و ملائكة الله النازلين لتأييد علي بن أبي طالب عليه السلام على الكافرين حتى أذلَّهم بسيفه الصارم ⁽¹⁴¹³⁾.

عن جابر بن عبدالله لما قدم النبي صلى الله عليه وآله وسلم المدينة أتوه بعبد الله بن سوريا غلام أعور يهود تزعم اليهود أنه أعلم يهودي بكتاب الله و علوم أنبيائه فسأله عن أشياء فأجابها عنها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بما لم يجد إلی إنكار شیء منه سبيلاً إلی أن قال: بقيت خصلة إن قتلها آمنت بك و اتبعتك، أي ملك يأتيك بما تقوله عن الله؟ قال: جبرائيل قال ابن سوريا: ذلك عدونا من بين الملائكة ينزل بالقتل والشدة الحرب و رسولنا ميكائيل يأتي بالسرور والرخاء فلو كان ميكائيل هو الذي يأتيك آمنا بك و ميكائيل كان يشد ملكنا و جبرائيل كان يهلك ملكنا فهو عدونا، قال: فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ويحك! أجهلت أم الله، و م اذنب جبرائيل إن أطاع الله فيما يريد بكم، أرأيتم الا بأ والا مهات إ ذا أوجروا الا و لاد الدوا الكريهة لمصالحهم يجب أن يتخذم أولادهم أعداء من أجل ذلك؟ لا و لكنكم بالله جاهلون و عن حكمه غافلون، أشهد أن جبرائيل و ميكائيل بأمر الله عاملان و له مطيعان و أنه لا يعادي أحدهما إ لا من عادي الا خر و أنه من زعم أنه يحب أحدهما و يبغض الا خر فقد كذب و كذلك محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و على أخوان، فمن أحبهما و زعم أنه يحب الا خر فقد كذب و هما منه بريئان والله تعالى و ملائكته و خيار خلقه منه برأ.

قال الامام علي عليه السلام: فقال له سلمان الفارسي (رضي الله عنه): فما بدءُ عداوته لكم؟ قال: نعم يا سلمان عادانا مرارا كثيرة و كان من أشد ذلك علينا أن الله أنزل على أنبيائه: أن البيت المقدس يخرب على يد رجل يقال له بخت نصر و في زمانه أخبرنا بالخبر الذي يخرب به والله يحدث الا مر بعد الا مر فيمحو ما يشأ و يثبت ما يشأ فلما بلغنا ذلك الخبر الذي يكون فيه هلاك بيت المقدس بعث أوائلنا رجلاً من أقوى بني اسرائيل و أفاضلهم كان يعد من أنبيائهم يقال له دانيال في طلب بخت نصر ليقتله فحمل معه و قرة مال لينفقه في ذلك فلما انطلق في طلبه لقيه ببابل غلاماً ضعيفاً مسكيناً ليس له قوة ولا منعة فأخذه صاحبنا ليقتله فدفع عنه بجرائيل و قال لصاحبنا: إن كان ربكم هو الذي أمر بهلاككم فإنه لا يسلمتكم عليه و إن لم يكن هذا فعلى أي تقتله؟ فصدقه صاحبنا و تركه و رجع إلينا فأخبرنا بذلك و قوى بخت نصر و ملك و غزانا و خرب بيت المقدس، فلماذا انتخذه عدواً و ميكائيل عدو لجبرائيل.

فقال سلمان: يابن سوريا بهذا العقل المسلوك به غير سبيله ظللتم رأيتم أوائلكم كيف بعثوا ن يقتل بخت نصر و قد أحب رالله تعالى في كتبه على السنة رسله أنه يملك و يخرب بيت المقدس أرادوا بذلك تكذيب أنبياء الله في خبرهم و اتهموهم في أخبارهم أو صدقوهم في الخبر عن الله و مع ذلك أرادوا مغالبة الله عز و جل و ينهي عن تكذيب خبر الله تعالى؟ فقال ابن سوريا: قد كان الله أخبر بذلك على ألسن أنبيائه و لكنّه يمحو ما يشأ و يثبت.

قال سلمان: فإ ذا لا تتقوا بشيء مما في التورية من الاخبار عما مضى و ما يستأنف فإن الله يمحو ما يشأ و يثبت و إ ذا لعل الله قد كان عزل موسى و هارون عن النبوة و أبطلا في دعواهما لان الله يمحو ما يشأ و يثبت و لعل كل ما أخبركم أنه يكون لا يكون و ما أخبركم أنه لا يكون يكون و كذلك ما أخبركم عما كان لعله لم يكن و ما أخبركم أنه لم يكن لعله كان و لعل ما توعد به من العقاب يمحوه فإنه يمحو ما يشأ و يثبت و إنكم جعلتم معنى (يمحو الله ما يشأ و يثبت) فلذلك كنتم أنتم بالله كافرون و لا خباره عن الغيوب مكذبون و عن دين الله منسلخون. ثم قال سلمان: فإنني أشهد أن من كان عدواً للجبرائيل فإنه عدو لميكائيل و أنهما جميعاً عدوان لمن عاداهما سلمان لمن سالمهما، فأنزل الله تعالى عند ذلك موافقاً لقول سلمان: قل من كان عدواً للجبرائيل ... (1414).

فی کتاب علل الشرایع بأسناده إلی أنس بن مالک عن النبی ﷺ حدیث طویل قال ﷺ فیہ لعبدالله بن سلام، و قد سأله عن مسائل: أخبرنی بهنّ جبرئیل علیّ السلام. قال: هل أخبرک جبرئیل؟ قال: نعم، قال: ذلك عدوّ اليهود من الملائكة، قال: ثمّ قرأ هذه الاية: (قل من كان عدواً لجبرئیل فإنّہ نزله علی قلبک یا ذن الله (1415)).

عن ابن عباس قال: جبرئیل کقولک عبدالله. جبر: عبدٌ و ایل: الله (1416).

عن النبی ﷺ قال: إنّ جبرئیل موکّل بحاجات العباد فی ذا دعا المؤمن من قال: یا جبریل احبس احجة عبدی فإنّی أحبّه و أحبّ صوته و إذا دعا الکافر قا: یا جبریل: اقض حاجة عبدی فإنّی أبغضه و أبغض صوته (1417).

اشاره الف. با اغماض از سند و صرف نظر از حرازت های برخی از مضامین، لازم است عنایت شود که در هر تعذیب و شکستی، تبشیر و پیروزی رقیب مطرح است؛ چنان که در هر انعام و حبّ و فراوانی نعمتی، رنج درونی و احساس حقارت رقیب طرح می شود. اگر جبرئیل پیک عذاب برای عده ای است پیام شادی را برای رقیب آن گروه خواهد آورد؛ چنان که میکائیل که پیک بشارت و نعمت برای گروهی است، پیام نقت و عذاب روحی را برای رقیب خواهد آورد؛ زیرا همان طور که رنج گروهی مایه نشاط رقیب سرسخت آنهاست، رفاه عده ای سبب اندوه رقیبان آنها خواهد بود؛ بنابراین، هم رسالت جبرئیل به دو چیز تحلیل می شود و هم سفارت میکائیل به دو مطلب منحل می گردد. پس هرگز نباید یک بین و تک نظر بود و بین این دو فرشته معصوم الهی فرق نهاد.

ب. برای هر اندیشه مجهولی شاهین عقل برهانی و نظری ضروری است و برای هر انگیزه پیچیده ای میزان عقل عملی لازم است؛ اگر قهر و مهر را ترازوی عدلت و معرفت تنظیم نکند، زمام آنها را به بهانه به دست می گیرد، نه برهان. همان طور که گروهی از رسایان دشمن حضرت سلیمانند (1418)، یهود نیز دشمن جبرئیل می شود، لیکن اگر بهانه معیار کینه ات، راز عداوت برخی با حضرت میکائیل این است که وی سهم دشمنان آنها را بیشتر از سهام ایشان می پردازد؛ یعنی همان طور که بهانه عداوت با

جبرئیل ایصال غذای معنوی و حی به دیگران است، انگیزه دشمنی با میکائیل نیز رساندن غذای مادی ثروت به دیگران است (1419).

ج. آنچه در تصلیه و تسلیم نسبت به ملائکه الهی وارد شده به وژیه در نیایش های امام سجاده علیه السلام در صحیفه سجادیه (1420) برای هرگونه بهانه زدایی کافی بوده و برای عرض ادب بر ساحت فرشتگان خدای سبحان دلیل متقن است.

2. هدایت و بشارت قرآن برای مؤمنان

عن العسکری علیه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن هذا القرآن هو النور المبين و الحبل المتين و العروة الوثقى الرجة العليا و الشفّاح الا شفى و الفضيلة الكبرى السعادة العظمى. من استضأ به نوره الله و من عقد به أموره عصمه الله و من عقد به أموره عصمه الله و من تمسك به أنقذه الله و من لم يفارق أحكامه رفعه الله و من استشفى به شفاه الله و من آثره على ما سواه هداه الله و من طلب الهدى من غيره أضله الله و من جعله شعاره و دثاره أسعده الله و من جعله أمامه الذي يقتدى به و معوله الذي ينتهى إليه آواه الله إ ل يجنّات النعيم و العيش السليم و لذلك قال (و هدى) يعنى هذا القرآن هدى (و بشرى للمؤمنين)، يعنى بشارة لهم فى الاخرة و ذلك أن القرآن يأتى يوم القيامة بالرجل الشاب، يقول لربه عزّ و جلّ: يا ربّ هذا اظمأت نهاره و أسهرت ليله و قويت فى رحمتك طمعه و فست فى معفرتك أمله فكن عند ظنّى بك و ظنّه، يقول الله تعالى أعطوا الملك بيمينه و الخلد بشماله و اقرفوه بأزواجه من الحورالعين و اكسوا والديه حلّة لا يقوم به الدنيا بما فيها فتنظر إ ليهما الخلائق فيعظّمونهما و ينظران إ لى أنفسهما فيعجبان منها، فيقولان: يا ربّنا انى لنا هذه و لم تبلغها عمالنا، فيقول الله عزّ و جلّ: و مع هذا تاج الكرامة لم ير مثله الرأون و لا يسمع بمثله السامعون و لا تفكرّ فى مثله المتفكّرون، فيقال: ذا بتعليمكما ولدكما القرآن و تبصركما إ ياه بدين الا سلام و رياضتكما إ ياه على حبّ محمّد رسول الله و علىّ و لىّ لله و تفتيهاكما إ ياه بفقهما لا نهما اللذان لا يقبل الله لا حد عملاً إ لاّ بولايتهما و معاداة أعدائهما و ان كان ملاً ما بين اليرى إ لى العرش ذهباً فتصدّق به فى سبيل الله فتلك من

البشارات التي تبشرون بها و ذلك قوله عزّ و جلّ (و بشرى للمؤمنين) شيعة محمد و عليّ و من تبعهم من أخلافهم و ذراريهم (1421).

اشاره: با صرف نظر از سند، مضمون این حدیث در اخبار معتبر دیگر آمده؛ یعنی همان طور که معنای آن ثوبتاً بی محذو راست، اثباتاً قابل استدلال است و آنچه درباره بشارت یاد داده آمده، ناظر به بعضی از مصادیق بارز آن است، نه حصر تبشیر در آن.

3. تطبیق آیه بر اهل بیت:

عن العسکری عليه السلام: قال الحسن بن علی سلام الله علیها: إن الله تعالى ذمّ اليهود في بغضهم لجبرئيل الذي كان ينفذ قضاء الله تعالى فيهم بما يكرهون و ذمّهم أيضاً و ذمّ النواصب في بغضهم لجبرئيل و ميكائيل و ملائكة الله النازلين لتأييد علي بن أبي طالب عليه السلام على الكافرين حتى أزلهم بسيفه الصّارم، فقال: قل يا محمد (من كان عدواً للجبرئيل) من اليهود لدفعه عن بخت نصر أن يقتله دانيال من جرى في سابق علمه، و من كان أيضاً عدواً لجبرئيل ن سائر الكافرين أعداء محمد و عليّ، الناصبين لانّ الله تعالى بعث جبرئيل لعليّ عليه السلام مؤيداً و له عليّ أعدائه ناصراً و من كان عدواً لجبرئيل لمظاهرة محمد صلى الله عليه و آله و سلم و عليّاً عليه السلام و معاونته لهما و إنفاذه لقضاء ربّه عزّ و جلّ في إهلاك أعدائه علي يد من يشأ من عباده (فإنّه) یعنی جبرئیل (نزلّه)، یعنی نزل هذا القرآن على قلبك يا محمد (يا ذن الله) بأمر الله و هو كقوله: (نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين)، (مصدقاً) موافقاً (لما بين يديه) من التوراة والا نجيل و الزبور و صحف إبراهيم و كتب شيت غيرهم من الانبياء (1422).

اشاره: آنچه در این گونه احادیث با اغماض از سند وارد شده، از سنخ تطبیق است، نه تفسیر. البته سهم تطبیق از رهنمود مفاهیم تفسیری فراوان است. برخی چنین بافته اند: همان طور که یهود پنداشته اند نبوت متعلق به بنی اسرائیل بود، ولی جبرئیل آن را در بنی اسماعیل و عرب قرار داد، روافض می پندارند که نبوت متعلق به علی بن ابی طالب عليه السلام بود، لیکن جبرئیل آن را در محمد صلى الله عليه و آله و سلم قرار داد (1423). این بافته افک مبین است و قاطبه امامیه به ویژه فرقه اثنا عشریه از آن منزّه بوده و هرگز به

چنین و هم فایل و زعم آفل آلوده نشده اند و آنچه در حدیث مزبور و مانند آن وارد شده، تأیید امیر مؤمنان توسط حاملان عرش الهی است که هیچ محذور عقلی یا نقلی در حریم آن راه ندارد.

4. منبع دشمنی با جبرئیل

عن العسکری علیه السلام.... و ذلك كقول من قال من النصاب لما قال النبي صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم فی علی علیه السلام عن یمنه و میکائیل عن یساره و إسرائیل خلفه و ملک الموت أمامه و اللہ تعالی من فوق عرشه ناظر بالرضوان إلیه و ناصره قال بعضی النواصب: فأنا أبراء من اللہ و جبرئیل و میکائیل و الملائکة الذین حالهم مع علی علیه السلام ما قاله محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم فقال: من کان عدوًّا لهوًّا لأ تعصباً علی بن أبی طالب علیه السلام (فإن اللہ عدوٌّ للكافرين) فاعل بهم ما یفعل العدو بالعدو من إجلال التّجمات و تشدید العقوبات... (1424)

عن علی علیه السلام: إنه من أشرب قلبه حبّ غیرنا قاتلنا أو ألّب علینا، فلیعلم أن اللہ عدوّه و جبریل و میکائیل و اللہ عدوٌّ للكافرين (1425).

اشاره: ناصبی که دشمن اهل بیت عصمت و طهارت: است، دشمن قرآن کریم خواهد بود؛ زیرا عترت طاهرین: همتای قرآنند. طرد آن ذوات نورانی و عداوت با آنان به مثابه نبد قرآن به پشت سر و طرد آن از صحنه حیات و دشمنی با آن است و ناصبی که دشمن اهل بیت: است دشمن قرآن خواهد بود و کسی که عدو کتاب خدا باشد، خدای سبحان دشمن اوست؛ از این رو ناصبی چونان یهود محکوم به عداوت است.

وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ # أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ # وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَعْسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيعٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَانَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

گزیده تفسیر

یهود برای ایمان نیاوردن به قرآن، درباره خود وحی نیز بهانه جویی کرده، به رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می گفتند: آیاتی که بر تو نازل می شود، روشن و قابل فهم نیست.

پاسخ ان بهانه، و به احتمال ادامه پاسخ به بهانه جویی درباره آورنده ءوحی، این است که خدای سبحان آن سان مسائل اعتقادی را با براهین و نیز احکم عملی و اخلاقی و حقوقی را با ذکر مصالح و منافع قرین ساخته مسائل نظری و عمیق را با ساده ترین و روشن ترین بیان فرو فرساده که هیچ ابهامی در نورانیت و حقانیت آن آیات روشن نیست و جای عذر و بهانه ای باقی نمی گذارد. پس به جای بهانه جوی در مورد آورنده وحی نیز به خود وحی بنگرید؛ بنابراین، تنها مانع ایمان یهود، همچنین منشأ اصلی ارج نهادن آنان به میثاق و تعهد متقابل و نبذ آن، فسق و تعدی پیشگی آنهاست. چشم دل آن فاسقان بر اثر تیرگی گناه کور شده، توان دیدن آیات روشن را ندارند؛ از این رو به آن کفر می ورزند. البته گروهی از آنها با ثبوت آیت بین بودن قرآن به آن کفر ورزیدند، عده ای به لحاظ طرح مصرّحات تورات فاسق و مرتد شدند و فرقه ای که اهل تحیق در قرآن و تفسیر تورات نبودند، فسق آنها در تقلید کورکورانه بوده است.

خداوند پیامبر گرامی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را این گونه تسلی داد که، نگرانی از ایمان نیاوردن یهود نیست؛ نه به پیمان آنان می توان اعتماد کرد و نه می توان منتظر ایمان آنها بود؛ زیرا که پیمان شکنی عادت و سنت یهود شده است و بیشتر آنان هرگز ایمان نمی آورند. البته عده ای از یهود اهل نقض عهد و نبذ کتاب خدا نبودند. پیمان شکنان یهود به ویژه عالمان آنها بودند که با تحریف معارف و کتمان آنها، کتاب الهی را پشت سرانداختند. آنگاه توده مردم نیز با نسیان، تجاهل و عدم اهتمام و اعتنای به کتاب الله

در مقام عمل، کتاب خدا را به پشت سر افکندند؛ زیرا چیزی که کتاب خدا را پیش روی انسان قرار می دهد، اعتقاد به حق بودن و عمل به آن است.

آنان با کفر ورزیدن به رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که قرآن ممثّل و مصدّق تورات بود، بی تردید تورات را طرح و نبذ کردند؛ زیرا اولاً، با کفر به آن حضرت بشارت های تورات را نادیده گرفتند که به منزله نادیده گرفتن همه آن کتاب بود. ثانیاً، همه کتاب های آسمانی یک حقیقت را بیان می کند و نبذ یکی، ترک همه است.

چگونه م بتوان از آنان انتظار ایمان به رسول مصدّق داشت، در حالی که گروه یاز آگاهان آنان کتاب خودشان، یعنی تورات را به پشت سر افکندند و کسی که در عین آگاهی به گونه ای آن را پشت سر می کند که گویا به کتاب الله بودن آن یا به خصوص بخشی از آن که درباره نبوت پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، هیچ علم و آگاهی ندارد، معاند وده و کفر او عالمانه و از سر لجاج است.

تفسیر

أَنْزَلْنَا

انزال، تنزیل و نزول اعم از فرود آمدن از مکان بالا یا مکانت والا است.

بَيِّنَاتٍ

بین بودن قرآن از جهات گونه گون است؛ از جمله این که بین حق و باطل، صدق و کذب، حسن و قبیح به طور وضوح بینونت و جدایی می اندازد؛ از این جهت حجت معبر را نیز بینه گویند. دیگر این که به لحاظ گزارش از اسرار مکتون و مکتون کتاب های پیشین آسمانی که در دسترس حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نبود، بین است.

نَبَذَهُ

اصل نَبَذَ به معنای افکندن است؛ چنان که نبیذ به معنای منبوذ از هیچ سنخ است؛ نظیر کف خضیب و لحيه دهین که به معنای مخضوب و مدهون است ⁽¹⁴²⁶⁾. نبذ به معنای طرح و افکندن چیزی به جهت

کمی یا عدم اهتمام و اعتنا به آن است؛ مانند دورانداختن کفش ی الباس کهنه، نه صرف افکندن چیزی؛ چنان که اگر کسی در جامعه احساس دل تنگی و کوچکی کند و خود را کار بکشد می گویند: او انتباز کرده است؛ بنابراین انتباز افزوایی مخصوص است و قرآن کریم درباره انزوای مریم سلام الله علیها وقتی از راه غیبی مادر شد و گفت: (یا لیتنی متث قبل هذا و کنت نسیاً منسیاً) ⁽¹⁴²⁷⁾ چنین می فرماید: (فانتبذت به مکاناً قصیاً) ⁽¹⁴²⁸⁾. نیز درباره غرق شدن آل فرعون می فرماید: (فأخذناه و جنوده فنبذناهم فی الیم) ⁽¹⁴²⁹⁾؛ ما فرعونیان را گرفتیم و با بی اعتنایی چون خس و خاشاک به دریا ریخته، آنان را غرق کردیم و کسی که در دنیا با بی اعتنایی دین خدا را ترک کند در قیامت، بی اعتنایی می بیند و روانه جهنم می شود و قرآن درباره او می فرماید: (لینبذن فی الحطمة) ⁽¹⁴³⁰⁾؛ ترک آمیخته با بی اعتنایی او درل قیامت به صرت افکندن و پرتاب شدن در حطمه، یعنی آتش خرد کننده ظهور می کند.

نبد عهد کنایه از نقض آن و نبد کتاب کنایه از عمل نکردن و بی اعتنا بودن به آن است.

تذکر: ذکر نبد کتاب بعد از ذکر نبد مطلق عهد از قبیل ذکر خاص بعد از عام برای اهتمام است.

وراً ظهورهم

این تعبیر کنایه از نسیان، تجاهل و بی اعتنایی در مقام عمل است. علمای یهود با آن که در معبدها کتاب الهی را به دست می گرفتند و آن را تلاوت می کردند، و گاهی با پرنیان می پوشاندند و زمانی با زر و سیم تذهیب و تفضیض می کردند، ولی پس از بعثت رسول مکرم، چون به آن عمل نمی کردند و به دلخواه خود آن را برای مردم تفسیر می کردند، از باب تشبیه معقول به محسوس، می توان گفت که آن را به پشت سر افکندند. این تعبیر نشان می دهد که چیزی که کتاب خدا را پیش روی انسان و انسان را در خدمت آن قرار می دهد، اعتقاد به حق بودن و عمل به آن است.

تذکر 1. برخورد تحقیرآمیز با چیزی که به صورت تولیه وجه و زمانی به صورت اعراض مانند:

(من أعرض عن ذکری) ⁽¹⁴³¹⁾ و گاهی به صورت نبد بیان می شود.

2. نبد گاهی با کلمه پشت سر و زمانی با عنوان زیر پا و گای با کلمه پشت گوش همراه است که در هر جایی طبق مقتضای آن مورد استعمال می شود.

3. وراً اگر به معنای پشت باشد، جمع بین کلمه وراً و عنوان ظُهر برای تحقیر تام است؛ یعنی پس پشت.

تناسب آیات

در پی بیان لجاجت ها و بهانه جویی های یهود برای ایمان نیاوردن به آیات الهی و رسول گرامی، در آیات قبل، سخن از بهانه آنان در ارتباط با آورنده وحی، یعنی جبرائیل بود و در آیات مورد بحث سخن از بهانه آنان درباره خود وحی است.

این بهانه، چنان که شأن نزول منقول از ابن عباس⁽¹⁴³²⁾ بر آن گواهی می دهد، بدین قرار است که آنها به رسول گرامی ﷺ گفته بودند: چیزی که برای ما قابل فهم باشد نیاوره ای و نشانه روشنی بر تو نازل نشده تا به تو ایمان بیاوریم و از تو پیروی کنیم.

آیه اول از آیات مورد بحث در پاسخ بهانه آنان چنین می فرماید: ما آیات بین و روشنی بر تو فرو فرستادیم و آنچه که مانع ایمان آنان می شود، تنها فسق و آلودگی به گناه، یعنی تیرگی قلوب آنان و فاصله گرفتن از نور فطرت است.

این احتمال نیز وجود دارد که این آیه تتمه ای برای دو آیه قبل و بدین معنا باشد که به جای بهانه جویی در مورد آورنده وحی، به خود وحی و ماهیت آن بنگرید که همانند نور، ذاتاً واضح و روشن، و بی آنکه به دلیل دیگری نیازمند باشد شایسته ایمان و پیروی است و کسانی که اهل عناد و لجاج نیستند و از فطرت سالمی برخوردارند، از آن پیروی می کنند.

در آیه دوم گویا در مقام تسلی رسول مکرم برمی آید که اگر می بینی آنان به آیات بین و واضح ما ایمان نمی آورند، جای نگرانی نیست؛ زیرا ایمان، در حقیقت عهد و پیمانی است که مؤمن با خدا و رسولش می بندد و آنان کسانی هستند که نه به پیمانشان می توان اعتماد کرد، زیرا هرگاه پیمانی

بستند گروهی از آنان آن را نقض کردند، گویا پیمان شکنی عادت آنان است، و نه می توان منتظر ایمانشان بود؛ زیرا اکثر آنان اساساً اهل ایمان آوردن نیستند.

در آیه سوم با تأکید بیشتر می فرماید: انکار و نقض عهد آنها اختصاص به رسول مکرم و پیمان هایی که با آن حضرت بستند ندارد، بلکه شامل پیمان های الهی با کتاب سابق و پیامبرین نیز می شود؛ از این رو گروهی از آنان که به تورات عالمند، حتی نسبت به پیمانی که با خدای خود نسبت به تورات بستند نیز وفادار نیستند و گویا به کتاب خودشان نیز ایمان ندارند؛ زیرا آنان هنگامی که با پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مواجه شدند (پیامبری که با بعثت خود صحت آکتاب آنان را تأیید کرد) به انکار او پرداختند و به گونه ای کتاب خود را پشت سر افکندند و به بشارت های آن پشت با زدند که گویا از آن هیچ اطلاعی نداشتند.

روش قرآن در بیان معارف

مسائل نظری و عمیق با روشن ترین بیان در قرآن تبیین شده است؛ و لقد نزلنا إلیک آیات بینات؛ قرآن برای صاحبان اندیشه برهن اقامه می کند و برای توده مردم و کسانی که قدرت ادراک برهان ندارند، مسائل مُبرهن را به صورت مَثَل روشن می سازد؛ چنان که معرفت عمیق عقلی که در سوره انبیاء به صورت جمله (لو کان فیهما آلهة إلا الله لفسدتا) ⁽¹⁴³³⁾ منعکس شده و در کتاب های عقلی مطرح گشته، در سوره زمر به صورت مَثَلی بیان شده است: (ضرب الله مثلاً رجلاً فیه شرکاً متشاکسون و رجلاً سلماً لرجل هل یتویان) ⁽¹⁴³⁴⁾؛ یعنی آیا مردی که خدمتگزار بدون نزاع یک نفر است، با هم یکسانند؟

قرآن مسائل عمیق برهانی را که بسیاری از حکیمان در کاب های عقلی گرفتار شبهات آن هستند، با مَثَلی ساده تبیین می کند؛ زیرا کتاب عقلی مصطلح نیست تا در همه جا با زبان برهان سخن بگوید، بکه نوری است که بر دل های همگان به تناسب می تابد. کتاب جهانی باید همه جهان را روشن کند؛ برای کسی که در سطح برهان است برهان و برای کسی که با این روش ها آشنا نیست به زبان ساده

فطری سخن بگوید. با این شیوه بیان، راه هر عذر و بهانه ای بسته می شود و هلاکت منکران و معاندان هلاکتی از روی بیّنه و با چشم باز است: لیهلک من هلک عن بیّنه (1435).

آیه به معنای علامت و نشانه است و چیزی که علامت نباشد، آیه نخواهد بود؛ چنان که اّتّصاف آیات به وصف بیّنات نیز بدین جهت است که این نشانه ها و علامت ها همانند سایر معجزات به قدری روشن است که برای متفکّر معتدل هیچ ابهامی در حقانیت آن وجود ندارد و جای هیچ عذری باقی نمی گذارد؛ زیرا با هر کس در هر سطحی باشد، به اندازه فهم او سخن گفته است؛ مانند این که گفته شود: آفتاب نشانه روز است و ممکن نیست کسی آن را ببیند و در روز بودن زمان طلوع شک کند. البته فاسقانی که جز هوس چیزی نمی طلبند و بدین وسیله چشم دلشان کور شده همانند خفاش توان دیدش ن آن ر اندارند و به آن کفر می ورزند.

قرآن همانند نور، به ذات خود روشن است و نیازی به روشنگر بیرونی (جز کسانی که خودش به عنوان مبین و روشنگر خویش معرفی کرده) ندارد، بلکه خود تبیان کل شیء است و این حقیقتی است که هر کس سلامت فطری خویش را از دست نداده باشد، با مراجعه به آیات قرآن آن را باور می کند. این نیست مگر بدان جهت که مسائل اعتقادی را با براهین و ادله، و احکام اخلاقی و حقوقی و عملی را با ذکر مصالح و منافع آن قرین ساخته است؛ به گونه ای که نیازی نیست تا از خارج ذاتش بر هدایت بودن و شایسته اتّباع بودنش دلیلی اقامه شود (1436).

برون رفت زیانبار

فسق مطلق خروج نیست، بلکه خصوص برون رفت زیانبار است؛ مانند خروج سالک از صراط مستقیم و برون رفت هسته برهنه از جامه شیرین خرما و مانند آن؛ چنان که مطلق برون رفت زیانبار را هم فسق نگویند، بلکه فسق همچون عنوان فجور، خصوص برون رفتی است که ضرر مهم را به همراه داشته باشد؛ چنان که گشوده شدن هر روزنه ای که از آب خارج گردد، انفجار نیست و فجور بر آن صدق نمی کند. این کثرت ضرر گاهی کمی است و زمانی کیفی.

دین و آخرت آن قدر مهم است که هیچ گونه زیان آن تحمل پذیر نیست؛ هرچند آنچه در آیه مورد بحث معنون است، برون رفت عظیم و زیانبار فراوان است. آنچه بر قبح فسق مزبور می افزاید این است که سخنان خداوند به صورت آیه و بیّنه ارائه شده و تعبیر به (آیات بینات) حاوی این دو خصیصه است.

سنت پیمان شکنی بنی اسرائیل

بنی اسرائیل در برابر نعمت هایی که خداوند بر آنان ارزانی داشت دست به نقض عهد زدند؛ هرگاه پیمانی بستند گروهی از آنان آن را شکستند؛ به گونه ای که پیمان شکنی آنان به صورت عادی و سنت درآمد.

بر اساس اطلاق آیه این نقض عهد، اختصاص به عهدی که با خدا بستند ندارد، بلکه شامل پیمان هایی که با یکدیگر می بستند و پیمان هایی که با رسول گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برقرار کرده بودند نیز می شود. این آیه نظیر آنچه در سوره مائده آمده: **(وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ)** (1437) هشدار می دهد که با رسول مکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که از خیانت یهود غافل نباشد و بداند که پیمان شکنی برای آنان گناه بی سابقه ای نیست؛ تنها گوساله پرستان اسرائیلی یا کسانی که گفتند: **(لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً)** (1438) پیمان شکن نبودند، بلکه همواره گروهی از آنان این گونه عمل می کردند، بلکه اکثر آنها به این انحراف مبتلایند؛ آن هم نه فقط در گذشته، بلکه هم اکنون؛ زیرا تعبیر به **(لَا يُؤْمِنُونَ)** به صیغه مضارع نشان می دهد که نسل های آینده آنان نیز چنین خواهند بود؛ چنان که از تعبیر به **(كأنهم لا يعلمون)** در آیه سوم و این که به جای **(لم يعلموا: نمی دانستند، (لا يعلمون)**، یعنی نمی دانند آمده، چنین دوام و استمراری استفاده می شود؛ بنابراین، نه به آینده آنان اطمینانی است و نه به حال فعلی آنان؛ زیرا عهدشکنی، چون گذشته، همواره در آنها وجود دارد.

مقصود از (فریق) در آیه سوم به قرینه (أوتوا الكتاب) علمای یهودند (1439)؛ آنان که مسؤ ولایت تبیین و تفسیر کتاب خدا را برای توده ردم برعهده داشتند و از آنان پیمان گرفته شد که حقایق را کتمان نکند، اما با تحریف معارف و کتمان آنها، کتاب الهی را پشت سر انداختند و دنیا را که متاع

اندک است خریدند: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئِسَ مَا يَشْتَرُونَ) ⁽¹⁴⁴⁰⁾، لیکن مقصود از آن در آیه دوم که چنین قرینه ای را به همراه ندارد به آنان پایه از وضوح نیست؛ گرچه می توان گفت قدر متیقن از گروه پیمان شکن در این آیه نیز عالمان یهود و احبار اهل کتابند، ولی به دلیل (أكثرهم لا يؤمنون) پس از شروع نقض عهد از آنان، توده مردم نیز به آنان ملحق شدند.

در هر حال، از تعبیر فریق در آیات دوم و سوم برمی آید که عده ای از یهود اهل نقض عهد و نبذ کتاب خدا نبودند؛ چنان که از تعبیر (أكثرهم لا يؤمنون) نیز استفاده می شود که اقلیتی از آن اهل ایمان بوده اند؛ بر همین اساس بعضی از مفسران اسلامی نسل یهود را به چهار گروه تقسیم کرده اند: گروه اول کسانی که حقیقتاً مؤمن به تورات و اقامه کننده حقوق آن بودند و آنان هم اقلیتی هستند که در مفهوم (نه منطوق) جمله (بل أكثرهم لا يؤمنون) به آنها اشاره شده است.

گروه دوم کسانی هستند که نسبت به حدود و احکام الهی تورات تمرد و فسق ورزیدند و عهدها و پیمان ها را پشت سر انداختند و آنها همان فرقه ای هستند که در آیه مورد بحث به آنها اشاره رفته است.

گروه سوم اکثریتی هستند که گرچه تجاهر به نقض عهدها و نبذ کتاب الله نکردند؛ لیکن به جهت جهلشان به تورات و پیمان هی الهی در حکم ناقضین و نابذین قرار دارند.

گروه چهارم عالمان منافق متجاهلی هستند که به حسب ظاهر از متمسکان به توراتند، ولی در خفا به نبذ آن روی آوردند ⁽¹⁴⁴¹⁾. البته غالب قوم یهود را می توان طبق آیات قرآن مجید به این چهار گروه تقسیم کرد، ولی استفاده همه آنها از ظاهر آیه مورد بحث یکسان نیست و مقصود قائلان به چهار گروه بودن یهود این نیست که آیه بر آنان دلالت دارد.

تذکر 1. یهود اسرائیلی چون مشرکان، در ردیف دشمنان شماره اول مسلمانانند و خوی اسلام ستیزی در آنان عجین شده، لذا در پیمان شکنی هم سوی برادران مشرک خود بی باکند؛ از این رو خدای سبحان همان طور که درباره بت پرستان فرمود: (الذین عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم فی کلّ

مَرَّةً وَهَمَّ لَا يَتَّقِنَ) ⁽¹⁴⁴²⁾ راجع به اسرائیلیانِ افراطی نیز فرمود: کَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ. گرچه ظاهر (فیق منهم) فراگیر نیست، لیکن تعبیر بعدی وسعت بستر عهدشکنی یهود را به همراه دارد؛ زیرا قسمت بعدی آیه چنین است: (بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ). چون اکثر آنان بدون ایمانند، زمینه بدون ایمان بودن آنها فراهم شده است: (إِنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) ⁽¹⁴⁴³⁾.

ملّتی که به میثاق، کنوانسین، تعهد متقابل و قطعنامه های بین المللی، ارج اجرا نگذارد و خصلت طغوا و تعدی پیشه کرده است، دشواری چنین ملّتی اضلاع متعدد دارد؛ زیرا گروهی از آنان با ثبوت آیتِ بَیِّن بودن قرآن به آن کفر ورزده و عده ای به لحاظ طرد مصرّحات تورات فاسق و مرتد شدند و فرقه ای از آنان که اهل تحقیق در قرآن نبودند و اهلیت تفسیر تورات را نداشتند، یعنی جزء عالمان یهود نبودند، فسق آنها در تقلید کورکورانه بوده است؛ زیرا تقلید باید به تحقیق استناد داشته باشد، نه به تقلید منحوس دیگر.

در بین این فاسقان، آن که از همه بدتر است عالمان دین فروش اسرائیلی هستند؛ زیرا فسق اینان اولاً عالمانه است و ثانیاً، سبب گمراهی سایر فاسقان خواهد شد؛ زیرا اگر دیگران ضالند، اینان هم ضالند و هم مُضِلّ. عنوانِ إِيَّاكَ الْفَاسِقُونَ، ظرفیت شمول همه این منحرفان را دارد و اگر تشکیکی در مصادیق آن راه دارد به لحاظ درکات فسق است، وگرنه مفهوم فسق از آن آجهت که معنایی ذهنی است، متواطی است، نه مشکک؛ چون همیشه تشکیک به لحاظ مصداق است و هیچ گاه در مفهوم تفاوتی راه پیدا نمی کند، مگر از باب وصف به حال متعلق موصوف.

2. اسرائیلیان کتاب خدا را نبذ کردند و به سحر رو آوردند.

تصدیق کتب آسمانی پیشین

تصدی قکتب آسمانی پیشین در برخی آیات به قرآن نسبت داده شده: (وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ) ⁽¹⁴⁴⁴⁾ و در آیه مورد بحث و همچنین در آیاتی نظیر (إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ) ⁽¹⁴⁴⁵⁾ (وَتَمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ) ⁽¹⁴⁴⁶⁾ از اوصاف رسول مکرم قرار گرفته است.

وصف مشترک دو چیز نشان اشتراک موصوف هاست؛ یعنی هویت معنوی رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حقیقت قرآن کاملاً هماهنگ است؛ زیرا در بسیاری از امور مهم و حساس مشترکند؛ مانند این که 1. هر دو از نزد خداوند هستند؛ هرچند یکی انزال و دیگر ارسال شده است. 2. هر دو از خطا، کذب، بطلان و... معصومند. 3. هر دو مصدق سلف صالحند؛ هرچند به ظاهر یکی مصدق انبیای گذشته و دیگری مصدق صحائف سالفه است، لیکن بازگشت هر دو به یک واقعیت است و شواهد تحقیقی و تحلیلی دیگر. با این بیان اگر گفته شود پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قرآن ممثل است و قرآن رسول مدون و مصور سخن ناصواب نیست. لازم است عنایت شود که اگر تتوین (رسول) برای تفخیم است به مناسبت برخی از نکات گذشته است.

مقصود از الذین أتوا الكتاب و کتاب الله

مقصود از الذین أتوا الكتاب یا خصوص علمای یهود است، چنان که هم سیاق آیات مربوط به بنی اسرائیل به آن گواهی می دهد و هم جریان تبعیت از شیاطین: (واتبعوا ما تتلوا الشیاطین علی ملک سلیمان) در آیه بعد؛ خصوصاً اگر (اتبعوا) عطف بر جواب لَمَّا، یعنی نبذ باشد؛ چنان که أبوالسعود به آن تصریح کرده است ⁽¹⁴⁴⁷⁾؛ زیرا ظاهراً بحثی درباره اختصاص این رجیان به عالمان و احبار یهود که سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام را ساحر دانسته، پیامبری آن حضرت را منکر شدند نیست؛ یا اعم است از علمای یهود و علمای نصارا؛ بنابراین که عالمان میسحیت نیز، هم مصداق (الذین أتوا الكتاب) بودند و هم بشارت های انجیل درباره رسول گرامی را نادیده گرفتند.

به هر تقدیر، ظاهراً مقصود از (الكتاب) در (أتوا الكتاب) قرآن نیست؛ بنابراین، بعید نیست که مراد از (کتاب الله) تنه تورات یا اعم از تورات و انجیل باشد؛ چنان که احتمال اول (خصوص تورات) را امین الاسلام طبرسی 1 به عنوان یکی از دو احتمال موجود در آیه ذکر کرده ⁽¹⁴⁴⁸⁾ و با روایت سعدالخیبر از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام نیز مطابق است. در این صورت معنای نبذ و طرح کتاب الله این است که وقتی رسول مکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ظهور کرد، با آن که تصدیق کننده تورات آنان بود، به او کفر ورزیدند و بی

تردید لازم این طرح و کفر، طرح خود تورات است؛ زیرا با کفر به رسول ﷺ بعضی از تورات (بشارت ها) را نادیده گرفتند و نادیده گرفتن بعضی از تورات به منزله نادیده گرفتن همه آن است. احتمال این که مراد از کتاب الله، قرآن باشد را نیز کسانی چون صاحب المنار و صاحب البحرالمحیط پذیرفته اند⁽¹⁴⁴⁹⁾ و امین الاسلام طبرسی¹ آن را به عنوان احتمال دوم در مسأله ذکر کرده است⁽¹⁴⁵⁰⁾ و در این صورت (نبذ... کتاب الله) بدین معناست که گروهی از عالمان یهود و آگاهان به تورات و بشارت های آن، هنگام بعثت رسول خدا با آن که با آمدن او تورات و بشارت های آن تصدیق شد و به برکت وجود او صداقت تورات در بشارت های آن روشن گشت، در عین حال آنچه او به همراه آورد، یعنی قرآن را پشت سر انداختند و به انکار آن روی آوردند؛ به گونه ای که گویا از آن هیچ آگاهی نداشتند؛ با آن که تاکنون منتظر این کتاب بوده و به هدایت های اتخارآمیز آن امیدوار بودند و با نزول آن، به خود نوید پیروزی بر مشرکان می دادند.

به بیان دیگر، پیام آیه این است که رسول خدا ﷺ تورات آنها را تصدیق کرد، ولی آنان ره آورد الهی پیامبر اکرم ﷺ یعنی قرآن را انکار و طرد کردند.

این احتمال (ضعیف) نیز وجود دارد که مقصود از (کتاب الله) عنوانی جامع و منطبق بر قرآن و تورات و سایر کتاب های آسمانی باشد؛ از این جهت که کتاب های آسمانی همه، یک حقیقت را بیان می کند و با یکدیگر تلازم وجودی و عدمی دارد؛ یعنی نبذ و ترک یکی از آنها ترک و نبذ همه آنهاست؛ چنان که پذیرش یکی باید با پذیرش همه همراه باشد. از میان احتمال های سه گانه احتمال اولی است. در نتیجه گویا آیه در مقام تسلی دادن به رسول گرامی ﷺ و بدین معناست: چگونه می توان از آنان انتظار ایمان به رسول مصدق را داشت، در حالیکه گروهی از آهان آنان کتاب خودشان، تورات را عالمانه به پشت سرافکنند؛ چون همه خصوصیات این رسول در آن کتاب آمده است: (...الذین یجدونه مکتوباً عندهم فی التوریه والا نجیل یأمرهم بالمعروف وینهیهم عن المنکر)⁽¹⁴⁵¹⁾؛ به گونه ای که اگر آن را در پیشروی خود قرار می دادند و تلاوت می کردند، حقیقت مطلب برای داوری آشکار می شد: (فأتوا بالتوریه فاتلوها إن کنتم صادقین)⁽¹⁴⁵²⁾.

عظمت کتاب خدا و مکابره عالمان دین فروش

تعبیر از تورات یا قرآن به (کتاب الله) که با اضافه به کلمه (الله) و تکرار اسم ظاهر کتاب همراه است، از باب تعظیم و تشریف حق این کتاب و مبالغه در زشتی کفر به ن است و با توجه به این که متعلق (لا یعلمون) در جمله (کأنهم لا یعلمون)، یعنی معلومی که گویا آنان به آن علم نداشتند یا کتاب الله بودن تورات یا قرآن است یا مطلق محتوای تورات یا خصوص بشارت ها و دلایل یکه بر نبوت رسول مکرم ﷺ در تورات آمده بود. جمله (کأنهم لا یعلمون) اشعار دارد که کفر آنان همانند کفر آل فرعون از سر لجاج و عناد و کفری عالمانه بود: (وجحدوا بها واتیفنتها أنفسهم) ⁽¹⁴⁵³⁾؛ زیرا کسی که از (الذین أوتوا الكتاب) و آگان به کتاب است و در عین حال به گونه ای آن را پشت سر می اندازد که گویا به (کتاب الله) بودن آن یا به محتوای آن هیچ آگاهی ندارد، معلوم می شود که اهل معانده و مکابره است؛ یعنی جهل علمی مانع ایمان آوردن آنه نبود، بلکه جهالت عملی سبب نبد و کفر آنان شد.

لطایف و اشارات

1. دین فروشی مُحرفان اسرائیلی

دین چون با فطرت هماهنگ است، اگر کسی دارای فطرت سالم باشد، هرچند آن را اثاره و تزکیه نکرده باشد، دین را می پذیرد و با پذیرش آن شکوفایی عقل نظری و عملی و رشد و نمو روحی حاصل می شود و اگر کسی در صدد تزکیه جان خود برآمد و تقوا پیشه شد، دین را صحیح تر و سریع تر می پدید و در شکوفایی متقابل بین خود و تحریر و تفسیر دین سعی بلیغ می کند و این همان است که از آن به عنوان (هدی للمتقین) ⁽¹⁴⁵⁴⁾ و... یاد می شود و اگر کسی در صدد دسیسه نفس برآید و چراغ فطرت را کم فروغ کند و گرفتار (وقد خاب من دسیها) ⁽¹⁴⁵⁵⁾ گردد، محکوم و ما یکفر به إلا الفاسقون، خواهد شد. آنگاه در مدسوس کردن خود و دسیسه تعالیم دینی کوشش فراگیر می کند: (ینفقون أموالهم لیصدوا عن سبیل الله) ⁽¹⁴⁵⁶⁾. آنچه به عنوان دین فروشی مُحرفان اسرائیلی طرح شد، از همین قبیل است. خلاصه آن که اگر کسی اهل سمع یا قلب بود موعظت پذیر است: (...)

لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) ⁽¹⁴⁵⁷⁾ و اگر کسی دل بسته (و مقبول القلب و مصداق أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) ⁽¹⁴⁵⁸⁾ بود، گرفتار بیماری جحد، ارتداد، تبلیغ سوء و مانند آن خواهد شد.

2. پیمان ها و پیمان شکنی

عهد بر سه قسم است: قسم اول عهدی است که انسان با خدا می بندد، مانند این که عهد می کند کار خوبی انجام دهد یا کار بدی را ترک کند و عهدی است که با صیغه عاهدتُ الله منعقد شده، وفای به آن واجب است؛ گرچه عملی که متعلق عهد واقع شده، مانند نافله شب مستحب است. تذکر: لازم است عنایت شود که برقراری عهد با پروردگار نشان از معیت قیومی خداوند دارد که به لحاظ، فی علوه دان ⁽¹⁴⁵⁹⁾ لطف خود را به حدی تنزل می دهد که با بنده مسکین خود طرف تعاهد و قرارداد واقع می شود.

قسم دوم عهدی است که انسان ها با یکدیگر در مسائل اجتماعی برقرار می کنند. چنین عهدی اگر متعلق آن مشروع باشد و طرفین آن صیغه ایجاب و قبول را اجرا کنند، وفای به آن واجب می شود و در اصطلاح فقه به عقد موسوم است و در قرآن کریم صرف نظر از تعبیر به عهد، بر آن عنوان عقد نیز اطلاق شده است: (أوفوا بالعقود) ⁽¹⁴⁶⁰⁾؛ نظیر عقد بیع و عقد اجاره و سایر عقود و نظیر تعهداتی که مسؤول امری با عده ای می بندد و آنها نیز متعهد و ملتزم به انجام آن می شوند.

تذکر 1. لزوم رعایت عهد به قدری است که تعبیر المؤمنون عند شروطهم ⁽¹⁴⁶¹⁾ نشان می دهد که مؤمن رهین شرط عهد خود است و تعیین جایگاه او به اختیار عهد است؛ زیرا مضمون جمله یاد شده این نیست که شرط در نزد مؤمن است، بلکه مفاد آن این است که مؤمن نزد عهد و شرط است و محور اصلی این تعبیر لزوم وضعی است. سپس وجوب تکلیفی آن را همراهی می کند.

2. برخی از فقیهان شرط ابتدایی رانافذ می دانند، لیکن اگر چیزی مصداق عهد متقابل بود و بنای

عقلا بر لزوم رعایت آن استقرار یافت و ردعی از شارع مقدس نرسید، وفای به آن لازم است.

3. یهود گرفتار نقض عهد است؛ در حالی که مسلمانان متعهدند که به عهد فرد ضعیف خود احترام بگذارند: (يَسْعَىٰ بَدْمَتِهِمْ أَدْنَاهُمْ) (1462).

البته لسان بعضی از آیاتی که در این رابطه وارد شده لسان وجوب نیست؛ نظیر آنچه در وصف مؤمنان واقعی وارد شده: (وَالَّذِينَ هُمْ لَا مَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ) (1463) که به قرینه (الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ) (۲) (وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ) (۳) (وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ) (1464) که قبلاً ذکر آن واقع شده، دلیل بر وجوب وفای به عهد نیست؛ زیرا خشوع در نماز شرط کمال است، نه شرط صحت و نیز اعراض از مطلق لغو نیز واجب نیست و پرداخت زکاتی که در این آیات نازل شده در مکه وارد شده، واجب نیست؛ زیرا بی تردید مراد از آن زکات واجب فقهی که وجوب آن ابتداءً در مدینه اعلام شده، نیست. آنچه از لسان وجوب برخوردار است و به نحو عموم شامل این قسم از عهد نیز می شود، پس از بیان قسم سوم خواهد آمد.

قسم سوم عهدی است که خدا با انسان می بندد. چنین عهدی شامل همه تکالیفی می شود که بر عهده انسان آمده و در آیه (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَلاَّ تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ) (1465) به آن اشاره شده است؛ زیرا این آیه به توحید و دوری از شرک دعوت می کند و توحید و همه آنچه به توحید بازمی گردد، عهد الهی با انسان است و از مؤمنان و موحدان تعهد گرفته می شود که به تکالیف الهی عمل کنند.

البته وفای به این قسم از عهد، مطلقاً واجب مستقل و ذاتی نیست، بلکه به تبع تکالیف الهی به واجب و مستحب منقسم می شود و از تعبیراتی چون (اطيعوا الله) (1466) وجوب عمل به مطلق تکالیف به دست نمی آید؛ زیرا این گونه اوامر، ارشادی و تابع مرشد الیه است؛ اگر مرشد الیه واجب باشد، اطاعت آن الزامی و واجب است و اگر مرشد الیه مستحب باشد، اطاعت آن نیز مستحب است و اگر طبق امر مُرشد الیه، اعم از وجوب یا استحباب عمل شود، امر (أَطِيعُوا اللَّهَ...) نیز امثال شده است. از برخی آیات وفای به این قسم از عهد استفاده می شود: مانند: الف. (الَّذِينَ يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق) (1467).

ب. (والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه و يقطعون ما أمر الله به أن يوصل و يفسدون في الارض أولئك لهم اللعنة و لهم سوء الدار) ⁽¹⁴⁶⁸⁾، بنابراین که مجموع صفات نقض عهد و قطع رحم و افساد در زمین به نحو مجمعی ملحوظ نباشد، بلکه مفاد آیه این باشد که هر یک از این صفات سه گانه، لعنت و (سوء الدار) را در پی دارد.

ج. (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه... أولئك هم الخاسرون) ⁽¹⁴⁶⁹⁾.

د. (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً إن الله يعلم ما تفعلون) ⁽¹⁴⁷⁰⁾.

ه. آیه و أوفوا بالعهد إنَّ العهد كان مسئولاً ⁽¹⁴⁷¹⁾ بین وفای به عهد و تهدید به عذاب در رزو قیامت جمع می کند؛ چیعنی خود عهد در روز قیامت مورد سؤال واقع می شود که چرا عمل نشدی؟ نه این که از متعهد سؤال شود که چرا به عهد عمل نکردی؟ چنان که در سوره مبارکه اسراء دربارۀ سمع و بصر و فؤاد این گونه تعبیر شده است: (وَلَا تَفْتُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) ⁽¹⁴⁷²⁾؛ یعنی انسان مسؤل ول است و زیر سؤال توییخی می رود و اعضای مزبور مسؤل ول عنه هستند و از انسان سؤال می شود که جوارح و جوانح را چگونه استعمال کردی. وجوب وفای به هر سه قسم از عهد، از آیه (يا أيها الذين امنوا أوفوا بالعقود) ⁽¹⁴⁷³⁾ استفاده می شود. این آیه متعلق نفوذ وضعی و نیز وجوب وفا را عنوان عقد قرار داده که به معنای عهد است؛ زیرا عقد به معنای مطلق عهد، هم شامل عهد خدا با انسان و هم شامل عهد انسان با خدا یا انسان ها با یکدیگر می شود. حتی اگر طرف عهد مسلمان، انسان غیر مسلمان باشد، وفای به آن عهد لازم است؛ یعنی خصوصیت اسلام یا کفر طرف مقابل، در وجوب وفا نقشی ندارد؛ از این رو لزوم وفای به عهد از قوانین بین المللی اسلام به حساب می آید.

البته قرآن کریم یک صورت را استثنا می کند که بازگشت آن استثنا بعد از تحلیل به استثنای منقطع است، نه متصل؛ زیرا با نیرنگ طرف مقابل اصل التزام به وفا و تعهد به عمل متزلزل می شود و آن موردی است که طرف مقابل به خیانت و نقض عهد روی آورد: (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ

ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين) (1474)، بلکه به مؤ منان هشدار می دهد که اساساً مشرکان اهل وفای به عهد نیستند: (کیف یکون للمشرکین عهدٌ عند الله و عند رسوله إلاّ الذین عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فما استقيموا لهم) (1475).

بر همین اساس، در سوره انفال پس از این هشدار، هشدار دیگری می دهد که حتی در صورت خوف از خیانت آنها به نظام اسلامی نیز، می توانید با اعلام قبلی، عهدتان را نقض کنید و سلطه پذیر نباشید: (إنّ شرّ الدوابّ عند الله الذین کفروا فهم لا يؤمنون (۵۵) الذین اعهدتّ منهم ثمّ ینقضون عهدهم فی کلّ مرّة وهم لا یتقون (۵۶) ... (۵۷) وإما تخافنّ من قوم خیانة فانبذ إلیهم علی سؤاٍ إنّ الله لا یحبّ الخائنین) (1476). البته چنان که اشاره شد، این در صورت خوف از خیانت آنان، یعنی هنگام بروز چیزی است که نشان نقض عهد آنان باشد. در این صورت با افکندن عهدنامه به سوی آنان و اعلان این که عهدی بین ما و شما نیست می توانند عهد را نقض کنند، وگرنه بودن خوف و ظهور نشان نقض عهد (با آن که آنان کثیرالخیانه و سریع العذر هستند) یا بدون اعلام قبلی نقض عهد، جایز نیست؛ زیرا خیانت به حساب می آید و خیانت حرام است؛ گرچه نسبت به مشرکان باشد.

3. نبذ کتاب الله و فرجام آن

اعتقاد و عمل به کتاب خدا سبب می شود که آن پیش روی انسان قرار گیرد، و انسان در خدمت آن درآید، وگرنه کسی که به صرف تلاوت کتاب خدا اکتفا کند و در مقام تفسیر و اعتقاد و عمل به آن، دچار تحریف یا تناسی و تجاهل گردد در حکم کسی است که آن را به پشت سراندازد. قرآن کریم از کسانی که با دین خدا محرفانه، ناسیانه و متجاهلانه مواجه می شوند همین تعبیر را دارد؛ درباره قوم شعیب علیهم السلام که به آن حضرت گفتند: (ما نفقه کثیراً مما تقول و إنّنا لنریک فینا ضعیفاً ولولا رهطک لرجمناک و ما أنت علینا بعزیز) (1477) فرموده است: (قال یا قوم أرهطی أعزّ علیکم من الله و اتخذتموه ورأکم ظهیراً) (1478)؛ شعیب گفت: ای قوم من چرا به احترام خدا مرا حفظ نمی کنید، بلکه می خواهید به احترام قبیله مرا نگه داشته، خدا را پشت سراندازید.

پشت سرانداختن خدا همان خدا فراموشی است که خودفراموشی را به همراه دارد: (نسوا الله فأنسيهم أنفسهم) ⁽¹⁴⁷⁹⁾، در مقابل کسانی که رو به خدا کردند و پیوسته با یاد او هستند: (أسلم وجهه لله) ⁽¹⁴⁸⁰⁾.

تعبیر خدای سبحان نسبت به کسانی که با نسیان خدا، حقیقت خویش را از یاد بردند و با ظهور حق در روز قیامت خود را می یابند، این است که: (ولق دجئتمونا فرادی کما خلقناکم أول مرة و ترکتم ما خوّلناکم ورأ ظهورکم) ⁽¹⁴⁸¹⁾؛ یعنی همان گونه که در آغاز پیدایش تنها بودید، امروز نیز تنهااید و آنچه را که به شما اعطا کردیم و در دنیا قبله شما بود، امروز به پشت کرده و آن را پشت سرانداخته اید. امروز که به سوی خدا سفر کرده اید و از بیگانه فاصله گرفته اید، دیگر آن اموال با شما نیست. در مقابل کسانی که اعمال خیر خود را پیشاپیش می فرستند و آن را در قیامت نزد خدا می یابند: (وما تقدّموا لا نفسکم من خیر تجدوه عندالله) ⁽¹⁴⁸²⁾ کارهای خیر به سوی خدا و پیشاپیش انسان و کارهای شرّ پشت سرانسان است.

تعبیر قرآن کریم درباره کسانی که بار گناه بر دوش دارند چنین است: (يحملون أوزارهم على ظهورهم ألا ما يزرّون) ⁽¹⁴⁸³⁾؛ کاری که به طرف خدا نیست، بر پشت انسان چونان بار سنگین است که قامتش را خم کرده، راننده او به سوی جهنم می شود. چنین کسی نامه عمل خویش را از پشت سر می گیرد: (وأما من أوتى كتابه ورأ ظهره # فسوف يدعوا ثبوراً # ويصلى سعيراً) ⁽¹⁴⁸⁴⁾ و او همان گونه که پشت سر خود را نمی بیند، پیش روی خویش را نیز مشاهده نمی کند؛ زیبا کور محشور می شود: (ونحشره يوم القيامة أعمى) ⁽¹⁴⁸⁵⁾

چنین کسی هر دو سوبیش پشت سر است، چنان که هر دو دست وی چپ است، برخلاف مؤمن که هر دو دستش راست است و چنان که در ذیل آیه (خلقت بیدى) ⁽¹⁴⁸⁶⁾ درباره خدای سبحان آمده است که هر دو دست خدا راست است: کلتا یدیه یمین ⁽¹⁴⁸⁷⁾ همین مطلب در اوصاف ابوالبراهیم موسی بن جعفر عليه السلام نیز آمده است ⁽¹⁴⁸⁸⁾.

غرض آن که کسی که کتاب خدا را در دنیا به پشت سرافکند، در قیامت نامه عمل خود را از پشت سر می گیرد و این ظهور کارهای دنیوی او در قیامت است؛ چنان که به این ظهور و بروز در سوره

سبأ به صورت غل و زنجیر در گردن اشاره شده است: (وجعلنا الا غلال فی أعناق الذین کفروا هل یجزون إلا ما کانوا یعملون) (1489)؛ همان چیزی که امام سجاد علیه السلام در دعای مبارک ختم قرآن، از ادعیه مهم صحیفه سجادیه، از آن به خدا پناه می برد و عرض می کند: خدایا مرا کمک کن در آن روزی که اعمال انسان غل می شود و در گردن ها قرار می گیرد: وصارت الا اعمال قلائد فی الا عناق (1490).

بحث روایی

1. لزوم وفا به پیمان ها

عن علی علیه السلام: إن العهود قلائد فی الا عناق إلی یوم القيامة فمن وصلها وصله الله و من نقضها خذله الله و من استخف بها خاصمته إلی الذی اكدھا وأخذ خلقه بحفظها (1491).

عن علی علیه السلام: لا یدعونک ضیق لزمک فی عهد الله إلی النکت فإن صبرک علی ضیق ترجو انفراجہ و فضل عاقبتہ خیر لک من عذر تخاف تبعته و تحیط بک من الله لا جله العقوبة (1492).

عن علی علیه السلام فی صفة النبی صلی الله علیه و آله و سلم: واعیالو حیک حافظاً لعهدک ماضیاً علی نفاذ امرک (1493).

عن علی علیه السلام: فلا تغدرن بدمتک ولا تخیسن بعهدک ولا تختلن عدوک فإنه لا یجتری ء علی الله إلی لا جاهل شقی و قد جعل الله عهدہ و ذمته أمناً أفضاه بین العباد برحمته (1494).

عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: لا دین لمن لا عهد له (1495).

عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم: إن حسن العهد من الا یمان (1496).

عن علی علیه السلام: ما أیقن بالله من لم یرع عهدہ و ذمته (1497).

اشاره: با غمض از سند و ایكال و ایكال تفصیل مطلب به فقه، لازم است عنایت شود که اولاً، عهد غیر از وعد است؛ زیرا صبغه اخلاقی وعد بیش از عهد است و صبغه فقهی عهد بیش از وعد است. ثانیاً، عهد با خدا شرایط خاص خود را دارد که متعلق آن نباید مرجوع باشد، هر چند رجحان آن لازم نیست و بعد از اجرای صبغه عاهدت الله و مانند آن، وفای به آن واجب و مخالفت با آن پس از انعقاد کفاره دارد و کفاره آن همانند کفاره افطار عمدی روزه ماه مبارک رمضان است. ثالثاً، عهد با خلق جزو پیمان های متعارف عقدی است که اجمالی از آن در تنایای بحث تفسیری بازگو شد که

هرچند عهد ابتدایی نظیر بیمه را برخی از فقیهان لازم الوفا نمی دانند، لیکن به نظر می رسد که مشمول اطلاق ادله لزوم وفای به شرط و وفای به عهد باشد.

2. حسادت منشأ نبد کتاب

عن الصادق عليه السلام: ولما جائهم (هو لأ اليهود و من يليهم من النواصب كتاب) (من عند الله مصدق لما معهم) القرآن مشتملاً على وصف فضل محمد و على و أيجاب ولايتهما و ولاية أوليائهما و عداوة أعدائهما (نبد فريق من الذين أوتوا الكتاب) اليهود التوراة و كتب أنبياء الله (ورأ ظهورهم) تركوا العمل بما فيها و حسدوا محمداً على نبوته و علياً على وصيته و جحدوا ما وقفوا عليه من فضائلهما (كأنهم لا يعلمون) و فعلوا فعل من جحد ذلك و الرد له فعل من لا يعلم من علمهم بأنه حق ⁽¹⁴⁹⁸⁾.

اشاه: منشأ صلی نبد عهد فسق است که در آیه مورد بحث آمده است. آنچه از این قبیل احادیث برمی آید همانا تطبیق فسق بر حسد و انطباق عهد بر ولایت است که همگی از سنخ جری و تطبیق مصداقی است، نه تحلیل مفهومی و تبیین تفسیری.

3. مراد از نبد کتاب

1. فی رسالة أبی جعفر إلی سعد الخیر: و کل أمة قد رفع الله عنهم علم الكتاب حين نبذوه و ولاهم عدتهم حين تولوه و كان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه و حرفوا حدوده فهم يرونه و لا يرعونه و الجهال يعجبهم حفظهم للرواية و العلماء يحزنهم تركهم للرعاية و كان من نبذهم الكتاب أن ولّوه الذين لا يعلمون فأوردوهم الهوى وأصدروهم إلی الردى و غيروا الكتاب و حرفوا حدوده فهم مع السادة و الكبرة فإذا تفرقت قادة الا هوأ كانوا مع أكثرهم يسمع صوت إبلیس على ألسنتهم بباطل كثير... ⁽¹⁴⁹⁹⁾.

اشاره.. نبد کتاب مفهوم جامعی دارد که تفسیر به رای از یک سو و تولی بیگانگان و قبول سرپرستی آنان در قلمرو اسلامی از سوی دیگر از مصادیق بارز آن است.

2. جامعه اسلامی موظف است روزانه در افزایش علم نافع بکوشد: (قل رب زدنی علماً) (1500)

وگرنه گرفتار (ذلک مبلغهم من العلم) (1501)، سپس محکوم فاعرض عن من تولی عن ذکرنا و لم یرد إ لاّ الحیاة الدنیا (1502) می شود. آنچه در این حدیث آمده از سنخ همین اشارات مرقوم است.

(وَأَتَّبَهُوْا مَا تَلُوْا الشَّيْطٰنُ عَلٰی مُلْكِ سُلَيْمٰنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيْطٰنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السَّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلٰی الْمَلٰٓئِكِیْنَ بِبَابِلَ هُرُوْتٌ وَمَرْوٰتٌ وَمَا يُعَلِّمٰنِ مِنْ أَحَدٍ حَتّٰی یَقُوْلَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُوْنَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُوْنَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضٰرِّیْنَ بِهِ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللّٰهِ وَيَتَعَلَّمُوْنَ مَا يُضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرٰهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعَلَّمُوْنَ (۱۰۲) وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ خَيْرٌ لَّوْكَانُوا يَعَلَّمُوْنَ) .

گزیده تفسیر

یهود افزون بر انکار بشارت های تورات درباره رسول اکرم ﷺ و پشت سر انداختن کتاب خدا، در رویارویی با آن حرت و در راه تضعیف اسلام، با پیروی از آنچه شیاطین در عهد حکومت سلیمان علیّه بر مردم خوانده بودند، از سحر نیز مدد می گرفتند. آنان برای توجیه دینی استمداد از سحر، آن را به برخی انبیا، مانند حضرت سلیمان علیّه اسناد داده، سلطنت و قدرت او را نشأت گرفته از سحر می نمایاندند. البته محتمل است جادوگری عمل نیاکان یهود بوده و اسناد آن به فرزندان، یعنی یهود عصر نزول قرآن، به سبب تشابه فکری بین یهود عصر نزول قرآن با نیاکان خود باشد.

سحر در زمان حضرت سلیمان علیّه یا پس از وفات وی رواجی خاص داشت. شیاطین جن که با تسخیر حضرت سلیمان از افساد جامعه و اضلال مردم ممنوع بودند، پس از وفات آن حضرت از بند و تسخیر او رهیدند و شروع به افساد و اضلال کردند.

آن شیاطین در اعتقاد و عمل کافر شدند و منشأ کفر آنان سحر بود. سحر که گناه بزرگ است، در صورت ایمان به استقلال آن در تأثیر، سبب کفر اعتقادی و اگر بدون این اعتقاد تنها در عمل به کار گرفته شود، سبب کفر عملی است. مراد از کفر در این آیه شریفه، خصوص جعل و تدوین سح رو سپس استناد آن به پیامبر معصوم، یا تعلیم سحر یا به کارگیری آن، یا مجموع هر سه کار است و چون

تنها راه توهم کفر سلیمان علیه السلام و همچنین طریق منحصر اسناد کفر به آن حضرت در نزد شیاطین یهود، پندار سحر آن حضرت بود، تبرئه و تنزیه حضرت سلیمان از کفر نیز به تنزیه وی به طور مطلق از جادوگری بازمی گردد. حضرت سلیمان علیه السلام هرگز به اصل سحر و کفر اعتقادی و عملی آن آلوده نشد. سلطنت و ملک او فقط عطیه الهی بود، نه محصول سحر.

سحر، علمی قابل انتقال به دیگران است و بطلان و حرمت آن دلیل بر علم نبودن آن نیست. شیاطین غیر از سحر آنچه را بر هاروت و ماروت نازل شده بود نیز به مردم تعلیم می دادند. هم آن شیاطین و هم این دو فرشته، معلم سحر بودند؛ با این تفاوت که قصد شیاطین افساد بود؛ از این رو عمل آنه احرام بلکه موجب کفر شد، لیکن نیت و هدف هاروت و ماروت که دو فرشته معصوم بودند، دفع مفسده سحر و ابطال سحر ساحران بود؛ از این رو عمل آنان مباح، بلکه راجح شد. آن دو فرشته، هم از متن عمل به سحر مصون و هم از قصد آن منزه بودند و علیم سحر از جانب آنان از قبیل آموزش مغالطه در منطق با هدف کشف مغالطات و دوری جستن از آن در برهان بود.

مردم از هاروت و ماروت چیزی را می آموختند که سبب آن عامل تفرقه بین دو همسر می شدند. ذکر خصوص تأثیر سحر در جدایی بین زن و شوهر، افزون بر عنایت و اهتمام به کانون منسجم خانواده که تزلزل و ویرانی آن پیش لرزه زلزله در نظام جامعه و فروپاشی دیوار آن است، به سبب شیوع و اهمیت این فاجعه اجتماعی بوده است، نه از باب حصر تأثیر سحر در این مصداق.

سحر تکویناً مؤثر است، لیکن تأثیرگذاری آن مستقل از سنت الهی و از قانون سبب و مسبب بیرون نیست؛ بلکه مشمول قانون عام علیت است و تأثیر آن با اراده ربوبی خدای سبحان و توحید افعالی منافات ندارد؛ زیرا سحر جزو مقدرات الهی است و بدون اخذ خداوند هیچ ساحری نمی تواند به کسی آسیبی برساند؛ بنابراین، تأثیر سحر به سبب احثل نشدن اراده خداوند بین سبب و مسبب است و اذن تکوینی خدای سبحان به تأثیر سحر، براساس حکمت است و در هر مقطع که سخن از حُسن و جمال علمی است، از آن خداوند است و در هر مقطع که سخن از قبح و بطلان عملی است، از آن شخص ساحر و مانند اوست.

وقوع هر کاری، خیر یا شر، متوقف بر اذن تکوینی خداست، و گرنه مستلزم اموری مستحیل، مانند تفویض، بی نیازی معلول از علت یا اتکای شیء به خود است.

سحر نه تنها هیچ نفعی ندارد، بلکه زیانبار و از این رو استعمال آن تشریحاً حرام است، مگر در مورد ویژه که با اذن تشریحی خداوند باشد که در این حال نافع بودن آن نیز فقط به عنایت الهی است. البته آنچه مذموم است، عمل به سحر یا فراگیری آن به قصد عمل است، نه علم سحر یا صرف تعلم آن؛ زیرا علم به آن، برای پرهیز خود عالم از آلودگی به سحر و تحذیر دیگران از ابتلای به آن سودمند است.

پیروان شیاطین در عین احل که می دانند در آخرت بی بهره اند نمی دانند که کفر ورزیدن و ساحری پیشه کردن یا اهانت به پیامبر الهی و دولت سلیمانی را که بر اعجاز استوار است، به استمداد از سحر متهم کردن عبارت از هویت فروشی و تاراج و حراج خویش است.

دنیاطلبی و گرایش به منافع خیالی و نیز عناد و لجاج یهود عصر نزول قرآن نیز چنان بود که با علم به این که فن سحر و تعلیم و استعمال آن سبب محرومیت از همه منافع و مواهب اخروی است به آن رو آورده بودند. کاش یهودیان می دانستند که تنها ثمن جان آدمی بهشت است، و آموزش سحر و استعمال آن را ثمن جان خود قرار دادن معاملهای بس زیانبار است؛ زیرا اعتقاد ه هر امری و صرف عمر در راه آن همانا به تجارت گذاشتن حیات و هستی خویش و دادن جان خود در برابر آن امر است؛ از این رو کسی که جان را به ثمن دوزخ می فروشد و هیئت خود را در برابر منافع پنداری حاصل از سحر از دست می دهد، بد تجارتی کرده است.

مؤمنان که طاعت و تقوا پیشه کنند، افزون بر رهانیدن خود از قیود بندگی هوا و شیطان، یک ثواب هر چند به ظاهر اندک که از طرف خداوند در برابر ایمان و تقوای پیشگی به آنان داده می شود، از همه منافی که همه ساحران در دوران عمر خود می برند بهتر است؛ زیرا چیزی که از نزد خداست، با معیارهای دنیایی قابل ارزیابی و سنجش نیست.

تفسیر

وَاتَّبَعُوا

برخی مفسران چون ابوالسعود جمله (اتَّبَعُوا...) را عطف بر جواب (لَمَّا) در آیه قبل، یعنی بر جمله (نبذ فریق...) دانسته اند و برخی مانند صاحب البحرالمحیط آن را عطف به مجموع جمله شرطیه (وَلَمَّا جَاهَم ورسول... نبذ...) دانسته اند.

حق همان وجه اول است؛ چنان که در مباحث تفسیری آیه 101 گذشت یا حداقل پذیرش آن محذوری ندارد؛ زیرا آنچه صاحب البحرالمحیط در ردّ اژن وجه آورده، ناتمام است؛ وی می گوید: (اتبعوا) نمی تواند عطف به (نبذ) باشد؛ چون اتباع یهود از شیاطین مترتب بر آمدن رسول نبود؛ زیرا آنان پیش از بعثت حضرت نیز از شیاطین تبعیت داشتند؛ برخلاف نبذ کتاب الله که پس از آمدن رسول گرامی تحقق یافت (1503).

پاسخ این استدلال این است که اولاً، دلیل روشنی وجود ندارد که علمای یهود (که در برابر مشرکان به آمدن نبی کریم افتخار می کردند و به بشارت های تورات دل بسته بودند) قبل از بعثت رسول گرامی علیه السلام، از سحر ساحران پیروی می کردند، بلکه شاید پس از ظهور آن حضرت و نبذ کتاب الله به چنین دامی افتادند؛ زیرا، سنت الهی این است که کسی که از امور سودمند روی گردان شود، به دام امور زیانبار می افتد و کسی که ذلت و انکسار در برابر پروردگار جهان را نپذیرد به ذلت و خواری در برابر بردگان تن می دهد و کسی که عبادت رحمان را ترک کند، به پرستش او ثان گرایش می یابد. ثانیاً، ممکن است مراد از اتباع، توغل و تمحّص در پیروی از شیاطین و سحر ساحران باشد؛ چنان که ابوالسعود آن را بدین معنا گرفته (1504) و آیه بدین معناس ت که آنان پس از آمدن پیامبر، کتاب خدا (قرآن یا تورات) را پشت سر انداختند و به جای پیروی از آن حق و نور، ک خود را در اختیار اباطیل شیاطین قرار داده، از آن پیروی کردند.

از آنچه گذشت روشن می شود که ضمیر (اتبعوا) به یهود عصر نزول قرآن بازمی گردد؛ چنان که ابه ابن عباس منسوب است (1505)، نه به یهود عصر سلیمان علیه السلام؛ چنان که مختر ابن زید و سدّی است (1506)، و نه به همه آنان؛ چنان که به صورت قیل به قائل ناشناس اسناد داده شده است.

ما تتلوا

تتلو از ماده تلاوت است و تلاوت، چنان که راغب گفته، قرآتی است که تبعیت را در پی داشته باشد؛ چه با حرف (علی) متعدی شود، نظیر **وَإِذَا تَلَىٰ عَلَيْهِم آيَاتِنَا** (1507) و **(وَإِذَا تَلَىٰ عَلَيْهِم آيَاتِهِ زَادْتَهُمْ إِيمَانًا)** (1508) یا بدون حرف علی آمده باشد؛ نظیر: **(وَإِذَا تَلَىٰ عَلَيْهِم آيَاتِنَا)** (1509) و **(وَأَنْ تَلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ أَهْتَدَى)** (1510)

براین اساس، نمی توان تلاوت در آیه مورد بحث را به دلیل این که با علی متعدی شده، به معنای جعل و تکذیب دانست؛ به ویژه آن که چنین معنای در هیچ یک از مواد استعمال این واژه در قرآن (بیش از 60 مورد) مشاهده نمی شود. البته راغب اصفهانی این معنا را به عنوان معنای دوم این ماده نقل کرده که در آیات قرآنی به استخدام گرفته نشده است، نه به عنوان احتمال دوم در آیه مورد بحث. او می گوید: گفته می شود: فلان یتلو لعی فلان و یقول علیه ای یکذب علیه (1511). البته این که، برخی مفسران معنای افترا و کذب را در تفسیر آیه اختیار کرده و روایت عیاشی که در هر مبحث روایی خواهد آمد را شاهد بر آن گرفته اند (1512) و بعضی دیگر آن را منسوب به ابومسلم دانسته اند، از بررسی صدر و سابقه ماجرای جادوگران یهود بعید نیست، ولی نسبت به شیاطین که **مُسَخَّر** حضرت سلیمان بودند، بعید است (1513). معانی ضعیف دیگری نیز برای این واژه نقل شده است (1514).

عَلَى

در معنای حرف (علی) در جمله (علی ملک سلیمان) دو احتمال است: یکی این که به معنای اصلی و اولی خودش باشد، چنان که مختار بلاغی (1515) است و در این صورت کلمه اهل در تقدیر است؛ زیرا عنوان تلاوت، بر اشخاص و انسان هاست نه بر حکومت و مانند آن؛ یعنی ما تتلوا الشیاطین علی أهل مملکة سلیمان؛ آنچه را که شیاطین بر مردم مملکت سلیمان تلاوت می کردند. یا این که معنای تقوّل، یعنی دروغ بستن در (تتلوا) تضمین شده است و (تقوّل با علی متعدی می شود: **(وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا...)** (1516) به معنای دروغ هایی که بر شریعت و نبوت سلیمان بستند است (از باب این که **مُلک** کنایه از همان شریعت و مقام نبوت سلیمان **عَلَيْهِ السَّلَام** است) یا به معنای دروغ هایی را که در عهد و زمان سلیمان بستند. دیگر این که به معنای فی باشد؛ زیرا تقدیر اهل، خلاف اصل است و **مُلک**

در جمله علی ملک سلیمان شخص نیست تا بر او تلاوت شود و مختاراً أبوالسعود⁽¹⁵¹⁷⁾ همین است؛ یعنی آنچه را شیاطین در زمان پادشاهی سلیمان تلاوت می کردند.

بعید نیست که هم (تتلوا) به معنای تلاوت کردن باشد؛ خصوصاً با توجه به این که بیش از 60 مورد ماده تلاوت به صیغه های مختلف در قرآن کریم به کار رفته و در همه این موارد به معنای خواندن است؛ چنان که در بیشتر این موارد با (علی) متعدی شده است، و هم (علی) به معنای خودش باشد؛ زیرا با (علی) متعدی شده است، و هم (علی) به معنای خودش باشد؛ زیرا گرچه تقدیر خلاف اصل است، ولی اگر با قرینه همراه باشد، پذیرش آن بی محذور، بلکه متعین است و در این جا یا اهل در تقدیر است، چنان که مختار بلاغی⁽¹⁵¹⁸⁾ است یا علی الناس در تقدیر است به قرینه یعلّمون الناس که در ادامه آیه می آید؛ یعنی ما تتلو الشیاطین علی الناس علی ملک سلیمان؛ آنچه را شیاطین بر مردم علیه حکومت سلیمان تلاوت می کردند. افزون بر این که در هر حال این جمله نیاز به تقدیر یا تأویل دارد؛ چون اگر علی به معنای فی باشد، باز هم کلمه عهد در تقدیر است؛ یعنی ماتتلوا الشیاطین فی عهد ملک سلیمان (آنچه را شیاطین در زمان پادشاهی سلیمان قرأت می کردند) چنان که کسانی مانند أبوالسعود که آن نظر را اختیار کرده اند به آن تصریح کرده اند⁽¹⁵¹⁹⁾ و اگر علی به معنای خودش باشد، ولی تتلوا به معنای تقوّل باشد، باز هم چنین تضمین و تأویلی ارتکاب شده است.

یُعَلِّمُونَ

(یُعَلِّمُونَ) در جمله (یُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ) که به صیغه مضارع و دلیل بر استمرار است، نشان رواج سحر در زمان حضرت سلیمان یا پس از وفات آن حضرت است.

السَّحْرُ

راغب اصفهانی برای این واژه سه معنا ذکر می کند:

1. نیرنگ و خیال پردازی هایی که حقیقتی ندارد؛ نظیر آنچه شعبده باز از طریق چشم بندی ها انجام می دهد و آیه (سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ)⁽¹⁵²⁰⁾ به آن ناظر است.

2. جلب معاونت و یاری شیاطین جنّ از طری قافعالی که سبب تقرّب به آنان می شود و آیه (هل أنبئکم علی من تنزل الشیاطین (۲۲۱) تنزل علی کلّ أفکٍ أثیم) ⁽¹⁵²¹⁾ و آیه مورد بحث: (ولکن الشیاطین کفروا یعلّمون الناس السحر) به آن اشاره دارد.

3. آنچه به عنوان تغییر صورت و تغییر طبیعت اشیا مثل تغییر انسان به صورت حیوان مطرح است که حقیقت ندارد و پنداری بیش نیست ⁽¹⁵²²⁾.

ابن فارس نیز برای این ماده، سه اصل متناهی از هم ذکر می کند: سحر به فتح سین و سکون حاً به معنای عضوی از اعضا (شش)، سحر به فتح سین و حاً به معنای وقتی از اوقات (نزدیک صبح)، سحر به کسر سین و سکون حاً به معنای خدعه و شبه آن که حق را به صورت باطل درآوردن است ⁽¹⁵²³⁾، لیکن صاحب التحقیق برای این ماده یک اصل قائل است و آن منصرف ساختن دیده یا قلب از حق و واقعیت است به خلاف آن که باطل است و حقیقت ندارد.

پس اگر کسی دیده ها را از آنچه در ظاهر مشاهده می کند، یا قلب ها را از آنچه در باطن ادراک می کند به خلاف آن منصرف سازد، گفته می شود وی سحر کرده و ساحر است. وی پس از ذکر این معنا، با تکلفی دو معنای دیگر (وقتی از اوقات و عضو از اعضا) را نیز به همین معنا بازمی گرداند ⁽¹⁵²⁴⁾. البته تقارن سحر با سحر در این که حق آمیخته با باطل و نور مخلوط با ظلمت است، به طوری که نه روشن باشد و نه تاریک تا حدودی قابل طرح است.

در هر حال مطابق آنچه از راغب گذشت، سحر در آیه مورد بحث خیال پردازی و شعبده نیست، بلکه از واقعیتی برخوردار است که با انجام آن یاری و معاونت شیاطین جن جلب می شود. آرای سایر مفسران و رأی حق در مسأله بعداً خواهد آمد.

و ما أنزل

کلمه (ما) در جمله و ما أنزل علی الملکین... موصوله است، نه نافی که قرطبی آن را پذیرفته (به این معنا که ما أنزل علی الملکین سحر، بر آن دو نفر سحری نازل نشد) ⁽¹⁵²⁵⁾؛ زیرا نافی بودن ما مبتنی بر مکسور بودن لازم در ملکین است که قرآتی شاذ است ⁽¹⁵²⁶⁾. نکته قابل بحث این است که معطوف

علیه ما کلمه السحر در (یعلّمون الناس السحر) است؛ بدین معنا که شیاطین یا یهود افزون بر سحر، آنچه را که بر دو فرشته، هاروت و ماروت نازل شده بود نیز به مردم تعلیم می دادند (که چیزی غیر از سحر بود و چنان که ظاهر عطف، تغایر آن دو است یا سحر مخصوص بود و از باب ذکر خاص بعد از عام به جهت اقوا بودن آن خاص، بر سحر مطلق عطف شده) یا معطوف علیه، کلمه (ماتتلوا) است و آنچه در ما بین آمده، جملائی است معترضه؛ یعنی یهود از (ما تتلوا الشیاطین) و از (ما أنزل علی الملکین) تبعیت کردند؟

این جا نیز برخی چون أبوالسعود⁽¹⁵²⁷⁾ دو احتمال را در عرض هم مطرح کرده و صاحب البحر المحيط ظاهر را به وجه اول می داند⁽¹⁵²⁸⁾ و قانون الا قرب فالقرب این استظهار را تأیید می کند. البته وجه سومی را صاحب البحرالمحیط به ابومسلم نسبت می دهد؛ بدین صورت که (ما أنزل) عطف بر (ملک سلیمان) باشد، به این معنا که یهود از افتزایی که به ملک سلیمان زده شد (که می گفتند: همه قدرت و شکوت سلیمان محصول سحر است) و از افتزایی که به (ما أنزل علی الملکین) زده شد (که می گفتند: آنچه بر هاروت و ماروت نازل شد سحر بود، در حالی که بر آنان سحر نازل نشد، چون سحر کفر است و ملائکه معصومند و چنین عمل کفرآمیز را خدا نازل نمی کند، بلکه کار خداوند ابطال آن است) پیروی کردند.

ضعف این وجه آشکار است؛ زیرا با جمله بعدی و ما یعلّمان من أحد.. سازگار نیست؛ چون این جمله نشان می دهد که آنچه بر آن دو فرشته نازل شد، چیزی از مقوله سحر و مطالبی بود که متعلمان با آموختن آن با سحر و طریقه ابطال آن آشنا می شدند. بر همین اساس دو فرشته مزبور اصرار داشتند که بگویند: ما وسیله امتحان هستیم؛ (إنما نحن فتنة) و از سوء استفاده از قدرت و توان به دست آمده بر حذر بدارند.

بَابِل

بابل از شهرهای قدیم بین النهرین است که خرابه های آن در ساحل فرات در 160 کیلومتری جنوب شرقی بغداد واقع است. تأسیس این شهر به 2105 سال قبل از میلاد مسیح بازمی گردد و از

آن زمان تا دوره سلوکیان، یکی از شهرهای مهم مشرق زمین به شمار می رفت. انحطاط این شهر از زمانی آغاز گردید که سلوکیان آن را ترک گفتند⁽¹⁵²⁹⁾. برخی از مفسران مصادیق احتمالی بابل را سه منطقه می دانند: 1. بابل کوفه، بابل دیار مغرب و بابل کوه دماوند⁽¹⁵³⁰⁾.

تذکر

برخی در وجه تسمیه بابل بر پندار عرب بیودن این واژه آن را هماهنگ با تبلیل و اضطراب لغات به حساب آورده اند؛ در حالی که این کلمه نه فارسی است و نه تازی بلکه عبری یا کلدانی است و در کلدانی به معنای باب ایلو، یعنی باب الله و در عبرانی به معنای باب ایل است و از بزرگ ترین شهرهای جهان محسوب می شد و شهرت آن سبب بی نیازی از توضیح و تعریف شده است⁽¹⁵³¹⁾. هاروت و ماروت: بعضی ریشه این دو واژه را هروتات به معنای وصول و سلامت و عافیت و آرمتی به معنای صبر، تواضع، محبت و اخلاص، دانسته آن دو را معادل خرداد و مرداد می دانند⁽¹⁵³²⁾ و بعضی نیز گفته اند: در کتاب اوستا هردات و امردات که همان خرداد و مرداد است به معنای بی مرگ آمده است⁽¹⁵³³⁾.

صاحب التحقيق می گوید:

این دو واژه معرب و بر وزات طاغوت و جالوت و لاهوت و ناسوت، و مأخوذ از زبانی است که ده قرن پیش از میلاد در بابل رواج داشته است، و بر این اصل این دو، از لغت عربی یا آرامی یا آشوری یا فاسی قدیم است. دلیل قطعی نیافته ایم؛ از این رو فایده ای در بحث احتمالات ضعیف موجود در آن، نظیر قول به این که مأخوذ از معادل دو کلمه خرداد و مرداد (یعنی هروتات و امرتات) است نمی یابیم⁽¹⁵³⁴⁾.

فتنه

به معنای امتحان و بلاست و ریشه آن فتنت الذهب و الفضة است و در موردی اطلاق می شود که با گداختن طلا و نقره در آتش، خوب و بد آن از هم جدا شود⁽¹⁵³⁵⁾.

برخی محققان قائلند که دو خصوصیت اختلال و اضطراب در ریشه این ماده، اشراب شده و با این دو ویژگی از موادی چون اختبار، ابتلا و امتاحن امتیاز می یابد و بر همین اساس هیچ یک از این مواد چهارگانه را نمی توان در مورد دیگری به کار برد، مگر از باب مجاز و عنایت. او می گوید:

ماده امتحان در جایی به کار می رود که در مقام عمل جدیتی صورت پذیرد تا خبر و نتیجه به دست آید؛ مانند: (إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مِهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ) ⁽¹⁵³⁶⁾ و ماده ابتلا در موردی به کار می رود که تحوّل و انقلابی تحقق یابد؛ مانند (وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ) ⁽¹⁵³⁷⁾، (هنا لك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شديداً) ⁽¹⁵³⁸⁾ و ماده اختبار (که استعمال قرآنی ندارد) در موردی به کار می رود که بنا بر تحصیل اطلاع دقیق باشد و ماده فتن و افتتان در موردی به کار می رود که اختلال و اضطرابی ملحوظ باشد؛ مانند: (أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) ⁽¹⁵³⁹⁾، (أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون) ⁽¹⁵⁴⁰⁾.

غرض آن که فتنه به معنای آشوب است، نه امتحان و چون در آشوب، یعنی تموج، تحول، تقلّب و اضطراب، گوهر هر کس یا چیزی معلوم می شود، فتنه به معنای آزمون و امتحان تلقی شده است:

في تقلّب الا حوال علم جواهر الرجال ⁽¹⁵⁴¹⁾.

منهما

آیا ضمیر هما در (فیتعلمون منهما ما یفرقون...) به دو ملک باز می گردد، یعنی مردم از آن دو فرشته چیزی را می آموختند که سبب جدایی میان زن و شوهر می شد، یا به سحر و (م أنزل علی الملکین) بازگشت م یکنند، یعنی مردم از شیاطین و فرشتگان چیزهایی را فرا می گرفتند که سبب تفرقه بین زن و شوهر می شد؟

با توجه به این که دو ضمیر تنبیه دیگری که در این سیاق وجود دارد، یعنی ضمیر (یعلمان) و (يقولا) به هاروت و ماروت باز می گردد، شکّی نیست که ظاهر در این ضمیر تنبیه سومی: (منهما) نی زوجه اول است؛ یعنی ضمیر به فرشته هاروت و ماروت باز می گردد؛ بر همین اساس بیشتر مفسران همین وجه را اختیار کرده و برخی اصلاً به وجه دیگر اشاره نکرده اند ⁽¹⁵⁴²⁾. البته چنان که روشن است

ارجاع این ضمیر تثنیه به سحر و (ما أنزل) محذور عقلی ندارد؛ خصوصاً به قرینه تناسبی که تعلّم با تعلیم دارد؛ یعنی همچنان که تعلیم شیاطین از سحر و (ما أنزل لعلی الملکین) بوده، تعلیم مردم نیز از این دو بوده است، لیکن عمده ظهورِ سباق و سیاق آیه است که مورد اشارت قرار گرفت.

وجه سومی نیز به ابومسلم نسبت داده شده⁽¹⁵⁴³⁾ و آن بازگشت ضمیر تثنیه به فتنه و کفر (مصدری که از لا تکفر به دست می آید) است؛ یعنی مردم از فتنه و کفر چیزی را آموختند که سبب جدایی زن و شوهر می شد، لیکن این وجه نیز مخالف ظاهر است و ضعیف تر از آن، وجهی است که در المیزان نقل شده⁽¹⁵⁴⁴⁾، گرچه قائلی برای آن نیافته ایم آن این که ضمیر به سحر و کفر بازگردد.

خلاق: به معنای نصیب از ماده خَلَقَ به معنای اندازه گیری است (نه خُلِقَ به معنای کهنگی و به نصیب اسان خلاق گفته می شود؛ زیرا نصیب هر کسی برایش مقدّر و اندازه گیری شده است؛ چنان که سَجِيَّة انسان به خُلُق موسوم است؛ زیرا انسان صاحب سَجِيَّة بر آن اندازه گیری شده است⁽¹⁵⁴⁵⁾. البته نفی خلاق به معنای بی برگی از بهشت، منافاتی با بهره مندی آنان از دوزخ ندارد؛ هر چند در فرهنگ محاوره، عنوان بهر بر عذاب اطلاق نمی شود.

لَمْتُوبَةٌ

مُتُوبَةٌ از ماده ثوب به معنای رجوع است و به جزای اعمال از آن رو ثواب و مَثُوبَةٌ اطلاق می شود که جزای عمل انسان به خود انسان باز می گردد؛ چنان که لباس ثوب گفته می شود؛ زیرا نخعی که لباس از آن تشکیل شده است به حالتی که برایش مقدّر شده بازگشته است⁽¹⁵⁴⁶⁾ و از منظر دیگر چون بازگشت متن عمل به آن صورت باطنی است، همان را مَثُوبَةٌ و مرجع و بازگشت خوانند و در این جهت فرقی بین بهشت و دوزخ نیست؛ از این رو عنوان مَثُوبَةٌ و ثياب در قرآن کریم بر عذاب هم اطلاق شده است: (قُلْ هَلْ أَنْبِئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ، مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ...) ⁽¹⁵⁴⁷⁾، (فَالَّذِينَ كَفَرُوا قَطَّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ...) ⁽¹⁵⁴⁸⁾.

نکره بودن مَثُوبَةٌ در آیه دوم دلیل بر وحدت است و تنوین تفخیم آن نشان از نهایت عظمت ثواب الهی دارد؛ زیرا توجه به تنکیر آن بدین معناست که یک ثواب از طرف خدا هر چند به ظاهر اندک

باشد، از همه منافی که همه ساحران در همه عمر خود می برند، بهتر است. شرح این نکته در مبحث اشارات خواهد آمد.

تناسب آیات

چنان که گذشت کسانی چون ابوالسعود⁽¹⁵⁴⁹⁾ قائلند که واو در صدر آیات مود بحث: (وَاتَّبِعُوا...) برای عطف است، نه استیناف و (اتَّبِعُوا) را به جوب (لَمَّا) در آیه قبل یعنی (نبذ) عطف می دهد و این نکته را وحدت شأن نزولی که در سیره ابن هشام⁽¹⁵⁵⁰⁾ برای این آیه و آیات قبل ذکر شده، تأیید می کند. با این بیان، هماهنگی دو آیه مورد بحث با آیات قبل روشن می شود؛ زیرا این دو آیه نیز زشتی دیگری از زشتی های یهود عصر نزول قرآن را برمی شمرد و می فرماید: آنان که پس از بعثت رسول مکرّم از روی عناد و لجاج، کتاب خدا را به پشت سر افکندند و از آن تبعیت نکردند، با تبعیت از شیاطین به سحر مبتلا شدند و به جای پیروی از حقّ و نر، به سوی باطل و ظلمت رفتند و احسن القصص و بیّنات و حکمت های آسمانی را به اباطیل و اسطوره هایی که شیاطین جنّ و انس بر اهل مملکت سلیمان می خواندند تبدیل کردند؛ به گمان این که سلیمان، سار بود و مُلک و زمامداری او بر سحر و طلسمات استوار بود؛ در حالی که دامن آن حضرت از سحر و کفر میرا بود و شیاطین بودند که با پیروی از سحر کافر شدند.

سپس در ادامه به بهانه و استناد دیگر یهود عصر نزول قرآن (قصّه هاروت و ماروت) اشاره می کند. هاروت و ماروت دو فرشته معصوم بودند که برای غرضی درست، یعنی ابطال کید کائدان و سحر ساحران به مردم سحر می آموختند؛ بر همین اساس، آن دو فرشته به متعلمان خود می گفتند: بدان که ما و آنچه به تو می آموزیم و توان و قابلیتت که به تو می دهیم، امتحان و ابتلایی بیش نیست؛ پس تنها در جایگاه شایسته (ابطال سحر ساحران) از آن بهره برداری کن و با به کارگیری آن در اهداف باطل کافر مشو! لیکن آن متعلما، به انداز این دو فرشته توجهی نمی کردند و بخش هایی از سحر را می آموختند که بتوانند به وسیله آن میان مرد و همسرش جدایی بیفکنند.

در پایان آیه اول درباره فرجام و نتیجه اخروی این عمل قبیح می فرماید: آنان گرچه می پنداشتند که از چنین عمل زشتی در دنیا نفع می برند، لکن تحقیقاً از بی بهرگی خویش در آخرت با خبر بودند و در حقیقت دین و آخرت و جانشان را با منفعت خیالی دنیا معامله کردند و کاش می دانستند که چه زشت متاعی است آنچه در مقابل جان انسان قرار بگیرد.

در دومین آیه می فرماید: اگر آنان از این عمل زشت دست می کشیدند و به جای گرایش به سوی جادوگری، به رسول مرم و آیات الهی ایمان می آوردند و با عمل به اوامر و اجتناب از نواهی الهی، تقوا پیشه می کردند، ثواب و پاداشی را دریافت می کردند که قطعاً بهتر از سحر بود کاش از این نکته نیز با خبر بودند و می دانستند که آنچه در نزد خداست از سحر و ساحری بهتر است.

احتمالات تفسیری در آیه

از شگفتی های نظم و چینش آیات قرآن این است که، به تعبیر استاد بزرگوار علامه طباطبایی، با همه احتمالات فراوان و بلکه محیرالعقولی که در تفسیر و تشریح فقرات آیه مورد بحث وجود دارد (به ونه ای که مطابق محاسبه آن استاد فرزانه به یک میلیون و دویست و شصت هزار وجه می رسد) در عین حال زیبایی و فصاحت و بلاغت کلام حفظ شده است⁽¹⁵⁵¹⁾ و توضیح آن در اشارات خواهد آمد. برخی احتمال های تفسیری و مواضع نزاع و اختلاف در آیه، در بحث از مفردات گذشت و برخی در مباحث آینده به ترتیب طرح خواهد شد.

بهره گیری از سحر برای مبارزه با قرآن

پیروی هدا از آن حق پویان و پیروی هوا از آن باطل گرایان است: **ذَٰلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ**⁽¹⁵⁵²⁾. یهود باطل گرا به جای پیروی از هدای موسای کلیم تبعیت از هوای فرعون را انتخاب کردند و به جای اندیشه موسوی **عَلَيْهِ السَّلَامُ** پندار فرعون را برگزیدند و براساس **(لَعَلَّنَا نَتَّبِعَ السَّحْرَةَ إِنَّ كَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ)**⁽¹⁵⁵³⁾ به پیروی ساحران پرداختند و در این کزراه روی به سحر عادی بسنده نکردند، بلکه از ادوگری سیاسی و

اجتماعی که درباره دولت سلیمان جعل می شد تبعیت می کردند (و مصداق کامل **إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ** و ما تهوی الا نفس) ⁽¹⁵⁵⁴⁾ بودند.

از جمله (اتَّبِعُوا...) و عطف آن بر نبذ در آیه قبل به دست می آید که یهود عصر نزول قرآن، برای کم فروغ کردن نور نبوت رسول مکرم و کاستن از تأثیر آیات الهی آن، افزون بر این که بشارت های تورات را انکار می کردند و کتاب خدا را پشت سر می انداختند، از تعلیم و تعلم سحر و به کارگیری آن و اسناد جادوگری به حضرت سلیمان، بهره می گرفتند.

این احتمال نیز وجود دارد که سحر و تعلیم آن مربوط به نیاکان یهود عصر رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ باشد، لیکن وحدت سیرت و سنت و تشابه دل ها: (**تشابهت قلوبهم**) ⁽¹⁵⁵⁵⁾ مصحح اسناد آن به یهودان عصر نزول قرآن شده است؛ یعنی اگر یهودی های معاصر رسول گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در عصر سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام می زیستند، همانند نیاکان خود تن به گناه اعتقادی و عملی می دادند.

تنزیه سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام از کفر عملی

سحر به هر صورتی که در آید با کفر عملی همراه است؛ چنان که اگر با انحراف فکری و الحاد عقیدتی همراه باشد، با کفر اعتقادی همراه است و از بدترین پدیده های روحی است. مخالفان دولت سلیمان و محاربان فکری و اجتماعی حکومت آن حضرت وی را با نسبت دادن سحر تکفیر عملی کردند. چون صیانت رسولان از پدیده های زشت فکری و اجتماعی از اهمیت خاص برخوردار است، خداوند قبل از طرح سایر مسائل، به مصونیت حضرت سلیمان از وَصْمَه نقض فکری و عصمت او از وَصْمَه عیب اجتماعی عنایت کرد و چنین فرمود: (و ما کفر سلیمان)؛ چنان که در تطهیر هاروت و ماروت از ابتلای به بدآموزی سحر چنین یاد کرد: (و ما یعلّمان من أحدٍ حتی یقولوا إنّما نحن فتنه فلا تکفر...). البته تعلیم آنان تأثیر علمی خود را حفظ می کرد و شاگردان آن مکتب دانش سحر را فرا می گرفتند؛ چنان که در این باره چنین می آمده است: (و یتعلّمون منهما...؛ یعنی آن تعلیم فاعلی آن دو معلم با این تعلّم قابلی شاگردان هماهنگ بود، نه آن که شاگردان آنان از فراگیری سحر عاجز می شدند یا صحنه آموزش را عمداً ترک می کردند.

جمله (و ما کفر سلیمان) کفر را از حضرت سلیمان نفی می کند و دو جمله و لکن الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحر افزون بر اثبات کفر برای شیاطین منشأ کفر آنان را تعلیم سحر معرفی می کند؛ بنابراین، سحر سبب کفر است و تنزیه دامن پاک سلیمان از کفر در واقع به تنزیه آن حضرت از جادوگری بازمی گردد و سلیمان کافر نشد، یعنی سلیمان ساحر نبود؛ زیرا تنها راه توهم کفر آن حضرت و همچنین طریق منحصر اسناد کفر به آن حضرت علیه السلام در نزد شیاطین یهود، همین پندار سحر آن حضرت بود. غرض آن که، از آیه کفر عملی سحر استظهار می شود. در این صورت به طریق اولی، آیه دلالت بر حرمت سحر می کند و بر همین اساس این آیه از ادله حرمت سحر و از اسباب حرمت سحر می کند و بر همین اساس این آیه از ادله حرمت سحر و از اسباب کفر در نزد فقهاست ⁽¹⁵⁵⁶⁾؛ چنان که سببیت سحر و سوء استفاده از آن برای کفر، از جمله (إنما نحن فتنة فلا تکفر) نیز برمی آید.

این که سحر مطلقاً موجب کفر می شزد یا چنین استلزامی اختصاص به کسی دارد که آن را حلال بشمرد، باز هم نزد فقها مورد بحث است؛ مرحوم صاحب جواهر گرچه در کتاب التجارة ⁽¹⁵⁵⁷⁾ در این باره توقف کرده است، لیکن در کتاب الحدود می گوید: اطلاق نص و فتوا اقتضا دارد که استلزام کفر اختصاص به صورت استحلال نداشته باشد ⁽¹⁵⁵⁸⁾ و روشن است که آیه مورد بحث یکی از آن نصوص مطلق به حساب می آید.

می توان گفت سحر گاهی کفر عملی و گاهی کفر اعتقادی است؛ کفر اعتقادی در جایی است که اسان به تأثیر ستقل سحر معتقد باشد، اما اگر کسی در مقام عقیده موحد و از اعتقاد به تأثی استقلال سحر میرا بود، ولی در مقام مل آن را به کار گرفت، مبتلا به کفر عملی، یعنی معصیت بزرگ شده است، نه از آن جهت که دیگری ضرر می رساند و اضرار به غیر، معصیت ات، بلکه خود سحر خواه اثر بکند، یا نکند معصیت است و ایدأ و اضرار به غیر، عنوان دیگری است که بر آن عارض می شود. به هر تقدیر، مفاد آیه این است که پیامبر معصوم، حضرت سلیمان علیه السلام، هرگز به سحر آلوده نشد و تن

به کفر اعتقادی و عملی نداد و سلطنت او عطیه خداوند بود، لیکن شیاطین با تعلیم و تعلّم سحر در اعتقاد و در عمل کفر ورزیدند.

ابتلای پیامبران به شیاطین

در قبال تقوای رهبران الهی طغوی قائدان الحادی قرار دارد. انبیا که عهده دار تلاوت آیات خدا و مسؤوول تعلیم کتاب و حکمت و کفیل تزکیه نفوس مردم بوده اند، به شیاطین مبتلا می شدند که از یک سو سیمت تلاوت و تدریس متون سحری را داشتند و از سوی دوم سیمت تعلیم مضامین و کیفیت اعمال آن را داشتند و از سوی سوم اتسعال و به کارگیری آن را در فروپاشی نظام خانوادگی و کانون اجتماعی برعهده داشتند و از سوی چهارم دعوی هماهنگی با پیامبر را داشتند، یا پیامبر خدا را هم فکری و هم گرابی و همکاری با خود متهم و او را ساحر معرفی می کردند؛ از این رو هم رسالت رهبران الهی ثقیل بود و هم وظیفه علما دینی و نیز مؤمنان به مکتب آسمانی خطیر بوده و هست که از تهاجم جهات شیطانی مزبور جلوگیری کرده و در دفع یا رفع آن دریغ نکنند و با هرگونه دجل و جعلی مبارزه علمی کنند تا هیچ دجال و جعلی بساط ختر و خطر نگستراند.

در این که مراد از شیاطین در آیه مورد بحث، شیاطین جنی است یا انسی یا هر دو، سه احتمال مطرح است؛ صاحب المنار هر سه احتمال را در عوض هم مطرح کرده و هیچ یک را اختیار نکرده است (1559) و بعضی دیگر احوال سوم را پذیرفته اند و آن را از قبیل آیه (شیاطین الانس و اجنّ یحیی بعضهم إلی بعض زخرف القول غروراً) (1560) دانسته اند. (1561)

لیکن قرینه مقام اقتضا دارد که، چنان که علامه طباطبایی 1 اختیار کرده اند (1562)، مراد از شیاطین، شیاطین جنّ باشد؛ چون آنان بودند که تحت سیطره و تسخیر حضرت سلیمان علیه السلام قرار داشته و به عذاب او معذب بوده، با این تسخیر، از افساد و اضلال ممنوع شدند: و من الشاطین من یغوصون له و یعملون عملاً دون ذلک و کنا لهم حافظین (1563) و پس از وفات حضرت سلیمان و به مجرد این که از بند و تسخیر آن حضرت آزاد شدند و از عذاب محدودیت رهایی یافتند، افساد خود را آغاز کردند: فلما خرّ تبینت الجنّ أن لو كانوا یعلمون الغیب ما لبثوا فی العذاب المہین (1564).

کفر عملی شیاطین

مقصود از کفر در جمله *ولکن الشیاطین کفروا* کفر عملی است، نه اعتقادی، ولی کلام در این است که مقصود از عمل کفرآمیز کدامین عمل است؟ عمل جعفر سحر و تدوین آن در کتاب و سپس استناد آن به سلیمان ⁽¹⁵⁶⁵⁾ یا عمل تعلیم سحر یا عمل به کارگیری سحر یا مجموع این اعمال سه گانه؟ در صورتی که جمله *(یعلّمون الناس السحر)* بدل یا حال برای کفروا یا خبر دوم لکن و فاعلش شیاطین باشد چنان که به بعضی استناد داده شده ⁽¹⁵⁶⁶⁾ و بعید نیست که ظاهر سیاق آیه نیز چنین باشد، این جمله تفسیری برای کفر می شود و احتمال دوم (تعلیم سحر و اضلال حاصل از آن) را تقویت می کند و در صورتی که *(یعلّمون الناس السحر)* به جمله *(اتّبعوا)* ارتباط داشته باشد و فاعل آن یهود باشد، ظاهر استدراک با لکن: و ما کفر سلیمان و لکن الشیاطین کفروا احتمال اول است؛ یعنی مراد از کفر، جعل و تدوین سحر و سپس استناد آن به پیامبر موصوم است؛ چنان که در روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده است. نیز احتمال این که مراد جمیع اعمال سه گانه یا خصوص استعمال سحر و تعلیم و تدوین آن باشد، بعید نیست و کسانی چون ابوالسعود ⁽¹⁵⁶⁷⁾ و امین الاسلام طبرسی 1 آن را اختیار کرده اند.

سحر آموزی شیاطین آیا *(یعلّمون الناس السحر)* تفسیری برای جمله *(کفروا)* است یا تفسیری برای جمله *(واتبعوا)* و به بیان دیگر، آیا ضمیر فاعلی *(یعلّمون)* به شیاطین باز می گردد یا به یهود و تبعیت کنندگان از شیاطین؟

ابوالسعود و نیز آلوسی دو احتمال مزبور را در عرض هم مطرح ساخته اند ⁽¹⁵⁶⁸⁾ و آنچه در بسیاری از تفاسیر آمده، وجه اول است ⁽¹⁵⁶⁹⁾ و کمتر به وجه دوم اشاره ای شده است. برخی از مفسران به هر دو وجه اشاره کرده و در مقام تقدیم یکی بر دیگری برآمده است؛ مانند صاحب البحر المحیط. او می گوید: ظاهراً ضمیر *(یعلّمون)* به شیاطین باز می گردد و مختار زمشخری ⁽¹⁵⁷⁰⁾ نیز همین است. سپس وجه دوم را به صورت قیل مطرح می سازد. ⁽¹⁵⁷¹⁾

از دو جهت می توان وجه اول را تقویت کرد؛ یعنی نظر اکثر مفسران و کسانی چون زمخشری و صاحب البحر الحیط را برگزید: نخست این که ظاهر سیاق به ویژه براساس قانون یساق الا قرب فالاقرب این است که ضمیر (یعلمون) به شیاطین بازمی گردد و دیگر این که اگر ضمیر به یهود و تبعیت کنندگان شیاطین بازگردد، نتیجه این می شود که یهود پیرو شیاطین در عصر نزول قرآن به جای این که این که خود سحر را به کار گیرند، آن را به مردم می آموختند و چنین چیزی بعید به نظر می رسد؛ زیرا علی الظاهر مقصود از یهود در آیات مورد بحث، عالمان و احبار و اندیشمندان آنان است و آناه برای این که محوریت خود را از دست ندهند و تجارتگاه تزویر و اضلال خود را تعطیل نکنند، می بایست خود متولّی استعمال سحر باشند، نه این که با آموختن آن به دیگران سبب کسادی بازار خود شوند.

نزول سحر بر فرشتگان

در نزول سحر بر دو فرشته: (و ما أنزل علی الملکین) و گفتار آنان و حصر کردار آنها: حتی یقولوا إنّما نحن فتنه فلا تکفر چهار سؤال مطرح است:

اول به لحاظ مبدأ فاعلی سحر که چگونه خداوند سحر را که چیزی باطل است، انزال فرمود.

دوم به لحاظ مبدأ قابلی آن، یعنی فرشته معصوم که چگونه باطل گرا شد.

سوم به لحاظ جمع بین دو مقال ناسازگار که چنین جمعی مخالف عقل است؛ زیرا قصد داشتن با تحذیر آن وقوع آن جمع نمی شود؛ پس چگونه آن دو فرشته گفتند: (إنّما نحن فتنه) و نیز گفتند: (فلا تکفر).

چهارم به لحاظ حصر کار در فتنه، زیرا چنین انحصاری با عقل هماهنگ نیست؛ خواه آن دو نفر فرشته بودند یا سلطان (طبق دو قرأت). از این شبهات چاهرگانه می شود، به ترتیب چنین پاسخ داد (1572).

اما به لحاظ مبدأ فاعلی اولاً، علم سحر مذموم نیست؛ هر چند عمل به آن مذموم و زیانبار است؛ همانند سایر صنایع زشت و ضار؛ نظیر صنعت شراب و هروئین سازی یا ساختن سلاح های میکروبی

و کشتار جمعی. ثانیاً، انزال چیزی گاهی از قبیل ایحا و الهام نبوی و وکوی است که محصول آن مانند قرآن و حدیث قدسی است و زمانی از سنخ تعلیم ذهنی و القای مفاهیم حصولی در اذهان صاحب نظران است که همه علوم چنین است؛ زیرا مآه آرای علمی اموری است موجود و ممکن و ریشه هر موجود امکانی نزد خداست. ثالثاً، در هر مقطع که سخن از حُسن و جمال علمی است، از آن خداوند است: (ما أصابك من حسنةٍ فمن الله) (1573).

اما پاسخ به لحاظ مبدأ قابلی به این است که گوهر علم سحر مذموم نیست؛ بنابراین صرف تعلّم آن زیانبار، حرام و مذموم نیست. تنها چیزی که ذموم است عمل به آن یا تعلّم به قصد عمل است و چون دو فرشته مزبور هم از متن عمل به سحر صون بودند و هم از قصد آن منزّه، فراگیری آنان و پذیرش آنچه نازل می شد، بدون محذور بوده است.

اما پاسخ به لحاظ جمع بین دو قول یاد شده به این است که متن تعلیم سحر آزمون الهی است و متعلّم با فراگیری آن در معرض امتحان قرار می گیرد، ام انجام آن ب انحراف فکری کفر اعتقادی را به همراه دارد و بدون آن صرفاً کفر عملی است. پس جمع بین آزمون بودن تعلیم سحر و نهی از عمل به آن معقول بلکه مقبول است.

اما پاسخ به لحاظ حصر کار در فتنه به این است که ظاهر کار ما منحصرآزمون است و هدف ما خاموش کردن شعله فتنه عملی ساحر و هشدار و تحذیر و نهی از منکر است و صدر و ساقه چنین برنامه ای خیر است.

ماهیت هاروت و ماروت

آیا هاروت و ماروت حقیقتاً دو فرشته معصوم بودند و بدون هیچ گونه تحوّلّی عهده دار تعیم سحر شدند یا فرشته ای بودند که تنزل یافته و به لباس بشری درآمدند و بعد از تنزل به گناه آلوده شدند یا دو انسان حیله گر فرشته نما، یا دو انسان صالح فرشته صفت بودند؟ ظاهر آیه (طبق برخی استنباطها) بنابر قرأت مشهور (فتح لام ملکین) وجه ال است و آیه در این جهت از محکّمات است؛ از این رو به

روایات و اقوال مفسران که برخلاف این محکم باشد نباید اعتنا شود؛ شرح روایات در بحث روای خواهد آمد. اما اقوال مفسران، برخی گفته اند:

مفسران درباره هاروت و ماروت سخن ها گفتند و اطاله کلام کردند؛ در حالی که برای اکثر آنان مستندی جز اسرائیلیانی که نه عقلاَن را تأیید می کند و نه نقل وجود ندارد. فخر رازی هم که حدود بیست صفحه در تفسیر این آیه سیا کرده جز این که بر غموض و پیچیدگی این قصه بیفزاید کری از پیش نبرده است و صاحب مجمع البیان هم به همین منوال... حتی تفسیر محمد عبده و دو تلمیذش مراغی و صاحب المنار عقده ما را نگشودند. بهترین مطلبی که در این رابطه به دستم رسید، مطلبی است که در کتاب انوأة فی حقل الحیاة تألیف عبیدی مفتی شهر موصل آمده است؛ زیرا او به کلام اهل سیر و تاریخ نویسان (علماً الا ثار) تکیه کرده است (1574).

سپس عین عبارات عبیدی را ذکر می کند که اجمال آن بدین قرار است:

وقتی قدرت حضرت سلیمان علیه السلام در سوریه و فلسطین گسترش یافت، پادشاه بابل که از قبل به این مناطق طمع داشت، چون نتوانست با زور و قدرت بر این دو سرزمین چیره شود، خوی سلطنت طلبی او را به ستوه درآورد، با نیرنگ و خدعه به فکر تضعیف حکومت سلیمان علیه السلام برآمد؛ بر همین اساس دو نفر از دست آموزان دربار خود به نام هاروت و ماروت را، که بیانی سحرآمیز داشتند، در جامه زهد و تقوا برای اغوای مردمی که تحت حکومت سلیمان علیه السلام بودند، روانه فلسطین رد؛ آن دو نف، مردم را به طف خود جذب و با کسب و جاهت و بیانی مؤثر، شروع به توطئه و نیرنگ در برابر حکومت حضرت سلیمان علیه السلام کردند و با گفتن این که اساس سلطنت سلیمان بر سحر و شعبده و شیطنت استوار است، مردم را فریب داده و توده مردم را بر حکومت آن حضرت شوراندند. این که آیه مورد بحث از آن دو نفر به دو فرشته تعبیر می کند، به جهت ظاهر فرشته گون آنان بود؛ گرچه در واقع دو شیطان بودند و این که از تعلیم آن ع، به سحر تعبیر شده به جهت بیان سحرآمیزشان بود و کاربرد لفظ مَلک د رانسان صالح نظیر (إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ) (1575) و استعمال لفظ شیطان در مورد انسان صالح نظیر (شیاطین الانس والجن) (1576) و به کارگیری لفظ سحر در سخن جذاب و گیرا

نظیر: (إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثِرُ (۲۴) إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ) (1577) و حدیثِ إِنْ مِنْ الْبَيَانِ سِحْرًا (1578) کم نیست و ماجراهای تاریخی منطقه بابل و تخریب بیت المقدس به دست بُخْتِ نُصْرَ با آیه (وَقَضِينَا لِي بَنِي إِسْرَائِيلَ لَتَفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرْتِينَ...) (1579) تأیید شده است. جمله (اتَّبِعُوا...) نشا می دهد که یهودی های عصر نزول قرآن نیز همان روش پیشینیان خویش را دنبال کردند و می خواستند با نیرنگ و توطئه، تعالیم رسول مکرم را سحر نامیده و خود آن حضرت را ساحر معرفی کنند و مردم مسلمان را به زیان او بشورانند (1580).

این بیان گرچه از نظر حدس به ماجرای تاریخی مستند است، لیکن افزون بر این که ریشه تاریخی معتبری برای آن اثبات نشده، زیرا این قصه نه به صورت متواتر نقل شده، و نه به صورت خبر واحد معتبر و محفوف به قراین در تاریخ آمده، مشتمل بر چندین خلاف ظاهر است: اولاً، اطلق مَلَكٌ بر دو انسان خبیث و منافق، بدون وجود قرینه ای در کلام، خلاف ظاهر است. و اطلاق مَلَكٌ از سوی زنان مصر بر انسان شایسته ای مانند حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ: (إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلِكٌ كَرِيمٌ) (1581) نیز با قرینه همراه است.

ثانیاً، حمل کردن (مَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ) بر القائنات نفسانی و شیطانی، نه بر وحی یا الهام الهی نیز خلاف ظاهر است.

ثالثاً، حمل سخن هاروت و ماروت در هنگام تعلیم سحر: إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ بر نفاق آن دو خلاف ظاهر است.

تذکر: گرچه علم از آن نظر که موجودی امکانی است نیازمند به مبدأ فاعلی است و سرانجام باید به مبدأ وجوبی منتهی گردد، لیکن مبدأ واجب گاهی بدون واسطه است و زمانی با واسطه. رشته هی گونه گون علم و شعبه های متنوع علم نافص و علم ضارّ و نیز گزارش های حق و باطل، صدق و کذب و نظایر آن خواه د بخش جزم علمی که مورد اشارت است یا عزم عملی که گاهی مورد عنایت قرار می گیرد، توسط فرشتگان و شاطین القا می شود؛ یعنی گاهی برکات الهی توسط ملائکه در محدوده جان کسی هبوط می کند و زمانی درکات و نعمت اهی خدا توسط شیاطین در قلمرو جان

کسی فرود می آید. آیه (الذین قالوا بنا الله ثم استقاموا تنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا و
أبشروا بالجنة التي كنتم توعدون) ⁽¹⁵⁸²⁾ راجع به نزول فرشتگان بر پارسایان استوار و آیه أفأنبئكم
على من تنزل الشياطين تنزل على كل أفاك أثيم ⁽¹⁵⁸³⁾ راجع به نزول فرشتگان بر پارسایان استوار و
آیه (أفأنبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل أفاك أثيم) ⁽¹⁵⁸⁴⁾ ناظر به فرود آمدن شیاطین بر
دروغگویان تبه کار است؛ بنابراین، القای علم نافع و ضار و تلقین بيمودن راه خیر و شر و تعلیم طی
کردن راه راست و کز، توسط فرشته و شیطان در باطن افراد پرهیزکار و تبه کار معقول و مقبول است
و نیازی به تمثّل فرشته نیست؛ چه رسد به تجسّم آن، و در هر موردی که چنین تمثلی رخ دهد، حتماً
بر اثر ضرورت است و احراز آن در مقام اثبات محتاج به دلیل معتبر است.

قصه هاروت و ماروت و کیفیت تعلیم آنان نیازمند دلیل طمانینه بخش است که متون نقلی عهده
دار آن است. ام آنچه بعضی از مفسران نگاشتند ⁽¹⁵⁸⁵⁾. در خور تأمل و نقد است؛ زیرا اولاً، ظاهر آیه
مورد بحث این است که آن دو، یعنی هاروت و ماروت فرشته بودند، نه انسان متظاهر و فرشته نما.
ثانیاً، ظاهر آیه طهارت و نزاهت آن دو فرشته است، نه نیرنگ؛ یعنی واقعاً از استعمال سحر تحذیر می
کردند، نه از روی خدعه. ثالثاً، ظاهر آیه مورد بحث تأثیر سحر در فروپاشی نظام عریق و عمیق
خانواده است، نه آن که آیه درباره تأثیر سحر ساکت باشد و بدون نفی و اثبات از آن گذشته باشد.
رابعاً، تأثیر تلقینی سحر قابل انکار نیست و همین در حدّ خود تأثیر واقعی است، فی الجمله. خامساً،
محرومیت ساحران در میعشت و ابتلای آنان به فقر فلاکت دلیل عدم تأثیر سحر نیست.

با ملاحظه ظهور آیه مورد بحث در آنچه ذکر شد، آیه در این جهت از بحث از محکّمات است و
هر آنچه که مخالف آن باشد، فاقد اعتبار است؛ نظیر آنچه به صورت مرفوع نقل شده که هاروت و
ماروت دو فرشته ای بودند که با مشاهده تبه کاری مردم به درگاه دا شکایت بردند. خدا با دادن قوه
شهوت به آن دو فرشته آنان را به زمین نازل کرد و به ناپاک دامنی، شرب خمر، بت پرستی و قتل
نفس آلوده شدند و آنگاه گرفتار کیفر الهی شدند ⁽¹⁵⁸⁶⁾.

پیام آیه برای معلمان علوم غریب

جمله و ما یعلّمان من أحد حتی یقولوا إنّما نحن فتنه فلا تفکر هم پیامی برای معلمان علوم غریب دارد که نسبت به جنبه های اخلاقی متعلّمان غافل نباشند و آنان را از سوء استفاده از تان به عمل آمده بر حذر دارند و هم از نقش اساسی نیّت در حکم فقهی تعلیم سحر خبر می دهد؛ زی امطابق این آیه، هم شیاطین معلّم سحر بودند و هم هاروت و ماروت؛ ام اشیاطین چون نیّتشان ایجاد تفرقه و افساد جامعه بود، عملشان حرام، بلکه موجب کفر گردید، لیکن هاروت و ماروت چون قصدشان دفع مفسده بود، عملشان مباح بلکه راجح شد. تعلم سحر از جانب این دو فرشته از قبیل آموزش دادن امور مربوط به سمّ برای پرهیز از خوردن سمّ و نیز درمان مسموم، و از قبیل آموزش مغالطه در منطق برای کشف مغالطات و دوری از آن است، تا خود مبتلا نگردند و دیگران را با آن گمراه نکنند و جلو اضلال مغالطه پیشه گان را بگیرند.

تذکر: قرطبی به عنوان حدیث نبوی چنین نقل کرده است: اتقوا الدنیا فوالذی نفسی بیده إنّها أسحرُ من هاروت و ماروت⁽¹⁵⁸⁷⁾. ساحرتر بودن دنیای غرور برآیند است که گرچه خود دنیا از آن جهت که مخلوق خداوند است می تواند محلّ تحصیل زاد راه معاد باشد، ولی از آن لحاظ که ابزار فریب شیطان ختار و خغدّاغ ست، فریب های فراوانی آن را همراهی می کند و شیطان هرگز نیرنگ خود را آشکار نمی کند و قصد وی هم فریب دادن مردم است، اما هاروت و ماروت ضمن آنکه از چنین قصد سوئی مصونند، به فتنه و آزمون بودن خود تصریح کرده و از استعمال سحرکه در حدّ خود کفر عملی است، نهی می کردند؛ از این رو تفاوت زیادی با دنیا دارند.

تأثیر سحر در فروپاشی نظام جامعه

تأثیر سوء سحر در فروپاشی نظام جامعه از ایجاد شکف بین همسران (یفرقون به بین المرء و زوجته) و تولید تنفر و انزجار آنان از یکدیگر آغاز می شود؛ زیرا جامعه مهربان و عطوف از خانوارهای ودود و رحیم متشکل است؛ اگر عناصر محوری کانون زندگی مشترک و کوچک همسر با زلزله سحر ویران گردد، پس لرزه آن زلزله دیوار جامعه را فرو می ریزد؛ زیرا اساس خانواده با دو

اصل قوی و قویم مودت و رحمت تحکیم شده است؛ چنان که قرآن کریم در این باره می فرماید:...

(خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودةً ورحمةً)⁽¹⁵⁸⁸⁾؛ یعنی خداوند از جنس شما همسرانی آفرید که شما به سوی آنان گرایش داشته و مایه سکینت و آرامش شما شوند و برای همین هدف دو اصل مهم و حیاتی را بین شما قرار داد: یکی دوستی صمیمانه نسبت به یکدیگر و دیگر یانعطاف و رحمت و گذت از لغزش های همدیگر، که هر یک از این دو عامل اساسی سهم به سزایی در ایجاد ارتباطِ مُتَقَن و پیوند ناگسستنی بین زن و شوهر دارد. در چنین حالت حسّاسی که همه عوامل انسجام و هم زیستی پیش بینی شده است، وپروس سحر و سمّ طلسم و شرّشعبده همه ارکان معماری شده را در هم می کوبد و با ایجاد انزجار و کینه بین همسران، مودت مجعول را به عداوت مبدل و رحمت قرار داده شده را به خشونت و نقت تبدیل سوء می کند. از این جا می توان به تأثیر فراوان سحر در جایی که چنین ارکانی محقق نشده و چنین ناصر محوری در معماری آن به کار نرفته پی برد و خَطَر فروپاشی جامعه را از خَتَر و خدعه ساحران حدس زد.

در میان اهداف مختلفی که جادوگران دارند و تأثیرات گوناگونی که از عمل سحر نشأت می گیرد، در آیه مورد بحث تنها روی جدایی بین زن و شوهر تکیه شده است و این عنایت گذشته از اهتمام به کانون منسجم خانواده به جهت شیوع و گسترش این فاجعه اجتماعی بوده است، نه از باب حصر تأثیر سحر در این مصداق.

اذن تکوینی خدا به معصیت

مراد از اذن در جمه و ما هم بضارین به من أحدٍ لاّ یا ذن الله بدین معنا نیست که سحر بی تأثیر است و ساحر توان اضرار به دیگری را ندارد و آسیب هایی که در پی سحر حادث می شود از باب صدّفه و اتفاق و برخورد با سبب دیگری از اسباب است، چنان که برخی مفسران جمله مزبور را بدین معنا گرفته اند⁽¹⁵⁸⁹⁾؛ زیرا اصل تأثیر سحر با هور جمله قبل... مایفرقون به بین المرء و زوجه تأیید شده است.

آنچه این جمله در مقام بیان آن است دو چیز است؛ یکی اصل تأثیر تکوینی سحر و دیگری عدم استقلال ذاتی آن؛ بدین معنا که سحر و تأثیر آن از قانون سببیت خارج نیست و قانون سببیت از مقدرات الهی است؛ تأثیر تکوینی و خارجی سحر بدین معنا نیست که ساحر بر مقدرات و قضا و قدر پیشی گرفته و در صنع الهی خللی ایجاد کرده و بر قوانین و سنین جاری در نظام هستی حاکم شده است، بلکه عمل او مانند سایر اعمال از قانون اسباب و مسببات جدا نیست؛ اسبابی که سببیتش را از قضای الهی گرفته است و اگر خدا بین سبب مسببی حایل شود، آن سبب سببیت و تأثیر خود را از دست می دهد؛ چنان که اگر سببی تأثیر کرد و مسبب آن تحقق یافت، به جهت این است که اراده خداوند بین سبب و مسبب حایل نگشته و حکمت خداوندی بر این قرار گرفته است که از باب ابتلا و امتحان یا هر حکمت دیگری، منعی برای تأثیر آن سبب به وجود نیامد.

به بیان دیگر، مفاد آیه این است: گرچه طبق جمله یفرقون به بین المرء و زوجه اجمالاً تأثیر سحر پذیرفته شده، لیکن این پذیرش با ربوبیت خدا و توحید افعال یاو منافاتی ندارد؛ زیرا سحر نیز جزو قضا و قدر الهی است، نه این که در برابر مقدرات خداوندی باشد؛ یعنی همان طور که در جانب خیر، دعا و صدقه و صلح و رحمت و نماز استسقا، ز مقدرات الهی است و به اذن خدا در تکوین اثر می گذارد، سحر و شعبده و طلسم و امثال آن نیز در طرف سوء، از جدول های قدر الهی است و به اذن خدا برای امتحان و ابتلا ی مردم مؤثر است این گونه نیست که سحر در نظام تکوین اثر کند، چه خدا بخواهد و چه نخواهد، بلکه تا خداوند اذن ندهد، هیچ سحری اثر ندارد هیچ ساحری نمی تواند به کسی آسیب برساند.

توجه به همین نکته توحیدی و نیز این که حقیقت سحر چیزی جز قدرت اراده ساحر نیست، انسان پرورش یافته در مکتب وحی و دین اثر نفسانی و روحانی در انسان پرورش یافته در دامن وحی می گذراد و با وجه به آنچه در بخش اشارات درباره حقیقت سحر خواهد آمد که چیزی جز قدرت اراده مؤثر نیست تا چه اندازه او را به جهت قوت اراده و اعتماد به نفسی که پیدا را در برابر تأثیر سحر و آیسب ساحران بیمه می کند.

از آنچه گذشت به دست می آید که جمله و ما هم بضارین به من أحد إلاّ با ذن الله با توجه به این پیام توحیدی، از غرر فقرات آیه مزبور است؛ چنان که اصل آیه و قصّه مورد بحث به جهت اشتغال آن بر این جمله، از غرر آیات و قصّه های قرآنی محسوب می شود.

تذکر: جمله ویتعلمون ما یضرهم ولا ینفعهم به منزله شعار موسی و آل موسی در برابر فرعون و آل فرعون است که وقتی آنان می گفتند: (قد أفلح الیوم من استعلی) ⁽¹⁵⁹⁰⁾، موسی و پیروانش پاسخ می دادند: (لا یفلح السّاحر حیث أتى) ⁽¹⁵⁹¹⁾. صراحت جمله مورد بحث این است که سحر نه تنها نفعی ندارد، بلکه زیانبار است؛ همچون سمّ که برای همه ضرر دارد؛ گرچه علم به آن برای پرهیز دادن دیگران از آن و جلوگیری از ضرر سم فروشان را گرفتن نافع باشد.

دنیاطلبی و لجاج یهود

با توجه به این ضمیر در (علموا...) به یهود عصر نزول قرآن باز می گردد جمله (ولقد علموا لمن اشتراه ماله فی الاخرة من خلاق) می رساند که دنیاطلبی و گرایش به منافع خیالی یهود آن عصر، یا عناد و لجاج آنان به حدّی رسیده بود که با علم به این که فنّ سحر و تعلیم و استعمال آن موجب محرومیت از همه بهره ها و مواهب اخروی می شود، به آن روی آورده بودند. این مطلب سامی بر اثر اهمیتی که دارد باعث شد که حرف لام در سه مورد یکی در (لمن اشتراه) و دیگری در (ولبئس ماشروا) و سومی در (المثوبة) بازگو شود.

سودای خسارت بار یهودیان

گرچه یهود عصر نزول قرآن، به محرومیت خویش از مواهب اخروی آگاه بودند، لیکن آگاه نبودند که تنه ثمن جان آدمی، بهشت و مواهب معنوی است: لبئس لا نفسکم ثمن إلاّ الجنة ⁽¹⁵⁹²⁾ و نیز نمی دانستند که تحصیل منافع پنداری دنیوی در برابر سحر، ثمنی نیست که در برابر متاع جان انسان قرار گیرد و نیز غاف بود که اساساً گرایش به فن سحر آموختن و به کار بردن آن به قیمت از دست دادن جان بشر تمام می شود و این معامله خسارت زا بود و سودایی بس زیانبار است و کاش آگاه بودند و می دانستند: ولبئس ماشروا به أنفسهم لو کانوا یعلمون.

کاش می دانستند که اعتقاد و باور به چیزی به منزله دادن جان در مقابل آن اندیشه است و کسی که عمر خود را در راه جادوگری صرف کرده، بدین معناست که حیات و هستی خود را به تجارت گذاشته و چه بد تجارتی است؛ زیرا چنین کسی خود را به ثمن دوزخ فروخته و دیگر خودی ندارد و مالک چیزی نیست، بلکه در جهنم تخیلات بد و گزند خویش محبوس است و نمی تواند خود را از آن برهاند؛ برخلاف مؤمنان که به میزان اطاعت و تقوا پیشگی، خویش را از قیود بندگی در مقابل هوا و شیطان آزاد می کنند و به مثابه عِبْدِ مُکَاتِبِی هستند که به هر اندازه که برای مولایش کار کند، آزاد می شود در حقیقت خود را از مولایش می خرد و از بند بندگی رها می کند. البته آزادی از مولای مجازی و مستقل شدن از او کمال است، ولی وابستگی و پیوستگی به مولای حقیقی عین کمال خواهد بود.

هویتِ فروشی کافران

هر داد و ستدی به عناصر محوری کالا و بها وابسته است؛ زیرا فروشنده کالایی را می دهد و بهایی را می گیرد و خریدار ثمنی می دهد و مُثمنی را دریافت می کند. قبل از تعامل آنان لازم است هر کدام از دو طرف مالک چیزی باشد که آن را تبدیل کند.

خرید و فروش در قرآن کریم گاهی بین هدایت و ضلالت و نیز میان ایمان و کفر و همچنین میان مغفرت و عذاب و نیز بین آخرت و دنیاست ⁽¹⁵⁹³⁾. در این گونه موارد ترسیم داد و ستد بی محذور است، لیکن مالکیت انسان نسبت به هدایت، مغفرت، ایمان و آخرت محتاج تأمل است که وی این کالاها را از کجا مالک شده است؛ زیرا کسی که سابقه ایمان و هدایت نداشته، چگونه استحقاق بهشت دارد تا آن را بفروشد، مگر آن که گفته شود به لحاظ فطرت اولی دارای چنین سرمایه ای بوده و آنگاه با فروش سرمایه و خارتِ اَسَفِ بار، خود را گرفتار بهای رخیصِ خسسیس و پلید کرده است.

مُعْضِلِ اساسی در این گونه پیمان های تجاری زیانبار همان است که مفسران را به تَعَبِ انداخته است. آنچه بر دشواری تصویر تعامل مطروح در آیه مورد بحث و مانند آن می افزاید این است که کافر شدن به ذابِ آخرت عبارت از هویتِ فروشی است؛ یعنی شخص کافر هویتِ اصیل خویش را

می فروشد و اسانیت خود را که می توانست به مقام منبع خلافت الهی بار یابد، به مناقصه می گذارد و آدمیت خویش را که شایسته تاج شایان کرامت بود، تاراج و حراج می کند و هرج و مرجی در نهان و نهاد خود برپا می کند. آنچه در این تعامل نابرابر و زیانبار بهای انسانیت غیرقابل تقویم است، حیوانیت رخیص است: (إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالآنعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا) ⁽¹⁵⁹⁴⁾ و آنچه در این داد و ستد غیر معقول ثمن آدمیت غیرقابل ارزیابی است، شیطنت خسیس است: (شیاطین الانس و الجن) ⁽¹⁵⁹⁵⁾، و ون پست تر از شیطان جانوری نیست، تعبیر (بل هم أضل) در این مورد به کار گرفته نشده است. برای روشن شدن معنای آیهء مورد بحث باید به نکاتی چند عنایت تام کرد:

1. ایمان ناب به مثابه فصل مقوم انسان است و حقیقت وی را در فرهنگ وحی همانا حیات متألّهانه تشکیل می دهد که زندگی وی در تالّه او ذوب شده است.

2. فروش ایمان، حراج جان و مناقصه هویت است؛ زیرا زندگی بدون ایمان الهی، زندگی حیوانی یا ابلیسی است، نه انسانی.

3. بهای این کالای وزین حیوانیت یا شیطان شدن است.

4. چنین معنای دقیقی که به انسان شناسی در فرهنگ قرآن بازمی گردد، معلوم بسیاری از افراد نیست.

5. جمع بین نفی و اثبات در آیه که از یک سو علم را برای پیروان شیاطین ثابت می کند و از سوی دیگر علم را از آنان سلب می کند آ به همین نکته فاخر بازمی گردد که تفاوت در معلوم است؛ یعنی دین حال که می دانند در آخرت بی بهره اند، نمی دانند که کفر ورزیدن و ساحری پیشه کردن ی ابه پیامبر الهی توهین کردن و دولت سلیمانی را که بر اعجاز استوار است، به استمداد از سحر متهم کردن عبارت از هویت فروشی و تاراج و حراج خویش است و چون این نکته که تفاوت بین (لقد علموا) که علم به عذاب آخرت و علم به مرومیت از فیض معاد را ثابت می کند و (لو كانوا يعلمون) که علم آنان را منتفی می داند و می فرماید: ای کاش می دانستند، بر برخی از مفسران مستور مانده بود، وجوهی را به عنوان جمع بین نفی و اثبات ذکر کرده اند که معروف است ⁽¹⁵⁹⁶⁾.

لطایف و اشارات

1. با صد هزار جلوه برون آمدی...

وحدت و کثرت دو قسم است: قسم اول همان است که معروف بوده و تقابل و ناسازگاری آنها با هم معلوم است؛ یعنی کثیر در مقابل واحد و کثرت مانع تحقق وحدت است؛ چنان که وحدت و کثرت مقابل خود را طرد می کند و آن را بر نمی تابد. قسم دوم آن است که کاملاً با هم هم آواست و هیچ طرد و دفعی بین آنها یافت نمی شود، بلکه هر چه دامنه کثرت بیشتر باشد، قدرت وحدت شکوفاتر می گردد. در این قسم کثیر مقابل واحد نیست، بلکه مرآت آن است؛ از این رو هر اندازه بر رقم کثرت افزوده شود وحدت آن واحد سامی و شاخص شفاف تر می گردد و سرچنین انسجامی آن است که در این قسم، کثیر مظاهر آن واحد عالی است و آن واحد سامی در این مظاهر متکثر تجلی های گونه گون دارد، و در حقیقت یک فروغ رخ ساقی است که در جام های متعدد منعکس شده است. چنان کثرتی که خود از آن وحدت به بار آمده و از آن حکایت می کند و به آن باز می گردد، منافعی آن وحدت نبوده و غبار چهره آن نخواهد شد؛ هرچند برای شاهدان واحد پرده محسوب می گردد.

بهترین نمونه برای این قسم از وحدت و کثرت، وحدت خدای سبحان است که یگانه محض است و کثرت افعال آثار برخاسته از خواسته ازلی آن ذات اقدس است. هرچند همین کثرت برای حامیان معرفت حسی و تجربی و معتقدان به اصالت حس حجاب محسوب می شود و مانع از شهود آنان نسبت به وحدت معقول الهی است، لیکن برای ارباب معرفت هر کدام از این امور متکثر آئینه ای است که سالک را به مقصد راهنمایی می کند؛ چون خداوند متکلم حقیقی این کلام، یعنی قرآن کریم است، و هر متکلمی در تحت کلام خود مخبوء و مستور است؛ یعنی فیض واحد و گسترده الهی در ضمن کلام خدا مخبوء است و همان اثر خدایی را داراست؛ پس در عین وحدت با هزار جلوه رخ کرده تا هر مفسری او را از منظر مخصوص بنگرد.

آنچه در این محور به آن اشارت می رود، ناظر به کثرت موضوع های متنوع نیست که ارباب فنون مختلف هر کدام برابر رشته تخصصی خود از قرآن کریم سهم ویژه می برند و همچنین راجع به

کثرت روش های گونه گون تفسیری نیست که صاحبان رشته های خاص معرفتی از قبیل عقلی یا نقلی یا شهودی از آن منهج استفاده می برند، بلکه ناظر به کثرت محمود و تعدد ممدوح احتمالات یک آیه است که هر کدام از آنها به مثابه روزنه ای است که به جهان خارج و واقع باز می شود و کثرت مرآت هرگز غبار مرئی خارجی نخواهد بود؛ برخلاف تراکم ابر و کثرت گرد که سبب محجوب شدن مرئی است؛ مثلاً کثرت احتمال در لغز و مُعمّا به مثابه انبوهی از دود و انباری از غبار است که همه آنها برخاسته از تَعْمیه و تَغشیه خود مطب است، ولی کثرت احتمال در آیه قرآنی به منزله تَلّی از بلور است که هر کدام سهم روشنی در ارائه محتوی آن دارد.

نکته فاختری که استاد علامه طباطبایی¹ در تفسیر آیه مورد بحث بعد از بیان اجمالی یک میلیون و دویست و شصت هزار احتمال دارد این است که:

به حیاتم سوگند که از شگفتی های نظم این آیه این است که با حفظ وحدت، کیان، جمال و جلال مُذهّش و مُحیرِ عقل، بین مذاهب و مکاتب گونه گون متبلور است، بدون آن که از جمال فصاحت و جلال بلاغت وی کاهش یابد و نظر آیه مورد بحث آیه (أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه و من قبله كتاب موسى إماماً ورحمةً)⁽¹⁵⁹⁷⁾ است.⁽¹⁵⁹⁸⁾

فاخرتر از آن را می توان در تفسیر بیان السعادة فی ماقامة العبادة یافت؛ زیرا در ذیل آیه اول سوره مبارکه بقره بعد از ضرب احتمالات معقول و احتساب نهایی آن چنین آمده است:

... يحصل أحد عشر ألف ألف ألف وأربعمائة وأربعة و ثامنون ألف ألف ألف و مائتان و خمسة آلاف ألف و سبعمائة و سبعون ألفاً و مائتان و أربعون؛ از ضرب احتمالات یازده بیلوین و چهارصد و هشتاد و چهار میلیارد و دویست و پنج میلیون و هفتصد و هفتاد هزار و دویست و چهل به دست می آید.⁽¹⁵⁹⁹⁾

شاید بتوان در وصف وحی الهی که صدر و ساقه آن اعجاز است، چنین گفت: داخل فی الاحتمالات و لیس بشیء منها. جمع بین نفی و اثبات بدون محذور تناقض، این است که چون وحی خدا در همه این احتمال ها با حفظ مراتب تشکیکی آنها تجلّی یافته، آنها را در مقام اثبات معقول و

مقبول قرار داده و چون منحصر به هیچ کدام از آنها نشده و نمی شود، وسیله بطلان دیگری نخواهد بود؛ چون اگر وحی خدا در احتمال معین محصور و مَصْدُود گردد و در محتمل هی دیگر تجلی نکند، مایه بطلان سایر احتمال ها خواهد شد.

از این جا می توان حدس زد که نه تنها دریاها توان ثبت همه کلمات الهی را ندارد، بلکه قدرت تثبیت احتمالاتِ وسیع برخی از آیات را شاید نتواند داشت؛ یعنی فسحت احتمالات برخی کلمات تدوینی خداوند به قدری است که دریا توان مرگب شدن قلم کاتبان تفسیری را ندارد.

به هر تقدیر، آیه مورد بحث با هزاران جلوئه احتمالی از پرده غیب به در آمده و هبوط کرده تا مُفسِّران ژرف نگر با هزاران دیده عقلی و نقلی و شهودی به تماشای آن بنشینند⁽¹⁶⁰⁰⁾ و منجمان قدر اول آسمان، تبیین آنها را رصد کنند و راقمان منغورات سپهر وحی و الهام آنها را بنگارند و ناطقان کلمات تأویل و تنزیل گفتگوی آنها را زمزمه کنند و کام جانشان شراب طهور این جام حق نشان را مضمضه کند.

تذکر الف. همه احتمال های آیات یاد شده آئینه های یک واحد و مظاهر یک متجلی است. از این جا می توان فتوا داد که تفکر پلورالیستی و کثرت گرایانه در تفسیر متون و توجیه قرأت های متعدد باید بر آن واحد حقیقی معروض شود وگرنه مَضْرُوب بر جدار است؛ زیرا هر کثرتی را نمی توان حق دانست و هر کثیری را نمی شود حجت پنداشت و هر متعددی را نمی توان برتافت؛ یعنی ادراک اجمالی آن واحد به عنوان خط قرمز و منطقه حمی و حراست شده بر همه برداشت های گونه گون حاکم و مُهْمِن است؛ به طوری که نباید هیچ احتمالی مخالف آن باشد.

ب. احتمال های یاد شده باید با سباق و سیاق آیه مورد بحث، خطوط کلی معارف قرآنی، مبانی عقلی، قواعد ادبی هماهنگ و سازگار باشد؛ از این رو احتمال های ناسازگار با وحی یا مخالف عقل یا ناهماهنگ با قواعد ادبی مقبول نیست.

2. تنزیه و تعصیم سلیمان علیه السلام

خدای سبحان که در تنزیه پیامبران و تطهیر و تعصیم آنان آیات فراوانی نازل فرموده، در قبال تیغ تهمت تبه کاران گاهی به نفی نقص و عیب رسولان تصریح و زمانی به اثبات کمال و تمامیت آنان تنصیب می کند؛ مثلاً در برابر توهین ملحدان که پیامبران را به جنون و سَفَه متهم می کردند، خداوند در حمایت از فرستاده های خود گاهی به نفی رذیلت های مزبور از آنان اشارت می فرماید و زمانی به اثبات فضیلت عقل و رشد عنایت می کردند.

درباره حضرت سلیمان علیه السلام که دشمنان دین اساس دولت وی را به سحر متهم کردند، هم از راه نفی سحر به نزاهت آن حضرت اشارت شد و هم از طریق اثبات علم غیب به برأت آن حضرت از نقص و عیب و براعت وی در کمال علم و تمامیت آگاهی عنایت شد.

آنچه به نفی سحر مربوط است در آیه مورد بحث مطرح شده و آنچه به اثبات کمال هویت راجع است در آیات: (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّمْنَا حَكِيمًا وَعِلْمًا) ⁽¹⁶⁰¹⁾ و آیه و لقد اتینا داود و سلیمان علماً ⁽¹⁶⁰²⁾ و وورث سلیمان داود و قال (یا أیتها الناس عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ) ⁽¹⁶⁰³⁾ و آنچه به تسخیر الهی جن و انس و طیر باز می گردد، در آیه (...وَأوتینا من کلّ شیءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ # وَحُشْرٌ- لِسُلَيْمَانَ جَنُودَهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ الطَّيْرِ) ⁽¹⁶⁰⁴⁾ اشاره شده است و پیام آیه اخیر این است که ستاد و سپاه حضرت سلیمان مسخر الهی هستند، نه مسحور سلیمان یا شخص دیگر و همان طور که کلمه (مَلَكِینَ) فقط بر هاروت و ماروت که دو فرشته بودند، منطبق می شود و اشمَل غیر داوود و سلیمان نمی شود، منطبق بر این دو پیامبر الهی هم نخواهد شد؛ زیرا کلمه مزبور با فتح لام قرأت می شود، نه ب اکسر آن تا احتمال انطباق بر این دو سلطان دینی مطرح گردد. ابوجعفر طبری خطا بودن قرأت مَلِکِینَ به کسر لام را با استدلال و با اجماع می داند ⁽¹⁶⁰⁵⁾.

3. پیشینه سحر

سحر پدیده عصر حضرت سلیمان نبود؛ چنان که اتهام به آن م مخصوص حضرت سلیمان نبوده است؛ زیرا اصل سحر قبلاً در شهرهای کهن همانند کلدان و مصر سابقه طولانی داشته و ساحران

فرعون برای نبرد با معجزه حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام صف آرای می کردند؛ چنان که اتهام به سحر از عصر حضرت نوح رواج داشت؛ چون طاغیان آن دوران به آن حضرت و سایر انبیا می گفتند: تو ساحری؛ (كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسولٍ إلا قالوا ساحرٌ أو مجنونٌ) ⁽¹⁶⁰⁶⁾. منشأ این اتهام رواج سحر، با تفاوت شدت و ضعف از یک سو و مذموم بودن آن از سوی دیگر و فقدان تشخیص بین اعجاز و سحر از سوی سوم و نیرنگ بازیگران سیاسی بعد از تمیز حق اعجاز از بطلان سحر، از سوی چهارم بود.

4. شعبه های گوناگون سحر

سحر همانند فنون علمی دیگر به رشته های گونه گون تقسیم می شود که از لحاظ صلابت و ظرافت یکسان نیست؛ شعبه های متصلب آن را غالباً مردان برعهده می گیرند؛ مانند: (سحروا أعین الناس و جاؤا بسحرٍ عظیم) ⁽¹⁶⁰⁷⁾ و شعبه های مستظرف و لطیف آن را غالباً زنان متعهد می شوند؛ مانند: (و من شرّ النقائات في العُقَد) ⁽¹⁶⁰⁸⁾. برخی برآنند که سحرهای شیطانی توسط زنان در حال طمّث و عادت ماهانه آنان که از عبادت برکنارند، انجام می شود ⁽¹⁶⁰⁹⁾. البته این نکته محتمل و موجّه است که کار شیطانی هر چه با رضای ابلیس هماهنگ تر باشد، یاری مشؤوم آنان بیشتر خواهد بود؛ یعنی حضور جُند شیطان در موارد طغیان، عصیان، تمرد، تنمّر و تبه کاری محسوس تر است؛ چنان که حضور فرشتگان در مراسم عبادی بیشتر است.

5. کارشکنی ساحران در هدف پیامبران

ساحران که با تعالیم عالی پیامبران: مخالفند، سعی در نرساندن صدای تعلیم و نرسیدن دست تعلّم دارند و از هر سوی در هدف سامی آنان کارشکنی می کنند و چون دیگر مخالفان وحی و نبوت در القای شبهه و ایجاد تنگنا کوتاهی نمی کنند و آیه (و ما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبيّ إلا إذا تمّنى ألقى الشيطان في أمنيته...) ⁽¹⁶¹⁰⁾ شاهد آن است، لیکن در دولت سلیمان شیاطینی که در تسخیر حکومت آن حضرت بودند، از چنین شیطنتی ممنوع بودند؛ (وحشیر لسليمان جُنوده من الجن...) ⁽¹⁶¹¹⁾، مگر خارجان متمرد و نیز بعد از ارتحال آن حضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

6. بطلان و بی ثمری سحر

مسائل مطروح درباره سحر متعدد است بخشی از آن به بود و نبود و قسمی از آن به باید و نباید بازمی گردد که در ثنایای سخنان قبلی به هر دو قسم اشاره شد و اگر توضیحی لازم باشد، در اثنای گفتارهای بعدی خواهد بود. آنچه در این اشارت مورد عنایت است این است که چون سحر علمی است باطل و کاری است عاطل، هیچ سودی بر آن مترتب نیست و هرگز ساحر روی فلاح را نمی بیند.

پیامبران الهی دو حکم قاطع خدا را به مردم آگاهی دادند: یکی آن که وحی، اعجاز، کرامت و مانند آن سراسر حق، خیر، فلاح و نجات و صلاح است و دیگر آن که سحر، طلسم، شعبه و نظایر آن سراسر باطل، شر و طلاح است و هیچ اثر مثبتی بر آنها مترتب نیست؛ از این رو کسی که از روح و ریحان وحی برخوردار باشد، چونان حضرت مسیح می گوید: (وَجَعَلَنِي مَبَارَكًا أَيْنَمَا كُنْتُ) ⁽¹⁶¹²⁾. حضرت موسای کلیم هم به اصل مطلب، یعنی بطلان سحر پرداخت و فرمود: (مَا جِئْتُمْ بِهِ السَّحْرَ إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ) ⁽¹⁶¹³⁾ و هم به این که ساحر هرگز رستکار نخواهد شد توجه داد و چنین فرمود: (وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى) ⁽¹⁶¹⁴⁾؛ بنابراین یهودان بنی اسرائیل و هر یهودی دیگر که به تعالیم حضرت موسای کلیم عليه السلام آگاه بود، هم از منظر حکمت نظری می توانست و می تواند به بطلان سحر بنگرد و هم از مجرای حکمت عملی به بی ثمر بودن آن پی ببرد و یهودان معاصر نزول قرآن کریم از هر دو منظر آگاه بودند و آنچه سبب اقدام آنها به سحر و قیام آنان به نشر جادو بود، همانا جهالت عملی، یعنی بی عقلی بود، نه جهل علمی، یعنی بی اطلاعی؛ زیرا تورات به هر دو قسمت یاد شده عنایت دارد. پس آنان مصداق (... وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ) ⁽¹⁶¹⁵⁾، بودند؛ چون عالمانه کژراهه رفتند.

7. سحر و ساحری در تشریح

از جهت تشریح و در منظر فقه و حدیث، سحر از شراب خواری و شراب فروشی و مانند آن بدتر است؛ زیرا درباره شراب، گرچه تعابیری چون رجس: (أَنَّمَا الْخَمْرُ... رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) ⁽¹⁶¹⁶⁾ یا مدمن الخمر کعابد وثن ⁽¹⁶¹⁷⁾ آمده و فروختن و نوشیدن آن معصیت بزرگ محسوب شده، لیکن به نافع

بودن اجمالی آن نیز اعتراف شده؛ گرچه تصریح شده که گناه آن بیشتر از منفعت آن است: (وإِثْمَهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا)⁽¹⁶¹⁸⁾، ولی درباره سحر منفعت به طور کلی نفی شده است: (وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ)؛ یعنی محتمل است حرمت شراب از سنخ تراحم ملاک های درونی و بیرونی بوده و ملاک فساد و تباهی آن به مراتب بیش از نفع اندک آن باشد، ولی در جریان سحر چون نفع اندک هم منتفی است، از این رو فساد و تباهی آن بدون احتمال تراحم، ملاک تام برای حرمت می شود؛ بر همین اساس ساحران از شراب خواران و شراب فروشان بدترند و همین است پایه آنچه در مباحث تفسیری به عنوان حکم فقهی سحر و ساحری گذشت.

8. سحر و ساحری در تکوین

چنان که در مباحث تفسیری گذشت، یهودان عصر نزول قرآن از هر وسیله ای برای مبارزه با اسلام و مسلمانان بهره می گرفتند و حتی از علوم غریب چون سحر در این راه مدد می جستند و برای این که به این استمداد مذموم، رنگ دینی بدهند، آن را به برخی پیامبران چون حضرت سلیمان عليه السلام استناد می دادند و سلطنت او را نشأت گرفته از سحر و ساحری جلوه می دادند. خدای سبحان در دفاع از دین خود و برای تنزیه حضرت سلیمان از آلودگی به سحر و کفر، افزن بر بیان حکم تشریحی سحر و اشاره به ملاک و منشأ حکم مزبور و آن این که سحر زیانبار است و هیچ نفعی ندارد: (وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ) و گذشته از نفی استناد آن به حضرت سلیمان و این که سلطنت و ملک او فقط عطیه الهی و آسمانی بود و سحر در آن هیچ نقشی نداشت: (وَمَا كَفَرَ لِيْمَانُ وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا) حکم تکوینی آن را نیز بیان کرده در جمله ای کوتاه اشاره می کند: ... ما يفرقون به بين المرء و زوجته و ما هم بضارين به من أحد إلا بما ذن الله.

آنچه در این جمله آمده، تنها اشاره ای است در ارتباط با حکم تکوینی سحر که بسط و توضیح آن مباحث ذیل را می طلبد:

الف. سحر مشمول قانون علیت

در قلمرو امکان چیزی یافت نمی شود مگر به اذن خدا؛ هر آنچه سهمی از هستی دارد، ممکن نیست وجود آن به خدای سبحان استناد پیدا نکند؛ حتی اموری که از شرور به حساب می آید، جنبه وجودی، نه جنبه عدمی و نقص، آناه به خداوند متکی است؛ مثلاً از این جهت که موجود و زنده و دارای تغذیه و رشد و نمو و تولید مثل است خیر بوده و به خدا مستند است؛¹ گرچه از این جهت که سلامت و حیات کسی را از بین می برد، به لحاظ آن زوال حیات یا زوال سلامت بر آنه اشراً اطلاق گردد. ممکن نیست که امری وجودی به لحاظ جنبه وجودی آن شرّ انتزاع شود و استناد شروری چون جهل یا کوری در قضایای به ظاهر موجب مانع این شخص جاهل است یا آن شخص کور است دلیل بر وجودی بودن آنها نیست؛ زیرا این گونه قاضیا با تحلیل عقلی، به قضایای معدوله (قضایایی که حرفد نفی، در جانب محمول آن تعبیه شده) باز می گردد، نه قضایای موجب محصله⁽¹⁶¹⁹⁾ و روح قضیه معدولة المحمول قضیه سالبه است؛ هر چند فرق ظریفی با آن دارد.

بر همین اساس در متن نیایش های دینی خطاب به خداوند چنین آمده است که شر به تو استناد ندارد: الشرّ لیس إلیک⁽¹⁶²⁰⁾ و اگر در بعضی دیگر از متون روایی، شرّ مانند خیر به دست خداوند دانسته شده، به لحاظ جنبه روجودی آن است، با آن که اگر شرّ امری وجودی بود، یقیناً به خدا استناد می یافت.

هر جا سخن از شرّ است سخن از وال ذات یا کمال ذات است؛ چنان که شر دانستن سیل به سبب ویرانگر بودن آن است، اما از آن جهت که آب وافر است و مزارع و شکتزارها را سیراب سرسبز می کند خیر است.

به هر حال، وجود هر چیزی هم برای خود آن چیز و هم برای سبب، لوازم و مسببانش خیر است. پس هیچ موجودی از قانون عام علیّت مستثنا نیست و هر موجودی از آن جهت که موجود است، به علّة العلل هستی، یعنی خدا استناد پیدا می کند و این مطلب افزون بر پشتوانه برهان عقلی که دارد، در بیان مبارک امیر بیان حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام در نهج البلاغه و در کلمات امام رضا علیه السلام نیز وارد شده است: کل قائم فی سواه معلول⁽¹⁶²¹⁾؛ هر موجودی که به غیر خود متکی باشد معلول است؛

یعنی هر موجودی که هستی آن عین ذات آن نباشد، در تحقق خود علت می طلبد. این بیان نشان می دهد که نظام هستی نظام علی و معلولی است و براساس آن اگر موجودی چون خدای لاشریک له هستی او عین ذات او باشد، قائم به ذات او باشد، قائم به ذات خود و بی نیاز از علت خواهد بود و هر موجودی که هستی آن عین ذات او نباشد، معلول است و علت می طلبد؛ خواه از امور عادی باشد یا از امور غیرعادی و خارق عادت و خواه به سود مردم باشد یا به زیان آنان و امور غفیرعادی خواه از قبیل معجزه و کرامت باشد یا ماغند شَعْبَدَه و سحر و کهنات.

اكان تحقق پدیده ای بدون علت راه را برای اتفاق و گزاف باز خواهد کرد و دیگر راهی برای اثبات صانع نخواهیم داشت؛ راه های اثبات صانع مانند برهان حدوث، برهان حرکت، برهان نظم، برهان امکان ماهوی یا سایر براهین، بر این پایه متکی است که هر چیزی که هستی آن عین ذاتش نیست، در تحقق خود به سبب نیاز دارد و احتمال امکان تحقق پدیده ای بدون سبب، موجب می شود که آن موجه کلیه صادق نباشد و تحقق پدیده ای بدون علت مستلزم جمع بین نقیضین و محذورات دیگر خواهد بود. حاصل این که، سحر نیز مشمول قانون عام علیت است و از نظام علی و معلولی جدا نیست؛ پس لازم نیست در مقام شناسایی علت آن برآییم و از ماهیت و گوهر آن پرده برداریم.

ب. ماهیت سحر و اسباب آن

اعمال خارق عادت و غیرعادی بر چند قسم است: قسمی از آن علت مادی و محسوس و عادی دارد؛ گرچه خودش غیر محسوس است؛ نظیر سم خوردن و نمردن⁽¹⁶²²⁾ که گرچه کاری خارق عادت است، ولی منشأ آن که تکرار و تمرین متمادی در این کار است (تکراری که سبب می شود بدن در برابر سم مقاومت پیدا کند) امری عادی و طبیعی است.

قسمی دیگر علت مادی و طبیعی دارد، ولی به جهت سرعت عمل به حس نمی آید؛ مانند این که کسی روی طناب به گونه ای و با سرعتی حرکت می کند که کسی او را نبیند یا متاعی را به نحوی از جایی به جای دیگر منتقل سازد که به رؤیت ناظران نیاید. این قسم همان شعبده معروف است.

قسم سوم اموری است که علل و مبادی غیرمادی و غیرمحسوس دارد؛ نظیر پیش گویی و گزارش از آینده که گاهی از مرتاضان، ساحران و کاهنان سر می زند و در بعضی از موارد مطابق با واقع و در مواردی دیگر مخالف با واقع است. موضوع مورد بحث ما، یعنی سحر، از قسم سوم است و بحث کنونی در این است که با توجه به آنچه گذشت (هیچ امر وجودی خواه مادی یا غیرمادی، محسوس یا غیرمحسوس، عادی یا غیرعادی، بی علت نیست) این قسم از امور خارق العاده به کجا استناد دارد؟ تعلیل این گونه از امور، خواه عنوان سحر بر آن اطلاق شود یا نشود، بر عهدهء قدرت اراده و قدرت روح است، روحی که در حقیقت انسانی اصالت دارد؛ یعنی گرچه انسان دو حقیقت مجزاً از هم به نام روح و بدن ندارد، بلکه حقیقت متحد و واحدی است که مرکب از روح و بدن است، لیکن در این حقیقت واحد، روح اصل و بدن فرع است؛ چنان که در بیان امام ششم (سلام الله علیه) آمده است: أصل الانسان لَبَّه (1623).

کارها و اراده های روح پیوسته مسبوق به آگاهی است و براساس قطع و جزمی که برایش حاصل شده اراده می کند. قطع و جزم مزبور در انسان های متعارف از طرق و مطالب عادی سرچشمه می گیرد و از این رو اراده های آنان نیز عادی است، ولی انسان های غیرعادی از راه دیگری نیز جزم پیدا می کند و طبعاً اراده آنان نیز غیرعادی است و آن راه دیگر عبارت از ایجاد توهم و سپس خیال و آنگاه تقویت خیال و تبدیل آن به علم جزمی است؛ چنان که در شب شبحی را از دور می بینند و می پندارند که غول است. آنگاه خیال خود را تقویت و در نهایت جزم پیدا می کنند که غول است و در پی آن صورت دیوی را در صحنه نفس به تصویر می کشند و آن را ایجاد می کنند و سپس از آن می گریزند. فرار آنان در حقیقت فرار از افکار خود ساخته است، نه از دیو خارجی و این همان چیزی است که برای بسیاری از انسان ها در حال خواب حاصل می شود؛ کسی که در بیداری وهم و خیالی داشته، در عالم خواب همان خیال تقویت می شود و با تقویت آن خیال اراده او صورتی را می آفریند و انسان خوابیده با مشاهده آن صورت متّصل، ای امیدوار و خوشحال می گردد، یا هراسناک و

غمگین می شود؛ آن امید و نشاط یا این خوف و غم، در جسم او اثر می گذارد که در صورت شدت آن از خواب بیدار می شود.

سرّ این که برخی پزشکان بیمار خود را با تلقین درمان می کنند، همین است که اراده قوی در بدن خود انسان یا دیگری مؤثر است، بدون آن که واقعیتهای در کار باشد؛ بر همین اساس، اگر گزارشگری خبر دروغی را اعلام کند، ممکن است سبب سکت قلبی شنونده شود؛ یعنی خبر دروغ همان تأثیری را دارد که خبر راست دارد، با آن که خبر دروغ بی واقعیت است؛ زیرا آنچه در شنونده اثر می گذارد، واقعیت خارجی، یعنی مخبر عنه نیست، بلکه مؤثر حالتی است که در پی فهم و اندیشه مطلب توسط اراده تولید می شود. اندیشه و فهم تنها، سبب سکت نمی شود یا انسان را به ناله و گریه و انمی دارد، بلکه پس از خیال و تبدیل آن به یقین، اراده تولید می شود و اراده حالتی را به همراه دارد که اشک را جاری می کند یا قلب را از حرکت بازمی دارد¹ گرچه از آن جهت که تبدیل و تبدل به سرعت صورت می پذیرد، چنین تصوّر می شود که صرف و اندیشه مطلب تلخ، چنین اثری را به وجود آورده است؛ چنان که در ارتباط با غضب نیز مسأله چنین است؛ گاهی انسان از چیزی خشمگین می شود و از شدت خشم بدنش عرق می کند. عرق کردن بدن کار اختیاری است و بدون اراده تحقق نمی پذیرد؛ گرچه بر اثر سرعت تحقق، اردای بودن آن مغفول قرار گیرد.

از آنچه گذشت بسیاری از شبهات مسأله احضار ارواح پاسخ می یابد؛ مانند این که چگونه روحی که از مجردات است در مکانی خاص احضار می شود؟ یا چگونه روح شخصی زنده که در منطقه ای خاص به امری از امور خود اشتغال دارد، در منطقه و مکان دیگری احضار می گردد؟ یا چگونه روح شخصی مرده ای دروغ می گوید با آن که نشئه برزخ نشئه دروغ نیست؟ یا چگونه روحی که احضار شده، دو گونه سخن می گوید؟

این شبهات و پرسش ها براساس این توهم است که حاضر کننده روح با روح خارجی مربوط به مثال منفصل در ارتباط است و آن را حاضر می کند؛ در حالی که امور یاد شده اولاً، از سنخ ارتباط با ارواح است، نه از قبیل احضار ارواح و آنچه محذور دارد دومی است نه اولی. ثانیاً، ارتباط مدعیان

غالباً با روح مربوط به خیال متصل و موجود در نهان خود مدعی است؛ از این رو گاهی صادق و گاهی کاذب است؛ چنان که همین نهان در خواب نیز ظهور می کند و گاهی به صورت أضعاف أحلام درمی آید و زمانی به عنوان رؤیای صادق درمی آید. چیزی که مخلوق اراده انسان است، در صورتی که این اراده به جهت خبث روح به خود روح متکی باشد، هم محدودیت دارد و هم گاهی خلاف می گوید و هم شکست پذیر است، ولی اگر اراده بر اثر طهارت روح به خود روح متکی نباشد، بلکه به خدای سبحان اتکا کند، مخلوق آ مطلق، صادق و شکست ناپذیر است و از همین جا فرق بین کرامت و معجزه با سحر روشن می شود.

ج. تفاوت سحر با کرامت و معجزه

تفاوت نچه از انلیا و اولیاً سر می زند، با آنچه از مرتاضان و ساحران و کاهنان بروز می کند، در اموری است: 1. تولیدات اراده ساحران یا کاهنان در محدوده شعاع وجودی نفس پلید آنان است و از علم غیر صحیح نشأت می گیرد؛ از این رو مبتلا به نواقص است؛ مانند: محدود، خلاف واقع، و قابل شکست بودن، لیکن ره آورد اراده انبیا و اولیاً در قلمرو هستی خارجی است و به اراده لایزال الهی متکی است و براساس (کتب الله لاغلبن أنا ورسلی) (1624) (وإن جندنا لهم الغالبون) (1625) یا (إنهم لهم المنصورون) (1626) استوار است و از آگاهی های صحیح ناشی می شود؛ از این رو هیچ یک از نقایص مزبور را ندارد، بلکه مزین به کمالاتی مانند اطلاق، مطابقت با واقع و نفوذناپذیری است. گرچه ممکن است خودشان در صحنه جهاد به شهادت برسند: (یقتلون الانبیاء بغیر حق) (1627). البته بازگشت این گسترش به گستردگی شعاع وجودی آنان است.

2. معجزه تأثیر در عالم خارج و تغییر واقعیت است؛ چنان که چوبی حقیقتاً به اژدها تبدیل می شود یا سنگی واقعاً می شکافد و از آن چشمه های آب می جوشد، لیکن سحر غالباً تنها تصرف در درون مسحور است و ساحر با کار خود در خیال بیننده اثر می گذارد، آنگاه خیال بیننده در خود بیننده مؤثر می شود و در پی آن، امید و نشاط یا هراس و غم و مانند آن به وجود می آید؛ از این رو اگر ناظران صحنه سحر بازی افراد ضعیفی باشند، بازار ساحران گرم است و اگر اشخاص متوسطی

باشند، بازار آنان چندان رونقی ندارد و ار قوی باشند، چون خیال آنان در اختیار و دسترس ساحران نیست، بازار ساحران کساد می شود و خوف حضرت موسی عليه السلام در جریان مسابقه ساحران نیز از این بود که تماشاگران بین خیال انگیزی اهل سحر و واقعیت اعجاز آن حضرت فرق نگذرانند و در نتیجه دین خدا در معرض خطر بیفتند؛ چنان که امیر مؤمنان عليه السلام آیه **(فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى)** را به همین مطلب تفسیر فرموده است ⁽¹⁶²⁸⁾.

به بیان دیگر، گرچه معجزه و سحر هر دو به تأثیر اراده مربوط است؛ لیکن تأثیر اراده در سحر، به جهت اتکای آن به نفس خبیث ساحر، ضعیف و محدود به خیال خود و دیگران است؛ در حالی که تأثیر اراده در معجزه، به جهت اتکای آن به اراده مطلق خداوند می تواند در واقعیت و خارج، اشیایی را بیافریند یا اوصافی را در اشیای آفریده شده پدید آورد؛ مانند این که مرده ای را زنده، درخت پژمرده ای را سرسبز و چوب خشکی را به اژدها تبدیل کند یا نه تنه خود صاحب اراده از طیّالاً رض برخوردار گردد، بلکه دیگران را هم از جایی به جای دیگر منتقل سازد؛ زیرا عالم طبیعت برای صاحب مقام اعجاز و کرامت به منزله بدن اوست و همان طور که هر انسانی بر بدن خویش مسلط است و هر چه بخواهد در محدوده بدن خود می تواند انجام دهد، نفس نبیّ یا ولیّ صاحب معجزه یا کرامت نیز به منزله روح جهان و مجموع عالم برای او به منزله بدن است؛ از این رو می تواند بگوید:

(أَخْلَقَ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ) ⁽¹⁶³⁰⁾.

3. سحر علمی است با موضوع، محمول و مبادی تصویری و صدیقی مشخص و مطلبی فکری و قابل انتقال به دیگران، و باطل بودن آن دلیل بر علم نبودن آن نیست؛ در حالی که معجزه راه فکری معینی ندارد و از راه تعلیم و تعلّم قابل انتقال به غیر نیست؛ کسی نمی تواند از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یاد بگیرد که چگونه ماه شکافته می شود: **(اقتربت الساعة و ادشق القمر)** ⁽¹⁶³¹⁾ یا آتش سرد: **(یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم)** ⁽¹⁶³²⁾ و دریا خشک می شود: **(فاضرب لهم طریقاً فی البحر یبساً)** ⁽¹⁶³³⁾. برخی می پندارند که انگشتر سلیمان نبی عليه السلام در دست هر کس باشد همان کند که سلیمان می کرد؛ غافل از این که بدون روح و دست سلیمانی از انگشتر مزبور هیچ کاری ساخته نیست؛ اعجاز سلیمان ناشی از

قدرت روح آن ولیّ الله و انسان کامل بود که سراسر نظام حکومتی خویش را به اذن خدا در اختیار داشت.

در مباحث تفسیری سوره مبارکه حمد نیز گذشت⁽¹⁶³⁴⁾ که اسم اعظم کلمه یا کلام و مفهوم هذنی و علم حصولی خاصی نیست که با تلفظ یا خطور آن به ذهن بتوان مرده ای را زنده کرد یا کار خارق العاده دیگری انجام داد؛ اسم اعظم مقامی از مقام های جهان تکوین و نظام علیّت است که مظهر آن انسان کامل مانند نبیّ مکرمّ و اهل بیت پاک آن حضرت: هستند و جمله نحن الا سماً الحسنی را مرحوم فیض کاشانی؛ به سند معتبر از امام صادق علیه السلام نقل می کند⁽¹⁶³⁵⁾. البته اسم اعظم الفاضلی نیز دارد، از جمله بسم الله الرحمن الرحیم که نزدیکی آن به اسم اعظم از نزدیکی سیاهی چشم به سفیدی آن بیشتر است: **إِنَّ (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) أَقْرَبُ إِلَيَّ اسْمِ اللَّهِ الْإِعْظَمِ مِنْ سَوَادِ الْعَيْنِ إِلَيَّ بِيَاضِهَا**⁽¹⁶³⁶⁾، لیکن همین لفظ وقتی بر زبان انسان کامل جاری شد، به منزله کن است که از جانب خدای سبحان نشأت بگیرد.

تذکر: معجزه و کرامت در آنچه گذشت اشتراک دارد؛ با این تفاوت که معجزه با تحدی همراه است، ولی کرامت با تحدی همراه نیست.

به بیان دیگر، کرامت و معجزه دو چهره بیرونی ولایت است و نفسی که به مقام منیع ولایت و کمال آن رسیده، و صاحب چنین نفسی ولیّ الله شده، توان تأثیر در عالم تکوین را به اذن خدا پیدا می کند و نظام هستی، به تناسب ولایت وی، برای او به منزله بدن انسانی برای روح اوست، لیکن کرامت کار امام معصوم و مطلق اولیای خداست که با تحدی رسالت همراه نیست، ولی معجزه کار پیامبر است که برای اثبات حقانیت نبوتش معجزه می آورد و مبارز می طلبد. البته گاهی برای اثبات امامت در مقام تحدی به کار می رود که در این مقطع و مانند آن عنوان معجزه بر آن صادق است.

د. پناهگاه حقیقی

قرآن کریم از یک سو پناه جویی از جن و تسخیر جن برای حل مشکلات را تخطئه می کند و می فرماید: **(كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ)**⁽¹⁶³⁷⁾؛ بعضی از مردان انس به بعضی از مردان

جنّ پناه می برند، در حالی که جنّ و پناهندگان به جنّ ملتحّد و پناهگاه مناسبی نیستند، بلکه فرجام پناه جویی از آنان ذلّت است: (ترهقهم ذلّة) (1638) و از سوی دیگر پناهگاه اصلی و حقیقی را نشان می دهد و می فرماید: (قل أعوذ برب الفلق...) و (قل أعوذ برب الناس...); یعنی مرکز قدرت و مبدأ حلّ مشکلات تنها خداست؛ خدایی که افق را می شکافد و خورشید را طالع و ظلمت ها را طرد می کند، خدایی که ربوبیت و سلطنت و الوهیت فقط از آن اوست؛ از شرّ و سوسه جنّ و انس باید به چنین پناهگاهی پناهنده شد؛ از شرّ شیطانی که به تعبیر امیرمؤمنان حضرت علیؑ هیچگاه مردانه به کسی حمله نمی کند، بلکه همواره یک دست را برای حمله جلو و یک پا را برای فرار به عقب می گذارد: و قد قدّم للوثبة يداً و آخر للنكوص رجلاً (1639)؛ نظیر خائن خائفی که هنگام خیانت و سررقت، قدمی در درون خانه و قدمی در برون دارد تا به محض اطلاع صاحب خانه بگریزد؛ یعنی اگر برای رضای خدا قیام کنید، بر چنین شیطانی مسلط خواهید شد؛ زیرا وی قدرت رویارویی مستقیم با شما را ندارد، بلکه مواظب است که اگر نگاهتان به وی افتد، فوراً فرار کند و این خاصیت خناس بودن اوست که از بین نمی رود، بلکه اگر خانه دل به خوبی تطهیر نشود، ممکن است در دهلیز دل خانه کند.

آنچه این استعاده و پناه جویی را آسان می کند این است که تأثیر جن در عالم فقط به اذن تکوینی خداست: و ما هم بضارّین به من أحد إلاّ بإذن الله؛ چنان که تأثیر فرشته در عالم، بدین جهت است که مأموری از مأموران و سربازی از سربازان الهی است: (ولله جنود السموات والأرض) (1640). محال است موجودی امکانی بدون اذن الهی، بتواند مستقلاً اثر کند؛ زیرا چنین استقلال برای موجود ممکن با ربوبیت مطلقه خداوند از یک سو و با فقر و مسکنت ذاتی آن موجود از سوی دیگر سازگار نیست. بر همین اساس، هیچ گاه سحر توان رویارویی با معجزه را ندارد، بلکه همواره در هموردی با آن محکوم به شکست است:

سِحْرٌ بِمَعْجَزَةٍ يَهْلُو نَزْدَ دَلِّ خَوْشِ دَارٍ سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد

(1641)

چون آن جا که پای معجزه به میان آید معلوم می شود که اذن تکوینی خدا برای تأثیر سحر صادر نشده است و معجزه از عناصر محوری اثبات رسالت است و با توجه به وعده الهی: (کُتِبَ اللَّهُ لَا غَلْبَ لَنَا وَلَا رَسْلًا) (1642) و (إِنَّمَا لَهُمُ الْمَنصُورُونَ) (1643) می توان گفت: از سنت های قطعی الهی کسوت ناپذیری رسالت و نبوت و دین حق است و شهادت انبیا و اولیای الهی نیز سبب زنده تر شدن دین است، نه عامل شکست آنان.

شایان گفتن است که جنّ از قدرت تحریکی فراوانی برخوردار و دارای قدرت آگای بر غیب در حدّ تجرّد وهمی آمیخته با کذب است و ارتباط انسان با آن نیز ممکن است و آیاتی چون (قَالَ عَفْرِيَتُ مِنَ الْجِنَّ أَنَا أُنَا أَتِيكَ بِه قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ) (1644) فی الجمله دلیل بر آن قدرت تحریکی و آیه (وَأَنَا لِمَسْنَا السَّمَاءِ فَوَجَدْنَاهَا مَلْتًا حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهْبًا) (۸) و (وَأَنَا كُنَّا نَقْعُهُ مِنْهُ الْمَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ...) (1645)، دلیل بر آگاهی آنان بر بعضی از اسرار غیبی گرچه آمیخته با کذب است و آیه (تَنْزِيلَ عَلَي كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ) (1646)، دلیل بر امکان ارتباط انسان ها با آنها و نزول آنها بر اشخاص آفاک و تبه کار است، لیکن پناه بردن به جنّ از طریق سحر و کهنات و مانند آن هیچ سودی ندارد و قرآن کریم با لسان حصر هشدار می دهد که هیچ ملتحد و پناهگاهی جز خدای سبحان نیست: (قُلْ إِنَّهُ لَنْ يَجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِدًا) (1647) و مستفاد از دعای بسیار لطیف مجیر نیز، شکست ناپذیری تته کسی که به جُوّار (ناله و زاری در احل احساس خطر) پاسخ مثبت می دهد، خداست.

در جای دیگری از قرآن آمده است که غیر از خدا هیچ تکیه گاهی نیست: (وَآتِلْ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مَبْدَلَ كَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِدًا) (1648)؛ زیرا سراسر جهان ستاد و سپاه حق است: (وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (1649) و هیچ کاری در جهان آفرینش بدون اذن خدا واقع نمی شود و در چنین فرضی، لحد (گوشه) و ملتحد دیگری یافت نمی شود تا به آن پناه ببرد و در آن بیارمید؛ کسی که شریعت منسوخ را رها کند و به منهاج ناسخ روی آورد مُلحد نیست؛ زیرا به گوشه ای نخزیده، بلکه به متن صراط مستقیم بار یافته است، ولی اگر کسی قدرت الهی را رها کرده، به

سوی غیر خدا برود، چنین کسی مُلحد است؛ چون از وسط راه و متن صراط مستقیم فاصله گرفته و به گوشه و دهلیزی روی می آورد.

از آنچه گذشت روشن شد که سحر نه تنها هیچ نفعی ندارد، بلکه زیانبار است و از این رو پناهنده شدن به آن نه تنها حرمت تکلیفی و تشریحی دارد، بلکه از نفع تکوینی تهی است و حلال مشکلی نیست، مگر در موارد ویژه که با اذن خداوند همراه باشد که در این گونه از موارد فقط عنایت الهی است که نافع محسوب می گردد.

ه: سایر علوم غریبه

علامه طباطبایی؛ می فرماید: علوم غریبه ای که درباره کارهای خارق عادت بحث می کند، فراوان و بررسی و تقسیم بندی آنها بسیار دشوار است اولی آنچه که نزد اهل آن معروف و متداول است چند علم است:

1. سیمیا: علمی است که از آمیختن قوای ارادی با قوای مادی خاص برای دست یابی به تصرفات خاصی در امور طبیعی، مانند تصرف و خیال که آن را جادوی چشم می گویند، بحث می کند. این علم و فن، از بارزترین مصداق های جادوگری است.

2. لیمیا: علمی است که از کیفیت تأثیر قدرت اراده و روح به وسیله ارتباط آن با ارواح قوی و بزرگ، مانند ارتباط با فرشتگانی که موکل ستارگانند، گفتگو دارد. این علم همان فنّ تسخیر است؛ چون به وسیله آن ارواح قوی یا جنیان را تسخیر کرده و از آنان کمک می گیرد.

3. هیمیا: علمی است که از ترکیب قوای عالم بالا با عناصر عالم پایین برای دست یابی به تأثیرات عجیب بحث می کند و آن را طلیسمات گویند که مبتنی است بر وجود ارتباط میان ستارگان و نحوه قرار گرفتن آنها در آسمان با حوادث مادی و طبیعی، و این که اگر شکل خاصی از آن را که مناسب با حادثه ای مانند مرگ یا حیات کسی است، با صورت مادی مناسب آن ترکیب کنند، مراد حاصل می شود.

4. ریمیا: علمی است که از استخدام قوای مادی برای دست یابی به آثار آن سخن می گوید؛ به گونه ای که برای حس انسان این گونه جلوه کند که اثر حاصل از آن خارق العاده است، و آن را شعبده گویند.

5. کیمیا: علمی است که از چگونگی تبدیل صورت بعضی از عناصر به برخی دیگر سخن می گوید.

این علوم را علوم پنج گانه سرّی نام گذاری کرده اند و شیخ بهایی (ره) می گوید: بهترین کتابی که درباره این علوم نوشته شده، کتابی است که در شهر هرات آن را مشاهده کردم به نام کُلّه سرّ که برگرفته از حروف اوّل نام اهی این علوم است و از جمله کتاب های معتبر در این علوم است خلاصه کتب بلیناس و رسائل خسروشاهی و الذخیره الا سکندریه و السر المکتوم رازی و التسخیرات سکاکی و أعمال الکواکب السبعة حکیم طمطم هندی.

چند علم دیگر هم هست که ملحق به همین علوم غریبه است:

6. علم اعداد و اوفاق، و آن علمی است که ارتباط اعداد و حروف برای کشف مطالب، با قرار دادن اعداد و حروف مناسب در جدول های مثلثی و مربعی یا شکل دیگر سخن می گوید (و گویا همان علم جفر است).

7. علم خافیه که با آن حروف اسم مطلوب یا اسم چیزی که مناسب با مطلوب انسان است، شکسته (و در هم آمیخته) می شود و از این طریق اسمای فرشتگان یا شیاطینی که موکل بر آن مطلوب خاص هستند، به دست می آید. آنگاه با خواندن دعایی که از این اسماً تشکیل شده مطلوب انسان حاصل می شود. از کتاب های معتبر در این علم نوشته های شیخ ابوالعباس التونی و سید حسین اخلاطی است.

8. علم احضار ارواح و خواب کردن مغناطیس (هیپنوتیزم) است که مبتنی بر تأثیر اراده و تصرف در خیال است و کتاب ها و رساله های فراوانی درباره آن تألیف شده که اشتها را از ذکرش بی نیاز می کند (1650).

و. علوم غریبه فاقد راه اثباتی

چنان که گذشت، ساحر با اراده نشأت گرفته از علم و اندیشه کار می کند و اگر صاحب نفس قوی باشد، ممکن است در دیگران نیز از راه تلقین، ایجاد علم و سپس اراده تأثیر کند و به تبع آن از دیگران نیز کاری تحقق یابد. اساس علوم غریبه بر اراده استوار است؛ خواه علمی که منشأ اراده شده، صحیح باشد یا نباشد و در صورت عدم صحّت، خواه خطای آن زود کشف شود یا دیر ظاهر گردد؛ ممکن است کسی عقیده باطلی را براساس علمی غیرمطابق با واقع (جهل مرکب) پیدا کند و سالیان متمادی براساس همان عقیده اراده کند و براساس آن اراده، شیوه خاصی را در زندگی خود پی ریزی کند و به تعبیر قرآن کریم مختال، یعنی خیال زده باشد: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) (1651) و عمری با خیال و تحت ولایت شیطان حرکت کند، نه با عقلی که ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان (1652) است و کارهای او نیز سراب در سراب باشد و زمانی که حق ظهور کرد، بفهمد که دائماً در خیال زندگی می کرده و هیچ یک از کارهای او به هدف نرسیده است: (وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالَهُمْ كَسَرَابٍ... حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ لَم يَجِدُوا شَيْئًا) (1653).

به تعبیر دقیق تر، انسان چون فاعل بالا راده است، به صورت های علمی خود متکی است و این صورت های علمی یا مطابق با واقع است و از آن به علم تعبیر می شود یا مطابق با واقع نیست و جهل مرکب نام دارد و هر یک از این دو قسم منشأ اراده و اثر است. آنچه تأثیری ندارد جهل بسیط، یعنی شک است و اثر شک همان توقف در تصمیم گیری است.

با این مقدمه روشن می شود که اثرگذاری سحر و اراده ساحر، دلیل بر مطابق با واقع بودن آن نیست؛ براین اساس اگر ساحر یا کاهنی ادع کند که من با ارواح موکل آسمان ها یا فشتگان یا جنیان یا ارواح مردگان یا ارواح زنده ها ارتباط دارم و به همین جهت اثر خاصی را به وجود آورده ام، این ادعا حتی برای خود وی نیز راه اثباتی ندارد؛ گرچه ثبوتاً ممکن است چنین ارتباطی برقرار شود؛ زیرا ارواح کامل و تام مانند فرشتگان مجردند و انسان هم از روح مجرد برخوردار است، و ارتباط مجرد با مجرد محذوری است.

به بیان دیگر، کسی که ادعای رؤیت فرشته یا جن یا روح انسان معینی را دارد هم احتمال دارد که با خود واقع تماس گرفته باشد و هم محتمل است که با مثال متصل و خیال مطلق خویش ارتباط برقرار کرده باشد و به اصطلاح لازم اعم از مدعاست. پس راه اثبات خصوص واقع و مثال منفصل مسدود است.

توضیح این نکته که محتمل است مدعی با مثال متصل و صورت مخلوق روح خود تماس گرفته باشد، بدین قرار است که انسان افزون بر حواس ظاهر دارای حواس باطنی است؛ چنان که افزون بر باصره بیرونی، باصره ای در درون خود دارد و شاهدش این است که گاهی در مجلسی واحد، تنها عدّه ای خاص از حاضران توفیق مشاهده چیزی را پیدا می کنند؛ با آن که همه از باصره سالم بیرونی برخوردارند. این نشان آن است که بینندگان صورت مزبور، از طریق حسّ درونی مشاهده کرده اند؛ حسّی که سبب رؤیت برخی صورت ها در خواب می شود.

به بیان دیگر، در درون انسان چشم و گوش و ذائقه و لامسه و شامه ای وجود دارد که در عالم رؤ یا فعال است؛ اعم از رؤیاهای صادق یا از اضغاث احلام، و سرّ این که در عالم بیداری فعالیت ندارد این است که حواس بیرونی انسان، نفس را به گونه ای مشغول می سازد که از استخدام قوای درونی باز می ماند و نفس نیز غالباً نمی تواند هم زمان، بر بیرون و درون احاطه داشته باشد و از هر دو نوع از حواس (بیرونی و درونی) یک جا بهره بگیرد؛ از این رو در خواص که حواس بیرونی تعطیل می شود و نفس انسان از اشتغال به حواس بیرونی فارغ می شود، حواس درون فعال می شود و نس انسان صالح که در بیداری گزارش های خوبی دریافت کرده با آن حواس درونی صحنه های خوبی را می بیند و انسان تبه کار که در بیداری گزارش های سوئی دریافت کرده خواب صادق نمی بیند؛ مگر آن که خداوند بخواهد با ارائه حقیقتی بر او اتمام حجّت کند.

شایان ذکر است که حواس درونی ارواح ضعیف تنها در عالم خواب فعال می شود، اما اگر کسی با ریاضت روح خود را تمرین داد و آن را تقویت کرد و در بیداری همانند عالم خواب، از اشتغال به کثرت بیرونی انزوا یافت، چنین کسی با تمرکز حواس می تواند از طریق حواس درونی چیزی را در

بیداری مشاهده کند که دیگران نمی بینند؛ روح های قوی می توانند به خوبی هر دو جانب درون و برون را اداره کنند و به اصطلاح از حالات منامیه در حال بیداری برخوردار گردند؛ نظیر آنچه برای حضرت سیدالشهدا (سلام الله علیه) در مسیر حرکت از مدینه تا لحظه شهادت در کربلا اتفاق افتاد که به تعبیر ستاد علامه طباطبایی 1 از قبیل حالت منامیه بود، نه حالتی که در خواب اتفاق می افتد؛ مانند آنچه برای آن حضرت حاصل شد و پس از آن استرجاع فرمودند، یا حالتی که در عصر تاسوعا و شب عاشورا در مقابل خیمه برای آن حضرت اتفاق افتاد و گفته شد: تو فردا مهمان ما هستی (1654).

اگر انسان بتواند مشاغل بیرونی را از بین ببرد یا کاهش دهد، حواس درونی وی آزاد می شود و پس از آزادی از کثرت بیرون تحت تربیت روح مجرد انسان قرار می گیرد و به عنوان ابزاری به استخدام روح درمی آید. آنگاه روح مجرد می تواند هر آنچه را در حدّ تجرد عقلی ادراک کرده به حواس درونی بدهد تا طبق آن صورت بسازند و قوه متخیله نیز که تحت فرمان روح مجرد است، صورت مطلوب را بیافریند.

اکنون می گوئیم آیا با امکان چنین چیزی، انسان مدّعی ارتباط با ملائکه یا ارواح انسان و جن، و همچنین مخاطبان او می توانند مطمئن شوند که آنچه مشاهده شده، همان واقع است؟ گرچه ارتباط با واقع نیز ممکن است؛ یعنی هم ارتباط با فرشتگان میسر است: (إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا) (1655) هم ارتباط با جنیان و شیاطین: (وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ) (1656)، (وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ... (1657)، (هَلْ أَنْبَيْتُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنْزَلُ الشَّيَاطِينُ (۲۲۱) تَنْزَلَ عَلَىٰ كُلِّ آفَاكٍ أَثِيمٌ) (1658).

حاصل این که، آنچه ساحر کاهن مدّعی دیدن یا شنیدن آن است، گرچه ثبوتاً ممکن است و به نحو سلب کلی قابل انکار نیست، ولی درباره رخداد مشخص راه اثباتی ندارد؛ زیرا هم ممکن است مربوط به مثال درونی و خیال متصل باشد، نظیر آنچه افراد عادی در خواب می بینند و هم ممکن است ارتباط با خارج و مثال و خیال منفصل باشد؛ نظیر آنچه اوحی از انسان ها می بیند و روشن است

که صرف واقعی بودن برخی گزارش های ساحر یا کاهن دلیل بر مطابقت ادعای معین با واقع نمی شود؛ چون در هر استدلالی ناچار یک قضیه کلی صادق لازم است.

خلاصه آن که، گرچه روح از جهان تجرد و غیب است و در رهن زمان و مکان نیست، ولی اگر اشتغال آن به عالم طبیعت کم شود می تواند از جهان غیب به اذن خدا مطلع شود و اگر در راه صحیح تربیت شود و از طریق صواب از عالم طبیعت منصرف گردد می تواند به غیب آشنا گردد و از آن خبر دهد؛ چنان که برخی شاگردان ائمه (صلوات الله علیهم) نظیر حارثه بن مالک به مقام احسان رسیدند و در حدّ گویا از بهشت و جهنم و اهل آن با خبر بودند و قرآن کریم هم با آیه (كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (۵) لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ) ⁽¹⁶⁵⁹⁾ آن را تأیید می کند و خود ائمه: نیز اسرار غیبی را حقیقتاً می دیدند و رسول مکرم اسلام: در معراج وارد بهشت شدند و جهنم را نیز مشاهده فرمودند.

افزون بر این، اگر کسی از راه باطل هم روح خود را تقویت کند و برای رسیدن به جاه و مقام و کسب شهرت ریاضت هایی را متحمل گردد، باز هم می تواند به برخی از حقایق عالم مثال برسد و از آینده جهان طبیعت در محدوده عالم مثال با خبر گردد (گرچه بر اثر غیرمعصوم بودن روحش ممکن است گاهی خطا کند و گزارش نادرست بدهد)؛ چنان که، هم فرشتگان و هم جنیان سهمی از قدرت را دارا هستند و بر انسان های گونه گون نازل می شوند و جن گرچه از نظر قدرت فکری و ادراک عقلی ضعیف است و حداکثر تکامل روحی او تجرد خیالی و وهمی است، لیکن از قدرت تحریکی فراوانی برخوردار است و می تواند با سرعت، کارهای خارق العاده انجام دهد و بار سنگینی را در کمترین فرصت از جایی به جای دیگر منتقل سازد.

بر همین اساس سلیمان نبی علیه السلام سخن عفریتی از جن: (أَنَا آتِيكَ بِه قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ) ⁽¹⁶⁶⁰⁾ را تکذیب نکرد، در حالی که دأب قرآن بر این است که پس از نقل سخن باطل آن ابطال می کند و این نشان می دهد که آن عفریت، از قدرت جابه جایی تخت بلقیس در یک لحظه برخوردار بود.

9. پذیرش توبه ساحران

استدلال برای قبولی توبه ساحران به ماجرای ساحران تام نیست؛ زیرا براساس قاعده: الا سلام یجب ما قبله⁽¹⁶⁶¹⁾، هنگامی که شخص کافر مسلمان می شود، در سایه این توبه اصیل از سایر گناهان خود توبه می کند و همه معاصی او به برکت تشرّف به اسلام بخشوده می شود.

لازم است عنایت شود که توبه سهم تعیین کننده ای در تطهیر روح انسان تبه کار دارد. تأثیر هم توبه در شستشوی جان آلوده به گناه گاهی به صورت کیمیاگری ظهور می کند و زمانی به صورت محو و اثبات جلوه می کند؛ زیرا در ازاله چرک، غبار، گرد، لکه و مانند آن که عارض اجسام می شود، هیچ کدام از این نقص ها و عیب ها از بین نمی رود، بلکه پراکنده می شود و مقداری از آن در هوا و سهمی از آن در آب و گوشه ای از آن به جامه رفتگر و بخشی از آن به جاروب و مانند آن توزیع میگردد؛ بنابراین، معنای تطهیر شیء آلوده به معنی ازاله کامل آن آلودگی نیست؛ چنان که معنای رفت و رو همانند شستشو امحا و ازاله کامل را دربر ندارد؛ برخلاف توبه نصح انسان طالح که توبه او یا به منزله کیمیاست که معس وجود وی را به معدن زر و سیم تبدیل می کند: (یبدّل الله سیئاتهم حسنات)⁽¹⁶⁶²⁾ یا همانند لوح محو و اثبات است: (یحو الله ما یشأ ویثبت)⁽¹⁶⁶³⁾ که ریشه گناه را از اصل برطرف می کند و شبیه صورت های ذهنی که در صورت نسیان به طور کلی از فاهمه و حافظه رخت برمی بندد و در مرحله بقا یافت نمی شود، گناه عینی را از صحنه هستی بیرون می برد. توبه ساحران فرعون می تواند جامع این دو باشد، چنان که اوحدی از آنان گذشته از محو و اثبات از صبغه کیمیا سهمی می برند.

10. تنظیری ناروا

برخی از علوم بر اثر ناشناخته بودن آنها مجهول القدر است و گاهی درباره آنها داوری ناصواب می شود. آنچه زمخشری در کشاف گفته که اجتناب از سحر اصلح است، نظیر پرهیز از فلسفه، چون از عوایت ایمن نیست⁽¹⁶⁶⁴⁾. از همین قبیل است؛ زیرا اگر منظور او فلسفه مادی و الحادی باشد که متنی جز غوایت و شرحی جز ضلالت ندارد، کلام او صائب است، ولی اگر مقصود وی فلسفه رایج نزد حکمای بزرگ اسلام باشد که متنی هماهنگ با عقل و نقل و شرحی همسوی با هدایت و ارشاد و

فایده ای همراه با پاسخگویی به شبهات علمی دارد و فراگیری آن نافع، بلکه لازم است سخن او از صواب دور است.

البته فراگیری فلسفه مصطلح و رایج در اسلام بر اثر غموض مطالب آن که برای افراد غیرمستعد قابل هضم نیست، روا نخواهد بود؛ از این رو صحابه حکمت عالمان این فن را از تعلیم آن به نا اهل تحذیر می کردند؛ چنان که اشتغال ناهلان به این رشته سامی را نهی می کردند. آنچه در آغاز اشارات و تنبیهات ابو علی بن سینا؛ و انجام آن آمده، نموداری از این هشدار و شاهدهی از این تحذیر و نهی است ⁽¹⁶⁶⁵⁾، وگرنه اشتغال به آن برای صاحبان استعداد راقی و درخشان همان طور که اشاره شد، لازم است.

11. وهم آفل برخی مفسران

برخی از نویسندگان تفسیری از باب تَسْعِيرِ اثْنَائِی مَخَاصِمَهُ، به جای ابطال باطل به امحای حق می پردازند و با خلط بین غَثِّ و سَمِیْنِ، پیمودن کژراهه را بر طیّ طَیْقِ مستقیم ترجیح می دهند؛ توضیح این که جَرِیَانِ دَجَلٍ و جَعَلٌ دَجَّالَانَ اِبْلِیْسِی و جَعَّالَانَ شَیْطَانِی رَاجِعٌ بَعْدَ دَوْلَتِ سَلِیْمَانَ و مَلِکِ آن حضرت که بر سحر و طلسم استوار بود، نقل و نقد شد و قرآن و سنت معصومان: حضرت سلیمان را تنزیه و گزارش کذب بهره برداری آن حضرت از سحر را به خوبی بازگو کردند.

بعضی از مفسران بر این پندارند که برای سست کردن پایه های حکومت وارثان حضرت سلیمان و تهییج مردم به خروج از حاکمیت آنان و شورش بر آن حاکمیت اخباری را جعل و منتشر کردند؛ چنان که عباسی ها اخباری را در قدح اموی ها نقل کردند و انقلابی ها در تاریخ، احادیث انتظار مهدی را وضع کردند و نیز روایاتی را از صالحان درباره زوال و انقراض دولت ظالم منتشر می کنند. البته این گونه امور در اوهام توده مردم اثر دارد ⁽¹⁶⁶⁶⁾.

نسیان نصوص قطعی یا تناسی آن مایه چنان وهم آفل و پایه چنین خیال فائلی شده است؛ زیرا بَیِّنُ الْعَیِّیِّ بُوْدُنِ اَمَوِیَّانِ نِیَازِی بَعْدَ قَدْحِ عَبَّاسِیِّ نَدَارِدُ و بَیِّنُ الرَّشْدِ بُوْدُنِ عَلَوِیِّ و مَهْدَوِیِّ مَتَاجِ دَجَلٍ و جَعَلٌ نِیْسْتٌ؛ چون گذشته از براهین عقلی بر ضرورت وجود انسان کامل و تام معصوم عَلِیٌّ در هر

عصر و دوره ای، شواهد مُتَقَن نقلی فراوانی بر حضرت مهدی شخصی نه نوعی و قائم غائب نه غائب صرف، و موجود موعود، نه موعود محض دلالت دارد که رسالت رساله های پژوهشگران محقق مسؤ ولایت رسای آن را بر عهده دارد و از صدر اسلام تا ساقه معاصر در هر عصر و مصری مورد تنمیق و تدقیق کارشناسان ولایت و امامت و متخصصان حجّت شناس قرار گرفته است و چنین امر قدسی از تطاول هرگونه دسّ و وَضْع منزّه و از تهاجم هرگونه دَجَل و جَعَل مصون خواهد بود.

12. نحوه وجودی هاروت و ماروت

عقل برهانی همانند نقل معتبر حجت دینی است و فرقی بین بدیهی که بیّن است و نظری منتهی به بدیهی که مُبیین است نیست. تمسّک به اطلاق یا عموم دلیل نقلی قبل از تحقیق در برهان عقلی (بیّن و مُبیین) ناصواب است؛ زیرا تمسّک به مطلق یا عام قبل از فحّص از مقید یا مخصّص لبی نارواست. صرف احتمال به معنای تجویز ابتدایی عقل که در قاعده فذره فی بقعة الا مکان (مطرح ات غیر از فتوا به امکان منطقی است که در قبال ضرورت و امتناع قرار دارد.

موجود مجرد تام که منزّه از قوه و مبرّای از استعداد است، از تحوّل، تکامل، تبدّل و مانند آن مصون است و صرف امکان ذاتی او برای افاضه الهی کاف است و براساس وم امناّ إلاّ له مقام معلوم ⁽¹⁶⁶⁷⁾، هستی خود را ادامه می دهد.

فرشتگان دارای درجات متنوعند؛ اگر ملکی دارای تجرّد تام عقلی بود، تبدّل او به نوع دیگر ممکن نیست و این استحاله به قدرت نامتناهی خداوند آسیبی نمی رساند؛ زیرا توان نامحدود نسبت به موجود امکانی مؤ ثر است، ولی اگر چیزی ضروری یا ممتنع بود، از حیظه قدرتِ قادر خارج است؛ هرچند آن قدت نامتناهی باشد؛ زیرا توانِ مفروض نسبت به اشیا نافذ است، ولی محال شیء نیست، بلکه لاشیء است.

موجود مجرد عقلی می تواند به نحو تجلّی نه تجافی به عالم مثال ممثّل گردد؛ چنان که می تواند به نحو تجلّی به جهان طبیعت متحول شود و آنچه از آیه (إِن شِئِءَ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ) ⁽¹⁶⁶⁸⁾ برمی آید از همین سنخ است، نه از قبیل هبوط متجافیانه.

البته دلیل عقلی بر حصر ملائکه در مجرد تام عقلی نیست. محتمل است فرشتگانی آفریده شده باشند که همانند جن دارای بدن مادی و نامرئی باشند.

در این حال همانند جن و انس مکلفند و برهانی بر عصمت چنین فرشتگان مفروضی اقامه نشده است؛ هرچند احتمال آن مطرح است. چنین فرشته ای شبیه جن خواهد بود؛ یعنی در شرائط ویژه دیده می شود که با افراد خاص ارتباط برقرار می کند. اگر دلیل معتبر نقلی وجود چنین فرشته ای را اثبات کرد، هیچ دلیل عقلی برخلاف آن نیست تا سبب تأویل یا ارجاع علم آن به اهل خود شود. البته احکام فرشتگان معهود قرآن را نخواهد داشت؛ مانند: 1. (لا یعصون الله ما أمرهم) ⁽¹⁶⁶⁹⁾، 2. (عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بآمره یعملون) ⁽¹⁶⁷⁰⁾، 3. (یسبحون اللیل والنهار لایفترون) ⁽¹⁶⁷¹⁾، 4. (لایستحسرون) ⁽¹⁶⁷²⁾.

هاروت و ماروت که براساس قرأت مشهور، یعنی (ملکین) دو فرشته اند، باید با دلیل نقلی معتبر نحوه وجودی آنها روشن گردد. اگر تنزل هاروت و ماروت از قلمرو غیب از سنخ تمثّل باشد، مستلزم بحث جدا و تأمل مستأنف نیست؛ چنان که اگر آن دو همانند جن دارای روح مجرد و بدن مادی بودند، لیکن گاهی مرئی و زمانی نامرئی بودند، باز هم کلام مهمّی را به همراه ندارد، ولی اگر همانند سایر فرشتگان معهود مجرد تام بودند و بعداً مجسم شدند، مباحث فراوانی را باید پشت سر گذاشت؛ مانند این که در صورت تجسم آن دو و تبدل آنها به نوع مادی دیگر مانند انسان عادی، چگونه خداوند مطالب عمیق علمی سحر را بر آنان نازل می کرد تا آن دو با فراگیری علم سحر از خداوند آن را با تذکره فتنه و پرهیز از کفر عملی به متعلمان منتقل کنند؟ اگر نزول تأیید غیبی برای فتنه، بر نوع مادی مانند انسان میسور است، چرا قبلاً خداوند بر افراد متعارف جامعه آن عصر نازل نکرد. آنچه مبهم است فقط داستان تعجب ملائکه از گناه بشر و آزمون فرشتگان متعجب بعد از هبوط آنهاست.

همچنین در جریان هاروت و ماروت اگر از سنخ تمثّل باشد، شگفتی آنان از طغیان بنی آکدم برطرف نمی گردد، بلکه شاید با مشاهده تنگاتنگ آن افزوده شود و اگر از قبیل تجسم و تبدل ماهوی

باشد، گذشته از محذور تبدل ماهیت یک مجرد به مادی و صف نظر از اشکال تحوّل یک مادی به مجرد، به معنای انسلاخ از ماده به طور کلی، نه به نحو حرکت جوهری در صورتی که بعد از به صورت فرشته مجرد درآمده باشند، این سؤال مطرح می‌گردد که آیا بعد از تبدل ماهوی یک موجود مجرد به مادی، در خاطر آن موجود مجرد مانده است که حال تجرد و قبل از تبدل چه اعتراضی نیست به عصیان انسان‌ها داشته است و آیا بعد از تجرد ثانوی و تحوّل به حالت قبلی آیا یادش هست که در حال مادی شدن چه چیزی مشاهده کرده است.

باعث طرح این پرسش صعب الجواب این است که با فرض تحوّل ماهوی و تبدل یک نوع به نوع دیگر چه اصل مشترکی بین آنها وجود دارد که حافظ پی آمدهای منقول الیه و منقول عنه بوده و هر دو را در حافظه خود ثبت کند؟ محور اصلی اشکال همانا تحوّل نوعی است؛ یعنی بر مبنای کسی است که بر این باور است که ابتلای آن دو فرشته به عصیان از قبیل خروج تخصّصی است نه، تخصّصی؛ یعنی دیگر از نوع فرشته و جنس ملک نبودند، بلکه همانند انسان و جنّ دالّی بدن مادی و روح مجرد شدند.

13. صور گوناگون نظام علی و معلولی

نظام علی و معلولی که از تأثیر مبدأ فاعلی و تأثر مبدأ قابلی شکل می‌گیرد، دارای صورت‌های گونه‌گون است که برای هر قسمی حکم خاص پیش‌بینی شده است و در این جا به برخی از آن اقسام اشاره می‌شود:

قسم اول، آن که هیچ محدودیتی در بین نباشد؛ نه در طرف فاعل و نه در طرف قابل و سرّ عدم تحدید در مبدأ فاعلی این است که فاعل قادر مطلق است و در قدرت نامتناهی مجال تحدید نیست و راز عدم محدودیت در مبدأ قابلی این است که قابل معدوم محض است و با افاضه فاعل از لیس تام به آیس تامّ می‌رسد و لیس تامه او به کان تامه، تبدیل می‌شود و چون قابل هیچ سهمی از هستی ندارد، مجالی برای تعیین حد از طرف او نخواهد بود. البته مرز تحدید مفهومی یا ماهوی محفوظ است.

قسم دوم، آن که گرچه از طرف فاعل مطلق و قادر نامتناهی تحدیدی وجود ندارد، ولی از طرف قابل محدودیت محفوظ است؛ زیرا هویت ویژه قابل تعیین کننده ظرفیت قبول است؛ نظیر آنچه در جمله (فسألت أودیة بقدرها) ⁽¹⁶⁷³⁾ ارائه شده است.

قسم سوم، آن که از هر دو طرف محدودیت یافت می شود؛ مانند فاعل ممکن و قابل مشخص که محدود بودن هر دو طرف نیازی به توضیح ندارد.

قسم چهارم، آن که از طرف قابل تحدیدی یافت نمی شود، ولی فاعل محدود است؛ نظیر آن که موجود محدود امکانی بخواهد چیزی را فرضاً از کتم عدم موجود کند که در این جا چون قابل معدوم است، غیر از تحدید مفهومی و ماهوی محدودیت دیگری از طرف او وجود ندارد.

آنچه در این مبحث سهم تعیین کننده دارد، توجه به محدود بودن مبدأ قابلی است. گاهی این تحدید به لحاظ تجرّد و مادیت قابل است؛ زیرا موجود مجرد برتر از حدّ موجود مادی است و موجود مادی فروتر از حدّ موجود مجرد است و هیچ کدام بدون واسطه محکوم احکام دیگری نخواهد بود؛ یعنی می توان مثلاً عصا را مار کرد و می شود از کوه شتر پدید آورد و نظایر آن، لیکن نمی شود مجرد تام را مادی و مادی محض را مجرد تام کرد؛ چنان که نمی شود مجرد تام را مادی و مادی محض را مجرد تام کرد؛ چنان که نمی شود در ظرف محدود با حفظ حدّ آن، مظروف وسیع تر قرار داد، بلکه باید قبلاً در ظرف یا در مظروف تصرف کرد، وگرنه تعبیه مظروف زیاد در ظرف تنگ با حفظ افزایش مظروف و کاهش ظرف مستلزم محذور جمع دو نقیض است؛ چنان که حضرت امام صادق علیه السلام نقل می کند که به حضرت امیر مؤمنان علیه السلام گفته شد: آیا پروردگار تو می تواند دنیا را در پوست تخم مرغ جا دهد، بدون آن که دنیا کوچک یا پوست تخم مرغ بزرگ شود؟ امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: (إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ، وَالَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ) ⁽¹⁶⁷⁴⁾؛ یعنی خداوند هرگز به ناتوانی منسوب نمی شود (قدرت او نامحدود است) و آنچه تو خواستی و پیشنهاد دادی شدنی نیست؛ یعنی قرار دادن مظروف بزرگ با حفظ افزایش در ظرف کوچک با حفظ کاهش مستلزم جمع دو نقیض است که ذاتاً شدنی نیست. پس صرف اطلاق قدرت و نامتناهی بودن آن برای تحقق یک چیز کافی

نیست، بلکه آن شیء باید گذشته از امکان ذاتی دارای امکان وقوعی بوده و هیچ گونه امتناعی آن را همراهی نکند.

همان طور که در اشاره قبل بازگو شد، اگر دلیل معتبری بر فرشته بودن هاروت و ماروت وجود داشته باشد و نیز دلیل معتبری دلالت کند بر این که این دو ملک به تباهی مبتلا شدند، می توان حدس زد که برخی از ملائکه در حد وجود جن یافت می شوند که هم از تجرد فی الجمله برخوردارند و هم ضمن ایمان به مبانی حق گاهی چونان انسان های مؤمن می لغزند و به گناه آلوده می شوند.

14. برتری پاداش الهی

در دومین آیه از آیات مورد بحث چنین آمده که یک ثواب، هر چند اندک از طرف خدا از همه منافعی که همه ساحران در دوران عمر خود می بردند بهتر است. لِمَثُوبَةٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ؛ زیرا اساساً چیزی که از نزد خداست با معیارهای دنیایی قابل ارزیابی نیست و این اختصاص به ثواب بهشت ندارد، بلکه شامل عذاب جهنم نیز می شود؛ گرچه در طرف بهشت ممکن است فاصله نعمت اخروی از نعمت دنیایی شدیدتر و عظیم تر باشد از فاصله نعمت دوزخی از نعمت دنیایی؛ از این رو گفته می شود: اگر همه اهل دنیا با هم بکوشند میوه ای بهشتی را قیمت گذاری کنند توان آن را ندارند، و این مبالغه نیست؛ زیرا میوه دنیا از خاک می روید و اثر محدود دارد و زود می پوسد و از بین می رود؛ در حالی که میوه آخرت از نماز و روزه حاصل می شود و آثار فراوان دارد و جاودانه و ابدی است؛ یک میوه از میوه های بهشتی می تواند به جای همه میوه های دنیا نقش ایفا کند، چنان که یک قطره از آب کوثر نه تنها انسان را از تشنگی نجات می دهد، بلکه او را از گرسنگی نیز رهایی می بخشد.

انسان گرچه در بهشت تشنه و گرسنه نمی شود، لیکن خوراکی های بهشت (و نه خوردن) دائمی است و او هرگاه بخواهد تناول کند، می تواند میل کند و از آن لذت ببرد. فرق دنیا و آخرت در این است که انسان در دنیا تا رنج تشنگی را تحمل نکند، از نوشیدن آب زلال و گوارا لذت نمی برد و تا

رنج گرسنگی را نکشد، از میوه یا غذای خوب بهره نمی برد، در حالی که در بهشت بدون تحمل رنج تشنگی، از نوشیدن کوثر و بدون تحمل رنج گرسنگی، از خوردن لذت می برد. آنچه گفته شد اگر عدد نمازگزاران در جماعت از ده نفر تجاوز کند ثواب آن به اندازه ای است که اگر همه فرشتگان بخواهند آن را بنویسند نمی توانند⁽¹⁶⁷⁵⁾، نه بدین معناست که صرف نماز جماعت همه درجات بهشت را دربردارد، چون این گونه از فضایل برای برخی از عبادات دیگر نیز رسیده است، بلکه برای بیان این حقیقت است که هیچ درجه ای از درجات بهشت با معیارهای مادی و دنیایی قابل ارزیابی نیست.

در جانب عذاب نیز مطلب چنین است؛ از این رو خدای سبحان از باب تشبیه و تمثیل می فرماید: اگر همه آنچه در زمین است از آنان باشد و مانند آن نیز به آن ضمیمه گردد و کافران بخواهند آن را برای رهایی خود بدهند، نمی توانند از عذاب قیامت رهایی یابند: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَن لَّهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تَقَبَّلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)⁽¹⁶⁷⁶⁾. نیز می فرماید: اگر همه اقوام و عشیره، همسر و برادر و فرزندان خود و حتی همه مردم روی زمین را هم بدهد، از او پذیرفته نمی شود: (... يَوْمَ الْمَجْرَمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ (۱۱) وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ (۱۲) وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تَوَّوِيهِ (۱۳) وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ يَنْجِيهِ (۱۴) كَلَّا...)⁽¹⁶⁷⁷⁾. کسی در دنیا حاضر نیست که همه بستگان او به عنوان فدیة و قربانی او بسوزند تا وی رها شود، در عین حال در برابر عذاب شدید قیامت حاضر می شود همه اقوام و قبیلہ اش را فدا کند تا خود نجات یابد؟! آنچه در بخش پایانی سوره فجر آمده: (فِيَوْمِئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ...)⁽¹⁶⁷⁸⁾، می تواند شدت عذاب آخرت و حدّ و سطوت و صولت آن را به خوبی ارائه دهد.

بحث روایی

1. ایه گذار سحر و عصمت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ

عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ اللَّهُ تَعَالَى: (وَاتَّبَعُوا مَا تَتَلَوُا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكِ سُلَيْمَانَ وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمَانَ) قَالَ: اتَّبَعُوا مَا تَتَلَوُا كَفَرَةَ الشَّيَاطِينِ مِنَ السَّحْرِ وَ النَّيْرِ نَجَاتٍ عَلَىٰ مَلِكِ سُلَيْمَانَ الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّ

سليمان به ملك و نحن أيضاً به نظهر العجايب تحي ينفقاد لنا الناس، و قالوا: كان سليمان كافراً ساحراً ماهراً بسحره، ملك ما ملك و قدر على ما قدر، فردّ الله عز و جل عليهم، فقال: (و ما كفر سليمان) و لا استعمل السحر، كما قال هو لأ الكافرون (و لكن اليشاطين كفروا يعلمون الناس السحر) الذي نسبه إ لى سليمان و إ لى (ما أنزل على الملكين بابل هاروت و مارون) و كان بعد نوح ﷺ قد كثر السحرة و المموهون فبعث الله تعالى ملكين إ لى نبيّ ذلك الزمان بذكر ما يسحر به السحرة و ذكر ما يبطل به سحرهم و يرّد به كيدهم فتلقاه النبي عن الملكين و أداه إ لى عبادالله بأمر الله 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 يعلمان من أحد حتى يقولوا إنّما نحن فتنة فلا تكفر)؛ يعنى إنّ ذلك النبي ﷺ أمر الملكين أن يظهر الناس بصورة بشرين و يعلمّاهم م اعلمهم الله من ذلك، فقال الله عز و جلّ: (و ما يعلمان من أحد) ذلك لسحر و إ بطاله (حتى يقولوا) للمتعلّم (إنّما نحن فتنة) و امتان للبلأ ليطبعوا الله فيما يتعلّمون من ذا و يبطلوا به كيد السحرة و لا يسحروهم (فلا تكفر) باستعمال هذا السحر و طلب الا ضرار به و دعاً الناس إ لى أن يعتقدوا أنك به تحيي و تميت و تفعل ما لا يقدر عليه إ لاّ الله عز و جلّ فإنّ ذلك كفر، قال الله تعالى: (فيتعلّمون)، يعنى طالبى السحر (منهما)، يعنى مما كتبت الشياطين على ملك سليمان من النيرنجات و م أنزل إ لى الملكين بابل هاروت و ماروت يتعلّمون من هذين الصنفين (ما يفرّقون به بين المرء و زوجته) 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 يوّ دى إ لى الفراق بينهما.

ثم قال عزّ و جلّ: (و ما هم بضارين به من أحد إ لاّ بإ ذن الله) أى ما المتعلّمون لذلك بضارين به من أحد إ لاّ بإ ذن الله؛ يعنى بتخليّة الله و علمه و أنه لو شأ لمنعهم بالجبر و القهر.

ثم قال: (ويتعلمون ما يضرّهم و لا ينفعهم) لا نهم إ ذا تعلّموا ذلك السحر بسحروا به و يضرّوا فقد تعلموا ما يضرّهم فى دينهم و لا ينفعهم فيه بل ينسلخون عن دين الله بذلك و لقد علم هو لأ المتعلّمون

أَلَمَنْ اشْتَاهَ) بدينه الذى ينسلخ عنه بتعلمه (ما له فى الاخرة من خلاق)، أى من نصيب فى ثواب الجنة.

ثم قال تعالى: (ولبئس ما شروا به أنفسهم) و رهنوها بالعذاب (لو كانوا يعلمون) أنهم قد باعوا الاخرة و تركوا نصيبهم من الجنة لان المتعلمين لهذا السحر هم الذين يعتقدون أن لا رسول و لا إله و لا بعث و لانشور (1679).

عن أبى جعفر عليه السلام قال: لما هلك سليمان عليه السلام وضع إبليس السحر ثم كتبه فى كتاب فطواه و كتب على ظهره: هذا ما وضع آصف بن برخيا من ملك سليمان بن داود عليه السلام من ذخائر كنوز العلم، من ثراد كذا و كذا، فليقل كذا و كذا، ثم دفنه تحت السرير ثم استتاره لهم فقال الكافرون: ما كان يغلبنا سليمان عليه السلام إلا بهذا و قال المؤمنون: هو عبدالله و نبيه، فقال الله فى كتابه: (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان) أى السحر (1680).

اشاره الف. در روایت دوم، ابليس پایه گذار سحر معرفی شده است و چنین اسنادی با اسناد سحر به شياطين در آیه منافات ندارد؛ زیرا همه شرور به ابليس منتهی می شود و شياطين دیگر تحت فرمان او هستند.

ب. سحر قبل از حضرت سليمان نیز وجود داشت؛ چنان که هر پیامبری که مبعوث می شد، طاغیان تهمت سحر را متوجه او می کردند؛ چنان که پیامبران قبل از داود و سليمان عليهم السلام نیز به آن مبتلا بودند: (كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول إلا قالوا ساحر أو مجنون) (1681) و برخی از نصوص آینده نیز به قدمت سحر و کهن بودن سابقه آن اشاره می کند.

2. تأثیر سحر به اذن خدا

عن العسکری عليه السلام: (و م ا هم بضارين به من أحدٍ إلا باذن الله)، أى ما المتعلمون لذلك ضارين به من أحدٍ إلا باذن الله بتخليته و علمه فإنه لو شأ لمنعهم بالجبر و القهر (1682).

عن على عليه السلام: العين حق والرقي حق والسحر حق و الفال حق الطيرة ليست بحق و العدوى ليست بحق (1683).

اشاره: حق بودن چیزی گاهی ملازم صحت و زمانی ملازم با حلیت و وقتی همراه با لزوم یا رجحان آن چیز است و عنوان حق در روایت دوم هیچ یک از لوازم مزبور را به همراه ندارد؛ زیرا حق بودن سحر و سایر شئون و علوم غریب به معنای مبنای علمی داشتن و مؤثر بودن در نفس عالم یا در خارج به نحو فی الجملة است، در برابر سراب که هیچ واقعیتی و پایه علمی ندارد و فقط در قلمرو دید بیننده است و هرگز چنان معنایی از حق بودن مستلزم صحیح یا حلال یا نافع یا واجب و مستحب بودن سحر نیست.

3. حرمت سحر

عن الصادق عليه السلام: من تعلم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر و كان آخر عهده برّبه و حدّه أن يقتل إلا أن يتوب ⁽¹⁶⁸⁴⁾.

عن علی عليه السلام: أقبلت امرأة على رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله إن لي زوجاً و له عليّ غلظة و إنني صنعت به شيئاً لا عطفه عليّ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أف لك، كدرت دينك لعنتك الملائكة الا خبار (قالها ثلاث مرّات) لعنتك ملائكة السماء، لعنتك ملائكة الا رض ⁽¹⁶⁸⁵⁾.

عن رسول الله صلى الله عليه وآله: ساحر المسلمین يُقتل لا يُقتل ساحر الكفار. قيل يا رسول الله و لم ذلك؟ قال: لان الشرك و السحر مقرونان و الذي فيه من الشرك أعظم من السحر ⁽¹⁶⁸⁶⁾.

عن علی عليه السلام: فإ إذا شهد رجلان عدلان علی رجل من المسلمین أنه سحر قُتل ⁽¹⁶⁸⁷⁾.

عن النبی صلى الله عليه وآله: ثلاثة لا دخلون الجنة: مدمن خمر و مدمن سحر و قاطع رحم ⁽¹⁶⁸⁸⁾.

عن الرضا عليه السلام حديث طويل في تعداد الكبائر و بيانه من كتاب الله و فيه يقول الصادق عليه السلام: والسحر لا نه تعالى يقول: (ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخره من خلاق ⁽¹⁶⁸⁹⁾).

اشاره: در این نصوص اموری مطرح شده است: 1. اثبات حرمت سحر. 2. این که سحر از گناهان بزرگ است. 3. این که ساحر بهره ای از فیض آخرت ندارد، بلکه دچار کیفر آن صحنه می گردد. 4. این که اعدام حدّ جادو کردن است، نه صرف تعلیم و تعلّم آن. 5. رعایت احتیاط در حفظ جان مردم. 6. کیفیت اثبات ساحر بودن کسی. تحلیل نهایی این امور بر عهده فن شریف کلام و فقه است؛ زیرا

برخی از مطالب آن راجع به تبری فرشتگان از ساحر و محرومیت وی از بهشت و ابتلای او به عذاب آخرت است که از سنخ مسائل کلامی است و بعضی دیگر از مطالب آن ناظر به فروع فقهی است. ظاهر برخی از روایات گذشته این است که صرف یادگیری سحر موجب قتل است، هر چند همراه با عمل نباشد، لیکن التزام به آن آسان نیست، چنان که از ظاهر آیه مورد بحث برمی آید که صرف تعلیم و تعلّم اگر همراه با عمل نباشد، محذوری ندارد. مسلماً تعلیم و تعلّم سحر برای حفظ فرد و جامعه از تهاجم و شیخون ساحران، بی محذور بلکه راجح و زمانی لازم است.

4. ادعیه دفع سحر

فی روایة ادعیه السرّ القدسیّة: یا محمّد، إنّ السحر لم یزل فقدیماً و لیس یضّرّ شیئاً إلاّ با ذنی فمن أحبّ أن یكون من أهل عافیتی من السحر فلیقل: اللهم ربّ موسی... فإنّه إذا قال ذلك لم یضره سحر ساحر جنّی و لا إنسی أبداً (1690).

اشاره: دعا سهم تعیین کننده ای در قضا و قدر الهی دارد. در مقام ثبوت تأثیر دعا بی محذور است و در مقام اثبات نیازمند صحت دلیل منقول است.

عن أميرالمؤمنین عليه السلام: سحر لبید بن أعصم اليهودیّ و أم عبدالله اليهودیّة رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، فعقدوا له فی إحدى عشرة عقدة و جعلوه فی جفّ من طلع ثم ادخلوه فی بئر بوادٍ بالمدينة فی مراقی البئر تحت حجر فأقام النبی صلی الله علیه و آله و سلم لا یأكل ولا یشرب و لا یسمع و لا یبصر و لا یأتی النساء. فنزل جبرئیل و معه المعوذات فقال له یا محمّد! ما شأنک؟ قال: ما أدری و أنا بالحال الذی تری، قال: فإنّ أم عبدالله و لبید الا عصم سحراک و أخبره بالسحر و حیث هو ثم قرأ جبرئیل: (بسم الله الرحمن الرحیم # قل أعوذ برب الفلق) فقال رسول الله ذلك، فاتحلّت عقدة ثم لم یزل یقرأ آیه و یقرأ رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و تنحل عقدة حتى قرأ ما علیه إحدى عشر آیه و انحلت إحدى عشر عقدة... (1691).

اشاره: با غمض نظر از سند، لازم است به نکات زیر عنایت شود:

الف. قلمرو قلب رسول اکرم ﷺ و منطقہ لسان آن حضرت و محدوده سیرت و سنت آن وجود گرامی که یا مهبط وحی است، یا مظهر وحی یا حجّت دینی است، هرگز ب آفت سحر آسیب نمی بیند.

ب. در محور بدن و بیماری ها آن که جزو احوال شخصی وی محسوب می شود، یعنی ب شخصیت حقیقی او بازمی گردد، نه به شخصیت حقوقی آن حضرت، تأثیر سحر ثبوتاً محال نیست.

ج. اثبات تأثیر سحر در مدار احوال شخصی آن حضرت که از محدوده حجیت خارج باشد، محتاج قیام دلیل معتبر است که اقامه آن سهل نیست.

د. پذیرش تأثیر سحر در بدن رسول گرامی ﷺ فی الجملة راه را برای نقد و نقب طاغیان که آن حضرت را مسحور معرفی می کردند، باز می کند: **(و قال الظالمون إنّ تتبعون إلا رجلاً مسحوراً)** ⁽¹⁶⁹²⁾؛ هرچند تفکیک محدوده ممنوع از منطقه مجاز برای اوحدی از باحثان میسور است، ولی در جامعه اثر سوء خود را به همراه خواهد داشت.

5. انواع سحر

1. سأل الزندیق أبا عبدالله عليه السلام فيما سأله عنه فقال: أخبرني عن السحر ما أصله و كيف يقدر السّاحر على ما يوصف من عجائبه و ما يفعل؟ قال عليه السلام: إنّ السحر على وجوه شتى: وجه منها بمنزلة الطبّ كما أن الا طبياً وضعوا لكل دأ دواً فكذلك علم السحر احتوالوا لكل صحة آفة و لكل عافية عاهة و لكن معنى حيلة نوع منه آخر: خطفة و سرعة و مخاريق و خفة و نوع منه ما يأخذ أولياء الشياطين عنهم، قال: في أين علم الشياطين السحر؟ قال: و من أين علم الا طباً الطبّ و بعضه علاج... قال: أفيقدر الساحر أن يجعل الا نسان بسحره في صورة الكلب أو الحمار أو غيره ذلك؟ قال عليه السلام: هو أعجز من ذلك و أضعف من أن يغيّر خلق الله إنّ من أبطل ما ركبه الله و صوره غير فهو شريك لله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، لو قدر الساحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم و الافة و الا امراض و لنفى البياض عن رأسه و الفقر عن ساحته... فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنه بمنزلة الطب، و أن الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعة النساء فجأ الطبيب فعالجة بغير ذلك العلاج فابراً ⁽¹⁶⁹³⁾.

اشاره: با غمض از سند و با صرف نظر از این که متن حدیث در صدد حصر حقیقی علم سحر نیست، اجمالاً چنین اشاره می شود که سحر جزو فنون علمی ست؛ هر چند مانند طب، علم قریب نبوده و نظیر برخی از دانش های غیر متعارف غریب است و تأیر آن همانند علم طب محدود است. البته همه آثاری که بر علم یا معلوم مترتب است، خواه در دانش های قریب و خواه در علوم غریب همه به اذن خدای سبحان است و معنای اذن تکوینی غیر از اذن تشریحی است؛ چنان که معنای اذن غیر از علم است، بلکه اذن همان رفع مانع و ترخیص فعلی خداست و در این جهت فرقی بین انحای تأثیر از لحاظ سود یا زیان و موارد آن از جهت اشخاص و افراد نیست؛ یعنی همگی باید به اذن خدا باشد.

6. قصه هاروت و ماروت

عن أبي عفر عليه السلام: إن الملائكة كانوا ينزلون من السماء إلى الأرض في كل يوم و ليلة يحفظون أعمال أوساط أهل الأرض من ولد آدم والجن، فيكتبون أعمالهم و يعرجون بها إلى السماء، قال: فضج أهل السماء معاصي أهل أوساط الأرض فتوامروا فيما بينهم ممّا يسمعون و يرون من افتراءهم الذكب على الله تبارك و تعالی و جرأتهم عليه و نزّهوا الله ممّا يقول فيه خلقه و يصفون، فقال طائفة من الملائكة: يا ربنا أما تغضب ممّا يعمل خلقك في أرضك و ممّا يصفون فيك الذكب و يقولون الزور و يرتكبون المعاصي و قد نهيتهم عنها؟ ثم أنت تحلم عنهم و هم في قبضتك و قدرتك و خلال عافيتك؟... فأحبّ الله أن يرى الملائكة القدرة و نفاذ أمره في جميع خلقه و يعرف الملائكة ما من به عليهم ممّا عدله عنهم من صنع خلقه و م اطبعهم عليه من الطاعة و عصمهم من الذنوب، قال: فأوحى الله إلى الملائكة أن انتدبوا منكم ملكين حتى أهبطهما إلى الأرض ثم أجعل فيهما من طبایع المطعم والمشرب و الشهوة و الحرص و الا مل مثل ما علته في ولد آدم ثم أختبرهما في الطاعة لي، قال: فندبوا لذلك هاروت و ماروت و كانا من أشدّ الملائكة قولاً في العيب لولد آدم و استيثار غضب الله عليهم، قال: فأوحى الله إلیهما أن اهبطا إلى الأرض فقد جعلت فيكما من طبایع المطعم و المشرب و

الشهوة والحرص و الا مثل مثل ما جعلت فى ولد آدم قال: ثم أوحى الله إلهما انظرا أن لاتشريكا بى شيئاً و لا تقتلا النفس التى حرم الله و لاتزنيا و لا تشربا بالخمير.

قال: ثم كشط عن السموات السبع ليريهما قدرته، ثم أهبطهما إلى الارض فى صورة البشر و الباسهم فهبطا ناحية بابل فرفع لهما بنأ مشرف فأقبلا نحوه فإ ذا بحضرته امرة جميلة حسناً متزينة عطرة مقبلة نحو هما قال: فلما نظر إليها و ناطقاه و تأملاها وقعت فى قلوبهما موقعاً شديداً موضع الشهوة التى جعلت فيهما فرجعا إليها رجوع فتنة و خذلان و رادهاها عن نفسها.

فقاتلت لهما: إن لى ديناً أدين به و ليس أقدر فى دينى على أن أجيبكما إلى ما تريدان إلا أن تدخلتا فى دينى الذى أدين به، فقالا لها و ما دينك؟ قالت: لى إله من عبده و سجد له كان لى السبيل إلى أن أجيبه إلى كل ما سألتنى، فقالا لها: و ما إلهك؟ قالت: إلهى هذا الصنم، قال: فنظر أحدهما إلى صاحبه، فقال: هاتان خصلتان مما نهينا عنها الشرك و الزنا لا نأ إن سجدنا لهذا الصنم عبدناه أشركنا بالله و إنما نشرك بالله لنصل إلى الزنا و هو ذا نحن نطلب الزنا فليس نحظا (نعطى) إلا بالشرك. قال: فاتمرا بينهما فغلبتهما الشهوة التى جعلت فيهما، فقالا لها: فإننا نجيبك إلى ما سألت، فقالت: فدونكما فاشربا هذا الخمر فإنه قربان لكما عنده و به تصلان إلى ما تريدان، فاتمرا بينهما، فقالا: هذه ثلاث خصال مما نهانا عنها ربنا الشرك و الزنا، و شرب الخمر و إنما ندخل فى شرب الخمر و الشرك حتى نصل إلى الزنا، فاتمرا بينهما، فقالا: ما أعظم بليتنا بك و قد أجبناك إلى ما سلت، قالت: فدونكما فاشربا من هذا الخمر و اعبدوا هذا الصنم و اسجداله، فاشربا الخمر و عبدالصنم، ثم راوداها عن نفسها فلما تهيأت لهما و تهيأتا لها دخل عليهما سائل يسأل فلما أن رأهما ورأياه ذعرا منه، فقال لهما: إنكما لمريبان ذعران قد دخلتما بهذه المرأة العطرة الحسنأ؟ إنكما لرجلا سوء و خرج عنهما، فقالت لهما: ألا وإلهى لاتصلان الا ن إلى و قد اطلع هذا الرجل على حالكما و عرمكنكما فيخرج الا ن و يخبر بخبركما و لكن بادرا إلى هذا الرجل فاقتلاه قبل أن يفضحكما و يفضحنى، ثم دونكما فاقضيا حاجتكما و أنتما مطمئنان امان، قال: فقاما إلى الرجل فأدركاه فقتلاه، ثم رجعا إليها فلم يرياها و بدت لهما سواآتهما و نزع عنهما رياشهما و أسقط فى أيديهما.

فأوحى الله إليهما إنما أهبطتكما إلى الأرض مع خلقى ساعة من النهار، فعصيتما مني بأربع من معاصي كلها قد نهيتكما عنا و تقدّمت إليكما فيها فلم تراقباني و لم تستحيا مني و قد كنتما أشدّ من نقم على أهل الأرض بالمعاصي واستجراً أسفى و غضبى عليهم و لما جعلت فيكما من طبع خلقى وعصمتي إياكما من المعاصي فكيف رأيتما موضع خلاني فيكما، اختارا عذاب الدنيا إذ صرنا إليها إذ لى أن نصير إذ لى عذاب الآخرة، فقال أحدهما لصاحبه: نتمتع من شهواتنا فى الدنيا إذ صرنا إليها إذ لى أن نصير إذ لى عذاب الآخرة، فقال الآخرة: إن عذاب الدنيا له مدة و انقطاع و عذاب الآخرة قائم لا انقضاً له فلسنا نختار عذاب الآخرة الدائم الشديد على عذاب الدنيا المنقطع الفانى، قال: فاختارا عذاب الدنيا و كانا يعلمان الناس السحر فى أرض بابل مثّ لما علّمنا الناس السحر رفعا من الأرض إذ لى الهوا فهما معذبان منكسان معلقان فى الهوا إذ لى يوم القيامة (1694).

عن أبى الطفيل قال: كنت فى مسجد الكوفة فسمعت علياً و هو على المنبر و ناداه ابن الكوا و هو فى مؤخر المسجد، فقال: يا أميرالمؤمنين ما الهدى؟ فقال: لعنك الله و لم تسمعه ما الهدى تريد و لكن العمى تريد. ثم قال: له: ادن فدنا منه فسأله عن أشياء، فأخبره، فقال: أخبرنى عن هذه الكوكبة الحمراء يعنى الزهرة. قال: إن الله اطلع ملائكته على خلقه و هم على معصية من معاصيه، فقال الملكان هاروت و ماروت: هو لأ الذين خلقت أباهم بيدك و أسجدت له ملائكتك يعصونك؟ قال: فلعلكم لو ابتليتكم بمثل الذى ابتليتهم به عصيتموني كما عصوني. قالوا: لا و عزتك. قال: فبتلاهم بمثل الذى ابتلى به بنى آدم من الشهوة ثم أمرهم أن لا يشركوا به شيئاً و لا يقتلوا النفس التى حرم الله و لا يزنوا و لا يشربوا الخمر، ثم أهبطهما إلى الأرض فكانا يقضيان بين الناس هذا فى ناحية و هذا فى ناحية فكانا بذلك حتى أتت إحداهما هذه الكوكبة تخاصم إليه و كان ت من جمل الناس فأعجبتهم، فقال لها: الحق لك و لا أقضى لك تحي تمكيني فى نفسك فواعدت يوماً ثم أتت الآخر، فلما خاصمت إليه وقعت فى نفسه و أعجبتهم كما أعجبت الآخر، فقال لها مثل مقالة صاحبه فواعدته الساعة التى وعدت صاحبه فاتّفقا جميعاً عنداه فى تلك الساعة فاستحيا كل واحد من صاحبه حيث رآه و طأها رؤ و سهما و نكسا ثم نزع الحيا منهما، فقال أحدهما لصاحبه: يا هذا جئنى الذى جأ بك، قال ثم أعلمها

و راوداها عن نفسها فأبت عليهما حتى يسجدا لوثنها و يشربا من شرابها و أيبا عليها و سألاها فأبت إ
لاّ أنى يشربا من شرابها، فلما شربا صلياً لوثنها و دخل مسكين فرأهما، فقالت لهما: يخرج هذا فيخبر
عنكما فقاما إليه فقتلاه ثم راوداها عن نفسها فأبت حتى يخبرهما بما يصعدان به إ لى السماء و كانا
يقضيان بالنهار فإ ذا كان الليل صعدا إ لى السماء فأيبا عليها و أبت أن تفعل فأخبرها، فقال: ذلك
لتجربّ مقالتهما و صعدت، فرعفا أبصارهما إ ليها فرأيا أهل السماء مشرفين عليهما ينظرون إ ليهما و
تناهت إ لى السماء فمسخت فهي الكوكبة التى ترى (1695).

عن أبى عبدالله عليه السلام عن أبيه عن جدّه عليه السلام قال: إنّ المسوخ من بنى آدم ثلاثة عشر... و أما الزهرة
فكانت امرأة فتنّت هاروت و ماروت فمسخها الله كوكباً (1696).

عن أميرالمؤمنين عليه السلام: سألت رسول الله صلى الله عليه وآله 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 عليه السلام 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 عبدالله عن أبيه عن جدّه عليه السلام فى حديث طويل يقول فيه: وأمّا الزهرة فكانت امرأة فتنّت
هاروت و ماروت فمسخها الله عز وجل زهرة (1700).

عن الصدوق؛ عن محمد بن القاسم المفسر، عن يوسف بن محمد بن زياد على بن محمد بن سيار
عن أبويهما أنهما قالوا: فقلنا للحسن ابى القاسم عليه السلام: فإنّ قوماً عندنا يزعمون أن هاروت و ماروت
ملكان اختارتهما الملائكة لما 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 الله عزّ وجلّ يعذبهما ببابل و إنّ
السحرة منهما يتعلّمون السحر و إنّ الله تعال يمسخ تلك المرأة هذا الكوكب الذى هو الزهرة فقال

عَلَيْهِ: معاذ الله من ذلك إنَّ الملائكة معصومون محفوظون من الكفر والقبايح بألطف الله تعالى، قال الله تعالى فيهم: (لا يعصون الله ما أمرهم) وقال عزَّ وجل: (وله من فى السموات و الارض و من عنده)، يعنى من الملائكة (لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون) و قال الله تعالى فى الملائكة أيضاً: (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون # يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم و لا يشفعون إلاَّ لمن ارتضى و هم من خشيته مشفقون) ثم قال عَلَيْهِ: لو كان كما يقولون، كان الله قد جعل هوَّ لأ الملائكة خلفاؤه على الارض و كانوا كالانبياء فى الدنيا و كالأئمة أفيكون من الانبياء و الأئمة: قتل النفس والزنا؟ ثم قال عَلَيْهِ: و لست تعلم أن الله تعالى لم تخل الدنيا قطَّ من نبيٍّ أو إمام من البشر؟ أو ليس الله يقول: (و ما أرسلنا من قبلك) يعنى إلى الخلق (إلاَّ رجلاً نوحى إليهم من أهل القرى) فأخبر أنه لم يبعث الملائكة إلى الارض ليكونوا أئمة حكّاماً و إنّما أرسلوا إلى أنبياء الله... (1701).

عن العسكرى عَلَيْهِ حدثنى أبى عن جدى عن الرضا عن آباءه عن على عَلَيْهِ قال: قال رسول الله ﷺ: إنّ الله عزَّ وجل اختارنا معارِش آل محمد و اتار النبيين و اتخار الملائكة المقربين و ما اختارهم إلاَّ على عله منه بهم أنهم لا يوافقون ما يخرجون به عن عصمته و ينتهون به إلى المستحقين لعذابه و تقمته، قالوا: فقلنا له: فقد روى لنا علياً عَلَيْهِ لما نصَّ عليه رسول الله ﷺ بالامامة رض الله تعالى وولاتيه فى السموات على فيام و فيام من الملائكة فأبوها، فمسخهم الله ضفادع، فقال عَلَيْهِ: معاذ الله هوَّ لأ المكذّبون لنا المفترّون علينا، الملائكة هم رسل الله فهم كسائر أنبيائه و رسله إلى الخلق أفيكون منهم الكفر بالله، قلت: لا، قال: فكذلك الملائكة، إنّ شأن الملائكة لعظيم و إنّ خطبهم لجليل (1702).

عن على بن محمد بن الديهم، قال: سمعت المأمون يسأل الرضا عَلَيْهِ 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 الرضا عَلَيْهِ: كذبوا فى قولهم إنّهما كوكبان و إنّما كانتا دابّتين من دوابّ البحر فغلط الناس و ظنّوا أنّهما كوكبان و ما كان الله تعالى ليمسح أعدائه ثنواراً مضيئة، ثم يبقيهما ما بيت السموات و الارض و إنّ

المسوخ لم تبق أكثر من ثلاثة أيام حتى ماتت، و ما يتناسل منها شيء و ما على وجه الارض اليوم مسخ و إن التي وقع عليها المسوخية مثل القرد و الخنازير و الدب و أشباهها إنما هي مثل ما مسخ الله تعالى على صورها قوماً غضب الله عليهم و لعنهم بإنكارهم توحيد الله و تكذيبهم رسل الله و أما هاروت و ماروت فكانا ملكين علما الناس ليتحرزوا به من سحر السحرة و يبطلوا به كيدهم و ما علما أحداً من ذلك شيئاً إلا قال له: (إنما نحن فتنة فلا تكفر) فكفر قوم باستعمالهم لما أمروا بالاحتراز منه و جعلوا يفرقون بما تعلمون بين المرء و زوجته، قال الله تعالى: (و ما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله)، يعني بعلمه (1703).

آخر... إ بن جرير... و الحاكم و صححه عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: إن هذه الزهرة تسميها العرب الزهرة والعجم اناهيذ، و كان الملكان يحكمان بين الناس فأتهما فأرادها كل واد عن ير علم صاحبه، فقال أحدهما: يا أخى إن في نفسى بعض الا مر أريد أن اذكره لك. قال: اذكره لعل الذى فى نفسى مثل الذى فى نفسك، فاتفقا على أمر من ذلك، فقالت لهما المرأة: ألا تخبرانى بما تصعدان ه إلى السماء و بما تهبطان به إلى الارض؟ فقالا: باسم الله الا عظم، قالت: م أنا بمؤ اتيتكما حتى تعلمانيه، فقال أحدهما لصاحبه: علمها إ ياه، فقال: كيف لن ابشدة عذاب الله؟ قال الا خر، إنا نرجو سعة رحمة الله، فعلمها إ ياه فتكلمت به فطارت إلى السماء، ففزع ملك فى السماء لصعودها فطأ رأسه فلم يجلس بعد، و مسها الله فكانت كوكباً (1704).

أخرج... الحاكم و صححه... عن ابن عباس قال: لما وقع الناس من بنى آدم فيما وقعوا فيه من المعاصى والكفر بالله، قالت الملائكة فى السماء: رب هذا العالم الذى إنما 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: إنهم فى غيب فلم يعذرونه، فقيل لهم: اختاروا منكم من أفضلكم ملكين أمرهما و أنهما، فاختاروا هاروت و ماروت فأهبطا إلى الارض، و جعل لهما شهوات بنى آدم و أمرهما أن يعبداه و لا يشركا به شيئاً و نهاهما عن قتل النفس الحرام و أكل مال الحرام و عن الزنا و شرب الخمر فلبثا فى الارض زماناً يحكمان بين الناس بالحق و ذلك فى زمان إ

دريس و في ذلك الزمان امرأة حسنها في النساء كحسن الزهرة في سائر الكواكب و أنهما أتيا عليها، فخضعا لها في القول و أراداها عن نفسها، فأبت إلا أن يكونا على أمرها و دينها، فسألاها عن دينها فأخرجت لهما صنماً، فقالت: هذا نَعْدُه، فقالا: لا حاجة لنا في عبادة هذا فذهبا فغيرا ما شأ الله ثم أتيا عليها فأراداها عن نفسها ففعلت مثل ذلك فذهبا ثم أتيا عليها فأراداها عن نفسها فلما رأت أنهما أيبا أن يعبدا الصنم قالت لهما: اختارا أحد الخلال الثلاث، إما أن تعبدا هذا الصنم و إما أن تقتلا هذا النفس و إما أن تشربا هذا الخمر، فقالا: كل هذا لا ينبغي و أهون الثلاثة شرب الخمر فأخذت منهما فواقعا المرأة فخشيا أن يخبر الا نسان عنهما فقتلاه، فلما ذهب عنهما السكر و علما و ما وقعا فيه من الخطيئة أرادا أن يصعدا إلى السماء فلم يستطيعا و حيل بينهما و بين ذلك و كشف الغطاء فيما بينهما و بين أهل السماء فنظرت الملائكة إلى ما وقعا فيه فعجبوا كل العجب و عرفوا أنه من كان في غيب فهو أقل خشي فجعلوا بعد ذلك يستغفرون لمن في الارض فنزل في ذلك: (والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الارض) (1705).

اشاره الف. مفسران در صحت و سقم حدیثی قصه هاروت و ماروت اختلاف فاحش دارند؛ بعضی سند آن را حسن دانسته و عده ای در نقد آن مرقوم داشته اند که غالب اهل تفسیر سند آن را ضعیف می دانند (1706).

ب. برخی برآنند که اکثر داستان حضرت سلیمان علیه السلام نزد قدما رمز تلقی می شده، ولی متأخران آنها را به صورت داستان های عادی و ظاهری رواج داده اند (1707). البته ممکن است دارای رموز و اسراری باشد که اوحی شناسان به آن پی می برند، لیکن ظاهر آن همانند سایر قصص قرآنی قابل تفسیر، تبیین و ادراک است.

ج. اگر بعضی از نصوص دینی آنها را تصدیق کرده است، به لحاظ رموز آنهاست، نه به جهت داستان عادی و عرفی بودن آن؛ چنان که در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام جنبه افسانه بودن آنها رد شده است (1708).

د. جریان مسخ چه نزولی و چه صعودی حتماً باید از سنخ ملکوتی آن باشد نه مُلکی؛ زیرا دلیلی بر امکان مسخ ملکی اقامه نشده است؛ چنان که ادله امتناع آن پاسخ نیافته ناد؛ بنابراین، اگر مسخی در کار باشد، حتماً باید از سنخ ملکوتی آن باشد که در این جا ظاهراً مطرح نیست.

ه. جریان مَسْخِ انسانِ تبه کار به صورت ستاره زهره از جهات عدیده ای قابل نقد و تأمل است که بعضی از آنها به مسأله تناسخ بازمی گردد و آن این که تناسخ نزولی یا صعودی اگر مُلکی باشد، محذور دارد و اگر ملکوتی باشد بی محذور است و برخی از آنها به مسأله سپهرشناسی و دراز دامن بودن عمر اختران آسمان بازگشت می کند؛ زیرا ستاره زهره که همانند سایر ستاره های سیّار سپهر سالیان متمادی بلکه قرون و اعصار زیاد پیش ز پیدایش داوود و سلیمان و ملک سلیمان و صالح و طالح بودن مرد و زن آن روزگار موجود بوده است، چگونه می توان کوكبِ كهنِ سپهرِ سابق را مسموخ انسان نو عصر لاحق دانست.

و. اگر فرشته معهود در زمین زندگی می کرد یا هبوط آن به زمین و زندگی وی در آن ممکن بود، سؤال ملائکه در جریان جعل خلیفه در زمین بدون پاسخ می ماند؛ یعنی وقتی خداوند فرمود: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) و فرشتگان گفتند: (أَتَجْعَلُ فِيهَا... لِحْنٍ نَسَبِ بِجَمْدِكَ وَنَقْدَسَ لَكَ) (1709)؛ یعنی منظور شما از جعل خلیفه با وجود ما تأمین می شود، چون همه شرایط خلافت در زمین برای ما حاصل است، زیرا اگر استقرار در زمین شرط خلافت باشد، فرشته می تواند در آن مستقر شود و اگر تعیّش در آن لازم است برای ملائکه میسور است و اگر تقدیس و تسبیح شرط لازم است فرشتگان واجد آنند و اگر شأنیت عصیان و زمینه طغیان لازم باشد برای برخی از ملائکه میسور است و برخی دیگر معصومند مانند انسان که بعضی از آنها افساد در زمین و سفک خون دارند و برخی از آنان از خطا مصون و از عصیان منزّه و از گناه مبرّأیند. خلاصه آن که، همه اوصافی که نوع انسان واجد آن است سنخ فرشته آن را دارد. پس نیازی به آفرینش انسان نیست؛ چون فرشتگان کاملاً استحقاق چنین سِمَتی را دارا هستند و لاقلاً انتخاب پیامبر و امام برای جامعه بشری از نوع فرشتگان می شد نه نسان؛ زیرا قداست و تسبیح گویی اینان از یک سو، و قدمت و سبقت اینها از سوی دیگر،

صلاحیت و تقرب اینان برای پذیرش و دریافت وظیفه تبلیغ احکام و حکم از سوی سوم و عنایت به ویژگی های دیگر اینها برای تقرب خود و تقریب دیگران به حضور خدای سبحان از سوی چهارم، همگی زمینه استحقاق ملائکه را برای دریافت خلافت الهی فراهم خواهد کرد. در حالی که هیچ کدام از اصول مزبور در جریان جعل خلافت ملحوظ نشد، بلکه با بیان قطعی احتمال خلافت فرشتگان منتفی اعلام شد.

ز. ظاهر برخی روایات این است که هاروت و ماروت در حال ارتکاب گناه دارای پره‌های قبلی بوده و با معصیت های یاد شده، پره‌های آنان فرو ریخت: و نزع عنهما ریاشهما و أسقط فی ایدیهما (1710) در حالی که محور اصلی هبوط هاروت و ماروت تحول نوعی آنان از فرشتگی به نوع بشر است.

پاورقی ها

- 1- سوره توبه ، آیه 29.
- 2- مواهب الرحمن ، ج 1، ص 300.
- 3- سوره اعراف ، آیه 156.
- 4- عمروبن علا گفته است : لا نهم يتهودون عند القراءة اى يتحركون ؛ يعنى چون تورات خوانند جنبند (منهج الصادقين ، ج 1، ص 285). سرّ تحرّک آنان در حال قراءت تورات آن است که اينان بر اين باورند که آسمان ها و زمين ها هنگام نزول تورات به حرکت درآمد (کشف الا سرار، ج 1، ص 214-216).
- 5- کشاف ، 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 ، آیه 14.
- 11- تفسير صافى ، ج ، ص 123.
- 12- روح المعانى ، ج 1، ص 441.
- 13- لغت نامه دهخدا، ص 12990، تفسير صابئين .
- 14- مواهب الرحمن ، ج 1، ص 301.
- 15- براى تفصيل بيشتتر رک : تفاسيرى مانند الميزان و مواهب الرحمن 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، آیه 17. در آیه مورد بحث سخنی از مشرکان و مجوس به میان نیامده، ولی در سوره حجّ مشرکان در عرض گروه های پنج گانه یهود، نصارا، مجوس، صابئان و مؤمنان قرار گرفته اند؛ زیرا ممکن است آیه در صدد استیعاب ذکر همه اقوام نبوده، بلکه در صدد ذکر اسامی مللی است که بیشتر مورد ابتلا بوده یا هستند. نیز ممکن است التقاط مجوس با برخی از سنت های شرک آلود، آنان را در بعضی از احکام (نه همه آن) به مشرکان ملحق کرده باشد.
- 24- تفسیر اءبوالسعود، ج 4، ص 12.
- 25- غرائب القرآن، ج 1، ص 302.
- 26- این تعبیر را روح المعانی، ج 1، ص 440 از سُدی نقل کرده است.
- 27- الکاشف، ج 1، ص 118 و ابوحیان اندلسی مطابق نقل آلوسی در روح المعانی، ج 1، ص 443.
- 28- مواهب الرحمن، ج 1، ص 269.
- 29- سوره آل عمران، آیه 85.
- 30- سوره بینه، آیه 6.
- 31- سوره توبه، آیه 29.
- 32- سوره بقره، آیه 256.
- 33- سوره کهف، آیه 29.
- 34- سوره انسان، آیه 3.
- 35- سوره انبیاء، آیه 25.
- 36- سوره نحل، آیه 2.
- 37- سوره بقره، آیه 98.
- 38- سوره الرحمن، آیه 11.
- 39- سوره حج، آیه 54.
- 40- توأسی به حق و توأسی به صبر به معنای تقدیم روابط بر ضوابط نیست، بلکه بذل آبرو و مایه گذاشتن از حیثیت و اعتبار خود برای رفع مشکلات بندگان خداست که کاری بسیار دشوار همانند بذل مال یا مهم تر از آن است و معرفت موارد بذل آبرو مانند معرفت موارد بذل مال، جو شناخت صراط مستقیم است که معرفت آن از موباریک تر و عمل طبق آن از رفتن بر لبه شمشیر تیز دشوارتر است. در هر حال، مطابق سوره عصر کسی خسارت نمی بیند که اولاً، مؤمن باشد و ثانیاً، توأسی به حق سفارش به ایمان داشته باشد و ثالثاً، عمل صالح انجام دهد و رابعاً، به دنبال آن توأسی به صبر (سفارش به عمل صالح) داشته باشد؛ یعنی اگر خود شخص مؤمن است دیگران را نیز توأسی به حق کند تا آنها نیز مؤمن شوند و اگر خود شخص عمل صالح کند، دیگران را نیز به صبر توصیه کند تا آنها نیز به عمل صالح برسند.
- 41- سوره بقره، آیه 80.

- 42- سوره زلزله ، آیه 8.
- 43- سوره آل عمران ، آیه 30.
- 44- سوره تکویر، آیه 14.
- 45- سوره جمعه ، آیات 6-7.
- 46- سوره نحل ، آیه 96.
- 47- سوره شعراء، آیه 90.
- 48- سوره آل عمران ، آیه 131.
- 49- سوره قصص ، آیه 88.
- 50- سوره نحل ، آیه 96.
- 51- سوره حشر، آیه 21.
- 52- سوره شوری ، آیات 3-5.
- 53- سوره مزمل ، آیه 5.
- 54- سوره انعام ، آیات 155-156.
- 55- وسائل الشیعه ، کتاب الجهاد، ابواب جهاد العدو، باب 49، احادیث 1، 3، 5، 7، 8 و 9.
- 56- سوره فصلت ، آیه 37.
- 57- کشف ، ج 4، ص 201.
- 58- رک : جامع البیان ، ج 1، ص 253.
- 59- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 283.
- 60- تفسیر صدرالمتألهین ، ج 3، ص 451.
- 61- کنزالعرفان ، ج 1، ص 363.
- 62- مختلف الشیعة ، ج 4، ص 444 و 446.
- 63- جواهرالکلام ، ج 21، ص 231.
- 64- روح المعانی ، ج 1، ص 441.
- 65- روح المعانی ، ج 1، ص 441.
- 66- التحریر والتنویر، ج 1، 517.
- 67- لغت نامه دهخدا، ذیل کلمه صابی ، به نقل از لباب الالباب ، ج 2، ص 122، با تغییر اندک .
- 68- جامع البیان ، ج 1، ص 253.
- 69- کتاب الاصلاح ، ص 157-158.

- 70- سوره حج، آیه 17.
- 71- کتاب الاصلاح، ص 162-163. در تحلیل مزبور راجع به رافضه نقد اساسی وجود دارد که طرح آن در این جا مناسب نیست.
- 72- کتاب الاصلاح، ص 157-158. بررسی این قسم از گفتار ابوحاتم نیز از هدف این مبحث بیرون است.
- 73- سوره توبه، آیه 30.
- 74- سوره مائده، آیه 73.
- 75- مفاهیم صابئیه مندائیه، ص 104، با اندک تغییر.
- 76- الصابئون فی حاضرهم و ماضیهم، ص 55-56.
- 77- همان، ص 69.
- 78- الصابئون فی حاضرهم و ماضیهم، ص 97-98.
- 79- همان، ص 114-115.
- 80- همان، ص 118-122.
- 81- تحقیقی در دین صابئین مندائی با تکیه بر متون مندائی، ص 232-236.
- 82- الصابئون فی حاضرهم و ماضیهم، ص 86-92.
- 83- سوره بقره، آیه 8.
- 84- سوره بقره، آیه 278.
- 85- سوره روم، آیه 32.
- 86- سوره نساء، آیه 124.
- 87- سوره نساء، آیه 123.
- 88- سوره نساء، آیه 124.
- 89- سوره نحل، آیه 97.
- 90- بحار، ج 6، ص 82.
- 91- سوره کهف، آیه 46.
- 92- سوره توبه، آیه 102.
- 93- سوره اسراء، آیه 38.
- 94- سوره حشر، آیه 7.
- 95- سوره لقمان، آیه 30.
- 96- سوره بقره، آیه 147.

- 97- سورة حجرات ، آيه 13.
- 98- سورة حجرات ، آيه 11.
- 99- سورة حج ، آيه 17.
- 100- سورة آل عمران ، آيات 113-115.
- 101- سورة آل عمران ، آيه 199.
- 102- سورة مائده ، آيات 83-84.
- 103- سورة نحل ، آيه 97.
- 104- سورة انبياء ، آيه 75.
- 105- سورة بقره ، آيه 105.
- 106- سورة يٰسّنه ، آيه 1.
- 107- سورة يٰسّنه ، آيه 6.
- 108- سورة آل عمران ، آيه 70.
- 109- سورة مائده ، آيات 17 و 72.
- 110- سورة مائده ، آيه 73.
- 111- سورة توبه ، آيه 30.
- 112- سورة بقره ، آيه 109.
- 113- سورة آل عمران ، آيه 69.
- 114- سورة آل عمران ، آيه 72.
- 115- سورة فضّلت ، آيه 26.
- 116- سورة بقره ، آيه 79.
- 117- سورة نساء ، آيه 162.
- 118- سورة بقره ، آيه 137.
- 119- سورة مائده ، آيه 66.
- 120- سورة جائثه ، آيه 24.
- 121- لطائف الاشارات ، ج 1 ، ص 108.
- 122- سورة توبه ، آيه 29.
- 123- تفسير برهان ، ج 1 ، ص 105.
- 124- تفسير برهان ، ج 1 ، ص 105.

- 125- مواهب الرحمن ، ج 1، ص 300.
- 126- الدر المنثور، ج 1، ص 183.
- 127- تفسیر برهان ، ج 1، ص 104.
- 128- نور الثقلین ، ج 1، ص 85.
- 129- نور الثقلین ، ج 1، ص 85.
- 130- بحار، ج 8، ص 296.
- 131- سوره عنكبوت ، آیه 13.
- 132- الدر المنثور، ج 1، ص 179.
- 133- الدر المنثور، ج 1، ص 179.
- 134- الدر المنثور، ج 1، ص 182.
- 135- سوره آل عمران ، آیه 19 .
- 136- جامع البيان ، ج 1، ص 254-256؛ البحر المحيط، ج 1، ص 240-241.
- 137- میزان الحکمه ، ج 5، ص 2121، ح 14280.
- 138- همان ، ح 14282.
- 139- شرح غرر الحکم ، ج 2، ص 71.
- 140- بحار، ج 33، ص 599.
- 141- شرح غرر الحکم ، ج 6، ص 416.
- 142- میزان الحکمة ، ج 1، ص 306، ح 1289.
- 143- بحار، ج 69، ص 19.
- 144- میزان الحکمة ، ج 1، ص 306، ح 1295.
- 145- نهج البلاغه ، خطبه 204، امیر مؤمنان علی هر شب پس از نماز عشا این خطبه را ایراد می فرمود؛ هر چند در ابتدای خطبه کان کثیراً ما ینادی به اءصحابه آمده ، ولی در جوامع روایی زمان آن ، هر شب پس از نماز عشا ذکر شده است (ر.ک : بحار، ج 68، ص 172).
- 146- نهج البلاغه ، خطبه 76.
- 147- همان ، حکمت 113.
- 148- سوره اعراف ، آیه 34.
- 149- براساس برخی روایات جناب عزرائیل (سلام الله علیه) در هر شبانه روز پنج بار (که همان اوقات نمازهای پنج گانه است) به خانه هر کسی توجه می کند. پس هیچ کس از نظر آن حضرت غایب نیست . (بحار ج 6، ص 141، 143، 169).

- 150- نه این که خودسرانه کار کند که گویا خود را امام خویش قرار داده است : کائن کلّ امری ءِ منهم إمام نفسه (نهج البلاغه ، خطبه 88).
- 151- سوره کهف ، آیه 46.
- 152- سوره بقره ، آیه 197.
- 153- تفسیر برهان ، ج 1، ص 104.
- 154- سوره شوری ، آیه 11.
- 155- بحار، ج 8، ص 28.
- 156- همان ، ج 2، ص 267.
- 157- مجمع البیان ، ج 1، ص 262.
- 158- روح المعانی ، ج 1، ص 443.
- 159- المنار، ج 1، ص 340-341.
- 160- المیزان ، ج 1، ص 198.
- 161- سوره نساء، آیه 154.
- 162- سوره اعراف ، آیه 172.
- 163- سوره بقره ، آیه 38.
- 164- سوره مائده ، آیه 12.
- 165- سوره اعراف ، آیه 169.
- 166- سوره حج ، آیه 5.
- 167- ربک : غرائب القرآن ، ج 1، ص 304؛ تفسیر اءبوالسعود، ج 1، ص 133؛ آلاء الرحمن ، ج 1، ص 99، تفسیر اءبوالفتوح ، ج 1، ص 319؛ تفسیر کبیر، ج 3-4، ص 107.
- 168- سوره تین ، آیه 2.
- 169- سوره مؤمنون ، آیه 20.
- 170- سوره طه ، آیه 12.
- 171- سوره اعراف ، آیه 171.
- 172- ربک : سوره بقره ، آیه 93، سوره نساء، آیه 154، سوره مریم ، آیه 52، سوره طه ، آیه 80، سوره قصص ، آیات 29 و 46 و سوره طور، آیه 1.
- 173- این قانون اطرّاد غیراز قانون اطرادی است که در علامت حقیقت و مجاز مطرح است . 174- سوره اعراف ، آیه 171.
- 175- روح المعانی ، ج 1، ص 443، به تعبیر قبیل به قائل مجهول نسبت داده است .

- 176- سوره نساء، آیه 154.
- 177- محاسن برقی، ج 1، ص 407.
- 178- بحار، ج 2، ص 40.
- 179- سوره نساء، آیه 82.
- 180- سوره مائده، آیه 13.
- 181- نهج الفصاحه، ج 2، ص 916.
- 182- تفسیر صدرالمتألهین، ج 3، ص 462.
- 183- ج 3-4، ص 106.
- 184- تفسیر تبیان، ج 1، ص 286.
- 185- سوره رعد، آیه 2. آنچه به عنوان جاذبه یا فشار متعادل نسبت به مثل زمین مطرح می شود، تنها بعضی از اجزای سبب مادی است، نه همه آن.
- 186- سوره ملک، آیه 19.
- 187- پسر عمرو عاص می گوید: ما از فتح خیبر به دست علی تعجب نکردیم، لیکن از این تعجب کردیم که دری را از جای می کند و چهل ذراع به پشت سر پرتاب می کند که چهل نفر تحمل انتقال آن را نداشتند. ما عجبنا من فتح الله خیبر علی یدی علی ولکننا عجبنا من قلعه الباب و رمیه خلفه اربعین ذراعاً و لقد تکلف حمله اربعون رجلاً فما اطاقوه.
- هنگامی که خبر این حادثه به رسول مکرّم رسید فرمود: سوگوند به کسی که جانم در دست اوست، چهل فرشته او را در این کار پشتیبانی می کردند: والذی نفسی بیده لقد اءعانه علیه اربعون ملکاً و خود آن حضرت نیز در نامه ای به سهل بن حنیف می نویسد: والله ما قلعت باب خیبر و رمیت به خلف ظهری اربعین ذراعاً بقوة جسدیه ولا حركة غذائیة لکنی ائیدت بقوة علی قتالی لما ولیت (مالی صدوق، مجلس 77، ح 10، ص 414).
- 188- سوره اعراف، آیه 143.
- 189- سوره اعراف، آیه 171.
- 190- تفسیر صدرالمتألهین، ج 3، ص 456-466.
- 191- سوره بقره، آیه 256.
- 192- روح المعانی، ج 1، ص 444.
- 193- سوره اعراف، آیه 171.
- 194- المنار، ج 1، ص 34؛ التحریر والتنویر، ج 1، ص 524.
- 195- سوره یونس، آیه 91.
- 196- سوره آل عمران، آیه 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 مزمل ، 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- نورالتقلين ، ج 1، ص 85.

- 224- تفسیر برهان ، ج 1، ص 105؛ محاسن برقی ، ج 1، ص 407.
- 225- بحار، ج 67، ص 205.
- 226- تفسیر عیاشی ؛ ج 1، ص 45؛ تفسیر برهان ، ج 1، ص 105.
- 227- سوره نازعات ، آیه 45.
- 228- سوره اعراف ، آیه 188.
- 229- مجمع البیان ، ج 1-2، ص 265.
- 230- مجمع البیان ، ج 1-2، ص 265.
- 231- ر.ک : تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 134.
- 232- سوره نساء، آیه 47.
- 233- ر.ک : غرائب القرآن ، ج 1، ص 306.
- 234- سوره مائده ، آیه 38.
- 235- سوره اسراء، آیه 2.
- 236- سوره انبیاء، آیه 91.
- 237- سوره صافات ، آیه 63.
- 238- سوره اعراف ، آیه 163.
- 239- ر.ک : روح المعانی ، ج 1، ص 446.
- 240- ر.ک : روح المعانی ، ج 1، ص 446.
- 241- سوره نباء، آیه 9. نائم را مَسْبُوت گویند و در سخنان امیر مؤمنان آمده است : نعوذ باللّٰه من سبات العقل (نهج البلاغه ، خطبه 224).
- 242- اصل این که بنی اسرائیل روز جمعه را به شنبه تبدیل کردند، در روایتی از امام صادق نیز نقل شده است که در مبحث روایی خواهد آمد. (ر.ک : ص 161).
- 243- غرائب القرآن ، ج 1، ص 305.
- 244- روح المعانی ، ج 1، ص 446.
- 245- سوره ی س ، آیه 82.
- 246- سوره فصلت ، آیه 11.
- 247- نهج البلاغه ، خطبه 186.
- 248- سوره نساء، آیه 47.
- 249- سوره فصلت ، آیه 11.

- 250- سوره فتح ، آیه 4 .
- 251- سوره توبه ، آیه 119 .
- 252- سوره صف ، آیه 14 .
- 253- سوره نساء، آیه 135 .
- 254- سوره انبیاء، آیه 69 .
- 255- سوره انبیاء، آیه 11 .
- 256- سوره هود، آیه 102 .
- 257- سوره نساء، آیه 84 .
- 258- سوره اعراف ، آیه 166 و آیه مورد بحث .
- 259- سوره اعراف ، آیه 166 .
- 260- سوره اعراف ، آیه 164 .
- 261- سوره اعراف ، آیه 60 .
- 262- سوره جمعه ، آیه 5 .
- 263- سوره اعراف ، آیات 175-176 .
- 264- سوره مائده ، آیه 60 .
- 265- این گروه قائلند که روح انسان پس از مرگ یا به بدن انسان دیگری تعلق می یگرد که آن را نسخ می نامند، یابسه بدن حیوانی می پیوندد و به آن مسخ می گویند، یا در گیاه یا جمادی حلول می کند و آن را رسخ و فسرخ می نامند. در علوم عقلی ثابت شده که همه این اقسام محال است .
- 266- ربک : روح المعانی ، ج 1، ص 447 .
- 267- ربک : المنار، ج 1، ص 344 .
- 268- تاءویلات مولی عبدالرزاق کاشانی ، ج 1، ص 5 .
- 269- همان ، ص 55-56 .
- 270- همان ، ص 57 .
- 271- تاءویلات مولی عبدالرزاق کاشانی ، ج 1، ص 56 .
- 272- روح المعانی ، ج 1، ص 449 .
- 273- مثنوی مولوی ، دفتر پنجم ، ص 323 .
- 274- شرح مثنوی سبزواری ، ج 3، ص 177 .
- 275- نهج البلاغه ، حکمت 211 .

- 276- سوره مائده ، آیه 38.
- 277- سوره مائده ، آیه 38.
- 278- سوره اعراف ، آیه 163.
- 279- سوره مائده ، آیه 95.
- 280- سوره مائده ، آیه 94.
- 281- سوره نور، آیه 30.
- 282- سوره هود، آیه 56.
- 283- نهج البلاغه ، خطبه 198.
- 284- سوره مائده ، آیه 60.
- 285- سوره بقره ، آیه 90.
- 286- سوره بقره ، آیات 47 و 122.
- 287- سوره مائده ، آیه 60.
- 288- سوره اعراف ، آیه 166.
- 289- تفسیر قمی ، ج 1، ص 181.
- 290- رک : المنار، ج 1، ص 344.

291- صاحب تفسیر الکاشف در ذیل آیه مورد بحث (ج 1، ص 122) پس از اشاره به سخن المنار و پاسخ به آن از طریق قبول مستثنا بودن بنی اسرائیل ، نتیجه می گیرد که پس می توان به ظاهر آیه ورفعنا فوقکم الطور (سوره بقره ، آیه 63) ملتزم شد و برافراشته شدن کوه بر بالای سر بنی اسرائیل را نیز از قبیل اکراه و الجای آنان بر اخذ به احکام تورات دانست . سپس می گوید: سخن علامه طباطبایی در المیزان که می فرماید: إن رفع الجبل لایدل علی الالقاء والا کراه لانه لا إکراه فی الدین نسبت به قومی که معامله خداوند با آنان تحت ضوابط قواعد نمی گنجد، دور از واقعیت است و ما حکمت الهی را در این مورد نمی دایم . البته شاید حکمت آن این باشد که خدای سبحان اراده کرده است این امت را مثلی برای جامعه بشری قرار دهد و به آنان بفهماند که زندگی بدون رنج و تلاش و با وابستگی ، گوارا و شیرین نمی شود و ترقی و تمدن و پیشرفت به وجود نمی آید.

برای جواب از این اشکال و تبیین و تحلیل نظر علامه طباطبایی ، رجوع شود به آنچه در این باره در ذیل آیه 63 گذشت و اجمال آن این که آنچه در قیّم المیزان آمده ، هم مطابق با قرآن است و هم منطبق بر برهان ؛ نه سنت قطعی الهی تخصیص پذیر است و نه دلیل عقلی استثنا را تحمّل می کند.

292- چنان که وقوع پدیده هایی مانند زلزله ، سیل ، خسوف و کسوف در قیاس با اموری مانند طلوع و غروب خورشید، نادرالوجود است ، لیکن همین پدیده های نادرالوجود نیز هرگاه شرایط تحقق آنها فراهم شود، به وقوع می پیوندد و تحقق

آنها ضروری است؛ بنابراین، نادرالوجود بودن آنها بدین معناست که شرایط تحقق آنها کمتر فراهم می‌شود، نه این که با وجود شرایط و موجبات تحقق آنها، باز هم وقوع آنها اتفاقی باشد.

293- مباحث عقلی با زبان برهان سخن می‌گویند و نتیجه قطعی وی قینی آن هیچ گاه استثنای و تخصیص نمی‌پذیرد؛ برخلاف مسائل تاریخی و اجتماعی که تحلیل گران مسائل تاریخی و اجتماعی غالباً با مبادی و علل واقعی رخدادها آشنا نیستند، بلکه تنها با علایم و دلایل سر و کار دارند؛ از این رو پدیده‌های اجتماعی نادرالوجود را استثنای و تخصیص در اصول کلی و آنها را اتفاق تلقی می‌کنند؛ بنابراین، در مباحث اجتماعی می‌توان، با مسامحه، از استثنای و اتفاق سخن گفت، اما در مباحث عقلی جایگاهی برای آنان نیست.

294- سوره نساء، آیه 47.

295- سوره اعراف، آیه 179.

296- سوره اعراف، آیه 179.

297- سوره جمعه، آیه 5.

298- سوره اعراف، آیه 176.

299- بحار، ج 23، ص 233.

300- المحجّة، ج 5، ص 49.

301- نهج البلاغه، حکمت 211.

302- سوره نباء، آیه 18.

303- نورالتقلین، ج 5، ص 493؛ تفسیر صافی، ج 5، ص 275.

304- سوره بقره، آیه 275.

305- نهج البلاغه، خطبه 87.

306- نهج البلاغه، خطبه 87.

307- مقصود حافظ ابن کثیر که بین دو قول جمع کرده این است که هم مسخ معنوی حاصل شد و هم مسخ صوری؛ نان که تصویر قسم دوم چنین است؛ بنابراین، مراد قائل مبهم نیست؛ هر چند برخی مراد آن را نامعلوم پنداشته‌اند (المنار، ج 1، ص 345).

308- اوباش که جمع ویش به معنای چرک ناخن، پوست و... است، مانند کلمه اوشاب بر افراط فرومایه اطلاق می‌شود و گفته شده که جمع مقلوب از بوش است (اقرب الموارد، و ب ش).

309- الجامع لا حکام القرآن، ج 1، ص 440؛ البحر المحیط، ج 1، ص 245.

310- المنار، ج 1، ص 345.

311- رک: تفسیر صدرالمتألهین، ج 3، ص 468-469.

- 312- مثنوی معنوی ، ص 338؛ شرح مثنوی سبزواری ، ج 3، ص 214.
- 313- تفسیر ابن عربی ، ج 1، ص 143، هامش .
- 314- سوره نساء، آیه 47.
- 315- جامع البیان ، ج 1، ص 37-378.
- 316- سوره جمعه ، آیه 5.
- 317- سوره توبه ، آیه 87.
- 318- سوره بقره ، آیه 7.
- 319- تفسیر کبیر، ج 2، ص 117؛ تفسیر صدرالمطاء لهین ، ج 3، ص 468.
- 320- نورالتقلین ، ج 1، ص 86.
- 321- سوره اعراف ، آیه 163.
- 322- سوره اعراف ، آیه 169.
- 323- تفسیر برهان ، ج 1، ص 106-107.
- 324- سوره اسراء، آیه 15.
- 325- تفسیر برهان ، ج 1، ص 107-108.
- 326- سوره ق ، آیه 38.
- 327- نورالتقلین ، ج 1، ص 87.
- 328- نورالتقلین ، ج 1، ص 87.
- 329- روح المعانی ، ج 1، ص 256-258.
- 330- نورالتقلین ، ج 1، ص 87.
- 331- سوره مائده ، آیه 96.
- 332- بحار، ج 16، ص 329.
- 333- تفسیر برهان ، ج 1، ص 107.
- 334- صحیفه سجّادیه ، دعای 13.
- 335- تفسیر برهان ، ج 1، ص 105.
- 336- نور الثقلین ، ج 1، ص 86.
- 337- نور الثقلین ، ج 1، ص 86.
- 338- میزان الحکمة ، ج 7، ص 156.
- 339- میزان الحکمة ، 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 الافهام ، 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- سورة بقره ، آيه 2.
- 350- ريك تسنيم ، ج 2، ص 140.
- 351- سورة انعام ، آيه 144.
- 352- سورة انعام ، آيه 146.
- 353- مفردات راغب ، ه ز ء.
- 354- سورة مائده ، آيه 57.
- 355- سورة مائده ، آيه 58.
- 356- سورة كهف ، آيه 106.
- 357- ريك : تفسير ابوالفتوح ، ج 2، ص 10.
- 358- منهج الصادقين ، ج 1، ص 293.
- 359- ريك : تفسير ابوالسعود، ج 1، ص 134؛ روح المعاني ، ج 1، ص 452.
- 360- ريك : تفسير ابوالسعود، ج 1، ص 134؛ روح المعاني ، ج 1، ص 452.
- 361- ريك : مفردات راغب ، ((ف ر ض .
- 362- ريك : مفردات راغب ، ف ر ض .
- 363- همان ، ب ك ر.
- 364- ريك : التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 9، ص 59، ف ر ض .
- 365- مجمع البيان ، ج 1، ص 268.
- 366- سورة نور، آيه 35.
- 367- سورة واقعه ، آيات 42-44.

- 368- سوره نساء، آیه 143.
- 369- مفردات راغب،، ع و ن .
- 370- تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 135.
- 371- روح المعانی، ج 1، ص 456.
- 372- بحار، ج 88، ص 318.
- 373- سوره ملک، آیه 15.
- 374- سوره نحل، آیه 69. ربک: مفردات راغب، ذ ل ل .
- 375- سوره مائده، آیه 54.
- 376- روح المعانی، ج 1، ص 263.
- 377- مفردات راغب، و ش ی .
- 378- روح المعانی، ج 1، ص 460.
- 379- منهج الصادقین، ج 1، ص 296؛ تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 136؛ غرائب القرآن، ج 1، ص 311.
- 380- قاعده معروف دَرَزَر در باب حدود: إدراءوا الحدود بالشبهات (وسائل الشیعه، ج 28، باب 24، ص 47) به این معناست که با شبهات، حدود را دفع کنید.
- 381- ربک: روح المعانی، ج 1، ص 462.
- 382- ربک: تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 137.
- 383- سوره بقره، آیه 93.
- 384- حسین بن خالد از امام رضا علیه السلام نقل می کند: همان کسانی که بنی اسرائیل را به گوساله پرستی امر کردند و (غیر از سامری) از سران جریان گوساله پرستی بودند، ماء مور به ذَبْح بقره شدند (نورالثقلین، ج 1، ص 88) که تفصیل آن در بحث روایی خواهد آمد.
- 385- بحار، ج 1، ص 116.
- 386- اصول کافی، ج 1، ص 20.
- 387- سوره نساء، آیه 17.
- 388- سوره بقره، آیه 130.
- 389- روح المعانی، ج 1، ص 451.
- 390- سوره مؤمنون، آیه 96.
- 391- سوره هود، آیه 47.
- 392- سوره یوسف، آیه 53.

- 393- ر.ك : منهج الصادقين ، ج 1، ص 293؛ و تفسير ابوالسعود، ج 1، ص 134.
- 394- ر.ك : تفسير ابوالسعود، ج 1، ص 135.
- 395- سورة مائده ، آيه 24.
- 396- سورة زخرف ، آيه 77.
- 397- جامع البنان م ، ج 1، ص 278.
- 398- روح المعاني ، ج 1، ص 458.
- 399- آلاء الرحمن ، ج 1، ص 100-101.
- 400- ر.ك : تفسير ابوالسعود، ج 1، ص 136.
- 401- ر.ك : ص 193، ادعای تشابه .
- 402- تفسير برهان ، ج 1، ص 111.
- 403- ر.ك : تفسير ابوالسعود، ج 1، ص 137.
- 404- مجمع البيان ، ج 1، ص 275.
- 405- ر.ك : منهج الصادقين ، ج 1، ص 296؛ روح المعاني ، ج 1، ص 461؛ تفسير ابوالسعود، ج 1، ص 136.
- 406- جامع البيان ، ج 1، ص 378.
- 407- ر.ك : تفسير ابوالسعود، ج 1، ص 138.
- 408- التحرير والتنوير، ج 1، ص 529، با تغيير و تحرير.
- 409- سورة شمس ، آيه 14.
- 410- سورة قمر، آيه 29.
- 411- سورة بقره ، آيه 118.
- 412- سورة طارق ، آيه 9.
- 413- سورة نساء، آيه 42.
- 414- روح المعاني ، ج 1، ص 461.
- 415- سورة مائده ، آيه 32.
- 416- سورة بقره ، آيه 179.
- 417- المنار، ج 1، ص 351.
- 418- سورة لقمان ، آيه 28.
- 419- سورة نحل ، آيه 78.
- 420- ر.ك : آلاء الرحمن ، ج 1، ص 101.

- 421- نهج البلاغه ، خطبه 1.
- 422- سوره اعراف ، آیه 179.
- 423- سوره مدثر، آیه 50.
- 424- سوره اعراف ، آیه 179.
- 425- سوره بقره ، آیه 74.
- 426- سوره بقره ، آیه 74.
- 427- سوره اسراء، آیه 82.
- 428- سوره محمد، آیه 29.
- 429- سوره طه ، آیه 7. برخی امور جهر و آشکار، و برخی راز و مخفی است . آخفای از سرّ چیزی است که شخصِ کتوم آن را در اوایل امر کتمان می کند، اما پس از گذشت سالیان متمادی ، چون با کتمان آن خو می کند بر خود او نیز مشتبه می شود و در نهان خانه قلب او باقی می ماند؛ به طوری که به آن علم مرکب ندارد؛ هرچند به نحو علم بسیط از او پنهان نیست . خداوند نه تنها به آن دو قسم عالم است ، بلکه بر این قسم سوم نیز آگاهی دارد.
- 430- سوره بقره ، آیه 63.
- 431- سوره بقره ، آیه 64.
- 432- سوره اعراف ، آیه 138.
- 433- سوره اسراء، آیه 82.
- 434- سوره بقره ، آیه 73.
- 435- سوره محمدصلی الله علیه و آله ، آیه 24.
- 436- سوره بقره ، آیه 7.
- 437- سوره شعراء، آیه 136.
- 438- سوره بقره ، آیه 6.
- 439- سوره مائده ، آیات 12-13.
- 440- سوره صفّ، آیه 5.
- 441- سوره مائده ، آیه 41.
- 442- سوره مائده ، آیه 6.
- 443- تطهیر تشریحی در این جمله تطهیر قلب و باطن است ، نه تطهیر ظاهر؛ چون در مساق جمله مزبور امر به تیمم آمده و روشن است که تیمم همانند غسل و وضو نیست که سبب تطهیر ظاهری شود.
- 444- سوره شوری ، آیه 12.

- 445- سورة سباء، آيه 26.
- 446- سورة اعراف ، آيه 96.
- 447- سورة اعراف ، آيه 40.
- 448- سورة فاطر، آيه 2.
- 449- سورة صفّ، آيه 5.
- 450- بحار، ج 80، ص 127.
- 451- ر.ك : مسندالامام الرضا عليه السلام ، ج 1، ص 27.
- 452- سورة يوسف ، آيه 3.
- 453- سورة بقره ، آيه 5.
- 454- سورة مريم ، آيه 74.
- 455- سورة احزاب ، آيه 67.
- 456- سورة قصص ، آيه 79.
- 457- سورة هُزّه ، آيه 3.
- 458- سورة بقره ، آيه 61.
- 459- سورة بقره ، آيه 74.
- 460- سورة اسارا، آيه 44.
- 461- سورة رعد، آيه 15.
- 462- سورة فصّلت ، آيه 11.
- 463- سورة فصّلت ، آيه 21.
- 464- سورة فتح ، آيه 4.
- 465- سورة 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- آلاءالرحمن ، ج 1، ص 100. 470- نورالثقلين ، ج 1، ص 88.
- 471- تفسير برهان ، ج 1، ص 109.
- 472- بحار، ج 13، ص 266.
- 473- الدرالمثور، ج 1، ص 189.

- 474- نورالثقلین ، 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- تفصیل ادب استثنای مشیبت الهی در ذیل آیات 23-24 سوره کھف خواهد آمد. انشاءالله .
- 481- تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 47.
- 482- تفسیر برهان ، ج 1، ص 110.
- 483- الدر المنثور، ج 1، ص 192.
- 484- همان ، ص 192-193.
- 485- الدر المنثور، ج 1، ص 193.
- 486- سوره محمدصلی الله علیه و آله ، آیه 29.
- 487- تفسیر برهان ، ج 1، ص 19.
- 488- تفسیر برهان ، ج 1، ص 109.
- 489- تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 46.
- 490- تفسیر برهان ، ج 1، ص 110.
- 491- تفسیر 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- مستدرک الوسائل ، ج 11، ص 367.
- 497- نورالثقلین ، ج 1، ص 91.
- 498- نورالثقلین ، ج 1، ص 91.
- 499- همان ، ص 92.
- 500- همان ، ص 92.
- 501- همان ، ص 92.

- 502- بحار، ج 4، ص 309.
- 503- مستدرک 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- مستدرک الوسائل، ج 8، ص 337.
- 514- همان، ج 13، ص 216.
- 515- تنبيه الخواطر، ص 36.
- 516- مستدرک الوسائل، ج 12، ص 96.
- 517- کافی، ج 2، ص 343.
- 518- مشکاة الانوار، 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، آیه 24.
- 525- ر.ک: تفسیر اءبوالسعود، ج 1، ص 140.
- 526- سوره عنكبوت، آیه 26.
- 527- ر.ک: مفردات، ح ر ف .
- 528- سوره مائده، آیه 13.

- 529- برخی مانند قتاده ، تنها مؤمنان را مخاطب می دانند و از بعضی دیگر نقل شده که مخاطب ، تنها سول گرامی صلی الله علیه و آله است و جمع آمدن فعل برای تعظیم است (ر.ک : روح المعانی ، ج 1، ص 470).
- 530- ر.ک : روح البیان ، ج 1، ص 166؛ روح المعانی ، ج 1، ص 407؛ تفسیر اءبوالسعود، ص 140.
- 531- البحر المحيط، ج 1، ص 483.
- 532- سوره ق ، آیه 37.
- 533- سوره یوسف ، آیه 108.
- 534- سوره یوسف ، آیه 103.
- 535- سوره کهف ، آیه 6.
- 536- سوره فاطر، آیه 8.
- 537- سوره زُمر، آیه 36.
- 538- سوره مُلک ، آیه 8.
- 539- سوره اعراف ، آیه 56.
- 540- سوره شعراء، آیه 82.
- 541- سوره احزاب ، آیه 32.
- 542- سوره بقره ، آیه 79.
- 543- جامع البیان ، ج 1، ص 291.
- 544- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 313.
- 545- الجامع الا حکام القرآن ، ج 1، جزء 2، ص 5.
- 546- سوره اعراف ، آیه 144.
- 547- سورءه بقره ، آیه 76.
- 548- سوره آل عمران ، آیه 118.
- 549- سوره اعراف ، آیه 164.
- 550- تفسیر کبیر، ج 43، ص 143.
- 551- سوره نوح ، آیه 27.
- 552- سوره آل عمران ، آیه 113.
- 553- سوره آل عمران ، آیه 93.
- 554- سوره توبه ، آیه 6.
- 555- ر.ک : اءبوالسعود، ج 1، ص 140.

- 556- ر.ک : منهج الصادقين ، ج 1، ص 200؛ روح المعانی ، ج 1، ص 470؛ المنار، ج 1، ص 356.
- 557- ر.ک : غرائب القرآن ، ج 1، ص 316.
- 558- ر.ک : روح المعانی ، ج 1، ص 470.
- 559- سوره انفال ، آیه 42.
- 560- سوره ق ، آیه 37.
- 561- مفردات راغب قلب در آیه مزبور را به معنای علم و فهم می گیرد و لسان العرب نیز در همین ماده ، تصریح می کند که قلب ، گهی به معنای عقل است .
- 562- سوره ملک ، آیه 10.
- 563- سوره مائده ، آیه 13.
- 564- سوره مائده ، آیه 13.
- 565- ر.ک : المیزان ، ج 5، ص 245.
- 566- سوره مائده ، آیه 13.
- 567- جواهرالکلام ، ج 21، ص 235.
- 568- الجامع الاحکام القرآن ، ج 1، جزء 2، ص 4.
- 569- سوره بقره ، آیه 115.
- 570- دیوان حافظ، غزل 279.
- 571- سوره فصلت ، آیه 21.
- 572- سوره طه ، آیه 14.
- 573- تفسیر برهان ، ج 1، ص 115.
- 574- تفسیر قمی ، ج 1، ص 50.
- 575- ر.ک : غرائب القرآن ، ج 1، ص 317.
- 576- ر.ک : المنار، ج 1، ص 358.
- 577- ر.ک : روح المعانی ، ج 1، ص 474.
- 578- سوره قصص ، آیه 8.
- 579- سوره بقره ، آیه 14.
- 580- ر.ک : جوامع الجامع ، ج 1، ص 61؛ روح المعانی ، ج 1، ص 474؛ غرائب القرآن ، ج 1، ص 317.
- 581- ر.ک : المنار، ج 1، ص 358.

582- عنایت الهی در این مورد به طور جامع ظهور کرد؛ زیرا کسی که قابل هدایت بود و هست خداوند او را با تعبیر (اولا يعلمون) به علم الهی رهبری می کند؛ چنان که اگر معتقد بود، تعیین مزبور برای او صیغه انذار و تهدید دارد. البته اگر کسی ملحد بود و زمینه هدایت را از دست داد، این گونه از آیات همانند سایر آیات آسمانی نسبت به او فقط جنبه اتمام حجّت و تتمیم معذرت دارد.

583- رک : اءبوالسعود، ج 1، ص 142.

584- رک : مواهب الرّحمن ، ج 1، ص 329.

585- سوره آل عمران ، آیه 29.

586- سوره بقره ، آیه 284.

587- سوره بقره ، آیه 33.

588- المیزان ، ج 1، ص 214.

589- توحید صدوق ، ص 152؛ رک : تسنیم ، ج 3، ص 517.

590- سوره حجر، آیه 6.

591- سوره اعراف ، آیه 66.

592- سوره اعراف ، آیه 60.

593- سوره بقره ، آیه 89.

594- سوره بقره ، آیه 89.

595- سوره نساء، آیه 51.

596- سوره بقره ، آیه 14.

597- البحر المحیط، ج 1، ص 275، با تحریر اندک .

598- سوره توبه ، آیه 60.

599- سوره رعد، آیه 9.

600- سوره فصلّت ، آیات 19-21.

601- سوره فصلّت ، آیه 22.

602- سوره فصلّت ، آیه 33.

603- سوره نساء، آیه 108.

604- نهج البلاغه ، حکمت 324.

605- بحار، ج 33، ص 448.

606- همان ، ج 4، ص 96.

- 607- سوره نور، آیه 61.
- 608- سوره فصلت ، آیه 23.
- 609- سوره فصلت ، آیه 23.
- 610- سوره رعد، آیه 9.
- 611- بحار، ج 4، ص 153.
- 612- تفسیر برهان ، ج 1، ص 117.
- 613- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 315.
- 614- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 315.
- 615- رک : روح المعانی ، ص 476.
- 616- التحقيق في كلمات القرآن الكريم ، اء م م .
- 617- الجامع الاحكام القرآن ، ج 1، ص 416-424؛ تفسیر تبیان ، ج 1، ص 318.
- 618- رک : روح المعانی ، ج 1، ص 476.
- 619- سوره انعام ، آیه 38.
- 620- سوره آل عمران ، آیه 167.
- 621- مُنى جمع مُنية نیز به همین معناست .
- 622- رک : روح المعانی ، ج 1، ص 476.
- 623- رک : تفسیر اءبوالسعود، ج 1، ص 144.
- 624- سوره بقره ، آیه 80.
- 625- سوره بقره ، آیه 111.
- 626- سوره نساء، آیه 123.
- 627- رک : روح المعانی ، ج 1، ص 477.
- 628- رک : تفسیر اءبوالسعود، ج 1، ص 145.
- 629- الدر المنثور، ج 1، ص 201.
- 630- سوره اعراف ، آیه 157.
- 631- بعید نیست که تعلیق حکم مذکور در آیه (روی آوردن به خرافات و آرزوهای بی اساس ، بدون تحقیق) بر وصف اءمى بودن ، مشعر به علیت باشد؛ یعنی غالباً آنچه سبب خرافه پرستی و آرزوهای پوچ است بی سادی و ضعف فرهنگی است .
طبعاً اگر جامعه ای بخواهد از خرافات فاصله گیرد باید بی سوادى را ریشه کن کرده ، اسباب رشد و تعالی فرهنگ عمومى مردم را فراهم سازد.

- 632- سورة آل عمران ، آیه 2.
- 633- سورة آل عمران ، آیه 75.
- 634- سورة جمعه ، آیه 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- سورة جمعه ، آیه 5.
- 643- سورة شوری ، آیه 14.
- 644- سورة نجم ، آیه 28.
- 645- سورة نساء، آیه 119.
- 646- سورة نساء، آیه 119.
- 647- سورة نجم ، آیه 28.
- 648- رک : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 145.
- 649- سورة انبياء، آیه 7.
- 650- سورة حجرات ، آیه 6.
- 651- سورة مائده ، آیه 18.
- 652- سورة بقره ، آیه 80.
- 653- سورة بقره ، آیه 111.
- 654- سورة نساء، آیه 123.
- 655- سورة حجّ، آیه 3.
- 656- سورة حجّ، آیات 8-9.
- 657- سورة انعام ، آیه 144.
- 658- سورة طه ، آیه 61.
- 659- مفاتيح الجنان ، دعای کمیل .

- 660- کشف الاسرار، ج 1، ص 245.
- 661- سوره اسراء، آیه 62.
- 662- المصانعة: الرشوة والمداهنة والمداراة .
- 663- يتكالبون: يتواثبون .
- 664- تفسير صافی، ج 1، ص 131-132.
- 665- سوره آل عمران، آیه 60.
- 666- سوره نساء، آیه 82.
- 667- بحار، ج 49، ص 127.
- 668- الصُّهبة: الشُّقْرة فی شعر الرءس (مجمع البحرين، ج 1، ص ه ب).
- 669- تفسير برهان، ج 1، ص 118-119.
- 670- نورالتقلین، ج 1، ص 93.
- 671- الدرالمشثور، ج 1، ص 202.
- 672- بحار، ج 8، ص 295.
- 673- بحار، ج 32، ص 255.
- 674- همان، ج 79، ص 202.
- 675- التحقيق فی كلمات القرآن الكريم، ج 10-11، ل م س، م س ح و م س س .
- 676- سوره بقره، آیات 184؛ سوره آل عمران، آیه 24.
- 677- سوره اعراف، آیه 172.
- 678- برخلاف نَعَمْ که ما قبل خود را تقرير و تثبيت می کند و اگر ذرّیه آدم در موطن اخذ میثاق به جای (بلی) نَعَمْ می گفتند، نفی موجود در (اءلست برّکم) تقرير می شد و لازم آن، همانا نفی ربوبیت خداوند و سلب عبودیت خود بود. 679-
- جامع البيان، ج 1، ص 304.
- 680- سوره تکویر، آیه 14.
- 681- سوره غافر، آیه 40.
- 682- ربك: المیزان، ج 1، ص 215.
- 683- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 1471؛ روح المعانی، ج 1، ص 482.
- 684- مقصود از نار در (لن تمسنا النار) هنگامی که با قرینه همراه نباشد همان نار قیامت، یعنی جهنم است .
- 685- سوره بقره، آیه 75.
- 686- جامع البيان، ج 1، ص 303؛ الجامع الا حکام القرآن، ج 2، ص 11.

- 687- سوره بقره ، آیه 62.
- 688- سوره یوسف ، آیه 20.
- 689- برخی برآنند که استفاده اندک بودن زمان مسّ و تعذیب ، از کلمه (ایاماً) است ، نه از کلمه (معدودة)؛ گرچه عنوان (معدودة) مؤکّد قِلّت است . غرض آن که اگر قید (معدودة) نمی بود، باز قِلّت مدت عذاب از آیه مزبور استفاده می شد؛ زیرا اگر کم باشد از آن به ایام یاد می شود و اگر زیاد باشد از آن به ماه و سال و قَرْن تعبیر می شود، لیکن اثبات این احتمال یا قول دشوار است ؛ چون از ماه و بیش از ماه ، یعنی چهل روز هم به ایام یاد شده است ؛ چنان که ماه مبارک رمضان و نیز از مدت چهل شبانه روز مواعده حضرت کلیم خدا به ایام یاد شده است (روح المعانی ، ج 1، ص 479-480).
- 690- سوره آل عمران ، آیه 24.
- 691- جامع البیان ، ج 1، ص 303.
- 692- الجامع الاحکام القرآن ، ج 1، جزء 2، ص 12.
- 693- سوره بقره ، آیات 183-184.
- 694- سوره یونس ، آیه 102.
- 695- سوره حاقّه ، آیه 24.
- 696- بحار، ج 75، ص 91.
- 697- بحار، ج 77، ص 79.
- 698- همان ، ج 2، ص 364؛ نهج البلاغه ، حکمت 477.
- 699- سوره مدّثر، آیه 31.
- 700- سوره توبه ، آیه 111.
- 701- سوره مائده ، آیه 1.
- 702- سوره نحل ، آیه 91.
- 703- سوره بقره ، آیه 27.
- 704- سوره بقره ، آیه 40.
- 705- سوره توبه ، آیه 4.
- 706- سوره توبه ، آیه 7.
- 707- روح المعانی ، ج 1، ص 481.
- 708- سوره نساء، آیه 93.
- 709- تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 147.
- 710- سوره طور، آیه 21.

- 711- سوره مدثر، آیه 39.
- 712- سوره مطففین، آیه 14، بحار، ج 70، ص 57.
- 713- سوره كهف، آیه 29. مقصود از عالم در این گونه موارد معنای ثبوتی آن است، نه حدوثی؛ یعنی لفظ مزبور، صفت مشبیه است، نه اسم فاعل.
- 714- ر.ک: ص 65.
- 715- سوره انعام، آیه 159.
- 716- سوره مریم، آیه 62.
- 717- تفسیر ابن عربی، ج 1، هامش ص 153.
- 718- سوره انسان، آیه 13.
- 719- تفسیر کبیر، ج 3-4، ص 144-162.
- 720- سوره نساء، آیات 48 و 116.
- 721- سوره زمر، آیه 53.
- 722- تفسیر ابن عربی، ج 1، ص 154، با اندک تغییر.
- 723- نهج البلاغه، نامه 27.
- 724- سوره حجرات، آیه 13.
- 725- سوره نحل، آیه 97.
- 726- بحار، ج 78، ص 251.
- 727- بحار، ج 76، ص 350.
- 728- سوره مائده، آیه 18.
- 729- سوره آل عمران، آیه 75.
- 730- سوره بقره، آیه 111.
- 731- سوره یونس، آیه 59.
- 732- بحار، ج 5، ص 72.
- 733- مصباح الفقیه، ج 7، ص 266.
- 734- تفسیر برهان، ج 1، ص 120.
- 735- تفسیر برهان، ج 1، ص 120.
- 736- باحر، ج 24، ص 44.
- 737- نورالتقلین، ج 1، ص 94.

- 738- میزان الحکمة ، ج 2، ص 175، ح 2932.
- 739- میزان الحکمه ، ج 2، ص 175، ح 2933.
- 740- بحار، ج 65، ص 162.
- 741- کافی ، ج 2، ص 85.
- 742- سوره انعام ، آیه 28.
- 743- روح المعانی ، ج 1، ص 486.
- 744- ربک : همان ، ص 488.
- 745- سوره مائده ، آیه 12.
- 746- سوره نساء، آیه 1.
- 747- سوره لقمان ، آیات 13-14.
- 748- سوره اسراء، آیه 23.
- 749- سوره بلد، آیه 15.
- 750- شرایع الاسلام ، ج 1-2 ق 2، ص 169.
- 751- سوره نحل ، آیه 90.
- 752- بحار، ج 2، ص 153.
- 753- سوره بقره ، آیه 188.
- 754- سوره نساء، آیه 10.
- 755- سوره ق ، آیه 18.
- 756- ابوحاتم متوفای 327 هجری قمری از مفسران عامه و تقریباً معاصر ابن جریر طبری (310 ه) بوده است .
- 757- ربک : تفسیر ابن کثیر، ج 1، ص 124.
- 758- سوره توبه ، آیه 29.
- 759- کافی ، ج 5، ص 10.
- 760- سوره بقره ، آیه 63.
- 761- سوره بقره ، آیه 84.
- 762- سوره نساء، آیه 36.
- 763- روح المعانی ، ج 1، ص 489.
- 764- غرائب القرآن ، ج 1، ص 326.
- 765- تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 148.

766- روح المعانی ، ج 1، ص 489.

767- سوره یوسف ، آیه 106.

768- سوره یس ، آیه 60.

769- سوره لقمان ، آیه 14.

770- سوره نساء، آیه 1.

771- سوره نساء، آیه 1.

772- سوره لقمان ، آیه 15.

773- به تعبیر علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه) حفظ خطبه های آن حضرت مشکل است ؛ زیرا نظیر سخنرانی عادی نیست که جملاتش به هم پیوسته باشد، بلکه هر جمله آن قانونی عام و اصلی کلی است . برخی از این کلمات کوتاه در پایان کتاب من لایحضره الفقیه آمده است .

774- بحار، ج 73، ص 274.

775- من لایحضره الفقیه ، ج 2، ص 621، ح 3214.

776- سوره لقمان ، آیه 15.

777- سوره مریم ، آیه 32.

778- سوره مریم ، آیه 14.

779- سوره اسراء، آیه 23-24.

780- رسول معظم صلی الله علیه و آله نیز در برابر مؤ منان ماءمور به اجرای خفض جناح است : (واخفض جناحک لمن اتبعک من المؤمنین) (سوره شعراء، آیه 215). آن حضرت می تواند تا اوج (دنی فتنلی # فکان قاب قوسین اء واءدنی) (سوره نجم ، آیات 8 و 9) صعود کند، ولی اگر همواره در معراج باشد، مؤ منان عادی بی پناه و بی سرپرست خواهند شد. انس انسان کامل با خدا بیش از انس وی با بندگان خداست و ممکن است به سبب این اشتیاق وافر، سیر در اسمای الهی بر سیر در بین بندگان خدا، در صحابت نام و یاد حق غلبه کند. این گونه از دستورها برای تعدیل آن اشتیاق و تنظیم سیر و تنضید سفر سهم مؤ ثری دارد، ولی باید عنایت کرد که هیچ کدام از این مطالب مستفاد از لفظ خفض جناح و پیام مفهومی آن نیست .

781- سوره الرحمن ، آیه 60.

782- غرائب القرآن ، ج 1، ص 323، با تلخیص و توضیح .

783- سوره انعام ، آیه 151.

784- اسب تازی را عرب گوید تعال . مثنوی معنوی .

785- بحار، ج 16، ص 95.

- 786- سورة نساء، آيه 19.
- 787- سورة نساء، آيه 11.
- 788- سورة انفال، آيه 28.
- 789- سورة كهف، آيه 46.
- 790- سورة تغابن، آيه 14.
- 791- سورة آل عمران، آيه 14.
- 792- سورة تغابن، آيه 14.
- 793- سورة منافقون، آيه 9.
- 794- سورة اسراء، آيه 24.
- 795- سورة نور، آيه 58.
- 796- سورة اسراء، آيه 24.
- 797- سورة نوح، آيه 28.
- 798- سورة ابراهيم، آيه 41.
- 799- سورة نساء، آيه 125.
- 800- سورة مجادله، آيه 22.
- 801- سورة توبه، آيه 24.
- 802- سورة بقره، آيه 228.
- 803- نهج البلاغه، حكمت 399.
- 804- سورة نحل، آيه 125.
- 805- سورة مؤمنون، آيه 96.
- 806- كافي، ج 2، ص 362.
- 807- سورة قلم، آيه 4.
- 808- بحار، ج 16، ص 210.
- 809- سورة نحل، آيه 125.
- 810- سورة اسراء، آيه 23.
- 811- سورة انعام، آيه 108.
- 812- سورة طه، آيه 44.
- 813- سورة آل عمران، آيه 159.

814- درباره رعایت قول حسن سه نظر رسمی وجود دارد که فخررازی به آن پرداخته است: یکی تخصیص مخاطب است؛ یعنی فقط با مؤمنان قول حسن را رعایت کنید، نه کافران. دیگری تخصیص خطاب است؛ یعنی در گفتار عادی و دعوت بخیر و امر به معروف و نهی از منکر، و گرنه در سب و لعن حکم چنین نیست. نظر سوم آن است که هیچ گونه تخصیصی راه ندارد؛ نه در مخاطب و نه در خطاب؛ زیرا موسای کلیم علیه السلام و هارون علیه السلام با کافری چون فرعون قول لَئِنِ داشتند: (فقولا له قولاً لئیناً) (سوره طه، آیه 44) و رسول گرامی صلی الله علیه و آله مأمور بود با کافران از راه حکمت و موعظه و جدال احسن سخن بگوید (سوره نحل، آیه 125) و مؤمنان صالح هنگام برخورد بالغو، کریمانه می گذرند: (وإِذَا مَرَّوْا بِاللَّغْوِ مَرَّوْا كِرَامًا) (سوره فرقان، آیه 72) و رسول گرامی مأمور به اعراض از نادانان شد: (وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) (سوره اعراف، آیه 199، تفسیر کبیر، ج 3-4، ص 168، جزء اول). البته در زوایای کلام فخر رازی مطالب قابل نقد وجود دارد و تفصیل این بحث بر عهده مباحث آینده است. إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

815- سوره بقره، آیه 159.

816- سوره بقره، آیه 161.

817- سوره نور، آیه 28.

818- سوره نور، آیه 28.

819- سوره شمس، آیه 8.

820- سوره انعام، آیه 108.

821- سوره طه، آیه 44.

822- سوره فصلت، آیه 38.

823- سوره آل عمران، آیه 159.

824- تفسیر برهان، ج 1، ص 121.

825- تفسیر برهان، ج 1، ص 121.

826- علل الشرایع، ج 1، باب 182، ص 299.

827- میزان الحکمه، 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- تفسیر برهان ، ج 1، ص 120.
- 841- هما ص 121-122.
- 842- بحار 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- نورالتقلین ، ج 1، ص 94.
- 849- سوره اسراء، آیه 24.
- 850- تفسیر برهان ، ج 1، ص 121-122.
- 851- تفسیر برهان ، ج 1، ص 122.
- 852- اءغبّ القوم : جائهم يوماً و ترك يوماً اءى لاتجیعو هم باءن تطمعوهم غباً.
- 853- کافی ، ج 7، ص 51.
- 854- كنز العمال ، ج 3، ص 170، ح 6008.
- 855- برخی نقل کرده اند که انگشت سبّابه را در جاهلیت به این نام تسمیه کرده اند، چون در سبّ ناسزاگویی به وسیله آن اشاره می شد و با طلوع اسلام و تبدیل سنت باطل جاهلی به فرهنگ صحیح آن را مشیره گفتند؛ چون به وسیله آن به توحید الهی اشاره می شد و آن را سبّاحه نیز گویند (روح المعانی ، ج 1، ص 486).
- 856- بحار، ج 34، ص 117.
- 857- روح المعانی ، ج 1، ص 486.
- 858- تفسیر برهان ، ج 1، ص 122.
- 859- بحار، ج 2، ص 4.

- 860- همان ، ج 16، ص 95.
- 861- تفسیر برهان ، ج 1، ص 122.
- 862- تفسیر برهان ، ج 1، ص 120.
- 863- همان ، ص 121.
- 864-864. همان ، ص 121.
- 865- همان ، ص 121.
- 866- تفسیر برهان ، ج 1، ص 122.
- 867- نورالثقلین ، ج 1، ص 94.
- 868- مصباح الشریعه ، ص 42-43.
- 869- تفسیر برهان ، ج 1، ص 122.
- 870- بحار، ج 79، ص 209.
- 871- همان ، ص 261-262.
- 872- همان ، ج 79، ص 261.
- 873- تقاعس الرجل : تاءِ خَرّ (القاموس المحيط، ج 2، ص 352).
- 874- تفسیر برهان ، ج 1، ص 122-123.
- 875- بحار، ج 93، ص 104.
- 876- همان ، ص 108.
- 877- کشف الاسرار، ج 2، ص 251.
- 878- سوره منافقون ، آیه 1.
- 879- سوره منافقون ، آیه 1.
- 880- کشف الاسرار، ج 1، ص 260، با اندک تغییر.
- 881- تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 149؛ روح المعانی ، ج 1، ص 491.
- 882- غرائب القرآن ، ج 1، ص 327.
- 883- الکاشف ، ج 1، ص 143.
- 884- ربک : منهج الصادقین ، ص 311.
- 885- ربک : تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 150؛ روح المعانی ، ج 1، ص 493.
- 886- چنان که در آیات مورد بحث ضمیر هُمُ به (اُساری بازمی گردد).
- 887- تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 150؛ روح المعانی ، ج 1، ص 494.

- 888- تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 150؛ روح المعانی، ج 1، ص 494.
- 889- روح المعانی، ج 1، ص 493؛ تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 151.
- 890- مفردات راغب والعین، ن ص ر.
- 891- مقایس اللغة، ن ص ر.
- 892- مقایس اللغة، ن ص ر.
- 893- مفردات راغب، ن ص ر.
- 894- ربک: ص 358.
- 895- ربک: تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 148؛ المنار، ج 1، ص 488.
- 896- ربک: تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 148؛ المنار، ج 1، ص 488.
- 897- ربک: ص 366.
- 898- ربک: آلاء الرحمن، ج 1، ص 209.
- 899- ربک: تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 149؛ المنار، ج 1، ص 371.
- 900- ربک: تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 149؛ المنار، ج 1، ص 371.
- 901- ربک: تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 149.
- 902- ربک: المنار، ج 1، ص 372 که به عنوان یکی از دو احتمال موجود در آیه، آن را پذیرفته است.
- 903- ربک: المنار، ج 1، ص 372 که به عنوان احتمال دیگر آیه آن را قبول کرده است.
- 904- این احتمال را ابوالسعود به صورت حکایت بیان کرده است.
- 905- سوره نمل، آیه 14.
- 906- سوره بقره، آیه 146.
- 907- سوره بقره، آیه 149.
- 908- تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 149.
- 909- سوره فرقان، آیه 55.
- 910- سوره تحریم، آیه 4.
- 911- سوره مائده، آیه 2.
- 912- سوره قصص، آیه 17.
- 913- سوره نور، آیه 48-49.
- 914- سوره نساء، آیه 150.
- 915- سوره نور، آیه 50.

- 916- سوره توبه ، آیه 102.
- 917- نهج البلاغه ، خطبه 138.
- 918- ر.ک : تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 150-151.
- 919- سوره بقره ، آیه 191. این وجه را آلوسی اختیار کرده و دو وجه ابوالسعود را به صورت حکایت آورده است (روح المعانی ، ج 1، ص 494.
- 920- سوره بلد، آیه 13.
- 921- سوره توبه ، آیه 60.
- 922- کشاف ، ج 1، ص 161.
- 923- ر.ک : ص 436.
- 924- مواهب الرحمن ، ج 1، ص 348.
- 925- ر.ک : روح المعانی ، ج 1، ص 495.
- 926- غرائب القرآن ، ج 1، ص 328.
- 927- تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 151.
- 928- ر.ک : روح المعانی ، ج 1، ص 496.
- 929- سوره غافر، آیه 46.
- 930- سوره جن، آیه 15.
- 931- سوره آل عمران ، آیه 11.
- 932- سوره فجر، آیه 14.
- 933- سوره بقره ، آیات 63 و 93.
- 934- سوره بقره ، آیه 80.
- 935- سوره مائده ، آیه 18.
- 936- سوره غافر، آیه 49.
- 937- سوره اسراء، آیه 97.
- 938- ر.ک : منهج الصادقین ، ج 1، ص 313.
- 939- آیه مورد بحث .
- 940- سوره آل عمران ، آیه 119.
- 941- سوره آل عمران ، آیه 119.
- 942- التحرير والتنوير، ج 1، ص 569، با اندک تغییر.

- 943- سورة مائده ، آيه 32.
- 944- سورة بقره ، آيه 188.
- 945- سورة حجرات ، آيه 10.
- 946- بحار، ج 16، ص 95.
- 947- سورة نور، آيه 61.
- 948- عن سليمان الجعفرى قال : كنت عند ابي الحسن عليه السلام قال : يا سليمان اتقِ فراسة المؤمن من فإِنَّه نظر بنور الله فسكتُ حتّى اءصبتُ خلوةً فقلتُ: جعلت فداك سمعتك تقول : اتقِ فراسة المؤمن من فإِنَّه ينظر بنور الله . قال : نعم يا سليمان إِنْ الله خلق المؤمن من نور و صَبَّغَهُمْ فِي رَحْمَتِهِ و اءخذ ميثاقهم لنا بالولاية و المؤمن من اءخ المؤمن من لا بيه و اءُمَّه ، اءبوه التُّور و تُمَّهُ الرَّحْمَةِ و إِنْما ينظر بذلك النور الَّذى 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 قولِ 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 آشنایى با تفصیل این تطبیق و احتجاج ابوذدر در برابر عثمان ، كه به تبعید او به ریزه منتهی شد، به تفسیر 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- سورة طه ، آيه 107.
- 960- نورالثقلين ، ج 1، ص 271.
- 961- سورة مطففين ، آيه 6.
- 962- سورة ابراهيم ، آيه 41.
- 963- سورة غافر، آيه 51.
- 964- سورة نباء، آيه 38.
- 965- سورة غافر، آيه 46.

- 966- بحار، ج 70، ص 103.
- 967- همان ، ص 104.
- 968- هماغص 127.
- 969- ميزان الحكمة ، ج 3، ح 5984.
- 970- بحار، ج 70، ص 61.
- 971- همان ، ص 129.
- 972- تفسير ابن عربي ، ج 1، ص 157.
- 973- ر.ك : علم اليقين ، 2، ص 1322، به نقل از كمال الدين عبدالرزاق الكاشي في شرحه للفصوص (شرح الفصوص ، الفصّ الاسماعيلي ، ص 123).
- 974- همان ، ص 1324.
- 975- سوره ذاريات ، آيه 47.
- 976- سوره نازعات ، آيه 27.
- 977- سوره نباء، آيه 12.
- 978- نظير واءشهد ان... عيسى روح الله (بحار، ج 87، ص 325).
- 979- تفسير ابن كثير، ج 1، ص 127.
- 980- روح البيان ، ج 1، ص 177.
- 981- روح المعاني ، ج 1، ص 500.
- 982- ر.ك : مفردات راغب ، ه و ي .
- 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 ابوالسعود، ج 1، ص 152.
- 988- ر.ك : روح المعاني ، 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 ، آیه 45.
- 994- ربک : المنار، ج 1، ص 376.
- 995- سوره حدید، آیه 16.
- 996- ربک : المنار، ج 1، ص 376.
- 997- سوره قصص ، آیه 51.
- 998- سوره بقره ، آیه 116.
- 999- ربک : روح البیان ، ج 1، ص 177.
- 1000- سوره آل عمران ، آیه 13.
- 1001- سوره عنکبوت ، آیه 41.
- 1002- سوره مائده ، آیه 110.
- 1003- سوره اسراء، آیه 85.
- 1004- سوره شوری ، آیه 52.
- 1005- بحار، ج 25، باب الا رواح الّتی فیهم .
- 1006- تفسیر ابن کثیر، ج 1، ص 127؛ فتح البیان ، ج 1، ص 219.
- 1007- سوره نحل ، آیه 102.
- 1008- سوره بقره ، آیه 97.
- 1009- داوری درباره روح و اطلاق آن بر فرشته وحی ، مانند جبرئیل ، بین افراط و تفریط دور می زند و حفظ هسته مرکزی اعتدال سهل نیست ؛ برخی اطلاق آن را بر جبرئیل مجاز دانسته اند؛ زیرا حقیقت روح همان ریح متردّد است و جبرئیل چنین ماهیت یا هویتی ندارد، و اطلاق آن بر جبرئیل به علاقه تشبیه است ؛ چون روح سبب حیات جسمانی است و جبرئیل سبب حیات معنوی . آلوسی در نقد این مقال می گوید: گویا این گمان از کثافت روح گمان کننده و از عدم تغذیه او از علوم معنوی ناشی شده است (روح المعانی ، ج 1، ص 500) مناسبت بین روح و ریح در برخی روایات اهل بیت : نیز آمده است ، لیکن درباره روح آدمی و در تفسیر آیه (نفخت فیه من رویح) (سوره حجر، آیه 29) ذکر شده است : عن محمد بن مسلم ، قال : ساءلت ابا جعفر علیه السلام عن قول الله عز و جل : (ونفخت فیه من روحی) کیف هذا النفخ ؟ فقال : إنّ الروح متحرک كالریح و إنّما سمّی روحاً لانه اشتق اسمه من الریح و إنّما اءخرجه علی لفظ الروح ، لانّ الروح مجانس للریح (توحید صدوق ، ص 171).
- 1010- سوره شوری ، آیه 52؛ ربک : التفسیر الوجیز، ص 490.
- 1011- روح البیان ، ج 1، ص 177.
- 1012- ربک : بحار، ج 58، ص 63؛ ج 66، ص 183.

- 1013- سورة مریم ، آیه 17 .
- 1014- سورة مائده ، آیه 110 .
- 1015- ربك : منهج الصادقين ، ج 1، ص 314 .
- 1016- ربك : مواهب الرحمن ، ج 1، ص 353 .
- 1017- سورة صافات ، آیه 123 .
- 1018- سورة صافات ، آیه 139 .
- 1019- اصول کافی ، ج 1، ص 176 .
- 1020- ربك : غرائب القرآن ، ج 1، ص 331 .
- 1021- ربك : روح المعانی ، ج 1، ص 502 .
- 1022- سورة فصلت ، آیه 5 .
- 1023- سورة ق ، آیه 22 .
- 1024- ربك : مفردات راغب ، ((غ ل ف .
- 1025- سورة مائده ، آیه 13 .
- 1026- ربك : منهج الصادقين ، ج 1، ص 385 .
- 1027- از این جهت گرگ را لعین می گویند (الجامع الاحکام القرآن ، ج 2، ص 26) .
- 1028- سورة بقره ، آیه 83 .
- 1029- سورة نساء، آیه 46 .
- 1030- تفسیر اءبوالسعود، ج 1، ص 153 .
- 1031- مجمع البیان ، ج 1، ص 309 .
- 1032- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 344 .
- 1033- تفسیر اءبوالسعود، ج 1، ص 152 .
- 1034- بحار، ج 25، ص 97 .
- 1035- کافی ، ج 1، ص 458 .
- 1036- سورة نحل ، آیه 102 .
- 1037- سورة هود، آیه 71 .
- 1038- سورة آل عمران ، آیه 42-43 .
- 1039- سورة آل عمران ، آیه 45 .
- 1040- سورة مریم ، آیه 16-19 .

- 1041- سوره قصص ، آیه 7.
- 1042- کافی ، ج 2، ص 267.
- 1043- همان ، ص 268.
- 1044- سوره احزاب ، آیه 43. اخراج مؤمنان از ظلمات به نور اعم از رفع است و شامل دفع نیز می شود؛ بنابراین ، کسانی که سابقه سوئی ندارند، نیز مشمول اخراج مزبور هستند؛ چنان که خدای سبحان درباره یوسف صدیق فرمود: کذلک لنصرف عنه السوء والفحشاء) (سوره یوسف ، آیه 24) و درباره اهل بیت : نیز آیه تطهیری را نازل کرد. (سوره احزاب ، آیه 33) اذهاب رجس و تطهیر در آیه مزبور به معنای وجود سابقه رجس و آلودگی نیست ، بلکه مقصود این است که خداوند اراده کرده است تا آنان را از پلیدی و آلودگی برای همیشه حفظ کند.
- 1045- سوره فصلت ، آیه 30.
- 1046- سوره انفال ، آیه 62.
- 1047- بحار، ج 68، ص 243.
- 1048- سوره غافر، آیه 83.
- 1049- سوره فصلت ، آیه 5.
- 1050- سوره هود، آیه 91.
- 1051- سوره اسراء، آیه 45.
- 1052- بحار، ج 84، ص 151؛ کافی ، ج 3، ص 450.
- 1053- بحار، ج 84، ص 151.
- 1054- مسند الإمام الرضا علیه السلام ، ص 27.
- 1055- سوره مطففین ، آیه 15.
- 1056- سوره نساء، آیه 46.
- 1057- بحار، ج 18، ص 263.
- 1058- مانند روایات 32 و 36 تا 39 ج 25 بحار.
- 1059- بحار، ج 25، ص 60.
- 1060- همان ، ص 68.
- 1061- ربک : ص 453.
- 1062- بحار، ج 26، ص 5.
- 1063- سوره نحل ، آیه 2.
- 1064- سوره غافر، آیه 15.

- 1065- بحار، ج 25، ص 63، ح 43.
- 1066- همان ، ص 64، ح 44.
- 1067- مانند حدیث 13 تا 15 باب 3، ج 25 بحار.
- 1068- بحار، ج 39، ص 134؛ نیز رک : 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- کافی ، ج 1، ص 442.
- 1074- بنابراین که مراد از النور در کلمه ظلّ النور در روایت جابر، خود خداوند باشد.
- 1075- سوره انشقاق ، آیه 6. سرّ نامحدود بودن فاصله بین واجب و ممکن این است که ممکن محدود است و واجب نامحدود. اگر فاصله وجودی و مرز جدایی واجب و ممکن محدود باشد لازم می شود واجب به مقدار محدود زاید بر ممکن باشد؛ چون ممکن محدود است و زاید محدود بر مزید علیه محدود نتیجه ای جز موجود محدود ندارد و محدود بودن واجب محال است .
- 1076- امالی مفید، آخرین مجلس ، ح 8.
- 1077- سوره مجادله ، آیه 11.
- 1078- رک : بحار، ج 33، ص 472، ح 385 و ج 39 و ص 135، ح 7.
- 1079- سوره انبیاء، آیه 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؛ کافی ، ج 8، ص 102.
- 1086- بحار، ج 49، ص 237؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ج 2، ص 143.
- 1087- همان ، ج 2، ص 82.
- 1088- تفسیر ابن کثیر، ج 1، ص 127.
- 1089- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج 1، ص 77.

- 1090- بحار، ج 25، ص 52، ح 13، مطابق نسخه پاورقی .
- 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- رک : همان ، ج 25، ص 51-52، ح 12. گذشت که روح در سوره قدر همان روح مشترک بین همه انبیا و اوصیاست و شب قدر برای همه آن بزرگواران بوده است .
- 1102- بحار، ج 25، ص 51.
- 1103- جوامع الجامع ، ج 1، ص 67.
- 1104- روح المعانی ، ج 1، ص 505.
- 1105- جوامع الجامع ، ج 1، ص 67.
- 1106- روح المعانی ، ج 1، ص 505.
- 1107- سوره آل عمران ، آیه 188.
- 1108- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 345.
- 1109- تفسیر اءبوالسعود، ج 1، ص 154.
- 1110- سوره انفال ، ج 1، ص 154.
- 1111- سوره شعراء، آیه 118.
- 1112- سوره اعراف ، آیه 89.
- 1113- تفسیر طبری ، ج 1، ص 456؛ جوامع الجامع ، ج 1، ص 67.
- 1114- الدالمنثور، ج 1، ص 216.
- 1115- رک : تفسیر اءبوالسعود، ج 1، ص 154.
- 1116- مفردات ، ف ت ح .

- 1117- همان ، ش ر ی .
- 1118- المصباح المنير، ش ر ی .
- 1119- سورة يوسف ، آيه 20، مقيايس اللغة ، ش ر ی .
- 1120- سورة بقره ، آيه 102.
- 1121- ر.ك : التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 6، ص 55، ش ر ی .
- 1122- ر.ك : آلاء الرحمن ، ج 1، ص 107.
- 1123- سورة بقره ، آيه 102.
- 1124- ر.ك : مفردات ، ب غ ی .
- 1125- سورة نحل ، آيه 90.
- 1126- سورة انعام ، آيه 146.
- 1127- آل عمران ، 83، ر.ك : التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 1، ص 293، ب غ ی .
- 1128- الجامع الاحكام القرآن ، ج 2، ص 28.
- 1129- كافي ، ج 1، ص 30.
- 1130- ماءخذشناسى قواعد فقهى ، ص 268؛ تحرير المجله ، ج 2، ص 106.
- 1131- الجامع لاحكام ، ج 1، ص 402.
- 1132- ر.ك : التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 1، ص 333 ب وء .
- 1133- سورة انفال ، آيه 16.
- 1134- سورة مائده ، آيه 29.
- 1135- تفسير ابوالفتوح ، ج 1، ص 161.
- 1136- نورالثقلين ، ج 1، ص 100.
- 1137- ر.ك : تفسير ابوالسعود، ج 1، ص 154.
- 1138- سورة بقره ، آيه 101.
- 1139- سورة بقره ، آيه 97.
- 1140- سورة آل عمران ، آيه 3.
- 1141- سورة بقره ، آيه 146.
- 1142- غرائب القرآن ، ج 1-2، ص 332.
- 1143- آلاء الرحمن ، جزء 1، ص 107.
- 1144- تفسير ابوالسعود، ج 1، ص 154.

- 1145- سورة بقره ، آيه 83.
- 1146- سورة اعراف ، آيه 179.
- 1147- سورة انعام ، آيه 108.
- 1148- سورة نحل ، آيه 90.
- 1149- سورة يونس ، آيه 23.
- 1150- سورة بقره ، آيه 105.
- 1151- سورة انعام ، آيه 124.
- 1152- جوامع الجامع ، ج 1، ص 63.
- 1153- روح المعاني ، ج 1، ص 509.
- 1154- غرائب القرآن ، ج 1، ص 333.
- 1155- سورة توبه ، آيه 30.
- 1156- سورة مائده ، آيه 64.
- 1157- سورة آل عمران ، آيه 181.
- 1158- غرائب القرآن ، ج 1، ص 333.
- 1159- جوامع القرآن ، ج 1، ص 68.
- 1160- رك : غرائب القرآن ، ج 1، ص 333.
- 1161- رك : المزيان ، ج 1، ص 222؛ آلاء الرحمن ، ج 1، ص 107؛ منهج الصادقين ، ج 1، ص 317.
- 1162- سورة بقره ، آيه 61.
- 1163- سورة آل عمران ، آيه 112.
- 1164- بحار، ج 65، ص 131.
- 1165- سورة ملك ، آيه 4.
- 1166- سورة نور، آيه 40.
- 1167- سورة بقره ، آيه 61.
- 1168- سورة نور، آيه 35.
- 1169- تفسير تبيان ، ج 2، ص 349، با اندك تغيير.
- 1170- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 155.
- 1171- سورة بقره ، آيه 114.
- 1172- سورة آل عمران ، آيه 192.

- 1173- تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 155.
- 1174- سورة صفّ، آيه 10.
- 1175- نهج البلاغه ، حكمت 456.
- 1176- سورة توبه ، آيه 111.
- 1177- سورة بقره ، آيه 25.
- 1178- سورة توبه ، آيه 72.
- 1179- سورة بقره ، آيه 207.
- 1180- سورة فجر، آيات 29-30.
- 1181- مفاتيح الجنان ، مناجات خمس عشرة ، مناجاة المريرين ؛ بحار، ج 91، ص 148.
- 1182- بحار، ج 51، ص 258.
- 1183- سورة بقره ، آيه 96.
- 1184- بحار، ج 51، ص 258.
- 1185- سورة نباء، آيه 39.
- 1186- سورة انعام ، آيه 124.
- 1187- تفسير عياشى ، ج 1، ص 49-50.
- 1188- تفسير برهان ، ج 1، ص 128.
- 1189- الدر المنثور، ج 1، ص 217.
- 1190- همان ، ص 216.
- 1191- المنار، ج 1، ص 380.
- 1192- سورة 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- سورة يونس ، آيه 103.
- 1200- البحر الميرير فى تفسير القرآن الميرير، ج 1، ص 133.

- 1201- تفسیر 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 ، آیه 111.
- 1206- سوره ابراهیم ، آیه 16.
- 1207- المعجم الوسیط، وراء.
- 1208- العین ، وری .
- 1209- ربك : مقایس اللغة ، المصباح المنیر و التحقیق فی كلمات القرآن الکریم ، وری .
- 1210- سوره اعراف ، آیه 20.
- 1211- سوره مائده ، آیه 31.
- 1212- التحقیق فی كلمات القرآن الکریم ، ج 13، ص 90، وری .
- 1213- سوره نساء، آیه 24.
- 1214- آلاء الرحمن ، ج 1، ص 108.
- 1215- سوره كهف ، آیه 79.
- 1216- مراد از (ما معهم) ممکن است بخشی از تورات باشد که مربوط به صفات رسول اکرم صلی الله علیه و آله و بعضی از خصوصیات دیگر آن حضرت است ؛ نظیر این که خداوند کلامش را در دهان رسولش قرار می دهد و او از فرزندان اسماعیل است (آلاء الرحمن ، ص 108). نیز ممکن است مجموع آنچه در تورات آمده است باشد.
- 1217- سوره نور، آیه 25.
- 1218- سوره بقره ، آیه 101.
- 1219- سوره آل عمران ، آیه 93.
- 1220- اسناد قتل به یهودیان عصر نزول قرآن ، با این که آنها پیامبری را به قتل نرساندند، بیانگر وجود اتاد قلبی و عقیدتی و همسانی در عمل و روحیه عناد بین یهودیان عصر نزول قرآن و اسلاف و نیاکانشان است که بارها در آیات قبل به آن اشاره شد و در روایت ابو عمرو زبیری که در بحث روایی خواهد آمد (ربك : ص 524) نیز به آن تصریح شده است .
- 1221- سوره مائده ، آیه 44.
- 1222- سوره بقره ، آیه 87.
- 1223- سوره بقره ، آیه 87.
- 1224- سوره مائده ، آیه 81.

- 1225- سوره بقره ، آیه 113.
- 1226- سوره بقره ، آیه 75.
- 1227- سوره نحل ، آیه 125.
- 1228- سوره عنکبوت ، آیه 46. صافی ، ج 3، ص 163.
- 1229- سوره بقره ، آیه 88.
- 1230- سوره هود، آیه 91.
- 1231- سوره فصلت ، آیه 5.
- 1232- سوره بقره ، آیه 285.
- 1233- تفسیر برهان ، ج 1، ص 130.
- 1234- تفسیر برهان ، ج 1، ص 130.
- 1235- بحار، ج 8، ص 166.
- 1236- مفردات راغب ، ب ی ن .
- 1237- مفردات راغب ، و ث ق .
- 1238- همان ، ط و ر.
- 1239- مجمع البیان ، ج 1-2، ص 261.
- 1240- مفردات راغب ، ش ر ب .
- 1241- مقصود از رفع طور و هدف از آن در تفسیر آیه 63 همین سوره آمده است (ر.ک : ص 98-99).
- 1242- نهج البلاغه ، خطبه 109.
- 1243- بحار، ج 70، ص 158.
- 1244- سوره بقره ، آیه 79.
- 1245- سوره جاثیه ، آیه 23.
- 1246- سوره بقره ، آیه 87.
- 1247- سوره نساء، آیه 51.
- 1248- سوره بقره ، آیه 91.
- 1249- سوره بقره ، آیه 55.
- 1250- سوره طه ، آیه 88.
- 1251- سوره بقره ، آیه 63.
- 1252- سوره نساء، آیه 155.

- 1253- تفسير كبير، ج 2، ص 188.
- 1254- سورة اعراف ، آيه 138.
- 1255- تفسير برهان ، ج 1، ص 131.
- 1256- بحار،، 28، ص 66-68.
- 1257- سورة قمر، آيه 55.
- 1258- سورة تحريم ، آيه 11.
- 1259- سورة نحل ، آيه 96.
- 1260- المنار، ج 1، ص 389.
- 1261- الميزان ، ج 1، ص 228.
- 1262- سورة بقره ، آيه 79.
- 1263- سورة بقره ، آيه 61.
- 1264- نهج البلاغه ، حكمت 385.
- 1265- آلاء الرحمن ، ج 1، ص 108.
- 1266- سورة نساء، آيه 77.
- 1267- تفسير اءالسعود، ج 1، ص 159.
- 1268- سورة عنكبوت ، آيه 64.
- 1269- سورة انعام ، آيه 32.
- 1270- ر.ك : مقاييس اللغة ، ج 3، ص 7؛ المصباح المنير؛ صحاح اللغة ، ج 1، ص 371، زح زح و زح ح .
- 1271- ر.ك : التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 4، ص 326، زح زح .
- 1272- سورة بقره ، آيه 91.
- 1273- سورة بقره ، آيه 80.
- 1274- سورة بقره ، آيه 91.
- 1275- البحر المديد، ج 1، ص 138.
- 1276- سورة بقره ، آيه 80.
- 1277- سورة بقره ، آيه 111.
- 1278- سورة جمعه ، آيه 6.
- 1279- سورة مائده ، آيه 18.
- 1280- سورة بقره ، آيه 80.

- 1281- سوره بقره ، آیه 111.
- 1282- سوره بقره ، آیه 11.
- 1283- إخبار رسول اکرم صلی الله علیه و آله به عدم تمنی یهودان (هر چند یهودان معاصر) در حال و آتی نشان علم غیب آن حضرت صلی الله علیه و آله است ؛ زیرا همان طور که در تحدی قرآن فرمود: (فإن لم تفعلوا و لن تفعلوا) (سوره بقره ، بها 24)، در جریان تمنی موت نیز فرمود: (و لن يتمنوه اءبداً).
- 1284- سوره بقره ، آیه 80.
- 1285- سوره مائده ، آیه 18.
- 1286- سوره مائده ، آیه 18.
- 1287- سوره جمعه ، آیه 6.
- 1288- رک : آلاء الرحمن ، ج 1، ص 109.
- 1289- تفسیر اءبوالسعود، ص 158.
- 1290- تفسیر اءبوالسعود، ج 1، ص 158.
- 1291- تفسیر اءبوالسعود، ج 1، ص 158.
- 1292- تفسیر صافی ، ج 1، ص 149؛ بحار، ج 6، ص 127.
- 1293- سوره بقره ، آیه 110.
- 1294- سوره زلزله ، آیه 8.
- 1295- سوره بقره ، آیه 85.
- 1296- نهج البلاغه ، حکمت 367.
- 1297- سوره سجده ، آیه 10.
- 1298- سوره سباء، آیه 7.
- 1299- سوره ق ، آیه 3.
- 1300- سوره مؤ منون ، آیه 37.
- 1301- روح المعانی ، ج 1، ص 520.
- 1302- سوره حجّ، آیه 17.
- 1303- برخی وجه تسمیه الف را چنین گفته اند که چون از تاءلیف ده باره رقم صد حاصل شده آن را آلف گویند، لیکن اولاً، عدد مرکب ، از آحاد تاءلیف می شود، نه ز اعداد دیگر و ثانیاً، این گونه تاءلیف (نه این رقم خاص) در بسیاری از اعداد ترکیبی دیگر یافت می شود.

- 1304- رواج تعارف و دعای مزبور: هزار سال زی از عجم در بسیاری از کتاب های تفسیری چون جامع الباین ، تبیان ، مجمع البیان و... آمده است . اگر از نیایش اقوام و ملل دیگر بررسی شود شاید آنان بر مشابه این حاتم بخشی عجم را که طبق نقل ابن عباس در قبال عطسه می گفتند: زه هزار سال (جامع البیان ، ج 1، ص 474) داشته باشد.
- 1305- تفسیر طنطاوی ، ج 1، ص 98.
- 1306- سوره نساء، آیه 78.
- 1307- نهج البلاغه ، خطبه 193.
- 1308- بحار، ج 6، ص 154.
- 1309- سوره آل عمران ، آیات 142-143-1310- کافی ، ج 3، ص 128، باب اءن المؤمن من لایکره علی قبض روحه .
- 1311- نهج البلاغه ، خطبه 220.
- 1312- سوره یونس ، آیه 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- غررالحکم ، ج 6، ص 371.
- 1318- تفسیر کبیر، ج 3-4، ص 189.
- 1319- میزان الحکمة ، ج 9، ش 18822.
- 1320- میزان الحکمة ، ج 9، ص 239، ش 18826.
- 1321- سوره بقره ، آیه 197.
- 1322- البحر المدید، ج 1، ص 138، با تلخیص .
- 1323- مجمع البیان ، ج 12، جزء اوّل ، ص 323.
- 1324- سوره نحل ، آیه 37.
- 1325- سوره توبه ، آیه 128.
- 1326- سوره بقره ، آیه 97
- 1327- سوره جمعه ، آیه 7.
- 1328- سوره انبیاء، آیه 22.
- 1329- سوره آل عمران ، آیه 61.
- 1330- جامع البیان ، ج 1، ص 449-468.

- 1331- تفسیر تبیان ، ج 1، ص 357؛ مجمع البیان ، ج 1، ص 320.
- 1332- در کیفیت مرگ بین مفسران اختلاف نظر است ؛ برخی برآنند که به صورت مباحله است ؛ یعنی درخواست مرگ برای دروغ گو: اللهم اءمت الكاذب . بعضی برآنند که به صورت تقاضای متعارف در نیایش است ؛ یعنی درخواست مردن برای خود: اللهم اءمتنا (جامع البیان ، ج 3، ص 209).
- 1333- روح المعانی ، ج 1، ص 519.
- 1334- نورالثقلین ، ج 1، ص 103.
- 1335- توحید صدوق ، ص 288.
- 1336- نهج البلاغه ، خطبه 193.
- 1337- بحار، ج 22، ص 470.
- 1338- غررالحکم ، ج 2، ص 483، ش 3365.
- 1339- نهج البلاغه ، نامه 69.
- 1340- بحار، ج 6، ص 130.
- 1341- توحید صدوق ، ص 369.
- 1342- توحید صدوق ، ص 109.
- 1343- سوره بقره ، آیه 201.
- 1344- بحار، ج 6، ص 138.
- 1345- میزان الحکمة ، ج 7، ص 255؛ بحار، ج 6، ص 128، با تفاوت اندک .
- 1346- کنز العمال ، 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- معانی الاخبار، ص 290.
- 1351- ر.ک : کشاف ، ج 1، ص 170.
- 1352- ر.ک : البحر المحيط، ج 1، ص 488.
- 1353- المنار، ج 1، ص 393.
- 1354- البحرالمحیط، ج 1، ص 485.
- 1355- تفسیرابوالفتوح ، ج 1، ص 163.
- 1356- المنار، ج 1، ص 393.

1357- ر.ک: الجامع الاحکم القرآن، ج 1، جزء ثانی، ص 37؛ روح المعانی، ج 1، ص 523.

1358- ر.ک: مواهب الرحمن، ج 1، ص 376.

1359- سوره فاطر، آیه 45.

1360- روح المعانی، ج 1، ص 525.

1361- العین، ج 3، ص 1879، ه دی .

1362- سوره آل عمران، آیه 21.

1363- البحرالمحیط، ج 1، ص 486.

1364- سوره الرحمن، آیه 68.

1365- غرائب القرآن، ج 1-2، ص 343.

1366- آلاء الرحمن، ج 1، ص 10.

1367- گرچه مرحوم بلاغی می نویسد: آنچه در الدرالمثور در این رابطه آمده، از جهت سند مرسل است و از جهت دلالت خالی از اشکال نیست و آنچه در تفسیر البرهان روایت شده نیز مشکل سندی دارد و چیزی را که قمی در تفسیر خودش آورده، ماءخذی ندارد (آلاء الرحمن، ج 1، ص 110).

1368- مجمع البیان، ج 1-2، ص 325.

1369- المنار، ج 1، ص 392.

1370- الکاشف، ج 1، ص 157.

1371- سوره مائده، آیه 18.

1372- مجمع البیان، ج 1-2، ص 325.

1373- سوره مائده، آیه 13.

1374- سوره مائده، آیه 64.

1375- سوره اسراء، آیه 55.

1376- سوره بقره، آیه 253.

1377- سوره صافات، آیه 164.

1378- سوره انبیاء، آیات 26-27.

1379- سوره تحریم، آیه 6.

1380- صحیفه سجّادیه، دعای 3.

1381- سوره شعراء، آیه 193.

1382- سوره مائده، آیه 18.

- 1383- سوره توبه ، آیه 114.
- 1384- سوره آل عمران ، آیه 31.
- 1385- سوره حدید، آیه 4.
- 1386- سوره علق ، آیه 14.
- 1387- سوره مجادله ، آیه 5.
- 1388- سوره مجادله ، آیه 20.
- 1389- سوره مجادله ، آیه 3.
- 1390- سوره زخرف ، آیه 3.
- 1391- (للمؤ منین)، متعلق به هر دو عنوان است .
- 1392- سوره فرقان ، آیه 1.
- 1393- سوره انبیا، آیه 107.
- 1394- سوره آل عمران ، آیه 164.
- 1395- سوره انفال ، آیه 2.
- 1396- سوره كهف ، آیه 50.
- 1397- سوره ناظر، آیه 60.
- 1398- سوره اسراء، آیه 8.
- 1399- سوره انفال ، آیه 19.
- 1400- سوره مدثر، آیه 31.
- 1401- سوره بقره ، آیه 278.
- 1402- سوره بقره ، آیه 279.
- 1403- سوره مجادله ، آیه 5.
- 1404- نهج البلاغه ، حکمت 408.
- 1405- سوره مائده ، آیه 33.
- 1406- سوره احزاب ، آیه 57.
- 1407- سوره نساء، آیه 1.
- 1408- سوره انفال ، آیه 41.
- 1409- صحیفه سجّادیه ، دعای 3.
- 1410- سوره تحریم ، آیه 6.

- 1411- سورة انبياء، آيه 26.
- 1412- سورة عبس، آيه 16.
- 1413- تفسير صافي، ج 1، ص 150.
- 1414- تفسير صافي، ج 1، ص 151-152.
- 1415- نورالثقلين، ج 1، ص 106.
- 1416- الدر المنثور، ج 1، ص 225.
- 1417- همان، ص 227.
- 1418- تفسير تبيان، ج 1، ص 363.
- 1419- تفسير ابن عربي، ج 1، هامش ص 164.
- 1420- صحيفه سجاديه، دعای 3.
- 1421- تفسير برهان، ج 1، ص 133-134.
- 1422- تفسير برهان، ج 1، ص 133.
- 1423- تفسير ابن عربي، ج 1، هامش، ص 164.
- 1424- تفسير برهان، ج 1، ص 134.
- 1425- تفسير فرات كوهي، ج 24، ص 61.
- 1426- جامع البيان، ج 1، ص 99.
- 1427- سورة مريم، آيه 23.
- 1428- سورة مريم، آيه 22.
- 1429- سورة ذاريات، آيه 40.
- 1430- سورة همزه، آيه 4.
- 1431- سورة طه، آيه 124.
- 1432- مجمع البيان، ج 1، ص 327؛ الجامع الاحكام القرآن، ج 2، ص 39.
- 1433- سورة انبياء، آيه 22.
- 1434- سورة زمر، آيه 29.
- 1435- سورة انفال، آيه 42.
- 1436- ر.ك: المنارج، ج 1، ص 395.
- 1437- سورة مائده، آيه 13.
- 1438- سورة بقره، آيه 55.

- 1439- سورة بقره ، آيه 55.
- 1440- سورة آل عمران ، آيه 187.
- 1441- ر.ك : تفسير اءبوالسعود، ج 1، ص 163؛ روح المعاني ، ج 1، ص 102.
- 1442- سورة انفال ، آيه 56.
- 1443- سورة توبه ، آيه 12.
- 1444- سورة بقره ، آيه 89.
- 1445- سورة صف ، آيه 6.
- 1446- سورة 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- سورة اعراف ، آيه 157.
- 1452- سورة آل عمران ، آيه 93.
- 1453- سورة نمل ، آيه 14.
- 1454- سورة بقره ، آيه 2.
- 1455- سورة شمس ، آيه 10.
- 1456- سورة انفال ، آيه 36.
- 1457- سورة ق ، آيه 37.
- 1458- سورة محمّدصلى الله عليه و آله ، آيه 24.
- 1459- بحار، ج 87، ص 189.
- 1460- سورة مائده ، آيه 1.
- 1461- وسائل الشيعه ، ج 21، ص 276.
- 1462- بحار، ج 2، ص 148.
- 1463- سورة مؤ منون ، آيه 8.
- 1464- سورة مؤ منون ، آيات 2-4.
- 1465- سورة يس ، آيه 60.
- 1466- سورة آل عمران ، آيه 32.

- 1467- سوره رعد، آیه 20.
- 1468- سوره رعد، آیه 25.
- 1469- سوره بقره، آیه 27.
- 1470- سوره نحل، آیه 91.
- 1471- سوره اسراء، آیه 34.
- 1472- سوره اسراء، آیه 36.
- 1473- سوره مائده، آیه 1.
- 1474- سوره توبه، آیه 4.
- 1475- سوره توبه، آیه 7.
- 1476- سوره انفال، آیات 55-58.
- 1477- سوره هود، آیه 91.
- 1478- سوره هود، آیه 92.
- 1479- سوره حشر، آیه 19.
- 1480- سوره بقره، آیه 112.
- 1481- سوره انعام، آیه 94.
- 1482- سوره بقره، آیه 110.
- 1483- سوره انعام، آیه 31.
- 1484- سوره انشقاق، آیات 10-12.
- 1485- سوره طه، آیه 124.
- 1486- سوره ص، آیه 75.
- 1487- بحار، ج 5، ص 159.
- 1488- همان، ج 48، ص 119.
- 1489- سوره سباء، آیه 33.
- 1490- صحیفه سجادیّه، دعای 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 - سورة طه، آيه 114.
- 1501 - سورة نجم، آيه 30.
- 1502 - سورة نجم، آيه 29.
- 1503 - البحرالمحيط، ج 1، ص 494.
- 1504 - تفسيرابوالسعود، ج 1، ص 163.
- 1505 - البحرالمحيط، ج 1، ص 494.
- 1506 - البحرالمحيط، ج 1، ص 494.
- 1507 - مفردات راغب، ت ل و.
- 1508 - سورة انفال، آيه 2.
- 1509 - سورة كهف، آيه 27.
- 1510 - سورة نمل، آيه 92.
- 1511 - مفردات راغب، ت ل و.
- 1512 - ر.ك: مواهب الرحمن، 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 الرحمن، ص 111.
- 1516 - سورة حاqqه، آيه 44.
- 1517 - تفسيرابوالسعود، ج 1، ص 163.
- 1518 - آلاء الرحمن، ج 1، ص 111.
- 1519 - تفسيرابوالسعود، ج 1، ص 163.
- 1520 - سورة اعراف، آيه 116.
- 1521 - سورة شعراء، آيات 221-222.
- 1522 - مفردات راغب، س ح ر.

- 1523- مقایس اللغة ، ج 3، ص 138، س ح ر .
- 1524- التحقيق في كلمات القرآن الكريم ، 5، ص 73، س ح ر .
- 1525- الجامع الاحكام القرآن ، ج 1، جزء 26، ص 49.
- 1526- ر.ک : الحبر المحيط، ج 1، ص 497.
- 1527- ر.ک : تفسير ابوالسعود، ج 1، ص 64.
- 1528- ر.ک : البحر المحيط، ج 1، ص 497.
- 1529- ر.ک : فرهنگ معین ، بخش اعلام ، ج 1، ص 224؛ تقويم البلدان ، ص 345.
- 1530- كشف الاسرار، ج 1، ص 294. ظاهراً نامگذاری برخی از شهرهای مجاور قله رفیع دماوند به این نام به مناسبت مجاورت است ؛ زیرا قدمت این کوه بلند معروف عیناً بیش از قدمت شهرهای اطراف و پیش از آنهاست و چون این کوه عامل طبیعی سنجش دما و درجه حرارت و برودت هوای منطقه بود با پسوند وند نام دماوند گرفت .
- 1531- التحرير التنوير، ج 1، ص 611.
- 1532- ر.ک : التحقيق في كلمات القرآن الكريم ، ج 11، ص 62، م ر ت .
- 1533- اعلام قرآن ، ص 655.
- 1534- التحقيق في كلمات القرآن الكريم ، ج 11، ص 62، م ر ت .
- 1535- المصباح المنير، ف ت ن .
- 1536- سوره ممتحنه ، آیه 10.
- 1537- سوره فجر، آیه 16.
- 1538- سوره احزاب ، آیه 3.
- 1539- سوره عنكبوت ، آیه 3.
- 1540- سوره توبه ، آیه 126. التحقيق في كلمات القرآن الكريم ، ج 9، ص 23، ف ت ن .
- 1541- نهج البلاغه ، حکمت 217.
- 1542- ر.ک : کشف ، ج 1، ص 173؛ تفسير ابوالسعود، ج 1، ص 166؛ روح المعانی ، ج 1، ص 542؛ جوامع الاحكام ، ج 1، ص 74؛ مواهب الرحمن ، ج 1، ص 387.
- 1543- ر.ک : البحر المحيط، ج 1، ص 500.
- 1544- ر.ک : الميزان ، ج 1، ص 234.
- 1545- مقایس اللغة ، خ ل ق .
- 1546- ر.ک : مفردات راغب ، ث و ب .
- 1547- سوره مائده ، آیه 60.

- 1548- سورة حجّ، آیه 19.
- 1549- تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 163.
- 1550- سیره ابن هشام، ص 544.
- 1551- المیزان، ج 1، ص 236.
- 1552- سورة محمدصلی الله علیه و آله، آیه 3.
- 1553- سورة شعراء، آیه 40.
- 1554- سورة نجم، آیه 23.
- 1555- سورة بقره، آیه 118.
- 1556- ربک: جواهر الکلام، ج 22، ص 86؛ مکاسب شیخ انصاری، ج 1، ص 101.
- 1557- جواهر الکلام، ج 22، ص 86.
- 1558- همان ج 41، ص 443.
- 1559- ربک: المنار، ج 1، ص 398.
- 1560- سورة انعام، آیه 112.
- 1561- ربک: مواهب الرحمن، ج 1، ص 384.
- 1562- المیزان، ج 1، ص 233.
- 1563- سورة انبیاء، آیه 82.
- 1564- سورة سبأ، آیه 14.
- 1565- در بحث روایی از امام باقرعلیه السلام خواهد آمد که پس از رحلت حضرت سلیمان علیه السلام ابلیس، سحر را جعل کرد و آن را در کتابی مکتوب ساخت و بر آن نوشت: این چیزی است که آصف بن برخیا برای پادشاهی سلیمان بن داود جعل کرد. آنگاه آن نوشته را زیر تخت سلیمان دفن کرد و سس آن را آشکار ساخت و آن را برای مردم خواند و این پندار را برای آنان به وجود آورد که سیطره و سلطنت سلیمان از طریق سحر بوده است.
- 1566- ربک: روح المعانی، ج 1، ص 533.
- 1567- تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 163.
- 1568- تفسیر ابوالسعود، ج 1، ص 163؛ روح المعانی، ج 1، ص 534.
- 1569- جوامع البیان، ج 1، ص 74؛ تفسیر ابوالفتوح، ج 1، ص 168؛ مواهب الرحمن، ج 1، ص 385؛ المنار، ج 1، ص 398.
- 1570- ربک: کشاف، ج 1، ص 172.
- 1571- البحر المحیط، ج 1، ص 495.

- 1572- التحرير والتنوير، ج 1، ص 611، با تغيير.
- 1573- سورة نساء، آيه 79.
- 1574- تفسير الكشاف، ج 1، ص 161.
- 1575- سورة يوسف، آيه 31.
- 1576- سورة انعام، آيه 112.
- 1577- سورة مدثر، آيات 24-25.
- 1578- بحار، ج 77، ص 160.
- 1579- سورة اسراء، آيه 4.
- 1580- ر.ك : الكاشف، ج 1، ص 161-162.
- 1581- سورة يوسف، آيه 31.
- 1582- سورة فصلت، آيه 30.
- 1583- سورره فصلت، آيه 30.
- 1584- سورة شعراء، آيه 222.
- 1585- ر.ك : الكاشف، ج 1، ص 161.
- 1586- تفسير عياشي، ج 1، ص 52.
- 1587- الجامع لا حكام القرآن، ج 2، ص 53.
- 1588- سورة روم، آيه 21.
- 1589- الكاشف، ج 1، ص 163.
- 1590- سورة طه، آيه 64.
- 1591- سورة طه، آيه 69.
- 1592- نهج البلاغه، حكمت 456.
- 1593- سورة بقره، آيات 16، 86 و 175؛ سورة آل عمران، آيه 177 و...
- 1594- سورة فرقان، آيه 44.
- 1595- سورة انعام، آيه 112.
- 1596- روح المعاني، ج 1، ص 545-546؛ البحر المحيط، ج 1، ص 503.
- 1597- سورة 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 آمدی که من ----- با صد هزار دیده تماشا کنم تورا
(دیوان فروغی بسطامی)
- 1601-سوره انبیاء، آیه 79.
- 1602-سوره نمل، آیه 15.
- 1603-سوره نمل، آیه 16.
- 1604-سوره نمل، آیه 16-17.
- 1605-جامع البیان، ج 1، ص 504.
- 1606-سوره ذاریات، آیه 52.
- 1607-سوره اعراف، آیه 116.
- 1608-سوره فلق، آیه 4.
- 1609-الجامع الا حکام القرآن، ج 2، ص 51.
- 1610-سوره حج، آیه 52.
- 1611-سوره نمل، آیه 17.
- 1612-سوره مریم، آیه 31.
- 1613-سوره یونس، آیه 81.
- 1614-سوره طه، آیه 69.
- 1615-سوره جائیه، آیه 23.
- 1616-سوره مائده، آیه 90.
- 1617-بحار، ج 27، ص 234.
- 1618-سوره بقره، آیه 219.
- 1619-زید عالم است موجه محصله است و زید جاهل است موجه معدوله المحمول .
- 1620-بحار، ج 81، ص 206.
- 1621-مسند الامام الرضا علیه السلام، ص 1، ص 49.
- 1622-مرگ و زندگی جزو محسوسات نیست؛ هر چند به کمک حس ادراک می شود؛ مانند حرکت که امری است معقول، ولی به کمک حس ادراک می شود.
- 1623-بحار، ج 1، ص 82.
- 1624-سوره مجادله، آیه 21.
- 1625-سوره صافات، آیه 73.

- 1626- سورة صافات ، آيه 172.
- 1627- سورة آل عمران ، آيه 112.
- 1628- سورة طه ، آيه 67.
- 1629- نهج البلاغه ، خطبه 4.
- 1630- سورة آل عمران ، آيه 49.
- 1631- سورة قمر، آيه 1.
- 1632- سورة انبياء، آيه 69.
- 1633- سورة طه ، آيه 77.
- 1634- تسنيم ، ج 1، ص 304.
- 1635- تفسير صافى ، ج 2، ص 255.
- 1636- نورالتقلين ، ج 1، ص 8.
- 1637- سورة جنّ، آيه 6.
- 1638- سورة قلم ، آيه 43.
- 1639- نهج البلاغه ، خطبه 66.
- 1640- سورة فتح ، آيه 4.
- 1641- ديوان حافظ، نسخه انجوى ، ص 118.
- 1642- سورة مجادله ، آيه 21.
- 1643- سورة صافات ، آيه 172.
- 1644- سورة نمل ، آيه 39.
- 1645- سورة جنّ، آيات 8-9.
- 1646- سورة شعرا، آيه 222.
- 1647- سورة جنّ، آيه 22.
- 1648- سورة كهف ، آيه 27.
- 1649- سورة فتح ، آيه 4.
- 1650- الميزان ، ج 1، ص 244-245.
- 1651- سورة لقمان ، آيه 18.
- 1652- بحار، ج 33، ص 170.
- 1653- سورة نور، آيه 39.

- 1654- نقل مزبور از مجلس درس استاد علامه 1 است .
- 1655- سوره فصلت ، آیه 30.
- 1656- سوره انعام ، آیه 121.
- 1657- سوره شعراء، آیه 210.
- 1658- سوره شعراء، آیات 221-222.
- 1659- سوره تکاثر، آیات 5-6.
- 1660- سوره نمل ، آیه 39.
- 1661- بحار، ج 21، ص 115.
- 1662- سوره فرقان ، آیه 70.
- 1663- سوره رعد، آیه 39.
- 1664- کشاف ، ج 1، ص 301.
- 1665- الاشارات و التنبیها، ص 33 و ص 395.
- 1666- التحریر و التئویر، ج 1، ص 611، با اندک تغییر.
- 1667- سوره صافات ، آیه 164.
- 1668- سوره حجر، آیه 21.
- 1669- سوره تحریم ، آیه 6.
- 1670- سوره انبیاء، آیه 27.
- 1671- سوره انبیاء، آیه 20.
- 1672- سوره انبیاء، آیه 19.
- 1673- سوره رعد، آیه 17.
- 1674- توحید صدوق ، ص 130. یکون در لا یکون تامه است ، نه ناقصه .
- 1675- بحار، ج 85، ص 14.
- 1676- سوره مائده ، آیه 36.
- 1677- سوره معارج ، آیات 11-15.
- 1678- سوره فجر، آیه 26.
- 1679- نورالثقلین ، ج 1، ص 107-108؛ بحار، ج 56، ص 319-321.
- 1680- تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 52؛ تفسیر قمی ، ج 1، ص 55.
- 1681- سوره ذاریات ، آیه 52.

- 1682- تفسیر برهان ، ج 1، ص 137.
- 1683- نهج البلاغه ، حکمت 546.
- 1684- بحار، ج 76، ص 210.
- 1685- همان ، ص 214.
- 1686- وسائل الشیعه ، ج 12، ص 106.
- 1687- مستدرک الوسائل ، ج 3، ص 248.
- 1688- بحار، ج 76، ص 211.
- 1689- نورالثقلین ، ج 1، ص 110.
- 1690- بحار، ج 60، ص 16.
- 1691- بحار، ج 60، ص 22.
- 1692- سوره فرقان ، آیه 8.
- 1693- بحار، ج 60، ص 21.
- 1694- تفسیر قمی ، ج 1، ص 55-58؛ تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 52-54، با اندک تفاوت در دو ماءخذ.
- 1695- تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 54-55.
- 1696- نورالثقلین ، ج 1، ص 110.
- 1697- نورالثقلین ، ج 1، ص 110.
- 1698- نورالثقلین ، ج 1، ص 111.
- 1699- نورالثقلین ، ج 1، ص 111.
- 1700- نورالثقلین ، ج 1، ص 111.
- 1701- نور الثقلین ، ج 1، ص 108-109.
- 1702- نور الثقلین ، ج 1، ص 108-109.
- 1703- نورالثقلین ، ج 1، ص 110؛ بحار، ج 56، ص 323.
- 1704- الدر المنثور، ج 1، ص 239.
- 1705- سوره شوری ، آیه 5؛ الدر المنثور، ج 1، ص 241-242.
- 1706- البحر المدید، ج 1، ص 145، پاورقی .
- 1707- بیان السعاده ، ج 1، ص 120-123.
- 1708- بیان السعاده ، ج 1، ص 120-123.
- 1709- سوره بقره ، آیه 30.

1710- تفسير قمی ، ج 1، ص 57؛ تفسير عیاشی ، ج 1، ص 54.