

تفسیر سوره کهف

اشاره

(۱۸) سوره کهف مکی است و ۱۱۰ آیه دارد ..... ص : ۳۲۵

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۱ تا ۸] ..... ص : ۳۲۵

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (۱) قَيِّمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا (۲) مَا كَثِيرٌ فِيهِ أُمَّمٌ أَبَدًا (۳) وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا (۴) مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا (۵) فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا (۶) إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (۷) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (۸)

ترجمه آیات ..... ص : ۳۲۵

به نام خدای بخشاینده مهربان،

ستایش خاص خدایی است که این کتاب استوار را به بنده خویش فرو فرستاد و در آن انحراف ننهاد. (۱)

تا از جانب خویش از غذایی سخت بترساند و مؤمنان را که کارهای شایسته کنند نوید دهد که پاداشی نیک دارند (۲).

و همیشه در آن بسر می برند. (۳)

و نیز کسانی را که گویند خدا فرزندی گرفته بیم دهد. (۴)

در این باب چیزی ندانند پدرانشان نیز نمی دانستند، کلمه ای که از دهانشان بیرون می شود بزرگ است، و جز دروغ نمی گویند. (۵)

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۲۶

شاید تو از پی ایشان از غم اینکه چرا قرآن را باور ندارند خویشتن را هلاک کنی. (۶)

ما این چیزها را که روی زمین هست آرایش آن کرده ایم تا ایشان را بیازماییم که کدامشان از جهت عمل بهترند. (۷)

و ما آنچه را روی زمین هست خاک بایر می کنیم. (۸)

بیان آیات [آهنگ و مفاد کلی این سوره مبارکه] ..... ص : ۳۲۶

اشاره

این سوره با انذار و تبشیر دعوت می کند به اعتقاد حق و عمل صالح هم چنان که از دو آیه اولش هم بوی این معنا استشمام می شود. و نیز از آیه آخر سوره که می فرماید "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا".

و در این سوره مساله نفی فرزند داشتن خدا مورد عنایت و توجه زیادی واقع شده است نظیر اینکه می بینیم تهدید و انذار را به کسانی اختصاص می دهد که برای خدا فرزند قائل شده اند، یعنی بعد از آنکه می فرماید: "لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ" مجدداً می فرماید: "وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا".

پس در این آیه روی سخن با دوگانه پرستان است، که قائل به فرزندى ملائکه و جن و مصلحین بشر برای خدا هستند، و همچنین خطاب به نصاری است که قائل به فرزندى مسیح برای اویند. و بعید نیست که روی سخن به یهود هم باشد، چون خود قرآن از یهود نقل کرده که گفته اند "عزیر پسر خدا است".

و بعید نیست کسی بگوید که غرض از نزول این سوره بیان سه داستان عجیب است که در قرآن کریم جز در این سوره ذکر نشده، یکی قصه اصحاب کهف و دیگری داستان موسی و آن جوانی که در راه به سوی مجمع البحرین دیدار نمود، و سوم حکایت ذی القرنین، و آن گاه از این سه داستان در غرض سوره که اثبات نفی شریک و تشویق بر تقوی و ترس از خدا است استفاده کند.

و این سوره به طوری که از سیاق آیاتش استفاده می شود در مکه نازل شده است. اما بعضی از مفسرین آیه "وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ..." را از مکی بودن استثناء کرده اند و به زودی در باره آن بحث می کنیم.

توضیح مقصود از اینکه قرآن عوج (کجی) نداشته، قیم است و اشاره به اقوال مختلف مفسرین در ذیل جمله: "لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَوْجًا..." [..... ص: ۳۲۶

"الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَوْجًا قِيمًا".

کلمه "عوج" - به فتح عین و به کسر آن - به معنای انحراف است. در مجمع البیان

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۲۷

می گوید: "عوج - به فتحه عین - در کجی چیزهایی که محسوس و قابل دیدن هستند - چون نیزه و چوب - استعمال می شود، و با کسره عین در امور نادیدنی چون اعتقادات و سخن گفتن «۱».

و شاید منظور از چیزهای مرئی آنهایی باشند که به سهولت دیده می شوند و مقصود از چیزهای نامرئی آنهایی باشند که به آسانی مشهود نیستند کما اینکه راغب در مفردات چنین گفته است: "عوج" به فتحه عین کجی هایی را گویند که با چشم به آسانی دیده می شوند، مانند کجی چوبی که در زمین نصب شده باشد، ولی "عوج" به کسره عین در کجی هایی است که با فکر و بصیرت تشخیص داده می شوند، مانند انحراف و انحنایی که در زمین مسطح است که تنها متخصصین می توانند آن را تشخیص دهند، و نیز مانند انحراف در دین و زندگی «۲».

پس بنا به گفته وی دیگر اشکالی به آیه شریفه "لَا تَرَى فِيهَا عَوْجًا وَلَا أَمْتًا" «۳» وارد نمی شود - دقت بفرمائید.

خدای تعالی در این سوره کلامش را با ذکر ثنای خود افتتاح فرموده، و به این نحو خود را ستوده که: قرآنی بر بنده اش نازل کرده که هیچ انحرافی از حق در آن نیست، و آن کتاب قییم مصالح بندگان در زندگی دنیا و آخرت است، و از عهده این کار به خوبی برمی آید، پس همه حمدها که در ترتب خیرات و برکات آن از روز نزولش تا روز قیامت هست، همه برای خدا است.

پس سزاوار نیست که هیچ دانشمند اهل بحثی تردید کند در اینکه: آنچه از صلاح و سداد در جوامع بشری به چشم می خورد همه از برکات انبیای کرام است که در بشر منتشر کرده اند، و تخمی است که آنان با دعوت خود به سوی حق و حسن خلق و عمل صالح افشاندند، و اینکه قرآن کریم در چهارده قرن که از نزولش می گذرد تمدنی به بشر داده و ارتقایی بخشیده و علم نافع و عمل صالحی در بشر به وجود آورده که مخصوص خود آن است و به همین جهت دعوت نبوی منتهایی بزرگ بر بشر دارد، پس همه حمدها برای خدا است.

و با این بیان روشن می شود اینکه بعضی از مفسرین در تفسیر این آیه، یعنی جمله

---

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۸.

(۲) مفردات راغب، ماده "عوج".

(۳) روز قیامت در زمین کجی و جای خالی نمی بینی. سوره طه، آیه ۱۰۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۲۸

"الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ... " گفته اند: یعنی " بگوئید الحمد لله الذي نزل " صحیح نیست.

"وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا" - ضمیر در " له " به کتاب برمی گردد، و جمله مورد بحث جمله حالیه است از کتاب. و کلمه " قیما " آن گونه که از کتاب فهمیده می شود حال بعد از حال است، زیرا خدای تعالی در مقام ستایش خویش است از این جهت که کتابی نازل کرده و به صفت نداشتن اعوجاج متصف است، و از این جهت که آن کتاب بر تاملین مصالح جامعه بشری قییم است. پس به هر دو صفت بذل عنایت شده، آن هم بطوری مساوی، و همین اقتضاء می کند که جمله مزبور حالیه باشد، و " قییم " نیز حال دوم باشد.

بعضی «۱» از مفسرین گفته اند: جمله " وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا " عطف است بر صله، و کلمه " قیما " حال از ضمیر در " له " است، و معنایش این است که " و حمد آن خدای را که برای کتاب در حالی که قییم است اعوجاج قرار نداده " «۲» و یا " قیما " منصوب به مقدری است و معنایش این است که " و حمد آن خدایی را که برای کتاب اعوجاج قرار نداده و آن را قییم قرار داده " و لازمه این دو وجه این است که عنایت میان اصل نزول و قییم بودن و بی اعوجاج بودن کتاب تقسیم شود، و بر شما خواننده عزیز روشن شد که این خلاف عنایتی است که مستفاد از سیاق است.

بعضی «۳» دیگر از مفسرین گفته اند: در آیه شریفه تقدیم و تاخیر به کار رفته و تقدیر آن " نزل الكتاب قیما و لم يجعل له عوجا " است و این بدترین نظریه ای است که در باره آیه ابراز شده، وجه رد نظریه فوق این است که نفی اعوجاج در قرآن، مقدم بر اثبات قیومیت است.

زیرا عدم اعوجاج کمالی است که قرآن فی نفسه دارد، و قیومیت کمالی است که قرآن به دیگران می دهد و معلوم است کمال بر تکمیل تقدم دارد.

و اینکه کلمه "عوج" که نکرده است و در سیاق نفی قرار گرفته خود افاده عمومیت می کند، پس قرآن کریم در تمامی احوال و از همه جهات مستقیم و بدون اعوجاج است. و در لفظش فصیح و در معنایش بلیغ و در هدایت نمودنش موفق و حتی در حجت ها و براهینش قاطع و در امر و نهییش خیرخواه، و در قصص و اخبارش صادق و بدون اغراق و در قضاوتش فاصل میان حق و باطل است. و همچنین از دستبرد شیطانها محفوظ و از اختلاف در

---

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۰.

(۲) کشف، ج ۲، ص ۷۰۲.

(۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۲۹

مضامینش به دور است. نه در عصر نزولش دستخوش باطل شده و نه بعد از آن.

کلمه "قیم" به معنای کسی است که مصلحت چیزی را تامین نموده، امور آن را تدبیر نماید، مانند قیم خانه که قائم به مصالح خانه است، و اهل خانه در امور خانه به او مراجعه می کنند. و کتاب قیم، آن کتابی است که مشتمل بر معانی قیمی باشد، و آنچه که قرآن کریم متضمن آن است اعتقاد حق و عمل صالح است، هم چنان که خدای تعالی در باره قرآن می فرماید: "يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ" «۱» و دین صحیح اسلام هم همین است، چنانچه خدای سبحان در مواضعی از کتابش دین خود را به قیم بودن توصیف کرده، از آن جمله فرموده: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ" «۲».

بنا بر این، پس توصیف کتاب به وصف قیومیت به خاطر این است که متضمن دین قیم می باشد دینی که قائم به مصالح عالم بشری است، چه مصالح دنیایی، و چه آخرتی.

و چه بسا از مفسرین که قضیه را بر عکس معنا کرده و گفته اند: قیومیت، اول وصف کتاب است و سپس وصف دین. (به عبارت دیگر ما گفتیم کتاب به خاطر اینکه متضمن دین قیم است خودش هم قیم شده، ولی بعضی گفته اند کتاب قیم است و دین به خاطر قیم بودن کتاب، قیم شده است) و در باره اش گفته شده: "وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ" «۳» که ظاهر معنایش: دین کتاب های قیم است. ولی این قسم تفسیر نوعی مجاز گویی است.

بعضی «۴» گفته اند: مقصود از قیم، مستقیم است یعنی معتدل که نه افراط در آن باشد و نه تفریط. بعضی «۵» دیگر گفته اند: قیم، به معنای مدبر سایر کتابهای آسمانی است، یعنی سایر کتابها را تصدیق و حفظ نموده، شرایعش را نسخ می کند. و اینکه به دنبال کلمه قیم فرموده:

"لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ ... " مؤید معنایی است که ما ذکر کردیم.

"لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ".

بعضی «۶» آیه را اینطور معنا کرده اند: این کتاب را فرستاد تا کافران را از عذابی شدید که از ناحیه خدا صادر می شود، انذار نماید، ولی ظاهر آیه به قرینه اینکه مؤمنین را مقید

(۱) به سوی حق و به سوی راه مستقیم راهنمایی می کند. سوره احقاف، آیه ۳۰.

(۲) روی خود متوجه دین قیم بساز. سوره روم، آیه ۴۳.

(۳) سوره بینه، آیه ۵.

(۴) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۱.

(۵) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۹.

(۶) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۷۶ [.....].

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۰

می کند به آن مؤمنینی که عمل صالح می کنند، این است که تقدیر آیه: "لینذر الذین لا یعملون الصالحات- تا بترساند کسانی را که عمل صالح نمی کنند" بوده باشد، حال چه آنهایی که اصلاً ایمان نمی آورند، و یا اگر ایمان می آورند در عمل خود مرتکب فسق و تباهی می شوند.

در هر حال، این جمله بیان می کند که چرا کتاب را قیم و مستقیم بر بنده اش نازل کرده، زیرا پر واضح است که اگر کتاب خودش مستقیم و برای غیر خودش قیم نمی بود نمی توانست انذار و بشارت باشد.

و مراد از "اجر حسن" بهشت است، به قرینه اینکه در آیه بعدی فرموده: "ما کثیرین فیہ اُبدأ" و معنای آیه روشن است. "و ینذر الذین قالوا اتخذ الله ولداً".

مقصود از اینان عموم کسانی هستند که بت پرستیده معتقد بودند که ملائکه پسران یا دختران خدایند، و چه بسا از اینان که در باره جن و مصلحین از بشر، چنین اعتقادی داشته اند.

و نیز مقصود نصاری هستند که مسیح را پسر خدا می دانستند. هر چند که از نظر اینکه قرآن کریم به یهود نسبت داده که عزیز را پسر خدا می دانسته اند یهود نیز مشمول آیه هست.

انذار را در خصوص کسانی که گفتند خدا برای خود فرزند گرفته، تکرار کرد تا مزید اهتمام را در خصوص ایشان افاده نماید.

"ما لهم به من علمٍ ولا لبائهم کبرت کلمه تخرج من أفواههم..."

از آیه شریفه "انّی یكون له ولدٌ و لم تکن له صاحبه و خلق کل شیء" «۱» استفاده می شود که مورد بحث آیه معتقد بوده اند خدا حقیقتاً فرزند گرفته و فرزنددار شده است.

لذا در آیه مورد بحث آن را با دو جواب رد می‌کند: یکی اینکه این سخن را از روی نادانی زده اند، و علمی بدان ندارند، دوم اینکه دروغ می‌گویند.

جمله: " مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ " رد بر همگی ایشان از خلف و سلفشان است، و لیکن چون ایشان علم به این نظریه را به پدران خود احاله داده می‌گفتند " این دین، دین پدران ما است، و آنها بهتر از ما می‌اندیشیده اند، و ما جز اینکه پیروی ایشان کنیم حق اظهار نظری نداریم " لذا خدا میان آنان و پدرانشان فرق گذاشته، ابتدا از ایشان نفی علم نموده و سپس از

(۱) از کجا برای او فرزند می‌شود و حال آنکه زن ندارد چون هر چه از زن و مرد و هر مخلوق دیگر که هست او خلق کرده. سوره انعام، آیه ۱۰۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۱

پدرانشان که به آنان اعتماد کرده بودند، تا بدین وسیله هم نظریه ایشان را رد کرده باشد و هم دلیلشان را.

[قول و اعتقاد به فرزند داشتن خدا چه به نحو حقیقی و چه به نحو مجاز باطل و ممنوع است] ..... ص: ۳۳۱

و اینکه فرمود: " كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ " برای مذمت آنان و بزرگ شمردن سخن باطل ایشان است که گفته بودند: " اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا " برای اینکه جرأت بزرگی بر خدای سبحان کرده شریک و تجسم و ترکیب و احتیاج به کمک و جانشین را به او نسبت داده اند- تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً.

البته این را هم نباید از نظر دور داشت که بعضی از کسانی که قائل به فرزنددار بودن خدا بودند، منظورشان فرزند حقیقی نبوده، بلکه به عنوان احترام و تشریف و برای اینکه قرب به خدا و خصوصیت آن شخص مورد علاقه شان را برسانند اطلاق پسر خدا بر او می‌کرده اند، مانند یهود که- به طوری که قرآن از ایشان حکایت کرده- عزیز را پسر خدا می‌دانسته اند، و یا می‌گفته اند: " نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ - ما پسران و دوستان خداییم " و همچنین در کلمات بعضی از قدمای ایشان آمده که بر بعضی از مخلوقات اولیه اطلاق " پسر خدا " می‌کرده اند، به این عنوان که اینها اولین خلق خدا هستند که خدایشان آفریده و صادر کرده، همانطور که پسر از پدر صدور می‌یابد و بر آن موجوداتی که واسطه این صدور بودند اطلاق همسر و زوج می‌کرده اند.

و این دو اطلاق هر چند که شامل آنچه که اطلاق اول می‌شده نمی‌شود چون این اطلاق از باب مجاز و به عنوان احترام بوده، و لیکن هر دو از نظر شرع ممنوع است. نه صحیح است گفته شود فلان موجود فرزند واقعی خدا است آن طور که ما فرزندان پدران خود هستیم، و نه صحیح است بگوئیم فلان موجود آن قدر دارای شرافت است که اگر ممکن بود خدا فرزند دار شود جز این موجود کسی فرزند او نمی‌بود، و ملاک ممنوعیت این دو اطلاق همین بس که هر دو باعث می‌شود عامه مردم گمراه گشته رفته رفته از مجاز، حقیقت را بفهمند و به شقاوت دائمی و هلاکت جاودانه گرفتار گردند.

"فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا."

کلمه "بخوع" و "بخع" به معنای کشتن و هلاک کردن است. و "آثار" به معنای علامت های پا و اثر قدمهای کسی است که از زمین نرم عبور کرده باشد، و کلمه "اسف" به معنای شدت اندوه است، و مراد از "بِهَذَا الْحَدِيثِ" همین قرآن کریم است.

این آیه و دو آیه بعدش در مقام خرسندی و تسلی خاطر رسول خدا (ص) است، و حرف "فاء" که بر سر آیه آمده برای تفریع کلام بر کفر و انکار ایشان به آیات

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۲

خدا است که از آیات قبلی استفاده می شد. و معنای آیه چنین است: مثل اینکه بوی این می آید که از شدت اندوه بر اعراض کفار از قرآن و انصرافشان از شنیدن دعوت، خودت را از بین ببری.

البته ما مساله اعراض و انصراف را از کلمه "آثار" در آوردیم که خود استعاره است.

هدف از خلق زینت بر روی زمین آزمایش انسان ها و تمیز نیک و بد بر اساس اعتقاد و عمل است [ ..... ص : ۳۳۲

"إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ... صَعِيداً جُرُزاً".

کلمه "زینت" به معنای هر امر زیبایی است که وقتی منضم به چیزی شود، جمالی به او می بخشد به طوری که رغبت هر کسی را به سوی آن جلب می کند. و کلمه "صعید" به معنای قشر زمین است و کلمه "جرز" به طوری که مجمع البیان گفته، زمینی است که گیاه نرویانند، گویی تخم گیاهان را می خورد «۱».

در این دو آیه، بیان عجیبی در حقیقت زندگی بشر در زمین ایراد شده، و آن این است که نفوس انسانی - که در اصل جوهری است علوی و شریف - هرگز مایل نبوده که به زمین دل ببندد و در آنجا زندگی کند، ولی عنایت خداوند تبارک و تعالی چنین تقدیر کرده که کمال و سعادت جاودانه او از راه اعتقاد و عمل حق تامین گردد، به همین جهت تقدیر خود را از این راه به کار بسته که او را در موقف اعتقاد و عمل نهاده، به محک تصفیه و تطهیرش برساند و تا مدتی مقدر در زمینش اسکان داده میان او و آنچه که در زمین هست علقه و جذبه ای برقرار کند و دلش به سوی مال و اولاد و جاه و مقام شیفته گردد. این معنا را از این جای آیه استفاده کردیم که می فرماید: آنچه در زمین هست ما زینت زمین قرارش دادیم. و زینت بودن مادیات فرع بر این است که در دل بشر و در نظر او محبوب باشد، و دل او به آنها بستگی و تعلق یافته در نتیجه سکونت و آرامش یابد.

آن گاه وقتی آن مدت معین که خدا برای سکونتشان در زمین مقرر کرده به سر آمد، و یا به عبارتی آن آزمایشی که خدا می خواست از فرد فرد آنان به عمل آورد و تحقق یافت، خداوند آن علاقه را از بین آنها و مادیات محو نموده آن جمال و زینت و زیبایی که زمین را از آن می گیرد، و زمین به صورت خاکی خشک و بی گیاه می شود، آن سرسبزی و طراوت را از آن سلب می کند، و ندای رحیل و کوس کوچ را برای اهلش می کوبد، از این آشیانه بیرون می روند، در حالی که چون روز تولدشان منفرد و تنها هستند.

این سنت خدای تعالی در خلقت بشر و اسکانش در زمین و زینت دادن زمین و لذائد

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۳

مادی آن است تا بدین وسیله فرد فرد بشر را امتحان کند و سعادت‌مندان از دیگران متمایز شوند.

و به همین منظور نسلها را یکی پس از دیگری به وجود می آورد و متاعهای زندگی را که در زمین است، در نظرشان جلوه می دهد، آن گاه آنان را به اختیار خود وا می گذارد تا آزمایش تکمیل گردد. بعد از اتمام آن، ارتباط مزبور را که میان آنان و آن موجودات بود بریده، از این عالم که جای عمل است به آن نشاء که سرای حساب است، منتقلشان می کند، هم چنان که فرموده:

"وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ ... وَ لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ تَرْكَبْتُمْ مَا خَوْلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَ مَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ" «۱».

پس حاصل معنای آیه این شد که: اعراض ایشان از دعوت و انذار و تبشیرت باعث تاسف بیش از حد تو نشود، و اگر می بینی که سرگرم تمتع از امتعه حیات مادی اند، ناراحت مباش، زیرا اینها اولین مردمی نیستند که چنین هستند و کاری هم نمی توانند بکنند، بلکه نه تنها نمی توانند کاری صورت دهند بلکه همین اعراض و سرگرمی به متاع دنیا خود آزمایش الهی است که ایشان را مسخر کرده است. آری این ماییم که بشر را در روی زمین منزل و متاعهای آن را در نظرش جلوه دادیم، که بینندگان را مفتون خود کند تا نفوسشان مجذوب گشته امتحان ما صورت گیرد و معلوم شود که کدامشان بهتر عمل می کنند، و آن گاه پس از اتمام امتحان، به تحقیق که همین ما زمین و آنچه را که در آن است به صورت سرزمین خشک و فاقد چیزی که مایه رغبت باشد، در می آوریم.

پس ناگفته پیداست که خدای سبحان از همه بشر ایمان نخواسته تا ایمان نیاوردن عده ای به معنای شکست خوردنش باشد، و استمرارشان در کفر و ضلالت به معنای مغلوب شدن خدا باشد، و از این جهت تو ناراحت شوی، بلکه همین سرنوشت را، خود او برایشان تنظیم نموده تا امتحانشان کند پس در هر حال خدا در آنچه خواسته غالب است.

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که جمله "وَ إِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيداً جُرُزاً" از باب استعاره به کنایه است، و مراد از آن، قطع رابطه تعلق بین انسان و متاعهای زندگی زمینی است.

---

(۱) یعنی اگر ببینی که ستمکاران در گردابهای مرگند و فرشتگان دستهای خویش را گشوده که جانهای خویش بر آرید ... شما تک تک همانطور که نخستین بار خلقتان کردیم پیش ما آمده اید و آنچه را به شما عطا کرده بودیم پشت سر گذاشته اید واسطه هایتان را که می پنداشتید در عبادت شما شریکند با شما نمی بینم، روابط شما گسیخته و آنچه می پنداشتید نابود شده است. سوره انعام، آیه ۹۳ و ۹۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۴



و چه بسا از مفسرین «۱» که گفته اند: منظور از این تعبیر حقیقت معنای صعید جز است، نه معنای کنایه ای، و معنایش این است که و هر آن زینتی که بر زمین است را مجدداً با خاک یکسان خواهیم کرد و زمین را به نحوی قرار خواهیم داد که نه چیزی روئیدنی در آن باشد، و نه چیزی بر زمین موجود باشد.

و جمله " ما عَلِيَّهَا - آنچه بر روی آن است " از قبیل به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر است و گرنه جا داشت بفرماید " و انا لجاعلوه " شاید خواسته است عنایت بیشتر به وصف بودنش بر زمین را افاده کند.

بحث روایتی (روایاتی در تفسیر جملات " لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا "، " فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ ... " و " لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ") ..... ص : ۳۳۴

در تفسیر عیاشی از برقی روایت کرده که او بدون ذکر سند از ابی بصیر از امام باقر (ع) روایت کرده که در ذیل جمله " لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ " فرموده: مقصود از " باس شدید " علی (ع) است که از طرف رسول خدا (ص) مامور به کشتن دشمنانش گردید «۲».

مؤلف: این روایت را ابن شهر آشوب «۳» هم از امام باقر و امام صادق (ع) نقل کرده است، لیکن معنایش این نیست که آیه شریفه در این خصوص نازل شده، بلکه منظور این است که یکی از عذابهای شدید داستان علی (ع) است.

و در تفسیر قمی در حدیث ابی الجارود از امام باقر (ع) آورده که در تفسیر آیه " فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ " فرموده: یعنی بکشی خود را در اثر مخالفت ایشان، و در باره کلمه " اسفا " فرموده: یعنی از حزن و اندوه «۴» و در الدر المنثور است که ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابن مروویه و حاکم در تاریخ از ابن عمر روایت کرده اند که رسول خدا (ص) آیه " لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا " را تلاوت فرمود، من پرسیدم: یا رسول الله معنای آن چیست؟ فرمود: یعنی تا آنکه شما

---

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۷ و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۰.

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۱.

(۳) مناقب ابن شهر آشوب.

(۴) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۵

را بیازماییم که کدامیک عقل بهتر و ورع بیشتر از محارم خدا دارید و کدامیک سریع تر در اطاعت خدائید «۱».

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (ع) نقل کرده که در معنای " صَعِيدًا جُرْزًا " فرمود: زمینی که گیاه ندارد «۲».

---

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۱.

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۶

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۹ تا ۲۶] ..... ص: ۳۳۶

اشاره

أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا (۹) إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا (۱۰) فَضَرْبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا (۱۱) ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا (۱۲) نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى (۱۳)

وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبَّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا (۱۴) هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا (۱۵) وَإِذْ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا (۱۶) وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَتَرَاوَرُّ عَنِ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَ هُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يَضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا (۱۷) وَ تَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَ هُمْ رُقُودٌ وَ نَقَّلْنَاهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشِّمَالِ وَ كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَّئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا (۱۸)

وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَ لِيَتَلَطَّفَ وَ لَا يُشْعِرَنَّ بَكُمْ أَحَدًا (۱۹) إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَ لَنْ تَفْلِحُوا إِذَا أَبَدًا (۲۰) وَ كَذَلِكَ أَعْرَضْنَا عَنْهُمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ أَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمُ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا (۲۱) سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَ يَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَ يَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَ لَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا (۲۲) وَ لَا تَقُولَنَّ لِيْ شَيْءٌ إِيَّايَ فَاعِلٌ ذَلِكَ عَدَا (۲۳)

إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَ قُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا (۲۴) وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ ازْدَادُوا تَسْعًا (۲۵) قُلْ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَ أَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا (۲۶)

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۷

ترجمه آیات ..... ص: ۳۳۷

مگر پنداشته ای از میان آیه های ما اهل کهف و رقیم شگفت انگیز بوده اند. (۹)

وقتی آن جوانان به غار رفتند و گفتند: پروردگارا ما را از نزد خویش رحمتی عطا کن و برای ما در کارمان صوابی مهیا فرما. (۱۰)

پس در آن غار سالهای معدود به خوابشان بردیم. (۱۱)

آن گاه بیدارشان کردیم تا بدانیم کدامیک از دو دسته مدتی را که درنگ کرده اند بهتر می شمارند. (۱۲)  
ما داستانشان را برای تو به حق می خوانیم. ایشان جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان داشتند و ما بر هدایتشان افزودیم. (۱۳)

و دلهایشان را قوی کرده بودیم که بپا خاستند و گفتند: پروردگار ما، پروردگار آسمانها و زمین است و ما هرگز جز او پروردگاری نمی خوانیم، و گرنه باطلی گفته باشیم. (۱۴)

اینان، قوم ما که غیر خدا خدایان گرفته اند چرا در مورد آنها دلیل روشنی نمی آورند، راستی ستمگرترا از آن کس که دروغی در باره خدا ساخته باشد کیست؟ (۱۵)

اگر از آنها و از آن خدایان غیر خدا را که می پرستند گوشه گیری و دوری می کنید پس سوی غار

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۸

بروید تا پروردگارتان رحمت خویش را بر شما بگسترد و برای شما در کارتان گشایشی فراهم کند. (۱۶)

و خورشید را بینی که چون بر آید از غارشان به طرف راست مایل شود و چون فرو رود به جانب چپ بگردد، و ایشان در فراخنا و قسمت بلندی غارند، این از آیه های خداست هر که را خدا هدایت کند او هدایت یافته است و هر که را خدا گمراه کند دیگر دوستدار و دلسوزی و رهبری برایش نخواهی یافت. (۱۷)

چنان بودند که بیدارشان پنداشتی ولی خفتگان بودند. به پهلوی چپ و راستشان همی گردانیدیم و سگشان بر آستانه دستهای خویش را گشوده بود، اگر ایشان را می دیدی به فرار از آنها روی می گرداندی و از ترسشان آکنده می شدی. (۱۸)

چنین بود که بیدارشان کردیم تا از همدیگر پرسش کنند، یکی از آنها گفت: چقدر خوابیدید؟

گفتند روزی یا قسمتی از روز خوابیده ایم. گفتند پروردگارتان بهتر داند که چه مدت خواب بوده اید، یکیتان را با این پولتان به شهر بفرستید تا بنگرد طعام کدام یکیشان پاکیزه تر است و خوردنیی از آنجا برای شما بیاورد، و باید سخت دقت کند که کسی از کار شما آگاه نشود. (۱۹)

زیرا محققا اگر بر شما آگهی و ظفر یابند شما را یا سنگسار خواهند کرد و یا به آیین خودشان بر می گردانند و هرگز روی رستگاری نخواهند دید. (۲۰)

بدینسان کسانی را از آنها مطلع کردیم تا بدانند که وعده خدا حق است، و در رستاخیز تردیدی نیست، وقتی که میان خویش در کار آنها مناقشه می کردند، گفتند بر غار آنها بنائی بسازید پروردگار به کارشان داناتر است، و کسانی که در مورد ایشان غلبه یافته بودند گفتند بر غار آنها عبادت گاهی خواهیم ساخت. (۲۱)

خواهند گفت: سه تن بودند چهارمیشان سگشان بود. و گویند پنج تن بودند ششم آنها سگشان بوده اما بدون دلیل و در مثل رجم به غیب می کنند. و گویند هفت تن بودند هشتمی آنها سگشان بوده. بگو پروردگارم شمارشان را بهتر

می داند و جز اندکی شماره ایشان را ندانند، در مورد آنها مجادله مکن مگر مجادله ای به ظاهر، و در باره ایشان از هیچ یک از اهل کتاب نظر نخواه. (۲۲)

در باره هیچ چیز مگو که فردا چنین کنم. (۲۳)

مگر آنکه خدا بخواهد، و چون دچار فراموشی شدی پروردگارت را یاد کن، و بگو شاید پروردگارم مرا به چیزی که به صواب نزدیکتر از این باشد هدایت کند. (۲۴)

و در غارشان سیصد سال بسر بردند و نه سال بر آن افزودند. (۲۵)

بگو خدا بهتر داند چه مدت بسر بردند دانستن غیب آسمانها و زمین خاص او است چه او بینا و شنوا است، جز او دوستی ندارند و هیچکس را در فرمان دادن خود شریک نمی کند. (۲۶)

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۹

بیان آیات [وجه اتصال و رابطه آیاتی که داستان اصحاب کهف را حکایت می کنند با آیات قبل] ..... ص: ۳۳۹

اشاره

این آیات داستان اصحاب کهف را ذکر می کند که یکی از سه سؤالی است که یهود به مشرکین یاد دادند تا از رسول خدا (ص) بپرسند و بدین وسیله او را در دعوی نبوتش بیازمایند. و دو سؤال دیگر - به طوری که در روایات آمده - یکی داستان موسی و آن جوان همسفر او است، و دیگری داستان ذی القرنین است. چیزی که هست در این آیات داستان کهف را مانند آن دو داستان دیگر طوری نقل فرموده که صریح باشد در این که آن را از رسول خدا (ص) پرسیده اند، همانطور که در آن دو دارد: "يَسْأَلُونَكَ" گو این که در آخر آیات مربوط به داستان کهف نیز چیزی که اشاره به این معنا داشته باشد هست، و آن این است که می فرماید: "در باره هیچ چیز مگو این کار را فردا می کنم مگر آنکه دنبالش بگویی ان شاء الله".

سیاق آیات سه گانه ای که داستان مزبور با آنها شروع شده اشعار به این دارد که قصه کهف قبلا به طور اجمال در بین مردم معروف بوده، مخصوصا این اشعار در سیاق آیه "أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا" بیشتر به چشم می خورد، و می فهماند که نزول این آیات برای تفصیل قضیه است که از جمله "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ ... " شروع می شود.

و وجه اتصالش به آیات قبل این است که با اشاره به این داستان و اینکه جای تعجب در آن نیست همان مطالب گذشته را تایید می کند، که اگر خدای تعالی موجودات روی زمین را در نظر بشر جلوه داده، و دلهای آدمیان را مجذوب آنها نموده تا بدانها رکون و اطمینان کنند، و توجه خود را بدانها معطوف دارند، همه به منظور امتحان است. و همچنین اگر پس از گذشتن اندک زمانی همه آنها را با خاک یکسان نموده، از نظر انسان می اندازد و به صورت سرابی جلوه می دهد، همه و همه آیاتی است الهی نظیر آیتی که در داستان اصحاب کهف هست، که خدا خواب را بر آنان مسلط نمود و در کنج غاری سیصد سال شمسی به خوابشان برد و وقتی بیدار شدند جز این به نظرشان نرسید که یا یک روز در خواب بوده اند و یا پاره ای از روز پس مکت هر انسان در دنیا و اشتغالش به زخارف و زینت های

آن و دلباختگی اش نسبت به آنها و غفلتش از ماسوای آن، خود آیتی است نظیر آیتی که در داستان اصحاب کهف است. همانطور که آنها وقتی بیدار شدند خیال کردند روزی و یا پاره ای از روز خوابیده اند،

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۰

انسانها هم وقتی روز موعود را می بینند خیال می کنند یک روز و یا پاره ای از یک روز در دنیا مکث کرده اند، و چنانچه از اصحاب کهف سؤال شد " كَمْ لَيْثْتُمْ " و آنها گفتند: " لَيْثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ " از همه انسانها نیز در روز موعود سؤال می شود: " كَمْ لَيْثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ قَالُوا لَيْثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ " «۱» و نیز می فرماید: " كَانَهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ " «۲».

پس آیت اصحاب کهف در بین سایر آیات الهی پیشامدی نوظهور و عجیب نیست، بلکه داستانی است که همه روزه، و تا شب و روزی هست، تکرار می گردد.

پس گویا خدای تعالی بعد از آنکه فرمود: " فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا ... صَعِيدًا جُرُزًا " رسول گرامی خود را خطاب می کند که: گویا تو متوجه نشدی که اشتغال مردم به دنیا و ایمان نیاوردنشان به این داستان به خاطر تعلقی که به زینت های زمین دارند، خود آیتی است نظیر آیت خوابیدن اصحاب کهف در غار، و به همین جهت اندوهناک شدی تا حدی که خواستی از غصه خودت را بکشی، و خیال کردی که داستان اصحاب کهف یک داستان استثنایی و نوظهور و عجیب است، و حال آنکه این داستان عین داستان زندگی مردم دنیاپرست است.

و اگر صریحا رسول گرامش را خطاب نکرد خواست تا نسبت غفلت به ساحت مقدس او نداده باشد، علاوه بر اینکه کنایه از تصریح رساتر است.

این آن معنایی است که با تدبر در وجه و چگونگی اتصال این داستان با آیات قبلش به دست می آید. و به همین منوال آیات بعدی هم- که مربوط به آن دو مرد است که یکی از آنها صاحب دو باغ بود و آیات بعد از آن، که مربوط است به قصه موسی و همسفرش- معنا می شود که به زودی بیانش خواهد آمد. البته مفسرین دیگر در وجه اتصال آیات این قصه به ما قبل خود وجوه دیگری ذکر کرده اند که موجه نیستند، و فائده ای در نقل آنها نیست.

"أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا."

"حسبان" به معنای پندار و مظنه است، و "کهف" به معنای مغاره ای است که در کوه باشد، و فرق آن را با "مغاره" از نظر لغت این است که کهف از مغاره وسیع تر و بزرگتر

---

(۱) پرسیده می شود چند سال در زمین درنگ کردید؟ (در پاسخ) گویند درنگ کردیم یک روز یا قسمتی از یک روز. سوره مؤمنون، آیات ۱۱۲ و ۱۱۳.

(۲) روزی که می بینند وعده الهی را، چنین به نظرشان می رسد که در زمین مکث نکردند مگر ساعتی از یک روزی را. سوره احقاف، آیه ۳۵.

است. و غار همان كهف است، لیکن در صورتی که کوچک باشد و کلمه "رقیم" از "رقم" است که هم به معنای نوشتن است و هم به معنای خط. پس "رقیم" در واقع به معنای "مرقوم" است، چون در موارد بسیاری وزن فعلیل به معنای مفعول می آید، مانند "جریح" که به معنای "مجروح" و "قتیل" که به معنای "مقتول" است. و کلمه "عجب" مصدر و به معنای "تعجب" است که اگر به صورت وصف (عجب) تعبیر شده نه به صورت فعل (تعجب) به منظور مبالغه است.

[بیان اینکه اصحاب رقیم نام دیگر اصحاب كهف است] ..... ص : ۳۴۱

و از ظاهر سیاق این داستان بر می آید که اصحاب كهف و رقیم جماعت واحدی بوده اند که هم اصحاب كهف نامیده شدند، و هم اصحاب رقیم. اصحاب كهف نامیده شدند به خاطر اینکه در كهف (غار) منزل کردند، و اصحاب رقیمشان نامیدند زیرا- بطوری که گفته «۱» شده داستان و سرگذشتشان در سنگنبشته ای در آن ناحیه پیدا شده است، و یا در موزه سلاطین دیده شده «۲»، به همین جهت اصحاب رقیم نامیده شدند. بعضی «۳» دیگر گفته اند "رقیم" نام کوهی در آن ناحیه بوده که غار مزبور در آن قرار داشته است. و یا نام وادیی بوده که کوه مزبور در آنجا واقع بوده» و یا نام آن شهری بوده که کوه نامبرده در آنجا بوده است، و اصحاب كهف اهل آن شهر بوده اند «۵». و یا نام سگی بوده که همراه آنان به غار در آمده است «۶».

این پنج قول است که در باره معنای اصحاب رقیم گفته شده و به زودی در بحثی که پیرامون داستان كهف می آید، خواهید دید که قول اول مؤید دارد.

بعضی «۷» دیگر گفته اند: اصحاب رقیم مردمی غیر از اصحاب كهف بوده اند، و داستانشان غیر از داستان ایشان است، و خدای تعالی نام آنان را با اصحاب كهف ذکر کرده است، ولی فقط تفصیل داستان اصحاب كهف را فرموده است. این عده از مفسرین برای داستان اصحاب رقیم روایتی هم نقل کرده اند که به زودی در بحث روایتی خواهد آمد.

لیکن این قول بسیار بعید است، زیرا خدای تعالی در کلام فصیح و بلیغش هرگز به

---

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲، نقل از سعید بن جبیر.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲.

(۳) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲ به نقل از حسن [.....].

(۴) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲، به نقل از ابن عباس.

(۵) کشف، ج ۲، ص ۷۰۵.

(۶) کشف، ج ۲، ص ۷۰۴.

(۷) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۱۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۲

داستان دو طایفه از مردم اشاره نمی فرماید مگر آنکه تفصیل هر دو را بیان کند، نه اینکه اسم هر دو را ببرد و آن وقت تنها به داستان یکی پرداخته، دیگری را مسکوت بگذارد، و مورد توجه اجمالی یا تفصیلی قرار ندهد.

علاوه بر اینکه آن داستانی که گفتیم در روایت راجع به اصحاب رقیم آمده با سیاق آیات سابق سازگار نیست و آن مناسبتی را که داستان اصحاب کهف با آن سیاق دارد، ندارد.

پس از آنچه که در وجه اتصال آیات قصه کهف با آیات قبل گفتیم چنین بر می آید که معنای آیه این است که "تو گمان کرده ای داستان اصحاب کهف و رقیم- که خدا صدها سال به خوابشان برد و سپس بیدارشان نموده و گمان کردند یک روز و یا پاره ای از یک روز خوابیدند- آیت عجیبی از آیات ما است؟ نه هیچ عجیب و غریب نیست، زیرا آنچه که بر عامه خلق می گذرد، که سالها فریفته زندگی مادی و زرق و برق آن شده غافل و بی خبر از معاد به سر می برند و ناگهان به عرصه قیامت در آمده زندگی چند ساله دنیای خود را یک روز و یا ساعتی از یک روز می پندارند، دست کمی از سرگذشت اصحاب کهف ندارند.

و ظاهر سیاق- همانطور که قبلا هم اشاره کردیم- این است که قصه اصحاب کهف قبل از نزول این آیات بطور اجمال برای رسول خدا (ص) معلوم بوده، و در این آیات عنایت در بیان تفصیل آن است، مؤید این استظهار این است که بعد از این آیه و سه آیه دیگر آمده که اجمال قصه را در بردارد و مجددا می فرماید: "نَحْنُ نَقُصُّ ... " یعنی ما تفصیل داستان ایشان را برایت ذکر می کنیم.

"إِذْ أَوْى الْفِتْيَةَ إِلَى الْكَهْفِ ... مِنْ أَمْرِنَا رَشْدًا."

کلمه "اوی" از "اوی" است که به معنای برگشتن است، البته نه هر برگشتنی، بلکه برگشتن انسان و یا حیوان به محل اقامت و زندگی اش تا در آنجا دوباره استقرار یابد. و کلمه "فتیه" جمع سماعی "فتی" است، و "فتی" به معنای جوان است، و این کلمه خالی از شائبه مدح نیست و تقریبا منظور از آن، جوان خوب می باشد.

کلمه "هیئ" از ماده تهیه و آماده کردن است. بیضاوی گفته است که اصل تهیه هر چیزی پدید آوردن هیات آن است «۱». و کلمه "رشد" به فتحه را و شین- و همچنین کلمه "رشد" به ضمه را و سکون شین- راه یافتن به سوی مطلوب است. راغب گفته: "رشد" و

---

(۱) تفسیر بیضاوی، ج ۲، ص ۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۳

"رشد" در مقابل "غی" است که در جای کلمه هدایت استعمال می شود «۱».

[مقصود از "رحمت" و "رشد" در دعای اصحاب کهف: "رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا"] ..... ص ۳۴۳ :

و جمله " فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً " تفریع دعای ایشان است بر بازگشتن ایشان، گویا وقتی ناتوانی و بیچارگی خود را دیدند مضطر به این شدند که از درگاه خدا مسئلت نمایند، و این تفریع را کلمه " من لدنک " تایید می کند، زیرا اگر دستشان از هر چاره ای قطع نشده باشد، و یاس و نومیدی از هر طرف احاطه شان نکرده باشد رحمتی را که درخواست کردند مقید به قید " لدنک " نمی کردند، بلکه می گفتند " آتِنَا رَحْمَةً - خدایا به ما رحمتی فرست " هم چنان که دیگران می گویند: " رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً " «۲» و یا می گویند:

" رَبَّنَا وَ آتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ " «۳» پس مراد از رحمت سؤال شده تایید الهی بوده در جایی که مؤیدی غیر او نیست.

ممکن هم هست مراد از رحمت سؤال شده از ناحیه پروردگار پاره ای مواهب و نعمتهای مختص به خدا باشد از قبیل هدایت که در موضعی از کلام مجیدش آن را از ناحیه خودش به تنهایی دانسته است، تقیید به جمله " من لدنک " هم خالی از اشعار به این معنا نیست. و ورود نظیر این قید در دعای راسخین در علم که در قرآن آمده باز این احتمال را تایید می کند، چنانچه فرموده: " رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً " «۴» که می دانیم در این درخواست جز هدایت چیزی را نخواستند.

و در جمله " وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا " مراد از " امرنا " آن وصفی است که مخصوص به خود آنان بوده. و به خاطر همان وضع از میان قوم خود بیرون آمده و فرار کرده اند و حتماً آن قوم در پی مردم با ایمان بوده اند تا هر جا یافتند آنها را به قتل برسانند، و یا بر پرستش غیر خدا مجبورشان کنند. و این عده پناهنده به غار شدند در حالی که نمی دانستند سرانجام کارشان به کجا می رسد، و چه بر سرشان می آید، و غیر از پناهندگی به غار هیچ راه نجات دیگری نداشتند، و از همین جا معلوم می شود که مراد از رشد همان راه یافتن و اهتداء به روزنه نجات است.

پس این جمله، یعنی جمله " وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا " بنا بر احتمال اول - از دو

---

(۱) مفردات راغب، ماده " رشد ".

(۲) سوره بقره، آیه ۲۰۱.

(۳) سوره آل عمران، آیه ۱۹۴.

(۴) پروردگارا دلهای ما را از حق منحرف مکن بعد از آنکه هدایتمان کردی و از ناحیه خودت رحمتی بر ما ارزانی دار. سوره آل عمران، آیه ۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۴

احتمالی که در سابق در معنای رحمت گذشت - عطف تفسیر بر جمله " آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً " خواهد بود، و بنا بر احتمال دوم درخواست دیگری غیر درخواست رحمت خواهد شد.



[معنای جمله: "فَضْرَبْنَا عَلَيَّ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا"] ..... ص: ۳۴۴

"فَضْرَبْنَا عَلَيَّ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا."

زمخشری در تفسیر کشاف خود گفته: یعنی پرده ای بر آن غار زدیم تا دیگر گوشه‌هایشان صداهای خارج را نشنود و از خواب بیدار نگردند. و به عبارت دیگر: خواب سنگینی بر آنان مسلط کردیم که هیچ صدایی بیدارشان نکند هم چنان که اشخاصی که سنگین خواب هستند همینطورند، هر چه بیخ گوششان فریاد بزنی بیدار نمی گردند، بنا بر این، مفعول "ضربنا" که همان حجاب باشد در کلام حذف شده هم چنان که در عبارت معروف: "فلان بنی علی امرأته" مفعول "بنی" حذف شده، و نمی گویند چه بنا کرد، چون مقصود معلوم است، همه می دانند که اطاقی بنا کرد «۱».

و در مجمع البیان گفته: معنای "فَضْرَبْنَا عَلَيَّ آذَانِهِمْ" این است که ما خواب را بر گوشه‌های آنان مسلط کردیم، و این تعبیر نهایت درجه فصاحت را دارد، هم چنان که می گویند:

"ضربه الله بالفالج" یعنی خدا او را مبتلای به فلج کرد. قطرب گفته: این تعبیر نظیر تعبیر عرب است که می گوید: "ضرب الامیر علی ید فلان" و منظور از این تعبیر این است که امیر دست فلانی را از فلان کار کوتاه نمود. اسود بن یعفر که مردی نابینا بود گفته است:

و من الحوادث لا ابا لك انني ضربت على الارض بالاسداد

یعنی: از حوادث بی پدر! از حوادث روزگار اینکه من بر زمین زدم (یعنی جایی نمی روم).

آن گاه قطرب اضافه کرده که این از تعابیر فصیح قرآنی است که به طور زیرنویسی نمی شود ترجمه اش کرد. این بود کلام صاحب مجمع البیان «۲».

این معنایی که وی برای جمله مورد بحث کرده از معنای زمخشری بلیغ تر است.

البته معنای سومی هم می توان کرد، هر چند مفسرین آن را نگفته اند و آن این است که مقصود از زدن بر گوش اشاره به آن رفتاری باشد که زنان هنگام خواباندن بچه های خود انجام می دهند، و آن این است که یا با کف دست و یا با سر انگشت به گوش بچه آرام می زنند تا حواسش از همه جا جمع شده در یک جا متمرکز شود، و به این وسیله خوابش ببرد، پس جمله مذکور کنایه از این است که خدای تعالی با شفقت و مدارا آنان را به خواب برد

(۱) تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۰۵.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۵

همانطور که مادر مهربان با بچه شیرخوار خود عمل می کند.

"سِنِينَ عَدَدًا" - این جمله ظرف است برای "ضرب" و "عدد" مانند عد مصدر به معنای معدود است، و بنا بر این معنای جمله مزبور سنین معدودا است، و بعضی گفته اند: مضافی در این میان حذف شده، و تقدیر کلام "سنین ذوات عدد، یعنی سالهایی دارای عدد" بوده است.

ولی زمخشری در کشاف گفته توصیف سنین به عدد احتمال دارد به منظور تکثیر و یا تقلیل بوده باشد، و در هر حال معنا: "سالهای بسیار" باشد چون به منظور تقلیل هم که باشد کثیر نزد ما نزد خدا قلیل است هم چنان که عمر دنیای ما را یک ساعت از روز خوانده و فرموده:

"لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ - در دنیا مکث نکردند مگر ساعتی از روزی" زجاج گفته: این توصیف به منظور تکثیر است، چون هر چیزی وقتی زیاد باشد محتاج به شمردن و عدد است و اما اندکش احتیاج به عدد ندارد، این هم خلاصه کلام زمخشری بود «۱».

و چه بسا عنایت در این توصیف به این بوده که کمی مقدار سالها را برساند، چون هر چیزی وقتی زیاد شد دیگر قابل شمردن نیست و عادتاً آن را نمی شمارند، پس اینکه فرموده سالهایی معدود، یعنی اندک و قابل شمار، هم چنان که همین قرآن کریم این عنایت را در داستان بفروش رفتن یوسف (ع) به بهای اندک به کار برده و فرموده: "و شَرَوْهُ بِثَمَنِ بَخْسٍ دَرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ" «۲» یعنی درهم هایی اندک.

بعلاوه اگر منظور از این توصیف تقلیل باشد با سیاق مناسب تر است، زیرا در سابق هم گفتیم که زمینه کلام افاده این معنا است که سرگذشت اصحاب کهف امر عجیبی نیست، و با این زمینه تقلیل سازگارتر است نه تکثیر. و معنای آیه روشن است، و از آن استفاده می شود که اصحاب کهف در این مدت طولانی در خواب بوده اند نه اینکه مرده باشند.

"ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا."

مراد از "بعث" در اینجا همان بیدار کردن است، نه زنده کردن. به قرینه آیه قبلی که دلالت داشت بر اینکه در این مدت در خواب بودند نه اینکه مرده باشند. راغب گفته:

کلمه "حزب" به معنای جماعت است اما جماعتی که یک نوع فشردهگی داشته باشند «۳».

و نیز در باره کلمه "امد" گفته: این کلمه با کلمه "ابد" در معنا نزدیک به همدند، با این تفاوت که ابد مدت زمانی را گویند که حد محدودی نداشته باشد و مقید به حدی نشده

---

(۱) تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۰۵.

(۲) او را بفروختند به بهایی ناچیز و درهم هایی معدود. سوره یوسف، آیه ۲۰.

(۳) مفردات راغب، ماده "حزب" [.....].

باشد، و لذا هیچ وقت نمی گویند: " ابد، چند سال " به خلاف " امد " که به معنای مدت زمانی است که محدود باشد، اگر حدش در کلام آمده باشد که معین خواهد بود، ولی اگر به طور مطلق ذکر شده باشد زمان محدودی است که حدش مجهول است. و فرق میان امد و زمان این است که امد به اعتبار آخر زمان و نهایت آن به کار می رود ولی زمان عام است، هم در ابتدای مدت استعمال می شود و هم در آخر آن، و به همین جهت است که بعضی از علمای لغت گفته اند " مدی " و " امد " قریب المعنایند «۱».

مراد از اینکه فرمود " لنعلم - تا بدانیم " آن معنای معروف این کلمه نیست تا کسی بگوید مگر خدا هم جاهل است، بلکه به معنای علم فعلی است. و علم فعلی عبارت است از حضور معلوم و ظهورش با وجود مخصوص به خودش در نزد خدای سبحان و در قرآن کریم علم به این معنا زیاد آمده، مانند آیه " لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ " «۲» و آیه " لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ " «۳».

برگشت توجیه بعضی «۴» از مفسرین هم که گفته اند معنای " لنعلم " عبارت است از:

"تا معلوم خود را اظهار کنیم" به همین معنایی است که ما کردیم.

[معنای اینکه فرمود: سپس اصحاب کهف را بیدار کردیم " لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى " ] ..... ص : ۳۴۶

و جمله " لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى ... " تعلیل برای بعث است، و لام آن لام غایت و مراد از " دو حزب " دو طائفه از اصحاب کهف است که با هم اختلاف کردند یکی پرسید " كَمْ لَبِئْتُمْ " دیگری پاسخ داد: " لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ " گفتند پروردگارتان بهتر می داند که چقدر خوابیدید.

جمله " وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ " که در آیات بعدی است همین معنا را تایید می کند که غرض از به خواب کردن اصحاب کهف همین بوده که وقتی بیدار می شوند اختلاف کنند و معلوم شود آیا به ذهن فردی از آنان می رسد که چقدر خوابیده اند، یا نه؟.

و اما این احتمال که بعضی «۵» داده اند که منظور از " دو حزب " دو طائفه از مردم بوده اند که در باره خواب اصحاب کهف اختلاف کرده اند، کفار به خطا نظر می دادند، و مؤمنین به صواب، خدا خود اصحاب کهف را بیدار کرد تا حق مطلب را بگویند، و معلوم شود که کدام طائفه خطا کرده اند " معنای بعیدی است.

---

(۱) مفردات راغب، ماده " امد ".

(۲) سوره حدید، آیه ۲۵.

(۳) سوره جن، آیه ۲۸.

(۴ و ۵) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۷

کلمه " احصى " در جمله " اُحْصِيَ لِمَا لَبِثُوا أَمْدًا " فعل ماضی است که از باب افعال گرفته شده. و کلمه " امدا " مفعول آن است و ظاهراً جمله " لِمَا لَبِثُوا " قید است برای " امدا " و " ما " در آن مصدریه است، و به آیه چنین معنا می دهد: کدامیک از دو طائفه مدت مکثشان را شمرده اند.

بعضی «۱» دیگر از مفسرین کلمه " احصى " را اسم تفضیل از احصاء دانسته و گفته اند که کلمه مذکور اسم تفضیل است که زوائدش حذف شده، هم چنان که می گویند: " فلان احصى للمال و افلس من ابن المذلق " «۲» و کلمه " امدا " منصوب به فعلی است که کلمه " احصى " بر آن دلالت دارد. لیکن این طرز معنا کردن تکلف و بیهوده به خود زحمت دادن است. البته بعضی دیگر از مفسرین معنای دیگری کرده اند.

و معنای آیات سه گانه یعنی آیه " إِذْ أَوْى الْفِئْتِيَةُ ... أَمْدًا " این است: وقتی جوانان در غار جا گرفتند از پروردگار خود در همان موقع درخواست کردند که پروردگارا به ما از ناحیه خودت رحمتی عطا کن که ما را به سوی راه نجاتمان هدایت کند. پس سالهای معدودی ایشان را در غار بخوابانیدیم و آن گاه بیدارشان کردیم تا معلوم شود کدامیک از دو طائفه مدت خواب خود را می داند، و آن را شمرده است.

و این آیات سه گانه به طوری که ملاحظه می فرمایید اجمال داستان اصحاب کهف را یادآوری نموده و تنها جهت آیت بودن آن را و غرابت امر ایشان را بیان می کند. آیه اولی اشاره می کند که چگونه به غار درآمدند، و درخواست راه نجات کردند، و در دومی به خواب رفتن آنان را در سالهایی معدود بیان نموده در آیه سوم به بیدار شدن و اختلافشان در مقدار زمانی که خوابیدند اشاره شده است.

پس اجمال قصه سه رکن دارد که هر یک از این آیات سه گانه یکی را بیان نموده است. و بر همین منوال است آیات بعدی که تفصیل داستان را بیان می کند، جز اینکه آن آیات مطلب دیگری را هم اضافه می کند، و آن پاره ای از جزئیات است که پس از علنی شدن داستان ایشان رخ داده، و آیه " كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ ... " - تا آخر آیات قصه - متضمن آن جزئیات است.

---

(۱) کشف، ج ۲، ص ۷۰۵.

(۲) فلانی از همه بهتر مال می شمارد، و فلانی از ابن مذلق مفلس تر است - این جمله یک مثل مشهور است.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۸

"نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ..."

از اینجا تفصیل نکات مهم داستان شروع می شود، و معنای اینکه فرمود: " إِنَّهُمْ فَتِيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ " این است که اصحاب کهف جوانانی بودند که به پروردگار خود ایمانی آوردند که مورد رضایت او بود. و اگر منظور افاده چنین ایمانی نبود مسلماً ایمان را به آنان نسبت نمی داد و نمی فرمود: ایمان آوردند به پروردگارشان.

"وَزِدْنَاهُمْ هُدًى" - هدایت بعد از اصل ایمان ملازم با ارتقای درجه ایمانی است که باعث می شود انسان به سوی هر چیزی که منتهی به خشنودی خدا است هدایت گردد، هم چنان که فرموده: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ " «۱».

"وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا ... عَلَى اللَّهِ كَذِبًا."

کلمه " ربط " به معنای محکم بستن است. و " ربط بر دلها " کنایه از سلب اضطراب و قلق از آنها است. و کلمه " شطط " به معنای خروج از حد و تجاوز از حق است. و کلمه " سلطان " به معنای حجت و برهان است.

اقرار به توحید پروردگار و نفی ربوبیت ارباب و آلهه در گفتگوی اصحاب کهف با خود] ..... ص : ۳۴۸

این آیات سه گانه قسمت اول از گفتگوی اصحاب کهف را حکایت می کند، که وقتی علیه بت پرستی قیام نمودند و با آن به مبارزه برخاستند با یکدیگر گفتند. " إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنَ يَدَيْنَا مِنْ دُونِهِ لَكُنَّا عَادًا صِدْقًا " (سوره کهف: ۱۶-۱۷) هنگامی که قیام کردند گفتند پروردگار ما پروردگار آسمانها و زمین است، ما به غیر او اله دیگری را نمی خوانیم، چرا که اگر بخوانیم در این هنگام از راه حق تجاوز کرده ایم بین که مردم ما چگونه غیر خدا خدایانی گرفته اند، اینها اگر دلیل قاطعی بر ربوبیت ایشان نیاورند ستمکارترین مردمند، زیرا ستمکارتر از کسی که بر خدا افتراء و دروغ ببندد کیست؟".

این قسمت از گفتگوی اصحاب کهف مملو از حکمت و فهم است، و در این فراز از گفتگوی خود خواسته اند ربوبیت ارباب بتها از ملائکه و جن و مصلحین بشر را که فلسفه و ثنیت الوهیت آنها را اثبات کرده باطل کنند، نه ربوبیت خود بتها را که مشتی مجسمه و تصویری از آن ارباب و خدایان است. شاهد بر این معنا کلمه " علیهم " است که می رساند

(۱) ای کسانی که ایمان آورده اید از خدا بترسید و به رسول او ایمان بیاورید تا از رحمت خود دو چندان به شما بدهد و به شما نوری ارزانی دارد که با آن نور آمد و شد کنید. سوره حدید، آیه ۲۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۹

منظورشان ابطال ربوبیت ملائکه و جن و کملین از بشر بوده، و گر نه اگر منظورشان ابطال ربوبیت مجسمه ها بود می فرمود: " علیها- اگر دلیل قاطعی بر ربوبیت آنها نیاورند."

آری، اصحاب کهف در این قسمت از محاوره خود ابتداء با جمله " رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ " توحید را اثبات نموده و ربوبیت تمامی عالم را منحصر به رب واحدی کرده اند که شریک ندارد، و این غیر آن چیزی است که وثنیت می گوید. وثنیت برای هر نوع از انواع مخلوقات، اله و ربی قائل هستند. الهی برای آسمانها و الهی برای زمین و ربی برای انسانها و همچنین برای هر قسم از موجودات ربی جداگانه قائلند.

آن گاه برای تاکید توحید اضافه کرده اند که: " لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا- ما به غیر او اله دیگری نمی خوانیم " و فائده این تاکید نفی آلهه ایست که وثنیت آنها را اثبات می کرد، و آن آلهه را ما فوق رب النوع ها می دانست مانند عقول

کلیه ای که صابئین عبادت می کردند، و مانند برهما و سیوا و شنوکه براهمه و بودائیان آنها را می پرستیدند. اصحاب کهف برای نفی الوهیت آنها آن تاکید را آورده مجددا تاکید دیگری آوردند که: "لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا- اگر چنین کنیم از راه حق تجاوز کرده ایم" و با این جمله فهمانند که خواندن غیر خدا تجاوز از حد و غلو در حق مخلوق و بالا بردن آن تا حد خالق است.

آن گاه به مردم عصر خود در پرستش غیر خدای سبحان و اتخاذ آلهه حمله کرده گفته اند: "هُؤُلَاءِ قَوْمًا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ" و عقیده آنان را چنین رد کرده اند که اینان دلیل روشنی بر آنچه ادعاء می کنند ندارند.

و این دلیلی که بت پرستان آورده اند که "خدای سبحان بزرگتر از آن است که ادراک خلق بر او احاطه یافته توجهش به سوی او متوجه گردد، و یا عبادت خود به سویش تقرب جوید و لا جرم راه دیگری جز این نیست که مخلوق او بعضی از موجودات شریف و محترم را عبادت کند تا آن موجود عبادت وی را به خدا برساند و او را به خدا نزدیک کند" دلیلی است که به ضرر خود آنان است، زیرا اولاً احاطه نیافتن ادراک بشر به خدای تعالی اشکالی است که میان همه ما افراد بشر و آنچه عبادتش می کنند مشترک است.

به علاوه ما هم که یکتاپرستیم تنها او را به اسماء و صفاتش می شناسیم آن هم هر کس به قدر طاقتش به اسماء و صفات او آشنایی دارد. پس هر کس به قدر معرفتش باید او را بپرستد.

علاوه بر اینکه تمامی صفاتی که معبود را مستحق عبادت می کند از قبیل خلقت کردن، رزق دادن و مالکیت و تدبیر عالم و امثال آن همه منحصر صفت خدای تعالی است، ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۰  
و غیر خدا چیزی از آن صفات را از خود ندارد، پس مشرکین هم تنها او را باید بپرستند.

[جزئیاتی از داستان اصحاب کهف که از آیات استفاده می شود] ..... ص: ۳۵۰

آن گاه گفتار گذشته، یعنی جمله "لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ" را با این کلام دیگر خود "فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا": ردیف کردند تا حجت و برهانی که در رد کلام کفار اقامه کرده بودند تمام گردد. و معنایش این است که: بر مشرکین است که برهانی قاطع بر صحت گفتارشان اقامه کنند که اگر اقامه نکنند سخنشان سخنی بدون دلیل و علم بوده، دروغ و افتزایی خواهد بود که به خدا بسته اند، و افتراء ظلم است، و ظلم بر خدا بزرگترین ظلمها است.

پس با این کلام خود به ما فهمانده اند که مردمی عالم و خداشناس و دارای بصیرت بوده اند و وعده خدای تعالی را که در باره شان فرموده: "وَرِذْنَاهُمْ هُدًى" در حقشان عملی شده است.

در این کلام با همه اختصارش قیودی است که از تفصیل نهضت آنان و جزئیات آن در ابتدای امر خبر می دهد، مثلاً از قید "وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ" فهمیده می شود که گفتار بعدیشان را که گفتند: "رَبَّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ..." از مشرکین پنهان نمی داشته اند، بلکه علنی در میان آنان می گفتند، در موقعیتی می گفتند که دل شیر در آن آب می شد، و از وحشت دلها به لرزه درمی آمده، پوست بدنهای جمع می شده، در میان جمعی از دشمنان اظهار می داشتند که می دانستند دنبال اظهاراتشان خونریزی و عذاب و شکنجه و تطمیع در کار است.

و از قید، "إِذْ قَامُوا فَقَالُوا" استفاده می شود که این عده از جوانان ابتدای مخالفتشان در مجلسی بوده که دستور به عبادت و پرستش بتها از آنجا صادر می شده و اعضای آن محفل مردم را مجبور به بت پرستی نموده از عبادت خدا باز می داشتند و حتی استفاده می شود که خداپرستان را شکنجه و آزار هم می کردند، می کشتند، عذاب می دادند، حال این مجلس یا مجلس سلطان بوده یا مجلسی که از وزراء سلطان تشکیل می شده، و یا مجلس عمومی بوده است، علی ای حال این چند جوان برمی خیزند، و علنا مخالفت خود را اعلام داشته از آن مجلس بیرون می آیند، و از مردم شهر کناره گیری می کنند، و در حالی این قیام را کردند که در خطر عظیمی بودند، از هر سو مردم به ایشان حمله ور شدند، چون در آیه شریفه دارد که به غار پناهنده شدند، و فرموده: "وَ إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ - و چون از ایشان و آنچه که به غیر خدا می پرستیدند کناره گیری نمودید، به غار پناهنده شوید." و این خود مؤید روایاتی است که در داستان اصحاب کهف آمده و به زودی خواهد آمد که اصلا شش نفر از آنان جزء خواص سلطان بوده اند و شاه در امور خود با آنان مشورت می کرده، همانها بودند که از مجلسش برخاسته اعلان اعتقاد به توحید نموده هر شریکی را از خدا نفی کردند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۱

و این با مضمون روایاتی که می گوید اصحاب کهف ایمان خود را پنهان می داشتند و با تقیه رفتار می کردند منافاتی ندارد، زیرا ممکن است عمری این چنین بسر برده و سپس به طور ناگهانی تقیه را شکسته ایمان به توحید را اعلام نموده از مردم خود کناره گیری نمودند، و دیگر مجالی برایشان نمانده که تظاهر به ایمان بکنند، زیرا اگر چنین مجالی بود قطعاً کشته می شدند.

و چه بسا احتمال داده اند، که مراد از قیام اصحاب کهف قیامشان برای یاری حق بوده، و اینکه گفته اند "رَبَّنَا رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" گفتاری بوده که در دل زمزمه می کرده اند. و جمله "وَ إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ" گفتار ایشان در هنگام خروجشان از شهر بوده. و یا ممکن است مقصود از قیامشان برای خدا باشد، و همه اقوالی که از ایشان نقل شده گفتگوهایی بوده میان خودشان که بعد از بیرون شدن از شهر و دور شدن از مردم به میان آورده اند. و بنا بر دو وجهی که ذکر شد منظور از ربط بر قلوب ایشان، این است که ایشان از عاقبت بیرون شدن از میان مردم و فرار از شهر و دوری از مردم نهراسیده اند.

و لیکن از دو وجه مذکور وجه اولی روشن تر است.

"وَ إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ..."

کلمه "اعتزال" و همچنین "تعزل" به معنای دوری از چیزی است، و کلمه "نشر" به معنای گستردن است و "مرفق" - به کسر هاء و فتحه فاء، و همچنین بالعکس، و نیز به فتحه هر دو حرف - به معنای رفتار به نرمی و معامله به لطف است.

این آیه فراز دوم از محاوره آنان را بعد از بیرون شدن از میان مردم و اعتزالشان از آنان و از خدایان آنان حکایت می کند، که بعضی از ایشان پیشنهاد کرده که داخل غار شوند و خود را از دشمنان دین پنهان کنند. و اینکه این پیشنهاد خود الهامی الهی بوده که به دل ایشان انداخته که اگر چنین کنند خدا به لطف و رحمت خود با آنان

معامله می کند، و راهی که منتهی به نجاتشان از زورگوئیهای قوم و ستمهای ایشان باشد پیش پایشان می گذارد. و ما این معنا را از جمله " فَأُوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ ... " استفاده کردیم، چون اصحاب کهف در این جمله به طور جزم گفتند: " پروردگارتان از رحمتش برای شما می گستراند"، و نگفتند " امید است پروردگارتان چنین کند" و نیز نگفتند " شاید پروردگارتان چنین کند" و این دو مزده، یعنی نشر رحمت و تهیه مرفق، که بدان ملهم شدند همان دو خواهشی بود که بعد از دخول در کهف از درگاه خدای خود نموده- و به حکایت قرآن

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۲

کریم- گفتند: " رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا."

استثناء در جمله " وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ " استثناء منقطع است، زیرا وثنی ها، خدا را با سایر خدایان خود نمی پرستیدند تا در نتیجه استثناء متصل باشد، و بعضی افرادی که داخل در مستثنی منه بوده بیرون کند. پس اینکه بعضی «۱» از مفسرین گفته اند که مردم آن روز مثل سایر مشرکین هم خدا را می پرستیده اند و هم آلهه را. و همچنین اینکه بعضی «۲» دیگر گفته اند ممکن است که در میان آن مردم بعضی بوده اند که خدا را با آلهه می پرستیدند، و بدین جهت استثناء در آیه متصل است، سخنی بیجا است، زیرا هیچ وقت سابقه نداشته و معهود نبوده که وثنی ها خدای سبحان را با بتهای خود پرستیده باشند. و اصولاً فلسفه وثنیت چنین اجازه ای نمی دهد، و ما در صفحات گذشته به فلسفه و حجت آنها اشاره کردیم.

" وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَتَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ..."

کلمه " تزاور " به معنای تمایل است که از ماده " زور " به معنای میل گرفته شده. و کلمه " قرض " به معنای قطع و بریدن است. و کلمه " فجوه " به معنای زمین پهناور و وسیع و فضای خانه است، و مراد از " ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشِّمَالِ " طرف دست راست و طرف دست چپ است، و یا طرفی است که به خود آن راست و چپ گفته می شود، و به هر حال همین طرف راست و چپ معروف است.

[وضعیت جغرافیایی غار اصحاب کهف و کیفیت قرار گرفتن اصحاب کهف در آن ] ..... ص : ۳۵۲

این دو آیه، غار اصحاب کهف و اوضاع جغرافیایی آن را و منزل کردن ایشان را در آن مجسم می سازد، و می فهماند که اصحاب کهف در غار در آن روزگاری که آنجا بودند چه حال و وضعی داشتند و وقتی به خواب رفتند چگونه بودند.

خطاب در آیه به رسول خدا (ص) است، البته آن جناب شنونده خطاب شده نه اینکه مخصوص به خطاب باشد، بلکه روی سخن با همه مردم است، و از اینگونه خطابها شایع است که یک نفر را مخاطب قرار داده ولی همه را اراده می کنند.

پس، اینکه آیه شریفه فرموده " وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَتَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَ هُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ " محل غار را وصف و تعریف می کند، و می فهماند که اصحاب کهف بعد از به خواب رفتن چه وضعی داشتند و اما اینکه چطور شد که



(۱) کشف، ج ۲، ص ۷۰۷.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۳

به خواب رفتند، و چقدر خوابشان طول کشید بیان نکرده، و به همان اشاراتی که در آیات قبل بود، و به اشاراتی که به زودی در ذیل جمله "وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ" خواهد آمد، اکتفاء نموده است. و اگر به این خصوصیات نپرداخته به منظور اختصار بوده است.

و معنای آیه این است که: تو می بینی، و هر بیننده ای هم که فرض شود از کار آنان خبر داشته می بیند، آفتاب را که وقتی طلوع می کند از طرف غار آنان به سمت راست متمایل می شود، و در نتیجه نورش به داخل غار می افتد و وقتی غروب می کند به طرف چپ غار را قطع می کند و در نتیجه شعاعش به داخل غار می افتد، و اصحاب غار در فضای وسیع غار قرار دارند که آفتاب به آنان نمی رسد.

خدای سبحان با همین بیان کوتاه این معانی را فهمانده که اولاً غار اصحاب کهف شرقی و غربی قرار نگرفته بوده که از شعاع آفتاب فقط یک وعده، یا صبح و یا بعد از ظهر، استفاده کند، بلکه ساختمانش قطبی بوده، یعنی درب غار به طرف قطب جنوبی بوده که هم در هنگام طلوع و هم در هنگام غروب شعاع آفتاب به داخل آن می تابیده.

و ثانیاً آفتاب به خود آنان نمی تابیده، چون از در غار دور بودند، و در فضای وسیع غار قرار داشتند. خداوند به این وسیله ایشان را از حرارت آفتاب و دگرگون شدن رنگ و رویشان و پوسیدن لباسهایشان حفظ فرموده.

و ثالثاً در خواب خود راحت بوده اند، زیرا هوای خوابگاهشان حبس نبوده، بلکه همواره در فضای غار از طرف شرق و غرب در جریان بوده، و اصحاب غار هم در گذرگاه این گردش هوا قرار داشته اند.

و بعید نیست که از نکره آمدن "فجوه" نیز این یعنی دور بودن از شعاع آفتاب استفاده و گفته شود که نکره بودن "فجوه" دلیل بر این است که چیزی در کلام حذف شده و تقدیرش این بوده: "و هم فی فجوه منه لا یصیبهم فیه شعاعها" که معنایش گذشت.

مفسرین «۱» گفته اند که در غار روبروی قطب شمال بوده که هم جهت با ستاره های بنات النعش است، و قهرا دست راست آن به طرف مغرب نگاه می کند، و شعاع آفتاب در هنگام طلوعش بدانجا می افتد، و طرف چپش به مشرق نگاه می کند، و آفتاب در هنگام غروبش بدانجا می تابد.

البته این در صورتی صحیح است که مقصود از طرف راست و چپ غار راست و چپش

---

(۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۹۹ و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۳ و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۴

برای کسی باشد که می خواهد وارد آن شود، نه کسی که در داخل آن نشسته است، و به نظر می رسد این تحدیدی که مفسرین کرده اند، روی اعتمادی بوده که به شهرتی در این باب داشته اند، زیرا معروف بوده که غار اصحاب کهف همان غاری است که در شهر افسوس از شهرهای روم شرقی قرار دارد، و آن غار همین طور است که مفسرین گفته اند، یعنی دهانه اش قطبی است و در آن مقابل قطب شمال است- و به طوری که گفته اند- کمی به طرف مشرق متمایل است.

لیکن معمول در اعتبار چپ و راست در خصوص غار و خانه و خیمه و هر چیز دیگری که دارای در است این است که چپ و راست شخصی را که از آن بیرون می شود در نظر بگیرند نه شخصی که وارد آن می شود، و صحیح هم همین است، برای اینکه اولین احساسی که انسان نسبت به احتیاج اعتبار جهات (بالا و پائین، چپ و راست، و عقب و جلو) دارد، احتیاج خودش به این جهات است، آنچه که بالای سرش قرار دارد بالا، و آنچه پائین پایش است پائین، و آنچه پیش رویش قرار دارد جلو و آنچه پشت سرش است عقب و آنچه در سمت قوی تر بدنش یعنی سمت راست او قرار دارد، یمن (راست) و آنچه در طرف مخالف آن قرار گرفته یسار (چپ) نامیده شده است، این اولین باری است که احتیاج به این اعتبارات را احساس می کند.

بعد از این احساس اگر احتیاج پیدا کرد به اینکه جهات مذکور را در چیز دیگری اعتبار نموده تعیین کند، خودش را جای آن چیز قرار داده آنچه از اطراف آن چیز با اطراف خود منطبق می شود همان را جهت آن می نامد مثلاً جلو و نمای آن چیز را با روی خود منطبق کرده پشت خود را پشت آن و راستش را راست آن و چپش را چپ آن اعتبار می کند.

و چون روی خانه و نمای خیمه و هر چیزی که در دارد همان طرفی است که در، در آن طرف قرار گرفته، قهرا دست چپ و راست خانه هم چپ و راست کسی خواهد بود که از خانه بیرون می آید، نه کسی که داخل می شود. و بنا بر این، غار اصحاب کهف با آن توصیفی که قرآن کریم از وضع جغرافیایی آن کرده، جنوبی خواهد بود، یعنی در غار به طرف قطب جنوب بوده است، نه آن طور که مفسرین گفته اند. البته این بحث تتمه ای دارد که به زودی خواهد آمد- ان شاء الله.

و به هر حال، این وضعی که اصحاب کهف به خود گرفتند از عنایت الهی و لطف او نسبت به ایشان بوده تا به همین حالت ایشان را زنده نگهدارد تا وقتی که منظور بوده به سر رسد، و لذا دنبال آیه فرموده: "ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا"

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۵

"وَ تَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَ هُمْ رُقُودٌ" - کلمه "ایقاظ" جمع "یقظ" و "یقظان" (بیدار)، و کلمه "رقود" جمع "راقد" (خواب رفته) است. و در کلام اشاره است به اینکه در حال خواب چشمهایشان باز بوده است، زیرا می فرماید: تو آنان را بیدار خیال می کنی ولی خوابند.

"وَنَقَلَبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ" مقصود این است که آنان را یک بار از طرف شانه چپ به راست و باری دیگر از راست به چپ می گردانیم تا بدنهایشان که به زمین چسبیده نیوسد، و زمین لباسها و بدنهایشان را نخورد، و قوای بدنیشان در اثر رکود، و خمود و بی حرکتی در مدتی طولانی از کار نیفتد.

"وَ كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ" - کلمه "وصید" به معنای درگاه خانه است و بعضی «۱» گفته اند به معنای آستانه خانه است، و معنای آیه این است که: اصحاب کهف که وضعشان را گفتیم، در حالی آن وضع را داشتند که سگشان ذراع دست خود را روی زمین پهن کرده بود، این جمله در ضمن از این معنا هم خبر می دهد که سگ اصحاب کهف همراه ایشان بوده، و ما دام که آنان در کهف بوده اند آن حیوان نیز با ایشان بوده است.

"أَلُو أَطْلَعَتْ عَلَيْهِمْ لَوْلِيَّتْ مِنْهُمْ فِرَاراً وَ لَمَلَّتْ مِنْهُمْ رُعباً" - این جمله از این معنا خبر می دهد که وضع اصحاب کهف در همین حالی که به خواب رفته اند آن قدر هائل و وحشتناک بوده که اگر کسی از نزدیک ایشان را می دید از ترس و از خطری که از ایشان احساس می کرد پا به فرار می گذاشت، تا خود را از مکره‌ی که گفتیم از ناحیه آنان احساس می کند دور بدارد. و خلاصه قلب آدمی از دیدن آنان سرشار از وحشت و ترس می گردد، و از قلب به سراسر وجود انسان دویده، سراپای او را پر از رعب و وحشت می کند.

سخنی که ما در خطاب "لولیت" و "لملئت" داریم همان حرفی است که در خطاب "وَ تَرَى الشَّمْسُ" گفتیم، و دیگر تکرار نمی کنیم.

از توضیحی که گذشت دو نکته روشن گردید، یکی اینکه چرا فرمود "از ترس از ایشان پر می شوی" و فرمود "دلت پر از ترس می شود". دوم اینکه چرا اول فرمود "لَوْلِيَّتْ مِنْهُمْ فِرَاراً" و سپس فرمود: "وَ لَمَلَّتْ مِنْهُمْ رُعباً" نکته اولی احتیاج به تکرار ندارد، ولی در باره دومی می گوییم "فرار" به معنای دور کردن خویش است، از مکره. و فرار معلول توقع رسیدن مکره است، نه معلول ترس که حالتی است درونی و تاثیری است که در قلب پیدا

---

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۶

می شود، (چه بسیار مواقع که قلب دچار ترس می شود، ولی انسان فرار نمی کند و چه بسیار می شود که بدون ترس باید فرار کرد). آری، مکره‌ی که بنا است برسد باید از آن بر حذر بود یعنی باید فرار کرد، چه اینکه ترسی در دل ایجاد شده باشد و یا نشده باشد.

پس اینکه فرار را از ترس و رعب جلوتر آورده از باب تقدیم مسبب بر سبب نیست، بلکه از باب تقدیم حکم خوف است، بر حکم رعب، چون خوف و رعب دو حالت متغایر قلبی هستند، و اگر به جای کلمه "رعب" کلمه "خوف" را به کار می برد حق کلام این می شد که جمله دومی را اول و اولی را دوم بیاورد یعنی بفرماید: "لملئت منهم خوفاً و لولیت منهم فراراً". و اما بنا بر آنچه ما گفتیم هر چند خوف و رعب - هر دو اثر اطلاع یافتن بر منظره ای وحشتناک است لیکن بلیغ تر و بهتر است، زیرا کلمه فرار دلالتش بر این معنا روشن تر از کلمه مملو شدن از رعب است.

ابیان غایت و هدف از بعث (بیدار کردن) اصحاب کهف و اشاره به همانند بودن خواب آنان و مرگ اهل دنیا] ..... ص :

۳۵۶

"وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ:..."

کلمه "یتساءلوا" از مصدر تسائل است که به معنی پرسش عده ای از یکدیگر است، و کلمه "و رق" - به فتحه حرف اول و کسره حرف دوم - به معنای پول است، بعضی «۱» گفته اند به معنای پول نقره است، چه سکه دار باشد و چه بی سکه. و معنای جمله "إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ"، "اگر اطلاع یافتند بر شما" و یا: "اگر ظفر یافتند بر شما" می باشد.

و اشاره به "کذالك" اشاره به خواباندن اصحاب کهف به صورتی است که آیات سابق بیان نمود، یعنی همانطور که نام بردگان را روزگاری طولانی به آن صورت عجیب و مدهش که خود یکی از آیات ما به شمار می رود خواباندیم همانطور ایشان را مبعوث می کنیم، و بیدار می سازیم تا از یکدیگر پرسش کنند.

این تشبیه و همچنین اینکه پرسش از یکدیگر را هدف بیدار کردن قرار داده با در نظر گرفتن دعائی که در هنگام ورودشان به غار کردند، و بلافاصله به خواب رفتند، خود دلیل بر این است که اصحاب کهف برای این از خواب بیدار شدند، تا پس از پرسش از یکدیگر حقیقت امر بر ایشان مکشوف گردد، و اصلاً به خواب رفتنشان در این مدت طولانی برای همین بوده. آری، اصحاب کهف مردمی بودند که کفر بر جامعه شان استیلاء یافته بود، و باطل در میان آنان غلبه کرده بود، و زورگویی اقویاء از هر سو مردم را احاطه کرده، سپاه یاس و نومیدی از ظهور کلمه حق و آزاد شدن اهل دین بر دلهای آنان یورش برده بود. حوصله ها از طول

---

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۷

کشیدن عمر باطل و نیامدن دوران ظهور حق سر آمده بود، و می خواستند دچار شک و تردید شوند که خدا نجاتشان داد. و بعد از آنکه وارد غار شدند از خدای تعالی درخواست رحمتی از ناحیه خودش و اهتدایی آماده نسبت به امر خود نمودند که در هر چه زودتر از این دو دلی و سرگردانی نجات یابند. خداوند نیز دعایشان را مستجاب نموده اینطور هدایتشان کرد.

هم چنان که آن شخصی را که از خرابه دهی می گذشت و ناگهان این سؤال به نظرش رسید که آیا خدا بار دیگر اینان را زنده می کند و آیا چنین چیزی ممکن است؟ خدای تعالی برای اینکه از آن سرگردانی نجاتش دهد او را برای صد سال میراند، و مجدداً زنده اش کرد.

سخن کوتاه اینکه، از آنجایی که این پندار (که دیگر حق ظاهر شدنی نیست) در نظرشان قوت گرفت و از زوال غلبه باطل مایوس شدند، خداوند سالهای متمادی به خوابشان برده آن گاه بیدارشان کرد تا از یکدیگر بپرسند چقدر خوابیده ایم، یکی بگوید یک روز، دیگری بگوید پاره ای از یک روز، آن گاه پیرامون خود نگریسته ببینند اوضاع و احوال دنیا طور دیگری شده و کم کم بفهمند که صدها سال است که به خواب رفته اند و این چند صد سال که به نظر دیگران چند صد سال بوده به نظر ایشان یک روز و یا بعضی از یک روز می آید. از همین جا که طول عمر دنیا و

با کمی آن چنان نیست که بتواند حقی را بمیراند یا باطلی را زنده کند و این خدای سبحان است که زمینی ها را زینت زمین کرده، و دل‌های آدمیان را مجذوب آنها ساخته قرن‌ها و روزگارها جریان داده تا آنان را بیازماید که کدام نیکوکارترند، و دنیا جز این سمتی ندارد که طالبان خود را با زر و زیور خود بفریبند، و آنهایی را که پیرو هوی و هوس اند و دل به زندگی زمینی داده اند گول بزند.

و این خود حقیقتی است که همواره برای انسانها هر وقت که به عمر رفته خود نظر بیفکنند روشن و مبرهن می شود و می فهمند آن هفتاد سالی که پشت سر گذاشته و آن حوادث شیرین و تلخی که دیده اند تو گویی یک رؤیا بوده که در خواب و چرت خود دیده و می بینند.

چیزی که هست مستی هوی و هوس و گرمی و بازی با امور مادی دنیوی نمی گذارد آنان متوجه حق بگردند، و پس از تشخیص حق آن را پیروی کنند.

لیکن برای خدا روزی است که در آن روز این شواعل، دیگر آدمی را به خود سرگرم نمی کند و این دنیا و زرق و برقص آدمی را از دیدن حق باز نمی دارد، و آن روز مرگ است.

هم چنان که از علی (ع) نقل شده که فرمود " مردم در خوابند تا بیدارند، وقتی مردند بیدار می شوند" روز دیگری نیز هست که خداوند در آن روز بساط دنیا و زندگی هایش را بر می چیند، و با فرمان قضایش بشر را به سوی انقراض سوق می دهد.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۸

[چند وجه دیگر در باره غایت بعث اصحاب کهف (لَيْتَسَأَلُوا بَيْنَهُمْ ...) ..... ص: ۳۵۸

از آنچه گذشت معلوم شد که چرا جمله " لَيْتَسَأَلُوا بَيْنَهُمْ " غایت و هدف از بیدار شدن آنان قرار گرفته، و لام غایت بر سر آن آمده آری، لام غایت در آمده تا غایت را تعلیل کند، و این غایت را با غایتی که در جمله " ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا " بود منطبق سازد.

بعضی «۱» از مفسرین گفته اند: در جمله مورد بحث بعضی از غایت در جای همه غایت قرار گرفته، یعنی مساله پرسش از یکدیگر غایت منحصر نیست، بلکه غایت‌های بسیار دیگری نیز هست که خود به خود دنبال آن غایتی که ذکر شده بروز می کند، مثلاً تنها پرسش از یکدیگر را اسم برده ولی به دنبال آن پی بردن به حقیقت مطلب نیز هست، علم به قدرت کامله خدا نیز هست. لیکن علاوه بر اینکه از ظاهر لفظ آیه دلیلی بر این تفسیر نیست مستلزم تکلف نیز هست هم چنان که بر کسی پوشیده نیست «۲».

بعضی «۳» دیگر گفته اند: لام در جمله " لیتسائلوا " لام عاقبت است، نه لام غایت، چون استبعاد کرده اند از اینکه تسائل که یک مساله پیش پا افتاده است هدف از جریان اصحاب کهف بوده باشد. لیکن به فرض هم که لام، لام عاقبت باشد باز استبعاد او به حال خود باقی است، برای اینکه همانطور که یک امر پیش پا افتاده بعید است غایت و هدف از صحنه اصحاب کهف باشد عاقبت بودن آن هم بعید است، معقول نیست که چنین امر بی ارزشی منظور از یک صحنه ای بس خطیر و معجزه ای بس عظیم بوده باشد. علاوه بر اینکه شما خواننده محترم ملتفت شدید که غایت قرار گرفتن تسائل برای داستان اصحاب کهف هیچ بعدی نداشته بلکه امری طبیعی است.

"قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ" - این جمله دلیل بر این است که یک نفر از ایشان بوده که از دیگران از مدت مکث در غار پرسیده که چقدر خوابیده ایم. و از آن برمی آید که گویا سائل خودش احساس طولانی بودن مدت مکث را کرده، چون آن کسالتی را که معمولا بعد از خوابهای طولانی به آدمی دست می دهد در خود دیده، لذا حد اقل به شک افتاده و پرسیده:

"كَمْ لَبِثْتُمْ."

[معنای جمله: "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" ] ..... ص : ۳۵۸

"قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" - در جواب وی مردد شده گفتند: یا یک روز یا بعضی از یک روز، و گویا این تردیدی که در جواب از خود نشان دادند بدین جهت بوده که دیده اند

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۰۲.

(۲) به نظر می رسد که هیچ اشکالی در آن نباشد و وجه تکلف در آن کاملا پوشیده است. مترجم [.....].

(۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۹

جای آفتاب تغییر کرده، مثلا اگر صبح به خواب رفته بودند، وقتی بیدار شدند دیده اند آفتاب در اواسط آسمان و یا اواخر آن است آن گاه شک کردند در اینکه در این بین شبی را هم در خواب گذرانده اند، تا در نتیجه خوابشان یک روز طول کشیده باشد، و یا چنین نبوده، و در نتیجه پاره ای از روز را در خواب بوده اند، بدین جهت جواب خود را با تردید دادند که یا یک روز در خواب بوده ایم و یا پاره ای از یک روز، و به هر حال جوابی که دادند یک جواب است. ولی بعضی «۱» از مفسرین گفته اند دو جواب است. برخی از آنها نظرشان این بوده که یک روز در خواب بوده اند و برخی دیگر آن شق دیگر را تشخیص داده اند، دلیل این مفسرین این است که اگر جواب یکی بوده به آن بیانی که گذشت باید گفته باشند که ما پاره ای از روز خواب بوده ایم و یا یک روز و اندی، نه یک روز، به همین دلیل کلمه "او" باید برای تفصیل باشد نه تردید، یعنی از آن فهمیده می شود که یکی از آنان گفته یک روز در خواب بوده ایم، و دیگران گفته اند بعضی از یک روز را.

لیکن این سخن، سخن قابل توجهی نیست: اولاً برای اینکه از سیاقی چون "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" به هیچ وجه چنین معنایی استفاده نمی شود. صرفنظر از سیاق، اصلاً در قرآن کریم عین این عبارت از شخص واحد نقل شده که گفته است: "لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" «۲» که پر واضح است در آن عبارت معنا ندارد کلمه "او" برای تفصیل باشد.

و ثانیاً، برای اینکه تردید اصحاب کهف ناشی از استدلالی بوده که از شواهد و قرائن مشهود گرفتند، و چنین مردانی بزرگ شانسان اجل از این است که از روی تحکم و هوی و هوس و گزافه گویی حرفی بزنند. و شواهد و قرائن خارجی که انسان به وسیله آن استدلال می کند از قبیل آفتاب و سایه و نور و ظلمت و امثال آن آنهم از کسانی که تازه از خواب برخاسته اند اموری نیست که مقدار دقیق زمانی که به خواب رفته اند را مشخص سازد، حال چه اینکه

ما کلمه "او" را برای تردید بدانیم یا برای تفصیل. پس مقصود از کلمه "یوم" در هر دو حال زیادتر از یک شبانه روز است، و استعمال کلمه "یک روز" در یک روز و اندی شایع است، و تازگی ندارد.

"قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" - یعنی بعضی دیگر ایشان در رد آنهاپی که گفتند "یک روز و یا پاره ای از یک روز خوابیدیم" گفتند: "پروردگار شما بهتر می داند که چقدر

---

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹، به نقل از ابو حیان.

(۲) سوره بقره، آیه ۲۵۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۰

خوابیده اید" چون اگر منظورشان رد آن کلام نبوده باشد جا داشت بگویند: "پروردگار ما بهتر می داند."

این را بدان جهت گفتیم تا روشن گردد که عبارت مذکور صرفاً برای رعایت ادب نسبت به خدای تعالی نبوده - آن طور که بعضی «۱» از مفسرین پنداشته اند - بلکه برای بیان حقیقتی از حقایق معارف توحید بوده است، و آن این است که اصولاً علم - به معنای حقیقی کلمه - جز علم خدا نیست، زیرا انسان، گذشته از خودش، محجوب از هر چیز دیگری است حتی نه تنها مالک نفس خود نیست، بلکه احاطه به خویش هم ندارد، مگر آنکه خدایش اجازه داده باشد، و اگر به غیر خود احاطه ای پیدا کند و علمی به هم رساند به آن مقدار می تواند که امارت و نشانه های خارجی برایش کشف نموده پرده برداری کند، و اما احاطه به عین موجودات و عین حوادث که علم حقیقی هم همان است علمی است مخصوص خدای تعالی که محیط به هر چیز و شاهد و ناظر بر هر چیز است، و آیات قرآنی هم که بر این معنا دلالت کند بسیار زیاد است.

پس شخص موحد اگر عارف به مقام پروردگار خود باشد باید در هر امری تسلیم او گردد، و علم را از آن او بدانند، و به خودش نسبت علم ندهد، نه تنها علم بلکه هیچ کمالی چون علم و قدرت را به خود نسبت ندهد مگر در جایی که ناچار شود که در آن صورت حقیقت علم و قدرت را به خدا نسبت می دهد و آن گاه آن مقداری را برای خود اثبات می کند که خدای تعالی تملیکش کرده، و اجازه اش داده، هم چنان که خودش فرموده: "عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ" و نیز فرموده: "قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا" «۳» و نیز آیاتی دیگر.

[جمله: "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" انحصار علم حقیقی به معنای احاطه بر عین موجودات و حوادث، به خدای تعالی را افاده می کند] ..... ص: ۳۶۰

از همین جا می توان فهمید که گویندگان جمله "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" در مقام معرفت و خدانشناسی از گویندگان جمله "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" برتر بوده اند، و مقصودشان از گفته خود تنها اظهار ادب نبوده، بلکه همانطور که گفتیم به یکی از معارف توحید آشنایی داشته اند، و گرنه ممکن بود بگویند: "ربنا اعلم بما لبثنا - پروردگار ما بهتر می داند که چقدر خوابیده ایم"، آن وقت این دسته آن عده ای نمی بودند که خدای تعالی در باره شان فرمود: "ثُمَّ

بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِئُوا أَمَدًا- آنان را مبعوث کردیم تا بدانیم کدام طائفه بهتر تشخیص می دهند که چقدر خوابیده اند"، برای اینکه صرف اظهار ادب ملازم با بهتر

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

(۲) و به آدم آنچه را که نمی دانست با الهام خود تعلیم داد. سوره علق، آیه ۵.

(۳) گفتند منزهی تو، ما علمی نداریم مگر همان مقدار که تو به ما دادی. سوره بقره آیه ۳۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۱

تشخیص دادن نیست، و اظهار کردن ادب غیر از تشخیص دادن و گفتن است.

و ظاهر امر این است که گویندگان " رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ " غیر گویندگان " لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ " است، زیرا سیاق- همانطور که دیگران «۱» هم گفته اند- سیاق محاوره و پاسخ و پرسش است که لازمه اش این است که یک عده بپرسند و عده ای دیگر پاسخ گویند. پس گویندگان جمله دومی غیر از گویندگان جمله اولی هستند، و اگر هر دو کلام از یک عده می بود جای آن داشت که بفرماید: " ثم قالوا ربنا اعلم بما لبئنا- پس خودشان در جواب خود گفتند پروردگار ما داناتر است به اینکه چقدر خوابیده ایم " نه اینکه بفرماید: " پروردگار شما بهتر می داند... "

از اینجا استفاده می شود که اصحاب کهف هفت نفر یا بیشتر بوده اند، نه کمتر، زیرا در حکایت گفتگوی ایشان یک جا تعبیر به " قال " آمده، و دو جا: " قالوا " و چون کمترین عدد جمع سه است نتیجتاً عددشان از هفت نفر کمتر نبوده و حد اقل سه نفر سؤال کرده اند و حد اقل سه نفر جواب داده اند، و یک نفر هم صاحب کلامی است که کلمه " قال " در آغازش آمده.

[گفتگوی اصحاب کهف بعد از بیدار شدن در باره رفتن به شهر] ..... ص : ۳۶۱

"فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ" - این جمله نیز تتمه محاوره و گفتگوی ایشان است، که پیشنهاد می کند یک نفر را به شهر بفرستند تا طعامی برایشان بخرد، و غذایی تهیه کند. ضمیر در کلمه " ایها " به مدینه بر می گردد، و مقصود اهل مدینه است، یعنی کدام یک از اهل شهر طعام بهتری دارد از او بخرد و بیاورد، و این قسم اضمار را استخدام گویند.

کلمه " ازکی: پاکیزه تر " از ماده زکات است، و زکات طعام پاکیزه آن است. بعضی «۲» گفته اند: یعنی حلال تر آن. بعضی «۳» دیگر گفته اند یعنی پاک تر آن، و لیکن اینکه کلمه را به صیغه افعال تفصیل (ازکی) آورده خالی از این اشعار و اشاره نیست که مقصود از کلمه مذکور همان معنای اول باشد.

ضمیر در " منه " به طعامی برمی گردد، که از جمله " أَزْكَى طَعَامًا " استفاده می شود بعضی «۴» گفته اند به کلمه " أَزْكَى طَعَامًا " برمی گردد و کلمه " من " در " منه " برای ابتداء و یا تبعیض است که اگر تبعیض باشد معنای جمله این می شود که " یکی را بفرستید در شهر بگردد و ببیند کدامیک از فروشگاهها جنس پاکیزه تر می فروشد و مقداری از آن برایتان



(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

(۲ و ۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۰ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۰۳.

(۴) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۲

خریداری کند تا با آن ارتزاق کنید" بعضی «۱» دیگر گفته اند ضمیر به کلمه " و رق" بر می گردد، آن گاه حرف " من" را بدلی گرفته و گفته اند: معنای آیه این است که " بیاورد رزقی بدل از پول"، ولی این احتمال بعید است، چون مستلزم تقدیر گرفتن ضمیر دیگری است که به جمله قبلی برگردد، علاوه بر اینکه ضمیر مورد گفتگو ضمیر مذکر است، و اگر به و رق بر می گشت باید مؤنث آورده می شد، به شهادت اینکه خود آیه قبلا و رق را مؤنث دانسته در باره اش اشاره مؤنث به کار برده و فرموده " بِرَقِّكُمْ هَذِهِ".

[انگرنای اصحاب کهف از فاش شدن رازشان و دست یافتن کفار به آنان ] ..... ص : ۳۶۲

"وَلِيَتَلَطَّفُ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا" - "تلفت" به معنای اعمال لطف و رفق و اظهار مدارات است، پس اینکه فرمود: "وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا" عطفی است تفسیری، که می خواهد همان جمله قبلی را معنا کند، و مقصود از این کلام به طوری که از سیاق برمی آید این است که باید این شخص که می فرستید در اعمال نازک کاری و لطف با اهل شهر در رفتن و برگشتن و معامله کردن خیلی سعی کند، تا مبادا خصومتی یا نزاعی واقع شود که نتیجه اش این شود که مردم از راز و حال ما سردرآورند.

بعضی «۲» دیگر اینطور معنا کرده اند که در معامله بسیار نازک کاری به خرج دهد. ولی کلام مطلق است و قیدی برای خصوص معامله در آن نیست.

"إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا".

این آیه امر به تلفت را تعلیل نموده و مصلحتش را بیان می کند.

جمله " يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ" به معنای " یطلعوا علیکم" - بر شما اطلاع یابند" است، چون ظهور بر هر چیز اطلاع از آن و علم یافتن بدان و همچنین ظفر یافتن بر آن است، و آیه شریفه به هر دو معنا هم تفسیر شده، و کلمه مذکور به طوری که راغب «۳» گفته از کلمه " ظهر" گرفته شده که به معنای پشت و گرده آدمی است، در مقابل شکم آدمی، پس از آن بطور استعاره در خصوص گرده زمین استعمال نموده گفتند: " ظهر الارض - پشت زمین" در مقابل " بطن الارض - دل زمین"، آن گاه " ظهور" از آن گرفته شده که به معنای پیدایی و هویدایی است، در مقابل " بطون" که به معنای ناپیدایی است.

چون بودن شخص در روی زمین ملازم است با دیدن و اطلاع یافتن و همچنین میان بودن در روی زمین و ظفر یافتن و نیز میان آن و غلبه یافتن ملازمه عادی هست، و لذاست که

(۱ و ۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۱.

(۳) مفردات راغب، ماده "ظهر".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۳

گفته «۱» شده "ظهر علیه" در معنای "اطلاع یافتن بر آن" و "مکان او را شناخت" و "بر او ظفر یافت" و "بر او غلبه کرد" استعمال می شود، و از این گذشته در اشتقاقش هم توسعه ای قائل شده اند، به طوری که هم باب افعال از آن گرفته اند و هم باب مفاعله و باب تفاعل و باب استفعال و ابوابی دیگر.

و از سیاق برمی آید که جمله "يُظْهِرُوا عَلَيْكُمْ" در خصوص این داستان به معنای همان اطلاع یافتن از مخفی گاه کسی سر درآوردن است، زیرا از سایر معانی جامع تر است، چون اصحاب کهف قبلا مردمانی نیرومند و متنفذ بوده اند، و حال فرار نموده و خود را پنهان کرده اند، لذا سفارش می کنند که چون ما مردمی سرشناسیم سعی کن کسی از مخفی گاه ما خبردار نشود و اگر مطلع شوند بر آنچه که می خواهند ظفر می یابند.

و اینکه فرمود: "یرجموکم" معنایش کشتن با سنگ است که بدترین کشتن ها است، زیرا علاوه بر کشتن منفوریت و مطرودیت کشته را هم همراه دارد و در این که خصوص رجم را از میان همه اقسام قتل اختیار نمود خود مشعر بر این است که اهل شهر عموماً با اصحاب کهف دشمنی داشته اند، زیرا اینان از دین آنان بیرون آمده بودند، با حرصی عجیب می خواستند با ریختن خون ایشان دین خود را یاری کنند، بنا بر این اگر دستشان به ایشان برسد بی درنگ خونشان را می ریزند، و چون همه افراد می خواهند در اینکار شرکت جویند لا جرم جز با سنگسار میسر نمی شود. و اینکه فرمود "أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ" ظاهرش این است که کلمه "اعاده" متضمن معنای داخل کردن باشد، چون می بینیم کلمه مذکور با لفظ "فی" متعدی شده است. با اینکه این کلمه همواره باید با "الی" متعدی شود.

آری، برداشتی که اصحاب کهف کردند طوری نبوده که مردم دست از سر آنان بردارند، یا به صرف ادعای اینکه بگویند ما از دین توحید دست برداشته ایم از ایشان بپذیرند و جرمشان را ببخشند بلکه به خاطر اینکه جرمشان تظاهر به دین توحید و خروج از دین بت پرستی بوده و علناً بت پرستی را خرافی و موهوم و افتراء بر خدا معرفی می کردند عادتاً نباید به صرف اعتراف به حقانیت بت پرستی قناعت کنند، بلکه باید آن قدر تعقیبشان کنند و رفتارشان را زیر نظر بگیرند تا نسبت به صدق ادعایشان اطمینان پیدا کنند، و قهراً در بت پرستی یکی از بت پرستان شده و تمامی وظائف دینی ایشان را انجام داده از انجام مراسم و شرایع دین الهی

---

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۴

محروم شوند، حتی به یک کلمه از دین توحید لب نکشایند.

البته هیچ یک از اینها نسبت به کسی که در زیر فشار کفار قرار گرفته و از هر سو او را محصور خود نموده مانند یک اسیر زیر دست و مستضعف در میان آنان زندگی می کند مانعی ندارد، هم عقل آن را تجویز می کند، و هم نقل،

حتی قرآن کریم صریحا تجویز نموده و فرموده: "إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ" «۱» و نیز فرموده: "إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاهُ" «۲» که چنین کسانی می توانند به زبان انکار حق نموده و در دل ایمان داشته باشند، لیکن همه اینها برای کسی است که گفتیم در زیر فشار کفار و زیر نظر آنان و در چنگالشان قرار گرفته باشد، نه مانند اصحاب کهف که از میان کفار نجات یافتند، و آزادی در عمل و اعتقاد به دست آوردند، برای آنان دیگر جایز نیست خود را در مهلکه ضلالت افکنده و دست بسته تحویل اجتماع کفر شوند آن وقت نتوانند به کلمه حق لب بگشایند، و خود را از انجام وظائف دینی و انسانی محروم کنند، که اگر چنین کنند سعادت را بر خود حرام نموده دیگر هرگز روی رستگاری را نمی بینند، هم چنان که خدای تعالی فرموده: "إِنَّ الَّذِينَ تَوَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا" «۳».

با اینکه تقیه و تظاهر به کفر از روی اضطرار جایز است سبب نگرانی و بیم اصحاب کهف چه بوده است؟] ..... ص : ۳۶۴

و با همین بیان وجه ترتب جمله " وَ لَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا" بر جمله " أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ" کاملا روشن می گردد، و نیز اشکالی که در اینجا به نظر می رسد رفع می شود، و آن اشکال این است که اظهار کفر از روی اکراه و پنهان داشتن ایمان در قلب و بین خود و خدا همیشه بخشوده است، و منحصر به زمانی معین نیست، پس چرا فرموده: " و هرگز تا ابد رستگار نمی شوند" و با اینکه مجبور بودن اصحاب کهف از حالشان هویدا بوده چرا برگشتن به کفر ملتشان را هلاکت ابدی خوانده؟ جوابی که گفتیم از کلام ما به دست می آید این است که اگر خود را بر مردم عرضه می کردند و یا ایشان را به نحوی به مخفی گاه خود راهنمایی

(۱) مگر کسی که مجبورش کنند به زبان کفر بگویند، در حالی که قلبش مطمئن به ایمان باشد.

سوره نحل، آیه ۱۰۶.

(۲) مگر آنکه از شر آنان تقیه کنید. سوره آل عمران، آیه ۲۸ [.....].

(۳) کسانی که ملائکه جانشان را در حال کفر و ظلم به نفس گرفتند می پرسند در دنیا چه وضعی داشتید (چرا کافر بودید؟) می گویند ما در دنیا جزو طبقه ضعیف بودیم (اقویا به کفر مجبورمان کردند) ملائکه می گویند: مگر زمین خدا فراخ نبود چرا مهاجرت نکردید؟ این دسته از مردم جایشان جهنم است که بد سرانجامی است. سوره نساء، آیه ۹۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۵

می نمودند خود را به اختیار گرفتار کفر و شرک نموده و عذرشان موجه نمی شد (آری ناچاری و اضطرار به اختیار منافاتی با اختیار ندارد مثلا کسی که خود را به اختیار از هواپیما پرتاب می کند دیگر در بین زمین و آسمان اختیاری ندارد، نه می تواند برگردد و نه می تواند از سقوط و متلاشی شدن خود جلوگیری کند ولی این نتوانستن رفع ملامت از او نمی کند).

البته دیگران هم جوابهای دیگری از این اشکال داده اند که قانع کننده نیست، مثلاً یکی «۱» گفته: اکراه بر کفر گاهی سبب می شود شیطان آدمی را به تدریج استدراج نموده و نظر او را برگرداند و راستی به کفر معتقدش کند، و در این اعتقاد باطل پا بر جایش سازد.

و لیکن این جواب صحیح نیست، برای اینکه اگر چنین خوفی بود می بایست بفرماید:

"و یخاف علیکم ان لا تفلحوا ابدا" یعنی در این صورت ترس آن هست که هرگز رستگار نشوید، نه اینکه بطور قطع بفرماید هرگز رستگار نمی شوید.

بعضی «۲» دیگر از اشکال اینطور جواب داده اند که ممکن است منظور این باشد که کفار از راه دوستی و خواهش شما را به دین خود برگردانند. ولی سیاق با این توجیه سازگاری ندارد.

بعضی «۳» دیگر جواب داده اند که ممکن است در آن روز تقیه جائز نبوده، و به هیچ وجه کسی نمی توانسته اظهار کفر کند، قهراً در چنین فرضی عود به ملت کفر هر چند تقیاً باشد عدم فلاح ابدی را مستلزم است، این جواب نیز ناتمام است، برای اینکه دلیلی بر آن نیست و صرف احتمال، کافی در رفع اشکال نمی باشد.

و سیاق محاوره ای که از ایشان حکایت شده یعنی از جمله " قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ " - تا آخر دو آیه - سیاق عجیبی است که از کمال محبتشان به یکدیگر در راه خدای تعالی و برادریشان در دین و مساواتشان در بین یکدیگر و خیرخواهی و اشفاق نسبت به هم خبر می دهد.

همانطور که قبلاً هم گفتگویش گذشت در جمله " رَبِّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ " بر موقفی از توحید اشاره کرده اند که نسبت به صاحبان و گویندگان جمله " لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ " رفیع تر و کامل تر است.

و اما برادری و مساواتشان از اینجا فهمیده می شود که یکی از ایشان وقتی می خواهد پیشنهاد کند که کسی را بفرستیم شهر به یکی از رفقاییش نمی گوید تو برخیز برو، می گوید

---

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۲.

(۲ و ۳) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۶

یکی را بفرستید، و نیز نگفت فلانی را بفرستید. و وقتی هم خواست اسم پول را ببرد نگفت پولمان را و یا از پولمان به او بدهید برو، بلکه گفت: " پولتان را بدهید به یک نفرتان " و ورق را به همه نسبت داد، همه اینها مراتب برادری و مساوات و ادب آنان را می رساند.

بعلاوه، جمله " فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً ... " و جمله " وَ لِيَتَلَطَّفُ ... " مراتب خیرخواهی آنان نسبت به هم را می رساند. و جمله " إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ ... " اشفاق و مهربانی آنان را نسبت به یکدیگر می رساند که چقدر نسبت به نفوسی که دارای ایمان بودند مشفق بودند، و برای آن نفوس ارزش قائل بودند.

و در جمله "بَوْرَقِكُمْ هَذِهِ" با در نظر گرفتن اضافه پول به آنان و به کار رفتن اشاره "هذه" که و رق مشخصی را تعیین می کند اشعار دارد بر اینکه عنایت خاصی داشته اند بر اینکه بدان اشاره کنند و بگویند "پولتان که اینست" و گرنه سیاق بیش از این استدعا نداشت که چون گرسنه اند شخصی را بفرستند قدری غذا تهیه کند. و اما اسم پول بردن و بدان اشاره کردن بعید نیست برای این بوده که ما بدانیم جهت بیرون افتادن راز آنان همان پول بوده، چون وقتی فرستاده آنان پول را در آورد تا به فروشنده جنس بدهد فروشنده دید سکه ای است قدیمی و مربوط به سیصد سال قبل. و در آیات این داستان غیر از این پول چیز دیگری باعث کشف این راز معرفی نشده است.

"وَ كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ."

در مفردات «۱» گفته: ماده "عثر" به معنای سقوط است. وقتی می گویند "فلان عثر" معنایش این است که فلانی افتاد، ولی مجازاً در مورد کسی هم که به مطلبی اطلاع پیدا می کند بدون اینکه در پی آن باشد استعمال می کنند، و می گویند: "عثر علی کذا" یعنی به فلان مطلب اطلاع یافتیم. در قرآن کریم یک جا فرموده: "فَإِنْ عَثَرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا" و یک جا فرموده: "وَ كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ" یعنی این چنین ایشان را بر جای آنان واقف نمودیم بدون اینکه خودشان در جستجوی آنان باشند.

و تشبیهی که در جمله "وَ كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ" است مانند تشبیهی است که در جمله "كَذَلِكَ بَعَثْنَاَهُمْ" قرار دارد، و معنایش این است: همانطور که قرن‌ها به خوابشان کردیم و سپس بیدارشان نمودیم همین طور چنین و چنان کردیم. و به همین منوال جمله اولی معنا

---

(۱) مفردات راغب، ماده "عثر".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۷

می شود. و مفعول "أَعْتَرْنَا" در آن جمله کلمه "اناس" است که سیاق بر آن دلالت دارد، و ذیل آیه هم که می فرماید: "لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ" شاهد بر این دلالت است.

و جمله "رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ" به بیانی که خواهد آمد این وجه را تایید می کند.

بعضی «۱» از مفسرین بر این وجه اعتراض کرده اند، اولاً به اینکه مستلزم این است که تنازع و سر و صدای مردم بعد از واقف شدن بر حال اصحاب باشد، و حال آنکه چنین نیست، و ثانیاً به اینکه تنازع و سر و صدا قبل از وقوف بر حال آنان بوده، و بعد از وقوف دیگر سر و صدا برطرف شده است، و بنا بر وجه بالا تنازع و وقوف در یک وقت بوده و صحیح نیست.

از این اعتراض پاسخ می دهیم به اینکه بنا بر این وجه، تنازع مردم تنازع در خصوص اصحاب کهف است که زمانا بعد از اعمار و وقوف بوده، و آن تنازعی که قبل از وقوف بوده تنازع در مساله قیامت بوده است که بنا بر این وجه مقصود از تنازع آن نیست.

[توضیح آیه: "فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَانًا ... " که گفتگوی و مجادله مردم را در باره اصحاب كهف حكایت می كند] ....  
ص : ۳۶۷

گویندگان این حرف مشرکین هستند به دلیل اینکه دنبال آن چنین نقل فرموده: " قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أُمَّرِهِمْ - گفتند آنهایی که بر امر ایشان اطلاع یافتند ". و مراد از "بناء" بنیان بر ایشان است- و به طوری که بعضی «۲» گفته اند منظور این است که دیواری کشیده شود تا اصحاب كهف پشت آن قرار گرفته از نظر مردم پنهان شوند، و کسی بر حال آنان واقف نگردد، هم چنان که گفته می شود: " بنی علیه جدارا " یعنی آن را پشت دیوار قرار داد.

این قسمت از آیات داستان اصحاب كهف به انضمام قسمت های قبل، از آنجا که فرمود: " وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ " و " كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ " اشاره به تمامیت داستان می کند، گویا فرموده است: بعد از آنکه فرستاده اصحاب كهف به شهر آمد و اوضاع و احوال شهر را دگرگونه یافت و فهمید که سه قرن از به خواب رفتن آنان گذشته (البته این را نفهمید که دیگر شرک و بت پرستی بر مردم مسلط نیست و زمان به دست دین توحید افتاده) لذا چیزی نگذشت که آوازه این مرد در شهر پیچیده خبرش در همه جا منتشر شد، مردم همه جمع شدند و به طرف غار هجوم و ازدحام آوردند و دور اصحاب كهف را گرفته حال و خبر پرسیدند، و بعد از آنکه دلالت الهیه و حجت او به دست آمد خداوند همه شان را قبض روح کرد، پس بعد از بیدار شدن بیش از چند ساعت زنده نماندند، فقط به قدری زنده بودند تا شبیه های مردم در امر قیامت برطرف

---

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۳.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۸

گردد، بعد از آن همه مردند، و مردم گفتند بنائی بر غار آنان بسازید، که پروردگارشان اعلم است.

و در اینکه گفتند: " پروردگارشان اعلم است " اشاره است به اینکه آن جمعیت وقتی آنان را در غار دیدند باز بین خود اختلاف کردند و اختلافشان هر چه بوده بر سر امری مربوط به اصحاب كهف بوده است، زیرا کلام، کلام کسی است که از علم یافتن به حال آنان و استکشاف حقیقت حال مایوس باشد. و گویا بعضی از دیدن آن صحنه شبیه شان نسبت به قیامت زایل گشته آرامش خاطر یافتند، و بعضی دیگر آن طور که باید قانع نشدند، لذا طرفین گفته اند: بالأخره یا حرف ما است یا حرف شما، هر کدام باشد سزاوار است دیواری بر آنان بکشیم که مستور باشند خدا به حال آنان آگاهتر است.

پس جمله " رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ " از نظر هر یک از این دو وجه معنای جداگانه ای به خود می گیرد، برای اینکه به هر حال این جمله نسبت به جمله " إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أُمَّرَهُمْ " که دو وجه در معنایش آوردیم تفرع دارد، به طوری که هر معنایی که آن جمله به خود بگیرد در این هم اثر می گذارد، اگر تنازع مستفاد از جمله " إِذْ يَتَنَزَّعُونَ ... " تنازع و اختلاف در باره قیامت باشد یکی اقرار و یکی انکار کرده باشد، قهرا معنای جمله مورد بحث ما نیز این می شود که مردم در باره قیامت اختلاف نموده سر و صدا را انداخته بودند که ناگهان ایشان را از داستان اصحاب كهف مطلع

کردیم تا بدانند که وعده خدا حق است و قیامت آمدنی است، و شکی در آن نیست، و لیکن مشرکین با اینکه آیت الهی را دیدند دست از انکار برنداشتند و گفتند دیواری بر آنان بسازید تا مردم با آنان ارتباط پیدا نکنند چه از امر آنان چیزی برای ما کشف نشد و یقین پیدا نکردیم پروردگار آنان به حال آنان داناتر است.

موحدین گفتند امر ایشان ظاهر شد، و آیت آنان روشن گردید، و ما به همین آیت اکتفاء نموده ایمان می آوریم، و بر بالای غار آنان مسجدی می سازیم که هم خدا در آن عبادت شود و هم تا آن مسجد هست اسم اصحاب کهف هم زنده بماند، تا بدانند وعده خدا حق است، و مراد از وعده خدا به طوری که از سیاق استفاده می شود مساله معاد و قیامت است، پس در حقیقت جمله "وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا" عطف تفسیری آن است.

و ظرف "اذ" در جمله "إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ" ظرف برای "اعثرنا" و یا برای "ليعلموا" است. و کلمه "تنازع" به معنای تخاصم و دشمنی است. بعضی «۱» گفته اند: اصل

---

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۹

این کلمه به معنای تجاذب است که در تخاصم استعمال می شود. و به همین جهت به اعتبار معنای اصلی اش متعدی به نفس به کار می رود، هم چنان که به اعتبار معنای تخاصم به وسیله "فی" نیز متعدی می شود، مانند تنازع در جمله "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ".

و مراد از "تنازع مردم در بین خود و در باره امر خود" تنازعشان در مساله قیامت است.

و اگر قیامت را به ایشان نسبت داده به خاطر اعتناء زیادی است که در باره آن داشتند. این بود حال آیه مورد بحث از نظر مفردات آن، و دلالت و شهادتی که بعضی کلمات آن بر معنای بعضی دیگر دارد.

و معنایش بنا بر آنچه گذشت این می شود: همانطور که ما آنان را به خواب کردیم و سپس برای منظوری چنین و چنان بیدارشان نمودیم همچنین مردم را از حال آنان با خبر کردیم تا در باره قیامت که در باره آن با هم نزاع داشتند روشن گشته بدانند که وعده خدا به آمدن قیامت حق است. و در فرا رسیدن آن شک و ریبی نیست.

و یا معنایش این می شود که: ما مردم را بر جای آنان واقف ساختیم تا مردم مقارن نزاعی که بین خود در باره قیامت داشتند بدانند که وعده خدا حق است.

[وجه دلالت بیدار شدن اصحاب کهف بعد از خواب چند صد ساله، بر حق بودن معاد و قیامت] ..... ص: ۳۶۹

خواهی پرسید که از خواب بیدار شدن اصحاب کهف چه دلالتی دارد بر اینکه قیامت حق است؟ در جواب می گوئیم: از این جهت که اصحاب کهف در عالم خواب جانشان از بدنهایشان کنده شد، و در این مدت طولانی مشاعرشان به کلی تعطیل گشته بود و حواس از کار باز ایستاده و آثار زندگی و قوای بدنی همه از کار افتاد، یعنی بدنهای دیگر نشو و نما نکرد، موی سر و رویشان و ناخن هایشان دیگر بلند نشد شکل و قیافه شان عوض نگردید اگر جوان بودند پیر نشدند و اگر سالم بودند مریض نگشتند، ظاهر بدنهای و لباسهایشان پوسیده نشد، آن وقت پس از روزگاری بس

طولانی یک بار دیگر که داخل غار شده بودند برگشتند، و این خود بعینه نظیر قیامت است، و نظیر مردن و دوباره زنده شدن است، و هر دو در اینکه خارق العاده اند شریکند، کسی که آن را قبول داشته باشد نمی تواند این را قبول نکند، و هیچ دلیلی بر نفی آن جز استبعاد ندارد.

و این قضیه در زمانی رخ داده که دو طائفه از انسانها با هم اختلاف داشته اند یک طائفه موحد بوده اند که می گفتند روح بعد از مفارقتش از بدن دوباره در روز قیامت به بدنها بر می گردد طائفه دیگر مشرک بودند و می گفتند روح اصلاً مغایر بدن است، و در هنگام مرگ از بدن جدا می شود، و لیکن به بدن دیگری می پیوندد، آری عموم بت پرستان اعتقادشان این است که آدمی با مرگ دستخوش بطلان و نابودی نمی گردد، و لیکن به بدن دیگری ملحق می شود و این همان تناسخ است.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۰

پس در چنین عصری حدوث چنین حادثه ای جای هیچ شک و ریبی باقی نمی گذارد که این داستان آیتی است الهی که منظور از آن از بین بردن شک و تردید دلها است، در خصوص امر قیامت، و منظور آوردن آیتی است تا بفهمند که آن آیت دیگر (قیامت) نیز ممکن است و هیچ استبعادی ندارد.

از همین جا است که در نظر، قوی می آید که اصحاب کهف بعد از چند ساعتی که مردم از حال آنان واقف شدند از دنیا رفته باشند، و منظور خدای تعالی همین بوده باشد که آیتی از خود نشان داده دهان به دهان در بشر منتشر شود تا در باره قیامت تعجب و استبعاد نکنند.

از اینجا وجه دیگری برای جمله: "إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ" پیدا می شود، و آن این است که بگوئیم در ضمیر جمع اول، یعنی آنکه در یتنازعون است و آنکه کلمه "بین" بر آن اضافه شده به ناس برمی گردد، و سومی یعنی آنکه "امر" بر آن اضافه شده به اصحاب کهف برمی گردد و کلمه: "اذ" در این صورت ظرف برای: "لیعلموا" خواهد بود، و معنایش این می شود که مردم را به داستان اصحاب کهف آگاه کردیم تا بدانند وعده ما حق است، و در آن تردیدی نیست، و این دانستنشان وقتی باشد که در میان خود در خصوص اصحاب کهف سر و صدا می کردند.

و اگر تنازع مزبور تنازع در باره اصحاب کهف بوده باشد، و ضمیر در "امرهم" به اصحاب کهف برگردد معنای آیه چنین می شود: ما بعد از آنکه اصحاب کهف را بیدار کردیم مردم را بر حال آنان مطلع ساختیم تا بدانند که وعده خدا حق است و قیامت تردیدی ندارد، و مردم در باره آنان بین خود نزاع کردند که آیا اینها خوابند یا مرده اند و آیا لازم است دفن شوند و برایشان قبر درست کنیم و یا به حال خودشان واگذاریم تا در فضای غار هم چنان بمانند، مشرکین گفتند: بنائی بر آنان بنیان کنیم و به حال خودشان واگذاریم، پروردگارشان داناتر به حالشان است که آیا زنده اند و خواب و یا آنکه مرده اند، ولی موحدین گفتند: مسجدی را بالای آنان بنا می کنیم.

این دو معنا بود که احتمال می رفت و لیکن سیاق مؤید معنای اول است، زیرا ظاهر سیاق این است که اینکه موحدین گفتند "لَتَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا" در حقیقت رد کلام مشرکین است که گفته اند: "أَبْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا ... " و این دو قول به طور یقین از دو طایفه است، و باید با هم مختلف باشد، و این اختلاف تنها بنا بر معنای اول تصور دارد، و همچنین جمله "رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ" آن هم با این تعبیر که بگویند: "رَبُّهُمْ" و نگویند: "پروردگار ما" با



معنای اول مناسب تر است.

[مقصود از: "الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ" در آیه: "قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ ..."] ..... ص: ۳۷۱

"قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا."

این جمله نقل کلام موحدین است، شاهدش این است که گفتند مسجدی بنا کنیم، و نگفتند معبدی. چون مسجد در عرف قرآن محلی را گویند که برای ذکر خدا و سجده برای او مهیا شده است، و قرآن بتکده و یا سایر معابد را مسجد نخوانده هم چنان که خداوند در سوره حج، مسجد را در مقابل صومعه و بیع و صلوات قرار داده و فرموده: "وَمَا سَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ" «۱».

و اگر می بینید جمله مورد بحث با فصل و بدون عطف آمده بدین جهت است که کلام به منزله جواب از سؤالی مقدر است، گویا سائلی پرسیده: غیر مشرکین چه گفتند؟ در جوابشان گفته شد آنها که بر امر اصحاب کهف غلبه کردند چنین گفتند. و منظور از "غلبه بر امر ایشان" اگر مقصود از "امر ایشان" همان مساله مورد مشاجره در جمله "يَتَنَازَعُونَ... " باشد و ضمیر "هم" به ناس برگردد مراد غلبه موحدین خواهد بود به وسیله پیروزی خود با معجزه کهف. و اگر ضمیر به "فتیه" برگردد مقصود از غلبه بر امر ایشان (فتیه)، غلبه از نظر به دست گرفتن کار ایشان خواهد بود که باز در این صورت همان موحدین بودند که متصدی امر کهف و ساختن مسجد بر بالای آن بودند. بعضی «۲» گفته اند: غالبین بر امر ایشان پادشاه زمان و دستیارانش بودند، نه موحدین، بعضی «۳» دیگر گفته اند: اولیاء و فامیل‌های خود اصحاب کهف بودند. و این قول از هر قولی دیگر سخیف تر است.

و اگر منظور از امر ایشان امر مذکور در "يَتَنَازَعُونَ... " نبوده باشد در این صورت اگر ضمیر به "ناس" برگردد معنای غلبه عبارت از زمامداری خواهد بود، و معنای "قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ"، "آنهايي که زمام امر مردم را در دست داشتند چنین و چنان گفتند" خواهد بود.

و این زمامداری هم با حاکم زمان قابل انطباق است و هم با موحدین، هم ممکن است حاکم این حرف را زده باشد، و هم موحدین و اگر ضمیر به موصول (الذین... - آنهايي که غلبه کردند) برگردد دیگر منظور از غالبون خیلی روشن است، و مقصود از غلبه زمامداران بر امر خویش این است که ایشان هر کاری را بخواهند می کنند. این بود وجوه محتمل در این آیه ولی از همه

---

(۱) مساجدی که در آن نام خدا برده می شود. سوره حج، آیه ۴۰.

(۲ و ۳) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۰.

این آیه از آیاتی است که معرکه آراء مختلف مفسرین شده، اختلافات زیادی در مفردات آیه دارند، اختلاف هایی در مرجع ضمیر جمع در آن و در ضمن اختلافات عجیبی در باره جملات آیه از ایشان دیده می شود که اگر این اختلافات را با آن اختلافات در هم ضرب کنیم آن وقت می توان گفت در این آیات هزاران قول پیدا شده و از این اقوال آنچه که با سیاق آیه مناسب بود آوردیم چنانچه خواننده عزیز بخواهد به همه آن اقوال پی ببرد باید به کتب تفسیری مطول مراجعه نماید.

[حکایت اختلاف مردم در عدد اصحاب کهف و بیان اینکه ایشان هفت نفر بوده اند] ..... ص: ۳۷۲

"سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ ... وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ."

خدای تعالی در این آیه اختلاف مردم را در عدد اصحاب کهف و اقوال ایشان را ذکر فرموده، و بنا به آنچه که خداوند در قرآن نقل کرده- و قوله الحق- مردم سه قول داشته اند که هر یک مترتب بر دیگری است، یکی اینکه اصحاب کهف سه نفر بوده اند که چهارمی سگ ایشان بوده. دوم اینکه پنج نفر بوده اند و ششمی سگشان بوده که قرآن کریم بعد از نقل این قول فرموده: " رجم به غیب می کردند" یعنی بدون علم و اطلاع سخن می گفتند.

و این توصیفی است بر هر دو قول، زیرا اگر مختص به قول دوم به تنهایی بود حق کلام این می بود که قول دومی را اول نقل کند و آن گاه این رد خود را هم دنبالش بیاورد بعدا قول اول و بعد سوم را نقل کند.

قول سوم اینکه هفت نفر بوده اند که هشتمی سگ ایشان بوده، خدای تعالی بعد از نقل این قول چیزی که اشاره به ناپسندی آن کند نیاورده، و این خود خالی از اشعار بر صحت آن نیست. قبلا هم که در پیرامون محاوره اصحاب کهف در ذیل آیه " قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبِّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ " بحث می کردیم گفتیم که این صیغه های جمع و آن یک صیغه مفرد نه تنها اشعار بلکه دلالت دارد بر اینکه حد اقل عدد ایشان هفت نفر بوده و کمتر از آن نبوده است.

و از جمله لطائفی که در ترتیب شمردن اقوال مذکور به کار رفته این است که از عدد سه تا هشت را پشت سر هم آورده با اینکه سه عدد را شمرده شش رقم را نام برده، فرموده " سه نفر، چهارمی سگشان، پنج نفر، ششمی سگشان، هفت نفر هشتمی سگشان."

و اما کلمه " رجما" تمیزی است که به وصف دو قول اول به عبارت " قول بدون علم" می پردازد و " رجم" همان سنگسار کردن است و گویا مراد از " غیب" غایب باشد، یعنی قولی که معنایش از علم بشر غایب است و قائلش نمی داند راست است یا دروغ، آن گاه ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۳

گوینده کلامی را که چنین شانی و چنین وضعی دارد به کسی تشبیه فرموده که می خواهد با سنگ کسی را بزند، خم می شود چیزی را برمی دارد که نمی داند سنگ است یا چیز دیگر و نمی داند که به هدف می خورد یا خیر؟ و شاید در مثل معروف هم که می گویند: " فلانی رجم به غیب کرد" همین باشد، یعنی به جای علم با مظنه رجم کرد، چون مظنون هم هر چه باشد تا حدی از نظر صاحبش غائب است.

بعضی «۱» در معنای " رجم به غیب" گفته اند " ظن به غیب" ولی قول بعیدی است.

خدای تعالی در این سه جمله مورد بحث، در وسط دو جمله اول آن واو نیاورد، ولی در سومی آورده فرموده: "ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ"، "خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ"، "سَبْعَةٌ وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ".

در کشف «۲» گفته در این سه جمله "ثلاثة" و "خمسه" و "سبعه" هر سه خبرهایی هستند برای مبتدای حذف شده، و تقدیر کلام چنین است: "هم ثلاثة" "هم خمسه" "هم سبعه" هم چنان که هر سه جمله "رابعهم كلبهم" و "سادسهم كلبهم" و "ثامنهم كلبهم" مبتداء و خبرهایی هستند که صفت خبر قبلی قرار گرفته اند.

خواهی پرسید این که دلیل بی واو آمدن آن دو جمله و با واو آمدن این جمله نشد؟ در جواب می گوئیم واو مزبور واوی است که همیشه بر سر جمله ای در می آید که آن جمله صفت نکره ای باشد، هم چنان که بر سر جملاتی هم در می آید که حال از معرفه باشد مانند صفت نکره در جمله "جاءنی رجل و معه آخر- نزد من مردی آمد که با او دیگری هم بود" و صفت معرفه مانند "مررت بزید و بیده سیف- زید را در راه دیدم در حالی که در دستش شمشیری بود" و او در جمله "و ما اهلکنا من قریه إلا و لها کتاب معلوم" نیز از همین باب است.

فائده این واو هم در نکره و هم در معرفه تاکید و یا به عبارتی بهتر چسبیدن صفت به موصوف و دلالت بر این است که اتصاف موصوف به این صفت امری است ثابت و مستقر.

همین واو است که در جمله سوم به ما می فهماند که این حرف صحیح است، زیرا می رساند گویندگان این سخن از روی علم و ثبات و اطمینان نفس سخن گفته اند، نه چون آن دو طائفه که رجم به غیب کرده بودند. دلیل بر این استفاده این است که خدای تعالی بعد از دو جمله اول فرمود: "رَجْمًا بِالْغَيْبِ" و بعد از جمله سوم فرمود: "مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ" ابن عباس هم گفته در دو جمله اول واو نیامد چون هنوز جای شمردن بود، زیرا یک قول دیگر باقی مانده بود، ولی در جمله سوم واو آورد تا بفهماند قول دیگری در دنبال نیست، همین

---

(۱ و ۲) کشف، ج ۲، ص ۷۱۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۴

روایت هم خود دلیل قاطع و ثابت است بر اینکه عدد اصحاب کهف هفت نفر بوده، و هشتمی آنان سگشان بوده است  
»۱.«

و در مجمع البیان در ذیل خلاصه ای از کلام ابی علی فارسی گفته: و اما کسی که گفته این واو، واو ثمانیه است، و استدلال کرده به آیه: "حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا" که چون درهای بهشت هشت عدد است لذا واو آورده سخنی است که علمای نحو معنایش را نمی فهمند، و از نظر علمی اعتباری ندارد «۲».

"قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ..."

در این جمله به رسول خدا (ص) فرمان می دهد که در باره عدد اصحاب کهف صحیح ترین نظریه را اعلام بدارد و آن این است که خدا به عدد آنان داناتر است. در کلام سابقش نیز به این نظریه اشاره کرده، نظیر اینکه در جمله ای که از محاوره آنان حکایت کرده بود، و آن را کلامی صحیح هم دانسته بود یکی گفته بود: چه قدر خوابیدند؟ گفتند:

لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" و در آخر حکایت کرده که گفتند، پروردگارتان بهتر می داند که چقدر خوابیدید؟ با این حال در کلام دلالتی است بر اینکه بعضی از کسانی که با رسول خدا (ص) مخاطب به این خطاب یعنی خطاب "رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ" بودند اطلاعی از عدد آنان داشته اند، چون در این کلام فرموده: " مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ - نمی داند آن را مگر عده ای اندک" و فرموده: " لا يعلمهم الا قليل" چون میان "ما" و "لا" فرق است اولی نفی حال را افاده می کند و در نتیجه استثناء "الا قليل" بعد از آن اثبات در حال را می رساند.

و از این کلام چنین به نظر می آید که آن عده کمی که قضیه را می دانستند از اهل کتاب بوده اند.

کوتاه سخن، مفاد کلام این است: سه قولی که در باره عدد اصحاب کهف ارائه شد در عهد رسول خدا (ص) معروف بوده، و بنا بر این، اینکه در جمله " سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً ... - به زودی می گویند سه نفر بوده اند" که می فهماند در آینده این نظریه ارائه می شود، همچنین دو نظریه دیگر در صورتی که عطف به مدخول "سین" در: "سَيَقُولُونَ" باشند آینده نزدیک به زمان نزول این آیات و یا نزدیک به زمان وقوع حادثه را می رساند- دقت

---

(۱) تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۱۳.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۵

فرماید.

"فَلَا تَمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا" - راغب گفته: کلمه "مریه" به معنای تردد در چیزی است، و معنای آن از معنای کلمه "شک" اخص است، و شک از مریه عمومی تر است. آن گاه گفته: "امتراء" و "ممارات" به معنای محاجه در آن امری است که مورد تردد باشد. سپس گفته: اصل کلمه "مریه" از اصطلاح "مریت الناقه" گرفته شده که معنایش "به پستان ماده شتر جهت دوشیدن شیر دست کشیدم" است «۱».

پس اگر "جدال" را "ممارات" خوانده اند برای این است که شخص مجادله کننده با کلام خود می خواهد همه حرفهای طرف خود را از او بدوشد و رد کند.

و مقصود از "ظاهر بودن مرء" این است که در آن تعمق و دقت ننموده به همان مقداری که قرآن از قصه اصحاب کهف آورده اکتفاء کند. ولی بعضی «۲» آن را طوری دیگر معنا کرده اند که از آن توهین و رد شنونده فهمیده می شود. و بعضی «۳» دیگر گفته اند مقصود از ظاهر بودن مرء این است که مرء حجت طرف مقابل را از بین ببرد، و ظهور در اینجا به معنای رفتن است، هم چنان که در شعر شاعر که گفته: "و تلک شکاه ظاهر عنک عارها- و این شکوه ای است که عارش از تو خواهد رفت" به این معنا است.

و معنای آیه این است: وقتی پروردگار تو داناتر به عدد ایشان است، و او است که داستان ایشان را برای تو بیان کرده، پس دیگر با اهل کتاب در باره این جوانان محاجه مکن مگر محاجه ای که در آن اصرار نباشد، و یا محاجه ای که حجت آنان را از بین ببرد، و از هیچ یک از آنان در باره عدد این جوانان نظریه نخواه، پروردگارت تو را کفایت کند.

توضیح در مورد اینکه باید کار فردا را به مشیت خدا (ان شاء الله) مشروط کرد و بیان اینکه هر عملی از هر عاملی موقوف به اذن و مشیت خدای تعالی است [..... ص: ۳۷۵

"وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ".

این آیه شریفه چه خطابش را منحصر به رسول خدا (ص) بدانیم و چه اینکه بگوییم خطاب به آن حضرت و به دیگران است متعرض امری است که آدمی آن را کار خود می داند، و به طرف مقابل خود وعده می دهد که در آینده این کار را می کنم.

قرآن کریم در تعلیم الهی خود تمامی آنچه که در عالم هستی است چه ذوات و چه آثار و افعال ذوات را مملوک خدا به تنهایی می داند، که می تواند در مملوک خود هر قسم تصرفی نموده و هر حکمی را انفاذ بخشد، و کسی نیست که حکم او را تعقیب کند، و غیر

---

(۱) مفردات راغب، ماده "مری".

(۲ و ۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۷ [.....].

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۶

خدا هیچ کس هیچ چیز را مالک نیست، مگر آنچه را که خدا تملیکش کرده، و او را بر آن توانا نموده، تازه بعد از تملیک هم باز خود او مالک و قادر بر آن است (و مانند تملیک ما به یکدیگر نیست که وقتی چیزی به کسی تملیک کنیم دیگر خودمان مالک نیستیم). آیات قرآنی که بر این حقیقت دلالت کند بسیار زیاد است، که حاجتی به ایراد آنها نیست.

پس تمامی ذواتی که در عالم است که دارای افعال و آثاری هستند و ما آنها را سبب و فاعل و علت آن افعال و آثار می نامیم هیچ یک مستقل در سببیت خود نیستند، و هیچکدام در فعل و اثر خود بی نیاز از خدا نیست، هیچ عملی و اثری از آنها سر نمی زند مگر آنکه خدا بخواهد، زیرا او است که آن را قادر بر آن فعل کرده و در عین حال سلب قدرت از خود ننموده، تا آن فاعل بر خلاف اراده خدا اراده ای کند.

و به عبارت دیگر هر سببی از اسباب عالم هستی سبب از پیش خود نیست و سببیتش به اقتضاء ذاتش نمی باشد، بلکه خدای تعالی او را قادر بر فعل و اثرش کرده و هر جا که فعل و اثری از خود نشان دهد می فهمیم که خدا خلاف آن را اراده نکرده است.

و اگر بخواهی می توانی بگویی خدای تعالی راه رسیدن به اثر را برایش آسان و هموار کرده. و باز اگر خواستی بگو اثر خود را به اذن خدا بروز می دهد، زیرا برگشت همه این تعبیرات به یکی است. اذن خدا همان اقدار خدا است، اذن خدا همان رفع موانع نمودن خدا است، و آیات داله بر این که هر عملی از هر عاملی موقوف بر اذن خدای تعالی است بسیار زیاد است از آن جمله می فرماید: " مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنِهٍ أَوْ تَرَكَتُمْوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أَسْوَلِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ " «۱» و نیز می فرماید: " مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ " «۲» و نیز می فرماید: " وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ " «۳» و

نیز می فرماید: "وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ" «۴» و نیز فرموده: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ" «۵» و همچنین آیات زیاد دیگری از این قبیل.

پس انسان عارف به مقام پروردگار خود و کسی که خود را تسلیم پروردگار خویش ساخته می بایستی هیچ وقت خود را سبب مستقل در امری و در کاری نداند، و خود را در آن

(۱) هیچ درخت خرمایی را قطع نمی کنید و یا به حال خود نمی گذارید مگر به اذن خدا. سوره حشر، آیه ۵.

(۲) هیچ مصیبتی نمی رسد مگر به اذن خدا. سوره تغابن، آیه ۱۱.

(۳) سرزمین پاک روئیدنیش نمی روید مگر به اذن خدا. سوره اعراف آیه ۵۸.

(۴) هیچ کسی نمی تواند ایمان بیاورد مگر به اذن خدا. سوره یونس، آیه ۱۰۰.

(۵) هیچ رسولی نفرستادیم مگر برای اینکه به اذن خدا اطاعت شود. سوره نساء، آیه ۶۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۷

کار مستغنی از خدا نپندارد، و بداند که اگر مالک آن عمل و قادر بر آن است خدای تعالی تملیکش فرموده. و او بر آن کار قادرش ساخته. و ایمان داشته باشد به اینکه: "أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً- نیروها همه از خدا است" لا جرم هر وقت تصمیم می گیرد که عملی را انجام دهد باید عزمش توأم با توکل بر خدا باشد هم چنان که خودش فرموده: "فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ" «۱» و هر وقت به کسی وعده ای می دهد و یا از عملی که در آینده انجام دهد خبر می دهد، باید مقیدش کند به اذن خدا، و یا به عدم مشیت خدا خلاف آن را، و بگوید این کار را می کنم اگر خدا غیر آن را نخواسته باشد. و همین معنا یعنی نهی از مستقل پنداشتن، خود معنایی است که از آیه شریفه به ذهن می رسد، مخصوصاً با سابقه ذهنی که از قرآن کریم در باره این حقیقت داریم وقتی می شنویم: "وَلَا تَقُولَنَّ لِسِيٍّ إِيَّائِي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ"، آن هم با در نظر گرفتن آیات قبل که وحدانیت خدا را در الوهیت و ربوبیت بیان می کرد و همچنین آیات ما قبل این قصه را که آنچه در روی زمین است زینت داده خدا معرفی می نمود، و می فرمود:

"خدا به زودی آنها را به صورت خاکی خشک و بی علف در می آورد". و نیز با در نظر گرفتن اینکه یکی از چیزهایی که در روی زمین است افعال آدمی است که خدا برای انسان زینتش داده و با آن آدمیان را امتحان می کند، که آیا خود را مالک آن افعال می دانند یا خیر.

از همه اینها استفاده می شود که منظور از جمله "وَلَا تَقُولَنَّ لِسِيٍّ إِيَّائِي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا" این نیست که شما کارهای خودتان را به خود نسبت ندهید، و این کارها مال شما نیست، قطعاً منظور این نیست، برای اینکه ما می بینیم بسیاری از موارد خدا کارهای پیغمبرش و غیر پیغمبرش را به خود آنان نسبت داده، و اصلاً امر می کند که کارهایی را به خودش نسبت دهد: "فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلِكُمْ" «۲» و یا "لَنَا أَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ" «۳».

پس قرآن کریم اصل نسبت دادن افعال به فاعل را انکار نمی کند آن چیزی را که انکار کرده این است که کسی برای خود و یا برای کسی و یا چیزی ادعای استقلال در عمل و بی نیازی از مشیت خدا و اذن او کند، این است آن نکته ای که جمله استثنایی: "إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" در مقام افاده آن است.

از همین جا روشن می شود که در جمله مذکور بایی به معنای ملاسه در تقدیر است، و استثناء هم استثناء مفرغ است که مستثنی را از همه احوال و از همه زمانها بیرون می کند و

---

(۱) پس هر گاه تصمیمی گرفتی با توکل بر خدا انجام ده. سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.

(۲) پس بگو عمل من برای من و عمل شما برای شما است. سوره یونس، آیه ۴۱.

(۳) کارهای ما برای خودمان و کارهای شما برای خودتان. سوره شوری، آیه ۱۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۸

تقدیرش این است که "به هیچ چیز مگو- یعنی در باره هیچ چیز تصمیم مگیر- که من آن را فردا انجام می دهم، این حرف را در هیچ حالی از احوال و در هیچ زمانی از ازمه من، مگر در یک حال و یک زمان، و آن حال و زمانی است که کلام خود را معلق بر مشیت خدا کرده باشی به اینکه گفته باشی: من این کار را فردا انجام می دهم اگر خدا بخواهد که انجام دهم و یا اگر خدا نخواهد که انجام ندهم" و بالأخره معنای "ان شاء الله" مقید ساختن عمل خویش است به مشیت خدا.

[وجه دیگری که در باره استثناء در آیه: "وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" گفته شده است ]  
..... ص : ۳۷۸

این است آن معنایی که دقت در آیه افاده اش می کند، و ذیل آیه نیز مؤید آن است، البته مفسرین در آن توجیهاات دیگری دارند که ذیلا از نظر خوانندگان می گذرد:

یکی «۱» اینکه معنای آیه همان معنایی است که شد الا اینکه در کلام، کلمه "قول" در تقدیر است، و تقدیر کلام این است که: "الا ان تقول ان شاء الله- مگر اینکه بگویی ان شاء الله" و چون کلمه "تقول" حذف شده، تعبیر "ان شاء الله" هم به عبارت مستقبل یعنی "ان شاء الله" تغییر یافته است، و این خود تادیبی است از خدا برای بندگانش، و تعلیم ایشان است تا آنچه خبر می دهند اینطور خبر دهند تا از حد قطع و یقین بیرون آید، و در نتیجه دروغ نگفته باشند. و اگر قسم خورده اند در صورت برخورد با موانع قسمشان نشکند. مثلا در خبر بگویند فردا ان شاء الله فلانی می آید، اگر فرضا نیامد دروغ نگفته، چون گفته اگر خدا بخواهد، و همچنین در قسم بگوید و الله فلان کار را می کنم ان شاء الله، تا اگر به موانعی برخورد نمود سوگندش نشکند، و کفاره به گردنش نیاید- این وجه را به اخفش نسبت داده اند.

لیکن وجهی است با تکلف آن هم تکلفی بی جهت، علاوه بر اینکه تقدیر قول آن طور که گفته شده معنای آیه را به کلی به هم می زند، و این مساله بر خواننده پوشیده نیست.

وجه دیگری که آورده اند «۲» این است که در کلام چیزی در تقدیر نیست الا اینکه مصدری که پس از تویل جمله "ان شاء الله" استفاده می شود، مصدری است به معنای مفعول و معنای جمله این است که: به چیزی مگو که من فردا انجامش می دهم، مگر آن چیزی که خدا خواسته باشد و اراده کرده باشد، مثلاً اطاعت خدا باشد. پس گویا گفته شده در باره هیچ عملی مگو که به زودی انجامش می دهم مگر آن عملی که از طاعات باشد. و نهی "مگو" هم نهی کراهتی است نه حرمتی تا بر آن اعتراض شود که پس انجام کارهای مباح و یا خبر دادن از آن که بعدها می کنم جائز نیست، و حال آنکه جائز است.

---

(۱ و ۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۱، به نقل از فراء.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۹

این وجه نیز صحیح نیست، زیرا وقتی صحیح است که مقصود از مشیت خدا اراده تشریعی "طاعت" بوده باشد، و کسی چنین سندی نداده، و هیچ دلیلی بر آن دلالت ندارد، حتی در یک مورد از قرآن هم سراغ نداریم که مشیت به معنای اراده تشریعی خدا باشد در حالی که مواردی سراغ داریم که مشیت در آن در مشیت تکوینی استعمال شده، هم چنان که از قول حضرت موسی (ع) نقل فرموده که به خضر گفت: "سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا" «۱» و از شعيب نقل فرموده که به موسی گفت: "سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ" «۲» و از اسماعیل (ع) حکایت کرده که به پدرش گفت: "سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ" «۳» و در وعده ای که به رسول خدا (ص) داده می فرماید: "لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ" «۴» و همچنین آیاتی دیگر.

وجه مزبور بیشتر با اصول عقاید معتزله وفق می دهد، چون معتزله می گویند: خدای تعالی پس از خلقت بندگان، دیگر مشیتی در کارهای آنان ندارد تنها دخل و تصرفی که در بندگان دارد از راه تشریح و اراده تشریعی و خلاصه جعل قانون است، که این کار را بکنید و این کار مکنید. و لیکن این نظریه از نظر عقل و نقل باطل است.

یکی «۵» از وجوه دیگری که در توجیه آیه شریفه آورده اند این است که استثناء مزبور از "فعل" است نه از "قول" که اگر اینطور توجیه کنیم دیگر احتیاجی به تقدیر پیدا نمی کنیم، و معنا این می شود: و به هر چیز مگو که "من فردا انجامش می دهم، مگر آنکه خدا خلافتش را اراده کرده باشد، و مانعی جلو من بگذارد" و این حرف، نظیر حرف معتزله است که می گویند بنده در افعالش فاعل مستقل است مگر اینکه خداوند مانعی بزرگتر در جلو او قرار دهد، و خلاصه برگشت کلام به این می شود که در باره افعال بندگان راه معتزله را مرو، نظریه آنان باطل است.

اشکالی که ما در این توجیه داریم این است که استثناء را به فعل زدن نه به قول، به آن بیانی که ما گذرانیم بی اشکالتر و تمامتر است، و دیگر نهی از تعلیق استثناء بر فعل وجهی ندارد، چون تعلیق استثناء بر فعل در موارد متعددی در کلام خدای تعالی واقع شده، و

---

(۱) به زودی ان شاء الله مرا مردی شکیباً خواهی یافت. سوره کهف، آیه ۶۹.

(۲) به زودی ان شاء الله مرا از صالحین خواهی یافت. سوره قصص، آیه ۲۷.



(۳) به زودی مرا ان شاء الله از صابرين خواهی یافت. سوره صافات، آیه ۱۰۲.

(۴) به زودی ان شاء الله با امنيت تمام وارد مسجد الحرام خواهيد شد. سوره فتح، آیه ۲۷.

(۵) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۸ [.....].

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۰

آن را رد نکرده مانند کلامی که از ابراهیم حکایت کرده که گفت: "و لا أخافُ ما تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئاً" «۱» و کلامی که از شعیب نقل کرده که گفت: "وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" «۲» و نیز مانند آیه "ما كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" «۳» که کلام خود خدای تعالی است، و همچنین آیات دیگر. پس آیه مورد گفتگوی ما نیز باید بر معنایی حمل شود که با این مطلب موافق در آید.

یکی «۴» دیگر از جوهی که در معنای استثناء مورد بحث گفته اند این است که استثنای مزبور از اعم اوقات است، چیزی که هست مفعول کلمه "یشاء" عبارت از قول است، و معنای آیه این است که: هیچ وقت این حرف را ننید مگر آنکه خدا بخواهد که شما بزنید. و مراد از خواستن خدا اذن او است، یعنی حرفی ننید که خدا اذن خود را در آن اعلام نکرده باشد.

اشکال این وجه این است که وقتی درست است که چیزی در آن تقدیر بگیریم، و تقدیر گرفتن دلیل می خواهد و در الفاظ آیه چیزی که دلالت کند بر تقدیر اعلام وجود ندارد، و اگر هم تقدیر نگیریم تکلیف در آیه تکلیف به مجهول خواهد بود.

وجه دیگر «۵» این است که استثناء مزبور برای ابدی کردن مطلب است، نظیر استثنایی که در آیه "خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ" «۶» و بنا بر این معنای آیه مورد بحث این می شود که: ابداً چنین حرفی مزمن.

لیکن این وجه با آیات بسیاری که قبلاً نقل کردیم که افعال گذشته و آینده انبیاء و سایر مردم را به خود ایشان نسبت داده منافات دارد، بلکه در آن آیات پیغمبر خود را دستور می دهد که اعمال خود را به خودش نسبت دهد مثل اینکه فرموده: "فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلِكُمْ" «۷» و مانند آیه "قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا" «۸».

(۱) من از آنچه به خدا شرک می ورزید نمی ترسم مگر آنکه خدای من چیزی بخواهد. سوره انعام آیه ۸۰.

(۲) ما را نمی رسد که دو باره بدان برگردیم مگر آنکه خدا بخواهد. سوره اعراف، آیه ۸۹.

(۳) هرگز نمی توانند ایمان بیاورند مگر آنکه خدا بخواهد. سوره انعام، آیه ۱۱۱.

(۴ و ۵) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۸.

(۶) جاودانه در آن هستند ما دام که آسمانها و زمین برقرارند مگر آنکه پروردگار تو عطائی غیر مقطوع بخواهد. سوره هود، آیه ۱۰۸.

(۷) سوره یونس، آیه ۴۱.

(۸) بگو بزودی ذکر می آن را برایتان می خوانم. سوره کهف، آیه ۸۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۱

[معنای آیه: "وَ اذْکُرْ رَبَّكَ اِذَا نَسِيتَ ... " و وجوهی که در معنای آن گفته شده است ] ..... ص : ۳۸۱  
"وَ اذْکُرْ رَبَّكَ اِذَا نَسِيتَ وَ قُلْ عَسَى اَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِاُقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشْدًا."

اتصال این آیه به ما قبل و اشتراکش با آنها در سیاق تکلیف "بیاد آر" چنین اقتضاء می کند که مراد از نسیان فراموش کردن استثناء باشد. و بنا بر این مراد از "ذکر پروردگار" فراموش نکردن مقام پروردگار است. همان مقامی که به یاد آن بودن موجب استثناء می شود، و آن این است که خدای تعالی قائم بر هر نفسی، و هر کاری است که آن نفس می کند، و خدا است که کارهای نفوس را به آنها تملیک کرده و نفوس را بر آن قدرت داده.

و معنای آیه این است که: هر وقت در اثر غفلت از مقام پروردگارت فراموش کردی که در کلام خود استثناء مذکور را به کار بری به محضی که یادت آمد مجدداً به یاد پروردگارت باش، آن گاه ملک و قدرت خود را تسلیم او بدار و از او بدان و افعال خویش را مقید به اذن و مشیت او کن.

و از آنجایی که امر به یادآوری مطلق آمده، و معلوم نکرده که چه نحو و با چه عبارتی به یاد خدا بیفتید، لذا استفاده می شود که منظور ذکر خدای تعالی است به شان مخصوص به او، حال چه اینکه به لفظ باشد و چه به یاد قلبی، و لفظ هم چه ان شاء الله باشد و یا استغفار و چه اینکه ابتداء آن را بگویند، و یا اگر یادش رفت هنوز کلامش تمام نشده آن را بگویند، و یا به منظور گفتن آن کلام را دو باره تکرار کنند، و یا آنکه اگر اصلاً یادش نیامد تا کلام تمام شد همان کلام را در دل بگذرانند، و ان شاء الله را بگویند، چه اینکه فاصله زیاد شده باشد، یا کم، هم چنان که در بعضی از روایات «۱» آمده که وقتی آیه شریفه نازل شد رسول خدا (ص) فرمود: "ان شاء الله". و چه اینکه به لفظ استغفار و امثال آن باشد.

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که گفتار بعضی «۲» از مفسرین که گفته اند آیه مستقل از آیات قبل است، و مراد از فراموشی، فراموشی خدا و یا مطلق فراموشی است، و معنایش این است که "هر وقت خدا را فراموش کردی و یا هر چیز دیگری را فراموش کردی سپس یادت آمد به یاد خدا، بیفت" گفتار صحیحی نیست.

و همچنین کلام بعضی «۳» دیگر که بنا بر وجه سابق اضافه کرده که مراد از ذکر خدای تعالی، هر ذکر نیست، بلکه همان کلمه "ان شاء الله" است هر چند که فاصله میان گفتن آن و فراموشی زیاد باشد، و یا خصوص استغفار و یا پیشیمانی بر تفریط و کوتاهی کردن

---

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۷.

(۲) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۱۱.

(۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۹ و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۲

است، و همچنین وجوه دیگری که در این باره ارائه شده وجوه سدید نیست.

مساله اتصال به سیاق آیات قبل و اشتراکش با آنها در سیاق تکلیف اقتضاء می کند که اشاره به کلمه "هذا" اشاره به ذکر خدا بعد از فراموشی باشد، و معنایش این باشد: امیدوار باش که پروردگارت تو را به امری هدایت کند که رشدش از ذکر خدا بعد از نسیان بیشتر باشد، و آن عبارت است از ذکر دائمی و بدون نسیان. در نتیجه آیه شریفه از قبیل آیاتی خواهد بود که رسول خدا (ص) را به دوام ذکر دعوت می کند، مانند آیه "وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرَّعًا وَ خِيفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْأَصَالِ وَ لَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ" «۱» چون به یاد چیزی افتادن بعد از فراموش کردن و بیاد آوردن و به خاطر سپردن که دیگر فراموش نشود خود از اسباب دوام ذکر است.

و عجب از مفسرینی «۲» است که کلمه "هذا" را در آیه شریفه اشاره به داستان اصحاب کهف گرفته و گفته اند: معنای آیه این است که "بگو امید است خداوند از آیات داله بر نبوت معجزاتی به من بدهد که از نظر ارشاد مردم به دین توحید مؤثرتر از داستان اصحاب کهف باشد" ولی خواننده ضعف این توجیه را خود می فهمد.

و از این عجیب تر کلامی است که از بعضی «۳» از مفسرین نقل شده که گفته اند اشاره "هذا" به فراموش شده است، و معنای آیه این است که "از خدا بخواه که وقتی چیزی را فراموش کردی به یادت بیاورد، و اگر به یادت نیاورد بگو امید است پروردگارم مرا به چیزی هدایت کند، که از آن فراموش شده ام بهتر و نفعش از آن بیشتر باشد."

باز از این هم عجیب تر کلام بعضی «۴» دیگر از آنان است که گفته اند جمله "وَ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي ... عَطْفِ تفسیری بر جمله "وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ" می باشد و معنایش این است که اگر نسیانی از تو سر زد به سوی پروردگارت توبه ببر، و توبه ات این است که بگویی "امید است پروردگارم مرا به نزدیک تر از این به رشد هدایت فرماید."

ممکن هم هست بگوییم وجه دوم و سوم یک وجه است و به هر حال چه یکی باشد و چه دو تا بناء هر دو بر این است که مراد از جمله "نسیت" مطلق نسیان باشد، و حال آنکه خواننده عزیز اشکالش را فهمید.

---

(۱) خدای خود را با تضرع و پنهانی و بی آنکه آواز برکشی در دل خود در صبح و شام یاد کن و از غافلان مباش. سوره اعراف، آیه ۲۰۵.

(۲) کشف، ج ۲، ص ۷۱۵ و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۱.

(۳ و ۴) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۳

[توضیح آیه: " وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ اِزْدَادُوا تِسْعًا" که عدد سالهای اقامت اصحاب کهف را در غار حکایت می کند] ..... ص : ۳۸۳

" وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ اِزْدَادُوا تِسْعًا."

این جمله مدت اقامت اصحاب کهف در غار را بیان می کند که در این مدت همه در خواب بودند، و چون طولانی بودن این خواب مورد عنایت بوده، در اول آیات داستان نیز اشاره ای اجمالی به این مدت کرده و فرموده: " فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا."

مؤید این حرف این است که دنبال جمله مورد بحث در آیه بعدی فرموده: " قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا"، آن گاه اضافه کرده است: " وَ اَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ ... " و سپس فرموده: " وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ". و جز در جمله مورد بحث عدد سالهای مکث ایشان را بیان نکرده، پس با اینکه در جمله مورد بحث عدد مذکور را معلوم کرده و سپس فرموده: " قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" و در جای دیگر فرموده: " قُلِ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ - بگو پروردگار من دانایتر به عده آنان است" این خود اشاره به این است که عدد مذکور صحیح است.

پس دیگر نباید توجهی به این حرف «۱» نمود که جمله " وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ" حکایت کلام اهل کتاب و جمله " قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" جواب و رد آن است. و همچنین به این گفته «۲» نیز نباید اعتناء کرد که جمله " لبثوا ... " کلام خدا و جمله " وَ اِزْدَادُوا تِسْعًا" اشاره به قول اهل کتاب و ضمیر " هم" راجع به ایشان است، و معنای آیه این است که، اهل کتاب نه سال بر عدد واقعی افزوده اند، و آن گاه جمله " قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" رد آن است.

زیرا علاوه بر ناسازگاری آن با مطالب گذشته آنچه از اهل کتاب در باره سالهای مکث اصحاب کهف نقل شده دوپست سال و یا کمتر از آن است و هیچ یک از اهل کتاب سیصد و نه سال و حتی سیصد سال را نگفته است.

کلمه " سنین" تمیز عدد نیست و گرنه باید می فرمود: " ثلاث مائه سنه" چون تمیز از صد به بالا مفرد و منصوب است، بلکه به طوری که گفته اند بدل از " ثلاثمائه" است، و در این کلام شباهتی با جمله: " سِنِينَ عَدَدًا" که اجمال قصه را در صدر آیات بیان می کرد رعایت شده است.

و بعید نیست نکته تبدیل کلمه " سنه" به " سنین" زیاد جلوه دادن مدت لبث باشد و بنا بر این آن وقت جمله " وَ اِزْدَادُوا تِسْعًا" خالی از یک معنا و بویی از اضراب نخواهد بود، گویا کسی گفته: " در غارشان سیصد سال، آری این همه سالهای متمادی خوابیدند، بلکه نه سال

---

(۱) کشف، ج ۲، ص ۷۱۶ [.....].

(۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۴

هم اضافه کردند" و اضراب بودن جمله مزبور منافاتی با گفته سابق ما در " سِنِينَ عَدَدًا" ندارد، که گفتیم این تعبیر برای این است که عدد را اندک نشان دهد، زیرا در آنجا مقام مقام دیگری بود، و اینجا مقام دیگری است. و در هر

یک از دو مقام غرض خاصی در بین است که در آن دیگری نیست. غرض در آن مقام این بود که بفهماند خواباندن اصحاب کهف در مدتی به این طولانی و سپس بیدار کردن آنان در مقام قدرت خدای تعالی چیزی نیست و در قبال زینت دادن موجودات زمین در نظر بشر امری عجیب نیست، به خلاف این مقام که می خواهد حجتی را علیه منکرین بعث اقامه کند که در چنین مقامی هر چه عدد سالهای خواب آنان را بیشتر جلوه دهد حجت، دل نشین تر خواهد شد. پس همین یک مدت دو نسبت به خود می گیرد، یکی نسبتی به خدا دارد که امری آسان است و یکی نسبت به ما که مدتی بسیار طولانی است.

و اضافه کردن نه سال به سیصد سال چنین اشاره می کند که اصحاب کهف سیصد سال شمسی در غار بوده اند چون تفاوت سیصد سال شمسی با قمری تقریباً همین مقدارها می شود، و دیگر جا ندارد که کسی شک کند در اینکه مراد از "سنین" در آیه شریفه سالهای قمری است. برای اینکه سال در عرف قرآن به قمری حساب می شود که از ماههای هلالی ترکیب می یابد و در شریعت اسلامی هم همین معتبر است.

و در تفسیر کبیر «۱» به خاطر اینکه این دو عدد به طور تحقیق با هم منطبق نمی شود با شدت هر چه تمامتر به این حرف حمله کرده، و در باره روایتی هم که از علی (ع) در این موضوع نقل شده مناقشه کرده است، با اینکه فرق میان دو عدد یعنی سیصد سال شمسی و سیصد و نه سال قمری از سه ماه کمتر است، و در مواردی که عددی را به طور تقریب می آورند این مقدار از تقریب را جائز می شمارند. و بدون هیچ حرفی در کلام خود ما هم معمول است.

"قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ..."

در داستان اصحاب کهف به طور اشاره گذشت که مردم در باره اصحاب کهف اختلاف داشتند و قرآن کریم حق داستان را اداء نموده آنچه حقیقت داشته بیان فرموده است.

پس جمله "قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" مشعر به این است که مدتی را که در آیه قبلی برای لبث اصحاب کهف بیان نموده نزد مردم مسلم نبوده، لذا رسول خدا (ص)

---

(۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۱۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۵

مامور شده است، با ایشان احتجاج کند، و در احتجاج خود به علم خدا تمسک جسته بفهماند که خدا از ما مردم بهتر می داند.

جمله "لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" تعلیل و بیان این جهت است که چطور خدا دانایانتر به مدت لبث ایشان است. و لام در آن مفید اختصاص ملکی است، و مراد این است که خدای تعالی تنها مالک آنچه در آسمانها و زمین است می باشد، و تنها او است که مالک غیب است و چیزی از او فوت نمی شود، هر چند که آسمان و زمین از بین بروند. و وقتی که مالک غیب عالم باشد و ملکیتش هم به حقیقت معنای ملکیت باشد و وقتی دارای کمال بصر و سمع است، پس او از هر کس دیگر دانایانتر به مدت لبث اصحاب کهف است که خود یکی از مصادیق غیب است.

و بنا بر این، اینکه فرمود: "أَبْصِرْ بِهِ وَ أَسْمِعْ" با در نظر گرفتن اینکه صیغه "افعل به" صیغه تعجب است، معنایش این است که: چقدر بینا و شنوا است. و این خود کمال سمع و بصر خدای را می رساند، و جمله ای است که تعلیل را متمیم می کند. گویا گفته است چطور دانایانتر به لبث آنان نباشد در حالی که مالک ایشان که یکی از مصادیق غیبند می باشد، و حال ایشان را دیده و مقالشان را شنیده است.

از اینجا معلوم می شود اینکه بعضی «۱» گفته اند "لام" در جمله "لَهُ غَيْبٌ" لام اختصاص علمی است، یعنی برای خدای تعالی است علم به این مطلب، و علم به تمام مخلوقات را هم می رساند، چون وقتی کسی عالم به غیب و امور خفی عالم است امور دیگر را به طریق اولی می داند، نظریه درستی نیست، برای اینکه ظاهر جمله "أَبْصِرْ بِهِ وَ أَسْمِعْ" این است که منظور از آن تاسیس مطلب باشد، نه تاکید آن و همچنین ظاهر لام "له" مطلق ملک است، نه تنها ملک علمی.

و اینکه فرمود: "ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ ..." مراد از آن این است که ولایت مستقل غیر خدای را انکار نماید. و مراد از جمله بعدیش یعنی جمله "وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا" ولایت دیگری را به نحو اشتراک با خدا نفی می کند. و خلاصه معنای آن دو این است که غیر خدا نه ولایت مستقل دارند و نه با خدا در ولایت شریکند.

و بعید نیست از نظم آیه که در جمله دوم یعنی جمله "وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا" تعبیر به فعل آورده نه به وصف، و در نفی ولایت مستقلة کلمه "فی حکمه" را نیاورده و در

---

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۶

مساله شرک در ولایت آن را آورد. استفاده شود که جمله اولی ولایت غیر خدا را انکار می کند، چه ولایت مستقل آنها را و چه شرکت در ولایت خدای را، و جمله دومی شرکت غیر خدا را در حکم، و همچنین قضاء در حکم را نفی می کند، یعنی ولایت همه انسانها را منحصر در خدا می داند، ولی این ولایت را به دیگران هم تفویض می کند، یعنی سرپرستی مردم را به دیگران نیز واگذار می کند تا در میان آنان طبق دستور حکم نمایند، آن چنان که والیان امر حکام و عمالی در نواحی مملکت نصب می کنند تا کار خود والی را در آنجا انجام دهند، و حتی اموری را که خود والی از آن اطلاع ندارد فیصله دهند.

و برگشت معنا به این می شود که: چگونه خدا دانایانتر به لبث آنان نباشد، با اینکه او به تنهایی ولی ایشان است، و مباشر حکم جاری در ایشان و احکام جاریه بر ایشان است.

ضمیر در "له" به اصحاب کهف و یا به جمیع آنچه در آسمانها و زمین است (که از جمله قبلی به خاطر تغلیب جانب عقلمداران بر دیگران استفاده می شد) برمی گردد و یا به عقلمداران در آسمانها و زمین برمی گردد، و این وجه از نظر اعتبار مترتب با وجوه قبلی است، یعنی از همه بهتر و معتبرتر وجه اولی سپس دومی و در آخر سومی است.

و بنا بر این آیه شریفه متضمن حجت است بر اینکه خدا دانایانتر به مدت لبث ایشان است، یکی حجت عمومی است نسبت به علم خدا به اصحاب کهف و غیر ایشان که جمله "لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَ أَسْمِعْ" متعرض آن

می باشد، و یکی دیگر حجتی است خاص که علم خدای را به خصوص سرگذشت اصحاب کهف اثبات می نماید، که آیه " ما لَهُمْ ... " متضمن آن است و می فهماند وقتی خدای تعالی ولی ایشان و مباشر در قضای جاری بر ایشان است آن وقت چگونه ممکن است از دیگران عالم تر به حال ایشان نباشد؟ و چون هر دو جمله جنبه علیت را می رساند لذا هر دو را مفعول و بدون حرف عطف آورد.

بحث روایتی [روایتی در شرح داستان اصحاب کهف] ..... ص: ۳۸۶

اشاره

در تفسیر قمی در ذیل آیه " اُمَّ حَسِبْتَ اَنَّ اَصْحَابَ الْكَهْفِ " از امام (ع) روایت آورده که فرمود: ما به تو آیت ها و معجزه هایی دادیم که از داستان اصحاب کهف مهم تر بود، آیا از این داستان تعجب می کنی که جوانانی بودند در قرون فترت که فاصله نبوت عیسی بن مریم و محمد (ص) بود، زندگی می کرده اند. و اما " رقیم " عبارت از دو لوح مسی بوده که داستان اصحاب کهف را روی آن حک نموده اند که دقیانوس، پادشاه

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۷

آنها چه دستوری به ایشان داده بود، و آنان چگونه از دستور او سر پیچیده اسلام را پذیرفته بودند، و سرانجام کارشان چه شد «۱».

و باز در همان کتاب از ابن ابی عمیر از ابی بصیر از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: سبب نزول سوره کهف این بود که قریش سه نفر را به قبیله نجران فرستادند تا از یهودیان آن دیار مسائلی را بیاموزند و با آن رسول خدا (ص) را بیازمایند، و آن سه نفر نضر بن حارث بن کلد و عقبه بن ابی معیط و عاص بن وائل سهمی بودند.

این سه نفر به سوی نجران بیرون شده جریان را با علمای یهود در میان گذاشتند.

یهودیان گفتند سه مساله از او بپرسید اگر آن طور که ما می دانیم پاسخ داد در ادعایش راستگو است، و سپس از او یک مساله دیگر بپرسید اگر گفت می دانم بدانید که دروغگو است.

گفتند: آن مسائل چیست؟ جواب دادند که از احوال جوانانی بپرسید که در قدیم الایام بودند و از میان مردم خود بیرون شده غایب گشتند. و در مخفیگاه خود خوابیدند، چقدر خوابیدند؟ و تعدادشان چند نفر بود؟ و چه چیز از غیر جنس خود همراهشان بود؟ و داستانشان چه بود؟.

مطلب دوم اینکه از او بپرسید داستان موسی که خدایش دستور داد از عالم پیروی کن و از او تعلیم گیر چه بوده؟ و آن عالم که بوده؟ و چگونه پیرویش کرد؟ و سرگذشت موسی با او چه بود؟.

سوم اینکه از او سرگذشت شخصی را بپرسید که میان مشرق و مغرب عالم را بگردید تا به سد یاجوج و ماجوج برسید، او که بود؟ و داستانش چگونه بوده است. یهودیان پس از عرض این مسائل جواب آنها را نیز به فرستادگان قریش داده گفتند: اگر اینطور که ما شرح دادیم جواب داد صادق است و گرنه دروغ می گوید.

پرسیدند آن یک سؤال که گفتید چیست؟ گفتند از او بپرسید قیامت چه وقت به پا می شود، اگر ادعا کرد که من می دانم چه موقع به پا می شود دروغگو است، و اگر گفت جز خدا کسی تاریخ آن را نمی داند راستگو است.

فرستادگان قریش به مکه برگشتند و نزد ابو طالب جمع شدند و گفتند: پسر برادرت ادعا می کند که اخبار آسمانها برایش می آید، ما از او چند مساله پرسش می کنیم اگر جواب داد می دانیم که راستگو است و گرنه می فهمیم که دروغ می گوید. ابو طالب گفت: بپرسید

(۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۸

آنچه دلتان می خواهد. آنها، آن مسائل را مطرح کردند.

رسول خدا (ص) فرمود: فردا جوابهایش را می دهم و در این وعده ای که داد " ان شاء الله " نگفت. به همین جهت چهل روز وحی از او قطع شد تا آنجا که رسول خدا (ص) غمگین گردید و یارانش که به وی ایمان آورده بودند به شک افتادند، و قریش شادمان شده و شروع کردند به استهزاء و آزار، و ابو طالب سخت در اندوه شد.

پس از چهل شبانه روز سوره کهف بر وی نازل شد، رسول خدا (ص) از جبرئیل سبب تاخیر را پرسید؟ گفت ما قادر نیستیم از پیش خود نازل شویم جز به اذن خدا.

سپس در این سوره فرمود: ای محمد تو گمان کرده ای داستان اصحاب کهف و رقیم از آیات ما امری عجیب است آن گاه از آیه " إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ " به بعد داستان ایشان را شروع نموده و بیان فرمود.

آن گاه امام صادق (ع) اضافه کرد که اصحاب کهف و رقیم در زمان پادشاهی جبار و ستمگر زندگی می کردند که اهل مملکت خود را به پرستش بتها دعوت می کرد و هر که سر باز می زد او را می کشت، و اصحاب کهف در آن کشور مردمی با ایمان و خداپرست بودند. پادشاه مامورینی در دروازه شهر گمارده بود تا هر کس خواست بیرون شود، اول به بتها سجده بکند، این چند نفر به عنوان شکار بیرون شدند، و در بین راه به شبانی برخوردند او را به دین خود دعوت کردند نپذیرفت ولی سگ او دعوت ایشان را پذیرفته به دنبال ایشان به راه افتاد.

سپس امام فرمود: اصحاب کهف به عنوان شکار بیرون آمدند، اما در واقع از کیش بت پرستی فرار کردند. چون شب فرا رسید با سگ خود داخل غاری شدند خدای تعالی خواب را بر ایشان مسلط کرد، هم چنان که فرموده: " فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكُهْفِ سِنِينَ عَدَدًا " پس در غار خوابیدند تا روزگاری که خدا آن پادشاه و اهل آن شهر را هلاک نمود و آن روزگار را سپری کرد و روزگاری دیگر و مردم دیگری پیش آورد.

در این عصر بود که اصحاب کهف از خواب بیدار شده یکی از ایشان به دیگران گفت: به نظر شما چقدر خوابیدیم؟ نگاه به آفتاب کردند دیدند بالا آمده گفتند: به نظر ما یک روز و یا پاره ای از یک روز خواب بوده ایم. آن گاه به یکی از نفرات خود گفتند این پول را بگیر و به درون شهر برو اما به طوری که تو را نشناسند پس در بازار مقداری خوراک برایمان خریداری کن زنهار که اگر تو را بشناسند، و به نهانگاه ما پی ببرند همه ما را می کشند و یا به دین خود برمی گردانند. آن مرد پول را برداشته وارد شهر شد لیکن شهری دید بر خلاف آن

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۹



شهری که از آن بیرون آمده بودند و مردمی دید بر خلاف آن مردم هیچ یک از افراد آنان را نشناخت و حتی زبان ایشان را هم نفهمید، مردم به وی گفتند: تو کیستی و از کجا آمده ای؟

او جریان را گفت اهل شهر با پادشاهشان به راهنمایی آن مرد بیرون آمده تا به در غار رسیدند، و به جستجوی آن پرداختند بعضی گفتند سه نفرند که چهارمی آنان سگ ایشان است. بعضی گفتند پنج نفرند که ششمی آنان سگشان است. بعضی دیگر گفتند: هفت نفرند که هشتمی آنان سگشان می باشد.

آن گاه خدای سبحان با حجابی از رعب و وحشت میان اصحاب کهف و مردم شهر حائل ایجاد کرد که احدی قدرت بر داخل شدن بدانجا را نمود غیر از همان یک نفری که خود از اصحاب کهف بود. او وقتی وارد شد دید رفقاییش در هراس از اصحاب دقیانوس اند و خیال می کردند این جمعیت همانهاییند که از مخفیگاه آنان با خبر شده اند، مردی که از بیرون آمده بود جریان را به ایشان گفت که در حدود چند صد سال است که ما در خواب بوده ایم و سرگذشت ما معجزه ای برای مردم گشته، آن گاه گریسته از خدا خواستند دوباره به همان خواب اولیشان برگرداند.

سپس پادشاه شهر گفت جا دارد ما بر بالای این غار مسجدی بسازیم که زیارتگاهی برایمان باشد، چون این جمعیت مردمی با ایمان هستند، پس آنان در سال دو نوبت این پهلوی و آن پهلوی می شوند شش ماه بر پهلوی راست هستند و شش ماه دیگر بر پهلوی چپ و سگ ایشان دستهای خود را گسترده و دم در غار خوابیده است، که خدای تعالی در باره داستان ایشان در قرآن کریم فرموده: "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ ... «۱»»

مؤلف: این روایت از روشن ترین روایات این داستان است که علاوه بر روشنی متن آن تشویش و اضطرابی هم در آن نیست. با این وصف، این نکته را هم متضمن است که مردمی که در عدد آنها اختلاف کردند و یکی گفت سه نفر و یکی گفت پنج نفر و دیگری گفت هفت نفر، همان اهل شهر بوده اند که در غار اجتماع کرده بودند، و این خلاف ظاهر آیه است. و نیز متضمن این نکته است که اصحاب کهف برای بار دوم نیز به خواب رفتند و نمرند و نیز سگشان هنوز هم در غار دستهایش را گسترده و اصحاب کهف در هر سال دو نوبت این پهلوی، آن پهلوی می شوند، و هنوز هم به همان هیات سابق خود هستند، و حال آنکه بشر تا کنون در روی زمین به غاری که در آن عده ای به خواب رفته باشند برنخورده است.

---

(۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۰

بعلاوه در ذیل این روایت عبارتی است که ما آن را نقل نکردیم، چون احتمال دادیم جزو روایت نباشد بلکه کلام خود قمی و یا روایت دیگری باشد، و آن این است که جمله "و لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ اِزْدَادُوا تِسْعًا" جزو کلام اهل کتاب است، و جمله "قُلِ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" رد آن است، و حال آنکه در بیان سابق ما این معنا از نظر خواننده گذشت که سیاق آیات با این حرف مخالف است و نظم بلیغ قرآنی آن را نمی پذیرد.

[اموارد و جهات اختلاف در روایات راجع به داستان اصحاب کهف] ..... ص: ۳۹۰

در بیان داستان اصحاب کهف از طریق شیعه و سنی روایات «۱» بسیاری وجود دارد و لیکن خیلی با هم اختلاف دارند، به طوری که در میان همه آنها حتی دو روایت دیده نمی شود که از هر جهت مثل هم باشند.

مثلا یک اختلافی که در آنها هست این است که در بعضی از آنها مانند روایت بالا آمده که پرسش های قریش از آن جناب چهار تا بوده: یکی اصحاب کهف دوم داستان موسی و عالم و سوم قصه ذو القرنین چهارم قیام قیامت. و در بعضی دیگر آمده که پرسش از سه چیز بوده: اصحاب کهف و ذو القرنین و روح. در این روایات آمده که علامت صدق دعوی رسول خدا (ص) این است که از اصحاب کهف و ذو القرنین جواب بگوید، و از آخری یعنی روح جواب ندهد، و آن جناب از آن دو جواب داد و در پاسخ از روح آیه آمد: "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ... " و از آن جواب نداد. و شما خواننده محترم در بیان آیه مذکور متوجه شدید که آیه در مقام جواب ندادن نبود و نخواستہ از جواب دادن طفره برود بلکه حقیقت و واقع روح را بیان می کند پس نباید گفت که آن جناب از سؤال در باره روح جواب نداد.

و از جمله اختلافاتی که در بیشتر روایات هست این است که اصحاب کهف و اصحاب رقیم یک جماعت بوده اند. و در بعضی دیگر آمده که اصحاب رقیم طایفه دیگری بوده اند که خدای تعالی نامشان را با اصحاب کهف آورده. ولی از توضیح داستان اصحاب رقیم اعراض نموده. آن گاه روایت مزبور قصه اصحاب رقیم را چنین آورده که سه نفر بودند از خانه بیرون شدند تا برای خانواده های خود رزقی تهیه کنند، در بیابان به رگبار باران برخوردند، ناچار به غاری پناهنده شدند، و اتفاقا در اثر ریزش باران سنگ بسیار بزرگی از کوه حرکت کرده درست جلو غار آمد و آن را بست و این چند نفر را در غار حبس کرد.

یکی از ایشان گفت: بیایید هر کس کار نیکی دارد خدای را به آن سوگند دهد تا این

---

(۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱ و الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۰، مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۵ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۱۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۱

بلا را از ما دفع کند. یکی کار نیکی که داشت بیان کرد و خدای را به آن قسم داد سنگ قدری کنار رفت به طوری که روشنایی داخل غار شد. دومی کار نیک خود را گفت و خدای را به آن سوگند داد سنگ کنار رفت، به قدری که یک دیگر را می دیدند. سومی که این کار را کرد سنگ به کلی کنار رفت و بیرون آمدند. این روایت را الدر المنثور از نعمان بن بشیر نقل کرده که او بدون سند از رسول خدا (ص) روایت کرده است.

لیکن آنچه از قرآن کریم مانوس و معهود است این است که هیچ وقت اشاره به داستانی نمی کند مگر آنکه آن را توضیح می دهد و معهود نیست که اسم داستانی را ببرد و اصلا در باره آن سخنی نگوید، و یا اسم دو داستان را ببرد و آن وقت یکی را بیان نموده دومی را به کلی فراموش کند.

و از جمله اختلافات این است که در پاره ای روایات دارد: پادشاه مزبور که اصحاب کهف از شر او فرار کردند اسمش دقیانوس (دیوکلیس ۲۸۵ م - ۳۰۵ م) پادشاه روم بوده. و در بعضی دیگر آمده که او ادعای الوهیت می کرده. و در بعضی آمده که وی دقیوس (دسیوس ۲۴۹ م - ۲۵۱ م) پادشاه روم بوده، و بین این دو پادشاه ده سال فاصله است، و

آن پادشاه اهل توحید را می کشته و مردم را به پرستش بتها دعوت می کرده. و در بعضی از روایات آمده که مردی مجوسی بوده که مردم را به دین مجوس می خوانده در حالی که تاریخ نشان نمی دهد که مجوسیت در بلاد روم شیوع یافته باشد. و در بعضی روایات آمده که اصحاب کهف قبل از مسیح (ع) بوده اند.

و از جمله اختلافات این است که در بعضی از روایات دارد: رقیم اسم شهری بوده که اصحاب کهف از آنجا بیرون شدند. و در بعضی دیگر آمده اسم بیابانی است. و در بعضی دیگر آمده اسم کوهی است که غار مزبور در آن قرار گرفته. و در بعضی دیگر آمده که اسم سگ ایشان است. و در بعضی آمده که اسم لوحی است از سنگ. و در بعضی دیگر گفته شده از قلع و در بعضی دیگر از مس و در بعضی دیگر آمده که از طلا بوده و اسامی اصحاب کهف در آن حک شده و همچنین اسم پدرانشان و داستانشان، و این نوشته را دم در کهف نصب کرده اند. بعضی دیگر از روایات می گوید در داخل کهف بوده و در بعضی دیگر آمده که بر سر در شهر آویزان بوده، و در بعضی دیگر آمده که در خزانه بعضی از ملوک یافت شده، و در بعضی آن را دو لوح دانسته است.

اختلاف دیگری که در روایات آمده در باره وضع جوانان است، در بعضی از روایات آمده که ایشان شاهزاده بوده اند در بعضی دیگر آمده که از اولاد اشراف بوده اند. و در بعضی

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۲

دیگر آمده که از فرزندان علماء بوده اند. و در بعضی دیگر آمده که خودشان شش نفر بوده و هفتمی ایشان چوپانی بوده که گوسفند می چرانده که سگش هم با او آمده. و در حدیث وهب بن منبه که هم الدر المنثور «۱» آن را آورده و هم ابن اثیر در کامل «۲» نقل کرده می گوید که:

اصحاب کهف حمامی بوده اند که در بعضی از حمامهای شهر کار می کرده اند، وقتی شنیدند که سلطان مردم را به بت پرستی وادار می کند از شهر بیرون شدند. و در بعضی دیگر از روایات آمده که ایشان از وزراء پادشاه آن عصر بوده اند که همواره در امور و مهمات مورد شور او قرار می گرفته اند.

یکی دیگر از اختلافات این است که: در بعضی از روایات آمده که اصحاب کهف قبل از بیرون آمدن از شهر مخالفت خود را علنی کرده بودند، و شاه هم فهمیده بود. و در بعضی دیگر دارد که شاه ملتفت نشد تا بعد از آنکه از شهر بیرون رفتند. و در بعضی دیگر آمده که این عده با هم توطئه کردند برای بیرون آمدن. و در بعضی دیگر آمده که نفر هفتمی آنان چوپانی بوده که به ایشان پیوسته است، و در بعضی دیگر آمده که تنها سگ آن چوپان ایشان را همراهی کرد.

باز از موارد اختلاف یکی این است که بعد از آنکه فرار کردند، و پادشاه فهمید در جستجوی ایشان برآمد ولی اثری از ایشان نیافت. و در بعضی روایات دیگر آمده که پس از جستجو ایشان را در غار پیدا کرد که خوابیده بودند، دستور داد در غار را تیغه کنند تا در آنجا از گرسنگی و تشنگی بمیرند، و زنده به گور شوند تا کیفر نافرمانی خود را دریابند. این بود تا روزگاری که خدا می خواست بیدارشان کند، چوپانی را فرستاد تا آن بنیان را خراب کرده تا زاغه ای برای گوسفندان خود درست کند، در این موقع خدای تعالی ایشان را بیدار کرد، و سرگذشتشان از اینجا شروع می شود.

مورد اختلاف دیگر این است که: در بعضی از روایات آمده که دوباره به خوابشان کرد و تا روز قیامت بیدار نمی شوند، و در هر سال دو نوبت از این پهلو به آن پهلویشان می کند.

یکی دیگر اختلافی است که در مدت خوابشان شده. در بیشتر روایات آمده همان سیصد و نه سال که قرآن کریم فرموده، است. و در بعضی دیگر آمده که سیصد و نه سال حکایت قول اهل کتاب است و جمله "قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" رد آن است. و در بعضی دیگر

---

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۳۱۵، ط بیروت.

(۲) کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۵۵، ط بیروت.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۳

آمده که سیصد سال بوده و نه سال را اهل کتاب اضافه کرده اند.

و از این قبیل اختلافات که در روایات آمده بسیار است، و بیشتر آنچه که از طرق عامه روایت شده در کتاب الدر المنثور «۱» و بیشتر آنچه از طرق شیعه نقل شده در کتاب بحار «۲» و تفسیر برهان «۳» و نور الثقلین «۴» جمع آوری شده، اگر کسی بخواهد به همه آنها دست یابد باید به این کتابها مراجعه کند. تنها مطلبی که می توان گفت این روایات در آن اتفاق دارند این است که اصحاب کهف مردمی موحد بودند، و از ترس پادشاهی جبار که مردم را مجبور به شرک می کرده گریخته اند و به غاری پناه برده در آنجا به خواب رفته اند- تا آخر آنچه که قرآن از داستان ایشان آورده.

[روایات دیگری پیرامون داستان اصحاب کهف ] ..... ص : ۳۹۳

و در تفسیر عیاشی از سلیمان بن جعفر همدانی روایت کرده که گفت: امام صادق (ع) به من فرمود: ای سلیمان مقصود از "فتی" کیست؟ عرض کردم فدایت شوم نزد ما جوان را "فتی" گویند، فرمود: مگر نمی دانی که اصحاب کهف همگی شان کامل مردانی بودند و مع ذلک خدای تعالی ایشان را فتی نامیده. ای سلیمان فتی کسی است که به خدا ایمان بیاورد و پرهیزکاری کند «۵».

مؤلف: در معنای این روایت مرحوم کلینی در کافی «۶» از قمی روایت مرفوعه ای از امام صادق (ع) آورده، لیکن از ابن عباس «۷» روایت شده که او گفته اصحاب کهف جوانانی بودند.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ابی جعفر روایت کرده که گفت:

اصحاب کهف همه "صراف" بودند «۸».

مؤلف: قمی نیز به سند خود از سدید صیرفی از امام باقر (ع) روایت کرده که گفت: اصحاب کهف شغلشان صرافی بوده «۹». و لیکن در تفسیر عیاشی از درست از امام

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۱۱ - ۲۱۸.

(۲) بحار الانوار، ج ۱۴، ص ۴۰۷ - ۴۳۷.

(۳) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۵۶ - ۴۶۵.

(۴) نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۴۳ - ۲۵۶.

(۵) تفسیر عیاشی، ج ۲ ص ۳۲۳.

(۶) نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۴۵، به نقل از روضه کافی [.....].

(۷ و ۸) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۲ - ۲۱۶.

(۹) بحار الانوار، ج ۱۴، ص ۴۲۹، به نقل از کافی.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۴

صادق (ع) روایت کرده که در حضورشان گفتگو از اصحاب کهف شد فرمود:

صراف پول نبودند، بلکه صراف کلام و افرادی سخن سنج بودند «۱».

[چند روایت حاکی از اینکه اصحاب کهف مدتی تقیه می کرده اند] ..... ص: ۳۹۴

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (ع) روایت کرده که گفت:

اصحاب کهف ایمان به خدا را پنهان و کفر را اظهار داشتند و به همین جهت خداوند اجرشان را دو برابر داد «۲».

مؤلف: در کافی «۳» نیز در معنای این حدیث روایتی از هشام بن سالم از آن جناب نقل شده. و نیز در معنای آن

عیاشی «۴» از کاهلی از آن جناب و از درست در دو خبر از آن جناب آورده که در یکی از آنها آمده که: اصحاب

کهف در ظاهر زنا می بستند و در اعیاد مردم شرکت می کردند.

و نباید به این روایات اشکال کرد که از ظاهر آیه " إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا"

برمی آید که اصحاب کهف تقیه نمی کرده اند. و اینکه مفسرین «۵» در تفسیر حکایت کلام ایشان که گفته اند " أَوْ

يُعِيدُوكُمْ... " احتمال تقیه داده اند صحیح نیست، برای اینکه اگر به یاد خواننده باشد گفتیم که بیرون شدن آنان از

شهر، هجرت از شهر شرک بوده که در آن از اظهار کلمه حق و تدین به دین توحید ممنوع بوده اند. چیزی که هست

تواطی آنان که شش نفر از معروفها و اهل شرف بوده اند، و اعراضشان از اهل و مال و وطن جز مخالفت با دین

و ثنیت عنوان دیگری نداشته. پس اصحاب کهف در خطر عظیمی بوده اند، به طوری که اگر بر آنان دست می یافتند

یا سنگسار می شدند و یا آنکه مجبور به قبول دین قوم خود می گشتند.

و با این زمینه کاملاً روشن می شود که قیام ایشان در اول امر و گفتن: " رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ

دُونِهِ إِلَهًا " اعلام علنی مخالفت با مردم و تجاهر بر مذمت بت پرستی و توهین به طریقه مردم نبوده، زیرا اوضاع

عمومی محیط، چنین اجازه ای به آنان نمی داد، بلکه این حرف را در بین خود گفته اند.

و به فرضی هم که تسلیم شویم که جمله " إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ " دلالت دارد بر اینکه ایشان تظاهر به ایمان و مخالفت با بت پرستی می کرده اند و تقیه

(۱ و ۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۱ و ۳۲۲.

(۳) اصول کافی، ج ۱، ص ۴۴۸، ح ۲۸.

(۴) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۲ و ۳۲۳.

(۵) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۵

را کنار گذاشته بودند، تازه می گوئیم این در آخرین روزهایی بوده که در میان مردم بوده اند، و قبل از اینکه چنین تصمیمی بگیرند در میان مردم با تقیه زندگی می کرده اند. پس معلوم شد که سیاق هیچ یک از دو آیه منافاتی با تقیه کردن اصحاب کهف در روزگاری که در شهر و در میان مردم بودند ندارد.

و در تفسیر عیاشی نیز از ابی بکر حضرمی از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: اصحاب کهف نه یکدیگر را می شناختند و نه با هم عهد و میعادی داشتند بلکه در صحرا یکدیگر را دیده با هم عهد و پیمان بستند، و از یکدیگر، یعنی دو به دو عهد گرفتند، آن گاه قرار گذاشتند که یک باره مخالفت خود را علنی ساخته به اتفاق در پی سرنوشت خود بروند «۱».

[روایت مشهوری از ابن عباس در نقل داستان ] ..... ص : ۳۹۵

مؤلف: در معنای این روایت خبری است از ابن عباس که ذیلا نقل می شود:

در الدر المنثور است که ابن ابی شیبه و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: ما با معاویه در جنگ مضیق که در اطراف روم بود شرکت کردیم و به غار معروف کهف که اصحاب کهف در آنجا بودند و داستانشان را خدا در قرآن آورده برخوردیم.

معاویه گفت: چه می شد در این غار را می گشودیم و اصحاب کهف را می دیدیم. ابن عباس به او گفت: تو نمی توانی این کار را بکنی خداوند این اشخاص را از نظر کسانی که بهتر از تو بودند مخفی داشت و فرمود: " لَوْ اَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا - اگر آنان را ببینی پا به فرار می گذاری و پر از ترس می شوی " معاویه گفت: من از این کار دست بر نمی دارم تا قصه آنان را به چشم خود ببینیم، عده ای را فرستاد تا داخل غار شده جستجو کنند، و خبر بیاورند. آن عده وقتی داخل غار شدند خداوند باد تندی بر آنان مسلط نمود تا به طرف بیرون پرتابشان کرد. قضیه به ابن عباس رسید پس او شروع کرد به نقل داستان اصحاب کهف و گفت که اصحاب کهف در مملکتی زندگی می کردند که پادشاهی جبار داشت و مردمش را به تدریج به پرستش بتها کشانید، و این چند نفر در آن شهر بودند، وقتی این را دیدند بیرون آمده خداوند همه شان را یک جا جمع کرد بدون اینکه قبلا یکدیگر را بشناسند. وقتی به هم برخوردند از یکدیگر پرسیدند قصد کجا دارید، در جواب نیت خود را پنهان می داشتند چون هر یک

دیگری را نمی شناخت تا آنکه از یکدیگر عهد و میثاق محکم گرفتند که نیت خود را بگویند. بعدا معلوم شد که همه یک هدف دارند و منظورشان پرستش پروردگار و فرار از شرک

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۶

است، همه با هم گفتند: " رَبَّنَا رَبَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... مَرْفَقًا."

آن گاه ابن عباس اضافه می کند که دور هم نشستند، از سوی دیگر زن و بچه ها و قوم و خویش ها به جستجویشان برخاستند ولی هر چه بیشتر گشتند کمتر خبردار شدند تا خبر به گوش پادشاه وقت رسید. او گفت این عده در آینده شان مهمی خواهند داشت، معلوم نیست به منظور خیانت بیرون شده اند یا منظور دیگری داشته اند. و به همین جهت دستور داد تا لوحی از قلع تهیه کرده اسامی آنان را در آن بنویسند آن گاه آن را در خزینه سلطنتی خود جای داد و در این باره خدای تعالی می فرماید: " أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا" چون مقصود از رقیم همان لوحی است که اسامی اصحاب كهف در آن مرقوم شده. و اما اصحاب كهف، از آنجا که بودند به راه افتاده داخل غار شدند، و خدا به گوششان زد و خواب را برایشان مسلط کرد، و اگر در غار نبودند آفتاب بدنهایشان را می سوزانید، و اگر هر چند یک بار از این پهلو به آن پهلو نمی شدند زمین بدنهایشان را می خورد، و اینجا است که خدای تعالی فرموده " وَ تَرَى السَّمْسَ ...".

آن گاه می گوید: پادشاه مزبور دورانش منقضی گشت و پادشاهی دیگر به جایش نشست. او مردی خداپرست بود، و بر خلاف آن دیگری عدالت گسترده، در عهد او خداوند اصحاب كهف را برای آن منظوری که داشت بیدار کرد، یکی از ایشان گفت: به نظر شما چقدر خوابیده ایم؟ آن دیگری گفت: یک روز، یکی دیگر گفت دو روز، سومی گفت بیشتر خوابیده ایم تا آنکه بزرگشان گفت: بی جهت اختلاف مکنید که هیچ قومی اختلاف نکردند مگر آنکه هلاک شدند، شما یک نفر را با این پول روانه کنید تا از شهر طعامی خریداری کند.

وقتی وارد شهر شد لباسها و هیات ها و منظره هایی دید که تا کنون ندیده بود. مردم شهر را دید که طور دیگری شده اند آن مردم عهد خود نیستند. نزدیک نانوایی رفت پول خود را که سکه اش به اندازه کف پای بچه شتر بود نزد او انداخت نانو پول را بیگانه یافت، و پرسید این را از کجا آورده ای؟ اگر گنجی پیدا کرده ای مرا هم راهنمایی کن و گرنه تو را نزد امیر خواهیم برد. گفت: آیا مرا به امیر می ترسانی، هر دو به نزد امیر شدند، امیر پرسید پدرت کیست؟ گفت: فلانی، امیر چنین کسی را نشناخت، پرسید پادشاهت نامش چیست؟

گفت: فلانی او را هم نشناخت، رفته رفته مردم دورش جمع شدند، خبر به گوش عالم ایشان رسید. عالم شهر به یاد آن لوح افتاده دستور داد آن را آوردند آن گاه اسم آن شخص را پرسید، و دید که یکی از همان چند نفری است که نامشان در لوح ضبط شده، اسامی رفقاییش را پرسید،

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۷

همه را با اسامی مرقوم در لوح مطابق یافت. به مردم بشارت داد که خداوند شما را به برادرانتان که چند صد سال قبل ناپدید شدند راهنمایی کرده برخیزید. مردم همه حرکت کردند تا آمدند نزدیک غار چون نزدیک شدند جوان گفت شما باشید تا من بروم و رفقایم را خبر کنم و آن گاه آرام وارد شوید، و هجوم نیاورید، و گرنه ممکن است از ترس قالب تهی کنند، و خیال کنند شما لشگریان همان پادشاهید، و برای دستگیریشان آمده اید. گفتند: حرفی نداریم لیکن به شرطی که قول بدهی باز هم بیرون بیایی، او هم قول داد که ان شاء الله بیرون می آیم. پس داخل غار شد و دیگر نفهمیدند به کجا رفت، و از نظر مردم ناپدید گردید، مردم هر چه خواستند وارد شوند نتوانستند، لا جرم گفتند بر بالای غارشان مسجدی بنا کنیم، و چنین کردند، و همیشه در آن مسجد به عبادت و استغفار می پرداختند «۱».

مؤلف: این روایت مشهور است، و مفسرین در تفاسیر خود آن را نقل کرده و خلاصه تلقی به قبولش کرده اند، در حالی که خالی از چند اشکال نیست: یکی اینکه از ظاهرش بر می آید که اصحاب کهف هنوز در حال خواب هستند و خداوند بشر را از اینکه بخواهند کسب اطلاعی و جستجویی از ایشان بکنند منصرف نموده، و حال آنکه کهفی که در ناحیه مضیق و معروف به غار افسوس است امروز هم معروف است، و در آن چنین چیزی نیست.

و آیه ای هم که ابن عباس بدان تمسک بسته حالت خواب ایشان را قبل از بیدار شدن مجسم می سازد، نه بعد از بیداریشان را. علاوه بر اینکه از خود ابن عباس روایت دیگری رسیده که مخالف با این روایت است. و آن روایتی است که الدر المنثور «۲» از عبد الرزاق و ابن ابی حاتم از عکرمه نقل کرده و در آخر آن آمده که "پادشاه با مردم سوار شده تا به در غار آمدند، جوان گفت مرا رها کنید تا رفقایم را ببینم و جریان را برایشان بگویم، چند قدمی جلوتر وارد غار شد، او رفقایش را دید و رفقایش هم او را دیدند، خداوند به گوششان زد خوابیدند، مردم شهر چون دیدند دیر کرد وارد غار شدند و جسدهایی بی روح دیدند که هیچ جای آنها پوسیده نشده بود، شاه گفت: این جریان آیتی است که خدای تعالی برای شما فرستاده.

ابن عباس با حبیب بن مسلمه به جنگ رفته بود، در راه به همین غار برخوردند، و در آن استخوانهایی دیدند مردی گفت: این استخوانهای اصحاب کهف است، ابن عباس گفت

---

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۳.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۸

استخوانهای ایشان در مدتی بیش از سیصد سال قبل از بین رفته است."

اشکال مهم تر این روایت این است که از عبارت "استخوانهای ایشان در مدتی بیش از سیصد سال قبل از بین رفته" برمی آید که از نظر این روایت داستان اصحاب کهف در اوائل تاریخ میلادی و یا قبل از آن رخ داده، و این حرف با تمامی روایات این داستان مخالف است، جز آن روایتی که تاریخ آن را قبل از مسیح دانسته.



اشکال دیگری که به روایت ابن عباس وارد است این است که در آن آمده: یکی گفت یک روز خوابیدیم یکی گفت دو روز، و این حرف با قرآن کریم هم مخالف است، برای اینکه قرآن نقل می کند که گفتند: "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" و اتفاقاً کلام قرآن کریم با اعتبار عقلی هم سازگار است، زیرا کسی که نفهمیده چقدر خوابیده نهایت درجه ای که احتمال دهد بسیار خوابیده باشد یک روز یا کمی کمتر از یک روز است، و اما دو شبانه روز آن قدر بعید است که هیچ از خواب برخاسته ای احتمالش را نمی دهد.

از این هم که بگذریم در روایت داشت: بزرگترشان گفت اختلاف مکنید، که اختلاف مایه هلاکت هر قومی است. و این یکی از سخنان باطل است، زیرا آن اختلافی مایه هلاکت است که در عمل به چیزی باشد، و اما اختلاف نظری امری نیست که اجتناب پذیر باشد، و هرگز مایه هلاکت نمی شود.

اشکال دیگری که به آن وارد است این است که: در آخرش داشت: وقتی جوان وارد غار شد مردم نفهمیدند کجا رفت، و از نظرشان ناپدید گشت. گویا مقصود ابن عباس این بوده که وقتی جوان وارد غار شد دهنه غار از نظرها ناپدید شد نه خود آن جوان، خلاصه خدا غار مزبور را ناپدید کرد، ولی این حرف با آنچه در صدر خود آیه هست نمی سازد که از ظاهرش بر می آید که غار مزبور در آن دیار معروف بوده. مگر اینکه بگوییم آن روز غار را از چشم و نظر پادشاه و همراهانش ناپدید کرده و بعدها برای مردم آشکارش ساخته است.

و اما اینکه در صدر روایت از قول ابن عباس نقل شده که گفت: "رقیم لوحی از قلع بوده که اسامی اصحاب کهف در آن نوشته شده بود" مطلبی است که در معنایش روایات دیگری نیز آمده، از آن جمله روایتی است که عیاشی در تفسیر «۱» خود از احمد بن علی از امام صادق (ع) آورده، و در روایت دیگری انکار آن از خود ابن عباس نقل شده، چنانچه در الدر المنثور از سعید بن منصور و عبد الرزاق و فارابی و ابن منذر و ابن ابی حاتم و زجاجی

---

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۹

(در کتاب امالی) و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: من نمی دانم معنای رقیم چیست، از کعب پرسیدم او گفت نام قریه ای است که از آنجا بیرون شدند «۱».

و نیز در همان کتاب آمده که عبد الرزاق از ابن عباس روایت کرده که گفت: تمامی قرآن را می دانم مگر معنای چهار کلمه را اول کلمه "غسلین" که اختلاف اعراب در آن به خاطر اختلافی است که در حکایت لفظ قرآن هست. دوم کلمه "حنانا" سوم "اواه" چهارم "رقیم" «۲».

و در تفسیر قمی می گوید: در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (ع) آمده که در ذیل آیه "لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا" فرمود: یعنی اگر بگوییم خدا شریک دارد بر او جور کرده ایم «۳».

[روایاتی متضمن ذکر اسماء اصحاب کهف] ..... ص: ۳۹۹

و در تفسیر عیاشی از محمد بن سنان از بطیخی از ابی جعفر (ع) آورده که در ذیل آیه "لَوْ اَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَّيْتَ مِنْهُمْ رُعبًا" فرموده: مقصود خدای تعالی شخص رسول خدا (ص) نیست، بلکه منظور مؤمنین هستند. گویا مؤمنین دارند این حرف را به یکدیگر می زنند، و حال مؤمنین چنین است که اگر اصحاب کهف را ببینند سرشار از ترس و رعب شده پا به فرار می گذارند «۴».

و در تفسیر روح المعانی اسماء اصحاب کهف بر طبق روایت صحیحی از ابن عباس چنین آمده: ۱- مکسلینیا ۲- یملیخا ۳- مرطولس ۴- ثبیونس ۵- دردونس ۶- کفاشیطیطوس ۷- منطونواسیس - که همان چوپان بوده و اسم سگشان قطمیر بوده است.

راوی می گوید از علی (کرم الله وجهه) روایت شده که اسمای ایشان را چنین برشمرده:

۱- یملیخا ۲- مکسلینیا ۳- مسلینیا، که اصحاب دست راستی پادشاه بوده اند ۴- مرنوش ۵- دبرنوش ۶- شاذنوش که اصحاب دست چپش بوده اند و همواره با این شش نفر مشورت می کرده و هفتمی اصحاب کهف همان چوپانی بوده که در این روایت اسمش نیامده ولی در اینجا نیز اسم سگ را قطمیر معرفی نموده.

و اما اینکه آیا این روایت به علی نسبت داده اند صحیح است، یا صحیح نیست گفتار دیگری است که علامه سیوطی در حواشی بیضاوی نوشته که طبرانی این روایت را در معجم "اوسط" خود به سند صحیح از ابن عباس آورده. و آنچه که در الدر المنثور است

---

(۱ و ۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۲.

(۳) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۴.

(۴) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۰

نیز همین روایت طبرانی در "اوسط" است که گفتیم به سند صحیح از ابن عباس روایت کرده. البته در بعضی روایات دیگری اسامی دیگری برای آنان نقل کرده اند که حافظ ابن حجر در شرح بخاری «۱» نوشته. گفتگو در باره اسامی اصحاب کهف بسیار است که هیچ یک

---

(۱) این را هم باید خاطر نشان سازیم که روایات در داستان اصحاب کهف به طوری که علمای غرب آن را خلاصه نموده اند چهار دسته اند که در اصل قصه متفق و در جزئیات آن مختلفند.

۱- روایات سریانی که به زبان سریانی ضبط شده، و از همه قدیم تر آنها روایتی است که (متوفی سال ۱۲۵ میلادی) آورده.

۲- روایت یونانی که سندش به قرن دهم میلادی و به شخصی به نام منتهی می شود.

۳-روایت لاتینی داستان است که از همان روایت سریانی از گرفته شده است.

۴-روایت اسلامی داستان است که آن نیز به سریانی منتهی می گردد.

البته روایات دیگری در متون تاریخی قبطی ها و حبشی ها و ارمنی ها نیز هست که همه آنها به همان اصل سریانی برمی گردد.

اسماء اصحاب کهف در روایات اسلامی از روایات دیگران گرفته شده، و همانطور که گفته بعضی از این اسماء، اسمایی قبل از این که به دین خدا (که آن روز دین نصاری بوده) درآیند و غسل تعمید کنند بوده.

و اسامی ایشان به زبانی یونانی و سریانی چنین است:

مکس منیانوس املیخوس - ملیخا مرتیانوس - مرطلوس - مرطلوس () - ذوانیوس - دوانیوانس - دنیاسیوس ینیوس - یوانیس - نواسیس اکساکدثودنیانوس - کسقسطیونس - اکسقسوط - کشفوطط انطونس (افطونس) اندونیوس - انطینوس قطمیر و اما اسامی آنان به زبان لاتین مکسمیانوس املیخوس مرتیانوس ذیووانیوس ینیوس قسطنطیوس ساریبوس - ساریبون و اسامی ایشان قبل از اینکه به دین مسیح در آیند عبارت بود از:

ارشلیدس - ارخلیدس دیومادیوس اوخانیوس استفانوس - اساطونس ابروفادیوس صامندیوس کیویاکوس البته بعضی نظرشان این است که اسماء عربی از قبطی گرفته شده و قبطی هم از سریانی [.....].

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۱

هم مضبوط و مستند و قابل اعتماد نیست و در کتاب بحر آمده که اسامی اصحاب کهف عجمی (غیر عربی) بوده که نه شکل معینی و نه نقطه داشته، و خلاصه سند در شناختن اسامی آنان ضعیف است «۱».

و روایتی که به علی (ع) نسبت داده اند همان است که ثعلبی هم در کتاب عرائس و دیلمی در کتاب خود به طور مرفوع آورده و در آن عجائبی ذکر شده.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: اصحاب کهف، یاران مهدی اند «۲».

و در برهان از ابن الفارسی آورده که گفت امام صادق (ع) فرموده: قائم (ع) از پشت کوفه خروج می کند، با هفده نفر از قوم موسی که به حق راه یافته و با حق عدالت می کردند، و هفت نفر از اهل کهف و یوشع بن نون و ابو دجانه انصاری و مقداد بن اسود و مالک اشتر که اینان نزد آن جناب از انصار و حکام او هستند «۳».

و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن میمون از ابی عبد الله (ع) از پدرش از علی بن ابی طالب روایت کرده که فرمود: وقتی کسی به خدا سوگند می خورد تا چهل روز مهلت

---

(۱) روح المعانی ج ۱۵، ص ۲۴۶، ط بیروت.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۵، ط بیروت.

(۳) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۶۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۲

ثنیا دارد، برای اینکه قومی از یهود از رسول خدا (ص) از چیزی پرسش کردند حضرت بدون اینکه بگوید " ان شاء الله " و استثناء مزبور را به کلام خود ملحق سازد گفت فردا بیائید تا جواب بگویم، به همین جهت چهل روز خداوند وحی را از آن حضرت قطع کرد، بعد از آن جبرئیل آمد و گفت: " وَ لَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ " «۱».

مؤلف: کلمه: " ثنیا " - به ضمه ثاء و سکون نون و در آخرش الف مقصوره - اسم است برای استثناء. و در معنای این روایت روایات دیگری نیز از امام صادق و امام باقر (ع) رسیده که از بعضی آنها برمی آید که مراد از سوگند وعده قطعی دادن و کلام مؤکد آوردن است، هم چنان که استشهاد امام (ع) در این روایت به کلام رسول خدا (ص) با اینکه آن جناب سوگندی یاد نکرده بود کاملاً دلالت بر این معنا دارد. و اما این سؤال که اگر کسی سوگندی یاد کند و ان شاء الله هم بگوید، ولی پس از انعقاد سوگند آن را بشکند آیا حنث شمرده می شود و کفار به عهده اش می آید یا نه، بحثی است فقهی.

گفتاری در چند فصل پیرامون اصحاب کهف و سر گذشت ایشان ..... ص : ۴۰۲

۱- داستان اصحاب کهف در تعدادی از روایات [دو سبب عمده وجود اختلاف شدید در مضامین روایات راجع به اصحاب کهف]: ..... ص : ۴۰۲

از صحابه و تابعین و از ائمه اهل بیت (ع) به طور مفصل حکایت شده مانند روایت قمی و ابن عباس و عکرمه و مجاهد که تفسیر الدر المنثور همه آنها را آورده و روایت اسحاق در کتاب عرائس که آن را تفسیر برهان نقل کرده و روایت وهب بن منبه که الدر المنثور و کامل آن را بدون نسبت نقل کرده اند، و روایت نعمان بن بشیر که در خصوص اصحاب رقیم وارد شده و الدر المنثور آن را آورده.

و این روایات که ما در بحث روایتی گذشته مقداری از آنها را نقل کردیم و به بعضی دیگرش اشاره ای نمودیم آن قدر از نظر مطلب و متن با هم اختلاف دارند که حتی در یک جهت هم اتفاق ندارند. و اما اختلاف در روایات وارده در بعضی گوشه های داستان مانند روایاتی که متعرض تاریخ قیام آنان است، و یا متعرض اسم آن پادشاه است که معاصر با ایشان

---

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۳

بوده یا متعرض نسب و سمت و شغل و اسامی و وجه نامیده شدنشان به اصحاب رقیم و سایر خصوصیات دیگر شده بسیار شدیدتر از روایات اصل داستان است و دست یافتن به یک جهت جامعی که نفس بدان اطمینان داشته باشد دشوارتر است.

و سبب عمده در این اختلاف علاوه بر دست بردها و خیانتها که اجانب در این گونه روایات دارند دو چیز است:

یکی اینکه این قصه از اموری بوده که اهل کتاب نسبت به آن تعصب و عنایت داشته اند، و از روایات داستان هم برمی آید که قریش این قصه را از اهل کتاب شنیده اند و با آن رسول خدا (ص) را امتحان کردند، بلکه از مجسمه ها نیز می توان عنایت اهل کتاب را فهمید به طوری که اهل تاریخ آن مطالب را از نصاری و از مجسمه های موجود در غارهای مختلف که در عالم هست غارهای آسیا و اروپا و آفریقا گرفته شده و آن مجسمه ها را بر طبق شهرتی که از اصحاب کهف به پا خاسته گرفته اند، و پر واضح است که چنین داستانی که از قدیم الایام زبان زد بشر و مورد علاقه نصاری بوده هر قوم و مردمی آن را طوری که نمایاننده افکار و عقاید خود باشد بیان می کنند، و در نتیجه روایات آن مختلف می شود.

و از آنجایی که مسلمانان اهتمام بسیار زیادی به جمع آوری و نوشتن روایات داشتند، و آنچه که نزد دیگران هم بود جمع می کردند و مخصوصا بعد از آنکه عده ای از علمای اهل کتاب مسلمان شدند، مانند وهب بن منبه و کعب الاحبار، و آن گاه اصحاب رسول خدا (ص) و تابعین یعنی طبقه دوم مسلمانان همه از اینان اخذ کرده و ضبط نموده اند، و هر خلفی از سلف خود می گرفته و با آن همان معامله اخبار موقوفه «۱» را می کرده که با روایات اسلامی می نمودند و این سبب بلوا و تشتت شده است.

دوم اینکه دأب و روش کلام خدای تعالی در آنجا که قصه ها را بیان می کند بر این است که به مختاراتی و نکات برجسته و مهمی که در ایفای غرض مؤثر است، اکتفاء می کند، و به جزئیات داستان نمی پردازد. از اول تا به آخر داستان را حکایت نمی کند، و نیز اوضاع و احوالی را که مقارن با حدوث حادثه بوده ذکر نمی نماید جهت هم خیلی روشن است، چون قرآن کریم کتاب تاریخ و داستان سرایی نیست بلکه کتاب هدایت است.

این نکته از واضح ترین نکاتی است که شخص متدبر در داستانهای مذکور در کلام خدا درک می نماید، مانند آیاتی که داستان اصحاب کهف و رقیم را بیان می کند، ابتداء

---

(۱) روایاتی که سندهای آنها تا به آخر می رسد ولی به رسول خدا نسبت داده نشده، روایات موقوفه گویند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۴

محاوره و گفتگوی ایشان را نقل می کند، و در آن به معنا و علت قیام آنان اشاره می نماید و آن را توحید و ثبات بر کلمه حق معرفی می کند، سپس اعتزال از مردم و دنبال آن وارد شدن به غار را می آورد که چگونه در آنجا به خواب رفتند در حالی که سگشان هم همراهشان بود، و روزگاری بس طولانی در خواب بودند.

آن گاه بیدار شدن و گفتگوی بار دوم آنان را در خصوص اینکه چقدر خوابیده اند بیان نموده، و در آخر نتیجه ای را که خدا از این پیش آورد خواسته است بیان می کند. و سپس این جهت را خاطر نشان می سازد که از چه راهی مردم به وضع آنان خیردار شدند، و چه شد که دو باره بعد از حصول غرض الهی به خواب رفتند. و اما ساختن مسجد بر بالای غار ایشان جمله ای است، که کلام بدانجا کشیده شده، و گرنه غرض الهی در آن منظور نبوده.

و اما اینکه اسامی آنان چه بوده و پسران چه کسی و از چه فامیلی بوده اند. و چگونه تربیت و نشو و نما یافته بودند، چه مشاغلی برای خود اختیار کرده بودند، در جامعه چه موقعیتی داشتند، در چه روزی قیام نموده و از مردم اعتزال جستند. و اسم آن پادشاهی که ایشان از ترس او فرار کردند چه بوده، و نیز اسم آن شهر چه بوده، و مردم آن شهر از چه قومی بوده اند؟ و اسم آن سگ که همراهی ایشان را اختیار کرد چه بوده، و اینکه آیا سگ شکاری بوده یا سگ گله، و چه رنگی؟ متعرض نشده است، در حالی که روایات با کمال خرده بینی متعرض آنها و نیز سایر اموری که در غرض خدای تعالی که همان هدایت است هیچ مدخلیتی ندارد شده، چرا که اینگونه خرده ریزها در غرض تاریخ دخالت دارد و به درد دقت های تاریخی می خورد.

مطلب دیگر اینکه مفسرین گذشته وقتی شروع در بحث از آیات قصص می کرده اند، در صدد برمی آمده اند که وجه اتصال آیات داستان را بیان نموده و برای اینکه داستانی تمام عیار و مطابق سلیقه خود از آب در آورند از دو رو بر آیات نکات متروکی را استفاده نمایند، و همین جهت باعث اختلاف تفسیرها شده، چون نظریه و طرز استفاده آنان از دور و بر آیات مختلف بوده است، و در نتیجه این اختلاف کار به اینجا که می بینیم کشیده شده است.

-داستان اصحاب کهف از نظر قرآن: ..... ص: ۴۰۴

آنچه از قرآن کریم در خصوص این داستان استفاده می شود این است که پیامبر گرامی خود را مخاطب می سازد که " با مردم در باره این داستان مجادله مکن مگر مجادله ای ظاهری و یا روشن " و از احدی از ایشان حقیقت مطلب را می پرس. اصحاب کهف و رقیم ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۵

جوانمردانی بودند که در جامعه ای مشرک که جز بتها را نمی پرستیدند، نشو و نما نمودند.

چیزی نمی گذرد که دین توحید محرمانه در آن جامعه راه پیدا می کند، و این جوانمردان بدان ایمان می آورند. مردم آنها را به باد انکار و اعتراض می گیرند، و در مقام تشدید و تضییق بر ایشان و فتنه و عذاب آنان برمی آیند، و بر عبادت بتها و ترک دین توحید مجبورشان می کنند. و هر که به ملت آنان می گروید از او دست برمی داشتند و هر که بر دین توحید و مخالفت کیش ایشان اصرار می ورزید او را به بدترین وجهی به قتل می رساندند.

قهرمانان این داستان افرادی بودند که با بصیرت به خدا ایمان آوردند، خدا هم هدایتشان را زیاده تر کرد، و معرفت و حکمت بر آنان افزوده فرمود، و با آن نوری که به ایشان داده بود پیش ایشان را روشن نمود، و ایمان را با دلهای آنان گره زد، در نتیجه جز از خدا از هیچ چیز دیگری باک نداشتند. و از آینده حساب شده ای که هر کس دیگری را به وحشت می انداخت نهراسیدند، لذا آنچه صلاح خود دیدند بدون هیچ واژه ای انجام دادند. آنان فکر کردند اگر در میان اجتماع بمانند جز این چاره ای نخواهند داشت که با سیره اهل شهر سلوک نموده حتی یک کلمه از حق به زبان نیاورند. و از اینکه مذهب شرک باطل است چیزی نگویند، و به شریعت حق نگرند. و تشخیص دادند که باید بر دین توحید بمانند و علیه شرک قیام نموده از مردم کناره گیری کنند، زیرا اگر چنین کنند و به غاری پناهنده شوند بالأخره خدا راه نجاتی پیش ایشان می گذارد. با چنین یقینی قیام نموده در رد گفته های قوم و اقتراح و تحکمشان گفتند: " رَبَّنَا رَبَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنِ يَدَيْنَا مِمَّنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا " آن گاه پیشنهاد پناه بردن به غار را پیش کشیده

گفتند: "وَ إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرِيقًا."

آن گاه داخل شده، در گوشه ای از آن قرار گرفتند، در حالی که سگشان دو دست خود را دم در غار گسترده بود. و چون به فراست فهمیده بودند که خدا نجاتشان خواهد داد این چنین عرض کردند: "بار الها تو در حق ما به لطف خاص خود رحمتی عطا فرما و برای ما وسیله رشد و هدایت کامل مهیا ساز". پس خداوند دعایشان را مستجاب نمود و سالهایی چند خواب را بر آنها مسلط کرد، در حالی که سگشان نیز همراهشان بود. "آنها در غار سیصد سال و نه سال زیادت درنگ کردند. و گردش آفتاب را چنان مشاهده کنی که هنگام طلوع از سمت راست غار آنها برکنار و هنگام غروب نیز از جانب چپ ایشان به دور می گردید و آنها کاملاً از حرارت خورشید در آسایش بودند و آنها را بیدار پنداشتی و حال آنکه در خواب بودند و ما آنها

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۶

را به پهلوی راست و چپ می گردانیدیم و سگ آنها دو دست بر در آن غار گسترده داشت و اگر کسی بر حال ایشان مطلع می شد از آنها می گریخت و از هیبت و عظمت آنان بسیار هراسان می گردید.

پس از آن روزگاری طولانی که سیصد و نه سال باشد دوباره ایشان را سر جای خودشان در غار زنده کرد تا بفهماند چگونه می تواند از دشمنان محفوظشان بدارد، لا جرم همگی از خواب برخاسته به محضی که چشمشان را باز کردند آفتاب را دیدند که جایش تغییر کرده بود، مثلاً اگر در هنگام خواب از فلان طرف غار می تابید حالا از طرف دیگرش می تابد، البته این در نظر ابتدایی بود که هنوز از خستگی خواب اثری در بدنها و دیدگان باقی بود. یکی از ایشان پرسید: رفقا چقدر خوابیدید؟ گفتند: یک روز یا بعضی از یک روز. و این را از همان عوض شدن جای خورشید حدس زدند. تردیدشان هم از این جهت بود که از عوض شدن تابش خورشید نتوانستند یک طرف تعیین کنند. عده ای دیگر گفتند: "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِيتُمْ" و سپس اضافه کرد "فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ" که بسیار گرسنه اید، "و لیتلطف" رعایت کنید شخصی که می فرستید در رفتن و برگشتن و خریدن طعام کمال لطف و احتیاط را به خرج دهد که احدی از سرنوشت شما خبردار نگردد، زیرا "إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ" اگر بفهمند کجائید سنگسارتان می کنند "أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَ لَنْ تُفْلِحُوا إِذْ أَبَدًا". این جریان آغاز صحنه ای است که باید به فهمیدن مردم از سرنوشت آنان منتهی گردد، زیرا آن مردمی که این اصحاب کهف از میان آنان گریخته به غار پناهنده شدند به کلی منقرض گشته اند و دیگر اثری از آنان نیست. خودشان و ملک و ملتشان نابود شده، و الآن مردم دیگری در این شهر زندگی می کنند که دین توحید دارند و سلطنت و قدرت توحید بر قدرت سایر ادیان برتری دارد. اهل توحید و غیر اهل توحید با هم اختلافی به راه انداختند که چگونه آن را توجیه کنند. اهل توحید که معتقد به معاد بودند ایمانشان به معاد محکم تر شد، و مشرکین که منکر معاد بودند با دیدن این صحنه مشکل معاد برایشان حل شد، غرض خدای تعالی از برون انداختن راز اصحاب کهف هم همین بود.

آری، وقتی فرستاده اصحاب کهف از میان رفقای بیرون آمد و داخل شهر شد تا به خیال خود از همشهری های خود که دیروز از میان آنان بیرون شده بود غذایی بخرد شهر دیگری دید که به کلی وضعیتش با شهر خودش متفاوت

بود، و در همه عمرش چنین وضعی ندیده بود، علاوه مردمی را هم که دید غیر همشهری هایش بودند. اوضاع و احوال نیز غیر آن اوضاعی بود

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۷

که دیروز دیده بود. هر لحظه به حیرتش افزوده می شود، تا آنکه جلو دکانی رفت تا طعامی بخرد پول خود را به او داد که این را به من طعام بده- و این پول در این شهر پول رایج سیصد سال قبل بود- گفتگو و مشاجره بین دکاندار و خریدار درگرفت و مردم جمع شدند، و هر لحظه قضیه، روشن تر از پرده بیرون می افتاد، و می فهمیدند که این جوان از مردم سیصد سال قبل بوده و یکی از همان گمشده های آن عصر است که مردمی موحد بودند، و در جامعه مشرک زندگی می کردند، و به خاطر حفظ ایمان خود از وطن خود هجرت و از مردم خود گوشه گیری کردند، و در غاری رفته آنجا به خواب فرو رفتند، و گویا در این روزها خدا بیدارشان کرده و الآن منتظر آن شخصند که برایشان طعام ببرد.

قضیه در شهر منتشر شد جمعیت انبوهی جمع شده به طرف غار هجوم بردند. جوان را هم همراه خود برده در آنجا بقیه نفرات را به چشم خود دیدند، و فهمیدند که این شخص راست می گفته، و این قضیه معجزه ای بوده که از ناحیه خدا صورت گرفته است.

اصحاب کهف پس از بیدار شدنشان زیاد زندگی نکردند، بلکه پس از کشف معجزه از دنیا رفتند و اینجا بود که اختلاف بین مردم در گرفت، موحدین با مشرکین شهر به جدال برخاستند. مشرکین گفتند: باید بالای غار ایشان بنیانی بسازیم و به این مساله که چقدر خواب بوده اند کاری نداشته باشیم. و موحدین گفتند بالای غارشان مسجدی می سازیم.

۳-داستان از نظر غیر مسلمانان .... ص : ۴۰۷

بیشتر روایات و سندهای تاریخی بر آنند که قصه اصحاب کهف در دوران فترت ما بین عیسی و رسول خدا (ص) اتفاق افتاده است، به دلیل اینکه اگر قبل از عهد مسیح بود قطعا در انجیل می آمد و اگر قبل از دوران موسی (ع) بود در تورات می آمد، و حال آنکه می بینیم یهود آن را معتبر نمی دانند. هر چند در تعدادی از روایات دارد که قریش آن را از یهود تلقی کرده و گرفته اند. و لیکن می دانیم یهود آن را از نصاری گرفته چون نصاری به آن اهتمام زیادی داشته آنچه که از نصاری حکایت شده قریب المضمون با روایتی است که ثعلبی در عرائس از ابن عباس نقل کرده. چیزی که هست روایات نصاری در اموری با روایات مسلمین اختلاف دارد:

اول اینکه مصادر سریانی داستان می گوید: عدد اصحاب کهف هشت نفر بوده اند، و حال آنکه روایات مسلمین و مصادر یونانی و غربی داستان آنان را هفت نفر دانسته اند.

دوم اینکه داستان اصحاب کهف در روایات ایشان از سگ ایشان هیچ اسمی نبرده است. ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص:

۴۰۸

سوم اینکه مدت مکث اصحاب کهف را در غار دویست سال و یا کمتر دانسته و حال آنکه معظم علمای اسلام آن را سیصد و نه سال یعنی همان رقمی که از ظاهر قرآن برمی آید دانسته اند.



و علت این اختلاف و تحدید مدت مکث آنان به دو بیست سال این است که گفته اند آن پادشاه جبار که این عده را مجبور به بت پرستی می کرده و اینان از شر او فرار کرده اند اسمش دقیوس بوده که در حدود سالهای ۲۴۹-۲۵۱ م زندگی می کرده، و این را هم می دانیم که اصحاب کهف به طوری که گفته اند در سال ۴۲۵ و یا سال ۴۳۷ و یا ۴۳۹ از خواب بیدار شده اند پس برای مدت لبث در کهف بیش از دو بیست سال یا کمتر باقی نمی ماند، و اولین کسی که از مورخین ایشان این مطالب را ذکر کرده به طوری که گفته است "جیمز" ساروگی سربانی بوده که متولد ۴۵۱ م و متوفای ۵۲۱ م بوده و دیگران همه تاریخ خود را از او گرفته اند، و به زودی تتمه ای برای این کلام از نظر خواننده خواهد گذشت.

۴- غار اصحاب کهف کجا است؟ ..... ص: ۴۰۸

در نواحی مختلف زمین به تعدادی از غارها برخورد شده که در دیوارهای آن تمثالهایی چهار نفری و پنج نفری و هفت نفری که تمثال سگی هم با ایشان است کشیده اند. و در بعضی از آن غارها تمثال قربانی هم جلو آن تمثال ها هست که می خواهند قربانیش کنند.

انسان مطلع وقتی این تصویرها را آن هم در غاری مشاهده می کند فوراً به یاد اصحاب کهف می افتد، و چنین به نظر می رسد که این نقشه ها و تمثالها اشاره به قصه آنان دارد و آن را کشیده اند تا رهبانان و آنها که خود را جهت عبادت متجرد کرده اند و در این غار برای عبادت منزل می کنند با دیدن آن به یاد اصحاب کهف بیفتند، پس صرف یادگاری است که در این غارها کشیده شده نه اینکه علامت باشد برای اینکه اینجا غار اصحاب کهف است.

غار اصحاب کهف که در آنجا پناهنده شدند و اصحاب در آنجا از نظرها غایب گشتند، مورد اختلاف شدید است که چند جا را ادعا کرده اند:

غار اول: کهف افسوس- افسوس- به کسر همزه و نیز کسر فاء و بنا به ضبط کتاب "مرصد الاطلاع" که مرتکب اشتباه شده به ضمه همزه و سکون فاء- شهر مخروبه ای است در ترکیه که در هفتاد و سه کیلومتری شهر بزرگ از میر قرار دارد، و این غار در یک کیلومتری- و یا کمتر- شهر افسوس نزدیک قریه ای به نام "ایاصولوک" و در دامنه کوهی به نام "ینایرداغ" قرار گرفته است.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۹

و این غار، غار وسیعی است که در آن به طوری که می گویند صدها قبر که با آجر ساخته شده هست. خود این غار هم در سینه کوه و رو به جهت شمال شرقی است، و هیچ اثری از مسجد و یا صومعه و یا کلیسا و خلاصه هیچ معبد دیگری بر بالای آن دیده نمی شود.

این غار در نزد مسیحیان نصاری از هر جای دیگری معروف تر است، و نامش در بسیاری از روایات مسلمین نیز آمده.

و این غار علی رغم شهرت مهمی که دارد به هیچ وجه با آن مشخصاتی که در قرآن کریم راجع به آن غار آمده تطبیق نمی کند.

اولا برای اینکه خدای تعالی در باره اینکه در چه جهت از شمال و جنوب مشرق و مغرب قرار گرفته می فرماید آفتاب وقتی طلوع می کند از طرف راست غار به درون آن می تابد و وقتی غروب می کند از طرف چپ غار، و لازمه این حرف این است که درب غار به طرف جنوب باشد، و غار افسوس به طرف شمال شرقی است (که اصلا آفتاب گیر نیست مگر مختصری).

و همین ناجوری مطلب باعث شده که مراد از راست و چپ را راست و چپ کسی بگیرند که می خواهد وارد غار شود نه از طرف دست راست کسی که می خواهد از غار بیرون شود، و حال آنکه قبلا هم گفتیم معروف از راست و چپ هر چیزی راست و چپ خود آن چیز است نه کسی که به طرف آن می رود.

بیضاوی در تفسیر خود گفته: در غار در مقابل ستارگان بنات النعش قرار دارد، و نزدیک ترین مشرق و مغربی که محاذی آن است مشرق و مغرب رأس السرطان است و وقتی که مدار آفتاب با مدار آن یکی باشد آفتاب به طور مائل و مقابل در طرف چپ غار می تابد و شعاعش به طرف مغرب کشیده می شود، و در هنگام غروب از طرف محاذی صبح می تابد و شعاع طرف عصرش به جای تابش طرف صبح کشیده می شود، و عفونت غار را از بین برده هوای آن را تعدیل می کند، و در عین حال بر بدن آنان نمی تابد و با تابش خود اذیتشان نمی کند و لباسهایشان را نمی پوساند «۱». این بود کلام بیضاوی. غیر او نیز نظیر این حرف را زده اند.

علاوه بر اشکال گذشته مقابله در غار با شمال شرقی با مقابل بودن آن با بنات النعش که در جهت قطب شمالی قرار دارد سازگار نیست، از این هم که بگذریم گردش آفتاب آن طور

---

(۱) تفسیر بیضاوی، ج ۲، ص ۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۰

که ایشان گفته اند با شمال شرقی بودن در غار نمی سازد، زیرا بنائی که در جهت شمال شرقی قرار دارد و در طرف صبح، آفتاب به جانب غربی اش می تابد ولی در موقع غروب در ساختمان و حتی پیش خان آن در زیر سایه فرو می رود، نه تنها در هنگام غروب، بلکه بعد از زوال ظهر آفتاب رفته و سایه گسترده می شود.

مگر آنکه کسی ادعا کند که مقصود از جمله "وَ إِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُ إِلَيْهِمْ ذَاتَ الشِّمَالِ" این است که آفتاب به ایشان نمی تابد، و یا آفتاب در پشت ایشان قرار می گیرد- دقت فرمائید.

و اما ثانياً برای اینکه جمله "وَهُمْ فِي فِجْوَةٍ مِنْهُ" می گوید اصحاب کهف در بلندی غار قرار دارند، و غار افسوس به طوری که گفته اند بلندی ندارد، البته این در صورتی است که "فجوه" به معنای مکان مرتفع باشد، ولی مسلم نیست، و قبلاً گذشت که "فجوه" به معنای ساحت و درگاه است. پس این اشکال وارد نیست.

و اما ثالثاً برای اینکه جمله "قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَسْجِدًا" ظاهر در این است که مردم شهر مسجدی بر بالای آن غار بنا کردند، و در غار افسوس اثری حتی خرابه ای از آن به چشم نمی خورد، نه اثر مسجد نه اثر صومعه و نه مانند آن. و نزدیک ترین بنای دینی که در آن دیار به چشم می خورد کلیسایی است که تقریباً در سه کیلومتری غار قرار دارد، و هیچ جهتی به ذهن نمی رسد که آن را به غار مرتبط سازد.

از این هم که بگذریم در غار افسوس اثری از رقیم و نوشته دیده نشده که دلالت کند یک یا چند تا از آن قبور، قبور اصحاب کهف است، و یا شهادت دهد و لو تا حدی که چند نفر از این مدفونین مدتی به خواب رفته بودند، پس از سالها خدا بیدارشان کرده و دو باره قبض روحشان نموده است.

غار دوم: دومین غاری که احتمال داده اند کهف اصحاب کهف باشد غار "رجیب" است که در هشت کیلومتری شهر عمان پایتخت اردن هاشمی نزدیک دهی به نام رجیب قرار دارد. غاری است در سینه جنوبی کوهی پوشیده از صخره، اطراف آن از دو طرف یعنی از طرف مشرق و مغرب باز است که آفتاب به داخل آن می تابد، در غار در طرف جنوب قرار دارد، و در داخل غار طاقنمایی کوچک است به مساحت ۵: ۳۲ متر در یک سکویی به مساحت تقریباً ۳ و در این غار نیز چند قبر هست به شکل قبور باستانی روم و گویا عدد آنها هشت و یا هفت است.

بر دیوار این غار نقشه ها و خطوطی به خط یونانی قدیم و به خط ثمودیان دیده می شود که چون محو شده خوب خوانده نمی شود، البته بر دیوار عکس سگی هم که با رنگ قرمز و زینت های دیگری آراسته شده دیده می شود.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۱

و بر بالای غار آثار صومعه "بیزانس" هست که از گنجینه ها و آثار دیگری است که در آنجا کشف گردیده است و معلوم می شود بنای این صومعه در عهد سلطنت "جوستینوس" اول یعنی در حدود ۴۱۸-۴۲۷ ساخته شده و آثار دیگری که دلالت می کند که این صومعه یک بار دیگر تجدید بنا یافته است و مسلمانان آن را پس از استیلا بر آن دیار مسجدی قرار داده اند. چون می بینیم که این صومعه محراب و ماذنه و وضوخانه دارد، و در ساحت و فضای جلو در این غار آثار مسجد دیگری است که پیداست مسلمین آن را در صدر اسلام بنا نهاده و هر چندی یک بار مرمت کرده اند و پیداست که این مسجد بر روی خرابه های کلیسایی قدیمی از رومیان ساخته شده، و این غار علی رغم اهمتمی که مردم بدان داشته و عنایتی که به حفظش نشان می دادند و آثار موجود در آن از این اهتمام و عنایت حکایت می کند غاری متروک و فراموش شده بوده، و به مرور زمان خراب و ویران گشته تا آنکه اداره باستان شناسی اردن هاشمی اخیراً در صدد برآمده که در آن حفاری کند و نقب بزند و آن را پس از قرنهای خفاء از زیر خاک دو باره ظاهر سازد «۱».

(۱) این حفاری و اکتشاف در سال ۱۹۶۳ میلادی مطابق با ۱۳۴۲ هجری شمسی اتفاق افتاد، و در باره آن کتابی به قلم بانی آن کار، فاضل ارجمند آقای "رفیق وفا دجانی" به نام کتاب "اکتشاف کهف اهل کهف" در سال ۱۹۶۴ منتشر شد که در آن مساعی اداره باستان شناسی اردن و مشقاتی که در نقب و جستجو تحمل نمودند به تفصیل بیان نموده. خصوصیات که در اثر این حفاری به دست آورده و آثاری را که کشف کرده همه تایید می کند که این غار اصحاب کهف می باشد که داستانشان در قرآن کریم آمده است. و نیز امارات و قرائنی را که ذکر کرده با کهف اصحاب کهف تطبیق نموده و با ادله ای اثبات کرده که غار اصحاب کهف همین غار رجیب است، نه غار افسوس و نه آن غاری که در دمشق است، و نه آنکه در بترآ قرار دارد، و نه آنکه در اسکاندیناوی است.

مؤلف: در این کتاب این احتمال را که طاغی آن روز که اصحاب از گزند او فرار کرده اند، و به داخل غار پناهنده شده اند "طراجان" پادشاه (۹۸-۱۱۷ م) بوده نه دقیوس (۲۴۹-۲۵۱ م) که مسیحیان و بعضی از مسلمین احتمال داده

اند، و نه دقیانوس (۲۸۵-۳۰۵) که بعضی دیگر از مسلمین در روایاتشان آورده اند تقویت کرده و چنین استدلال کرده که پادشاه صالحی که خدای تعالی در عهد او اصحاب کهف را آفتابی کرده سرگذشتشان را برملا ساخت به اجماع تمامی مورخین مسیحی و مسلمان اسمش "تئودوسیوس" (۴۰۸-۴۵۰) بوده است. و اگر ما دوران فترت اصحاب صالح کهف را که در آن دوران در خواب بوده اند از دوره سلطنت وی کم کنیم و به عبارت روشن تر: اگر از اواسط سلطنت این پادشاه صالح یعنی حدود ۴۲۱ که وسط دو رقم ۴۰۸ و ۴۵۰ است سیصد و نه سال کم کنیم به سال ۱۱۲ می رسیم که مصادف با زمان حکومت او است. این را هم می دانیم که وی فرمان صادر کرده بود که هر مسیحی که عبادت بت ها را قبول نداشته باشد، و از پرستش آنها سر باز زند خائن به دولت شناخته می شود، و محکوم به اعدام است.

همین حرف اعتراض بعضی از مورخین مسیحی از قبیل چیبون در کتاب "انحطاط و سقوط امپراطوری روم" را بر مدت مکث اصحاب کهف که آن طور که قرآن گفته نیست و کمتر از آن است دفع می کند. او گفته اصحاب کهف در زمان پادشاه صالح یعنی تئودوسیوس (۴۰۸-۴۵۱ م) از خواب بیدار شدند، و در زمان حکومت دقویوس (۲۴۹-۲۵۱ م) از شهر گریخته و داخل غار شده اند و فاصله این دو تاریخ دو بیست سال و یا چیزی کمتر است نه ۳۰۹ سال که قرآن گفته. جوابش هم روشن شد که پنهان شدن ایشان در غار در زمان دقویوس نبوده بلکه زمان طراجان بوده است، و این استدلال از این بزرگوار که خدا زحماتش را پاداش خیر دهد استدلالی است تمام الا اینکه چند اشکال بدان متوجه است:

اول اینکه قرآن کریم سیصد و نه سال را سال قمری گرفته و ایشان آن را شمسی حساب کرده اند قهرا این نه سال باید از میان برداشته شود.

دوم اینکه ایشان از مورخین اسلام و مسیحیت ادعای اجماع کرده بر اینکه برملا شدن جریان اصحاب کهف در زمان حکومت تئودوسیوس بوده و حال آنکه چنین اجماعی نداریم، زیرا بسیاری از مورخین روایاتشان از اسم این سلطان ساکت است، و جز عده قلیلی به اسم او تصریح نکرده اند، و بعید نیست که همانهایی هم که تصریح کرده اند از روایات مسیحیت گرفته باشند، و مسیحیان هم آن را به حدس قوی از کتابی که به جیمس ساروگی (۴۵۲-۵۲۱ م) نسبت می دهند و در تاریخ ۴۷۴ تالیف شده گرفته باشند، و پیش خود فکر کرده باشند پادشاهی که در این حدود از تاریخ باشد باید همان تئودوسیوس باشد.

به علاوه، از آن اجماع مرکبی که ادعا کرده اند که پادشاه طاغی معاصر اصحاب کهف دقویوس یا دقیانوس بوده برمی آید که علی ای حال "طراجان" نبوده.

اشکال دیگرش این است که ایشان گفته اند صومعه ای که بر بالای کهف ساخته شده شواهد باستانی اش شهادت می دهد بر اینکه در زمان حسستینوس اول (۵۱۸-۵۲۷ م) ساخته شده و لازمه این حرف این است که ساختمان آن تقریباً بعد از صد سال از ظهور و کشف داستان اصحاب کهف ساخته شده باشد، و حال آنکه ظاهر قرآن عزیز این است که ساختمان آن مقارن همان روزهایی بوده که داستان ایشان برملا شده است. و بنا بر این باید معتقد شد که بنائی که ایشان در نظر دارند بناء مجددی بوده که بعد از آن ساخته شده و آن بنای اولی نیست.

و بعد از همه این حرفها و احتمالات، مشخصاتی که قرآن کریم برای کهف ذکر کرده انطباقش با همین غار رجبی روشن تر از سایر غارها است.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۲

در آثاری که از آنجا استخراج کردند شواهدی یافت شده که دلالت می کند که این غار همان غار اصحاب کهف است که داستانش در قرآن کریم آمده.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۳

در تعدادی از روایات مسلمین هم چنان که بدان اشاره شد نیز همین معنا آمده است که غار اصحاب کهف در اردن واقع شده. و یاقوت آنها را در معجم البلدان خود آورده است. و رقیم هم اسم دهی است نزدیک به شهر عمان که قصر یزید بن عبد الملک در آنجا بوده است.

البته قصر دیگری هم در قریه ای دیگر نزدیک به آن دارد که نامش موقر است و شاعر که گفته:

یزرن علی تنانیه یزیدا با کناف الموقر و الرقیم

یعنی آن زمان بر بالای آن کاخ یزید را دیدار می کنند در حالی که موقر و رقیم در چشم انداز ایشان است. و شهر عمان امروزی هم در جای شهر فیلادلفیا که از معروفترین و زیباترین شهرهای آن عصر بوده ساخته شده است، و این شهر تا قبل از ظهور دعوت اسلامی بوده، و خود آن شهر و پیرامونش از اوائل قرن دوم میلادی در تحت استیلای حکومت روم بود تا آنکه سپاه اسلام سر زمین مقدس را فتح کرد.

و حق مطلب این است که مشخصات غار اصحاب کهف با این غار بهتر انطباق دارد تا غارهای دیگر.

غار سوم: غاری است که در کوه قاسیون قرار دارد و این کوه در نزدیکی های شهر صالحیه دمشق است که اصحاب کهف را به آنجا نیز نسبت می دهند.

غار چهارم: غاری است که در بتره یکی از شهرهای فلسطین است که اصحاب کهف را به آنجا نیز نسبت می دهند.

غار پنجم: غاری است که به طوری که گفته اند در شبه جزیره اسکاندیناوی در شمال اروپا کشف شده و در آنجا به هفت جسد سالم برخوردند که در هیات رومیان بوده احتمال داده اند که همان اصحاب کهف باشند.

و چه بسا غارهای دیگری که اصحاب کهف را به آنها نیز نسبت می دهند، هم چنان که می گویند نزدیکیهای شهر نخجوان یکی از شهرهای قفقاز غاری است که اهالی آن نواحی احتمال داده اند که غار اصحاب کهف باشد، و مردم به زیارت آنجا می روند.

و لیکن هیچ شاهی که دلالت کند بر این که یکی از این غارها همان غاری باشد که در قرآن یاد شده در دست نیست، علاوه بر اینکه مصادر تاریخی این دو غار آخری را تکذیب می کند، چون قصه اصحاب کهف علی ای حال قصه ای است رومی و در تحت سلطه و سیطره رومیان اتفاق افتاده، و رومیان حتی در بحبوحه قدرت و مجد و عظمتشان تا حدود قفقاز و اسکاندیناوی تسلط نیافتند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۴

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۲۷ تا ۳۱] ..... ص: ۴۱۴

اشاره

وَ أَتْلُ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا (۲۷) وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاهِ وَ الْعِشِيِّ يَرْيَدُونَ وَ جَهَّهُ وَ لَا تَعُدُّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لَا تُطِيعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا (۲۸) وَ قُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهُمْ سُرَادِقُهَا وَ إِن يَسْتَعِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَ سَاءَتْ مُرْتَقَقًا (۲۹) إِن الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا (۳۰) أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَحْلَوْنَ فِيهَا مِن أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَ يَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِن سُندُسٍ وَ إِسْتَبْرَقٍ مُّتَكَئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَ حَسُنَتْ مُرْتَقَقًا (۳۱)

ترجمه آیات ..... ص: ۴۱۴

از کتاب پروردگارت آنچه به تو وحی آمده بخوان، کلمات وی تغییرپذیر نیست، و هرگز جز او پناهی نخواهی یافت (۲۷).

با کسانی که بامداد و شبانگاه پروردگار خویش را می خوانند و رضای او را می جویند با شکیبایی قرین باشد و دیدگانت به جستجوی زیور زندگی دنیا از آنها منصرف نشود. اطاعت مکن کسی را که دلش را از یاد خویش غافل کرده ایم و هوس خود را پیروی کرده و کارش زیاده روی است. (۲۸).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۵

بگو این حق از پروردگار شما است هر که خواهد ایمان بیاورد و هر که خواهد منکر شود که ما برای ستمکاران آتشی مهیا کرده ایم که سراپرده های آن در میانشان گیرد، و اگر فریادرسی خواهند به آبی چون مس گداخته کمکشان دهند، که چهره ها را بریان می کند. چه بد شربتی و چه بد جای آسایشی است. (۲۹).

آنان که (به خدا) ایمان آوردند و نیکوکار شدند ما هم اجر نیکوکاران را ضایع نخواهیم گذاشت. (۳۰).

بلکه (اجر عظیم) بهشت های عدن که نهرها از زیر درختانش جاری است خاص آنها است در حالی که در آن بهشت برین زیورهای زرین بیاریند و لباسهای سبز حریر و دیبا پوشند و بر تخت ها تکیه زنند (که آن بهشت) نیکو اجری و خوش آرامگاهی است. (۳۱).

بیان آیات [مفاد کلی این آیات و ربط آنها با آیات قبل] ..... ص: ۴۱۵

اشاره

در این آیات رجوع و انعطافی به ما قبل هست به آن جایی که گفتار قبل از داستان اصحاب کهف بدانجا منتهی گردید، یعنی به تاسف خوردن و ناشکیبایی رسول خدا (ص) از اینکه چرا مردم ایمان نمی آورند و به کتابی که

برایشان نازل شده نمی‌گروند. و چرا دعوت حقه او را قبول نمی‌کنند. آیات مورد بحث عطف بدانجا است که رسول خدا (ص) را تسلیت می‌داد به اینکه سرای دنیا بلاء و امتحان است، و آنچه زینت دارد به زودی به صورت خاک خشک در می‌آید، پس دیگر سزاوار نیست به خاطر این مردم خود را ناراحت کنی و دلتنگ شوی که چرا دعوت را نمی‌پذیرند و به کتاب خدا ایمان نمی‌آورند.

آنچه بر تو واجب است صبر و حوصله کردن با این مشقت فقرایی است که ایمان آورده‌اند و مدام پروردگار خود را می‌خوانند، و هیچ توجهی به این توانگران کافر کیش که همواره به ثروت خود و زینت حیات دنیایشان می‌بالند ندارند، چون می‌دانند این زینتها به زودی به صورت خاکی خشک مبدل می‌شود، لذا همواره دنیاداران را به سوی پروردگارشان می‌خوانند، و دیگر کاری به کارشان ندارند. هر که می‌خواهد ایمان بیاورد و هر که می‌خواهد کفر بورزد، چیزی به عهده رسول خدا (ص) نیست، آنچه وظیفه او است که باید در مواجهه با آنان رعایت کند این است که در صورت ایمان آوردن، با شادمانی، و در صورتی که ایمان نیاورند، با تاسف با آنان مواجه نشود، بلکه همان ثواب و عقاب خدای را تذکر دهد.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۶

[وظیفه پیامبر (صلی الله علیه و آله) تلاوت آیات و تبلیغ وحی است و جز خدا مرجعی ندارد] ..... ص: ۴۱۶  
"وَ أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيَّ..."

در مجمع البیان گفته است: جمله "لحد الیه" و همچنین "التحد" از ماده "لحد" به معنای میل کردن است، یعنی میل کرد به سوی او «۱».

و بنا به گفته وی کلمه "ملتحد" اسم مکان از "التحد" (میل کردن) است، یعنی محل میل کردن. و مراد از "کتاب ربّک" قرآن و یا لوح محفوظ است. و گویا دومی با جمله "لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ" مناسب تر است. همانطور که قبلا هم گفتیم گفتار در این آیات معطوف به ما قبل داستان اصحاب کهف است، به همین جهت مناسب تر این است که بگوییم جمله "و اتل ..." عطف است بر جمله "إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ ..." و معنایش این می‌شود که: تو ای رسول گرامی ام خودت را بر اثر کفر ورزیدن مردم و از تاسف خوردن بر آنان به هلاکت مینداز، آنچه از کتاب پروردگارت به تو وحی می‌شود تلاوت کن، زیرا هیچ چیز کلمات او را تغییر نمی‌دهد، چون کلمات او حق و ثابت است. و نیز برای اینکه تو غیر از خدا و کلمات او دیگر جایی نداری که دل به سوی آن متمایل سازی.

از اینجا روشن می‌شود که هر یک از دو جمله "لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ" و جمله "وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا" برای تعلیلی جداگانه است و در حقیقت دو حجت جدای از همدیگر برای تعلیل آن امری که در جمله "و اتل" بود و شاید به همین جهت است که خطاب در جمله "وَلَنْ تَجِدَ ..." مخصوص رسول خدا (ص) شده است. با اینکه حکم در آن عمومی است و مخصوص به آن جناب نیست، چون به غیر از خدا هیچ ملتحدی برای احدی نیست نه تنها برای پیغمبر.

ممکن هم هست که منظور از جمله "وَلَنْ تَجِدَ ..." این باشد که: تو، آری، شخص تو، به خاطر اینکه رسول هستی، مانند دیگران مراجع متعدد نداری. تو جز یک نفر که آن هم فرستنده تو است ملتحدی دیگری نداری. و بنا بر این، مناسبتر این است که بگوییم جمله "لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ" یک حجت است و سفارش این است که: این آیات را که

مشمول بر دستور خدا به تبلیغ است برای ایشان بخوان چون کلمه ای است الهی که تغییر و دگرگونی نمی پذیرد، و تو فرستاده اویی، و جز اینکه به سوی فرستنده ات تمایل نموده رسالت او را اداء کنی وظیفه دیگری نداری.

مؤید این معنا کلام دیگر خدای تعالی است که در جای دیگر می فرماید:

---

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۷

"قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا إِلَّا بَلَاغًا مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ" «۱».

[معنای " صبر " و " وجه " و مراد از " اراده و طلب وجه خدا " و " دعای صبح و شام " در آیه: " وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ ... " : ص ۴۱۷

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ"...

.راغب در مفردات گفته: کلمه " صبر " به معنای امساک و خودداری در تنگنا است.

وقتی کسی می گوید: " صبرت الدابه " معنایش این است که من فلان حیوان را در جایی بدون علف حبس کردم. و نیز وقتی کسی می گوید: " صبرت فلانا " معنایش این است که بلائی بر سرش آوردم که بعدا می فهمد، بلائی که از آن خلاصی نخواهد یافت. کلمه " صبر " به طور کلی به معنای حبس و نگهداری نفس است در برابر عمل به مقرراتی که عقل و شرع معتبر می شمارند و یا ترک چیزهایی که عقل و شرع اقتضاء می کنند که نفوس را از ارتکاب آن حبس کرد «۲».

کلمه " وجه " از هر چیز به معنای آن رویی است که به طرف ماست، و ما به سویش می رویم. و اصل در معنای وجه همان وجه آدمی و صورت او است که یکی از اعضای وی است، و وجه خدای تعالی همان اسماء حسنی و صفات علیایی است که متوجهین به درگاهش با آنها متوجه می شوند، و به وسیله آنها خدا را می خوانند و عبادت می کنند، هم چنان که خودش فرمود: " وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا " «۳» و اما ذات متعالی خدا به هیچ وجه راهی بدان نیست، و قاصدین آن درگاه و مریدین اگر قصد او را می کنند بدین جهت است که او اله و رب و علی و عظیم و رحیم و صاحب رضوان است و صاحب صدها اسماء و صفات دیگر.

کسی که خدا را می خواند و وجه او را می خواهد اگر صفات فعلی او نظیر رحمت و رضا و انعام و فضل را منظور دارد آن وقت اراده وجه خدا به معنای این می شود که خدا او را به لباس مرحومیت و مرضی بودن در آورد. و اگر منظور او صفات غیر فعلی خدا مانند علم و قدرت و کبریاء و عظمت او است، پس منظورش این است که با این صفات علیا به درگاه او تقرب جوید. و اگر خواستی می توانی به عبارت دیگری بگویی: می خواهد خود را در جایی قرار دهد که صفت الهی اقتضای آن را دارد، مثلا آن قدر خود را ذلیل جلوه دهد که عزت و عظمت و کبریایی او اقتضاء آن را دارد، و آن چنان خود را در موقف، جاهل عاجز ضعیف قرار دهد که

---



(۱) بگو غیر از خدا کسی مرا از عذاب خدا پناه نمی دهد و من ابدًا به غیر او متمایل نمی شوم و تنها مأمن و پناه من ابلاغ احکام خدا و رسانیدن پیغام الهی است. سوره جن آیه ۲۲ و ۲۳.

(۲) مفردات راغب، ماده " صبر".

(۳) برای خدا اسماء حسنائی است پس او را با آن اسماء بخوانید. سوره اعراف، آیه ۱۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۸

علم و قدرت و قوت خدا آن را اقتضاء می کند، و همچنین سایر صفات- دقت فرمائید.

از اینجا معلوم می شود عدم صحت قول بعضی «۱» که گفته اند: منظور معنای مجازی وجه خدا یعنی رضایت خدا و اطاعت مرضی، رضای او است، چون وقتی کسی از کسی راضی شد بدو روی می آورد، خدا هم وقتی از ما راضی شد به ما روی می آورد، هم چنان که وقتی خشم کرد روی می گرداند. و نیز اینکه بعضی «۲» دیگر گفته اند: منظور از وجه ذات است و در حقیقت مضاف آن حذف شده و تقدیر " ذات وجه " بوده، و معنای آیه این است که می خواهند به ذاتی دارای وجه تقرب جویند. و همچنین اینکه بعضی «۳» گفته اند: مراد از آن توجه است.

و اینکه فرمود: " پروردگارشان را صبح و شام می خوانند " مقصود از خواندن به صبح و شام استمرار بر دعا و عادت کردن به آن است به طوری که دائماً به یاد خدایند و او را می خوانند، چون دوام هر چیزی، به تکرر صبح بعد از شام و شام بعد از صبح آن چیز است، پس در حقیقت جمله مورد بحث بر طریق کنایه آمده است.

بعضی «۴» گفته اند: مراد از دعای صبح و شام، نماز صبح و شام است. و بعضی «۵» دیگر گفته اند: فرائض یومیه است، و لیکن هیچ یک به نظر درست نمی آید.

و در جمله " وَ لَا تَعُدُّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا " اصل معنای " عدو " به طوری که راغب «۶» تصریح کرده تجاوز است. و این تجاوز معنایی است که در تمامی مشتقات و موارد استعمال این ماده وجود دارد.

در قاموس گفته: " عدا الامر " به معنای " از این امر تجاوز کرد " می باشد و " عدا عن الامر به معنای " ترک این امر کرد " است «۷». و بنا بر این، معنای جمله مورد بحث این می شود که: دیدگانت را از آنان مبر (یعنی رهایشان مکن) و دیدگانت ترکشان نکنند، و خلاصه برای خاطر زینت حیات دنیا اینان را رها مکن.

و لیکن بعضی «۸» گفته اند: اگر کلمه مزبور یعنی " تعد " به معنای تجاوز بود هرگز با حرف " عن " متعدی نمی شد، زیرا تجاوز هیچ وقت با این حرف متعدی نمی شود، مگر آنکه به معنای عفو باشد، و لذا زمخشری در کشاف گفته: در جمله " وَ لَا تَعُدُّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ " چون

---

(۱ و ۲ و ۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

(۴ و ۵) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

(۶) مفردات راغب، ماده " عدا [...] ".

(۷) قاموس، ماده "عدا".

(۸) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۹

متضمن معنای نبا و علاء است که وقتی گفته می شود " نبت عنه عینه و علت عنه عینه " معنایش این است که " چشمش خواست آن را ببیند نتوانست " لذا به این مناسبت و برای افاده این معنای ضمنی با لفظ " عن " متعدی گردید، و اگر این نبود جا داشت بفرماید: " و لا تعدهم عیناک " «۱».

[بیان عدم دلالت جمله: " لا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ " بر جبر و اشاره به اینکه جبر مجازاتی ناشی از اختیار، با اختیار منافات ندارد] ..... ص : ۴۱۹

و در جمله: " وَ لَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا " مراد از اغفال قلب، مسلط کردن غفلت بر قلب است، به اینکه یاد خدای سبحان را فراموش کند، که البته این اغفال بر سبیل مجازات است، چون ایشان با حق در افتادند و عناد ورزیدند، و لذا خدای تعالی چنین کیفرشان داد که یاد خود را از دلشان ببرد. آری، زمینه کلام در آیات مورد بحث چنین کسانی هستند، نظیر بیانی که به زودی در ذیل آیات می آید و می فرماید: " إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ".

بنا بر این، دیگر جایی برای این حرف نمی ماند که بعضی گفته اند: آیه شریفه از ادله مساله جبر است، و می فهماند این خدا است که بندگان را مجبور به کفر و معصیت می کند، برای اینکه مجبور کردن به عنوان مجازات اجبار به اختیار است که با اختیار منافات ندارد، و نظیر اجباری است که شخص سقوط کننده از هواپیما نسبت به افتادن دارد در آغاز به اختیار خود را انداخت ولی در وسط راه دیگر مجبور به افتادن است، و این جبر منافات با این که ما معتقد به اختیار باشیم ندارد، آن جبری منافی با اختیار است که ابتدایی باشد.

و دیگر هیچ حاجتی نیست به اینکه آیه را به خاطر اینکه سر از جبر در نیورد تاویل کنیم، و مانند بعضی بگوییم منظور از جمله " أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ " عرضنا قلبه للغفله " است، یعنی قلبش را در معرض غفلت قرار دادیم. و یا بگوییم: معنای آن " صادفناه غافلاً- به او در حالی که غافل بود برخوردیم " و یا " نسبناه الی الغفله- او را به غفلت نسبت دادیم " و یا بگوییم غفلت دادن به معنای این است که او را غفل یعنی بی علامت کند. و مراد از اینکه قلب او را بی علامت کردیم این است که مانند علامت قلوب مؤمنین آن را علامت نزدیم و یا علامت قلوب مؤمنین را در آن نگذاشتیم و به همین جهت ملائکه که همه مؤمنین را با آن علامت می شناسند او را نمی شناسند، هیچ یک از این حرفها نه حرف خوبی است و نه لزوم دارد، بلکه اغفال همان معنای خودش را دارد، و با اختیار هم منافات ندارد.

"وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ قُرْطًا" - در مجمع البیان گفته: کلمه " فرط " به معنای تجاوز

(۱) تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۱۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۰

از حق و خروج از آن است و از کلام عرب گفته شده که: "افراط، افراطاً" را در مورد اسراف و زیاده روی به کار می برند «۱». و پیروی هوی و افراط، از آثار غفلت قلب است، و به همین جهت عطف دو جمله بر جمله "اغفلنا" به منزله عطف تفسیر است.

آی پیامبر! حق را بگو و از ایمان نیاوردن مردم تاسف مخور که ظالمان را آتش و مؤمنان صالح العمل را پاداش است [..... ص: ۴۲۰

"وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ."

این جمله عطف بر مطلبی است که جمله "وَأْتَلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ" و جمله "وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ" عطف به آن شده است. پس سیاق سیاق شمردن وظائف رسول خدا (ص) در قبال کفر کفار نسبت به قرآن و اصرارشان بر کفر است، و معنایش چنین است: بر وضع کفار تاسف مخور و آنچه که بر تو وحی شده تلاوت کن و نفس خویش را بردبار ساز تا با این مؤمنین فقیر بسازد و به کفار بگو حق از ناحیه پروردگارتان است و بیش از این کاری صورت مده، هر که خواست ایمان آورد بیاورد، و هر کس خواست کافر شود بشود. آری، ایمان ایشان سودی به ما نمی رساند، و کفرشان ضرر نمی زند، بلکه آنچه سود و زیان و ثواب و عذاب دنبال کفر و ایمانشان هست، به خودشان عاید می گردد. بنا بر این باید هر یک را می خواهند خودشان انتخاب کنند، برای ظالمین عذابی چنین و چنان، و برای صالحین و مؤمنین پاداشی چنین و چنان آماده کرده ایم.

از همین جا روشن می شود که جمله "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" تتمه کلام خدای تعالی در خطاب به رسول خدا (ص) است، نه اینکه داخل در مقول قول باشد، و رسول خدا (ص) مامور باشد این را هم بگوید، پس دیگر اعتنایی نمی شود نمود به گفته کسی که گفته است: جمله مذکور تتمه سخنی است که رسول خدا (ص) مامور به گفتن آن شده.

و نیز روشن می شود که جمله "إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا" در مقام تعلیل مختار بودن ایشان در ایمان و کفر است که قبلاً آن را به صورت تهدید بیان نمود. و معنایش این است که:

اگر ما تو را نهی کردیم از اینکه به حال کفار تاسف بخوری و به تو دستور دادیم که به تبلیغ اکتفاء کن و به همین که بگویی "الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ" قناعت کن، و اصرار و التماس مکن، برای این بود که ما برای دعوت تو پیامد و آثاری تهیه دیده ایم، آثاری برای کسانی که دعوتت را قبول کنند، و آثاری برای کسانی که آن را رد نمایند. و همان آثار کافی است که آنان را از کفر باز بدارد، و محرک اینان به سوی ایمانشان باشد، و دیگر بیش از این هم لازم نیست

---

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۱

زیرا که بیش از این آنها را از حد اختیار به اضطرار و اجبار می کشاند.

"إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا"...

در مجمع البیان «۱» گفته است: کلمه "سرادق" به معنای فسطاط و خیمه ای است که نسبت به آنچه که در آن است محیط باشد. بعضی دیگر گفته اند: سرادق، آن پارچه ای است که دور خیمه از طرف پائین می کشند که فاصله خیمه و زمین را بپوشاند. و در باره کلمه "مهمل" گفته است: به معنای خلط و درد زیتون است. بعضی هم گفته اند: به معنای مس مذاب است. و در معنای کلمه "مرتفق" گفته است، به معنای متکا است که از ماده "مرفق" گرفته شده و در اصل معنای "ارتفق" این بوده که فلانی به مرفق خود تکیه زده «۲» و کلمه "شیء" به معنای پخته شدن است، می گویند: "شوی، یشوی شیئا."

و اگر به جای "اعتدنا للکافرین" فرموده: "أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ" برای این بوده که بفهماند عذاب مذکور از تبعات ظلم ظالمین است که در آیه "الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ" «۳» آن را بیان نموده و می فرماید: "ظالمین کسانی اند که از راه خدا جلوگیری می کنند، و راه خدا را معوج می خواهند و نسبت به زندگی آخرت کافرند."

بقیه الفاظ آیه مورد بحث ظاهر است و احتیاج به بیان ندارد.

"إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا."

این جمله بیان جزای مؤمنین و مزد ایشان در ازای ایمان و عمل صالحشان است. و اگر در آخر فرمود: "ما ضایع نمی کنیم ... " و نفرمود: "ما برای این دسته چنین و چنان تهیه کرده ایم" برای این است که عنایت خدای تعالی و شکر او را نسبت به این طائفه برساند و گرنه ممکن بود بفرماید ما چنین و چنان مزد می دهیم ولی فرمود ما مزد چنین کسانی را ضایع نمی کنیم.

و جمله "إِنَّا لَا نُضِيعُ" در جای خبر "ان" قرار گرفته و در حقیقت سبب در جای مسبب نشست و تقدیر آن چنین است: "ان الذین امنوا و عملوا الصالحات سنوفیهم اجرهم فانهم محسنون و انا لا نضیع ... " یعنی کسانی که ایمان آورده عمل صالح کردند، ما اجرشان را می دهیم برای اینکه اینان نیکوکارند، و ما هم کسی نیستیم که اجر نیکوکار را ضایع بگذاریم.

---

(۱ و ۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۵.

(۳) سوره اعراف، آیه ۴۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۲

و چون در آیه، عقاب، اثر ظلم و در مقابلش ثواب، اثر ایمان و عمل صالح نامیده شده ما از آن چنین استفاده می کنیم که ایمان به تنهایی و بدون عمل صالح ثواب ندارد، بلکه چه بسا آیه اشعار داشته باشد بر اینکه ایمان بدون عمل ظلم هم هست.

"أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ..."

کلمه "عدن" به معنای اقامت است، و جنات عدن یعنی بهشت های اقامت و زندگی. بعضی «۱» گفته اند: کلمه "اساور" جمع "اسوره" است و "اسوره" هم جمع "سوار" - به کسر سین - است که دستبند زنان را گویند. ولی راغب گفته این کلمه فارسی است، و اصل آن دستواره است، "سندس" به معنای پارچه ابریشمی نازک است، و "استبرق" پارچه ابریشمی ضخیم را گویند، و "ارائک" جمع "اریکه" به معنای تخت است و معنای آیه روشن است.

بحث روایتی اروایاتی در باره تقاضای مشرکین از پیامبر مبنی بر دور ساختن افراد فقیر از خود، و روایاتی دیگر در ذیل آیات گذشته [ ..... ص: ۴۲۲

در الدر المنثور است که ابن مردویه از طریق جویبر از ضحاک از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه "وَلَا تُطْعُ مَنْ أَعْفَلْنَا قُلُوبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا" گفته است: این آیه در باره امیه بن خلف نازل شده که به رسول خدا (ص) می گفت: باید فقراء را از دور خودت برانی تا ما اشراف و صناید قریش با تو رابطه و آمد و شد برقرار کنیم. خدای تعالی این آیه را فرستاد که "گوش به حرف کسی که قلبش را غفلت زده کرده ایم مده" یعنی کسی که مهر بر دلش زده ایم و معنای "ذکرنا" همان توحید است، و مقصود از هوی در جمله "وَاتَّبَعَ هَوَاهُ" شرک است "وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا" یعنی دستوری که این مرد می دهد نادانی نسبت به خدا است «۲».

و در همان کتاب است که ابن مردویه و ابو نعیم - در کتاب حلیه - و بیهقی - در کتاب شعب الایمان - از سلمان فارسی روایت آورده اند که گفت: آن عده ای که رسول خدا (ص) می خواست با به دست آوردن دلهایشان آنها را به سوی اسلام بکشاند آمدند نزد آن جناب که دو نفر از ایشان عیینه بن بدر و اقرع بن حابس نام داشتند، و گفتند: یا

---

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۷۰

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۲۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۳

رسول الله (ص) اگر برای خود مجلسی ترتیب دهی بالا و پائین داشته باشد و خودت بالای مجلس بنشین و اینقدر در دسترسی این فقراء و قاطی با این ژنده پوشها نباشی بسیار خوبست و منظورشان از ژنده پوش سلمان و ابو ذر و فقرای مسلمین بود که غالباً جبه پشمی می پوشیدند. و آن گاه گفتند: اگر چنین کنی ما با تو نشست و برخاست می کنیم و با تو به گفتگو می پردازیم و از تو استفاده می نماییم. خدای تعالی در جوابشان این آیه را فرستاد: "وَأْتَلُّ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ كِتَابِ رَبِّكَ" تا آنجا که می فرماید: "أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا" و ایشان را به آتش تهدید نمود «۱».

مؤلف: نظیر این روایت را قمی در تفسیر «۲» خود آورده لیکن او تنها عیینه بن حصین بن حذیفه بن بدر فزاری را آورده و لازمه این روایت این است که آیه شریفه مورد بحث و این آیه دیگر هر دو در مدینه نازل شده باشد. و بر طبق روایت مزبور روایات دیگری نیز هست که این داستان را آورده اند. و لیکن سیاق آیات با مدنی بودن آن نمی سازد.

و در تفسیر عباشی از حضرت ابی جعفر و ابی عبد الله (ع) روایت کرده که در ذیل آیه "وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاهِ وَالْعَشِيِّ" فرموده است: مقصود از دعا همان نماز است «۳».

و در همان کتاب از عاصم کوزی از امام صادق (ع) روایت کرده که گفت: من از آن حضرت شنیدم که در تفسیر آیه "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" فرمود:

منظور تهدید و وعید است. «۴»

و در کافی «۵» و تفسیر عیاشی «۶» و غیر آن از ابی حمزه از امام باقر (ع) روایت شده که فرمود: آیه "وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" در باره ولایت علی (ع) است.

مؤلف: این از باب تطبیق عام بر مصداق است.

و در الدر المنثور است که احمد و عبد بن حمید و ترمذی و ابی یعلی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن حیان و حاکم (وی سند حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه و بیهقی - در کتاب شعب - از ابی سعید خدری از رسول خدا (ص) روایت کرده اند که در

---

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۹.

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۴.

(۳ و ۴) تفسیر عیاشی ج ۲ ص ۳۲۶ ح ۲۵ و ۲۶.

(۵) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۶.

(۶) تفسیر عیاشی ج ۲ ص ۳۲۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۴

ذیل جمله "بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ" فرمود: مانند درد زیت آن قدر سوزاننده است که وقتی نزدیکش می شود که بخورد پوست صورتش می افتد «۱».

و در تفسیر قمی در ذیل جمله "بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ" گفته است: امام (ع) فرمود:

"مهل" آن چیزی را گویند که در ته زیت می ماند «۲».

و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن سنان از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: فرزند آدم، تو خالی خلق شده، و چاره ای از خوردن طعام و نوشیدنی ندارد، و خدای تعالی در این باب فرموده: "وَإِنْ يَسْتَعْجِلُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ" «۳».

---

(۱) الدر المنثور ج ۴ ص ۲۲۰ [.....].

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۵.

(۳) تفسیر عیاشی ج ۲ ص ۳۲۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۵

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۳۲ تا ۴۶] ..... ص: ۴۲۵

اشاره

وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَ حَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا (۳۲) كَلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَ لَمْ تَطْلِمِ مِنْهُ شَيْئًا وَ فَجَرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا (۳۳) وَ كَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا (۳۴) وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (۳۵) وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَ لَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا (۳۶)

قال له صاحبه و هو يحاوره أ كفرت بالذي خلقتك من تراب ثم من نطفه ثم سواك رجلاً (۳۷) لكننا هو الله ربى و لا أشرك بربى أحداً (۳۸) و لو لا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة إلا بالله إن ترن أنا أقل منك مالا و ولداً (۳۹) فعى ربى أن يؤتيني خيراً من جنتك و يرسل عليها حسباناً من السماء فتصبح صعيداً زلقاً (۴۰) أو يصبح ماؤها غوراً فلن تستطيع له طلباً (۴۱)

وَ أَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يَقْلِبُ كَفِيهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا (۴۲) وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَا كَانَ مُنْتَصِرًا (۴۳) هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا (۴۴) وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا (۴۵) الْأَمْالُ وَ الْبُنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا (۴۶)

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۶

ترجمه آیات ..... ص: ۴۲۶

برای ایشان مثلی بزن: دو مرد که یکی را دو باغ داده بودیم از تاکها و آن را به نخل ها احاطه کرده بودیم و میان آن زرع کرده بودیم. (۳۲)

هر دو باغ میوه خویش را می داد و به هیچ وجه نقصان نمی یافت، و میان باغها نهری بشکافتیم. (۳۳)

و میوه ها داشت پس به رفیق خود که با وی گفتگو می کرد گفت: من از جهت مال از تو بیشتر و به عده از تو نیرومندترم. (۳۴)

و به باغ خود شد در حالی که ستمگر به نفس خویش بود گفت گمان ندارم که هیچ وقت این باغ نابود شود. (۳۵)

گمان ندارم رستاخیز به پا شود، و اگر به سوی پروردگارم برند سوگند که در آنجا نیز بهتر از این خواهم یافت. (۳۶)

رفیقش که با او گفتگو می کرد گفت: مگر به آنکه تو را از خاک آفرید و آن گاه از نطفه و سپس به صورت مردی

بپرداخت کافر شده ای. (۳۷)

ولی او خدای یکتا و پروردگار من است و هیچ کس را با پروردگار خود شریک نمی‌کنم. (۳۸)

چرا وقتی به باغ خویش در آمدی نگفتی هر چه خدا خواهد همان شود که نیرویی جز به تایید خدا نیست، اگر مرا بینی که به مال و فرزند از تو کمترم. (۳۹)

باشد که پروردگارم بهتر از باغ تو به من دهد، و به باغ تو از آسمان صاعقه‌ها فرستد که زمین بایر شود. (۴۰)

یا آب آن به اعماق فرو رود که جستن آن دیگر نتوانی. (۴۱)

و میوه‌های آن نابود گشت و بنا کرد دو دست خویش به حسرت آن مالی که در آن خرج کرده بود زیر و رو می‌کرد که تا کجا بر جفته‌ها سقوط کرده بود، و می‌گفت ای کاش هیچ کس را با پروردگار خویش شریک نپنداشته بودم. (۴۲)

و او را غیر خدا گروهی نباشد که یاری اش کنند، و یاری خویش کردن نتواند. (۴۳)

در آنجا یاری کردن خاص خدای حق است که پاداش او بهتر و سرانجام دادن او نیکتر است. (۴۴)

برای آنها زندگی این دنیا را مثل بزن، چون آبی است که از آسمان نازل کرده ایم و به وسیله آن گیاهان زمین پیوسته شود، آن گاه خشک گردد و بادهای آن را پراکنده کند، و خدا به همه چیز توانا است. (۴۵)

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۷

مال و فرزندان زیور زندگی این دنیا است و کارهای شایسته نزد پروردگارت ماندنی و دارای پاداشی بهتر و امید آن بیشتر است. (۴۶)

بیان آیات [مثلی بیانگر حال دنیا طلبان که به مالکیت کاذب خود دل بسته اند] .... ص: ۴۲۷

اشاره

این آیات متضمن دو مثل است که حقیقت ملکیت آدمی را نسبت به آنچه در زندگی دنیا از اموال و اولاد - که زخارف زندگی اند و زینت‌های فریب‌دهنده و سریع‌الزوال اند و آدمی را از یاد پروردگارش غافل و مشغول می‌سازند، و واهمه او را تا حدی مجذوب خود می‌سازد که به جای خدا به آنها رکون و اعتماد می‌کند و به خیالش می‌قبولاند که راستی مالک آنها است - بیان می‌کند، و می‌فهماند که این فکر جز وهم و خیال چیز دیگری نیست، به شهادت اینکه وقتی بلایی از ناحیه خدای سبحان آمد همه را به باد فنا گرفته برای انسان چیزی جز خاطره‌ای که بعد از بیداری از عالم رؤیا به یاد می‌ماند، و جز آرزوهای کاذب باقی نمی‌گذارد.

پس برگشت این آیات به توضیح همان حقیقتی است که خدای سبحان در آیه "إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا ... صَعِيداً جُرُزاً" بدان اشاره می‌کند.

"وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِحَدِيثِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ..."



یعنی برای این مردمی که فرو رفته در زینت حیات دنیا شده اند، و از ذکر خدا روی گردان گشته اند مثلی بزن تا برایشان روشن گردد که دل جز به سرای خالی از حقیقت نداده اند، و آنچه که بدان فریفته شده اند خیالی بیش نیست و واقعیتی ندارد.

بعضی «۱» از مفسرین گفته اند: مطلبی که این مثل متضمن است تنها یک مثل است که ممکن است صرف فرض باشد، و دلالت ندارد بر اینکه مثل مزبور یک واقعیت خارجی بوده است. ولی دیگران «۲» گفته اند که مثل مذکور یک قضیه واقعی است که در خارج اتفاق افتاده، چون اصولاً هر مثلی باید واقعیتی خارجی داشته باشد. و در خصوص این مثل قصه های مختلفی روایت شده که متاسفانه به هیچ یک نمی توان اعتماد نمود، آنچه که تدبر در سیاق قصه دست می دهد این است که دو باغ بوده و منحصر درختان آن دو انگور و خرما بوده

---

(۱ و ۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۷۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۸

و در بین آن دو، زراعت بوده و شواهد دیگر تایید می کند که قضیه یک قضیه خارجی بوده نه صرف فرض.

و اینکه فرمود: "جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ" یعنی از درخت مو، چون بسیار می شود که میوه را بر درختش اطلاق می کنند (مثلاً می گویند من یک باغ زردآلو دارم و مقصود درخت زردآلو است).

و اینکه فرمود: "وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ" یعنی ما درختهای خرما را دور آن باغ قرار دادیم. و اینکه فرمود: "وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا" یعنی ما میان و فاصله دو باغ را زراعت قرار دادیم، و به وسیله این زمینهای زراعتی دو باغ مذکور به هم وصل می شوند، و با یک نظام اداره می شدند، و مجموع این دو باغ و زمینهایش هم میوه صاحبش را تامین می کرده و هم آذوقه اش را.

"كَلْنَا الْجَنَّتَيْنِ أَتَتْ أَكُلَهَا..."

کلمه "اکل" - به ضم دو حرف اول - به معنای ماکول است، و مراد از آوردن ماکول آن، به ثمر نشاندن درختان آن دو، یعنی انگور و خرما، است.

"وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا" - "ظلم" در اینجا به معنای نقص است. و ضمیر "منه" به "اکل" برمی گردد، یعنی از خوردنی آن چیزی کم ننهاد" و فَجَرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا" یعنی وسط آن دو باغ نهری از آب کشیدیم که به وسیله آن نهی باغها آبیاری می شدند، و از نزدیک ترین راه احتیاجشان به آب برآورده می شد و حاجت نبود که از راه دور آب بیاورند.

"وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ" ضمیر در این جمله به کلمه "رجل" برمی گردد. و مقصود از "ثمر" انواع مال است، هم چنان که در صحاح «۱» آمده و از قاموس «۲» نقل شده است. و بعضی «۳» گفته اند ضمیر به نخل بر می گردد، و ثمر هم ثمر نخل است. و بعضی «۴» گفته اند: منظور این است که آن مرد علاوه بر داشتن این دو باغ، ثمر زیادی نیز داشت. و لیکن از همه این چند معنا، معنای اول موجه تر است، و از آن گذشته معنای دوم. ممکن هم هست که مراد از

آوردن دو بهشت میوه خود را بدون اینکه ظلم کند" این باشد که درختان به حدی از رشد و نمو رسیده بودند که دیگر اوان میوه آوردنشان شده بود (و به اصطلاح به بار نشسته بود). و نیز ممکن است مقصود از جمله

---

(۱) صحاح، ج ۲، ماده "ثمر".

(۲) قاموس، ج ۱، ماده "ثمر".

(۳ و ۴) مجمع البیان، ج ۷، ص ۴۶۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۹

"وَ كَانَ لَهُ ثَمْرٌ" این باشد که نه تنها درختان به حد میوه دار شدن رسیده بودند، بلکه نظیر تابستان بالفعل هم میوه بر درختان وجود داشت. این وجه وجه روبراه و بی دردسری است.

[فخر فروشی و تکبر مرد توانگر و ثروتمند غافل از مالکیت مطلقه خداوند، در برابر رفیق مؤمن خود] ..... ص : ۴۲۹

فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفَرًا

"محاوره" به معنای مخاطبه و رو در روی یکدیگر گفت و شنود کردن است. و کلمه "نفر" به معنای اشخاصی است که به نوعی ملازم با کسی باشند، و اگر نفرشان نامیده اند، چون اگر آن شخص کوچ کند اینها نیز می کنند (چون کلمه "نفر" به معنای کوچ کردن است) و به همین جهت بعضی «۱» از مفسرین کلمه مذکور را در آیه به معنای خدم و اولاد گرفته اند بعضی «۲» دیگر به قوم و عشیره معنا کرده اند. ولی معنای اولی با مطلبی که خدای تعالی از رفیق صاحب باغ حکایت می کند که گفت: "إِنَّ تَرَنِّ أُنَا أَقَلِّ مِنْكَ مَالًا وَ وَكْدًا" سازگارتر است، چون در اینجا در قبال مال به جای نفر، اولاد را ذکر کرده، و معنایش این می شود که: آن شخص که برایش باغها قرار دادیم به رفیقش در حالی که با او گفتگو و بحث می کرد گفت: "من از تو مال بیشتری دارم، و عزتم از نظر نفرت یعنی اولاد و خدم از عزت تو بیشتر است."

و این سخن خود حکایت از پنداری می کند که او داشته و با داشتن آن از حق منحرف گشته، چون گویا خود را در آنچه خدا روزیش کرده- از مال و اولاد- مطلق التصرف دیده که احدی در آنچه از او اراده کند نمی تواند مزاحمش شود، در نتیجه معتقد شده که به راستی مالک آنها است، و این پندار تا اینجایش عیبی ندارد، و لیکن او در اثر قوت این پندار فراموش کرده که خدا این املاک را به وی تملیک کرده است، و الآن باز هم مالک حقیقی همو است، و اگر خدای تعالی از زینت زندگی دنیا که فتنه و آزمایشی مهم است به کسی می دهد، برای همین است که افراد خبیث از افراد طیب جدا شوند. آری این خدای سبحان است که میان آدمی و زینت زندگی دنیا این جذب و کشش را قرار داده تا او را امتحان کند، و آن بی چاره خیال می کند که با داشتن این زینت ها حاجتی به خدا نداشته منقطع از خدا و مستقل به نفس است، و هر چه اثر و خاصیت هست، در همین زینتهای دنیوی و اسباب ظاهری است که برایش مسخر شده.

در نتیجه خدای سبحان را از یاد برده به اسباب ظاهری رکون و اعتماد می کند، و این خود همان شرکی است که از آن نهی شده. از سوی دیگر وقتی متوجه خودش می شود که

---

(۱ و ۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۰

چگونه و با چه زرنگی و فعالیتی در این مادیات دخل و تصرف می کند به این پندارها دچار می شود که زرنگی و فعالیت از کرامت و فضیلت خود او است، از این ناحیه هم دچار مرضی کشنده می گردد، و آن تکبر بر دیگران است.

و این اختلاف دو وصفی که در آیه است، یعنی وصف ملک را به این تعبیر که:

"جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ ... " و وصف آن شخص خویشتن را به اینکه: "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا" با اینکه ممکن بود در اولی بفرماید: "کان لاحدهما جنتان- یکی از آن دو نفر دو قطعه باغ داشت" به همین حقیقت که گفتیم برمی گردد، یعنی شخص مذکور جز خودش کسی را نمی دیده و پروردگارش را که او را بر حظوظ مادی اش مسلط کرده و به نفراتی که ارزانیش داشته عزتش بخشیده به کلی فراموش کرده، و با چنین درکی بوده که به رفیقش گفته: "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا" و این همانند درک و فهمی است که قارون را واداشت تا به کسی که نصیحتش می کرد (که از داشتن مال زیاد خرسندی مکن و با آن به دیگران احسان کن) بگوید: "إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ" «۱».

آری گفتن اینکه "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا ... " کشف از این می کند که گوینده اش برای خود کرامتی نفسی و استحقاقی ذاتی معتقد بوده و به خاطر غفلت از خدا دچار شرک گشته و به اسباب ظاهری رکون نموده و وقتی داخل باغ خود می شود، هم چنان که خدای تعالی حکایت نموده می گوید: "مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً."

"وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ ... مِنْهَا مُنْقَلَبًا."

چهار ضمیری که در این آیه است به کلمه "رجل" برمی گردد. و مقصود از اینکه فرمود: "داخل باغش شد" با اینکه دو تا باغ داشت، جنس باغ است، و بدین جهت کلمه "جنت" را به صیغه تثنیه نیاورده. بعضی گفته اند: از این جهت تثنیه نیاورده که انسان هر چند باغ متعدد داشته باشد در هنگام وارد شدن به یک یک آنها وارد می شود و در آن واحد نمی تواند داخل دو تا باغ شود.

و در کشف گفته: اگر کسی اشکال کند که چرا کلمه "جنت" را بعد از آنکه تثنیه آورده بود مفرد آورد، در جوابش می گویم معنای این مفرد آوردن این است که این شخص چون در آخرت بهره ای از بهشت ندارد بهشت او تنها همین است که در دنیا دارد، و دیگر از بهشتی که مؤمنین را بدان وعده داده اند نصیب ندارد، و در افاده این معنا یک جنت و دو جنت

---

(۱) خودم با زرنگی و علم خود این مال را به دست آورده ام. سوره قصص، آیه ۷۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۱

مورد نظر نیست «۱» و حقا نکته ای است لطیف.

و اینکه فرمود: " وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ " از این جهت ظالم بوده که نسبت به رفیقش تکبر ورزیده که گفته است: " أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا " چون این کلام کشف می کند از اینکه وی دچار عجب به خویشتن و شرک به خدا و تکبر به رفیقش و نسیان خدا و رکون به اسباب ظاهری بوده که هر یک از اینها به تنهایی یکی از رذائل کشنده اخلاقی است.

و در جمله " قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا " کلمه " بید " و " بیدوده " به معنای هلاکت و نابودی است، و کلمه " هذهِ " اشاره به جنت است. و اگر جمله را به طور فصل آورد برای این است که در واقع جواب از سؤالی تقدیری است، گویا بعد از آنکه فرمود: " وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ - داخل باغش شد " شخصی پرسیده: آن گاه چه کرد؟ در جوابش فرموده: گفت گمان نمی کنم تا ابد این باغ از بین برود.

و اینکه از بقای باغ خود و فناپذیری آن اینطور تعبیر کرده (که گمان نمی کنم این باغ از بین برود) از باب کنایه است، و خواسته است بگوید: فرض نابودی آن فرضی غیر قابل اعتناء است که حتی گمان آن هم نمی رود. پس معنای جمله مزبور این می شود که بقای این باغ و دوام آن از چیزهایی است که نفس بدان اطمینان دارد، و در آن هیچ تردیدی نمی کند تا به فکر نابودی آن بیفتد و احتمالش را بدهد.

آدمی بالفطره به چیزی که آن را باقی و ماندگار بداند دل می بندد و چشم خود را بر فرض فنای محبوب خود می بندد. [..... ص: ۴۳۱]

و این جریان نمودار حال آدمی است و می فهماند که به طور کلی دل آدمی به چیزی که فانی می شود تعلق نمی گیرد، و اگر تعلق نگیرد نه از آن جهت است که تغییر و زوال می پذیرد، بلکه از این جهت است که در آن بویی از بقاء استشمام می کند، حال هر کسی به قدر فهمش نسبت به بقاء و زوال اشیاء فکر می کند، در هر چیزی هر قدر بقاء ببیند به همان مقدار مجذوب آن می شود و دیگر به فروض فنا و زوال آن توجه نمی کند، و لذا می بینی که وقتی دنیا به او روی می آورد دلش بدان آرامش و اطمینان یافته سرگرم بهره گیری از آن و از زینت های آن می شود و از غیر آن یعنی امور معنوی منقطع می گردد، هواها یکی پس از دیگری برایش پدید می آید آرزوهایش دور و دراز می گردد، تو گویی نه برای خود فنایی می بیند، و نه برای نعمتهایی که در دست دارد زوالی احساس می کند و نه برای آن اسبابی که به کام او در جریان است انقطاعی سراغ دارد. و نیز او را می بینی که وقتی دنیا پشت به او می کند دچار یاس و نومیدی گشته هر روزنه امیدی که هست از یاد می برد، و چنین می پندارد که این

---

(۱) تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۲۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۲

بدبختی و نکبتش زوال نمی پذیرد، این نیز همیشه و تا ابد هست.

و سبب همه اینها آن فطرتی است که خدا در نهاد او به ودیعه گذاشته که نسبت به زینت دنیا علاقه مند باشد تا او را از این راه آزمایش کند. اگر آدمی به یاد خدا باشد البته دنیا و آنچه را که در آن است آن طور که هست می بیند، ولی اگر از یاد پروردگارش اعراض کند به خودش و به زینت دنیوی که در دست دارد و به اسباب ظاهری که در

پیرامون او است دل بسته و به وضع حاضری که مشاهده می کند دل می بندد، و جاذبه ای که در این امور مادی هست کار او را بدینجا منتهی می کند که نسبت به آنها جمود به خرج داده دیگر توجهی به فنا و زوال آنها نمی نماید. تنها بقای آنها را می بیند، و هر قدر هم فطرتش به گوش دلش نهیب بزند که روزگار به زودی با تو نیرنگ می کند، و اسباب ظاهری به زودی تو را تنها می گذارند، و لذات مادی به زودی با تو خدا حافظی خواهند کرد، و زندگی محدود تو به زودی به پایان می رسد گوش نمی دهد، و پیروی هوی و هوسها و طول آمال نمی گذارد که گوش دهد، و به این نهیب فطرتش از خواب خرگوشی بیدار گردد.

این وضع مردم دنیا زده است که همواره آرای متناقض از خود نشان داده. به این معنا که کارهایی می کنند که هوی و هوسشان آن را تصدیق می کند، و عقل و فطرتشان آن را تکذیب می کند، و آنان هم چنان به رأی هوا و هوس خود رکون و اعتماد دارند، و همین اعتماد ایشان را از التفات به آنچه عقل اقتضاء می کند باز می دارد.

این است معنا و جهت اینکه اسباب ظاهری را باقی و زینت حیات دنیا را دائمی می پندارند، و لذا خدای تعالی کلام ایشان را اینطور حکایت کرده که او گفت: "ما أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا" و چنین حکایت نکرده که او گفت: "هذه لا تبید ابدًا- این باغ ابد فانی نمی شود" هم چنان که از او حکایت کرده که در باره قیامت گفته: "ما أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً- گمان نمی کنم قیامت آمدنی باشد" و این طرز حرف زدن مبنی بر همان اساسی است که در نفی ابدی در جمله "ما أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا" بیان نمودیم و گفتیم که تعلق به امور مادی باعث می شود که آدمی تغییر وضع موجود و قیام قیامت را استبعاد کند. خدای سبحان هر جا که استدلال مشرکین بر نفی معاد را حکایت می کند همه را مبنی بر اساس استبعاد می داند، مثل اینکه گفته: "مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ" «۱» و یا گفته اند:

---

(۱) چه کسی این استخوانها را می که پوسیده است زنده می کند. سوره یس، آیه ۷۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۳

"إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ" «۱».

آنوانگر غافل از خدا، خود را محق و شایسته بر خورداری و تنعم می داند حتی در قیامت! ..... ص : ۴۳۳

وَلَيْنُ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا" - این کلام مبنی بر همان اساس گذشته است که گفتیم چنین افرادی برای خود کرامت و استحقاقی برای خیرات معتقد می شوند، که خود باعث امید و رجائی کاذب نسبت به هر خیری و سعادت می گردد، یعنی چنین کسانی آرزومند می شوند که بدون سعی و عمل به سعادت‌هایی که منوط به عمل است نائل آیند. آن وقت از در استبعاد می گویند چطور ممکن است قیامت قیام کند؟ و به فرضی هم که قیام کند و من به سوی پروردگارم برگردانده شوم در آنجا نیز به خاطر کرامت نفسانی و حرمت ذاتی که دارم به باغ و بهشتی بهتر از این بهشت و به زندگی بهتر از این زندگی خواهیم رسید.

این گوینده بی نوا در این ادعایی که برای خود می کند آن قدر خود را فریب داده که در سخن خود سوگند هم می خورد. چون حرف "لام" که بر سر جمله "و لئن رددت" در آمده لام قسم است. و به علاوه، گفتار خود را با لام تاکید در اول کلمه "لاجدن" و نون تاکید در آخرش مؤکد می کند.

و اگر به جای اینکه بگوید: "خدا مرا به زندگی بهتری می رساند" گفت "به زندگی بهتر می رسم" و به جای اینکه بگوید "خدا مرا باغ بهتری می دهد" گفت "باغ بهتری خواهم داشت" همه به علت آن کرامتی است که برای خود قائل شده.

این دو آیه مورد بحث همان مضمونی را افاده می کند که آیه شریفه "وَلَيْنُ أَدْفِنَاهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَاءَ مَسْتَه لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَ لَيْنُ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَى " «۲» آن را می رساند.  
"قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أ كَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا."

این آیه شریفه و ما بعدش تا آخر آیه چهارم پاسخ رفیق آن شخص را در رد گفتار وی حکایت می کند، که یک جا گفته بود: "أنا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا" و جای دیگر هنگامی

---

(۱) آیا بعد از آنکه در زمین گم شدیم دو باره خلقت تازه ای به خود می گیریم؟ سوره الم سجده، آیه ۱۰.

(۲) و اگر از جانب خویش از پس محنتی که بدو می رسد رحمتی به او دهیم، گوید این از خود من است و گمان ندارم رستاخیز به پا شود، و اگر به سوی پروردگارم برسد مرا نزد وی نکویی هست. سوره فصلت، آیه ۵۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۴

که وارد باغش شده بود گفته بود "ما أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا".

[توضیح جواب رفیق مؤمن آن مرد توانگر مغرور، به او که از دو جهت سخنان غرور آمیز او را رد و ابطال می کند] ....  
ص : ۴۳۴

رفیق او سخن وی را تجزیه و تحلیل نموده و از دو جهت مورد اشکال قرار داده است، جهت اول اینکه بر خدای سبحان استعلاء و ورزیده و برای خود و آنچه که از اموال و نفقات دارد دعوی استقلال نموده و خود را با داشتن قدرت و قوت از قدرت و نیروی خدا بی نیاز دانسته است.

جهت دوم استعلاء و تکبری که نسبت به خود او ورزیده و او را به خاطر کم پولی اش خوار شمرده است. بعد از رد این دو جهت با یک جمله زیر آب هر دو جهت را یکباره زده است، و ماده پندارهای وی را از ریشه قطع کرده است.  
در جمله "أ كَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ" تا آنجا که فرمود: "إِنَّمَا بِاللَّهِ" دعوی اول او را رد کرده، و در جمله "إِنَّ تَرَنِّ أَنَا أَقَلُّ" تا کلمه "طلباً" دعوی دوم را.

و اگر جمله "وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ" را اعاده کرده و دو بار ذکر نموده برای اشاره به این جهت است که آن شخص از شنیدن سخنان غرور آمیز آن شخص دیگر تغییر حالتی نداده و سکینت و وقار ایمان خود را از دست نهناده همانطور که در بار اول رعایت ادب و رفق و مدارای با وی را داشته بعد از شنیدن سخنان یاوه او باز هم به نرمی و ملاحظت جواب داده است، نه به خشونت، و نه به طرزی که نفرین به او تلقی شود و ناراحتش کند، بلکه به همین مقدار قناعت کرده

که به طور رمز به او برساند که ممکن است روزی این باغهای تو به صورت بیابانی لخت و عور درآمدن چشمه آن نیز خشک گردد.

و اینکه گفت: "أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ" استفهامی است انکاری که مضامین کلام او را انکار نموده است، چون کلام او همان طور که گفتیم متضمن شرک به خدای سبحان و دعوی استقلال برای خود و برای اسباب و مسببات بود که از فروع شرک او همان استبعاد او نسبت به قیام قیامت و تردید در آن بود.

و اما اینکه زمخشری در کشاف گفته که "آن شخص رفیقش را به خاطر اینکه در مساله معاد شک ورزیده کافر دانسته همانطور که منکر نبوت و تکذیب کننده یک پیامبر کافر است" «۱» حرف صحیحی نیست. چگونه می شود اینطور باشد و حال آنکه اگر تکفیر به خاطر شک در معاد بود آن شخص در مقام دفاع از خود نمی گفت: "من برای خدا هیچ شریکی قائل نیستم" بلکه می گفت: "من ایمان به معاد دارم" و اگر بگویی آیات مورد بحث صراحت دارد

---

(۱) تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۲۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۵

در اینکه شخص مزبور مشرک بوده است، و مشرکینند که منکر معادند، در جوابت می گوئیم فرد مورد نظر مشرک به معنای بت پرست نبوده، چون خودش در خلال گفتارش حرفهایی زده که با اصول بت پرستی هیچ سازش ندارد مثلاً از خدای تعالی به کلمه "ربی - پروردگارم" تعبیر کرده و بت پرستان خدا را پروردگار انسان و اله و معبود او نمی دانند بلکه او را پروردگار پروردگاران (رب الارباب) و معبود خدایان خویش می دانند.

از سوی دیگر همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم وی به طور صراحت اصل معاد را انکار نکرده بلکه در آن تردید نموده است، و چون در باره آن فکر نکرده بود و از تفکر در باره معاد اعراض داشته لذا در وجود آن تردید نموده است، چون اگر انکار می داشت می گفت: "و لو رددت" و اینطور نگفت بلکه گفت: "و لئن رددتُ إلی ربی".

و توبیخی که در آیه به وی شده، این است که وی دچار مبادی شرک شده بود، یعنی در نتیجه نسیان پروردگار معتقد به استقلال خود و استقلال اسباب ظاهری شده بود که همین خود مستلزم عزل خدای تعالی از ربوبیت و زمام ملک و تدبیر را به دست غیر او دانستن است، و این خود ریشه و اصلی است که هر فساد دیگری از آن سر می زند، حال چه اینکه چنین شخصی به زبان موحد باشد و یا منکر آن، و معتقد به الوهیت آلهه هم باشد.

زمخشری در ذیل جمله "قال ما أظنُّ أن تُبیدَ هذه أبداً" گفته - و چه خوب هم گفته:

بیشتر اغنیاء و توانگران از مسلمین را می بینی که اگر به زبان اقرار به شرک نمی کنند باری زبان حالشان گویای این حقیقت است که در دل ایمانی به خدای یگانه ندارند «۱».

[وجه اینکه مرد فقیر در جمله: "أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ" رفیق توانگر خود را کافر خواند] ..... ص: ۴۳۵

این مرد با ایمان ادعای رفیقش را با جمله "أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاکَ رَجُلًا" از این راه باطل کرده که وی را متوجه به اصل او که همان خاک است نماید، و اینکه پس از خاک بودن به صورت نطفه، و پس

از آن به صورت انسانی تمام عیار و دارای صفات و آثاری گشته است. و همه این اطوار به موهبت خدای تعالی بوده، چون اصل او، یعنی خاک، هیچ یک از این اطوار را نداشته و غیر اصلش هیچ چیز دیگری از اسباب ظاهری مادی نیز چنین آثاری ندارد، زیرا اسباب ظاهری هم مانند خود انسان نه مالک خویشتن است، و نه مالک آثار خویشتن، هر چه دارد به موهبت خدای سبحان است.

پس آنچه که آدمی یعنی یک انسان تمام عیار و تام الخلقه از علم و قدرت و حیات و تدبیر دارد، و با تدبیر خود اسباب هستی و طبیعی عالم را در راه رسیدن به مقاصدش تسخیر

---

(۱) تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۲۲ [.....].

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۶

می کند همه و همه تنها مملوک خدای سبحان است، و خدا آنها را به انسان داده و از ملک خودش بیرون نیاورده، و هر چه را که به انسان داده و آدمی را متلبس بدان نموده با مشیت خود نموده، که اگر نمی خواست انسان خودش مالک هیچ چیز نبود، پس انسان نمی تواند مستقل از خدای سبحان باشد، نه در ذاتش، و نه در آثار ذاتش، و نه در چیزی از اسباب هستی که در اختیار دارد.

مرد مؤمن در پاسخ رقیفش می گوید: تو مشتی خاک و سپس قطره ای نطفه بودی که بویی از انسانیت و مردانگی و آثار مردانگی را مالک نبودی و خدای سبحان هر چه را که داری به تو داد، و به مشیتش تملیک کرد، و هم اکنون نیز مالک حقیقی آنچه داری همو است، و با این حال چگونه به او کفر می ورزی و ربوبیت او را می پوشانی؟ تو کجا و استقلال کجا؟.

"لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَ لَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا" در قرائت مشهور کلمه "لکن" با تشدید و بدون الف وصل قرائت شده که در هنگام وقف بی حرکت خوانده می شود، و به طوری که گفته اند: اصل آن "لکن انا" بوده که همزه "انا" بعد از نقل فتحه اش به نون حذف شده، و دو نون در یکدیگر ادغام گردیده که در حالت وصل با نون مشدده و با صدای بالا و بدون الف قرائت می شود، و در حالت وقف با الف، مانند کلمه "انا" که ضمیر تکلم است و در حالت وصلی به صورت "ان"، یعنی الف و نون بدون همزه، و در حالت وقفی با همزه قرائت می شود.

در آیه مورد بحث لفظ "ربی" مکرر شده که در نوبت دوم از باب بکار بردن ظاهر در جای ضمیر آمده، و گر نه حق سیاق این بود که به صورت ضمیر و به عبارت: "لا اشرك به احدا" آمده باشد، و از این جهت اسم ظاهر آمده که به علت حکم اشاره کرده باشد، چون تعلیق حکم بر وصف علیت را می رساند، گویی که گفته است: "لا اشرك به احدا" لانه ربی - من احدی را شریک او قرار نمی دهم چون او پروردگار من است" و جائز نیست کسی را شریک او بدانم، و این بیان حال هر مرد مؤمنی است که در قبال کفار و ادعاهایی که ایشان بر خود می کنند باید خاطر نشان سازد.

"وَلَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ."



این جمله تتمه کلام مرد مؤمن در خطاب به رفیق کافرش می باشد که او را توبیخ و ملامت می کند که در هنگام ورود به باغش دچار غرور گشته و گفت: گمان نمی کنم ابداً این باغ نابود شود، و به وی می گوید: چرا در آن هنگام نگفتی " ما شاء الله لا قوه الا بالله " و

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۷

چرا با گفتن این دو کلمه همه امور را به خدا نسبت ندادی، و حول و قوه را منحصر به او نکردی، با اینکه برایت گفتم که همه نعمت ها به مشیت او وابسته است، و هیچ حول و قوه ای جز به عنایت او نیست.

کلمه معروف " ما شاء الله " به ظاهرش کلمه ناتمامی است که ناگزیر باید چیزی را تقدیر گرفت یا باید گفت تقدیرش " الامر ما شاء الله " است. و یا تقدیرش " ما شاء الله کان " است. و در اینجا موافق تر به سیاق کلام همان وجه اول است، چون زمینه کلام بیان بازگشت همه امور به مشیت خدای عز و جل است تا دعوی مدعی استقلال و استغناء از خدا باطل گردد.

جمله " لا قوه الا بالله " انحصار هر نیرویی در خدای تعالی را افاده می کند، یعنی می فهماند آنچه نیرو که می بینیم قائم به مخلوقات خدا است بعینه همان نیرو قائم به خود خدای تعالی است، بدون اینکه از خدا منقطع شده باشد و مخلوق خود، مستقل در آن نیرو باشد، هم چنان که در جای دیگر فرموده: " ان القوه لله جميعاً " «۱».

در اینجا جواب از گفتار آن شخص کافر به رفیقش و همچنین گفتار او به خودش در هنگام ورودش به باغ جواب داده شد.

" ان ترن انا اقل منك مالا و ولداً فعسى ... له طلباً ".

در مجمع البیان گفته: کلمه " حسابان " در اصل نام تیره‌های کوچکی بوده که چند عدد آن را با یک زه می انداختند، و این در سواران فارس مرسوم بوده، و ماده اصلی آن " حساب " است و اگر آنها را " حسابان " می نامیدند بدین مناسبت بوده که حساب را زیادتر می کرده. و در باره کلمه " زلق " گفته: به معنای زمین صاف و همواری است که نه گیاه در آن باشد نه چیز دیگر، و اصل آن از " زلق " به معنای زمین لیز گرفته شده که پای آدمی بر آن استوار نمی ماند «۲».

ما در سابق در باره کلمه " صعيد " گفتیم که آن نیز به معنای زمین هموار بی علف است، و مقصود از اینکه گفت " آب آن غور شود " این است که آبش در زمین فرو رود و از جریان بیفتد.

این دو آیه همانطور که قبلاً بدان اشاره شد سخن مرد مؤمن در رد کلام رفیق کافرش

---

(۱) بدرستی تمامی نیروها از خدای تعالی است، سوره بقره، آیه ۱۶۵.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۸

است که بر او استعلاء و تکبر ورزید، و این ردش از بیان سابقش استخراج شده که حاصلش این است که: وقتی جریان همه امور به مشیت خدای تعالی و حول و قوه او باشد، پس او تو را دارای مال و فرزند و نفرات بیشتری کرده، و این کار مربوط به او است نه به تو، تا باعث به خود بالیدنت شود و مجوزی باشد که بر من تکبر ورزی. وقتی مربوط به او شد ممکن است او باغی بهتر از باغ تو به من بدهد و باغ تو را ویران کند و مرا به حالتی بهتر از حالت امروز تو، و تو را به حالتی بدتر از حالت امروز من در آورد، و مرا غنی تر از تو گردانیده تو را فقیرتر از من کند. و ظاهر کلام چنین می نماید که کلمه "ترن" در جمله "إِنْ تَرَنْ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ..." از ماده "رأى" به معنای اعتقاد باشد. و بنا بر این، فعل مذکور از افعال قلوب خواهد بود. و ضمیر "انا" ضمیر فصلی است که میان دو مفعول فعل مزبور که در اصل مبتداء و خبر بوده اند فاصله شده است. ممکن هم هست از ماده رؤیت به معنای دیدن باشد، و آن وقت ضمیر نامبرده ضمیر فاعلی است که مفعول را که در ظاهر لفظ حذف شده تاکید می کند.

و معنای آیه شریفه این است که اگر اعتقاد داری (و یا اگر می بینی) که من از جهت مال و فرزند دست کمی از تو دارم، و تو در این جهت از من جلوتری، باری زمام امر به دست پروردگار من است، و چون چنین است هیچ بعدی ندارد، و بلکه امید آن هست که پروردگار من جنتی بهتر از جنت تو به من بدهد، و جنت تو را هدف تیرهای بلای خود قرار داده بلائی آسمانی چون سرما و یا باد داغ هلاک کننده و یا صاعقه و امثال آن بر آن بفرستد، و به صورت زمینی خشک و خالی از درخت و زراعت در آورد، و یا بلائی زمینی بر آن مسلط ساخته آب چشمه اش را قبل از آنکه به زمین تو برسد در زمین فرو برد و چشمه را خشک کند.

"وَ أَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ..."

احاطه به ثمر و یا به هر چیز دیگر کنایه از نابود کردن آن است، و این از احاطه دشمن و محاصره کردن او از همه اطراف گرفته شده که در چنین مواقعی دیگر امید آدمی از هر یار و یآوری قطع گشته هلاک حتمی می شود، هم چنان که فرموده: "وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ أَحِيطَ بِهِمْ" «۱» و اینکه فرمود: "فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ..." کنایه از ندامت است، چون شخص نادم بیشتر اوقات حالت درونی خود را با پشت و رو کردن دستها مجسم می سازد. و اینکه فرمود: "وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا" به طوری که گفته اند «۲» کنایه است از کمال خرابی، زیرا خانه وقتی

---

(۱) و پنداشتند که بلاء بر آنان احاطه کرده است. سوره یونس، آیه ۲۲.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۹

خراب می شود اول سقف آن فرو می ریزد، و سپس دیوارها به روی سقف می افتد. و کلمه "خوی" به معنای سقوط است. بعضی «۱» هم گفته اند: اصل در معنای آن "خلو" یعنی خالی بودن است.

و معنای اینکه فرمود: "وَ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا" این است که: ای کاش به آنچه دل بسته بودم، دل نمی بستم و رکون و اعتماد نمی کردم و این اسباب ظاهری را که مستقل در تاثیر پنداشته بودم، مستقل نمی

پنداشتم و همه امور را از خدا می دانستم. هزار حیف و تاسف که یک عمر سعی و کوشش را بی نتیجه کردم و خود را هلاک نمودم.

و معنای آیه این می شود: انواع مالهایی که در آن باغ داشت همه نابود گردید، و یا همه میوه های باغش از بین رفت، پس بر آن مالی که خرج کرده و آن باغی که احداث نموده بود پشیمانی می خورد، و می گفت: ای کاش به پروردگارم شرک نمی ورزیدم، و احدی را شریک او نمی پنداشتم، و به آنچه که اعتماد کرده بودم اعتماد نمی کردم، و مغرور آنچه شدم نمی شدم، و فریب اسباب ظاهری را نمی خوردم.

"وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةً يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا."

کلمه " فئه " به معنای جماعت و کلمه " منتصر " به معنای ممتنع است.

همانطور که آیات پنجگانه اول یعنی از جمله " قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ " تا کلمه " طلبا " بیان زبانی بود برای خطای مرد کافر در کفر و شرکش، همچنین این دو آیه یعنی از جمله " وَأَحْيَطَ بِثَمَرِهِ " تا جمله " وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا " حکایت بیان عملی آن است. آری خطای آن شخص تا بود یکی اظهار غرورش در هنگام ورود به باغ بود که گفتارش یعنی جمله " مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا " حکایت گر آن بود که بعد از بیان زبانی خطا. بودن آن عملاً نیز متوجهش کردند که آن طور که تو خیال می کردی نبود بلکه از بین بردن باغ تو برای خدا کاری ندارد، اینک ببین که چگونه زیر و رو شد.

خطای دومش این بود که از در سکون به اسباب ظاهری و رکون و اعتماد بر آنها به رفیقش تفاخر کرده گفت: " أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفْرًا " که بعد از بیان زبانی، خطا بودن آن را عملاً هم با این قولش: " وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةً يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ " به او فهماند که اشتباه کرده است و اما این ادعایش که خود را مستقل می دانست با بیان " مَا كَانَ مُنتَصِرًا " جهت بطلان آن را بیان کرد.

---

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۰

[بیان اینکه در فرض مقایسه، نسبت به اسباب ظاهری، ولایت از آن خدای حق است و خدا از نظر ثواب و فرجام بهتر است] ..... ص: ۴۴۰

"هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عَقْبًا."

قرائت مشهور کلمه "الولایه" را با فتح واو قرائت کرده، و بعضی «۱» آن را به کسره خوانده اند. از حیث معنا تفاوتی ندارد. بعضی «۲» گفته اند: تفاوت دارد زیرا ولایت به فتحه واو به معنای نصرت و به کسره آن به معنای سلطنت و قدرت است، ولی سخن وی ثابت نشده.

کلمه " حق " را باید به کسره خواند تا صفت " الله " باشد. و کلمه " ثواب " به معنای مطلق اثر و نتیجه است، چه نیک و چه بد چه کیفر و چه پاداش، و لیکن استعمالش در اجر نیک غلبه دارد. و کلمه " عقب " به ضمه عین و سکون قاف و همچنین " عقب " به دو ضمه به معنای سرانجام و عاقبت است.

مفسرین گفته اند: اشاره به "هنالک" اشاره به معنایی است که از جمله "وَ أَحِيطَ بِثَمَرِهِ" استفاده می شود، یعنی در اینجا که بلاها از هر سو احاطه می کند، و یا در این هنگام که بلاها از هر سو احاطه می کند ولایت تنها از آن خدا است. و ولایت در اینجا به معنای نصرت است. پس معنا چنین می شود: در اینجا و یا در این هنگام که همه اسباب از کار می افتد تنها یاور انسان خدا است.

و این معنا هر چند در جای خودش معنایی صحیح و حق است، و لیکن با غرضی که سیاق آیات در مقام ایفای آن است مناسب نیست، زیرا سیاق آیات مورد بحث بیان این حقیقت است که زمام تمامی امور به دست خدا است، و او است که خالق و مدبر هر امری است، و غیر از او هر چه هست جز سراب و وهم چیزی دیگری نیست. و اگر خدای سبحان این سراب موهوم را در نظر آدمیان زینت جلوه داده به منظور آزمایش ایشان است. افاده این معنا غرض آیات مورد بحث است. و اگر آن معنا که مفسرین گفته اند مورد نظر بود، باید به جای توصیف خدا به حق در جمله "لِلَّهِ الْحَقِّ" خدا را به قدرت و قوت و عزت و غلبه و امثال آن وصف می کرد، نه به حق که در مقابل باطل است، و نیز اگر آن معنا مورد نظر بود دیگر محل مناسبی برای جمله "هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا" نبود.

حق مطلب- و خدا داناتر است- این است که: ولایت به معنای نصرت نیست، بلکه به معنای مالکیت تدبیر است که معنایی عمومی است، و در تمامی مشتقات این کلمه جریان دارد که بیانش در تفسیر آیه "إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ" گذشت.

---

(۱ و ۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۸۴.

(۳) سوره مائده، آیه ۵۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۱

و بنا بر این، معنای آیه این می شود که: در هنگام احاطه هلاکت و از کار افتادن اسباب نجات از سببیت و تاثیر و روشن گشتن عجز و زبونی انسانی که خود را مستقل و مستغنی از خدا می پنداشت کاملاً روشن می شود که ولایت همه امور انسانها و هر موجود دیگری و ملک تدبیر آن تنها از آن خدا است، چون او یگانه معبود حق است، و معبود حق است که تمامی تدابیر و تاثیراتش همه بر اساس حق و واقع است، و سایر اسباب ظاهری که بشر گمراه آنها را شرکای خدا در مساله تدبیر و تاثیر می پندارند، در ناحیه ذات خودشان باطلند و مالک هیچ اثری از آثار خود نیستند. تنها آن اثری را دارا هستند و از خود بروز می دهند که خدای سبحان اذن داده باشد، و تملیکشان کرده باشد. و از استقلال جز اسمی که بشر از آن برایش توهم کرده ندارد، پس هر سببی از ناحیه خودش باطل و به وسیله خدا حق است، و خدا در ناحیه ذاتش حق و مستقل و غنی بالذات است.

و اگر خدای تعالی را- هر چند که او منزله از قیاس به غیر است- نسبت به اسباب ظاهری قیاس کنیم خدای تعالی از همه سبب هایی که تاثیر دارند خوش ثواب تر است، و ثواب خدا از همه بهتر است، زیرا خدا نسبت به کسی که برای او کار می کند ثواب حق می دهد، و اسباب دیگر ثواب باطل و زائل می دهند. و تازه همان را هم که می دهند از خدا و به اذن خدا است، و نیز با در نظر گرفتن آن مقایسه فرضی خدا عاقبت ساز بهتری است، یعنی عاقبت بهتری

به انسان می دهد چون او خودش حق و ثابت است و فناء و زوال و تغییر نمی پذیرد و جلال و اکرامش دستخوش تغییر نمی گردد. ولی اسباب ظاهری، همه اموری فانی و متغیر هستند که خدا رنگ و آبی به آنها داده و اینطور دل آدمی را می برند، و قلب آدمی را مسخر خود می کنند، ولی وقتی مدت آدمی سر آید می فهمد که گول خورده و آنها جز خاک خشکی بیش نبوده اند.

و وقتی انسان چاره ای جز این نداشت که دل به مقامی ببندد که تدبیر همه امور عالم از آنجا است، و از آنجا توقع و انتظار اصلاح آموزش را دارد، پس پروردگارش از هر چیز دیگری سزاوارتر برای این تعلق است، چون ثواب و عاقبتی که او می دهد ربطی به ثواب و عاقبت غیر او ندارد.

بعضی «۱» از مفسرین گفته اند: اشاره "هنالك" به روز قیامت است، و مراد از ثواب و عاقبت هم ثوابهای آن روز است. ولی همانطور که خود شما خواننده ملاحظه می فرمایید این

---

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۲ به نقل از قتیبی، کشاف، ج ۲، ص ۷۲۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۲

تفسیر با سیاق آیه سازگار نیست.

[مثلی دیگر برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینت های سریع الزوال آن و اینکه "باقیات صالحات" بهتر است] .....  
ص: ۴۴۲

"وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ ..."

این دومین مثلی است که در سابق بدان اشاره کردیم و گفتیم که برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینت های سریع الزوال، آن دو مثل را آورده.

کلمه: "هشیم" که بر وزن فعلیل است، به معنای "مهبشوم" بر وزن مفعول است، و به طوری که راغب «۱» گفته به معنای شکسته شدن چیزهای سست و بی دوام از قبیل گیاهان است. و کلمه "تذروه" از "ذراً" به معنای تفریق و جدا کردن است. بعضی گفته اند: به معنای آوردن و بردن است (مانند گیاه شکسته و خشکی که بادها از این طرف به آن طرفش می برند).

و اگر فرمود: "فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ" پس گیاه زمین با آن مختلط شد" و نفرمود:

"فاختلط نبات الارض- با گیاه زمین مختلط شد" برای اشاره به این نکته است که در تکوین گیاهان آب از سایر عناصر بیشتر است، و اگر با آب آسمان سایر آبها یعنی آب چشمه- سارها و نهرها را ذکر نکرد بدین جهت است که مبدأ هر آب دیگری همان آب آسمان است.

و کلمه "اصبح" در آیه شریفه به طوری که گفته اند به معنای "صار- شد" می باشد، نه اینکه بخواهد خبری را که داده مقید به هنگام صبح کند.

و معنای آیه این است که: برای این فرو رفتگان در زینت حیات دنیا و روی گردانان از یاد پروردگار خود زندگی دنیا را به آبی مثل بزن که ما از آسمان نازلش کردیم و گیاهان زمین با این باران مختلط گشته سبز و خرم گردید و طراوت و بهجت یافت و به زیباترین شکلی نمودار گشت، سپس هشیمی (گیاه خشکی) شکسته شد که بادها شاخه های آن را از هم جدا نموده به این سو و آن سو می برد، و خدا بر هر چیزی مقتدر است.

"الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا..."

این آیه به منزله نتیجه گیری از مثلی است که در آیه قبل آورد، و حاصلش این است که: هر چند که دل‌های بشر علاقه به مال و فرزند دارد و همه، مشتاق و متمایل به سوی آنند و انتظار انتفاع از آن را دارند و آرزوهایشان بر اساس آن دور می زند و لیکن زینتی زودگذر و فریبنده هستند که آن منافع و خیراتی که از آنها انتظار می رود ندارند، و همه آرزوهایی را که آدمی از آنها دارد برآورده نمی سازند بلکه صد یک آن را واجد نیستند. پس در این آیه شریفه به

(۱) مفردات راغب - ماده "هشم".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۳

طوری که ملاحظه می فرمایید انعطافی به آغاز کلام یعنی آیه شریفه "إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا" و آیه بعدی اش وجود دارد.

و مراد از "باقیات الصالحات" در جمله "وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أُمَّلًا" اعمال صالح است، زیرا اعمال انسان، برای انسان نزد خدا محفوظ است و این را نص صریح قرآن فرموده. پس اعمال آدمی برای آدمی باقی می ماند. اگر آن صالح باشد "باقیات الصالحات" خواهد بود، و اینگونه اعمال نزد خدا ثواب بهتری دارد، چون خدای تعالی در قبال آن به هر کس که آن را انجام دهد جزای خیر می دهد. و نیز نزد خدا بهترین آرزو را متضمن است، چون آنچه از رحمت و کرامت خدا در برابر آن عمل انتظار می رود و آن ثواب و اجری که از آن توقع دارند بودن کم و کاست و بلکه صد در صد به آدمی می رسد.

پس این گونه کارها، از زینت های دنیوی و زخارف زودگذر آن که برآورنده یک درصد آرزوها نیست، آرزوهای انسان را به نحو احسن برآورده می سازند، و آرزوهایی که آدمی از زخارف دنیوی دارد اغلب آرزوهای کاذب است، و آن مقدارش هم که کاذب نیست فریبنده است.

از طرق شیعه «۱» و سنی «۲» از رسول خدا (ص) و از طرق شیعه «۳» از ائمه اهل بیت (ع) روایت شده که منظور از "باقیات الصالحات" تسبیحات چهارگانه یعنی "سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اكبر" است. و در بعضی «۴» دیگر آمده که مراد از آن نماز است. و در بعضی «۵» دیگر آمده که مقصود از آن مودت اهل بیت است، و همه اینها از باب ذکر مصادیق آیه است که جامعش این می شود که منظور از "باقیات الصالحات" اعمال صالح است.

(۱) نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۶۴، ح، ۹۸.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۲۵ و تفسیر طبری، ج ۱۵، ص ۱۶۶.

(۳) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۲۷۰، ج ۵.

(۴) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۷۰، ج ۴ و منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۵۷.

(۵) منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۵۸ [.....].

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۴

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۴۷ تا ۵۹] ..... ص: ۴۴۴

اشاره

و يَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَمَّ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا (۴۷) وَ عَرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا (۴۸) وَ وَضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَ يَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا (۴۹) وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا (۵۰) مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ وَ مَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا (۵۱)

وَ يَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا (۵۲) وَ رَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَ لَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا (۵۳) وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا (۵۴) وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى وَ يَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا (۵۵) وَ مَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ يَجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَ مَا أَنْذَرُوا هُزُوًا (۵۶)

وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَ نَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا (۵۷) وَ رَبُّكَ الْعَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمْ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا (۵۸) وَ تِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا (۵۹)

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۵

ترجمه آیات ..... ص: ۴۴۵

روزی که کوه ها را به راه اندازیم و زمین را (از زیر آن) نمودار بینی و محشورشان کنیم، و یکی از آنها را وا نگذاریم (۴۷).

به صف، به پروردگارت عرضه شوند (گوید) چنان که اول بارشان خلق کرده بودیم باز پیش ما آمده اید ولی پنداشتید که هرگز برای شما موعدی ننهاده ایم. (۴۸)

و نامه‌ها پیش آرند و گنه کاران را از مندرجات آن هراسان بینی و گویند: ای وای بر ما این نامه چیست که گناه کوچک و بزرگی نگذاشته مگر آن را به شمار آورده و هر چه کرده اند حاضر یابند که پروردگارت به هیچ کس ستم نمی کند. (۴۹)

و چون به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید همه سجده کردند مگر ابلیس که از جنیان بود و از فرمان پروردگارش بیرون شد، چرا او و فرزندان او را که دشمن شما نیستند ستم می گیرند؟ برای ستمگران چه عوض بدی است. (۵۰)

آفرینش آسمانها و زمین را با حضور آنها نکردم و نه آفرینش خودشان را، که من همراه کنندگان را به کمک نمی گیرم. (۵۱)

به خاطر بیاورید روزی را که خدا می گوید شریکهایی را که برای من می پنداشتید صدا بزنید (تا به کمک شما بشتابند) ولی هر چه آنها را می خوانند جوابشان نمی دهند و ما در میان این دو گروه کانون هلاکتی قرار داده ایم. (۵۲)

و گنهکاران جهنم را ببینند و یقین کنند که در آن افتادنی هستند و گریزگاهی نیابند. (۵۳)

در این قرآن همه قسم مثل برای مردم بیان کرده ایم و انسان از همه چیز بیشتر مجادله می کند. (۵۴)

مانع این مردم هنگامی که هدایت بر ایشان آمد از اینکه مؤمن شوند و از پروردگارش آموزش بخواهند جز این نبود که (انتظار داشتند) طریقه گذشتگان تکرار شود یا عذاب از پیش به آنها در آید. (۵۵)

ما پیغمبران را جز نوید بخش و بیم رسان نمی فرستیم کسانی که کافرند به باطل مجادله کنند که حق را بدان باطل سازند و آیه های مرا و آن بیم که به آنها داده اند را مسخره گرفته اند. (۵۶)

کیست ستمگرتر از آنکه به آیه های پروردگارش اندرز داده اند و از آن روی بگردانیده و اعمالی

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۶

را که به دستش از پیش کرده از یاد برده و ما بر دلپایشان پوشش ها نهاده ایم که آیه های ما را نمی فهمند و گوشه‌هایشان را گران کردیم، بنا بر این اگر به سوی هدایتشان بخوانیم هرگز و هیچ وقت هدایت نیابند. (۵۷)

پروردگارت آمرزگار رحیم است، اگر آنان را به اعمالی که کرده اند مؤاخذه می کرد در عذابشان تعجیل می کرد (چنین نیست) بلکه موعدی دارند که هرگز در قبال آن گریزگاهی نیابند. (۵۸)

این دهکده ها هنگامی که ستم کردند هلاکشان کردیم و برای هلاک کردنشان موعدی نهادیم. (۵۹)

بیان آیات ..... ص : ۴۴۶

اشاره

این آیات متصل به آیات قبل است و در پی همان آیات سیر می کند و به بیان اینکه " این اسباب ظاهری و زخارف فریبنده دنیوی که زینت حیات هستند به زودی زوال و نابودی بر آنها عارض می شود " می پردازد، و برای انسان



روشن می کند که مالک نفع و ضرر خویش نیست، و آنچه برای انسان می ماند همان عمل او است که بر طبقتش کيفر و يا پاداش می بيند.

در این آیات ابتدا، مساله قیام قیامت مطرح شده، و بیان می فرماید که هر انسانی تک و تنها بدون اینکه کسی به غیر از عملش همراه او باشد محشور می گردد، و سپس مساله امتناع ابلیس از سجده بر آدم و فسقش نسبت به امر پروردگار را ذکر می کند که پیروانش او و ذریه او را اولیای خود می گیرند، و به جای خدا او را که دشمن ایشان است سرپرست خود اتخاذ می کنند. آن گاه دو باره مساله قیامت را عنوان می کند که در آن روز خداوند خود پیروان شیطان و نیز شیطانها را که شریک خدایش گرفته بودند احضار می کند، در حالی که رابطه میان آنان قطع شده باشد. و در آخر آیاتی چند در خصوص وعده و وعید آمده و مجموع آیات از نظر هدف با آیات قبل متصل است.

"وَيَوْمَ نَسِيرَ الْجِبَالِ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَم نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا."

ظرف "یوم" متعلق به مقدری است، و تقدیر کلام " و اذکر یوم نسیر- بیاد آر روزی را که به راه می اندازیم " می باشد، و به راه انداختن کوه ها به این است که آنها را از جای خود برکند.

و خدای تعالی این معنا را در چند جا با تعبیراتی مختلف بیان فرموده، یک جا فرموده: ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۷

"وَ كَانَتْ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَهِيلاً" «۱» جایی دیگر فرموده: " وَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ " «۲» و در جایی دیگر فرموده: " فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا " «۳» و جایی دیگر چنین تعبیر کرده که " وَ سَيَّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا " «۴».

و آنچه از سیاق برمی آید این است که مساله بروز زمین، مترتب بر به راه انداختن کوه ها است، یعنی وقتی کوه ها و تله تکان می خورند و فرو می ریزند زمین همه جایش بروز و ظهور می کند، و دیگر چیزی حائل از دیدن کرانه افق نیست، و یک ناحیه زمین حائل از ناحیه دیگرش نمی شود. و چه بسا احتمال داده اند که آیه شریفه می خواهد به مضمون آیه " وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا " «۵» اشاره کند.

و معنای " وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَم نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا " این است که ما احدی از بشر را ترک نمی کنیم و همه را زنده می کنیم.

[یاد آوری قیام قیامت و عرضه گشتن مشرکین و همه مردم بر پروردگار، همراه با اعمالشان و دیگر هیچ ] ..... ص: ۴۴۷

وَ عَرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ...

.سیاق، شهادت می دهد بر اینکه ضمیر جمع در " عرضوا " و همچنین ضمیر جمع در آیه قبل به مشرکین برمی گردد که به نفس خود و به اسباب ظاهری که مربوط به زندگی ایشان است رکون و اعتماد کردند، و دل را یک جا به زینت زندگی دنیا دادند، آن چنان که دل به امری دائم و باقی می بندند، و همین خود قطع رابطه با پروردگارشان بود، و همین خود انکار بازگشت به سوی او و بی مبالاتی نسبت به کارهایشان بود، چه آن کار مایه رضای خدا باشد یا مایه خشم او.

این وضع و حال ایشان است ما دام که اساس این امتحان الهی بر جا است، و زینت زودگذر دنیای مادی در اختیار آنان است، و اسباب ظاهری دور و بر ایشان قرار دارد، تا آنکه این دور سپری شود و اسباب ظاهری از کار بیفتد و آرزوها بر باد رود، و خداوند آنچه که زینت در روی زمین بود و دل‌های مردم روی زمین را می ربود به صورت خاکی خشک در آورد، آن وقت است که جز پروردگارش و خودشان و نامه اعمالشان چیزی برایشان نمی ماند، آن وقت است که بر پروردگار خود- که او را پروردگار خود نمی دانستند و بندگیش

---

(۱) کوه‌ها به صورت تلهایی ریگ در می آید. سوره مزمل، آیه ۱۴.

(۲) کوه‌ها مانند پشم حلاجی شده می باشد. سوره قارعه، آیه ۵.

(۳) زمین غباری افشان می شود. سوره واقعه، آیه ۶.

(۴) کوه‌ها را به حرکت درآورده به صورت سرابی شکل می گیرد. سوره نبا، آیه ۲۰.

(۵) و روشن گشت زمین به نور پروردگارش. سوره زمر، آیه ۶۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۸

نمی کردند- به صف واحد عرضه می شوند، به طوری که هیچ یک بر دیگری برتری نداشته باشد. آری آن روز نه حسب و نسب مایه برتری است، و نه مال و نه جاه دنیوی، در آن روز عرضه می شوند تا میان همه داوری شود، در این حال همه به رأی العین می بینند و می فهمند که خدا یگانه حق مبین بوده بتها و هر چیزی دیگر که می پرستیدند تنها اوهام و خرافاتی بوده که حتی به قدر سر سوزنی خدایی نداشته و از خدا بی نیازشان نمی کرده اند. نه نفسشان آن استقلالی را که برایش می پنداشته اند، داشته و نه اسباب ظاهری که در دستشان بوده و دل‌هایشان را مسخر خود کرده بود.

آری، آن روز می فهمند که در این پندارها به خطا رفته اند و راهی که رفتند- یعنی دل بستگیشان به دنیا و اعراضشان از راه پروردگار و عمل نکردن بر طبق دستورات وی- راهی خطا بوده، بلکه همین وضع آن روزشان که عرضه بر پروردگار می شوند نیز از خود ایشان بوده است، چون ایشان بودند که توهم کرده بودند که چنین موقفی ندارند، و روزی به حسابشان رسیدگی نمی شود.

[اشاره به چند نکته و خصوصیت در باره قیامت] ..... ص: ۴۴۸

از این بیان روشن می گردد که جملات چهارگانه آیه، یعنی جمله: عَرَضُوا...

و جمله قَدْ جِئْتُمُونَا...

و جمله لَ زَعَمْتُمْ

و جمله " وَوَضِعَ الْكِتَابُ ... " چهار نکته اساسی را افاده می کنند که از تفصیل جریانات روز قیامت خلاصه گیری شده، و اجمال آنچه را که بین آنان و پروردگارشان از هنگام خروج از قبر تا فیصله یافتن حساب رخ می دهد ذکر می فرماید: و اگر به ذکر اجمال آن اکتفاء نموده برای این است که همین اجمال کفایت می کرد، و غرض حاصل می شد.

پس جمله عَرَضُوا عَلَي رَبِّكَ صَفًّا

اشاره به سه نکته است، اول اینکه خلائق ناگزیر از حشر به سوی پروردگار خویشند، و به حکم اجبار، بدون اینکه خود اختیاری داشته باشند عرضه بر پروردگار خود می شوند. و ثانیاً اینکه کفار در آن روز و در آن لقاء کرامت و حرمتی نخواهند داشت که تعبیر جمله لی رَبِّكَ

نیز اشعار به این معنا دارد، و گرنه می فرمود: " علی ربهم " هم چنان که در باره مؤمنین فرموده: " جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ " «۱» و نیز فرموده: " إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ " «۲» و یا سیاق سابق را که سیاق تکلم بود رعایت می کرد و می فرمود " عرضوا علینا. "

---

(۱) پاداش ایشان نزد پروردگار جنت های عدن است. سوره بینه، آیه ۸.

(۲) ایشان دیدار خواهند کرد پروردگار خویش را. سوره هود، آیه ۲۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۹

سوم اینکه انواع تفاضل و برتری ها و احترامات دنیوی که خود مردم به اوهام و افکار کوتاه مادی خود تراشیده اند و مثلاً یکی را به خاطر دودمانش و یکی را به خاطر ثروتش و یکی را به خاطر مقامش از دیگران برتر می شمردند، همه از بین می رود و آن روز همه در یک صف و یک ردیف و بدون اینکه والایی نسبت به زیر دستی و غنیی نسبت به فقیری و مولایی از غلامی امتیازی داشته باشد، محشور می گردند. امتیاز تنها بر ملاک عمل است، و در این هنگام است که می فهمند در زندگی دنیا خطا کردند و به بیراهه رفتند لا جرم به امثال " لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى ... " خطاب می شوند جمله قَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ

مقول قول تقدیری است، و تقدیر آن " و قال لهم " و یا " و قلنا لهم لقد ... " است، و در این جمله خطا و ضلالت آنان در دنیا و اینکه اشتغال به زخارف دنیا از سلوک راه خدا و پیروی دینش بازشان داشته بیان می شود.

از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از هدایت و فساد اعمال است [ ..... ص: ۴۴۹

و جمله لُ زَعَمْتُمْ

«۱» لَنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا از نظر معنا نظیر آیه " أَمْ فَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ " «۲» می باشد و این جمله اگر به خاطر کلمه " بل " و به ظاهر سیاق اعراض از جمله قبل باشد تقدیر آن از نظر معنا چنین می شود: زینت دنیا و تعلق دلهايتان به اسباب ظاهری، شما را از عبادت ما و سلوک راه هدایت ما باز داشته، بلکه از این هم بالاتر، پنداشته اید که ما برای شما موعدی که در آن ما را دیدار کنید، و ما به حسابتان برسیم مقرر نکرده ایم. و به عبارت دیگر: اشتغالتان به دنیا و علاقه دلهايتان به زینت آن هر چند که سبب شده از یاد ما اعراض کنید و خطایا و

گناهانی را مرتکب گردید لیکن در این میان یک سبب دیگری برای اعراض شما هست که از سبب مذکور قدیمی تر و اصلی است و آن این است که شما پنداشته اید که ما برایتان موعدی مقرر نکرده ایم. آری، از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از طریقه هدایت و فساد اعمال شما است.

هم چنان که در آیه دیگر به این معنا تصریح شده، می فرماید: "إِنَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ" «۳».

(۱) آیا پنداشته اید که ما شما را بیهوده آفریده ایم و شما به سوی ما بر نمی گردید. سوره مؤمنون، آیه ۱۱۵.

(۲) مرحوم علامه طباطبائی این آیه را به اشتباه "بل ظننتم ... ضبط نموده و به شرح و توضیح آن پرداخته است که صحیح آن ل زَعَمْتُمْ ... است.

(۳) کسانی که از راه خدا گمراه شدند عذاب دردناکی دارند به خاطر اینکه روز حساب را از یاد بردند. سوره ص، آیه ۲۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۰

و وجه اینکه پندار و ظن به نبودن قیامت را به ایشان نسبت داده این است که کارهایی که می کنند شبیه کار چنین کسانی است، یعنی اینکه با خاطر جمع و آسوده به کلی دل به دنیا و زینت آن داده اند، و به جای خدا غیر خدا را معبود خود کرده اند، این عمل عمل کسی است که می پندارد الی الابد باقی است، و هرگز به سوی خدا بازگشتی ندارد.

پس این ظن، ظن درونی نیست، بلکه ظن حالی و عملی است، به این معنا که وضع اینان و حال و عملشان وضع و حال و عمل کسی است که در دل چنین پنداری دارد. ممکن هم هست کنایه از بی اعتنایی شان به خدا و به تهدیدهای او باشد، نظیر آیه "و لَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ" «۱» که ظن در آن کنایه از بی اعتنایی است.

احتمال هم دارد که جمله ل زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا

اعراضی باشد از اعتدال تقدیری آنان از جهل و امثال آن، گویا در تقدیر عذرخواهی کرده اند به اینکه ما نمی دانستیم، در جوابشان می فرماید: چنین نیست، بلکه آنچه کردید از این جهت بود که پنداشتید که... و خدا داناتر است.

"و وُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا..."

"وُضِعَ الْكِتَابُ" به معنای نصب آن است تا بر طبق حکم کنند. و کلمه "مشفقین" مشتق از "شفقت" است، و اصل شفقت رقت است. راغب در مفردات می گوید: اشفاق عنایت آمیخته با ترس را گویند، چون مشفق کسی را گویند که نسبت به مشفق علیه محبت و علاقه دارد، و از آثار سوء عملش نسبت به جانش می ترسد، و این محبت آمیخته با

ترس اشفاق است، و در آیه " وَ هُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ " به همین معنا است، و چون با کلمه " من " متعدی شود معنای ترس در آن روشن تر می شود، مانند آیه مورد بحث و آیه " مُشْفِقُونَ مِنْهَا " و چون با کلمه " فی " متعدی گردد معنای عنایت در آن روشن تر می گردد، مانند آیه " إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ " «۲».

کلمه " ویل " به معنای هلاکت است، و- به طوری که گفته شده- اینکه در هنگام مصیبت " ویل " را " یا ویلاه " ندا می کنند و یا می گویند " یا ویلتاه " از این باب است که به طور کنایه برسانند که مصیبت وارده آن قدر سخت است که از هلاکت دشوارتر است، لذا در برابر آن " ویل " را می خواهد و صدا می زند، و از آن استغاثه می کند که او وی را از مصیبت

---

(۱) و لیکن پنداشتید که خدا بسیاری از کارهایی را که می کنید نمی داند. سوره حم سجده، آیه ۲۲.

(۲) مفردات راغب، ماده " شفق ".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۱

وارده نجات دهد. هم چنان که گاهی در هنگام مصیبت، آدمی آرزوی مرگ می کند، چون آن را از مصیبت وارده آسان تر می بیند، مانند گفتار مریم که گفت: " يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا " «۱».

" وضع کتاب " در قیامت، کتابی که هیچ صغیره و کبیره ای را فرو گذار نکرده و مجرمان (چه مشرک و چه غیر مشرک) از آن بیمناکند] ..... ص: ۴۵۱

از ظاهر سیاق استفاده می شود که " کتاب " در جمله " وَ وُضِعَ الْكِتَابُ " کتاب واحدی است که اعمال تمامی خلائق در آن ضبط شده، و آن را برای حساب نصب می کنند، نه اینکه هر یک نفر یک کتاب جداگانه ای داشته باشد، و این با آیاتی که برای هر انسانی و هر امتی کتابی جداگانه ای سراغ می دهد منافات ندارد، مانند آیه " كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا ... " «۲» که در محل خودش تفسیرش گذشت. و نیز مانند آیه " كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا " «۳» و آیه " هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ " «۴» به زودی تفسیر این دو آیه خواهد آمد- ان شاء الله تعالی.

بعضی «۵» گفته اند: مراد از " کتاب " نامه های اعمال است، و الف و لام در " الکتاب " برای استغراق است (یعنی تمامی کتابها) و لیکن سیاق آیه مساعد آن نیست.

" فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ " - این جمله تفریع بر وضع کتاب و نصب آن است، و این تفریع و همچنین ذکر اشفاق آنان خود دلیل بر این است که مقصود از کتاب، کتاب اعمال است، و یا کتابی است که اعمال در آن است. و اگر از آنان به " مجرم " تعبیر کرده برای اشاره به علت حکم است، و اینکه اشفاقشان از آن حالی که به خود گرفته اند به خاطر این است که مجرم بودند. پس این حال و روزگار مخصوص به آنان نیست، هر کس در هر زمانی مجرم باشد هر چند که مشرک نباشد چنین روزگاری خواهد داشت.

"وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا" - دو کلمه "صغیره" و "کبیره" وصف اند که در جای موصوف خود که همان خطیئه و یا معصیت و یا زشتکاری و امثال آن است نشسته اند.

و اینکه گفتند: "وای بر ما این چه کتابی است که هیچ کوچک و بزرگی را فروگذار نکرده و همه را شمرده است" خود اظهار وحشت و فزع از تسلط کتاب در احصاء و شمردن گناهان و یا تسلطش بر مطلق حوادث و از آن جمله گناهان است، که این اظهار وحشت را به

---

(۱) ای کاش قبل از این مرده بودم. سوره مریم، آیه ۲۳.

(۲) سوره اسری، آیه ۱۳ [.....].

(۳) هر امتی به سوی کتاب خودش خوانده می شود. سوره جاثیه، آیه ۲۸.

(۴) این کتاب ما است که علیه شما به حق گویایی دارد. سوره جاثیه، آیه ۲۹.

(۵) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۲

صورت استفهام تعجبی اداء کرده اند، و از آن به دست می آید که چرا اول صغیره را گفتند بعد کبیره را با اینکه جا داشت بگویند: "هیچ گناه بزرگ و هیچ گناه کوچکی را هم فروگذار نکرده" چون در کلام مثبت وقتی مطلب را ترقی می دهند از بزرگ گرفته به کوچک ختم می کنند. و وجه آن این می باشد- و خدا داناتر است- که هیچ گناه کوچکی را به خاطر اینکه کوچک است، و مهم نیست، از قلم نینداخته، و هیچ گناه بزرگی را به خاطر اینکه واضح است، و همه می دانند فروگذار نکرده. و چون مقام، مقام تعجب است مناسب این است که از کوچکتر شروع شود. "وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا" - از ظاهر سیاق برمی آید که جمله مورد بحث مطلب تازه ای باشد نه عطف تفسیر برای جمله "لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً".

و بنا بر این، از آن برمی آید که آنچه را حاضر نزد خود می یابند خود اعمال است، که هر یک به صورت مناسب خود مجسم می شود نه کتاب اعمال و نوشته شده آنها، هم چنان که از امثال آیه "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَدُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" «۱» نیز همین معنا استفاده می شود، و جمله "وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا" نیز که در ذیل آیه مورد بحث است همین معنا را تایید می کند چون ظلم نکردن بنا بر تجسم اعمال روشنتر است، زیرا وقتی پاداش انسان خود کرده های او باشد و احدی در آن دخالت نداشته باشد دیگر ظلم معنا ندارد- دقت فرمائید.

"وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ..."

در این جمله برای بار دوم ماجرای میان خدا و ابلیس را یاد آوری می کند. آن زمان که به ملائکه دستور داد تا بر آدم پدر آنان، سجده کنند، همه سجده کردند مگر ابلیس که از جن بود پس از امر پروردگارش تمرد کرد.

و معنای آن این است که: به یاد آر این واقعه را تا برای مردم روشن شود که ابلیس - که از جن بود- و همچنین ذریه او دشمنان ایشانند و خیر ایشان را نمی خواهند، پس سزاوار نیست که فریب او را که لذات مادی دنیا و شهوات، و نیز اعراض از یاد خدا را برای ایشان زینت می دهد بخورند. و نیز سزاوار نیست که او را اطاعت کنند، و به سوی باطلی که او دعوتشان می کند قدم نهند.

(۱) ای کسانی که کفر ورزیدید امروز عذرخواهی مکنید که کیفر آنچه کردید خود آن کرده های شماست. سوره تحریم، آیه ۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۳

امراد از ولایت شیطان در جمله: "أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ" [..... ص: ۴۵۳

"أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ" - این جمله تقریر بر ما حصل واقعه ابلیس و آدم است که به استفهام انکاری تعبیر شده است، و معنایش این است:

نتیجه ای که می توانید از داستان آدم و ابلیس بگیرید این است که نباید ابلیس و ذریه او را اولیای خود بگیرید، چون آنها دشمنان شما بنی نوع بشرند. و بنا بر این، پس مراد از ولایت، ولایت اطاعت خواهد بود، چون کفار شیطانها را در آنچه که به سویش دعوت می کنند اطاعت می کنند، و خدا را در آنچه به سویش می خواند اطاعت نمی کنند. همه مفسرین نیز آیه را اینطور تفسیر کرده اند.

و بعید هم نیست که مراد از ولایت، ولایت ملک و تدبیر باشد که عبارت دیگر ربوبیت است، زیرا بت پرستان همانطور که ملائکه را به طمع خیرشان می پرستیدند، جن را نیز به خاطر ترس از شرشان می پرستیدند، و خدا هم که تصریح کرده که ابلیس از جن است، و دارای ذریه ای است، و ضلالت آدمی در راه سعادتش و همچنین همه بدبختی های دیگرش همه به اغوای شیطان است. پس با در نظر گرفتن این جهات، معنای آیه چنین می شود: آیا باز هم او و ذریه او را اولیاء و آلهه و ارباب خود می گیرید و به جای من آنها را می پرستید و به سویشان تقرب می جوید، با اینکه دشمنان شمایند؟ مؤید این معنا آیه بعدی است، زیرا شاهد اینکه خدا در خلقت، شیطانها را شاهد نگرفت مناسب با نداشتن ولایت تدبیرست، نه، نداشتن ولایت اطاعت، و این پر واضح است.

خداوند آیه مورد بحث را با تقبیح مشرکین در قائل شدن به ولایت شیطانها ختم نموده و فرموده "بئسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا"، چون عمل مشرکین در حقیقت همان بدل گرفتن شیاطین است به جای خدا، و چقدر این کار زشت است و هیچ صاحب خردی مرتکب آن نمی شود. و به منظور روشنتر کردن این زشتی التفاتی به کار برده، یعنی فرموده: "مِنْ دُونِي" با اینکه جا داشت که بر اساس سیاق صدر آیه که فرموده بود "وَ إِذْ قُلْنَا" بفرماید: "من دوننا"، هم چنان که همین التفات را قبل از این در جمله "عَنْ أَمْرِ رَبِّي" به کار برده و فرموده "عن امرنا".

در اینکه چرا امر به ملائکه شامل ابلیس هم شده با اینکه او از جن بوده، و نیز در اینکه چطور ابلیس ذریه پیدا کرده، مفسرین بحثهایی عنوان کرده اند که پاره ای از اقوال آنها را در تفسیر سوره اعراف نقل کردیم.

"مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَ مَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا".

از ظاهر سیاق برمی آید که دو ضمیر جمع " اشهدتهم " و " انفسهم " به ابلیس و

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۴

ذریه اش برمی گردد، و منظور از " اشهاد " احضار و اعلام بالعیان است، هم چنان که مشهور به معنای معاینه حضوری به چشم خود دیدن است. و " عضد " به معنای ما بین مرفق و شانه آدمی است که به طور استعاره در یاور نیز به کار می رود هم چنان که در کلمه " ید " نیز این استعاره معمول است، و در اینجا همین معنای استعاره ای مقصود است. [دو برهان که در آیه " ما أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... " برای نفی ولایت ابلیس و ذریه اش اقامه شده است ]  
..... ص : ۴۵۴

این آیه در نفی ولایت ابلیس و ذریه اش مشتمل بر دو برهان است :اول اینکه ولایت تدبیر امور هر چیزی موقوف است بر اینکه دارنده ولایت احاطه علمی به آن امور داشته باشد، آنهم به تمام معنای احاطه، آن جهتی که از آن جهت تدبیر امور آن را می کند و روابط داخلی و خارجی که میان آن چیز و آن امور است، و مبدأ آن چیز و مقارناتش و به آنچه منتهی می شود همه را بداند که معلوم است که چنین احاطه ای مستلزم احاطه داشتن به تمامی اجزای عالم است، چون اجزای عالم همه به هم مربوطند.

و اینان یعنی ابلیس و ذریه اش از مبدأ خلقت آسمانها و زمین و بلکه از مبدأ پیدایش خودشان خبری نداشتند، چون خدا ایشان را در هنگام خلقت آسمانها و زمین و خود آنان شاهد بر کار خود نگرفت، و کار خود را در پیش چشم ایشان انجام نداد، پس ابلیس و ذریه اش شاهد جریان خلقت عالم نبودند، چون خلقت آن، عملی آنی بود که به آسمان ها و زمین فرمود " کن " و آنها موجود گشتند، و آن روز شیطانها کجا بودند که این جریان را مشاهده کرده باشند؟ کجا بودند وقتی که به آنها فرمود " کن " و آنها موجود گشتند؟ پس ابلیس و ذریه اش جاهل به حقیقت آسمانها و زمین اند، و از آنچه که هر یک از موجودات در ظرف وجودی خود از اسرار خلقت دارا هستند بی خبرند، حتی حقیقت صنع خویشتن را هم نمی دانند، با این حال چگونه اهلیت این را دارند که متصدی تدبیر امور عالم و یا تدبیر امور قسمتی از آن باشند، و در نتیجه در مقابل خدا آلهه و اربابی باشند، با اینکه نسبت به حقیقت خلقت آنها و حتی خلقت خود جاهلند.

و اما اینکه فرمود " خداوند این بتها را شاهد در امر خلقت نگرفت " برای این است که هر یک از بتها و آلهه موجوداتی محدود هستند که نسبت به ما ورای حد خود احاطه و راه ندارند و ما ورای آنها برای آنها غیب است و این خود حقیقت روشنی است که خدای سبحان در موضعی از کلام خود بدان اشاره فرموده است. و همچنین هر یک از آن آلهه نسبت به اسبابی که قبل از هستی آنها در کار بود و آن اسبابی که بعد از هستی آنان در جریان خواهند افتاد محجوب هستند.

و این خود حجتی است برهانی و خالی از جدل که برهانی بودن آن محتاج به دقت

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۵

نظر و امعان در تدبر است، و گرنه بازیچه های دروغین که ما آن را تدبیر می نامیم با تدبیر حقیقی هستی که خالی از خطا و ضلال است در نظرش خلط و مشتبه گشته نمی تواند پندارها و گمان های واهی که همیشه گرفتار آنیم و



به آنها دلبستگی و رکون داریم از علم عیانی که همان حقیقت علم است جدا سازد، و نیز علم به امور غیبی از راه امارات اغلبی (که اغلب با واقع مطابقت می نماید) را با علم به غیب که غایب را برای دارنده اش مبدل به مشهود می سازد اشتباه می کند.

حجت دوم که آیه مورد بحث مشتمل بر آن است این است که هر نوع از انواع مخلوقات به فطرت خود متوجه به سوی کمال خویش است کمالی که مختص به او است. و این برای کسی که در وجود انواع موجودات تتبع و در احوال آنها امعان نظر کرده باشد ضروری و واضح است. پس هدایت الهی هدایتی است عمومی که تمام موجودات را در برگرفته است، هم چنان که در کلام خود فرموده: "الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى" «۱» و شیطانها اشراری هستند مفسد و گمراه کننده که فرض مدبر بودن آنها در آسمانها و زمین و یا انسانها- که اگر چنین تدبیری داشته باشند لا جرم به اذن خدا خواهند داشت- فرضی است که با فرض نقض غرض کردن خدا مساوی است، به این معنی که اگر خدا چنین اجازه ای به شیطانها بدهد سنت خود را در خصوص عمومیت هدایت نقض کرده و برای اصلاح امر انسانها و هدایت آنان به کسی متوسل شده که کارش درست ضد اصلاح و هدایت است یعنی افساد و اضلال است و چنین فرضی محال است.

و همین است معنای جمله "وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا" که ظاهر در این می باشد که سنت خدای عز و جل این است که "گمراه کنندگان را کارگردان و یاور خود نگیرد" دقت فرمایید.

و اینکه فرمود "مَا أَشْهَدْتُهُمْ" و نفرمود "ما شهدوا" و نیز فرمود "وَمَا كُنْتُ" و نفرمود "و ما كانوا" خود دلیل بر این است که خدای سبحان در هر حال قاهر و مهیمن بر آنان است.

و حتی قائلین به اینکه شیاطین یا ملائکه یا غیر آنها شرکاء خدا هستند نیز اقرار دارند بر اینکه خدا بر همه آنها قاهر است و آنها مستقل در کار خود و تدبیر خود نیستند و هر چه دارند از خدا دارند و اگر آنها ارباب و آلهه هستند خدا رب الارباب و اله الالهه است.

و معنایی که برای آیه کردیم مبنی بر این است که اشهاد را حمل بر معنای

---

(۱) آن کسی که هر موجودی را خلق کرده و سپس هدایت فرموده. سوره طه، آیه ۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۶

حقیقی اش کنیم، و ضمیر در "مَا أَشْهَدْتُهُمْ" و در "انفسهم" را به ابلیس و ذریه اش برگردانیم هم چنان که ظاهر و متبادر از سیاق هم همین است ولی مفسرین اقوال دیگری دارند.

[و جوه مختلف دیگری که مفسرین در باره معنی و مفاد آیه فوق گفته اند] ..... ص: ۴۵۶

یکی قول بعضی «۱» از ایشان است که گفته: مراد از "اشهاد" در خلقت ایشان مشورت کردن است که به طور مجاز از آن تعبیر به اشهاد فرموده. چون کمترین مراتب ولایت بر چیزی همین است که در خصوص آن چیز با وی مشورت کنند و منظور از نفی اعتضاد نفی سایر مراتب استعانت است که به وجهی مستلزم داشتن ولایت و سلطنت

بر مولی علیه باشد. پس گویا فرموده: من در امر خلقت عالم با ایشان مشورت نکردم و از ایشان کمک نطلبیدم و هیچ نوع استعانت نکردم، پس با این حال دیگر از کجا اولیای مردم شدند؟.

و این تفسیر اشکال دارد، زیرا دلیلی بر مجاز بودن اشهدا نیست و هیچ مانعی از حمل بر معنای حقیقی وجود ندارد تا بگوییم چون نمی شود بر معنای حقیقی حمل نمود لذا بر معنای مجازی حمل می کنیم، علاوه بر اینکه رابطه ای میان مشاور بودن و ولایت، به نظر نمی رسد تا مشاوره یکی از مراتب تولیت و یا اظهار نظر یکی از درجات ولایت باشد.

بعضی «۲» از مفسرین این معنا را چنین توجیه کرده اند که مراد از اشهدا به طور کنایه، مشاورت است و لازمه مشاورت آن است که بر طبق خواست ایشان خلق کند و ایشان را آن طور که دوست می دارند یعنی کامل بیافریند. پس مراد از اینکه فرمود شیطانها شاهد و ناظر خلقت خود نبوده اند این است که خلقتشان آن طور که دوست می داشته اند کامل نبوده تا بتوانند دارای ولایت تدبیر امور باشند.

اشکال این توجیه علاوه بر اشکال بر وجه سابق این است که اولاً برگشت آن به اطلاق لفظ و اراده لازمه آن است آن هم لازمه ای که واسطه برمی دارد، زیرا اشهدا به ادعای مفسر مذکور مستلزم مشاوره است، و مشاوره مستلزم خلقت بر طبق خواست مشیر است، و خلقت بر طبق خواست مشیر مستلزم آن است که آنچه مشیر دوست می دارد خلق کند، و خلقت آنچه مشیر دوست دارد مستلزم آن است که او را کامل خلق کند و کمال خلقت مستلزم صحت ولایت است، پس اطلاق لفظ اشهدا و اراده کمال خلقت و یا صحت ولایت از قبیل کنایه از لازم معنا است آن هم لازمه ای که در ما و رای چهار یا پنج لازمه دیگر قرار دارد، و کتاب مبین اجل از اینگونه لغو گویی ها است.

و ثانیاً این توجیه اگر صحیح باشد تنها در اشهدا آنان نسبت به خلقت خودشان درست

---

(۱ و ۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۹۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۷

است نه نسبت به خلقت آسمانها و زمین (برای اینکه خلقت کامل آسمان و زمین هیچ ربطی به ربوبیت آنها ندارد) پس لازمه این توجیه تفکیک بین دو اشهدا است.

و ثالثاً این توجیه اگر صحیح باشد لازمه آن صحت ولایت کسی است که در خلقت کامل باشد مثل ملائکه مقربین و این خود اعتراف به امکان ولایت ملائکه و جواز ربوبیت ایشان است، و حال آنکه قرآن کریم با صریح ترین بیان خود آن را دفع می کند. آری، ممکن الوجودی که در ذاتش محتاج به خدای سبحان است، کجا و استقلال در تدبیر خود و یا تدبیر غیر خود کجا؟ و اما امثال آیه " فَأَلْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا " «۱» که ظاهرش اثبات تدبیر برای غیر خدا است توضیح معنایش به زودی خواهد آمد.

بعضی دیگر چنین گفته اند که مقصود از اشهدا همان معنای حقیقی آن است، و دو ضمیر به شیاطین برمی گردد، لیکن مراد از اشهدا آنان بر خلقت این است که بعضی شاهد و ناظر خلقت بعضی دیگر باشند، نه شاهد خلقت خودشان.

جواب این توجیه این است که باید دید منظور و نتیجه ای که از نفی اشهداد در نظر است چیست؟ منظور این است که از نفی مزبور انتفاء ولایت را نتیجه بگیرد، خدای تعالی می خواهد بفرماید به دلیل اینکه اینان خلقت خود را ناظر و شاهد نبوده اند پس ولایت ندارند، نه اینکه چون یکی از آنها ناظر خلقت دیگری نبوده پس به آن دیگری ولایت ندارد، مگر مشرکین می گفتند: شیاطین بعضی بر بعضی ولایت دارند تا خدا با استدلال مذکور بخواهد آن را نفی کند تازه غرضی هم از آن به دست نمی آید تا آیه شریفه را حمل بر اشهداد بعضی بر خلقت بعضی دیگر کنیم.

یکی دیگر از توجیهاتی که در این آیه کرده اند این است که: ضمیر اول در آیه به شیاطین برمی گردد، و دومی آن به کفار و یا به کفار و به غیر آنان از سایر مردم، و معنایش این است که من شیاطین را در خلقت آسمانها و زمین و خلقت کفار و یا مردم گواه نگرفتم تا در نتیجه شیاطین اولیای آنها باشند.

اشکال این وجه این است که مستلزم تفکیک دو ضمیر از جهت مرجع می شود، و این صحیح نیست.

وجه دیگری که بعضی گفته اند این است که هر دو ضمیر به کفار برگردد، از آن جمله فخر رازی در تفسیرش گفته: اقرب در نظر من این است که هر دو ضمیر به کفار برگردد، البته

---

(۱) سوره نازعات، آیه ۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۸

به کفاری که به رسول خدا (ص) گفته بودند " اگر این فقراء را از پیرامون خود طرد نکنی ما به تو ایمان نمی آوریم" پس گویا فرموده است: اینهایی که این پیشنهاد را می کنند و چنین هوس باطلی در سر می پروراند شرکای من در تدبیر عالم نیستند، به دلیل اینکه من آنها را ناظر بر خلقت آسمانها و زمین و نیز ناظر بر خلقت خودشان نگرفته ام و در امر تدبیر دنیا و آخرت از ایشان کمک نگرفتم که چنین توقعاتی دارند، و با اینکه آنان با سایر مخلوقات یکسانند، این چه توقعی است که می کنند؟ نظیر این که شما به کسی که توقعات بزرگی از شما می کند بگویی مگر تو اختیاردار مملکتی؟ که هر چه توقع می کنی قبول کنیم.

آن گاه گفته: مؤید این وجه این است که ضمیر باید به نزدیک ترین مرجع ممکن برگردد، و آن در آیه شریفه، کفارند، زیرا مقصود از ظالمین در جمله " بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا" کفارند «۱».

این قول نیز بی اشکال نیست، زیرا با این توجیه به کلی سیاق آیه به هم می خورد، زیرا گفتیم که مضمون آیه مربوط به همان مطلبی است که جمله " وَ لَا تُطْعَمُ مَنْ أَعْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا"، یعنی ۲۳ آیه قبل به طور اشاره متعرض آن بود، و گفتیم که آیات سوره هر چند یک بار معطوف به اول سوره گشته همان مطلب با ایراد مثالی بعد از مثال و تذکیری بعد از تذکیر خاطر نشان می شود، و معنایی که فخر رازی کرده از نظر این سیاق در نهایت بعد است.

علاوه بر اینکه اقتراحی که کفار کردند که اگر این فقراء را از پیرامون خود نرانی ما به تو ایمان نمی آوریم، اقتراحی نبوده که ربطی به تدبیر عالم داشته باشد، تا در پاسخش گفته شود: مگر ما آنان را ناظر بر خلقت قرار دادیم، بلکه تنها ایمان خود را مشروط به شرط مزبور نموده اند. آری اگر تنها گفته بودند: این فقراء را از مجلس دور کن، برای توجیه مزبور وجهی بود ولی چنین نگفتند.

و شاید بعضی «۲» دیگر از مفسرین که مرجع دو ضمیر را کفار گرفته و گفته اند " مراد این است که اینان به آنچه قلم در خصوص امر سعادت و شقاوت جاری شده جاهلند، چون ناظر بر خلقت نبوده اند، پس چطور پیشنهاد می کنند که تو آنان را به خود نزدیک و فقراء را از خود دور کنی؟" به همین جهت است که به اشکال بالا توجه داشته اند.

و نظیر این توجیه قول دیگر مفسرانی «۳» است که گفته اند: منظور این است که ما ایشان

---

(۱ و ۲) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۳۸.

(۳) تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۴۷ به نقل از کلبی.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۹

را بر اسرار خلقت مطلع نکردیم، و از دیگران نزد ما امتیازی نگرفته اند تا در ایمان آوردن به تو مقتدای مردم باشند، پس تو خیلی به یاری آنان طمع میند. سزاوار به ساحت من هم نیست که دین خود را به وسیله گمراهان تایید کنم. و این دو وجه اخیر از آن وجهی که فخر رازی ذکر کرده به وجهی بعیدتر است، آیه کجا بر این معنا که ایشان ساخته و پرداخته اند دلالت می کند؟

یکی از وجوه «۱» دیگر این است که: هر دو ضمیر به ملائکه برگردد، و معنای آیه این باشد که من خلقت عالم را و خلقت خود ایشان را زیر نظر ملائکه انجام نداده ام تا به جای من ملائکه را بپرستند. و جا دارد این نکته نیز خاطر نشان شود که جمله " و مَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا" هم متعرض نفی ولایت شیطانها است، پس آیه شریفه هم صدرش و هم ذیلش دلالت بر نفی ولایت هر دو طائفه می کند، چه اگر این را اضافه نکنیم ذیل آیه دلالت صدر را از بین می برد.

این وجه نیز اشکال دارد و آن اشکال این است که آیه قبلی رد بر اعتقاد کفار به ولایت شیاطین بود که در آخر اضافه کرد: " وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ - شیطانها دشمنان شمايند" و هیچ تعرضی نسبت به اعتقاد ولایت ملائکه نداشت، پس برگرداندن هر دو ضمیر به ملائکه مستلزم تفکیک سیاق است، و پرداختن به امری است که سیاق احتیاج به آن ندارد، و مقام هم اقتضای آن را نمی کند.

" وَ يَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ..."

این تذکره سومی است که ظهور بطلان رابطه میان مشرکین و شرکاء را در روز قیامت خاطر نشان می سازد، و به این وسیله تاکید می کند که شرکاء چیزی نیستند، و هیچ یک از ادعاهای مشرکین در آنها نیست.

پس ضمیر در " يقول ... " به شهادت سیاق به خدای تعالی برمی گردد، و معنایش این است که: به یادشان بیاور روزی را که خدای تعالی خطابشان می کند، که آن شرکاء را که شما شریک من می پنداشتید صدا بزنید تا بیایند، اینان صدا می زنند ولی اجابتی نمی شنوند، آن وقت برایشان روشن می گردد که آنها بدانگونه که مشرکین می پنداشته اند، نبوده اند.

[معنای اینکه فرمود: " در قیامت ما بین مشرکین و شرکاء محل هلاکت قرار داده ایم" ] ..... ص : ۴۵۹

"وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا" - کلمه " موبق" - به کسر باء- اسم مکان از ماده " وبق" است که مصدرش " وبقوق" به معنای هلاکت است، و معنای جمله این است که بین مشرکین

---

(۱) تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۴۷ به نقل از کلبی.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۶۰

و شرکای ایشان محل هلاکتی قرار دادیم. و مفسرین آن را به آتش یا محلی از آتش که مشرکین و شرکاء در آن هلاک می شوند تفسیر کرده اند. و لیکن دقت در کلام خدای تعالی با این تفسیر نمی سازد، زیرا آیه شریفه شرکاء را مطلق آورده که خواه ناخواه شامل ملائکه و بعضی از انبیاء و اولیاء نیز می شود، و مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه ضمیر " هم: ایشان" را که ضمیر ذوی العقول است در چند جا به شرکاء برگردانیده، دیگر چطور ممکن است بگوییم خداوند انبیاء و اولیاء و ملائکه را در آتش می برد، و هیچ دلیلی نداریم که دلالت کند بر اینکه مقصود از ضمیرهای مذکور طاغیان از جن و انس است، و اگر بگوییم همین که فرموده " میان مشرکین و شرکاء موبق قرار دادیم" دلیل بر این اختصاص است، می گوییم این دلیل همان مدعا است.

لا جرم باید گفت: شاید مراد از قرار دادن موبق میان آنها این باشد که ما رابطه میان آنان را باطل کردیم، و آن را برداشتیم، چون مشرکین در دنیا می پنداشتند که میان آنان و شرکاء رابطه ربوبیت و مربوطیت و یا رابطه سببیت و مسببیت برقرار است، لذا بطلان این پندار را به طور کنایه تعبیر به جعل موبق کرده و فرموده میان آن دو هلاکت قرار دادیم، نه اینکه خود آن دو طرف را هلاک کرده باشد.

همین معنا را با اشاره لطیفی بیان نموده از دعوت نخستین ایشان به نداء تعبیر کرده و فرموده: " نادُوا شُرَكَائِي" زیرا از آنجایی که کلمه نداء صدا زدن از دور است معلوم می شود فاصله دوری میان این دو طرف می افتد.

و به مثل همین معنا اشاره می کند خداوند در کلام خود در آیه " وَ مَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ" «۱» و آیه " ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَ شُرَكَاءُكُمْ فَزَلُّوا بَيْنَهُمْ وَ قَالَ شُرَكَاءُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِبَانًا تَعْبُدُونَ" «۲».

"وَ رَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَ لَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا."

در اینکه از مشرکین به مجرمین تعبیر فرموده فهمیده می شود که حکم عام است و همه صاحبان گناهان و جرائم را شامل می شود و مراد از " ظن" به طوری که گفته اند علم

---

(۱) شفیعیان شما را که آنها را با خدا شریک در ملک خود می پنداشتید نمی بینم. آری، امروز رابطه میان شما قطع شد و آنچه می پنداشتید سراب گردید. سوره انعام آیه ۹۴.

(۲) سپس به آنان که شرک ورزیدند می‌گوییم به جای باشید شما و شرکایتان، پس ما بینشان جدایی می‌افکنیم شرکاءشان هم گفتند: شما ما را نمی‌پرستیدید. سوره یونس آیه ۲۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۶۱

است. جمله "وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرَفًا" و از آن مفری نمی‌یابند" به این گفته شهادت می‌دهد.

و مقصود از "مواقعه نار" - به طوری که گفته شده - واقع شدن در آتش است. و بعید نیست که مراد وقوع از دو طرف باشد یعنی وقوع مجرمین در آتش و وقوع آتش در مجرمین و آتش زدن آنان.

کلمه "مصرف" - به کسر راء - اسم مکان از "صرف" است، یعنی نمی‌یابند محلی که به سویش منصرف شوند، و از آتش به سوی آن فرار کنند.

"وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا."

گفتار در نظیر صدر این آیه، در سوره اسری آیه ۸۹ گذشت کلمه "جدل" به معنای گفتار بر طریق منازعت و مشاجره است، و آیه شریفه پس از تذکرات سابق، تا شش آیه بعد در سیاق تهدید به عذاب است.

"وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ" کلمه "يستغفروا ربهم" عطف است بر جمله "يؤمنوا". یعنی چه چیز مردم را از ایمان و استغفار باز داشته بعد از آنکه هدایت خدا به سویشان آمده است.

"إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأُولَىٰ" - یعنی مگر طلب اینکه سنت جاری در امتهای نخستین برایشان جاری شود، یعنی همان عذابها که ایشان را منقرض کرد.

"أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا" - این جمله عطف بر سابق است، و معنایش این می‌شود که منتظر چه هستند؟ منتظر اینکه سنت اولین آنان را بگیرد؟ یا آنکه عذابی در مقابل چشم خود و به عیان مشاهده کنند، که در چنین صورتی دیگر ایمانشان سودی نمی‌بخشد، چون ایمان بعد از مشاهده عذاب الهی است. و خدای تعالی در جای دیگری هم فرموده: "فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ" «۱» پس خلاصه معنای آیه چنین می‌شود که مردم در پی به دست آوردن ایمانی که به دردشان بخورد نیستند، چیزی را که می‌خواهند این است که عذاب استیصال بر طبق سنت خدا در امتهای نخستین بر ایشان نازل گشته هلاکشان سازد، و ایمان نمی‌آورند مگر به شرطی که عذاب را به چشم خود ببینند، که آن ایمان هم به درد خور نیست، چون اضطراری است.

(۱) وقتی عذاب ما را دیدند دیگر ایمان آوردنشان سودی به حالشان نداشت و این عذاب همان سنتی است که در بندگان او گذشته است. سوره مؤمن، آیه ۸۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۶۲

و این منع و اقتضاء در آیه شریفه امری است ادعایی که مقصود از آن این است که ایشان که از حق اعراض می کنند به خاطر سوء سریره ایشان است، و چون مقصود روشن است دیگر لزومی ندیدیم که مانند دیگر مفسرین در باره درستی توجیه و تقدیر قبلی اشکال و رفعی ایراد نموده سخن را به درازا بکشیم.

"وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ..."

این آیه رسول خدا (ص) را تسلیت می دهد که از انکار منکرین ناراحت نشود، و از اعراض آنان از ذکر خدا تنگ حوصله نگردد، زیرا وظیفه رسولان به جز بشارت و انداز نیست، و غیر از این مسئولیتی ندارند، بنا بر این در این آیه انعطافی به مطلب ابتدای سوره است که می فرمود: "فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا" و نیز نوعی تهدید کفار است در برابر استهزایشان.

کلمه: "دحض" به معنای هلاکت و کلمه: "ادحاض" به معنای هلاک کردن و ابطال است، و کلمه: "هزؤ" به معنای استهزاء، و مصدر به معنای اسم مفعول است، و معنای آیه روشن است.

"وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَ نَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ..."

در این آیه ظلم کفار را بزرگ جلوه می دهد، چون ظلم بر حسب متعلقش بزرگ و کوچک می شود، و چون متعلق ظلم مشرکین خدای سبحان و آیات او است پس از هر ظلم دیگر بزرگتر خواهد بود.

و مقصود از "نسیان پیش فرستاده ها" بی مبالاتی در اعمالی - از قبیل اعراض از حق و استهزاء به آن - است که می دانند حق است. و جمله "إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا" به منزله تعلیل برای اعراض آنان از آیات خدا و یا هم برای آن و هم برای نسیانشان از پیش فرستاده های خویش را است.

و در سابق در چند جا، معنای قرار دادن "اکنه" را در دل های کفار و "وقر" را در گوش های آنان توضیح دادیم.

"وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا" - در این جمله رسول خدا (ص) را از ایمان آوردن آنان مایوس می کند، چون پرده در گوشها و دل های ایشان افکنده، و دیگر بعد از این نمی توانند خود را به سوی هدایت بکشانند، و دیگر نمی توانند در باره حق تعقل نموده با هدایت غیر خود و پیروی و شنوایی از غیر خود رشد یابند. دلیل بر این معنا جمله "وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا" است که دلالت بر نفی ابدی اهتدای ایشان

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۶۳

می کند، و این معنا را مقید به قید "اذا" نموده که جزاء و جواب باشد.

در تفسیر روح المعانی گفته: جبری مذهب با این آیه بر مذهب خود استدلال کرده اند، و قدریه آیه قبل را دلیل مذهب خود گرفته اند «۱».

امام فخر رازی گفته: به طور کلی کمتر آیه ای از قرآن کریم دیده می شود که دلالت بر یکی از این دو مذهب کند و دنبالش آیه دیگری به آن مذهب دیگر دلالت نکند، و این جز امتحانی از ناحیه خدا نیست، تا علمای راسخون در علم از مقلدین متمایز گردند «۲».

مؤلف: این دو آیه هر دو حق است و لازمه حق بودن آن دو ثبوت اختیار برای بندگان در اعمال و نیز اثبات سلطنت گسترده ای برای خدای تعالی است در ملکش که یکی از ملک های او اعمال بندگان است و همین است مذهب امامان اهل بیت (ع).

[معنای جمله: " وَ رَبِّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ " و معنایی که در سیاق آیات تهدید افاده می کند] ..... ص : ۴۶۳  
" وَ رَبِّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ "...

این آیات همانطور که بیان شد در مقام تهدید کفار است، کفاری که فساد اعمالشان به حدی رسیده که دیگر امید صلاح از ایشان منتفی شده است. و این قسم فساد مقتضی نزول عذاب فوری و بدون مهلت است، چون دیگر فائده ای غیر از فساد در باقی ماندنشان نیست، لیکن خدای تعالی در عذابشان تعجیل نکرده هر چند که قضای حتمی به عذابشان رانده.

چیزی که هست آن عذاب را برای مدتی معین که به علم خود تعیین نموده تاخیر انداخته است.

و به همین مناسبت بود که آیه تهدید را که متضمن صریح قضای در عذاب است با جمله " وَ رَبِّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ " افتتاح نموده تا به وسیله آن دو وصفی که در آن است عذاب معجل را تعدیل نماید و اصل عذاب را مسلم کند تا حق گناهان مقتضی عذاب رعایت شده باشد و حق رحمت و مغفرت خدا را هم رعایت کرده باشد و به آن خاطر عذاب را تاخیر اندازد.

پس این جمله، یعنی جمله " الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ " با جمله " لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمُ الْعَذَابُ " به منزله دو نفر متخاصم اند که نزد قاضی حاضر شده داوری می خواهند. و جمله " بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا " به منزله حکم صادر از قاضی است که هر دو طرف را راضی نموده حق هر دو طرف را رعایت کرده است. اصل عذاب را به اعمال ناروای مردم و به انتقام الهی داده و مساله مهلت در عذاب را به صفت مغفرت و رحمت خدا داده است، اینجا است که مغفرت الهی اثر آن اعمال را که عبارت است از فوریت عذاب برمی دارد- و محو می کند و صفت رحمت حیاتی و دنیایی را به آنها افزوده می فرماید.

---

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۳۰۴ [.....].

(۲) تفسیر کبیر، فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۴۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۶۴

و خلاصه معنا این است که: اگر پروردگار تو می خواست ایشان را مؤاخذه کند، عذاب را بر آنان فوری می ساخت، و لیکن عجله نکرد، چون غفور و دارای رحمت است، بلکه عذاب را برای موعدی که قرار داده و از آن به هیچ وجه گریزی ندارند حتمی نمود، و به خاطر اینکه غفور و دارای رحمت است، از فوریت آن صرفنظر فرمود، پس جمله " بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ ... " کلمه ای است که به عنوان حکم صادر گفته شده نه اینکه خیال شود صرف حکایت است، زیرا اگر حکایت بود جا داشت بفرماید: " بل جعل لهم موعدا ... " - دقت فرمائید.



کلمه "غفور" صیغه مبالغه است که بر کثرت مغفرت دلالت می کند و الف و لام در "الرحمه" الف و لام جنس است، یعنی همه قسم رحمت را دارد، و "غفور ذو الرحمه" معنایش این است که رحمت خدا شامل هر چیز هست. بنا بر این، کلمه "ذو الرحمه" عمومیتش از دو کلمه "رحمان" و "رحیم" بیشتر است با اینکه این دو نیز دلالت بر کثرت و یا ثبوت و استمرار دارد. پس "غفور" به منزله خادم برای "ذی الرحمه" است، یعنی غفور مشمولین ذو الرحمه را بیشتر می کند، و موانعی را که نمی گذارد رحمت خدا شامل مشمول شود برطرف می سازد و وقتی برطرف ساخت صفت ذو الرحمه کار خود را می کند و آن را نیز شامل می گردد.

پس غفور کوشش و کثرت عمل دارد، و ذی الرحمه انبساط و شمول بر هر چیز که مانعی در آن نیست، و به خاطر همین نکته است که مغفرت را به صیغه مبالغه و رحمت را به ذی الرحمه که شامل جنس رحمت است تعبیر آورده- دقت بفرمائید- و به کلامهای طولانی که در این زمینه گفته شده وقعی نگذارید.

"وَ تِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا."

مقصود از "قری" اهل قریه ها است که مجازا به خود قریه ها نسبت داده شده، به دلیل اینکه سه بار ضمیر اهل یعنی ضمیر "هم" را به آن برگردانیده. و کلمه مهلک- به کسر لام- اسم زمان است. معنای آیه روشن است، و در این مقام است که بفهماند تاخیر هلاکت کفار و مهلت دادن از خدای تعالی کار نوظهوری نیست، بلکه سنت الهی ما در امم گذشته نیز همین بوده که وقتی ظلم را از حد می گذراندند هلاکشان می کردیم، و برای هلاکتشان موعدی قرار می دادیم. از همین جا روشن می شود که عذاب و هلاکی که این آیات متضمن آن است عذاب روز قیامت نیست بلکه مقصود عذاب دنیایی است، و آن عبارت است از عذاب روز بدر- اگر مقصود تهدید بزرگان قریش باشد- و یا عذاب آخر الزمان- اگر مقصود تهدید همه امت اسلام بوده باشد- که تفصیلش در سوره یونس گذشت.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۶۵

بحث روایتی [چند روایت در ذیل آیات گذشته] ..... ص: ۴۶۵

در تفسیر عیاشی در ذیل آیه "یا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ ... " از خالد بن نجیح از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: وقتی روز قیامت می شود کتاب آدمی را به او می دهند و می گویند "بخوان" خالد می گوید: عرض کردم آیا آنچه بخواند می شناسد؟

فرمود: همه را به یاد می آورد، هیچ لحظه و نگاه زیر چشمی هیچ کلمه ای و هیچ گامی و هیچ عمل دیگری انجام نداده مگر آنکه با خواندن آن کتاب همه را به یاد می آورد، به طوری که گویا همان لحظه آن را انجام داده است، و به همین جهت می گویند "وای بر ما این چه کتابی است که هیچ کوچک و بزرگی را نگذاشته مگر آنکه آن را برشمرده است" «۱».

مؤلف: این روایت به طوری که ملاحظه می کنید آنچه را از کتاب شناخته می شود عین آن چیزی دانسته که در کتاب نوشته شده است، و باید هم همین طور باشد، زیرا اگر عمل آدمی در آنجا حاضر نباشد حجت تمام نگشته امکان انکار هست.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله " وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا " روایت آورده که هر کس هر چه کرده در آن کتاب نوشته می بیند «۲».

و در تفسیر برهان از ابن بابویه به سند خود از ابی معمر سعدان از علی (ع) روایت می کند که در ذیل جمله " وَ رَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا " فرموده: مطنه در این جمله به معنای یقین است، یعنی وقتی یقین کردند که به عذاب در آمدنی هستند «۳».

و در الدر المنثور است که احمد و ابو یعلی و ابن جریر و ابن حبان و حاکم- وی حدیث را صحیح دانسته- و ابن مردویه از ابی سعید خدری از رسول خدا (ص) روایت کرده که فرمود: روز قیامت کافر را پنجاه هزار سال سر پا نگه می دارند، به خاطر اینکه او در دنیا عمل نکرد. و کافر جهنم را از فاصله چهل سال راه می بیند، و یقین می کند در وی قرار خواهد گرفت «۴».

مؤلف: این حدیث مؤید گفتار قبلی ما است که گفتیم واقعه در آیه بین طرفین است، چون در این روایت دارد که آتش در وی واقع می شود.

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۸.

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۷.

(۳) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۷۲.

(۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۲۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۶۶

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۶۰ تا ۸۲] ..... ص: ۴۶۶

اشاره

وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحَ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا (۶۰) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا (۶۱) فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا (۶۲) قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أُوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَ مَا أَنَسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا (۶۳) قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ فَارْتَدَّ عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا (۶۴)

فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (۶۵) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رَشْدًا (۶۶) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (۶۷) وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خَيْرًا (۶۸) قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَ لَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (۶۹)

قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أَحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (۷۰) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَرَأَيْتَ إِذَا لَتَّوَأَخَذْنِي بِمَا

نَسِيتُ وَلَا تُرْهِفْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (٧٣) فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَ قَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا (٧٤)

قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٧٥) قَالَ إِنْ سَأَلْتِكِ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا (٧٦) فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتِيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُصَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا (٧٧) قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (٧٨) أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (٧٩)

وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا (٨٠) فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاهٌ وَأَقْرَبَ رَحْمًا (٨١) وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (٨٢)

ترجمه الميزان، ج ١٣، ص: ٤٦٧

ترجمه آیات ..... ص : ٤٦٧

و (یاد کن) چون موسی به شاگرد خویش گفت: آرام بگیرم تا به مجمع دو دریا برسم، یا مدتی دراز بسربرم. (٦٠)

و همین که به جمع میان دو دریا رسیدند ماهیشان را از یاد بردند، و آن ماهی راه خود را به طرف دریا پیش گرفت (٦١).

و چون بگذشتند به شاگردش گفت: غذایمان را پیشمان بیار که از این سفرمان خستگی بسیار دیدیم. (٦٢)

گفت خبر داری که وقتی به آن سنگ پناه بردیم من ماهی را از یاد بردم و جز شیطان مرا به فراموش کردن آن و نداشت، که یادش نکردم و راه عجیب خود را پیش گرفت. (٦٣)

گفت این همان است که می جستیم، و با پی جویی نشانه قدمهای خویش بازگشتند. (٦٤)

پس بنده ای از بندگان ما را یافتند که از جانب خویش رحمتی بدو داده بودیم و از نزد خویش دانشی به او آموخته بودیم. (٦٥)

موسی بدو گفت: آیا تو را پیروی کنم که به من از آنچه آموخته ای کمالی بیاموزی. (٦٦)

گفت تو به همراهی من هرگز شکیبایی نتوانی کرد. (٦٧)

چگونه در مورد چیزهایی که از راز آن واقف نیستی شکیبایی می کنی. (٦٨)

گفت: اگر خدا خواهد مرا شکیبیا خواهی یافت و در هیچ باب نافرمانی تو نمی کنم. (٦٩)

گفت: اگر به دنبال من آمدی چیزی از من مپرس تا در باره آن مطلبی با تو بگویم. (٧٠)

پس برفتند و چون به کشتی سوار شدند آن را سوراخ کرد، گفت: آن را سوراخ کردی تا مردمش را غرق کنی حقا که کاری ناشایسته کردی. (٧١)

گفت: مگر نگفتم که تو تاب همراهی مرا نداری. (۷۲)

گفت: مرا به آنچه فراموش کرده ام بازخواست مکن و کارم را بر من سخت مگیر. (۷۳)

پس برفتند تا پسری را بدیدند و او را بکشت. گفت: آیا نفس محترمی که کسی را نکشته بود بیگناه کشتی حقا کاری قبیح کردی. (۷۴)

گفت: مگر به تو نگفتم که تو به همراهی من هرگز شکیبایی نتوانی کرد. (۷۵)

گفت اگر بعد از این چیزی از تو پرسیدم مصاحبت من مکن که از جانب من معذور خواهی بود. (۷۶)

پس برفتند تا به دهکده ای رسیدند و از اهل آن خوردنی خواستند و آنها از مهمان کردنشان دریغ ورزیدند، در آنجا دیواری یافتند که می خواست بیفتد، پس آن را به پا داشت و گفت: کاش برای این کار مزدی می گرفتی. (۷۷)

گفت اینک (موقع) جدایی میان من و تو است و تو را از توضیح آنچه که توانایی شکیبایی اش را نداشتی خبردار می کنم. (۷۸)

اما کشتی برای مستمندانی بود که در دریا کار می کردند خواستم معیوبش کنم، چون که در راهشان شاهی بود که همه کشتی ها را به غصب می گرفت. (۷۹)

اما آن پسر، پدر و مادرش مؤمن بودند ترسیدم به طغیان و انکار دچارشان کند. (۸۰)

و خواستم پروردگارشان پاکیزه تر و مهربانتر از آن عوضشان دهد. (۸۱)

اما دیوار از دو پسر یتیم این شهر بود و گنجی از مال ایشان زیر آن بود، و پدرشان مردی شایسته بود، پروردگارت خواست که به رشد خویش رسند و گنج خویش بیرون آرند، رحمتی بود از پروردگارت، و من این کار را از پیش خود نکردم، چنین است توضیح آن چیزها که بر آن توانایی شکیبایی آن را نداشتی. (۸۲)

بیان آیات ..... ص : ۴۶۸

آنچه از داستان موسی (علیه السلام) و همراه او و ملاقات با عالم به تاویل احادیث (خضر علیه السلام) استفاده می شود و آنچه در باره این داستان گفته شده است [ ..... ص : ۴۶۸

در این آیات داستان موسی و برخوردش در مجمع البحرین با آن عالمی که تاویل حوادث را می دانست برای رسول خدا (ص) تذکر می دهد، و این چهارمین تذکری است که در این سوره دنبال امر آن جناب به صبر در تبلیغ رسالت تذکار داده می شود تا هم سرمشقی باشد برای استقامت در تبلیغ و هم تسلیتی باشد در مقابل اعراض مردم از ذکر خدا و اقبالشان بر دنیا، و هم بیانی باشد در اینکه این زینت زودگذر دنیا که اینان بدان

مشغول شده اند متاعی است که رونقش تا روزی معین است، بنا بر این، از دیدن تمتعات آنان به زندگی و بهره مندی شان به آنچه که اشتها کنند دچار ناراحتی نشود، چون در ما ورای این ظاهر یک باطنی است و در ما فوق تسلط آنان بر مشتهیات، سلطنتی الهی قرار دارد.

پس، گویا یادآوری داستان موسی و عالم برای اشاره به این است که این حوادث و وقایعی هم که بر وفق مراد اهل دنیا جریان می یابد، تاویلی دارد که به زودی بر ایشان روشن خواهد شد، و آن وقتی است که مقدر الهی به نهایت اجل خود برسد و خدای اذن دهد تا از خواب غفلت چندین ساله بیدار شوند، و برای یک نشاء دیگری غیر نشاء دنیا مبعوث گردند. در آن روز تاویل حوادث امروز روشن می شود، آن وقت همانهایی که گفتار انبیاء را هیچ می انگاشتند می گویند: عجب! رسولان پروردگار، سخن حق می گفتند و ما قبول نمی کردیم.

و این موسی که در این داستان اسم برده شده همان موسی بن عمران، رسول معظم خدای تعالی است که بنا به روایات وارده از طرق شیعه و سنی یکی از انبیاء اولوا العزم و صاحب شریعت است.

بعضی «۱» هم گفته اند: این موسی غیر موسی بن عمران بلکه یکی از نواده های یوسف بن یعقوب (ع) بوده است، و اسمش موسی فرزند میثا فرزند یوسف بوده، و خود از انبیای بنی اسرائیل بوده است. و لیکن این احتمال را یک نکته تضعیف می کند، آن چنان که دیگر نباید بدان وضعی نهاد، و آن نکته این است که قرآن کریم نام موسی را در حدود صد و سی و چند مورد برده، و در همه آنها مقصودش موسی بن عمران بوده است، اگر در خصوص این یک مورد غیر موسی بن عمران منظور بود، باید قرینه می آورد تا ذهن به جای دیگری منتقل نگردد.

بعضی دیگر گفته اند: داستانی است فرضی و تخیلی که برای افاده این غرض تصویر شده که کمال معرفت، آدمی را به سرچشمه حیات رسانیده از آب زندگی سیرابش می کند، و در نتیجه حیاتی ابدی می یابد که دنبالش مرگ نیست، و سعادت سرمدی به دست می آورد که ما فوقش هیچ سعادت نیست.

لیکن این وجه جز با تقدیر گرفتن درست نمی شود، و تقدیر هم دلیل می خواهد، و ظاهر کتاب عزیز مخالف آن است، و در آن هیچ خبری از قضیه چشمه حیات نیست، و جز

---

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۸۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۰

گفته بعضی از مفسرین و قصه سرایان از اهل تاریخ ماخذی اصیل و قرآنی که بتوان به آن استناد جست ندارد. و جدان حسی هم آن را تایید نکرده و در هیچ ناحیه از نواحی کره زمین چنین چشمه ای یافت نشده است.

و در باره آن جوانی که همراه موسی (ع) بوده بعضی «۱» گفته اند وصی او یوشع بن نون بوده، و این معنا را روایات هم تایید می کند. و بعضی «۲» گفته اند: از این جهت "فتی" نامیده شده که همواره در سفر و حضر همراه او بوده است، و یا از این جهت بوده که همواره او را خدمت می کرده است.

و اما آن عالمی که موسی دیدارش کرد و خدای تعالی بدون ذکر نامش به وصف جمیلش او را ستوده و فرموده: "عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا" اسمش - به طوری که در روایات آمد - خضر یکی از انبیاء معاصر موسی بوده است. و در بعضی «۳» دیگر آمده که خدا خضر را طول عمر داده و تا امروز هم زنده است. و این مقدار از مطالب در باره خضر عیبی ندارد، و قابل قبول هم هست، زیرا عقل و یا دلیل نقل قطعی بر خلافش نیست، و لیکن به این مقال اکتفاء نکرده اند، و در باره شخصیت او در میان مردم حرفه‌هایی طولانی در تفاسیر مطول آمده و قصه‌ها و حکایاتی در باره اشخاصی که او را دیده اند نقل شده که روایات راجع به آن خالی از اساطیر قبل از اسلام و مطالب جعلی و دروغی نیست.

"وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا."

ظرف "اذ" متعلق به مقدر است، و جمله، عطف است بر همان نقطه عطفی که تذکیرهای سه گانه سابق بدانجا عطف می شد. و کلمه "لا ابرح" به معنای "لا ازال" است، و این کلمه از افعال ناقصه است که خبرش به منظور اختصار حذف شده، چون جمله "حَتَّى أَبْلُغَ" بر آن دلالت می کند، و تقدیر آن چنین است: "لا ابرح امشی - مدام خواهم رفت، و یا سیر خواهم کرد."

و در باره اینکه مجمع البحرين کجاست؟ بعضی «۴» گفته اند: منتهی الیه دریای روم (مدیترانه) از ناحیه شرقی، و منتهی الیه خلیج فارس از ناحیه غربی است، که بنا بر این مقصود از مجمع البحرين آن قسمت از زمین است که به یک اعتبار در آخر شرقی مدیترانه و به اعتبار

---

(۱ و ۲) تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۵۵.

(۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۳۲۰.

(۴) منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۶۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۱

دیگر در آخر غربی خلیج فارس قرار دارد، و به نوعی مجاز آن را محل اجتماع دو دریا خوانده اند.

کلمه "حقب" به معنای دهر و روزگار است، و اگر نکرده آمده بدین جهت است که بر وصفی محذوف دلالت کند چه تقدیر کلام: "حقبا طویلا - روزگاری دراز" است.

و معنای آیه - و خدا داناتر است - این است: به یاد آر آن زمانی را که موسی به جوان ملازم خود گفت مدام راه می پیمایم تا به مجمع البحرين برسیم و یا روزگاری طولانی به سیر خود ادامه دهیم.

"فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا."

ظاهرا اضافه "مجمع" بر کلمه "بینهما" اضافه صفت به موصوف است و اصل آن چنین است: بین دو دریا که اینچنین صفت دارد که مجمع آن دو است.

"نَسِيَا حَوْتَهُمَا" - از دو آیه بعد استفاده می شود که ماهی مذکور ماهی نمک خورده و یا بریان شده بوده و آن را با خود برداشته اند که در بین راه غذایشان باشد، نه اینکه ماهی زنده ای بوده. و لیکن همین ماهی بریان شده در آن منزل که فرود آمدند زنده شده و خود را به دریا انداخته است و جوان همراه موسی نیز زنده شدن آن را و شنایش را در آب دریا دیده.

چیزی که هست یادش رفته بود که به موسی بگوید و موسی هم فراموش کرده بود که از او بپرسد ماهی کجاست، و بنا بر این اینکه فرموده "نَسِيَا حَوْتَهُمَا" هر دو، ماهی خود را فراموش کردند "معنایش این می شود که موسی فراموش کرد که ماهی در خورجین است و رفیقش هم فراموش کرد که به وی بگوید ماهی زنده شد و به دریا افتاد.

این آن معنایی است که مفسرین هم استفاده کرده اند ولی باید دانست که آیات مورد بحث صریح نیست در اینکه ماهی مزبور بعد از مردن زنده شده باشد، بلکه تنها از ظاهر "فراموش کردند ماهیشان را" و از ظاهر کلام رفیق موسی که گفت: "من ماهی را فراموش کردم" این معنا استفاده می شود که ماهی را روی سنگی لب دریا گذاشته بوده اند و به دریا افتاده و یا موج دریا آن را به طرف خود کشیده است و در اعماق دریا فرو رفته و ناپدید شده است. این معنا را روایات تایید می کند، زیرا در آنها آمده که قضیه گم شدن ماهی علامت دیدار با خضر بوده نه زنده شدن آن - و خدا داناتر است.

"فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا" - کلمه "سرب" به معنای مسلک و مذهب است.

"سرب" و "نفق" عبارت است از راهی که در زیر زمین کنده شده و از نظر عموم پنهان است. گویا راهی را که ماهی موسی پیش گرفته و به دریا رفت تشبیه به نقبی کرده که کسی پیش بگیرد و ناپدید شود.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۲

"فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءًا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا."

در مجمع البیان گفته: "نصب"، و "صب" و "تعب" هر سه نظیر همدند و عبارتند از آن سستی که از ناحیه خستگی دست می دهد «۱».

و مراد از "غداء" عبارت است از هر چه که با آن چاشت کنند. و از همین کلمه فهمیده می شود که موسی این سخن را در روز گفته.

و معنایش این است: بعد از آنکه از مجمع البحرین گذشتند موسی به جوان ملازم خود فرمود تا چاشتشان که عبارت از همان ماهی بوده که با خود برداشته بودند بیاورد زیرا از مسافرت خود خسته شده به تجدید نیرو نیازمند شده اند.

"قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أُوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ..."

این جمله حکایت پاسخ آن جوان به موسی (ع) است که به یاد آن جناب می اندازد آن ساعتی را که در کنار صخره، منزل کردند. و دلالت می کند بر اینکه صخره در همان منزل و در کنار آب قرار داشته چون جلوتر فرمود: "ماهی راه خود را به سوی دریا پیش گرفت" و در اینجا می فرماید "انجا که کنار صخره نشسته بودیم" و با در نظر گرفتن

جمله ای که گذشت که این جریان در مجمع البحرین بوده حاصل پاسخی که به موسی داده این می شود که غذایی نداریم تا با آن سد جوع کنیم، چون غذای ما همان ماهی بود که زنده شد و در دریا شناور گشت. آری، وقتی به مجمع البحرین رسیدیم و در کنار آن صخره منزل کردیم (ماهی به دریا رفت) و من فراموش کردم به شما خبر دهم.

بنا بر این، جمله "أَرَأَيْتَ إِذْ أَوْيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ" به یاد آن جناب می آورد آن حالی را که نزد صخره منزل کردند تا اندکی استراحت کنند. و در جمله "فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ" حال در تقدیر است، و تقدیر کلام "من حال ماهی را فراموش کردم" است. دلیل این تقدیر به طوری که دیگران هم گفته اند جمله "وَمَا أُنْسَانِيَهُ" است، و تقدیرش "و ما انسانی ذکر الحوت لک الا الشيطان - یادآوری ماهی را برای تو از یادم نبرد مگر شیطان" می باشد. پس معلوم می شود وی خود ماهی را فراموش نکرده بوده، بلکه ذکر آن را فراموش کرده، یعنی یادش رفته که برای موسی تعریف کند.

اشاره به اینکه انبیاء (علیهم السلام) از مطلق آزار و ایذاء شیطان مصون نیستند] .... ص: ۴۷۲

و اگر مساله فراموشی را به شیطان و تصرفات او نسبت داده عیبی و اشکالی ندارد، و

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۳

با عصمت انبیاء از تصرف شیطان منافات ندارد، زیرا انبیاء (ع) از آنچه برگشتش به نافرمانی خدا باشد (از آن جمله سهل انگاری در اطاعت خدا) معصومند، نه مطلق ایذاء و آزار شیطان حتی آنهایی که مربوط به معصیت نیست، زیرا در نفی اینگونه تصرفات دلیلی در دست نیست، بلکه قرآن کریم اینگونه تصرفات را برای شیطان در انبیاء اثبات نموده است.

آنجا که می فرماید: "وَ اذْکُرْ عَبْدَنَا اَيُّوبَ اِذْ نَادَى رَبَّهُ اِنِّیْ مَسْنِیَ الشَّیْطَانُ بِنُصْبٍ وَّ عَذَابٍ" «۱».

"وَ اَتَّخَذَ سَبِیْلَهُ فِی الْبَحْرِ عَجَبًا" - یعنی راه خود را در دریا گرفت و رفت اما گرفتنی عجیب. بنا بر این، کلمه "عجبا" وصفی است که در جای موصوف خود که مطلق "اتخاذ" باشد نشسته است. بعضی «۲» گفته اند: جمله "وَ اَتَّخَذَ سَبِیْلَهُ فِی الْبَحْرِ" کلام رفیق موسی (ع) بوده، و کلمه "عجبا" کلام خود آن جناب است، ولی سیاق این قول را نمی پذیرد.

باقی می ماند این نکته که باید دانست آن احتمالی که در جمله "نَسِیَا حُوتَهُمَا"...

دادیم در این جمله نیز می آید - و خدا داناتر است.

"قَالَ ذَلِكَمَا كُنَّا نَبِغُ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا."

کلمه "بغی" به معنای طلب کردن است. و جمله "فارتدا" از مصدر ارتداد به معنای برگشتن به نقطه نخستین است. و مقصود از آثار جای پاها است. و کلمه "قصص" به معنای دنبال جای پا را گرفتن و رفتن است. معنای آیه این است



که موسی گفت: این جریان که در باره ماهی اتفاق افتاد همان علامتی بود که ما در جستجویش بودیم، لا جرم از همانجا برگشتند، و درست از آنجا که آمده بودند (با چه دقتی) جای پای خود را گرفته پیش رفتند.

از جمله "ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ فَارْتَدًّا" کشف می شود، که موسی (ع) قبلاً از طریق وحی مأمور بوده که خود را در مجمع البحرین به عالم برساند، و علامتی به او داده بودند، و آن داستان گم شدن ماهی بوده، حال یا خصوص قضیه زنده شدن و به دریا افتادن و یا یک نشانی مبهم و عمومی تری از قبیل گم شدن ماهی و یا زنده شدن آن - و یا مرده زنده شدن، و یا امثال آن بوده است، و لذا می بینیم حضرت موسی به محضی که قضیه ماهی را می شنود می گوید: "ما هم در پی این قصه بودیم" و بی درنگ از همانجا برگشته خود را به آن مکان که آمده بود می رسانند، و در آنجا به آن عالم برخورد می نمایند.

---

(۱) به یاد آر بنده ما ایوب را که پروردگار خود را ندا کرد که شیطان مرا به شکنجه و عذاب مبتلا کرد. سوره ص، آیه ۴۱.

(۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۳۱۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۴

[ملاقات موسی (علیه السلام) با بنده ای از بندگان خدا خضر (علیه السلام) که به او رحمت و علم داده شده و تقاضای تعلیم از او و گفتگوی بین آن دو] ... ص: ۴۷۴

"فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا..."

هر نعمتی، رحمتی است از ناحیه خدا به خلقتش، لیکن بعضی از آنها در رحمت بودنش اسباب عالم هستی واسطه است، مانند نعمتهای مادی ظاهری، و بعضی از آنها بدون واسطه رحمت است، مانند نعمت های باطنی از قبیل نبوت و ولایت و شعبه ها و مقامات آن.

و از اینکه رحمت را مقید به قید "من عندنا" نموده که می فهماند کسی دیگر غیر خدا در آن رحمت دخالتی ندارد، فهمیده می شود که منظور از رحمت مذکور همان رحمت قسم دوم یعنی نعمت های باطنی است.

و از آنجایی که ولایت مختص به ذات باری تعالی است هم چنان که خودش فرموده "فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ" «۱» ولی نبوت چنین نیست، زیرا غیر خدا از قبیل ملائکه کرام نیز در آن دخالت داشته، وحی و امثال آن را انجام می دهند، لذا می توان گفت منظور از جمله "رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا" - که با نون عظمت (من عندنا) آورده شده و نفرموده "من عندی" - از ناحیه من - همان نبوت است، نه ولایت. و به همین بیان تفسیر آن کسی «۲» که کلمه مذکور را به نبوت معنا کرده تایید می شود.

"وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا" - این علم نیز مانند رحمت علمی است که غیر خدا کسی در آن صنعی و دخالتی ندارد، و چیزی از قبیل حس و فکر در آن واسطه نیست. و خلاصه، از راه اکتساب و استدلال به دست نمی آید. دلیل بر این

معنا جمله "من لدنا" است که می رساند منظور از آن علم، علم لدنی و غیر اکتسابی و مختص به اولیاء است. و از آخر آیات استفاده می شود که مقصود از آن، علم به تاویل حوادث است.

"قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا" کلمه "رشد" در معنا مخالف "غی" است، آن به معنای اصابت به واقع و صواب و این به معنای خطا رفتن است. کلمه "رشد" در آیه شریفه، مفعول له و یا مفعول به است. و معنای آیه این است که: موسی گفت آیا اجازه می دهی که با تو بیایم، و تو را بر این اساس پیروی کنم که آنچه خدا به تو داده برای اینکه من هم به وسیله آن رشد یابم به من تعلیم کنی؟ و (یا) آنچه را که خدا از رشد به تو داده به من هم تعلیم کنی؟.

"قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا".

در این جمله خویشتن داری و صبر موسی را در برابر آنچه از او می بیند با تاکید نفی

(۱)سوره شوری، آیه ۹.

(۲)مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۸۳[.....].

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۵

می کند، و خلاصه می گوید: تو نمی توانی آنچه را که در طریق تعلیم از من می بینی تحمل کنی و دلیل بر این تاکید چند چیز است، اول کلمه "ان". دوم آوردن کلمه صبر است به صورت نکره در سیاق نفی، چون نکره در سیاق نفی، افاده عمومیت می کند. سوم اینکه گفت: تو استطاعت و توانایی صبر را نداری و فرمود "نسبت به آنچه که تو را تعلیم دهم صبر نداری".

چهارم اینکه قدرت بر صبر را با نفی سبب قدرت که عبارت است از احاطه و علم به حقیقت و تاویل واقع نفی می کند پس در حقیقت فعل را با نفی یکی از اسبابش نفی کرده، و لذا می بینیم موسی در هنگامی که آن عالم معنا و تاویل کرده های خود را بیان کرد تغییری نکرد، بلکه در هنگام دیدن آن کرده ها در مسیر تعلیم بر او تغییر کرد، و وقتی برایش معنا کرد قانع شد. آری، علم حکمی دارد و مظاهر علم حکمی دیگر.

نظیر این تفاوتی که در علم و در مظاهر علم رخ داده داستان موسی (ع) است در قضیه گوساله که در سوره اعراف آمده، با اینکه خدای تعالی در میقات به او خبر داد که قوم تو بعد از آمدنت به وسیله سامری گمراه شدند، و خبر دادن خدا از هر خبر دیگری صادق تر است، با این وصف آنجا هیچ عصبانی نشد ولی وقتی به میان قوم آمد و مظاهر آن علمی را که در میقات به دست آورده بود با چشم خود دید پر از خشم و غیظ شده الواح را انداخت، و موی سر برادر را گرفت و کشید.

پس جمله "إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا... " اخبار به این است که تو طاقت روش تعلیمی مرا نداری، نه اینکه تو طاقت علم را نداری.

"وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا".

کلمه "خبر" به معنای علم است، و علم هم به معنای تشخیص و تمیز است، و معنا این است که: خبر و اطلاع تو به این روش و طریقه احاطه پیدا نمی کند.

"قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَ لَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا."

موسی (ع) در این جمله وعده می دهد که به زودی خواهی دید که صبر می کنم و تو را مخالفت و عصیان نمی کنم، ولی وعده خود را مقید به مشیت خدا کرد تا اگر تخلف نمود دروغ نگفته باشد. و جمله "وَ لَا أَعْصِي ..." عطف است بر کلمه "صابرا" چون کلمه مزبور هر چند وصف است، ولی معنای فعل را می دهد، و بنا بر این وعده "لا اعصي" هم مقید به مشیت هست. پس اگر نهی او را از سؤال مخالفت کرد باری وعده "لا اعصي" را خلف نکرد، چون این وعده نیز مقید بوده.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۶

"قَالَ فَإِنْ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا."

ظاهر این است که کلمه "منه" متعلق به کلمه "ذکرا" باشد، و احداث ذکر از هر چیز به معنای ابتداء و آغاز به ذکر آن است بدون اینکه از طرف مقابل تقاضایی شده باشد. و معنای جمله این است که: اگر پیروی مرا کردی باید از هر چیزی که دیدی و برایت گران آمد سؤال نکنی تا خودم در بیان معنا و وجه آن ابتداء کنم. و در این جمله اشاره است به اینکه به زودی از من حرکتی خواهی دید که تحملش بر تو گران می آید، ولی به زودی من خودم برایت بیان می کنم. اما برای موسی مصلحت نیست که ابتداء به سؤال و استخبار کند، بلکه سزاوار او این است که صبر کند تا خضر خودش بیان کند.

[ادب و تواضع فراوان موسی (علیه السلام) در برابر استاد (خضر- علیه السلام)] ..... ص: ۴۷۶

مطلب عجیبی که از این داستان استفاده می شود رعایت ادبی است که موسی (ع) در مقابل استادش حضرت خضر نموده، و این آیات آن را حکایت کرده است، با اینکه موسی (ع) کلیم الله، و یکی از انبیای اولوا العزم و آورنده تورات بوده، مع ذلک در برابر یک نفر که می خواهد به او چیز بیاموزد چقدر رعایت ادب کرده است!

از همان آغاز برنامه تا به آخر سخنش سرشار از ادب و تواضع است، مثلاً از همان اول تقاضای همراهی با او را به صورت امر بیان نکرد، بلکه به صورت استفهام آورده و گفت: آیا می توانم تو را پیروی کنم؟ دوم اینکه همراهی با او را به مصاحبت و همراهی نخواند، بلکه آن را به صورت متابعت و پیروی تعبیر کرد. سوم اینکه پیروی خود را مشروط به تعلیم نکرد، و نگفت من تو را پیروی می کنم به شرطی که مرا تعلیم کنی، بلکه گفت: تو را پیروی می کنم باشد که تو مرا تعلیم کنی. چهارم اینکه رسماً خود را شاگرد او خواند. پنجم اینکه علم او را تعظیم کرده به مبدئی نامعلوم نسبت داد، و به اسم و صفت معینش نکرد، بلکه گفت "از آنچه تعلیم داده شده ای" و نگفت "از آنچه می دانی". ششم اینکه علم او را به کلمه "رشد" مدح گفت و فهماند که علم تو رشد است (نه جهل مرکب و ضلالت). هفتم آنچه را که خضر به او تعلیم می دهد پاره ای از علم خضر خواند نه همه آن را و گفت: "پاره ای از آنچه تعلیم داده شدی مرا تعلیم دهی" و نگفت "آنچه تعلیم داده شدی به من تعلیم دهی". هشتم اینکه دستورات خضر را امر او نامید، و خود را در صورت مخالفت عاصی و نافرمان او خواند و به این وسیله شان استاد خود را بالا برد. نهم اینکه

وعده ای که داد وعده صریح نبود، و نگفت من چنین و چنان می کنم، بلکه گفت: ان شاء الله به زودی خواهی یافت که چنین و چنان کنم.

و نیز نسبت به خدا رعایت ادب نموده ان شاء الله آورد.

خضر (ع) هم متقابلاً رعایت ادب را نموده اولاً با صراحت او را رد نکرد، ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۷

بلکه به طور اشاره به او گفت که: تو استطاعت بر تحمل دیدن کارهای مرا نداری. و ثانیاً وقتی موسی (ع) وعده داد که مخالفت نکنند امر به پیروی نکرد، و نگفت: "خیلی خوب بیا" بلکه او را آزاد گذاشت تا اگر خواست بیاید، و فرمود: "فَإِنْ أَتَبَعْتَنِي - پس اگر مرا پیروی کردی". و ثالثاً به طور مطلق از سؤال نهی نکرد، و به عنوان صرف مولویت او را نهی نمود بلکه نهی خود را منوط به پیروی کرد و گفت: "اگر بنا گذاشتی پیرویم کنی نباید از من چیزی بپرسی" تا بفهماند نهی صرف اقتراح نیست بلکه پیروی او آن را اقتضاء می کند.

ا[صبر نیاوردن موسی (علیه السلام) به سکوت در برابر اعمال خضر (علیه السلام)] ..... ص: ۴۷۷

"فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكَبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَمْ خَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا."

کلمه "امر" - به کسر همزه - به معنای داهیه عظیم و مصیبت بزرگ است. و جمله "فانطلقا" تفریع بر مطلب قبلی است، و مقصود از آن - روانه شدن - موسی و خضر است. از این جمله برمی آید که از اینجا به بعد دیگر جوان همراه موسی با آن دو روانه نشده است. لام در جمله "لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا" لام غایت است، زیرا هر چند که عاقبت سوراخ کردن کشتی غرق شدن است و قطعاً خضر منظورش به دست آمدن این غایت و نتیجه نبوده، و لیکن بسیار می شود که عاقبت قهری و ضروری از باب ادعا و مجازاً غایت منظور نظر گرفته می شود، چون شنونده و یا خواننده خود می داند که این عاقبت منظور نظر نیست هم چنان که بسیار می شود که می گویی: فلانی، آیا می خواهی با انجام این کار خودت را هلاک کنی؟.

"قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنْ كُنْتُمْ تَسْتَعْطِيعُونَ مَعِيَ صَبْرًا."

در این جمله سؤال موسی (ع) را بیجا قلمداد نموده می گوید: آیا نگفتم که تو توانایی تحمل با من بودن را نداری؟ و با این جمله همین گفته خود را که در سابق نیز خاطر نشان ساخته بود مستدل و تایید می نماید.

"قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا."

کلمه "رهق" به معنای احاطه و تسلط یافتن به زور است، و "ارهاق" به معنای تکلیف کردن است. و معنای جمله این است که مرا به خاطر نسیانی که کردم و از وعده ای که دادم غفلت نمودم مؤاخذه مکن و در کار من تکلیف را سخت مگیر. و چه بسا «۱» نسیان را به ترک تفسیر کنند، لیکن تفسیر اول روشن تر است، و به هر حال جمله مورد بحث عذرخواهی موسی (ع) است.

"فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَ قَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا."

قبل از این جمله مطلبی به منظور اختصار حذف شده، و تقدیر کلام این است که:

موسی و خضر از کشتی بیرون شده به راه افتادند.

کلمه "فقتله" در جمله "حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ" با حرف فاء عطف شده بر شرط "اذا" و کلمه "قال" جزء شرط است. این آن نکته ای است که از ظاهر کلام استفاده می شود، و از همین جا معلوم می شود که عمده مطلب و نقطه اتکاء کلام بیان اعتراض موسی است، نه بیان قضیه قتل، و نظیر این نکته در آیه بعد که می فرماید: "فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتِيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ ... لَوْ شِئْتَ نَبِزَ بِهٖ چَشمِ مِی خورَد، بر خلاف آیه قبلی که می فرمود: "فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ" که جزء "اذا" در آن، جمله "خرقها" است. و جمله "قال ..." کلامی جداگانه و جدید است.

و بنا بر این، پس این آیات می خواهد یک داستان را بیان کند که موسی سه مرتبه یکی پس از دیگری به خضر اعتراض کرده است نه اینکه خواسته باشد سه داستان را بیان کرده باشد که موسی در هر یک اعتراضی نموده، پس کانه گفته شده: داستان چنین و چنان شد و موسی بر او اعتراض کرد، دوباره اعتراض کرد، بار سوم هم اعتراض کرد. پس غرض و نقطه اتکاء کلام، بیان سه اعتراض موسی است، نه عمل خضر و اعتراض موسی تا سه داستان بشود.

این را بدان جهت گفتیم که وجه فرق میان این سه آیه روشن شود که چرا در اولی "خرقها" جواب "اذا" قرار گرفته ولی جمله "قتله" و "وجدا" و جمله "اقامه" در آیه دوم و سوم جواب قرار نگرفته بلکه جزء شرط و معطوف بر آن شده است؟- دقت فرمائید.

کلمه "زکیه" در جمله "أَقْتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً" به معنای طاهره است، و مراد، طهارت و پاکی او از گناه است، چون آن کسی که به دست خضر کشته شد کودکی بوده که به طوری که از کلمه "غلاما" استفاده می شود به سن بلوغ نرسیده بوده، و این پرسش موسی پرسش انکاری بوده است.

و جمله "بغیر نفس" معنایش این است که "بدون اینکه او کسی را کشته باشد تا مجوز کشته شدنش به قصاص باشد" چون این بچه غیر بالغ کسی را نکشته بود. و چه بسا از جمله "بغیر نفس" استفاده شود که مقصود از نفس اولی هم جوانی بالغ است یعنی آنکه به دست خضر کشته شده نیز بالغ بوده، و کلمه "غلام" هم مطلق است، یعنی هم جوان نابالغ را شامل می شود و هم بالغ را، و بنا بر این احتمال، معنا چنین می شود "آیا بدون قصاص نفس بری از گناه مستوجب قتل را کشتی؟".

"لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا" - یعنی کاری بس منکر و زشت کردی، که طبع آن را ناشناس می داند، و جامعه بشری آن را نمی شناسد. و اگر سوراخ کردن کشتی را "امر" یعنی کاری خطرناک خواند که مستعقب مصائبی است و کشتن جوانی بی گناه را کاری منکر خواند بدین جهت است که آدم کشی در نظر مردم کاری زشت تر و خطرناکتر از سوراخ

کردن کشتی است. گو اینکه سوراخ کردن کشتی مستلزم غرق شدن عده زیادی است، و لیکن در عین حال چون به مباشرت نیست، و آدم کشتی به مباشرت است، لذا آدم کشتی را "نکر" خواند.

"قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا."

معنای این جمله روشن است، و زیادی کلمه "لک" یک نوع اعتراضی است به موسی که چرا به سفارشش اعتناء نکرد. و نیز اشاره به این است که گویا نشنیده که در اول امر به او گفته بود: "إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا". و یا اگر شنیده خیال کرده که شوخی کرده است، و یا با او نبوده، و لذا گویا می گوید: اینکه گفتم "إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا" با تو بودم، و غیر از تو منظوری نداشتم.

"قَالَ إِنَّ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا."

ضمیر در "بعدها" به "هذه المره" و یا "هذه المساله" که در تقدیر است برمی گردد، و معنایش این می شود که: اگر بعد از این دفعه و یا بعد از این سؤال بار دیگر سؤالی کردم دیگر با من مصاحبت مکن، یعنی دیگر می توانی با من مصاحبت نکنی.

"قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا" یعنی به عذری که از ناحیه من باشد رسیدی، و به نهایتش هم رسیدی.

"فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا..."

آن کلامی که در آیه قبل در باره "فَانْطَلَقَا" و "فَقَتَلَهُ" گذشت عینا در این آیه نیز در جملات "فَانْطَلَقَا" فابوا" فوجدا" فاقامه" می آید.

جمله "اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا" صفت آن قریه است، و اگر فرمود: "تا آمدند به آن دهی که (این صفت داشت که) از اهلش غذا خواستند" و فرمود "بدهی که از ایشان غذا خواستند" برای این است که تعبیر "دهی که از ایشان غذا خواستند" تعبیر بدی است، به خلاف اینکه اول گفته شود آمدند نزد دهی و اهل در تقدیر گرفته شود، چون قریه هم نصیبی از آمدن به سویش

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۰

دارد، لذا جائز است مجازا همان قریه را در جای اهل بگذاریم، به خلاف غذا خواستن از قریه که مخصوص اهل قریه است، و بنا بر این کلمه "اهلها" از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر نیست.

و اگر فرمود: "حتی اذا اتيا قريه استطعما اهلها" بدین جهت بود، هر چند که اگر اینطور فرموده بود کلمه "قریه" در معنای حقیقیش استعمال شده بود، و لیکن از آنجایی که غرض عمده از این کلام مربوط به جزاء یعنی جمله "قَالَ لَوْ سِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا" بوده، و گرفتن مزد از قریه معنا نداشته، لذا فرموده: "حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ."

و همین خود دلیل بر این است که اقامه جدار در حضور اهل ده بوده، و به همین جهت احتیاجی نبوده که بفرماید "لو سئت لتخذت عليه منهم اجرا" و یا "من اهلها اجرا" یعنی چه می شد که از ایشان (و یا از اهل این ده) در برابر این عمل مزدی می گرفتی، و کلمه: "از ایشان" و یا "از اهل ده" را انداخته است- دقت فرمائید.

و مراد از "استطعام" طلب طعام است به عنوان میهمانی و لذا دنبالش فرمود: "فابوا- پس از اینکه میهمانشان کنند مضایقه نمودند". معنای "انقضاض" در جمله "فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ" سقوط و فرو ریختن است، و اینکه فرموده: می خواست سقوط کند معنایش این است که در شرف سقوط بود.

و اینکه فرموده: "فاقامه" معنایش این است که خضر آن را درست کرد ولی دیگر نفرمود: چگونه درستش کرد، آیا به طور معجزه و خرق عادت بوده یا از طریق معمولی خرابش کرده و از نو بنیانش نهاده، و یا با بکار بردن ستون از سقوطش جلوگیری نموده است. چیزی که هست از اینکه موسی به وی گفت: چرا مزد از ایشان نگرفتی شاید استفاده شود که از راه ساختمان آن را اصلاح کرده اند، نه از راه معجزه، چون معهود از مزد گرفتن در صورت عمل کردن معمولی است.

در جمله "لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ «۱» عَلَيْهِ أَجْراً" کلمه "تخذ" به معنای اخذ است، و ضمیر در "عَلَيْهِ" به اقامه ای برمی گردد که از مفهوم "فاقامه" استفاده می شود، چون اقامه مصدر است، هم ضمیر مذکر به آن برمی گردد، و هم مؤنث، و سیاق گواهی می دهد بر اینکه موسی و خضر گرسنه بوده اند. و مقصود موسی از اینکه گفت "خوب است در برابر عملت اجرتی بگیری" این بوده که با آن اجرت غذایی بخرند تا سد جوع کنند.

---

(۱) این کلمه هم با تشدید خوانده شده و از "اتخذ" گرفته شده و هم با تخفیف و از "تخذ".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۱

"قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا".

کلمه "هذا" اشاره است به گفته موسی، یعنی این حرف تو سبب فراق میان من و تو شد. و یا به قول بعضی «۱» اشاره به وقت است، یعنی حالا دیگر وقت فراق میان من و تو رسید. و ممکن است اشاره به خود فراق باشد، یعنی این فراق میان من و تو است که فرا رسید. کانه فراق، امری غایب بوده حالا یعنی به محض گفتن موسی "که خوب است مزدی بگیری" فرا رسیده است.

و اگر گفت: "فراق بین من و بین تو" و نفرمود: "فراق بین ما" به خاطر تاکید بوده.

و اگر خضر این حرف را بعد از سؤال سوم موسی گفت و جلوتر نگفت برای این بوده که در آن دو نوبت موسی (ع) یا عذرخواهی می کرده هم چنان که در نوبت اول چنین کرده و یا از او مهلت می خواسته هم چنان که در نوبت دوم چنین کرد. خود موسی خضر را برای نوبت سوم معذور داشت و گفت بعد از سؤال دوم اگر بار سوم از چیزی پرسیدم دیگر با من مصاحبت مکن. بقیه جملات آیه روشن است.

[جدا شدن موسی و خضر (علیهما السلام) و اخبار خضر (علیه السلام) موسی (علیه السلام) را به تاویل اعمال خود (سورخ) کردن کشتی، قتل نوجوان و بنای دیوار] ..... ص : ۴۸۱

"أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ..."

از این جمله شروع کرده به تفصیل آن وعده ای که اجمالا داده و گفته بود به زودی تو را خبر می دهم.

جمله "ان اعیبها" یعنی آن را معیوب کنم. و همین خود قرینه است بر اینکه مقصود از "كُلَّ سَفِينَةٍ" هر سفینه سالم و غیر معیوب بوده است.

"وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ" - کلمه "وراء" به معنای پشت سر است، و ظرفی است در مقابل ظرفی دیگر که همان روبروی آدمی است که به آن "قدام" و "امام" می گویند، و لیکن گاهی کلمه "وراء" بر جوی که در آن جو دشمنی خود را پنهان کرده و آدمی از آن غافل باشد اطلاق می شود، هر چند که پشت سر نباشد، بلکه روبرو باشد. و نیز بر جهتی که در آن چیزی باشد که آدمی از آن روگردان است و یا در آن چیزی باشد که آدمی را از غیر خودش به خودش مشغول می کند، هر چند که پشت سر نباشد. کانه آدمی روی خود را از آن چیز به طرف خلاف آن برمی گرداند، هم چنان که خدای تعالی هر سه معنا را استعمال کرده و فرموده: "فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ" «۲» و نیز فرموده:

---

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۸۷.

(۲) هر کس ما وراء این رای بخواهد چنین کسانی تجاوز کارانند. سوره مؤمنون. آیه ۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۲

"وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ" «۱» و نیز فرموده: "وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ" «۲».

و خلاصه معنای آیه این است که: کشتی مزبور مال عده ای از مستمندان بوده که با آن در دریا کار می کردند، و لقمه نانی به دست می آوردند، و در آنجا پادشاهی بود که کشتی های دریا را غصب می کرد، من خواستم آن را معیوب کنم تا آن پادشاه جبار بدان طمع نبندد، و از آن صرف نظر کند.

"وَ أَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا."

از نظر سیاق و از نظر جمله "وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي" که خواهد آمد بطور روشن چنین به نظر می رسد که مراد از "خشیت" به طور مجاز پرهیز از روی رأفت و رحمت باشد، نه معنای حقیقی که همان تاثیر قلبی خاص است.

چون خدای تعالی در آیه "وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ" «۳» معنای حقیقی خشیت را از انبیای عظامش نفی کرده است.

و نیز بطور روشن چنین به نظر می رسد که منظور از جمله "أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا" این باشد که پدر و مادر خود را اغواء نموده و از راه تاثیر روحی وادار بر طغیان و کفر کند، چون پدر و مادر محبت شدید نسبت به فرزند خود دارند. لیکن جمله "وَ أَقْرَبَ رَحْمًا" که در آیه بعدی است تا حدی تایید می کند که دو کلمه "طغیان" و "کفر" دو تمیز باشند برای "ارهاق" یعنی در حقیقت دو وصف باشند برای غلام نه برای پدر و مادرش.

"فَارَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاهٌ وَ أَقْرَبَ رَحْمًا."



مقصود از اینکه فرمود " ما خواستیم خدا به جای این فرزند فرزندی دیگر به آن دو بدهد که از جهت زکات (طهارت) بهتر از او باشد" این است که از جهت صلاح و ایمان بهتر از او باشد، چون در مقابل طغیان و کفر که در آیه قبلی بود همان صلاح و ایمان است، اصل کلمه " زکات" به طوری که گفته شده طهارت و پاکی است.

و مراد از اینکه فرمود " نزدیک تر از او از نظر رحم باشد" این است که از او بیشتر صله رحم کند، و بیشتر فامیل دوست باشد، و به همین جهت پدر و مادر را وادار به طغیان و کفر نکند. و اما اگر بگوییم " یعنی مهربان تر به پدر و مادر باشد" با جمله " اقرب منه" مناسب

(۱) هیچ بشری را نمی رسد که خدا با او تکلم کند، مگر از راه وحی، یا از ورای حجاب. سوره شوری، آیه ۵۱.

(۲) و خدا از ورای ایشان است. سوره بروج، آیه ۲۰.

(۳) از احدی جز خدا نمی ترسند. سوره احزاب، آیه ۳۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۳

نیست، چون معمولاً نمی گویند در مهر و محبت نزدیکتر باشد، و معنای قبلی مناسب تر است.

و این معنا همانطور که از نظر خواننده گذشت تایید می کند که منظور از جمله " أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا" که در آیه قبلی بود این باشد که فرزند نامبرده پدر و مادر را با طغیان و کفر خود ارهاق کند، یعنی طاغی و کافر کند، نه اینکه به آنها تکلیف کند که طاغی و کافر شوند.

و این آیه به هر حال اشاره به این دارد که ایمان پدر و مادرش نزد خدا ارزش داشته، آن قدر که اقتضای داشتن فرزندی مؤمن و صالح را داشته اند که با آن دو صله رحم کند، و آنچه در فرزند اقتضاء داشته خلاف این بوده، و خدا امر فرموده تا او را بکشد، تا فرزندی دیگر بهتر از او و صالح تر و رحم دوست تر از او به آن دو بدهد. " وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا."

بعید نیست که از سیاق استظهار شود که مدینه (شهر) مذکور در این آیه غیر از آن قریه ای بوده که در آن دیواری مشرف به خرابی دیده و بنایش کردند، زیرا اگر مدینه همان قریه بوده دیگر زیاد احتیاج نبوده که بفرماید: دو غلام یتیم در آن بودند، پس گویا عنایت بر این بوده که اشاره کند بر اینکه دو یتیم و سرپرست آن دو در قریه حاضر نبوده اند.

ذکر یتیمی دو پسر، و وجود گنجی متعلق به آن دو در زیر دیوار، و این معنا که اگر دیوار بریزد گنج فاش گشته از بین می رود، و اینکه پدر آن دو یتیم مردی صالح بوده، همه زمینه چینی برای این بوده که بفرماید: " فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا"، و جمله " رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ" تعلیل این اراده است.

پس رحمت خدای تعالی سبب اراده او است به اینکه یتیم ها به گنج خود برسند، و چون محفوظ ماندن گنج منوط به اقامه دیوار روی آن بوده، لا جرم خضر آن را به پا داشت، و سبب برانگیخته شدن رحمت خدا همان صلاح پدر آن دو بوده که مرگش رسیده و دو یتیم و یک گنج از خود به جای گذاشته است.

در موافقت دادن میان صلاح پدر ایتام و دفینه کردنش گنج را برای فرزندان بحثهایی طولانی کرده اند با اینکه خدای تعالی دفینه کردن پول را مذمت نموده و فرموده: " وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَبَشْتَهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ " «۱».

(۱) کسانی که طلا و نقره را دفینه می کنند و در راه خدا انفاقش نمی کنند به عذاب دردناکی نویدشان ده. سوره توبه، آیه ۳۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۴

لکن آیه مورد بحث متعرض بیش از این نیست که در زیر دیوار گنجی از برای آن دو یتیم بوده، و دیگر دلالت ندارد بر اینکه پدرشان آن را دفن کرده باشد. علاوه بر اینکه به فرضی هم که پدر آنان دفن کرده باشد توصیف پدر آنان به اینکه مردی صالح بوده خود دلیل بر این است که گنج مزبور هر چه بوده مذموم نبوده. از این هم که بگذریم ممکن است پدر صالح آن دو گنجی را به ملاک جایزی برای فرزندان دفن کرده باشد. این کار بالاتر از سوراخ کردن کشتی نیست، چطور آن دو کار با تاویل امر الهی جائز باشد اینهم لا بد تاویلی داشته است، البته در این میان روایتی هست که در بحث روایتی آینده خواهد آمد- ان شاء الله تعالی.

این آیه دلالت دارد بر اینکه صلاح انسان گاهی در وارث انسان اثر نیک می گذارد، و سعادت و خیر را در ایشان سبب می گردد، هم چنان که آیه شریفه " وَ لِيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ ... " «۱» نیز دلالت دارد بر اینکه صلاح پدر و مادر در سرنوشت فرزند مؤثر است. و اینکه فرمود " وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي " کنایه است از اینکه حضرت خضر هر کاری که کرده به امر دیگری یعنی به امر خدای سبحان بوده نه به امری که نفسش کرده باشد.

"ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا."

کلمه "تستطع" از "استطاع، یسطیع" به معنای "استطاع، یستطیع" است. در اول سوره آل عمران هم گذشت که تاویل در عرف قرآن عبارت است از حقیقتی که هر چیزی متضمن آن است و وجودش مبتنی بر آن و برگشتش به آن است، مانند تاویل خواب که به معنای تعبیر آن است، و تاویل حکم که همان ملاک آن است، و تاویل فعل که عبارت از مصلحت و غایت حقیقی آن، و تاویل واقعه علت واقعی آن است، و همچنین است در هر جای دیگری که استعمال شود.

پس اینکه فرمود: "ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ ... " اشاره ای است از خضر به اینکه آنچه برای وقایع سه گانه تاویل آورد و عمل خود را در آن وقایع توجیه نمود سبب حقیقی آن وقایع بوده نه آنچه که موسی از ظاهر آن قضایا فهمیده بود، چه آن جناب از قضیه کشتی تسبیب هلاکت مردم، و از قضیه کشتن آن پسر، قتل بدون جهت، و از قضیه دیوار سازی سوء تدبیر در

(۱) باید بترسند کسانی که اگر بعد از خود وارثی و ذریه صغیری باقی می گذارد، و از ناملایمات به جان آنان می ترسند ... سوره نساء، آیه ۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۵

زندگی را فهمیده بود.

بعضی «۱» از مفسرین گفته اند: خضر (ع) در کلام خود ادبی زیبا نسبت به پروردگار خود رعایت کرده و آن قسمت از کارها را که خالی از نقص نبوده به خود نسبت داده مثلاً گفته است: "فَأَرَدْتُ أَنْ أُعِيبَهَا" و آنچه انتسابش هم به خود و هم به خدا جائز بوده با صیغه متکلم مع الغیر تعبیر کرده، و مثلاً گفته است: "فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا" و یا فرموده:

"فخشینا" و آنچه که مربوط به ربوبیت و تدبیر خدای تعالی بوده به ساحت مقدس او اختصاص داده، و فرموده: "فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا".

بحثی تاریخی در دو فصل .... ص : ۴۸۵

- ۱ داستان موسی و خضر در قرآن .... ص : ۴۸۵

خدای سبحان به موسی وحی کرد که در سرزمینی بنده ای دارد که دارای علمی است که وی آن را ندارد، و اگر به طرف مجمع البحرین برود او را در آنجا خواهد دید به این نشانه که هر جا ماهی زنده- و یا گم- شد همانجا او را خواهد یافت.

موسی (ع) تصمیم گرفت که آن عالم را ببیند، و چیزی از علوم او را فرا گیرد، لا جرم به رفیقش اطلاع داده به اتفاق به طرف مجمع البحرین حرکت کردند و با خود یک عدد ماهی مرده برداشته به راه افتادند تا بدانجا رسیدند و چون خسته شده بودند بر روی تخته سنگی که بر لب آب قرار داشت نشستند تا لحظه ای بیاسایند و چون فکرشان مشغول بود از ماهی غفلت نموده فراموشش کردند.

از سوی دیگر ماهی زنده شد و خود را به آب انداخت- و یا مرده اش به آب افتاد- رفیق موسی با اینکه آن را دید فراموش کرد که به موسی خبر دهد، از آنجا برخاسته به راه خود ادامه دادند تا آنکه از مجمع البحرین گذشتند و چون بار دیگر خسته شدند موسی به او گفت غذایمان را بیاور که در این سفر سخت کوفته شدیم. در آنجا رفیق موسی به یاد ماهی و آنچه که از داستان آن دیده بود افتاد، و در پاسخش گفت: آنجا که روی تخته سنگ نشسته بودیم ماهی را دیدم که زنده شد و به دریا افتاد و شنا کرد تا ناپدید گشت، من خواستم به تو بگویم ولی شیطان از یادم برد- و یا ماهی را فراموش کردم در نزد صخره پس به دریا افتاد و رفت.

(۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۶۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۶

موسی گفت: این همان است که ما، در طلبش بودیم و آن تخته سنگ همان نشانی ما است پس باید بدانجا برگردیم. بی درنگ از همان راه که رفته بودند برگشتند، و بنده ای از بندگان خدا را که خدا رحمتی از ناحیه خودش و علمی لدنی به او داده بود بیافتند. موسی خود را بر او عرضه کرد و درخواست نمود تا او را متابعت کند و او چیزی از علم و رشدی که خدایش ارزانی داشته به وی تعلیم دهد. آن مرد عالم گفت: تو نمی توانی با من باشی و آنچه از من و کارهایم مشاهده کنی تحمل نمایی، چون تاویل و حقیقت معنای کارهایم را نمی دانی، و چگونه تحمل توانی کرد بر چیزی که احاطه علمی بدان نداری؟ موسی قول داد که هر چه دید صبر کند و ان شاء الله در هیچ امری نافرمانیش نکند. عالم بنا گذاشت که خواهش او را بپذیرد، و آن گاه گفت پس اگر مرا پیروی کردی باید که از من از هیچ چیزی سؤال نکنی، تا خودم در باره آنچه می کنم آغاز به توضیح و تشریح کنم.

موسی و آن عالم حرکت کردند تا بر یک کشتی سوار شدند، که در آن جمعی دیگر نیز سوار بودند موسی نسبت به کارهای آن عالم خالی الذهن بود، در چنین حالی عالم کشتی را سوراخ کرد، سوراخی که با وجود آن کشتی ایمن از غرق نبود، موسی آن چنان تعجب کرد که عهدهی را که با او بسته بود فراموش نموده زبان به اعتراض گشود و پرسید چه می کنی؟

می خواهی اهل کشتی را غرق کنی؟ عجب کار بزرگ و خطرناکی کردی؟ عالم با خونسردی جواب داد: نگفتم تو صبر با من بودن را نداری؟ موسی به خود آمده از در عذرخواهی گفت من آن وعده ای را که به تو داده بودم فراموش کردم، اینک مرا بدانچه از در فراموشی مرتکب شدم مؤاخذه مفرما، و در باره ام سخت گیری مکن.

سپس از کشتی پیاده شده به راه افتادند در بین راه به پسری برخورد نمودند عالم آن کودک را بکشت. باز هم اختیار از کف موسی برفت و بر او تغییر کرد، و از در انکار گفت این چه کار بود که کردی؟ کودک بی گناهی را که جنایتی مرتکب نشده و خونی نریخته بود بی جهت کشتی؟ راستی چه کار بدی کردی! عالم برای بار دوم گفت: نگفتم تو نمی توانی در مصاحبت من خود را کنترل کنی؟ این بار دیگر موسی عذری نداشت که بیاورد، تا با آن عذر از مفارقت عالم جلوگیری کند و از سوی دیگر هیچ دلش رضا نمی داد که از وی جدا شود، بناچار اجازه خواست تا به طور موقت با او باشد، به این معنا که مادامی که از او سؤالی نکرده با او باشد، همین که سؤال سوم را کرد مدت مصاحبتش پایان یافته باشد و درخواست خود را به این بیان اداء نمود: اگر از این به بعد از تو سؤالی کنم دیگر عذری نداشته باشم.

عالم قبول کرد، و باز به راه خود ادامه دادند تا به قریه ای رسیدند، و چون گرسنگیشان ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص:

۴۸۷

به منتها درجه رسیده بود از اهل قریه طعامی خواستند و آنها از پذیرفتن این دو میهمان سر باز زدند. در همین اوان دیوار خرابی را دیدند که در شرف فرو ریختن بود، به طوری که مردم از نزدیک شدن به آن پرهیز می کردند، پس آن دیوار را به پا کرد. موسی گفت: اینها که از ما پذیرایی نکردند، و ما الآن محتاج به آن دستمزد بودیم.

مرد عالم گفت: اینک فراق من و تو فرا رسیده. تاویل آنچه کردم برایت می گویم و از تو جدا می شوم، اما آن کشتی که دیدی سوراخش کردم مال عده ای مسکین بود که با آن در دریا کار می کردند و هزینه زندگی خود را به دست

می آوردند و چون پادشاهی از آن سوی دریا کشتی ها را غصب می کرد و برای خود می گرفت، من آن را سوراخ کردم تا وقتی او پس از چند لحظه می رسد کشتی را معیوب ببیند و از گرفتنش صرفنظر کند.

و اما آن پسر که کشتم خودش کافر و پدر و مادرش مؤمن بودند، اگر او زنده می ماند با کفر و طغیان خود پدر و مادر را هم منحرف می کرد، رحمت خدا شامل حال آن دو بود، و به همین جهت مرا دستور داد تا او را بکشم، تا خدا به جای او به آن دو فرزند بهتری دهد، فرزندی صالح تر و به خویشان خود مهربانتر و بدین جهت او را کشتم.

و اما دیواری که ساختم، آن دیوار مال دو فرزند یتیم از اهل این شهر بود و در زیر آن گنجی نهفته بود، متعلق به آن دو بود، و چون پدر آن دو، مردی صالح بود به خاطر صلاح پدر رحمت خدا شامل حال آن دو شد، مرا امر فرمود تا دیوار را بسازم به طوری که تا دوران بلوغ آن دو استوار بماند، و گنج محفوظ باشد تا آن را استخراج کنند، و اگر این کار را نمی کردم گنج بیرون می افتاد و مردم آن را می بردند.

آن گاه گفتم: من آنچه کردم از ناحیه خود نکردم، بلکه به امر خدا بود و تاویلش هم همان بود که برایت گفتم: این بگفت و از موسی جدا شد.

۲- شخصیت خضر (علیه السلام) در روایات [ ..... ص : ۴۸۷

در قرآن کریم در باره حضرت خضر غیر از همین داستان رفتن موسی به مجمع البحرین چیزی نیامده و از جوامع اوصافش چیزی ذکر نکرده مگر همین که فرموده: " فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا " «۱».

از آنچه از روایات نبوی و یا روایات وارده از طرق ائمه اهل بیت (ع) در داستان خضر رسیده چه می توان فهمید؟ از روایت محمد بن عماره که از امام صادق

---

(۱) پس برخوردارند به بنده ای از بندگان ما که ما به وی رحمتی از خود داده و از ناحیه خود به وی علمی آموختیم. سوره کهف، آیه ۶۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۸

(ع) نقل شده و در بحث روایتی آینده خواهد آمد، چنین برمی آید که آن جناب پیغمبری مرسل بوده که خدا به سوی قومش مبعوثش فرموده بود، و او مردم خود را به سوی توحید و اقرار به انبیاء و فرستادگان خدا و کتابهای او دعوت می کرده و معجزه اش این بوده که روی هیچ چوب خشکی نمی نشست مگر آنکه سبز می شد و بر هیچ زمین بی علفی نمی نشست مگر آنکه سبز و خرم می گشت، و اگر او را خضر نامیدند به همین جهت بوده است و این کلمه با اختلاف مختصری در حرکاتش در عربی به معنای سبزی است، و گرنه اسم اصلی اش تالی بن ملکان بن عابر بن ارفخشد بن سام بن نوح است...

مؤید این حدیث در وجه نامیدن او به خضر مطلبی است که در الدر المنثور از عده ای از ارباب جوامع حدیث از ابن عباس و ابی هریره از رسول خدا (ص) نقل شده که فرمود: خضر را بدین جهت خضر نامیدند که وقتی روی پوستی سفید رنگ نماز گزارد، همان پوست هم سبز شد «۱».

و در بعضی از اخبار مانند روایت عیاشی «۲» از برید از یکی از دو امام باقر یا صادق (ع) آمده که: خضر و ذو القرنین دو مرد عالم بودند نه پیغمبر. و لیکن آیات نازل در داستان خضر و موسی خالی از این ظهور نیست که وی نبی بوده، و چطور ممکن است بگوئیم نبوده در حالی که در آن آیات آمده که حکم بر او نازل شده است.

و از اخبار متفرقه ای که از امامان اهل بیت (ع) نقل شده برمی آید که او تا کنون زنده است و هنوز از دنیا نرفته. و از قدرت خدای سبحان هیچ دور نیست که بعضی از بندگان خود را عمری طولانی دهد و تا زمانی طولانی زنده نگهدارد. برهانی عقلی هم بر محال بودن آن نداریم و به همین جهت نمی توانیم انکارش کنیم.

علاوه بر اینکه در بعضی روایات از طرق عامه سبب این طول عمر هم ذکر شده. در روایتی که الدر المنثور از دارقطنی و ابن عساکر از ابن عباس نقل کرده اند چنین آمده که: او فرزند بلا فصل آدم است و خدا بدین جهت زنده اش نگه داشته تا دجال را تکذیب کند «۳». و در بعضی دیگر که در الدر المنثور از ابن عساکر از ابن اسحاق روایت شده نقل گردیده که آدم برای بقای او تا روز قیامت دعا کرده است «۴».

---

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۴.

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۰۳.

(۳ و ۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۴ [.....].

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۹

و در تعدادی از روایات که از طرق شیعه «۱» و سنی «۲» رسیده آمده که خضر از آب حیات که واقع در ظلمات است نوشیده، چون وی در پیشاپیش لشکر ذو القرنین که در طلب آب حیات بود قرار داشت، خضر به آن رسید و ذو القرنین نرسید. و این روایات و امثال آن روایات آحادی است که قطع به صدورش نداریم، و از قرآن کریم و سنت قطعی و عقل هم دلیلی بر توجیه و تصحیح آنها نداریم.

قصه ها و حکایات و همچنین روایات در باره حضرت خضر بسیار است و لیکن چیزهایی است که هیچ خردمندی به آن اعتماد نمی کند. مانند اینکه در روایت الدر المنثور از ابن شاهین از خصیف آمده که: چهار نفر از انبیاء تا کنون زنده اند، دو نفر آنها یعنی عیسی و ادریس در آسمانند و دو نفر دیگر یعنی خضر و الیاس در زمینند، خضر در دریا و الیاس در خشکی است «۳».

و نیز مانند روایت الدر المنثور از عقیلی از کعب که گفته: خضر در میان دریای بالا و دریای پائین بر روی منبری قرار دارد، و جنندگان دریا مامورند که از او شنوایی داشته باشند و اطاعتش کنند، و همه روزه صبح و شام ارواح بر وی عرضه می شوند «۴».

و مانند روایت الدر المنثور از ابی الشیخ در کتاب "العظمه" و ابی نعیم در حلیه از کعب الاحبار که گفته: خضر پسر عامیل با چند نفر از رفقای خود سوار شده به دریای هند رسید- و دریای هند همان دریای چین است- در آنجا به رفقایش گفت: مرا به دریا آویزان کنید، چند روز و شب آویزان بوده آن گاه صعود نمود گفتند: ای خضر چه دیدی؟ خدا عجب اکرامی از تو کرد که در این مدت در لجه دریا محفوظ ماندی! گفت: یکی از ملائکه به استقبالم آمده گفت: ای آدمی زاده خطاکار از کجا می آیی و به کجا می روی؟ گفتم:

می خواهم ته این دریا را ببینم. گفت: چگونه می توانی به ته آن برسی در حالی که از زمان داود (ع) مردی به طرف قعر آن می رود و تا به امروز نرسیده. با اینکه از آن روز تا امروز سیصد سال می گذرد «۵». و روایاتی دیگر از این قبیل روایات که مشتمل بر نوادر داستانها است.

---

(۱) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۸۰، ح ۶.

(۲)، ۳، ۴ (الدر المنثور، ج ۴- ص ۲۳۹).

(۵) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۰

بحث روایتی [روایاتی در باره داستان مصاحبت و مفارقت موسی و خضر (علیهما السلام) و اختلاف فراوان روایات در جهات و جزئیات این داستان] ..... ص: ۴۹۰

اشاره

در تفسیر برهان از ابن بابویه و او به سند خود از جعفر بن محمد بن عماره از پدرش از جعفر بن محمد (ع) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: خدا وقتی با موسی تکلم کرد، تکلم کردنی، و تورات را بر او نازل کرد و در الواح برایش از همه چیز موعظه و تفصیل بنوشت و معجزه ای در دست او و معجزه ای در عصای او قرار داد، و معجزه هایی در جریان طوفان و ملخ و قورباغه و سوسمار و خون و شکافته شدن دریا و غرق فرعون و لشگرش به دست او جاری ساخت طبع بشری او بر آتش داشت که در دل بگوید: گمان نمی کنم خدا خلقی آفریده باشد که دانایتر از من باشد، به محضی که این خیال در دلش خطور نمود خدای عز و جل به جبرئیلش وحی کرد، بنده ام را قبل از آنکه (در اثر عجب) هلاک گردد دریاب و به او بگو که در محل تلاقی دو دریا مرد عابدی است، باید او را پیروی کنی و از او تعلیم بگیری.

جبرئیل بر موسی نازل شد و پیام خدای را به او رسانید. موسی (ع) فهمید که این دستور به خاطر آن خیالی است که در دل کرده، لا جرم با همراه خود یوشع بن نون به راه افتاد تا به مجمع البحرین رسیدند. در آنجا به خضر برخوردند که مشغول عبادت خدای عز و جل بود و قرآن کریم در این باره فرموده " فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِيَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ... " «۱».

مؤلف: این حدیث داستان را مفصل آورده و جزئیات مصاحبت موسی و خضر را که قرآن کریم هم بازگو کرده شرح داده است.

و عیاشی داستان را در تفسیرش «۲» به دو طریق و قمی «۳» نیز به دو طریق یکی با سند و یکی بی سند روایت کرده اند. و الدر المنثور «۴» آن را به طرق زیادی از ارباب جوامع از قبیل بخاری، مسلم، نسایی، ترمذی و غیر ایشان از ابن عباس و از ابی بن کعب از رسول خدا (ص) روایت کرده است.

همه احادیث در آن مضمونی که ما از حدیث محمد بن عماره آوردیم متفقند. و نیز در

---

(۱) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۷۲.

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۰ و ۳۳۲.

(۳) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۷ و ۳۸.

(۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۲۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۱

اینکه آن ماهی که با خود داشته اند در روی تخت سنگ زنده شده و راه خود را در دریا گرفته و ناپدید شده، اتفاق دارند. لیکن در بسیاری از جزئیات که زائد بر آنچه از قصه در قرآن آمده است اختلاف دارند.

یکی آن مطلبی است که از روایت ابن بابویه و قمی به دست می آید که مجمع البحرین در سرزمین شامات و فلسطین واقع بوده، به قرینه اینکه در روایت، این دو بزرگوار آن قریه ای که در کنار آن دیوار ساختند ناصر نامیده شده که نصاری منسوب به آنند و ناصر در این سرزمین است. ولی در بعضی از روایات، مجمع البحرین را اراضی آذربایجان دانسته. این معنا را الدر المنثور هم از سدی نقل کرده که گفته است: آن دو بحر عبارت بوده از "کر" و "رس" که در دریا می ریختند و قریه نامبرده در داستان "باجروان" نامیده می شده که مردمش بسیار لئیم و پست بوده اند. و از ابی روایت شده که آن قریه "افریقیه" بوده و از قرظی نقل شده که گفته است "طنجه" بوده. و از قتاده نقل شده که مجمع البحرین محل تلاقی دریای روم و دریای فارس است «۱».

اختلاف دیگری که وجود دارد در باره آن ماهی است. در بعضی «۲» آمده که ماهی بریان بوده. و در بیشتر روایات «۳» آمده که ماهی شور بوده، و در مرسله قمی «۴» و در روایات «۵» مسلم و بخاری و نسایی و ترمذی و دیگران آمده که نزد تخته سنگ چشمه حیات بوده. حتی در روایت مسلم و غیر او آمده که آن آب، آب حیات بوده که هر کس از آن بخورد همیشه زنده می ماند و هیچ مرده بی جانی به آن نزدیک نمی شود مگر آنکه زنده می گردد، به همین جهت بوده که وقتی موسی و رفیقش نزدیک آن آب نشستند ماهی زنده شد ... و در غیر این روایت آمده: رفیق موسی از آن آب وضو گرفت، از آب وضویش یک قطره به آن ماهی چکید و زنده اش کرد. و در دیگری آمده که یوشع از آن آب خورد در حالی که حق خوردن نداشت پس خضر چون او را با موسی بدید به جرم اینکه از آن آب نوشیده او را در یک کشتی بست و رهایش کرد او در نتیجه در میان امواج دریا سرگردان هست تا قیامت قیام کند.



و در بعضی دیگر آمده: نزدیک صخره، چشمه حیات بوده، همان چشمه ای که خود

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۵.

(۲) منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۶۶.

(۳) نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۷۰، ح ۱۲۸.

(۴) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۷.

(۵) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۲

خضر از آن نوشید- این قسمت را سایر روایات ندارند.

و از جمله اختلافاتی که در این داستان هست این است که در چهار روایت صحیح مسلم، بخاری، نسایی، و ترمذی، و غیر آنها آمده که: ماهی به دریا افتاد و راه خود را پیش گرفت که برود، پس خداوند متعال آب را بر آن ماهی از جریان انداخت، در نتیجه ماهی در قطعه ای از آب که به صورت اطافی درآمد بود محبوس شد ... و در بعضی دیگر آمده که موسی بعد از آنکه از سفر با خضر برگشت اثر حرکت ماهی را دید، و آن را دنبال کرد، هر جا که می رفت موسی هم روی آب می رفت تا به جزیره ای از جزائر عرب رسیدند.

و در حدیث طبری از ابن عباس آمده که: او، یعنی موسی، برگشت تا نزد تخته سنگ رسید، در آنجا ماهی را دید، ماهی فرار کرد و در آب به این سو و آن سو می رفت و خود را به دریا می زد. موسی هم او را دنبال نمود، با عصای خود به آب می زد و آب کنار می رفت تا او را بگیرد، از این به بعد ماهی هر جا که از دریا می گذشت خشک می شد و مانند تخته سنگ می گردید «۱» ... بعضی از روایات هم این قسمت را ندارد.

اختلاف دیگر، در محل ملاقات با خضر است، در بیشتر روایات آمده که موسی خضر را نزد تخته سنگ دید. و در بعضی آمده که ماهی را دنبال کرد تا بگیرد، به جزیره ای از جزائر دریا رسید، آنجا خضر را دیدار کرد. و در بعضی آمده که او را دید که روی آب نشسته، و یا تکیه داده است.

اختلاف دیگر در این است که آیا رفیق موسی هم با موسی و خضر بود یا آن دو وی را رها نموده پی کار خود رفتند؟.

اختلاف دیگر در کیفیت سوراخ کردن کشتی و کیفیت کشتن آن کودک و در کیفیت بر پا داشتن دیوار و در گنج نهفته در زیر آن است، لیکن اکثر روایات دارد که گنج مذکور لوحی از طلا بوده که در آن مواعظی چند نوشته شده بوده. و در خصوص پدر صالح ظاهر بیشتر روایات این است که پدر بلافصل آن دو کودک بوده ولی در بعضی دیگر آمده که جد دهمی و در بعضی هفتمی بوده. و در بعضی آمده که میان آن کودک و آن پدر صالح هفتاد پدر فاصله بوده. و در بعضی از روایات آمده که هفتصد سال فاصله بوده. و اختلافات دیگری از این قبیل که در جهات مختلف این داستان وجود دارد.

و در تفسیر قمی از محمد بن بلال از یونس در نامه ای که به حضرت رضا (ع)

(۱) تاریخ طبری، ج ۱، ص ۳۷۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۳

نوشته اند از آن جناب پرسیده اند از موسی و آن عالمی که نزدش رفت کدام عالم تر بودند؟

دیگر اینکه آیا جائز است که پیغمبری چون موسی که خودش حجت خدا بوده حجتی دیگر در زمان خود او بوده باشد؟ حضرت فرموده است: موسی نزد آن عالم رفت و او را در جزیره ای از جزایر دریا دیدار نمود که یا نشسته بود و یا تکیه داده بود، موسی سلام داد، و او معنای سلام را نفهمید، چون در همه روی زمین سلام دادن معمول نبود.

پرسید تو کیستی؟ گفت: من موسی بن عمرانم، پرسید تو آن موسی بن عمرانی که خدا با او تکلم کرده؟ گفت آری. پرسید چه حاجت داری؟ گفت: آمده ام تا مرا از آن رشدی که تعلیم داده شده ای تعلیم دهی. گفت: من موکل بر امری شده ام که تو طاقت آن را نداری، هم چنان که تو موظف به امری شده ای که من طاقتش را ندارم، تا آخر حدیث «۱».

مؤلف: این معنا در اخبار دیگری، هم از طرق شیعه و هم سنی روایت شده.

و در الدر المنثور است که حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - از ابی روایت کرده که رسول خدا (ص) فرمود: وقتی موسی خضر را دید مرغی آمد و منقار خود را در آب فرو برد، خضر به موسی گفت: می بینی که این مرغ با این عمل خود چه می گوید؟

گفت: چه می گوید. گفت می گوید: علم تو و علم موسی در برابر علم خدا در مثل مانند آبی می ماند که من با منقارم از دریا برمی دارم «۲».

مؤلف: داستان این مرغ در اغلب روایات این داستان آمده.

و در تفسیر عیاشی از هشام بن سالم از ابو عبد الله (ع) روایت کرده که فرمود: موسی عالمتر از خضر بود «۳».

و در همان کتاب از ابو حمزه از امام باقر (ع) روایت شده که فرموده:

جانشین موسی یوشع بن نون بوده و مقصود از "فتی" که در قرآن کریم آمده همو است «۴».

باز در آن کتاب از عبد الله بن میمون قداح از امام صادق از پدرش (ع) روایت آورده که فرمود: روزی موسی در میان جمعی از بزرگان بنی اسرائیل نشسته بود، مردی به او گفت: من احدی را سراغ ندارم که به خدا عالم تر از تو باشد. موسی هم گفت: من نیز سراغ ندارم. خدا بدو وحی فرستاد که چرا، بنده ام خضر از تو به من داناتر است. موسی تقاضا کرد تا

(۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۸ [.....].

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۴.

(۳ و ۴) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۰، ح ۴۲ و ۴۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۴

بدو راهش بنماید. قضیه ماهی، نشانی میان موسی و خدا بود برای یافتن خضر که داستانش را قرآن کریم آورده «۱». مؤلف: این روایت با روایتی که آن دو را برابر می دانست مخالف است، و لذا باید حمل شود بر اینکه نوع علم آن دو مختلف بوده.

[چند روایت در مورد اینکه خداوند بعد از مرگ بنده صالح، جانشین او در مال و اولاد او می شود] ..... ص: ۴۹۴  
و در همان کتاب از ابی بصیر از امام صادق (ع) آمده که در ذیل جمله "فخشینا" فرموده: ترسید از اینکه آن پسرک بزرگ شود، و پدر و مادر خود را به کفر دعوت کند و آن دو به خاطر شدت محبتی که به وی داشتند دعوتش را بپذیرند «۲».

باز در آن کتاب از عثمان از مردی از امام صادق (ع) روایت کرده که در ذیل جمله "فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبَّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاهٌ وَأَقْرَبَ رَحْمًا" فرموده: همین طور هم شد، زیرا صاحب دختری شدند که آن دختر پیغمبری زائید «۳».  
مؤلف: در اکثر روایات آمده که از آن دختر هفتاد پیغمبر - البته با واسطه - به دنیا آمد.

و نیز در آن کتاب از اسحاق بن عمار روایت کرده که گفت: من از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود: خداوند به خاطر صلاح مردی مؤمن فرزند او را هم اصلاح می کند، و خاندان خودش و بلکه اطرافیانش را حفظ می فرماید. و در سایه کرامت خدا مدام در حفظ خدا هستند. آن گاه به عنوان شاهد مثال داستان "لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ" را ذکر کرد و فرمود:

نمی بینی چگونه خدا صلاح پدر و مادر آن دو را با لطف و رحمت نسبت به آن دو شکر گذاشت؟ «۴».

و در همان کتاب از مسعده بن صدقه از جعفر بن محمد از پدرانش (ع) روایت کرده که رسول خدا (ص) فرمود: خداوند، بعد از مرگ بنده صالح جانشین او در مال و اولاد او می شود، هر چند که اهل و اولاد او اهل و اولاد بدی باشند، آن گاه این آیه را: "وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا" تا به آخرش تلاوت فرمود «۵».

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از جابر روایت کرده که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: خدا به خاطر صلاح آدمی، امر اولاد و اولاد اولاد و امر اهل خانه های پیرامون او را اصلاح می کند، و ما دام که در میان آنان است ایشان را حفظ

---

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۴، ح ۴۸.

(۲ و ۳) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۶، ح ۵۶ و ۵۹.

(۴) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۷، ح ۶۳.

(۵) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۹، ح ۶۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۵

می فرماید «۱».

مؤلف: روایات در این معنا بسیار زیاد است.

و در کافی به سند خود از صفوان جمال روایت می کند که گفت: از امام صادق (ع) از قول خدای عز و جل پرسیدم که می فرماید: "وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا" فرمود: اما آن گنج طلا و نقره نبود، بلکه چهار کلمه بود: ۱- لا اله الا الله ۲- کسی که به مرگ یقین دارد چطور به خود اجازه خنده می دهد؟ ۳- کسی که یقین به حساب دارد هرگز قلبش خوشحال نمی گردد. ۴- کسی که به قدر، یقین دارد جز از خدا نمی هراسد «۲».

مؤلف: روایات از طرق شیعه و اهل سنت زیاد رسیده که گنجی که در زیر دیوار بود لوحی بوده که در آن چهار کلمه نقش شده بود. و در بیشتر آن روایات آمده که لوحی از طلا بوده، و این منافات با روایت صفوان که داشت: "آن گنج از طلا و نقره نبود" ندارد، چون مقصود امام در روایت مزبور این است که آن گنج از سنخ پول و درهم و دینار نبوده، متبادر از عبارت هم همین است.

روایات مختلفی در تعیین کلماتی که گفتیم بر آن لوح مکتوب بوده وجود دارد، و لیکن بیشتر آنها در کلمه توحید و دو مساله قدر و مرگ اتفاق دارند. و در بعضی از آنها شهادت به رسالت خاتم الانبیاء (ص) هم ذکر شده، مانند روایتی که الدر المنثور از بیهقی در- کتاب شعب الایمان- از علی بن ابی طالب نقل کرده که در تفسیر جمله "وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا" فرمود: لوحی از طلا بوده که در آن نوشته بوده "لا اله الا الله محمد رسول الله، عجب است کار کسی که می گوید مرگ حق است و خوشحالی هم به خود راه می دهد، عجب است از کسی که می گوید آتش حق است و با اینحال می خندد، و عجب است از کار کسی که می گوید قدر حق است و غمگین می شود؟ و عجب است از کار کسی که می بیند وضع دنیا و دست به دست شدن و دگرگونی هایش را که در اهل خود دارد و به آن دل می بندد و اعتماد می کند؟.

---

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۵.

(۲) اصول کافی.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۶

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۸۳ تا ۱۰۲] ..... ص: ۴۹۶

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا (۸۳) إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا (۸۴) فَاتَّبَعَ سَبَبًا (۸۵) حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْ تَعَذِّبَ وَإِنَّمَا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا (۸۶) قَالَ أَمَا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكَرًا (۸۷)

وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ وَنَسْقُولُهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا (۸۸) ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا (۸۹) حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا (۹۰) كَذَلِكَ وَ قَدْ أَحْطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا (۹۱) ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا (۹۲)

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا (۹۳) قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَمَاجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا (۹۴) قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا (۹۵) أَتُونِي زَبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ أَتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا (۹۶) فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا (۹۷)

قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا (۹۸) وَ تَرَكَنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا (۹۹) وَ عَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا (۱۰۰) الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا (۱۰۱) أَوْ فَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا (۱۰۲)

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۷

ترجمه آیات ..... ص: ۴۹۷

از تو از ذو القرنین پرسند. بگو: برای شما از او خبری خواهم خواند. (۸۳)

ما به او در زمین تمکین دادیم و از هر چیز وسیله ای عطا کردیم. (۸۴)

پس راهی را تعقیب کرد. (۸۵)

چون به غروبگاه آفتاب رسید آن را دید که در چشمه ای گل آلود فرو می رود و نزدیک چشمه گروهی را یافت.

گفتیم ای ذو القرنین یا عذاب می کنی یا میان آن طریقه ای نیکو پیش می گیری. (۸۶)

گفت: هر که ستم کند زود باشد که عذابش کنیم و پس از آن سوی پروردگارش برند و سخت عذابش کند. (۸۷)

و هر که ایمان آورد و کار شایسته کند پاداش نیک دارد و او را فرمان خویش کاری آسان گوئیم. (۸۸)

و آن گاه راهی را دنبال کرد. (۸۹)

تا به طلوع گاه خورشید رسید و آن را دید که بر قومی طلوع می کند که ایشان را در مقابل آفتاب پوششی نداده ایم

(۹۰).

چنین بود و ما از آن چیزها که نزد وی بود به طور کامل خبر داشتیم. (۹۱)

آن گاه راهی را دنبال کرد. (۹۲)

تا وقتی میان دو کوه رسید مقابل آن قومی را یافت که سخن نمی فهمیدند. (۹۳)

گفتند: ای ذو القرنین یاجوج و ماجوج در این سرزمین تباهاکارند آیا برای تو خراجی مقرر داریم که میان ما و آنها سدی بنا کنی. (۹۴)

گفت: آن چیزها که پروردگارم مرا تمکن آن را داده بهتر است مرا به نیرو کمک دهید تا میان شما و آنها حائلی کنم (۹۵).

قطعات آهن پیش من آرید تا چون میان دو دیواره پر شد گفت: بدمید تا آن را بگداخت گفت:

روی گداخته نزد من آرید تا بر آن بریزم. (۹۶)

پس نتوانستند بر آن بالا روند، و نتوانستند آن را نقب زنند. (۹۷)

گفت: این رحمتی از جانب پروردگار من است و چون وعده پروردگارم بیاید آن را هموار سازد و وعده پروردگارم درست است. (۹۸)

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۸

در آن روز بگذاریمشان که چون موج در هم شوند و در صور دمیده شود و جمعشان کنیم جمع کامل. (۹۹)

آن روز جهنم را کاملاً به کافران نشان دهیم. (۱۰۰)

همان کسان که دیدگانشان از یاد من در پرده بوده و شنیدن نمی توانسته اند. (۱۰۱)

مگر کسانی که کافرند پندارند که سوای من بندگان مرا خدایان توانند گرفت که ما جهنم را برای کافران محل فرود آمدنی آماده کرده ایم. (۱۰۲)

بیان آیات [بیان آیات مربوط به شرح حال و بیان داستان ذو القرنین] ..... ص: ۴۹۸

اشاره

این آیات راجع به داستان ذو القرنین است و در خلال آن پیشگویی هایی از قرآن نیز به چشم می خورد.

"وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا."

یعنی از تو از وضع ذو القرنین می پرسند. چون اگر مقصود معرفی شخص او بود جا داشت در جواب اسمش را معرفی کند و به ذکر لقبش که همان ذو القرنین است اکتفاء ننماید.

پس معلوم می شود سائل از سرگذشت او پرسش نموده. و کلمه "ذکر" در پاسخ "بزودی ذکری از او را برای شما می خوانم" یا مصدر به معنای مفعول است و معنایش این است که "بگو به زودی از سرگذشت ذو القرنین مقداری مذکور را می خوانم"، و یا مراد از ذکر قرآن است که در خود قرآن موارد زیادی به همین معنا آمده است، و در نتیجه

معنایش چنین می شود " بگو به زودی از او، یعنی از ذو القرنین، و یا از خدای تعالی قرآنی که همان آیات بعدی است می خوانم". و معنای دومی روشن تر است.

"إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا."

"تمکین" به معنای قدرت دادن است. وقتی گفته می شود "مکنته" و "یا" مکننت له "معنایش این است که من او را توانا کردم. پس "تمکن در زمین" به معنای قدرت تصرف در زمین است، تصرفی مالکانه و دلخواه، و چه بسا گفته شود که مصدری است ریخته و قالب گرفته شده از ماده "کون" نه از "مکن" به توهّم اصالت میم. پس تمکین به معنای استقرار و ثبات دادن است ثباتی که باعث شود دیگر از مکانش کنده نشود و هیچ مانعی مزاحمتش نتواند کند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۹

کلمه "سبب" به معنای وصله و وسیله است. پس معنای ایتاء سبب از هر چیز این می شود که از هر چیزی که معمولاً مردم به وسیله آن متوسل به مقاصد مهم زندگی خود می شوند، از قبیل عقل و علم و دین و نیروی جسم و کثرت مال و لشکر و وسعت ملک و حسن تدبیر و غیر آن. جمله مورد بحث منتهی است از خدای تعالی که بر ذو القرنین می گذارد و با بلیغ ترین بیان امر او را بزرگ می شمارد. نمونه هایی که خداوند تعالی از سیره و عمل و گفتار او نقل می کند که مملو از حکمت و قدرت است شاهد بر همین است که غرض بزرگ شمردن امر او است.

"فَاتَّبَعَ سَبَبًا."

"اتباع" به معنای لاحق شدن است، یعنی ملحق به سببی شد. و به عبارتی دیگر وصله و وسیله ای تهیه کرد که با آن به طرف مغرب آفتاب سیر کند و کرد.

"حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا."

کلمه "حتی" دلالت می کند بر اینکه فعلی در تقدیر است و تقدیر کلام "فسار حتی اذا بلغ- و سیر کرد تا به مغرب آفتاب رسید" می باشد. و مراد از مغرب آفتاب، آخر معموره آن روز از ناحیه غرب است، به دلیل اینکه می فرماید: "نزد آن مردمی را یافت."

مفسرین گفته اند: منظور از "عین حمئه" چشمه ای دارای گل سیاه یعنی لجن است، چون حمه به معنای آن است و مقصود از عین دریا است، چون بسیار می شود که این کلمه به دریا هم اطلاق می گردد. و مقصود از اینکه فرمود "آفتاب را یافت که در دریایی لجن دار غروب می کرد" این است که به ساحل دریایی رسید که دیگر ما ورای آن خشکی امید نمی رفت، و چنین به نظر می رسد که آفتاب در دریا غروب می کند چون انتهای افق بر دریا منطبق است. بعضی هم گفته اند: چنین چشمه لجن داری با دریای محیط، یعنی اقیانوس غربی، که جزائر خالدات در آن است منطبق است و جزائر مذکور همان جزائر است که در هیات و جغرافیای قدیم مبدأ طول به شمار می رفت، و بعدها غرق شده و فعلاً اثری از آنها نمانده است.

جمله " فِي عَيْنِ حَمِيهِ " به صورت " عین حامیه " یعنی حاره (گرم) نیز قرائت شده و اگر این قرائت صحیح باشد دریای حار با قسمت استوایی اقیانوس کبیر که مجاور آفریقا است منطبق می گردد، و بعید نیست که ذو القرنین در رحلت غربیش به سواحل آفریقا رسیده باشد.

"قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا."

قول منسوب به خدای عز و جل در قرآن کریم، در وحی نبوی و در ابلاغ به وسیله وحی ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۰

استعمال می شود، مانند آیه " وَ قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ " «۱» و آیه " وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ " «۲» و گاهی در الهام هم که از نبوت نیست به کار می رود، مانند آیه " وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ " «۳».

و با این بیان روشن می شود که جمله " قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ ... " دلالت ندارد بر اینکه ذی القرنین پیغمبری بوده که به وی وحی می شده، چون همانطوری که گفتیم قول خدا اعم از وحی مختص به نبوت است. جمله " ثُمَّ يردُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ ... " از آنجا که نسبت به خدای تعالی در سیاق غیبت آمده خالی از اشعار به این معنا نیست که مکالمه خدا با ذو القرنین به توسط پیغمبری که همراه وی بوده صورت گرفته، و در حقیقت سلطنت از او نظیر سلطنت طالوت در بنی اسرائیل بوده که با اشاره پیغمبر معاصرش و هدایت او کار می کرده.

"إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا" - یعنی یا این قوم را شکنجه کن و یا در آنان به رفتار نیکویی سلوک نما. پس کلمه " حسنا " مصدر به معنای فاعل و قائم مقام موصوف خود خواهد بود. ممکن هم هست وصفی باشد که تنها به منظور مبالغه آورده شده. بعضی «۴» گفته اند: مقابله میان عذاب و اتخاذ حسن (خوشرفتاری) اشاره دارد بر اینکه اتخاذ حسن بهتر است، هر چند که تردید خبری اباحه را می رساند. پس جمله مزبور انشایی است، در صورت اخبار، و معنایش این است که: تو مخیری که یا عذابشان کنی و یا مشمول عفو خود قرارشان دهی و لیکن ظاهرا حکم تخییری نباشد بلکه استخباری باشد از اینکه بعدها با ایشان چه معامله ای کند عذاب یا احسان و این با سیاق جواب یعنی جمله " أَمَا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ... "

که مشتمل بر تفصیل به تعذیب و احسان است موافق تر و مناسب تر است، زیرا اگر جمله " إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ ... " حکم تخییری بود جمله " أَمَا مَنْ ظَلَمَ ... " تقریری برای آن می بود و معنایش اعلام به قبول بود که در این صورت فائده زیادی افاده نمی کند.

و خلاصه معنای آیه این است که: ما از او پرسش کردیم که با اینان چه معامله ای می خواهی بکنی، و حال که برایشان مسلط شده ای از عذاب و احسان کدامیک را در باره آنان اختیار می کنی؟ و او در جواب گفته است ستمکاران ایشان را عذاب می کنیم، سپس

---

(۱) و گفتیم ای آدم سکونت کن. سوره بقره، آیه ۳۵.

(۲) و چون گفتیم در این قریه داخل شوید. سوره بقره، آیه ۵۸.



(۳) و به مادر موسی وحی کردیم که او را شیر بده. سوره قصص، آیه ۷.

(۴) روح المعانی، ج ۱۶، ص ۳۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۱

وقتی که به سوی پروردگار خویش بازگردند او عذاب نکر به ایشان می دهد، و ما به مؤمن صالح احسان نموده و به آنچه مایه رفاه او است تکلیفش می کنیم.

در جمله "إِمَّا أَنْ تُعَذَّبَ" مفعول را نیاورده و در جمله "وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا" آورده و این بدان جهت است که همه آنان ظالم نبودند و معلوم است که مردمی که وضعشان چنین باشد تعمیم عذاب در باره شان صحیح نیست، بخلاف تعمیم احسان که می شود هم صالح قومی را احسان کرد و هم طالحشان را.

[ظالمان را عذاب می کنیم و مؤمنان صالح العمل را جزای حسنی است] ..... ص : ۵۰۱

"أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا."

کلمه: "نکر" به معنای منکر و غیر آشنا و غیر معهود است، یعنی خدا ایشان را عذابی بی سابقه کند که هیچ گمانش را نمی کردند و انتظارش را نداشتند.

مفسرین، ظلم در این آیه را به ارتکاب شرک تفسیر نموده، و تعذیب را عبارت از کشتن دانسته اند. بنا بر این، معنای جمله چنین می شود: اما کسی که ظلم کند، یعنی به خدا شرک بورزد، و از شرکش توبه نکند به زودی او را می کشیم. و گویا این معنا را از مقابل قرار گرفتن ظلم با ایمان و عمل صالح در جمله "مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا" استفاده کرده اند، و لیکن ظاهر از این مقابله این است که مراد از ظلم اعم از این است که ایمان به خدا نیارد و شرک بورزد، و یا ایمان بیاورد و شرک هم نورزد و لیکن عمل صالح نکند و به جای آن، عمل فاسد کند یعنی فساد در زمین کند. و اگر مقابل، ظلم را مقید به ایمان نکرده بود آن وقت ظهور در این داشت که اصلاً مقصود از ظلم فساد انگیزی در زمین باشد بدون اینکه هیچ نظری به شرک داشته باشد، چون معهود از سیره پادشاهان این است که وقتی دادگستری کنند سرزمین خود را از فساد مفسدین پاک می کنند، (نه از شرک) این نظریه ما بود در تفسیر ظلم به شرک و عین همین نظریه را در تفسیر تعذیب، به قتل داریم.

"وَ أَمَّا مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ..."

کلمه "صالحاً" وصفی است که قائم مقام موصوف خود شده، و همچنین کلمه "حسنى". و کلمه "جزاء" حال و یا تمیز و یا مفعول مطلق است، و تقدیر چنین است: اما کسی که ایمان آورد و عمل کند عملی صالح، برای اوست ثبوت حسنی در حالی که جزاء داده می شود، و یا از حیث جزاء، و یا جزایش می دهیم جزای حسنی.

"وَ سَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا" - کلمه "یسر" به معنای میسور یعنی آسان است، و وصفی است، که در جای موصوف نشسته، و ظاهراً منظور از امر در "امرنا" امر تکلیفی است، و تقدیر کلام چنین است: به زودی به او از امر خود سخنی می گوییم آسان، یعنی به او تکلیفی می کنیم آسان که بر او گران نیاید.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۲

"ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ..."

یعنی در آنجا وسائلی برای سفر تهیه دید، و به سوی مشرق حرکت کرد تا به صحرائی از طرف مشرق رسید، و دید که آفتاب بر قومی طلوع می کند که برای آنان وسیله پوششی از آن قرار ندادیم.

و منظور از "ستر" آن چیزی است که آدمی با آن خود را از آفتاب می پوشاند و پنهان می کند، مانند ساختمان و لباس و یا خصوص ساختمان، یعنی مردمی بودند که روی خاک زندگی می کردند، و خانه ای که در آن پناهنده شوند، و خود را از حرارت آفتاب پنهان کنند نداشتند. و نیز عریان بودند و لباسی هم بر تن نداشتند. و اگر لباس و بنا را به خدا نسبت داد و فرموده:

"ما برای آنان وسیله پوششی از آن قرار ندادیم" اشاره است به اینکه مردم مذکور هنوز به این حد از تمدن نرسیده بودند که بفهمند خانه و لباسی هم لازم است و هنوز علم ساختمان کردن و خیمه زدن و لباس بافتن و دوختن را نداشتند.

"كَذَلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا."

ظاهراً کلمه "کذلک" اشاره به وضعی باشد که در کلام ذکر کرد. و اگر چیزی را به خودش تشبیه کرده به اعتبار مغایرت ادعایی است، که وقتی می خواهند مطلبی را در حق چیزی تاکید کنند این تشبیه را به کار می برند. دیگر مفسرین، مشار الیه به "کذلک" را چیزهای دیگری دانسته اند که از فهم بعید است.

ضمیر در کلمه "لديه" به ذو القرنین برمی گردد، و جمله "وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا" جمله حالیه است، و معنایش این است که: او وسیله ای برای سیر و سفر تهیه دیده به راه افتاد، تا به محل طلوع آفتاب رسید، و در آنجا مردمی چنین و چنان یافت در حالی که ما احاطه علمی و آگاهی از آنچه نزد او می شد داشتیم. از عده و عده اش از آنچه جریان می یافت خبردار بودیم. و ظاهراً احاطه علمی خدا به آنچه نزد وی صورت می گرفت کنایه باشد از اینکه آنچه که تصمیم می گرفت و هر راهی را که می رفت به هدایت خدا و امر او بود، و در هیچ امری اقدام نمی نمود مگر به هدایتی که با آن مهتدی شده، و به امری که به آن مامور گشته بود. هم چنان که جمله "قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ ... " که مربوط به موقع حرکتش به طرف مغرب است اشاره به این معنا دارد.

آیه شریفه "وَقَدْ أَحَطْنَا ..." در معنای کناییش نظیر آیه "وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا" ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۳

«۱» و آیه "أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ" «۲» و آیه "وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ" «۳» می باشد، یعنی هر چه می کرد بدون اطلاع ما نبود.

بعضی «۴» از مفسرین گفته اند: آیه مورد بحث در مقام تعظیم امر ذو القرنین است، می خواهد بفرماید جز خدا کسی به دقائق و جزئیات کار او پی نمی برد، و یا در مقام به شگفتی واداشتن شنونده است از زحماتی که وی در این سفر تحمل کرده، و اینکه مصائب و شدائدی که دیده همه در علم خدا هست و چیزی بر او پوشیده نیست. و یا در مقام تعظیم آن سببی است که دنبال کرده. ولی آنچه ما در معنایش گفتیم وجیه تر است.

[ساختن سد به وسیله ذو القرنین] ..... ص: ۵۰۳

"ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ ..."

کلمه "سد" به معنای کوه و هر چیزی است که راه را بند آورد، و از عبور جلوگیری کند. و گویا مراد از "دو سد" در این آیه دو کوه باشد. و در جمله "وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا" مراد از "من دونهما" نقطه ای نزدیک به آن دو کوه است. و جمله "لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا" کنایه از سادگی و بساطت فهم آنان است. و چه بسا گفته اند: کنایه از عجیب و غریب بودن لغت و زبان آنان باشد، که گویا از لغت ذو القرنین و مردمش بیگانه بوده اند ولی این قول بعید است.

"قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَ مَا جُوجَ مُفْسِدُونَ..."

ظاهر این است که گویندگان این حرف همان قومی باشند که ذو القرنین آنان را در نزدیکی دو کوه بیافت. و یاجوج و ماجوج دو طائفه از مردم بودند که از پشت آن کوه به این مردم حمله می کردند، و قتل عام و غارت راه انداخته اسیر می نمودند. دلیل بر همه اینها سیاق آیه است که تماماً ضمیر عاقل به آنان برگردانده شده و (نیز) عمل سد کشیدن بین دو کوه، و غیر از اینها.

"فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا" - کلمه "خرج" به معنای آن چیزی است که برای مصرف شدن در حاجتی از حوائج، از مال انسان خارج می گردد. قوم مذکور پیشنهاد کردند که مالی را از ایشان بگیرد و میان آنان و یاجوج و ماجوج سدی ببندد که مانع از تجاوز آنان بشود.

"قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا"

اصل کلمه "مکنی"، "مکنی" بوده و دو نون در هم ادغام شده به این صورت در

---

(۱) کشتی را زیر نظر ما و به وحی ما بساز. سوره هود، آیه ۳۷.

(۲) به علم خود نازلش کرد، سوره نساء آیه ۱۶۶ [.....].

(۳) به آنچه نزد ایشان است احاطه دارد. سوره جن، آیه ۲۸.

(۴) روح المعانی، ج ۱۶، ص ۳۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۴

آمده است. و کلمه: "ردم" به معنای سد است. و بعضی گفته اند به معنای سد قوی است.

بنا بر این، تعبیر به "ردم" در جواب آنان که درخواست سدی کرده بودند برای این بوده که هم خواهش آنان را اجابت کرده، و هم وعده ما فوق آن را داده باشد.

و اینکه فرمود: "آن مکنتی که خدا به من داده بهتر است" برای افاده استغناء ذو القرنین از کمک مادی ایشان است که خود پیشنهادش را کردند. می خواهد بفرماید:

ذو القرنین گفت آن مکنتی که خدا به من داده، و آن وسعت و قدرت که خدا به من ارزانی داشته، از مالی که شما وعده می دهید بهتر است، و من به آن احتیاج ندارم.

"فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ ... " کلمه " قوه " به معنای هر چیزی است که به وسیله آن آدمی بر چیزی نیرومند می شود. جمله مزبور تفریع بر مطلبی است که از پیشنهاد آنان به دست می آید، و آن ساختن سد بوده، و حاصل معنا این است که: من از شما خرج نمی خواهم و اما سدی که خواستید اگر بخواهید بسازم باید کمک انسانیم کنید، یعنی کارگر و مصالح ساختمانی بیاورید، تا آن را بسازم- و از مصالح آن آهن و قطر و نفخ با دمیدن را نام برده است- و به این معنایی که کردیم این مطلب روشن می گردد که مراد ایشان از پیشنهاد خرج دادن اجرت بر سد سازی بوده در حقیقت خواسته اند به ذو القرنین مزد بدهند که او هم قبول نکرده است. " أَتُونِي زَبْرَ الْحَدِيدِ ..."

کلمه " زبر " - به ضمه زاء و فتحه باء- جمع " زبره " است، هم چنان که " غرف " جمع " غرفه " است. و " زبره " به معنای قطعه است. و کلمه " ساوی " به طوری که گفته اند به معنای تسویه است، و همین عبارت " سوی " نیز قرائت شده. و " صدفین " تشبیه " صدف " است که به معنای یک طرف کوه است. و بعضی گفته اند این کلمه جز در کوهی که در برابرش کوه دیگری باشد استعمال نمی گردد. و بنا بر این کلمه مذکور از کلمات دو طرفی مانند زوج و ضعف و غیر آن دو است. و کلمه " قطر " به معنای مس و یا روی مذاب است، و " افراغ قطر " به معنای ریختن آن به سوراخ و فاصله ها و شکاف ها است.

" أَتُونِي زَبْرَ الْحَدِيدِ " - یعنی بیاورید برایم قطعه های آهن را تا در سد به کار ببرم. این آوردن آهن همان قوتی بود که از ایشان خواست. و اگر تنها آهن را از میان مصالح سد سازی ذکر کرده و مثلاً اسمی از سنگ نیاورده بدین جهت بوده که رکن سد سازی و استحکام بنای آن موقوف بر آهن است. پس جمله " أَتُونِي زَبْرَ الْحَدِيدِ " بدل بعض از کل جمله " فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ " است. ممکن هم هست در کلام تقدیری گرفت و گفت تقدیر آن: " قَالَ أَتُونِي ... " می باشد، و تقدیر در قرآن بسیار است.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۵

و در جمله " حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ أَنْفُخُوا " اختصار به حذف به کار رفته، و تقدیر آن: " فاعانوه بقوه و أتوه ما طلبه منهم فبنی لهم السد و رفعه حتی اذا سوی بین الصدفین قال انفخوا- او را به قوه و نیرو مدد کرده، و آنچه خواسته بود برایش آوردند، پس سد را برایشان بنا کرده بالا برد، تا میان دو کوه را پر کرد و گفت حالا در آن بدمید. " و ظاهراً جمله " قَالَ أَنْفُخُوا " از باب اعراض از متعلق فعل به خاطر دلالت بر خود فعل است. و مقصود این است که دم های آهنگری را بالای سد نصب کنند، تا آهن های داخل سد را گرم نمایند، و سرب ذوب شده را در لابلای آن بریزند.

و در جمله " حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ ... " حذف و ایجازی به کار رفته، و تقدیر آن این است که: " فنفخ حتی اذا جعله ناراً- دمید تا آنکه دمیده شده را و یا آهن را آتش کرد " بدین معنی که: آن را مانند آتش سرخ و داغ کرد. و بنا بر این، عبارت " آن را آتش کرد " از باب استعاره است.

"قَالَ أَتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا" - یعنی برای من "قطر" بیاورید تا ذوب نموده روی آن بریزم و لابلای آن را پر کنم، تا سدی تو پر شود، و چیزی در آن نفوذ نکند.

"فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا."

کلمه "اسطاع" و "استطاع" به یک معنا است. و "ظهور" به معنای علو و استیلاء است. و "نقب" به معنای سوراخ کردن است. راغب در مفردات گفته: نقب در دیوار و پوست به منزله نقب در چوب است «۱»، (یعنی نقب در سوراخ کردن دیوار و پوست، و نقب در سوراخ کردن چوب به کار می رود). ضمیرهای جمع به یاجوج و ماجوج برمی گردد. در این جمله نیز حذف و ایجاز به کار رفته و تقدیر آن: "فبني السد فما استطاع ياجوج و ماجوج ان يعلوه لارتفاعه و ما استطاعوا ان ينقبوه لاستحكامه" می باشد، یعنی بعد از آنکه سد را ساخت یاجوج و ماجوج نتوانستند به بالای آن بروند، چون بلند بود، و نیز به سبب محکمی نتوانستند آن را سوراخ کنند.

"قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا" کلمه "دکاء" از "دک" به معنای شدت کوبیدن است. و در اینجا مصدر و به معنای اسم مفعول است. بعضی گفته اند: مراد "شتر دکاء" یعنی بی کوهان است، و اگر این باشد آن وقت به طوری که گفته شده استعاره ای از خرابی سد خواهد بود.

---

(۱) مفردات راغب، ماده "نقب".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۶

"قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي" - یعنی ذو القرنین - بعد از بنای سد - گفت: این سد خود رحمتی از پروردگار من بود، یعنی نعمت و سپری بود که خداوند با آن اقوامی از مردم را از شر یاجوج و ماجوج حفظ فرمود.

"فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ" - در این جمله نیز حذف و ایجاز به کار رفته، و تقدیر آن چنین است: و این سد و این رحمت تا آمدن وعده پروردگار من باقی خواهد ماند، وقتی وعده پروردگار من آمد آن را در هم می کوبد و با زمین یکسان می کند.

و مقصود از وعده یا وعده ای است که خدای تعالی در خصوص آن سد داده بوده که به زودی یعنی در نزدیکی های قیامت آن را خرد می کند، در این صورت وعده مزبور پیشگویی خدا بوده که ذو القرنین آن را خبر داده. و یا همان وعده ای است که خدای تعالی در باره قیام قیامت داده، و فرموده: کوه ها همه در هم کوبیده گشته دنیا خراب می شود. هر چه باشد قضیه را با جمله "وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا" تاکید فرموده است.

"وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ..."

از ظاهر سیاق برمی آید که ضمیر جمع "هم" به "ناس" برگردد، و مؤید این احتمال این است که ضمیر در "جمعناهم" نیز به طور قطع به "ناس" برمی گردد، و چون همه ضمیرها یکی است پس آن نیز باید به "ناس" برگردد.

در جمله "بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ" استعاره ای به کار رفته، و مراد این است که: در آن روز از شدت ترس و اضطراب آن چنان آشفته می شوند که دریا در هنگام طوفان آشفته می شود، و مانند آب دریا به روی هم می ریزند و یکدیگر را از خود می رانند، در نتیجه نظم و آرامش جای خود را به هرج و مرج می دهد، و پروردگارش از ایشان اعراض نموده رحمتش شامل حالشان نمی شود و دیگر به اصلاح و وضعشان عنایتی نمی کند.

پس این آیه به منزله تفصیل همان اجمالی است که ذو القرنین در کلام خود اشاره کرده و گفته بود: "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ" و نظیر تفصیلی است که در جای دیگر آمده که: "حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارِ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ" «۱» و بهر تقدیر

---

(۱) تا روزی که راه یاجوج و ماجوج باز شود و آنان از هر جانب پست و بلندی زمین شتابان در آیند، آن گاه وعده حق بسیار نزدیک شود و ناگهان چشم کافران از حیرت فرو ماند و فریاد کنند ای وای بر ما که از این روز غافل بودیم و سخت به راه ستمکاری شتافتیم. سوره انبیاء، آیات ۹۶ و ۹۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۷

این جمله از ملاحم یعنی پیشگوییهای قرآن است.

از آنچه گفتیم به خوبی روشن گردید که "ترک" در جمله "و ترکنا" به همان معنای متبادر از کلمه است، که مقابل گرفتن و اخذ است، و هیچ جهتی ندارد که مانند بعضی بگوییم: ترک به معنای جعل و از لغات اضداد است.

و این آیه از کلام خدای عز و جل است، نه تتمه کلام ذو القرنین، به دلیل اینکه در آن، سیاق از غیبت به تکلم با غیر که سیاق کلام سابق بر این خدای تعالی بود و در آن می فرمود:

"إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ" "فُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ"، تغییر یافته، و اگر تتمه کلام ذو القرنین بود جا داشت چنین بیاید: "ترک بعضهم..." در مقابل جمله دیگر که فرمود "جَعَلَهُ دَكَّاءَ".

و مقصود از "و نَفَخَ فِي الصُّورِ" نفخه دومی قبل از قیامت است که با آن همه مردگان زنده می شوند، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: "فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا وَ عَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا".

"الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَسْتَفِيدُونَ سَمْعًا".

این آیه تفسیر کافین است، و آنان همانهایی هستند که خداوند میان آنان و ذکرش سدی قرار داده و پرده ای کشیده- و به همین مناسبت بعد از ذکر سد متعرض حال آنان شده- دیدگان ایشان را در پرده ای از یاد خدا کرده و استطاعت شنیدن را از گوششان گرفته در نتیجه راهی که میان آنان و حق فاصله بود آن راه که همان یاد خدا است، بریده شده است.

آری، انسان یا از راه چشم به حق می رسد، و از دیدن و تفکر در آیات خدای عز و جل به سوی مدلول آنها راه می یابد، و یا از طریق گوش و شنیدن کلمات حکمت و موعظه و قصص و عبرتها، و اینان نه چشم دارند و نه گوش.

[وجوهی که در بیان مراد آیه شریفه: "أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ..." گفته شده است] ..... ص: ۵۰۷

استفهامی است انکاری. در مجمع البیان گفته: معنایش این است که آیا کسانی که توحید خدای را انکار می کنند خیال می کنند اگر غیر از خدا اولیای دیگری اتخاذ کنند ایشان را یاری خواهند نمود، و عقاب مرا از ایشان دفع توانند کرد؟ آن گاه بر گفته خود استدلال نموده می گوید: جمله "إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا"، بر این حذف دلالت می کند «۱».

البته وجه دیگری از ابن عباس نقل شده که وی گفته معنای آیه چنین است: آیا اینان که کافر شدند می پندارند که اگر بغیر من آلهه ای بگیرند من برای خود و علیه ایشان غضب نخواهم کرد و عقابشان نمی کنم؟.

(۱) مجمع البیان، ج ۴، ص ۲۱۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۸

وجه سومی نیز هست، و آن این است که جمله "أَنْ يَتَّخِذُوا..." "مفعول اول برای "حسب" است که به معنای "ظن" می باشد، و مفعول دومش محذوف و تقدیرش چنین است: "أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّخَذَهُمْ عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ نَافِعًا لَهُمْ أَوْ دَافِعًا لِلْعِقَابِ عَنْهُمْ" - آیا کسانی که کافر شده اند پنداشته اند که اگر غیر از من اولیائی بگیرند برای ایشان نافع و یا دافع عقاب از ایشان است؟".

و فرق میان این وجه و دو وجه قبلی این است که در آن دو وجه، کلمه "أَنْ" وصله اش قائم مقام دو مفعول است، و آنچه حذف شده بعضی از صله است، به خلاف وجه سومی که آن "أَنْ" وصله اش مفعول اول برای حسب است و مفعول دوم آن حذف شده.

وجه چهارمی که هست این است که بگوییم "أَنْ" وصله اش به جای دو مفعول آمده، و عنایت کلام و نقطه اتکاء در آن متوجه این است که بفهماند اتخاذ آلهه، اتخاذ حقیقی نیست، و اصلاً اتخاذ نیست، چون اتخاذ همیشه از دو طرف است و آلهه اتخاذ شده اینان خودشان تبری می جویند و می گویند: "سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيْنَا مِنْ دُونِهِمْ"، یعنی منزهی تو ای خدا جز به تو دل ندادیم.

و این وجوه چهارگانه از نظر ترتیب در وجاهت هر یک در رتبه خود قرار دارد، و از همه وجیه تر وجه اول است که سیاق آیات هم با آن مساعد است، برای اینکه آیات مورد بحث بلکه تمامی آیات سوره در این سیاق است که بفهماند کفار به زینت زندگی دنیا مفتون گشته، امر بر ایشان مشتبه شده است و به ظاهر اسباب اطمینان و رکون کردند، و در نتیجه غیر خدای را اولیای خود گرفتند و پنداشتند که ولایت این آلهه کافی و نافع برای آنان است و دافع ضرر از آنها است. و حال آنکه آنچه بعد از نفخ صور و جمع شدن خلایق خواهند دید مناقض پندار ایشان است، پس آیه شریفه مورد بحث نیز همین پندار را تخطئه می کند.

این را هم باید بگوییم که قائم مقام شدن "أَنْ" وصله اش به جای هر دو مفعول "حسب" با اینکه در کلام خدا زیاد آمده، و از آن جمله فرموده: "أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا"

«۱» و امثال آن حاجتی باقی نمی گذارد که مفعول دوم آن را محذوف بدانیم. علاوه بر اینکه بعضی از نحویین هم آن را جائز ندانسته اند.

آیات بعدی هم این وجه اول را تایید می کنند، که می فرمایند: "قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ..."، و همچنین قرائتی که منسوب به علی (ع) و عده ای دیگر از

---

(۱) آیا پنداشتند آنان که کسب کردند بدیها را اینکه قرار می دهیم آنان را مثل کسانی که ایمان آوردند؟. سوره جائیه، آیه ۲۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۹

قراء است که خوانده اند: "ا فحسب" - سین را ساکن و باء را مضموم خوانده اند. یعنی آیا اولیاء گرفتن بندگان مرا برای خود بس است ایشان را.

پس مراد از "عباد" در جمله "أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ" هر چیزی و هر کسی است که مورد پرستش بت پرستان قرار بگیرد، چه ملائکه باشد و چه جن، و چه کمترین از بشر.

و اما اینکه مفسرین گفته اند که مراد از عباد مسیح و ملائکه و امثال ایشان از مقربین درگاه خدا است، نه شیطان ها، چون کلمه "عباد" در اکثر موارد وقتی اضافه به یای متکلم می شود تشریف و احترام منظور است، صحیح نیست زیرا اولاً مقام مناسب تشریف نیست و این ظاهر است، و ثانیاً قید "من دونی" در کلام، صریح در این است که مراد از "الَّذِينَ كَفَرُوا" بت پرستان هستند که اصلاً خدا را عبادت نمی کنند، با اینکه اعتراف به الوهیت او دارند، بلکه شرکاء را که شفعاء می دانند عبادت می کردند. و اما اهل کتاب مثلاً نصاری در عین اینکه مسیح را ولی خود گرفتند ولایت خدای را انکار نکردند، بلکه دو قسم ولایت اثبات می کردند و آن گاه هر دو را یکی می شمردند - دقت بفرمائید.

پس حق این است که جمله "عبادی" شامل مسیح و مانند او نمی شود، بلکه تنها شامل آلهه بت پرستان می شود و مراد از جمله "الَّذِينَ كَفَرُوا" تنها وثنی ها هستند.

"إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا" - یعنی جهنم را آماده کرده ایم تا برای کفار در همان ابتدای ورودشان به قیامت وسیله پذیرائیشان باشد. تشبیه کرده خداوند خانه آخرت را به خانه ای که میهمان وارد آن می شود و تشبیه کرده جهنم را به "نزل" یعنی چیزی که میهمان در اول ورودش با آن پذیرایی می شود.

و با در نظر گرفتن اینکه بعد از دو آیه می فرماید "اینان در قیامت توقف و مکثی ندارند" فهمیده می شود که این تشبیه چقدر تشبیه لطیفی است. گویا کفار غیر از ورود به جهنم، دیگر کاری ندارند، و معلوم است که در این آیه چه تحکم و توییخی از ایشان شده و کانه این تحکم را در مقابل تحکمی که از آنان در دنیا نقل کرده و فرموده: "وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوًا" قرار داده.

بحث روایتی [اختلافاتی که از جهات متعدد در روایات مربوط به ذو القرنین وجود دارد] ..... ص: ۵۰۹

اشاره



در تفسیر قمی می گوید: بعد از آنکه رسول خدا (ص) مردم را از

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۰

داستان موسی و همراهش و خضر خبر داد، عرض کردند داستان آن شخصی که دنیا را گردید و مشرق و مغرب آن را زیر پا گذاشت بگو ببینم چه کسی بوده. خدای تعالی آیات " وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ ... " را نازل فرمود «۱».

مؤلف: تفصیل این روایت را در آنجا که داستان اصحاب کهف را آوردیم نقل نمودیم، و در این معنا در الدر المنثور «۲» از ابن ابی حاتم از سدی از عمر مولی غفره نیز روایتی آمده.

خواننده عزیز باید بداند که روایات مروی از طرق شیعه و اهل سنت از رسول خدا (ص) و از طرق خصوص شیعه از ائمه هدی (ع) و همچنین اقوال نقل شده از صحابه و تابعین که اهل سنت با آنها معامله حدیث نموده (احادیث موقوفه اش می خوانند) در باره داستان ذی القرنین بسیار اختلاف دارد، آن هم اختلافهایی عجیب، و آن هم نه در یک بخش داستان، بلکه در تمامی خصوصیات آن. و این اخبار در عین حال مشتمل بر مطالب شگفت آوری است که هر ذوق سلیمی از آن وحشت نموده، و بلکه عقل سالم آن را محال می داند، و عالم وجود هم منکر آن است. و اگر خردمند اهل بحث آنها را با هم مقایسه نموده مورد دقت قرار دهد، هیچ شکی نمی کند در اینکه مجموع آنها خالی از دسیسه و دستبرد و جعل و مبالغه نیست. و از همه مطالب غریب تر روایاتی است که علمای یهود که به اسلام گرویدند- از قبیل وهب ابن منبه و کعب الاحبار- نقل کرده و یا اشخاص دیگری که از قرائن به دست می آید از همان یهودیان گرفته اند، نقل نموده اند. بنا بر این دیگر چه فائده ای دارد که ما به نقل آنها و استقصاء و احصاء آنها با آن کثرت و طول و تفصیلی که دارند پردازیم؟.

لا جرم به پاره ای از جهات اختلاف آنها اشاره نموده می گذریم، و به نقل آنچه که تا حدی از اختلاف سالم است می پردازیم.

از جمله اختلافات، اختلاف در خود ذو القرنین است که چه کسی بوده. بیشتر روایات بر آنند که از جنس بشر بوده، و در بعضی «۳» از آنها آمده که فرشته ای آسمانی بوده و خداوند او را به زمین نازل کرده، و هر گونه سبب و وسیله ای در اختیارش گذاشته بود. و در کتاب خطط مقریزی از جاحظ نقل کرده که در کتاب الحیوان خود گفته ذو القرنین مادرش از

---

(۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۰.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۰.

(۳) این قول را الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از احوص بن حکیم از پدرش از رسول خدا (ص) و از شیرازی از جبیر بن نفیر از رسول خدا (ص) و از عده ای از خالد بن معدان از رسول خدا (ص) و نیز از عده ای از عمر بن خطاب روایت کرده.

جنس بشر و پدرش از ملائکه بوده. و از آن جمله اختلاف در این است که وی چه سمتی داشته. در بیشتر روایات آمده که ذو القرنین بنده ای از بندگان صالح خدا بوده، خدا را دوست می داشت، و خدا هم او را دوست می داشت، او خیرخواه خدا بود، خدا هم در حقش خیرخواهی نمود. و در بعضی «۱» دیگر آمده که محدث بوده یعنی ملائکه نزدش آمد و شد داشته و با آنها گفتگو می کرده. و در بعضی «۲» دیگر آمده که پیغمبر بوده.

و از آن جمله، اختلاف در اسم او است. در بعضی «۳» از روایات آمده که اسمش عیاش بوده، و در بعضی «۴» دیگر اسکندر و در بعضی «۵» مرزیا فرزند مرزبه یونانی از دودمان یونن فرزند یافث بن نوح. و در بعضی «۶» دیگر مصعب بن عبد الله از قحطان. و در بعضی «۷» دیگر صعب بن ذی مراد اولین پادشاه قوم تبع ها (یمنی ها) که آنان را تبع می گفتند، و گویا همان تبع، معروف به ابو کرب باشد. و در بعضی «۸» عبد الله بن ضحاک بن معد. و همچنین از این قبیل

---

(۱) این روایت الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از ابن ابی حاتم و ابی الشیخ از امام باقر (ع) و در تفسیر برهان (ج ۲، ص ۴۸۳) از جبرئیل بن احمد از اصبح بن نباته از علی (ع) و در نور الثقلین (ج ۳، ص ۲۹۴، ح ۲۰۱) از اصول کافی از حارث بن مغیره از ابی جعفر (ع) روایت کرده.

(۲) تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۰ ح ۷۵) از ابی حمزه ثمالی از ابی جعفر (ع)، و الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از ابی الشیخ از ابی الورداء از علی (ع) روایت کرده و در آن معنا روایات دیگری نیز هست.

(۳) تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۱ ح ۷۹) از اصبح بن نباته از علی (ع) و در برهان (ج ۲، ص ۴۸۶ ح ۲۷) از ثمالی از امام باقر (ع) نقل شده.

(۴) این معنا از روایت قرب الاسناد حمیری از امام کاظم (ع) و از روایت الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از عده ای از عقبه بن عامر از رسول خدا (ص) و نیز روایت دیگرش از عده ای از وهب استفاده می شود.

(۵) در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) است که ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از طریق ابن اسحاق از بعضی از اهل کتاب که مسلمان شده اند روایت کرده [.....].

(۶) البدایه و النهایه، ج ۲، ص ۱۰۴ ط بیروت.

(۷) البدایه و النهایه، ج ۲، ص ۱۰۵ نقل از ابن هشام از کتاب تیجان.

(۸) خصال (ص ۲۵۵، ط جامعه مدرسین)، از محمد بن خالد بطور رفع او در البدایه و النهایه ص، از زبیر بن بکار از ابن عباس نقل شده.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۲

اسامی دیگر که آنها نیز بسیار است.

و از آن جمله اختلاف در این است که چرا او را ذو القرنین خوانده اند؟ در بعضی «۱» از روایات آمده که قوم خود را به سوی خدا دعوت کرد، او را زدند و پیشانی راستش را شکافتند پس زمانی از ایشان غایب شد، بار دیگر آمد و مردم را به سوی خدا خواند، این بار طرف چپ سرش را شکافتند، بار دیگر غایب شد پس از مدتی خدای تعالی اسبابی به او داد که شرق و غرب زمین را بگردید و به این مناسبت او را ذو القرنین نامیدند. و در بعضی «۲» دیگر آمده که مردم او را در همان نوبت اول کشتند، آن گاه خداوند او را زنده کرد، این بار به سوی قومش آمد و ایشان را دعوت نمود، این بار هم کتکش زدند و به قتلش رساندند، بار دیگر خدا او را زنده کرد و به آسمان دنیای بالا برد، و این بار با تمامی اسباب و وسائل نازلش کرد.

و در بعضی «۳» دیگر آمده که: بعد از زنده شدن بار دوم در جای ضربت هایی که به او زده بودند دو شاخ بر سرش روئیده بود، و خداوند نور و ظلمت را برایش مسخر کرد، و چون بر زمین نازل شد شروع کرد به سیر و سفر در زمین و مردم را به سوی خدا دعوت کردن. مانند شیر نعره می زد و دو شاخش رعد و برق می زد، و اگر قومی از پذیرفتن دعوتش استکبار می کرد ظلمت را بر آنان مسلط می کرد، و ظلمت آن قدر خسته شان می کرد تا مجبور می شدند دعوتش را اجابت کنند.

و در بعضی «۴» دیگر آمده که: وی اصلاً دو شاخ بر سر داشت، و برای پوشاندنش همواره عمامه بر سر می گذاشت، و عمامه از همان روز باب شد، و از بس که در پنهان کردن آن مراقبت داشت هیچ کس غیر از کاتبش از جریان خبر نداشت، او را هم اکیدا سفارش کرده بود که به کسی نگوید، لیکن حوصله کاتبش سر آمده به ناچار به صحرا آمد، و دهان خود را به

---

(۱) در کتاب برهان (ج ۲، ص ۴۸۷، ح ۳۳) از صدوق از اصبع از علی (ع) و در تفسیر قمی (ج ۲، ص ۴۱) از ابی بصیر از امام صادق (ع) و در خصال از ابی بصیر از امام صادق (ع) آمده.

(۲) در تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۱ ح ۷۹) از اصبع از علی (ع) و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از ابن مردویه از طریق ابی الطفیل از علی (ع) نقل شده و عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۰ ح ۷۳) نیز آن را نقل کرده و در معنای آن روایت دیگری نیز هست.

(۳) تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۱ ح ۷۹) از اصبع از علی (ع) و در الدر المنثور از عده ای از وهب ابن منبه چیزی نظیر آن نقل شده.

(۴) در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابی الشیخ از وهب ابن منبه.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۳

زمین گذاشته، فریاد زد که پادشاه دو شاخ دارد، خدای تعالی از صدای او دو بوته نی رویانید.

چوپانی از آن نی ها گذر کرد خوشش آمد، و آنها را قطع نموده زمزماری ساخت که وقتی در آن می دمید از دهانه آنها این صدا در می آمد، " آگاه که برای پادشاه دو شاخ است"، قضیه در شهر منتشر شد ذو القرنین فرستاد کاتبش را

آوردند، و او را استنطاق کرد و چون دید انکار می کند تهدید به قتلش نمود. او واقع قضیه را گفت. ذو القرنین گفت پس معلوم می شود این امری بوده که خدا می خواسته افشاء شود، از آن به بعد عمامه را هم کنار گذاشت.

بعضی «۱» گفته اند: از این جهت ذو القرنینش خوانده اند که او در دو قرن از زمین، یعنی در شرق و غرب آن، سلطنت کرده است و بعضی «۲» دیگر گفته اند: بدین جهت است که وقتی در خواب دید که از دو لبه آفتاب گرفته است، خوابش را اینطور تعبیر کردند که مالک و پادشاه شرق و غرب عالم می شود، و به همین جهت ذو القرنینش خواندند.

بعضی «۳» دیگر گفته اند: بدین جهت که وی دو دسته مو در سر داشت. و بعضی «۴» گفته اند: چون که هم پادشاه روم و هم فارس شد. و بعضی «۵» گفته اند: چون در سرش دو برآمدگی چون شاخ بود. و بعضی «۶» گفته اند: چون در تاجش دو چیز به شکل شاخ از طلا تعبیه کرده بودند. و از این قبیل اقوالی دیگر.

و از جمله، اختلافی که وجود دارد در سفر او به مغرب و مشرق است که این اختلاف از سایر اختلافهای دیگر شدیدتر است. در بعضی «۷» روایات آمده که ابر در فرمانش بوده، سوار بر ابر می شده و مغرب و مشرق عالم را سیر می کرده. و در روایاتی «۸» دیگر آمده که او به کوه قاف

---

(۱) در الدر المنثور از عده ای از ابی العالیه و ابن شهاب.

(۲) نور الثقلین (ج ۳، ص ۲۹۶ ح ۲۱۱) از ضرائح و جرائح از امام عسکری (ع) از علی (ع).

(۳) الدر المنثور از شیرازی از قتاده (ج ۴، ص ۲۴۲).

(۴) الدر المنثور از عده ای، از وهب (ج ۴، ص ۲۴۲).

(۵) در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) است که ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از طریق ابن اسحاق از بعضی از اهل کتاب که مسلمان شده اند روایت کرده.

(۶) این روایت را روح المعانی نقل کرده. (ج ۱۶، ص ۲۵).

(۷) در تعدادی از روایات عامه و خاصه و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۶) و تفسیر برهان (ج ۲، ص ۴۸۳، ح ۲۴) و نور الثقلین و بحار آمده [.....].

(۸) در برهان (ج ۲، ص ۴۸۶، ح ۲۸) از جمیل از امام صادق (ع) و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۶) از عبد بن حمید و غیر او از عکرمه.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۴

رسید، آن گاه در باره آن کوه دارد که کوهی است سبز و محیط بر همه دنیا، و سبزی آسمان هم از رنگ آن است. و در بعضی «۱» دیگر آمده که: ذو القرنین به طلب آب حیات برخاست به او گفتند که آب حیات در ظلمات است، ذو القرنین وارد ظلمات شد در حالی که خضر در مقدمه لشگرش قرار داشت، خود او موفق به خوردن از آن نشد و خضر

موفق شد حتی خضر از آن آب غسل هم کرد، و به همین جهت همیشه باقی و تا قیامت زنده است. و در همین روایات آمده که ظلمات مزبور در مشرق زمین است.

و از آن جمله اختلافی است که در باره محل سد ذو القرنین هست. در بعضی «۲» از روایات آمده که در مشرق است. و در بعضی «۳» دیگر آمده که در شمال است. مبالغه روایات «۴» در این مورد به حدی رسیده که بعضی گفته اند: طول سد که در بین دو کوه ساخته شده صد فرسخ، و عرض آن پنجاه فرسخ، و ارتفاع آن به بلندی دو کوه است. و در پی ریزی اش آن قدر زمین را کردند که به آب رسیدند، و در درون سد صخره های عظیم، و به جای گل مس ذوب شده ریختند تا به کف زمین رسیدند از آنجا به بالا را با قطعه های آهن و مس ذوب شده پر کردند، و در لابلای آن رگه ای از مس زرد به کار بردند که چون جامه راه راه رنگارنگ گردید.

و از آن جمله اختلاف روایات است در وصف یاجوج و ماجوج. در بعضی «۵» روایات آمده که از نژاد ترک از اولاد یافث بن نوح بودند، و در زمین فساد می کردند. ذو القرنین سدی را که ساخت برای همین بود که راه رخنه آنان را ببندد. و در بعضی «۶» از آنها آمده که اصلا از جنس بشر نبودند. و در بعضی «۷» دیگر آمده که قوم "ولود" بوده اند، یعنی هیچ کس از زن و مرد

---

(۱) در تفسیر قمی (ج ۲، ص ۴۲) از علی (ع) و در تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۰، ح ۷۷) از هشام از بعضی از آل محمد (ع) و در الدر المنثور از ابن ابی حاتم و غیر او از امام باقر (ع).

(۲) الدر المنثور (ج ۴، ص ۴۴۴) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.

(۳) الدر المنثور از ابن اسحاق از ابن عباس.

(۴) الدر المنثور (ج ۴، ص ۴۴۴) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.

(۵) الدر المنثور از ابن اسحاق از ابن منذر از علی (ع) و از ابن ابی حاتم از قتاده و در (ج ۳، ص ۳۰۷، ح ۲۲۷) نور الثقلین از علل الشرائع از عسکری.

(۶) نور الثقلین (ج ۳، ص ۳۰۷، ح ۲۲۸) از روضه کافی از ابن عباس.

(۷) طبری (ج ۱۶، ص ۱۹، با اختلاف سند) از عبد الله بن عمیر و از عبد الله بن سلام و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۰) از نسایی و ابن مردویه از اوس از رسول خدا (ص) و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۱) از ابن ابی حاتم از سدی از علی (ع).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۵

آنها نمی مرده مگر آنکه دارای هزار فرزند شده باشد، و به همین جهت آمار آنها از عدد سایر بشر بیشتر بوده. حتی در بعضی «۱» روایات آمار آنها را نه برابر همه بشر دانسته. و نیز روایت «۲» شده که این قوم از نظر نیروی جسمی و شجاعت به حدی بوده اند که به هیچ حیوان و یا درنده و یا انسانی نمی گذشتند مگر آنکه آن را پاره پاره کرده می خوردند. و نیز به هیچ کشت و زرع و یا درختی نمی گذشتند مگر آنکه همه را می چریدند، و به هیچ نهری بر نمی

خورند مگر آنکه آب آن را می خوردند و آن را خشک می کردند. و نیز روایت «۳» شده که یاجوج یک قوم و ماجوج قومی دیگر و امتی دیگر بوده اند، و هر یک از آنها چهار صد هزار امت و فامیل بوده اند، و به همین جهت جز خدا کسی از عدد آنها خبر نداشته.

و نیز روایت «۴» شده که سه طائفه بوده اند، یک طائفه مانند ارز بوده اند که درختی است بلند. طائفه دیگر طول و عرضشان یکسان بوده و از هر طرف چهار زرع بوده اند، و طائفه سوم که از آن دو طائفه شدیدتر و قوی تر بودند هر یک دو لاله گوش داشته اند که یکی از آنها را تشک و دیگری را لحاف خود می کرده، یکی لباس تابستانی و دیگری لباس زمستانی آنها بوده اولی پشت و رویش دارای پرهایی ریز بوده و آن دیگری پشت و رویش کرک بوده است. بدنی سفت و سخت داشته اند. کرک و پشم بدنشان بدنهایشان را می پوشانده. و نیز روایت «۵» شده که قامت هر یک از آنها یک وجب و یا دو وجب و یا سه وجب بوده. و در بعضی «۶» دیگر آمده که آنهايي که لشکر ذو القرنین با ایشان می جنگیدند صورتهایشان مانند سگ بوده.

---

(۱) در الدر المنثور (ج ۳، ص ۲۴۹) از عبد الرزاق و غیر او از عبد الله بن عمر.

(۲) الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.

(۳) در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۰) از ابن منذر و ابی الشیخ از حسان بن عطیه و از ابن ابی حاتم و غیر او از حدیفه از رسول خدا (ص) و نیز در مبالغه از جهت آمار این امت آمده که از رسول خدا (ص) روایت شده که فرمود یاجوج و ماجوج معادل هزار برابر مسلمانان هستند [البدايه و النهايه از صحیح بخاری و مسلم از ابی سعید از رسول خدا (ص)] در حالی که می گویند مسلمانان پنج یک اهل زمینند و لازمه این حرف این می شود که یاجوج و ماجوج دویست برابر جمعیت روی زمین باشند.

(۴) در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۴) از ابن منذر و ابن ابی حاتم از کعب الاحبار.

(۵) در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۰) از ابن منذر و حاکم و غیر آن دو از ابن عباس.

(۶) در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابن منذر و از عده ای از عقبه بن عامر از رسول خدا (ص) [.....].

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۶

و از جمله آن اختلافات اختلافی است که در تاریخ زندگی سلطنت ذو القرنین است، در بعضی از روایات «۱» آمده که بعد از نوح، و در بعضی «۲» دیگر در زمان ابراهیم و هم عصر وی می زیسته، زیرا ذو القرنین حج خانه خدا کرده و با ابراهیم مصافحه نموده است، و این اولین مصافحه در دنیا بوده. و در بعضی «۳» دیگر آمده که وی در زمان داوود می زیسته است.

باز از جمله اختلافاتی که در روایات این داستان هست اختلاف در مدت سلطنت ذو القرنین است. در بعضی «۴» از روایات آمده که سی سال، و در بعضی «۵» دیگر دوازده سال، و در روایات دیگر مقدارهایی دیگر گفته شده.

این بود جهات اختلافی که هر که به تاریخ مراجعه نماید و اخبار این داستان را در جوامع حدیث از قبیل الدر المنثور، بحار، برهان و نور الثقلین از نظر بگذرانند به آنها واقف می گردد.

و در کتاب کمال الدین به سند خود از اصبح بن نباته روایت کرده که گفت: ابن الکواء در محضر علی (ع) هنگامی که آن جناب بر فراز منبر بود برخاست و گفت:

یا امیر المؤمنین ما را از داستان ذو القرنین خبر بده، آیا پیغمبر بوده و یا ملک؟ و مرا از دو قرن او خبر بده آیا از طلا بوده یا از نقره؟ حضرت فرمود: نه پیغمبر بود، و نه ملک. و دو قرنش نه از طلا بود و نه از نقره. او مردی بود که خدای را دوست می داشت و خدا هم او را دوست داشت، او خیرخواه خدا بود، خدا هم برایش خیر می خواست، و بدین جهت او را ذو القرنین خواندند که قومش را به سوی خدا دعوت می کرد و آنها او را زدند و یک طرف سرش را شکستند، پس مدتی از مردم غایب شد، و بار دیگر به سوی آنان برگشت، این بار هم زدند و طرف دیگر سرش را شکستند، و اینک در میان شما نیز کسی مانند او هست «۶».

مؤلف: ظاهراً کلمه "ملک" در این روایت به فتح لام (فرشته) باشد نه به کسر آن (پادشاه)، برای اینکه در روایاتی که به حد استفاضه از آن جناب و از دیگران نقل شده همه او

---

(۱) در تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۵۱، ح ۸۷) از اصبح از علی (ع).

(۲) الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابن مردویه و غیر او از عبید بن عمیر، و در نور الثقلین (ج ۳، ص ۲۸۸، ح ۱۸۱) از امالی شیخ از امام باقر (ع) و در عرائس ابن اسحاق.

(۳) الدر المنثور از ابن ابی حاتم و ابن عساکر از مجاهد.

(۴) برهان (ج ۲، ص ۴۷۹، ح ۲) از برقی از موسی بن جعفر (ع).

(۵) الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۷) از ابن ابی حاتم از وهب.

(۶) کمال الدین، ط انتشارات اسلامی، ص ۳۹۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۷

را سلطانی جهان گیر معرفی کرده اند. پس اینکه در این روایت آن را نفی کرده و همچنین پیغمبر بودن او را نیز نفی کرده به خاطر این بوده که روایات وارده از رسول خدا را که در بعضی آمده که پیغمبر بوده، و در بعضی دیگر فرشته ای از فرشتگان که همین قول عمر بن خطاب است هم چنان که اشاره به آن گذشت، تکذیب نماید.

و اینک فرمود "اینک در میان شما مانند او هست" یعنی مانند ذو القرنین در دو بار شکافته شدن فرقتش، و مقصودش خودش بوده، چون یک طرف فرق سر ایشان از ضربت ابن عبد ود شکافته شد و طرف دیگر به ضربت عبد الرحمن ابن ملجم (لعنه الله علیه) که با همین ضربت دومی شهید گردید. و نیز به دلیل روایت کمال الدین که از روایات مستفیضه از امیر المؤمنین (ع) است و شیعه و اهل سنت به الفاظ مختلفی از آن جناب نقل کرده اند و

مبسوطتر از همه از نظر لفظ همین نقلی است که ما آوردیم. چیزی که هست دست نقل به معنا با آن بازیها کرده و آن را به صورت عجیب و غریب و نهایت تحریف در آورده است.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از سالم بن ابی الجعد روایت کرده که گفت:

شخصی از علی (ع) از ذو القرنین پرسش نمود که آیا پیغمبر بوده یا نه؟ فرمود: از پیغمبرتان شنیدم که می فرمود: او بنده ای بود معتقد به وحدانیت خدا و مخلص در عبادتش، خدا هم خیرخواه او بود «۱».

و در احتجاج از امام صادق (ع) در ضمن حدیث مفصلی روایت کرده که گفت: سائل از آن جناب پرسید مرا از آفتاب خبر ده که در کجا پنهان می شود؟ فرمود: بعضی از علما گفته اند وقتی آفتاب به پائین ترین نقطه سرازیر می شود، فلک آن را می چرخاند و دوباره به شکم آسمان بالا می برد، و این کار همیشه جریان دارد تا آنکه به طرف محل طلوع خود پائین آید، یعنی آفتاب در چشمه لایه داری فرو رفته سپس زمین را پاره نموده، دوباره به محل طلوع خود برمی گردد، به همین جهت زیر عرش متحیر شده تا آنکه اجازه اش دهند بار دیگر طلوع کند، و همه روزه نورش سلب شده، هر روز نور دیگری سرخ فام به خود می گیرد «۲».

مؤلف: اینکه فرمود: "به پائین ترین نقطه سرازیر می شود" تا آنجا که فرمود "به محل طلوع خود برمی گردد" بیان سیر آفتاب است از حین غروب تا هنگام طلوعش در مدار آسمان بنا بر فرضیه معروف بطلمیوسی، چون آن روز این فرضیه بر سر کار بود که اساسش مبنی بر سکون

---

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۰.

(۲) احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۹۹، ط نجف.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۸

زمین و حرکت اجرام سماوی در پیرامون آن بود، و به همین جهت امام (ع) این قضیه را نسبت به بعضی علماء داده است. و اینکه داشت "یعنی آفتاب در چشمه لای داری فرو رفته سپس زمین را پاره می کند و دوباره به محل طلوع خود برمی گردد" جزء کلام امام نیست، بلکه کلام بعضی از راویان خبر است، که به خاطر قصور فهم، آیه "تَغْرُبُ فِي عَيْنِ حَمِيمَةٍ" را به فرو رفتن آفتاب در چشمه لای دار، و غایب شدنش در آن، و چون ماهی شنا کردن در آب، و پاره کردن زمین، و دوباره به محل طلوع برگشتن، و سپس رفتن به زیر عرش، تفسیر کرده اند. به نظر آنها عرش، آسمانی است فوق آسمانهای هفتگانه، و یا جسمی است نورانی که ما فوق آن نیست، و آن را بالای آسمان هفتم گذاشته اند، و آفتاب شبها در آنجا هست تا اجازه اش دهند طلوع کند، آن وقت است که نوری قرمز به خود می گیرد و طلوع می کند.

اروایاتی در ذیل برخی جملات آیات راجع به ذو القرنین [ ..... ص : ۵۱۸

و همین راوی در جمله "پس در زیر عرش متحیر شده، تا آنکه اجازه اش دهند طلوع کند" به روایت دیگری اشاره کرده که از رسول خدا (ص) روایت شده که ملائکه آفتاب را بعد از غروبش به زیر عرش می برند، و نگاه می دارند در



حالی که اصلا نور ندارد، و در همانجا هست در حالی که هیچ نمی داند فردا چه ماموریتی به او می دهند، تا آنکه جامه نور را بر تنش کرده، دستورش می دهند طلوع کند. فهم قاصر او در عرش همان اشتباهی را مرتکب شده که در تفسیر غروب در اینجا مرتکب شده بود، در نتیجه قدم به قدم از حق دورتر شده است.

و در تفسیر "عرش" به فلک نهم و یا جسم نورانی نظیر تخت، در کتاب و سنت چیزی که قابل اعتماد باشد وجود ندارد. همه اینها مطالبی است که فهم این راوی آن را تراشیده. و ما بیشتر روایات عرش را در اوائل جزء هشتم این کتاب نقل نمودیم.

و همین که امام (ع) مطلب را به بعضی از علماء نسبت داده خود اشاره به این است که آن جناب مطلب را صحیح ندانسته، و این امکان را هم نداشته که حق مطلب را بیان فرماید، و چگونه می توانسته اند بیان کنند در حالی که فهم شنوندگان آن قدر ساده و نارسا بوده که یک فرضیه آسان و سهل التصور در نزد اهل فنش را اینطور که دیدید گیج و گم می کردند. در چنین زمانی اگر امام حق مطلب را که امری خارج از احساس به خواص ظاهری و بیرون از گنجایش فکر آن روز شنونده بود بیان می کردند شنوندگان چگونه تلقی اش نموده، و چه معانی برایش می تراشیدند؟.

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق، سعید بن منصور، ابن جریر، ابن منذر و ابن ابی ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص:

۵۱۹

حاتم از طریق عثمان بن ابی حاضر، از ابن عباس روایت کرده اند که به وی گفته شد:

معاویه بن ابی سفیان آیه سوره کهف را "تغرب فی عین حامیه" قرائت کرده. ابن عباس می گوید: من به معاویه گفتم: ما این آیه را جز به لفظ "حمئه" قرائت نکرده ایم، (تو این قرائت را از که شنیدی؟). معاویه به عبد الله عمر گفت: تو چه جور می خوانی؟ گفت:

همانطور که تو خواندی.

ابن عباس می گوید: به معاویه گفتم قرآن در خانه من نازل شده، (تو از این و آن می پرسی؟) معاویه فرستاد نزد کعب الاحبار و احضارش نموده، پرسید در تورات محل غروب آفتاب را کجا دانسته؟ کعب گفت: از اهل عربیت بی پرس، که آنان بهتر می دانند، و اما من در تورات می یابم که آفتاب در آب و گل غروب می کند، و در اینجا با دست اشاره به سمت مغرب کرد- ابن ابی حاضر به ابن عباس گفت: اگر من با شما دو نفر بودم چیزی می گفتم که سخن تو را تایید کند، و معاویه را نسبت به کلمه "حمئه" بصیرت بخشید. ابن عباس پرسید: چه می گفتی؟ گفت این مدرک را ارائه می دادم که تبع در ضمن خاطراتی که از ذو القرنین و از علاقه مندی او به علم و پیروی از آن نقل کرده گفته است.

قد کان ذو القرنین عمر مسلما ملکا تدین له الملوک و تحشد

فاتی المشارق و المغرب یتغی اسباب ملک من حکیم مرشد

فرأی مغیب الشمس عند غروبها فی عین ذی خلب و ٹاٹ حرمذ «۱»

ابن عباس پرسید "خلب" چیست؟ اسود گفت: در زبان قوم تبع به معنای گل است، پرسید "ثاط" به چه معنا است؟ گفت: به معنای لای است، پرسید "حرمدم" چیست؟ گفت:

سیاه. ابن عباس غلامی را صدا زد که آنچه این مرد می گوید بنویس «۲».

مؤلف: این حدیث با مذاق جماعت که قائل به تواتر قراءتها هستند آن طور که باید سازگاری ندارد.

---

(۱) ذوالقرنین مردی مسلمان بود که عمری را به اسلام گذارنده و پادشاهی بود که پادشاهان خدمتش کردند و نزدش جمع شدند.

پس به مشارق و مغارب عالم سفر کرد و در جستجوی اسباب ملک بود که حکیمی مرشد بیابد و از او بپرسد.

پس محل غروب آفتاب را در هنگام غروب دید که در چشمه ای گل آلود و سیاه رنگ فرو می رفت.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۲۰

و از تیجان ابن هشام همین حدیث را نقل کرده، و در آن چنین آمده که: ابن عباس این اشعار را برای معاویه خواند، معاویه از معنای "خلب" و "ثاط" و "حرمدم" پرسید، و در جوابش گفت: خلب به معنای لایه زیرین است، و حرمدم شن و سنگ زیر آن است، آن گاه قصیده را هم ذکر کرده. و همین اختلاف خود شاهد بر این است که در این روایت نارسایی وجود دارد.

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از ابی جعفر (ع) روایت کرده که در ذیل این کلام خدای عز و جل: "لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا" فرمود: چون هنوز خانه ساختن را یاد نگرفته بودند «۱».

و در تفسیر قمی در ذیل همین آیه نقل کرده که امام فرمود: چون هنوز لباس دوختن را نیاموخته بودند «۲».

و در الدر المنثور است که ابن منذر از ابن عباس روایت کرده که در ذیل جمله "حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ" گفته: یعنی دو کوه که یکی کوه ارمینیه و یکی کوه آذربایجان است «۳».

و در تفسیر عیاشی از مفضل روایت کرده که گفت از امام صادق (ع) از معنای آیه "أَجْعَلُ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا" پرسش نمودم، فرمود: منظور تقیه است که "فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا" اگر به تقیه عمل کنی در حق تو هیچ حيله ای نمی توانند بکنند، و خود حصنی حصین است، و میان تو و اعداء خدا سدی محکم است که نمی توانند آن را سوراخ کنند «۴».

و نیز در همان کتاب از جابر از آن جناب روایت کرده که آیه را به تقیه تفسیر فرموده است «۵».

مؤلف: این دو روایت از باب جری است نه تفسیر.

و در تفسیر عیاشی از اصبع بن نباته از علی (ع) روایت کرده که روز را در جمله " وَ تَرَكَنا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ " به روز قیامت تفسیر فرموده «۶».

مؤلف: ظاهر آیه به حسب سیاق این است که این آیه مربوط به علائم ظهور قیامت باشد، و شاید مراد امام هم از روز قیامت همان مقدمات آن روز باشد، چون بسیار می شود که

---

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۰، ح ۸۴.

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۱.

(۳) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۹.

(۴ و ۵ و ۶) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۱ [.....].

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۲۱

قیامت به روز ظهور مقدماتش هم اطلاق می شود.

و در همان کتاب از محمد بن حکیم روایت شده که گفت: من نامه ای به امام صادق (ع) نوشتم، و در آن پرسیدم: آیا نفس قادر بر معرفت هست یا نه؟ می گوید:

امام فرمود نه. پرسیدم خدای تعالی می فرماید: "الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَسْتَشْعِرُونَ سَمْعًا" و از آن برمی آید که دیدگان کفار بینایی داشته و بعدا دچار غطاء شده. امام فرمود: این آیه " ما كَانُوا يَسْتَشْعِرُونَ السَّمْعَ وَ مَا كَانُوا يُبْصِرُونَ " کنایه است از ندیدن و نشنیدن، نه اینکه می بینند ولی غطاء جلو دید آنان را گرفته است. می گوید عرض کردم: پس چرا از آنان عیب می گیرد؟ فرمود: از آن جهت که خدا با آنان معامله کرده عیب نمی گیرد، بلکه از آن جهت که خود چنین کردند از آنها عیب می گیرد و اگر منحرف نمی شدند و تکلف نمی کردند عیبی بر آنان نبود «۱».

مؤلف: یعنی کفار، خود مسبب این حجاب اند و به همین جهت به آثار و تبعات آن گرفتار می شوند.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه مذکور از امام روایت کرده که فرمود: کسانی هستند که به خلقت خدا و آیات ارضی و سماوی او نظر نمی افکنند «۲».

مؤلف: و در عیون «۳» از حضرت رضا (ع) روایت کرده که آیه را بر منکرین ولایت تطبیق فرموده، و این همان تطبیق کلی بر مصداق است.

---

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۱.

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

(۳) عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۱، ص ۱۳۶، ح ۳۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۲۲

گفتاری پیرامون داستان ذو القرنین بحثی قرآنی و تاریخی در چند فصل ..... ص: ۵۲۲

۱- داستان ذو القرنین در قرآن ..... ص: ۵۲۲

قرآن کریم متعرض اسم او و تاریخ زندگی و ولادت و نسب و سایر مشخصاتش نشده.

البته این رسم قرآن کریم در همه موارد است که در هیچ یک از قصص گذشتگان به جزئیات نمی پردازد. در خصوص ذو القرنین هم اکتفاء به ذکر سفرهای سه گانه او کرده، اول رحلتش به مغرب تا آنجا که به محل فرو رفتن خورشید رسیده و دیده است که آفتاب در "عَيْنِ حَمِيهِ" و "یا" حامیه " فرو می رود، و در آن محل به قومی برخورد کرده است. و رحلت دومش از مغرب به طرف مشرق بوده، تا آنجا که به محل طلوع خورشید رسیده، و در آنجا به قومی برخورد کرده خداوند میان آنان و آفتاب ساتر و حاجبی قرار نداده.

و رحلت سومش تا به موضع بین السدین بوده، و در آنجا به مردمی برخورد کرده که به هیچ وجه حرف و کلام نمی فهمیدند و چون از شر یاجوج و ماجوج شکایت کردند، و پیشنهاد کردند که هزینه ای در اختیارش بگذارند و او بر ایشان دیواری بکشد، تا مانع نفوذ یاجوج و ماجوج در بلاد آنان باشد. او نیز پذیرفته و وعده داده سدی بسازد که ما فوق آنچه آنها آرزویش را می کنند بوده باشد، ولی از قبول هزینه خودداری کرده است و تنها از ایشان نیروی انسانی خواسته است. آن گاه از همه خصوصیات بنای سد تنها اشاره ای به رجال و قطعه های آهن و دمهای کوره و قطر نموده است.

این آن چیزی است که قرآن کریم از این داستان آورده، و از آنچه آورده چند خصوصیت و جهت جوهری داستان استفاده می شود:

اول اینکه صاحب این داستان قبل از اینکه داستانش در قرآن نازل شود بلکه حتی در زمان زندگی اش ذو القرنین نامیده می شده، و این نکته از سیاق داستان یعنی جمله "يَسْأَلُونَكَ تَرْجَمَهُ الْمِيزَانَ، ج ۱۳، ص: ۵۲۳

عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ"

و "قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ" و "قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ" به خوبی استفاده می شود، (از جمله اول برمی آید که در عصر رسول خدا (ص) قبل از نزول این قصه چنین اسمی بر سر زبانها بوده، که از آن جناب داستانش را پرسیده اند. و از دو جمله بعدی به خوبی معلوم می شود که اسمش همین بوده که با آن خطابش کرده اند).

خصوصیت دوم اینکه او مردی مؤمن به خدا و روز جزاء و متدین به دین حق بوده که بنا بر نقل قرآن کریم گفته است: "هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا" و نیز گفته: "أَمَا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعْدِبُهُ ثُمَّ يَرُدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا وَأَمَا مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا ... " گذشته از اینکه آیه "قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا" که خداوند اختیار تام به او می دهد، خود شاهد بر مزید کرامت و مقام دینی او می باشد، و می فهماند که او به وحی و یا الهام و یا به وسیله پیغمبری از پیغمبران تایید می شده، و او را کمک می کرده.

خصوصیت سوم اینکه او از کسانی بوده که خداوند خیر دنیا و آخرت را برایش جمع کرده بود. اما خیر دنیا، برای اینکه سلطنتی به او داده بود که توانست با آن به مغرب و مشرق آفتاب برود، و هیچ چیز جلوگیری نكند بلکه تمامی اسباب مسخر و زبون او باشند. و اما آخرت، برای اینکه او بسط عدالت و اقامه حق در بشر نموده به صلح و عفو و رفق و کرامت نفس و گستردن خیر و دفع شر در میان بشر سلوک کرد، که همه اینها از آیه "إِنَّا مَكَنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا" استفاده می شود. علاوه بر آنچه که از سیاق داستان بر می آید که چگونه خداوند نیروی جسمانی و روحانی به او ارزانی داشته است.

جهت چهارم اینکه به جماعتی ستمکار در مغرب برخورد و آنان را عذاب نمود.

جهت پنجم اینکه سدی که بنا کرده در غیر مغرب و مشرق آفتاب بوده، چون بعد از آنکه به مشرق آفتاب رسیده پیروی سببی کرده تا به میان دو کوه رسیده است، و از مشخصات سد او علاوه بر اینکه گفتیم در مشرق و مغرب عالم نبوده این است که میان دو کوه ساخته شده، و این دو کوه را که چون دو دیوار بوده اند به صورت یک دیوار ممتد در آورده است. و در سدی که ساخته پاره های آهن و قطر به کار رفته، و قطعا در تنگنایی بوده که آن تنگنا رابط میان دو قسمت مسکونی زمین بوده است.

۲-داستان ذو القرنین و سد و یاجوج و ماجوج از نظر تاریخ ..... ص : ۵۲۳

قدمای از مورخین هیچ یک در اخبار خود پادشاهی را که نامش ذو القرنین و یا شبیه به ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۲۴

آن باشد اسم نبرده اند. و نیز اقوامی به نام یاجوج و ماجوج و سدی که منسوب به ذو القرنین باشد نام نبرده اند. بله به بعضی از پادشاهان حمیر از اهل یمن اشعاری نسبت داده اند که به عنوان مباهات نسبت خود را ذکر کرده و یکی از پدران خود را که سمت پادشاهی " تبع " داشته را به نام ذو القرنین اسم برده و در سروده هایش این را نیز سروده که او به مغرب و مشرق عالم سفر کرد و سد یاجوج و ماجوج را بنا نمود، که به زودی در فصول آینده مقداری از آن اشعار به نظر خواننده خواهد رسید- ان شاء الله.

و نیز ذکر یاجوج و ماجوج در مواضعی از کتب عهد عتیق آمده. از آن جمله در اصحاح دهم از سفر تکوین تورات: " اینان فرزندان دودمان نوح اند: سام و حام و یافث که بعد از طوفان برای هر یک فرزندی شد، فرزندان یافث عبارت بودند از جومر و ماجوج و مادای و باوان و نوبال و ماشک و نبراس."

و در کتاب حزقیال اصحاح سی و هشتم آمده: " خطاب کلام رب به من شد که می گفت: ای فرزند آدم روی خود متوجه جوج سرزمین ماجوج رئیس روش ماشک و نوبال، کن، و نبوت خود را اعلام بدار و بگو آقا و سید و رب این چنین گفته: ای جوج رئیس روش ماشک و نوبال، علیه تو برخاستم، تو را برمی گردانم و دهنه هایی در دو فک تو می کنم، و تو و همه لشگرت را چه پیاده و چه سواره بیرون می سازم، در حالی که همه آنان فاخرترین لباس بر تن داشته باشند، و جماعتی عظیم و با سپر باشند همه شان شمشیرها به دست داشته باشند، فارس و کوش و فوط با ایشان باشد که همه با سپر و کلاهخود باشند، و جومر و همه لشگرش و خانواده نوجرمه از اواخر شمال با همه لشگرش شعبه های کثیری با تو باشند."

می گوید: " به همین جهت ای پسر آدم باید ادعای پیغمبری کنی و به جوج بگویی سید رب امروز در نزدیکی سکنای شعب اسرائیل در حالی که در امن هستند چنین گفته: آیا نمی دانی و از محلت از بالای شمال می آیی."

و در اصحاب سی و نهم داستان سابق را دنبال نموده می گوید: " و تو ای پسر آدم برای جوج ادعای پیغمبری کن و بگو سید رب اینچنین گفته: اینک من علیه توام ای جوج ای رئیس روش ماشک و نوبال و اردک و اقودک، و تو را از بالاهاى شمال بالا می برم، و به کوه های اسرائیل می آورم، و کمانت را از دست چپت و تیرهایت را از دست راست می زنم، که بر کوه های اسرائیل بیفتی، و همه لشگریان و شعوبی که با تو هستند بیفتند، آیا می خواهی خوراک مرغان کاشر از هر نوع و وحشی های بیابان شوی؟ بر روی زمین بیفتی؟ چون من به کلام سید رب سخن گفتم، و آتشی بر ماجوج و بر ساکنین در جزائر ایمن می فرستم، آن وقت است که می دانند منم رب..."

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۲۵

و در خواب یوحنا در اصحاب بیستم می گوید: " فرشته ای دیدم که از آسمان نازل می شد و با او است کلید جهنم و سلسله و زنجیر بزرگی بر دست دارد، پس می گیرد ازدهای زنده قدیمی را که همان ابلیس و شیطان باشد، و او را هزار سال زنجیر می کند، و به جهنمش می اندازد و درب جهنم را به رویش بسته قفل می کند، تا دیگر امتهای بعدی را گمراه نکند، و بعد از تمام شدن هزار سال البته باید آزاد شود، و مدت اندکی رها گردد."

آن گاه می گوید: " پس وقتی هزار سال تمام شد شیطان از زندانش آزاد گشته بیرون می شود، تا امتهای را که در چهار گوشه زمینند جوج و ماجوج همه را برای جنگ جمع کند در حالی که عددشان مانند ریگ دریا باشد، پس بر پهنای گیتی سوار شوند و لشکرگاه قدیسین را احاطه کنند و نیز مدینه محبوبه را محاصره نمایند، آن وقت آتشی از ناحیه خدا از آسمان نازل شود و همه شان را بخورد، و ابلیس هم که گمراهشان می کرد در دریاچه آتش و کبریت بیفتد، و با وحشی و پیغمبر دروغگو بباشد، و به زودی شب و روز عذاب شود تا ابد الابدین."

از این قسمت که نقل شده استفاده می شود که " ماجوج " و " یا " جوج و ماجوج " امتی و یا امتهایی عظیم بوده اند، و در قسمت های بالای شمال آسیا از آبادی های آن روز زمین می زیسته اند، و مردمانی جنگجو و معروف به جنگ و غارت بوده اند.

اینجاست که ذهن آدمی حدس قریبی می زند، و آن این است که ذو القرنین یکی از ملوک بزرگ باشد که راه را بر این امتهای مفسد در زمین سد کرده است، و حتما باید سدی که او زده فاصل میان دو منطقه شمالی و جنوبی آسیا باشد، مانند دیوار چین و یا سد باب الأواب و یا سد داریال و یا غیر آنها.

تاریخ امم آن روز جهان هم اتفاق دارد بر اینکه ناحیه شمال شرقی از آسیا که ناحیه احداب و بلندیهایی شمال چین باشد موطن و محل زندگی امتی بسیار بزرگ و وحشی بوده امتی که مدام رو به زیادی نهاده جمعیتشان فشرده تر می شد، و این امت همواره بر امتهای مجاور خود مانند چین حمله می بردند، و چه بسا در همانجا زاد و ولد کرده به سوی بلاد آسیای وسطی و خاورمیانه سرازیر می شدند، و چه بسا که در این کوه ها به شمال اروپا نیز رخنه می کردند. بعضی از ایشان طوائفی بودند که در همان سرزمین هایی که غارت کردند سکونت نموده متوطن می شدند،

که اغلب سکنه اروپای شمالی از آنهایند، و در آنجا تمدنی به وجود آورده، و به زراعت و صنعت می پرداختند. و بعضی دیگر برگشته به همان غارتگری خود ادامه می دادند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۲۶

بعضی از مورخین گفته اند که یاجوج و ماجوج امتهایی بوده اند که در قسمت شمالی آسیا از تبت و چین گرفته تا اقیانوس منجمد شمالی و از ناحیه غرب تا بلاد ترکستان زندگی می کردند این قول را از کتاب "فاکبه الخلفاء و تهذیب الاخلاق" ابن مسکویه، و رسائل اخوان الصفاء، نقل کرده اند.

و همین خود مؤید آن احتمالی است که قبلا تقویتش کردیم، که سد مورد بحث یکی از سدهای موجود در شمال آسیا فاصل میان شمال و جنوب است.

۳- ذو القرنین کیست و سدش کجا است؟ [اقوال مختلف در این باره] ..... ص: ۵۲۶

مورخین و ارباب تفسیر در این باره اقوالی بر حسب اختلاف نظریه شان در تطبیق داستان دارند:

الف- به بعضی از مورخین نسبت می دهند که گفته اند: سد مذکور در قرآن همان دیوار چین است. آن دیوار طولانی میان چین و مغولستان حائل شده، و یکی از پادشاهان چین به نام "شین هوانک تی" آن را بنا نهاده، تا جلو هجومهای مغول را به چین بگیرد. طول این دیوار سه هزار کیلومتر و عرض آن ۹ متر و ارتفاعش پانزده متر است، که همه با سنگ چیده شده، و در سال ۲۶۴ قبل از میلاد شروع و پس از ده و یا بیست سال خاتمه یافته است، پس ذو القرنین همین پادشاه بوده.

و لیکن این مورخین توجه نکرده اند که اوصاف و مشخصاتی که قرآن برای ذو القرنین ذکر کرده و سدی که قرآن بنایش را به او نسبت داده با این پادشاه و این دیوار چین تطبیق نمی کند، چون در باره این پادشاه نیامده که به مغرب اقصی سفر کرده باشد، و سدی که قرآن ذکر کرده میان دو کوه واقع شده و در آن قطعه های آهن و قطر، یعنی مس مذاب به کار رفته، و دیوار بزرگ چین که سه هزار کیلومتر است از کوه و زمین همین طور، هر دو می گذرد و میان دو کوه واقع نشده است، و دیوار چین با سنگ ساخته شده و در آن آهن و قطری به کاری نرفته.

ب- به بعضی دیگری از مورخین نسبت داده اند که گفته اند: آنکه سد مذکور را ساخته یکی از ملوک آشور «۱» بوده که در حوالی قرن هفتم قبل از میلاد مورد هجوم اقوام "سیت" «۲» قرار می گرفته، و این اقوام از تنگنای کوه های قفقاز تا ارمنستان آن گاه ناحیه غربی

---

(۱) این نظریه از کتاب "کیهان شناخت" تالیف حسن بن قطان مروزی طبیب و منجم متوفی سنه ۵۴۸ هـ- نقل شده، و در آن اسم آن پادشاه را "بلینس" و نیز اسکندر دانسته.

(۲) این اقوام به طوری که گفته اند: در اصطلاح غربی ها "سیت" نامیده می شدند، که نامی از ایشان در بعضی از سنگنبشته های زمان داریوش نیز آمده، ولی در نزد یونانی ها "میگاک" نامیده شده اند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۲۷

ایران هجوم می آوردند، و چه بسا به خود آشور و پایتختش "نینوا" هم می رسیدند، و آن را محاصره نموده دست به قتل و غارت و برده گیری می زدند، بناچار پادشاه آن دیار برای جلوگیری از آنها سدی ساخت که گویا مراد از آن "سد" باب الأبواب" باشد که تعمیر و یا ترمیم آن را به کسری انوشیروان یکی از ملوک فارس نسبت می دهند. این گفته آن مورخین است و لیکن همه گفتگو در این است که آیا با قرآن مطابق است یا خیر؟.

ج- صاحب روح المعانی نوشته: بعضی ها گفته اند او، یعنی ذو القرنین، اسمش فریدون بن اثفیان بن جمشید پنجمین پادشاه پیشدادی ایران زمین بوده، و پادشاهی عادل و مطیع خدا بوده. و در کتاب صور الاقالیم ابی زید بلخی آمده که او مؤید به وحی بوده و در عموم تواریخ آمده که او همه زمین را به تصرف در آورده میان فرزنداناش تقسیم کرد، قسمتی را به ایرج داد و آن عراق و هند و حجاز بود، و همو او را صاحب تاج سلطنت کرد، قسمت دیگر زمین یعنی روم و دیار مصر و مغرب را به پسر دیگرش سلم داد، و چین و ترک و شرق را به پسر سومش تور بخشید، و برای هر یک قانونی وضع کرد که با آن حکم براند، و این قوانین سه گانه را به زبان عربی سیاست نامیدند، چون اصلش "سی ایسا" یعنی سه قانون بوده.

و وجه تسمیه اش به ذو القرنین "صاحب دو قرن" این بوده که او دو طرف دنیا را مالک شد، و یا در طول ایام سلطنت خود مالک آن گردید، چون سلطنت او به طوری که در روضه الصفا آمده پانصد سال طول کشید، و یا از این جهت بوده که شجاعت و قهر او همه ملوک دنیا را تحت الشعاع قرار داد «۱».

اشکال این گفتار این است که تاریخ بدان اعتراف ندارد.

د- بعضی دیگر گفته اند: ذو القرنین همان اسکندر مقدونی است که در زبانها مشهور است، و سد اسکندر هم نظیر یک مثلی شده، که همیشه بر سر زبانها هست. و بر این معنا روایاتی هم آمده، مانند روایتی که در قرب الاسناد «۲» از موسی بن جعفر (ع) نقل شده، و روایت عقبه بن عامر «۳» از رسول خدا (ص)، و روایت وهب بن منبه «۴» که هر دو در الدر المنثور نقل شده.

و بعضی از قدمای مفسرین از صحابه و تابعین، مانند معاذ بن جبل - به نقل

---

(۱) روح المعانی، ج ۱۶، ص ۲۵.

(۲) قرب الاسناد.

(۳ و ۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۹۳.

ترجمه میزان، ج ۱۳، ص: ۵۲۸

مجمع البیان «۱» - و قتاده - به نقل الدر المنثور «۲» نیز همین قول را اختیار کرده اند. و بو علی سینا هم وقتی اسکندر مقدونی را وصف می کند او را به نام اسکندر ذو القرنین می نامد، فخر رازی هم در تفسیر کبیر خود «۳» بر این نظریه اصرار و پافشاری دارد.



و خلاصه آنچه گفته این است که: قرآن دلالت می کند بر اینکه سلطنت این مرد تا اقصی نقاط مغرب، و اقصای مشرق و جهت شمال گسترش یافته، و این در حقیقت همان معموره آن روز زمین است، و مثل چنین پادشاهی باید نامش جاودانه در زمین بماند، و پادشاهی که چنین سهمی از شهرت دارا باشد همان اسکندر است و بس.

چون او بعد از مرگ پدرش همه ملوک روم و مغرب را برچیده و بر همه آن سرزمینها مسلط شد، و تا آنجا پیشروی کرد که دریای سبز و سپس مصر را هم بگرفت. آن گاه در مصر به بنای شهر اسکندریه پرداخت، پس وارد شام شد، و از آنجا به قصد سرکوبی بنی اسرائیل به طرف بیت المقدس رفت، و در قربانگاه (مذبح) آنجا قربانی کرد، پس متوجه جانب ارمینیه و باب الأبواب گردید، عراقیها و قبطی ها و بربر خاضعش شدند، و بر ایران مستولی گردید، و قصد هند و چین نموده با امتهای خیلی دور جنگ کرد، سپس به سوی خراسان بازگشت و شهرهای بسیاری ساخت، سپس به عراق بازگشته در شهر "زور" و یا رومیه مدائن از دنیا برفت، و مدت سلطنتش دوازده سال بود.

خوب، وقتی در قرآن ثابت شده که ذو القرنین بیشتر آبادی های زمین را مالک شد، و در تاریخ هم به ثبوت رسید که کسی که چنین نشانه ای داشته باشد اسکندر بوده، دیگر جای شک باقی نمی ماند که ذو القرنین همان اسکندر مقدونی است «۴».

اشکالی که در این قول است این است که: "اولا اینکه گفت" پادشاهی که بیشتر آبادی های زمین را مالک شده باشد تنها اسکندر مقدونی است" قبول نداریم، زیرا چنین ادعایی در تاریخ مسلم نیست، زیرا تاریخ، سلاطین دیگری را سراغ می دهد که ملکش اگر بیشتر از ملک مقدونی نبوده کمتر هم نبوده است.

و ثانيا اوصافی که قرآن برای ذو القرنین برشمرده تاریخ برای اسکندر مسلم نمی داند، و بلکه آنها را انکار می کند. مثلا قرآن کریم چنین می فرماید که "ذو القرنین مردی

---

(۱) مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۹۹.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۲.

(۳) تفسیر کبیر، ج ۲۱، ص ۱۶۵.

(۴) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۶۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۲۹

مؤمن به خدا و روز جزا بوده و خلاصه دین توحید داشته" در حالی که اسکندر مردی وثنی و از صابئی ها بوده، هم چنان که قربانی کردنش برای مشتری، خود شاهد آن است.

و نیز قرآن کریم فرموده "ذو القرنین یکی از بندگان صالح خدا بوده و به عدل و رفق مدارا می کرده" و تاریخ برای اسکندر خلاف این را نوشته است.

و ثالثاً در هیچ یک از تواریخ آنان نیامده که اسکندر مقدونی سدی به نام سد یاجوج و ماجوج به آن اوصافی که قرآن ذکر فرموده ساخته باشد.

و در کتاب "البدایه و النهایه" در باره ذو القرنین گفته: اسحاق بن بشر از سعید بن بشیر از قتاده نقل کرده که اسکندر همان ذو القرنین است، و پدرش اولین قیصر روم بوده، و از دودمان سام بن نوح بوده است. و اما ذو القرنین دوم اسکندر پسر فیلبس بوده است. (آن گاه نسب او را به عیص بن اسحاق بن ابراهیم می رساند و می گوید: او مقدونی یونانی مصری بوده، و آن کسی بوده که شهر اسکندریه را ساخته، و تاریخ بنایش تاریخ رایج روم گشته، و از اسکندر ذو القرنین به مدت بس طولانی متاخر بوده.

و دومی نزدیک سیصد سال قبل از مسیح بوده، و ارسطاطالیس حکیم وزیرش بوده، و همان کسی بوده که دارا پسر دارا را کشته، و ملوک فارس را ذلیل، و سرزمینشان را لگدکوب نموده است.

در دنباله کلامش می گوید: این مطالب را بدان جهت خاطرنشان کردیم که بیشتر مردم گمان کرده اند که این دو اسم یک مسمی داشته، و ذو القرنین و مقدونی یکی بوده، و همان که قرآن اسم می برد همان کسی بوده که ارسطاطالیس وزارتش را داشته است، و از همین راه به خطاهای بسیاری دچار شده اند. آری اسکندر اول، مردی مؤمن و صالح و پادشاهی عادل بوده و وزیرش حضرت خضر بوده است، که به طوری که قبلاً بیان کردیم خود یکی از انبیاء بوده. و اما دومی مردی مشرک و وزیرش مردی فیلسوف بوده، و میان دو عصر آنها نزدیک دو هزار سال فاصله بوده است، پس این کجا و آن کجا؟ نه بهم شبیهند، و نه با هم برابر، مگر کسی بسیار کودن باشد که میان این دو اشتباه کند «۱».

در این کلام به کلامی که سابقاً از فخر رازی نقل کردیم کنایه می زند و لیکن خواننده عزیز اگر در آن کلام دقت نماید سپس به کتاب او آنجا که سرگذشت ذو القرنین را بیان می کند مراجعه نماید، خواهد دید که این آقا هم خطایی که مرتکب شده کمتر از خطای فخر رازی نیست، برای اینکه در تاریخ اثری از پادشاهی دیده نمی شود که دو هزار سال قبل از

---

(۱) البدایه و النهایه، ط بیروت، ج ۲، ص ۱۰۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۳۰

مسیح بوده، و سیصد سال در زمین و در اقصی نقاط مغرب تا اقصای مشرق و جهت شمال سلطنت کرده باشد، و سدی ساخته باشد و مردی مؤمن صالح و بلکه پیغمبر بوده و وزیرش خضر بوده باشد و در طلب آب حیات به ظلمات رفته باشد، حال چه اینکه اسمش اسکندر باشد و یا غیر آن.

ه- جمعی از مورخین از قبیل اصمعی در "تاریخ عرب قبل از اسلام" و ابن هشام در کتاب "سیره" و "تیجان" و ابو ریحان بیرونی در "آثار الباقیه" و نشوان بن سعید در کتاب "شمس العلوم" و ... به طوری که از آنها نقل شده- گفته اند که ذو القرنین یکی از تبابعه اذوای یمن «۱» و یکی از ملوک حمیر بوده که در یمن سلطنت می کرده.

آن گاه در اسم او اختلاف کرده اند، یکی گفته: مصعب بن عبد الله بوده، و یکی گفته صعب بن ذی المراند اول تابعه اش دانسته، و این همان کسی بوده که در محلی به نام "بئر سبع" به نفع ابراهیم (ع) حکم کرد. یکی دیگر گفته: تبع الاقرن و اسمش حسان بوده. اصمعی گفته وی اسعد الکامل چهارمین تابعه و فرزند حسان الاقرن، ملقب به ملکی کرب دوم بوده، و او فرزند ملک تبع اول بوده است. بعضی هم گفته اند نامش "شمر یرعش" بوده است. البته در برخی از اشعار حمیری ها و بعضی از شعرای جاهلیت نامی از ذو القرنین به عنوان یکی از مفاخر برده شده. از آن جمله در کتاب "البدایه و النهایه" نقل شده که ابن هشام این شعر اعشی را خوانده و انشاد کرده است:

---

(۱) مملکت یمن در قدیم به هشتاد و چهار مخلاف تقسیم می شده- مخلاف به منزله قضاء و مدیریت عرف امروز بوده- و هر مخلاfi مشتمل بر تعدادی قلعه بوده که هر قلعه اش را قصر و یا "محفد" می نامیدند و در آن جماعتی از امت زندگی نموده بزرگشان بر آنها حکم می رانده، و صاحب قصر را "ذی" می نامیدند مانند ذی غمدان و ذی معین یعنی صاحب غمدان و صاحب معین، آن گاه جمعی "ذی" را "اذواء" و "ذوین" استعمال نموده اند، و آن کسی که متصدی امر مخلاف بوده "قیل" و جمع آن را "اقیال" می آوردند و آن کسی که متولی امر همه مخلاف ها بوده "ملک" می خواندند و اگر این ملک حضرموت و شحر را هم با یمن ضمیمه می کرده در همه آنها حکم می رانده چنین کسی را "تبع" می خواندند. و اگر تنها بر یمن حکم می راند او را "ملک" می گفتند.

تاریخ تا کنون به اسم پنجاه و پنج نفر از اذواء دست یافته است و لیکن از پادشاهان تنها به هشت نفر که از اذواء و ملوک حمیر بودند. و ملوک حمیر از همان ملوک دولت اخبره حاکمه در یمن بودند که چهارده نفر آنها را از ملوک شمرده اند، و آنچه از تاریخ ملوک یمن از طریق نقل و روایت به دست می آید آن قدر مبهم و پیچیده است که هیچ اعتمادی به تفصیل آن نمی توان کرد[.....].

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۳۱

و الصعب ذو القرنین اصبح ثاویا بالجنوفی جدت اشم مقیما «۱»

و در بحث روایتی سابق گذشت که عثمان بن ابی الحاضر برای ابن عباس این اشعار را انشاد کرد:

قد کان ذو القرنین جدی مسلما ملکا تدین له الملوک و تحشد

و دو بیت دیگر که ترجمه اش نیز گذشت.

مقریزی در کتاب "الخطط" خود می گوید: بدان که تحقیق علمای اخبار به اینجا منتهی شده که ذو القرنین که قرآن کریم نامش را برده و فرموده: "و یَسْئَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ..."

مردی عرب بوده که در اشعار عرب نامش بسیار آمده است، و اسم اصلی اش صعب بن ذی مراند فرزند حارث راثش، فرزند همال ذی سدد، فرزند عاد ذی منح، فرزند عار ملطاط، فرزند سکسک، فرزند وائل، فرزند حمیر، فرزند سبا، فرزند یشجب، فرزند یرعب، فرزند قحطان، فرزند هود، فرزند عابر، فرزند شالح، فرزند ارفخشد، فرزند سام، فرزند نوح بوده است.

و او پادشاهی از ملوک حمیر است که همه از عرب عاربه «۲» بودند و عرب عرباء هم نامیده شده اند. و ذو القرنین تبعی بوده صاحب تاج، و چون به سلطنت رسید نخست تجبر پیشه کرده و سرانجام برای خدا تواضع کرده با خضر رفیق شد. و کسی که خیال کرده ذو القرنین همان اسکندر پسر فیلبس است اشتباه کرده، برای اینکه کلمه "ذو" عربی است و ذو القرنین از لقب های عرب برای پادشاهان یمن است، و اسکندر لفظی است رومی و یونانی.

ابو جعفر طبری گفته: خضر در ایام فریدون پسر ضحاک بوده البته این نظریه عموم علمای اهل کتاب است، ولی بعضی گفته اند در ایام موسی بن عمران، و بعضی دیگر گفته اند در مقدمه لشکر ذو القرنین بزرگ که در زمان ابراهیم خلیل (ع) بوده قرار داشته است. و این خضر در سفرهایش با ذو القرنین به چشمه حیات برخورد کرده و از آن نوشیده است، و به ذو القرنین اطلاع نداده. از همراهان ذو القرنین نیز کسی خبردار نشد، در نتیجه تنها خضر جاودان شد، و او به عقیده علمای اهل کتاب همین الآن نیز زنده است.

ولی دیگران گفته اند: ذو القرنینی که در عهد ابراهیم (ع) بوده همان فریدون پسر ضحاک بوده، و خضر در مقدمه لشکر او بوده است.

ابو محمد عبد الملک بن هشام در کتاب تیجان که در معرفت ملوک زمان نوشته بعد از

---

(۱) صعب ذو القرنین سرانجام در محل جنو در قبر خوابید در حالی که قبرش ظاهر است.

(۲) عرب قبل از حضرت اسماعیل را، عرب عاربه گویند، و به اسماعیل و فرزندانش عرب مستعربه اطلاق می شود.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۳۲

ذکر حسب و نسب ذو القرنین گفته است: وی تبعی بوده دارای تاج. در آغاز سلطنت ستمگری کرد و در آخر تواضع پیشه گرفت، و در بیت المقدس به خضر برخورد کرده با او به مشارق زمین و مغارب آن سفر کرد و همانطور که خدای تعالی فرموده همه رقم اسباب سلطنت برایش فراهم شد و سد یاجوج و ماجوج را بنا نهاد و در آخر در عراق از دنیا رفت.

و اما اسکندر، یونانی بوده و او را اسکندر مقدونی می گفتند، و "مجدونی" اش نیز خوانده اند، از ابن عباس پرسیدند ذو القرنین از چه نژاد و آب خاکی بوده؟ گفت: از حمیر بود و نامش صعب بن ذی مراند بوده، و او همان است که خدایش در زمین مکتب داده و از هر سببی به وی ارزانی داشت، و او به دو قرن آفتاب و به رأس زمین رسید و سدی بر یاجوج و ماجوج ساخت.

بعضی به او گفتند: پس اسکندر چه کسی بوده؟ گفت: او مردی حکیم و صالح از اهل روم بود که بر ساحل دریا در آفریقا مناری ساخت و سرزمین روم را گرفته به دریای عرب آمد و در آن دیار آثار بسیاری از کارگاه ها و شهرها بنا نهاد.

از کعب الاحبار پرسیدند که ذو القرنین که بوده؟ گفت: قول صحیح نزد ما که از احبار و اسلاف خود شنیده ایم این است که وی از قبیله و نژاد حمیر بوده و نامش صعب بن ذی مراند بوده، و اما اسکندر از یونان و از دودمان عیصو

فرزند اسحاق بن ابراهیم خلیل (ع) بوده. و رجال اسکندر، زمان مسیح را درک کردند که از جمله ایشان جالینوس و ارسطاطالیس بوده اند. و همدانی در کتاب انساب گفته: کهلان بن سبا صاحب فرزندی شد به نام زید، و زید پدر عریب و مالک و غالب و عمیکرب بوده است. هیثم گفته: عمیکرب فرزند سبا برادر حمیر و کهلان بود. عمیکرب صاحب دو فرزند به نام ابو مالک فدرحا و مهلیل گردید و غالب دارای فرزندی به نام جناده بن غالب شد که بعد از مهلیل بن عمیکرب بن سبا سلطنت یافت. و عریب صاحب فرزندی به نام عمرو شد و عمرو هم دارای زید و هم یسع گشت که ابا الصعب کنیه داشت. و این ابا الصعب همان ذو القرنین اول است، و همو است مساح و بناء که در فن مساحت و بنائی استاد بود و نعمان بن بشیر در باره او می گوید:

فمن ذا يعادونا من الناس معشرا كراما فذو القرنين منا و حاتم «۱»

---

(۱) این کیانند که از میان مردم با ما دشمنی می کنند با اینکه ما گروهی بزرگواریم و ذو القرنین و حاتم از ماست.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۳۳

و نیز در این باره است که حارثی می گوید:

سموا لنا واحدا منكم فنعرفه في الجاهلية لاسم الملك محتملا

كالتابعين و ذی القرنین یقبله اهل الحجی فاحق القول ما قبلا

و در این باره ابن ابی ذئب خزاعی می گوید:

و منا الذی بالخافقین تغربا و اصعد فی کل البلاد و صوبا

فقد نال قرن الشمس شرقا و مغربا و فی ردم یاجوج بنی ثم نصبا

و ذلک ذو القرنین تفخر حمیر بعسکر قیل لیس یحصی فیحسبا

همدانی سپس می گوید: (علمای همدان می گویند: ذو القرنین اسمش صعب بن مالک بن حارث الاعلی فرزند ربیع بن الحیار بن مالک، و در باره ذو القرنین گفته های زیادی هست «۱».)

و این کلامی است جامع، و از آن استفاده می شود که اول لقب ذو القرنین مختص به شخص مورد بحث نبوده بلکه پادشاهانی چند از ملوک حمیر به این نام ملقب بوده اند، ذو القرنین اول، و ذو القرنین های دیگر.

و ثانیاً ذو القرنین اول آن کسی بوده که سد یاجوج و ماجوج را قبل از اسکندر مقدونی به چند قرن بنا نهاده و معاصر با ابراهیم خلیل (ع) و یا بعد از او بوده- و مقتضای آنچه ابن هشام آورده که وی خضر را در بیت المقدس زیارت کرده همین است که وی بعد از او بود، چون بیت المقدس چند قرن بعد از حضرت ابراهیم (ع) و در زمان داوود و سلیمان ساخته شد- پس به هر حال ذو القرنین هم قبل از اسکندر بوده. علاوه بر اینکه تاریخ حمیر تاریخی مبهم است.

بنا بر آنچه مقریزی آورده گفتار در دو جهت باقی می ماند.

یکی اینکه این ذو القرنین که تبع حمیری است سدی که ساخته در کجا است؟.

دوم اینکه آن امت مفسد در زمین که سد برای جلوگیری از فساد آنها ساخته شده چه امتی بوده اند؟ و آیا این سد یکی از همان سدهای ساخته شده در یمن، و یا پیرامون یمن، از قبیل سد مارب است یا نه؟ چون سدهایی که در آن نواحی ساخته شده به منظور ذخیره ساختن آب برای آشامیدن، و یا زراعت بوده است، نه برای جلوگیری از کسی. علاوه بر اینکه در هیچ یک آنها قطعه های آهن و مس گداخته به کار نرفته، در حالی که قرآن سد ذو القرنین را

---

(۱) الخطط.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۳۴

اینچنین معرفی نموده.

و آیا در یمن و حوالی آن امتی بوده که بر مردم هجوم برده باشند، با اینکه همسایگان یمن غیر از امثال قبط و آشور و کلدان و ... کسی نبوده، و آنها نیز همه ملت‌هایی متمدن بوده اند؟.

یکی از بزرگان و محققین معاصر «۱» ما این قول را تایید کرده، و آن را چنین توجیه می کند: ذو القرنین مذکور در قرآن صدها سال قبل از اسکندر مقدونی بوده، پس او این نیست، بلکه این یکی از ملوک صالح، از پیروان ادواء از ملوک یمن بوده، و از عادت این قوم این بوده که خود را با کلمه "ذی" لقب می دادند، مثلاً می گفتند: ذی همدان، و یا ذی غمدان، و یا ذی المنار، و ذی الاذغار و ذی یزن و امثال آن.

و این ذو القرنین مردی مسلمان، موحد، عادل، نیکو سیرت، قوی، و دارای هیبت و شوکت بوده، و با لشگری بسیار انبوه به طرف مغرب رفته، نخست بر مصر و سپس بر ما بعد آن مستولی شده، و آن گاه هم چنان در کناره دریای سفید به سیر خود ادامه داده تا به ساحل اقیانوس غربی رسیده، و در آنجا آفتاب را دیده که در عینی حمئه و یا حامیه فرو می رود.

سپس از آنجا رو به مشرق نهاده، و در مسیر خود آفریقا را بنا نهاده. مردی بوده بسیار حریص و خبره در بنائی و عمارت. و هم چنان سیر خود را ادامه داده تا به شبه جزیره و صحراهای آسیای وسطی رسیده، و از آنجا به ترکستان، و دیوار چین برخورده، و در آنجا قومی را یافته که خدا میان آنان و آفتاب ساتری قرار نداده بود.

سپس به طرف شمال متمایل و منحرف گشته، تا به مدار السرطان رسیده، و شاید همانجا باشد که بر سر زبانها افتاده که وی به ظلمات راه یافته است. اهل این دیار از وی درخواست کرده اند که برایشان سدی بسازد تا از رخنه یاجوج و ماجوج در بلادشان ایمن شوند، چون یمنی ها- و مخصوصاً ذو القرنین- معروف به تخصص در ساختن سد بوده اند، لذا ذو القرنین برای آنان سدی بنا نهاده است.

حال اگر محل این سد همان محل دیوار چین باشد، که فاصله میان چین و مغول است، ناگزیر باید بگوئیم قسمتی از آن دیوار بوده که خراب شده، و وی آن را ساخته است، و اگر اصل دیوار چنین نباشد، چون اصل آن را بعضی از

ملوک چین قبل این تاریخ ساخته بوده اند که دیگر اشکالی باقی نمی ماند. و به طوری که می گویند از جمله بناهایی که

---

(۱) علامه سید هبه الدین شهرستانی.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۳۵

ذو القرنین که اسم اصلیش " شمر یرعش " بود ساخته شهر سمرقند بوده است.

این احتمال که وی پادشاهی عربی زبان بوده تایید شده به اینکه می بینیم اعراب از رسول خدا (ص) از وی پرسش نموده و قرآن کریم، داستانش را برای تذکر و عبرت گیری آورده است، زیرا اگر از نژاد عرب نبود جهت نداشت از میان همه ملوک عالم تنها او را ذکر کند. پس چون اعراب نسبت به نژاد خود تعصب می ورزیدند سرگذشت او در آنان مؤثرتر بوده، چون ملوک روم و عجم و چین از امتهای دوری بوده اند که اعراب خیلی به شنیدن تاریخشان و عبرت گیری از سرگذشتشان علاقمند نبودند، به همین جهت می بینیم که در سراسر قرآن اسمی از آن ملوک به میان نیامده است. این بود خلاصه کلام شهرستانی «۱».

اشکالی که به گفته وی باقی می ماند این است که دیوار چین نمی تواند سد ذو القرنین باشد، برای اینکه ذو القرنین به اعتراف خود او قرنهای قبل از اسکندر بوده، و دیوار چین در حدود نیم قرن بعد از اسکندر ساخته شده، و اما سدهای دیگری که غیر از دیوار بزرگ چین در آن نواحی هست هیچ یک از آهن و مس ساخته نشده و همه با سنگ است.

صاحب تفسیر جواهر بعد از ذکر مقدمه ای بیانی آورده که خلاصه اش این است که:

با کمک سنگنبشته ها و آثار باستانی از خرابه های یمن به دست آمده که در این سرزمین سه دولت حکومت کرده است: یکی دولت معین بود که پایتختش قراء بوده، و علماء تخمین زده اند که آثار این دولت از قرن چهاردهم قبل از میلاد آغاز و در قرن هفتم و یا هشتم قبل از میلاد خاتمه یافته است، و از ملوک این دولت به شانزده پادشاه مثل " اب یدع " و " اب یدع ینیع " دست یافته اند.

دولت سبا که از قحطانیان بوده اول ادواء بوده و سپس اقیال. و از همه برجسته تر سبا بوده که صاحب قصر صرواح در قسمت شرقی صنعا است، که بر همه ملوک این دولت غلبه یافته است. این سلسله از سال ۸۵۰ ق م تا سال ۱۱۵ ق م در آن نواحی سلطنت داشته اند، و معروف از ملوک آنان بیست و هفت پادشاه بوده که پانزده نفر آنان لقب " مکرب " داشته اند مانند مکرب " یثعمر " و مکرب " ذمرعلی " و دوازده نفر ایشان تنها لقب ملک داشته اند مانند " ملک " ذرح " و ملک " یریم ایمن ".

و سوم سلسله حمیریها که دو طبقه بوده اند اول ملوک سبا و ریدان که از سال ۱۱۵ ق م تا سال ۲۷۵ ب م سلطنت کرده اند. اینها تنها ملوک بوده اند. طبقه دوم ملوک سبا و ریدان

و حضرموت و غیر آن که چهارده نفر از این سلسله سلطنت کرده اند، و بیشترشان تبع بوده اند اول آنان " شمر یرعش" و دوم " ذو القرنین" و سوم " عمرو" شوهر بلقیس «۱» بود که آخرشان منتهی به ذی جدن می شود و آغاز سلطنت این سلسله از سال ۲۷۵ م شروع شده در سال ۵۲۵ خاتمه یافته است.

[سخن صاحب تفسیر " جواهر" در اثبات اینکه ذو القرنین، کورش، پادشاه هخامنشی ایران، و یاجوج و ماجوج، اقوام مغول بوده اند] ..... ص: ۵۳۶

آن گاه صاحب جواهر می گوید: پیشوند " ذی" در لقب ملوک یمن اضافه شده، و هیچ ملوک دیگری از قبیل ملوک روم سراغ نداریم که این کلمه در لقبشان اضافه شده باشد، به همین دلیل است که می گوئیم ذو القرنین از ملوک یمن بوده، و قبل از شخص مورد بحث اشخاص دیگری نیز در یمن ملقب به ذو القرنین بوده اند، و لیکن آیا این همان ذو القرنین مذکور در قرآن باشد یا نه قابل بحث است.

اعتقاد ما این است که: نه، برای اینکه ملوک یمن قریب العهد با ما بوده اند و از آنها چنین خاطراتی نقل نشده مگر در روایاتی که نقالهای قهوه خانه با آنها سر و کار دارند، مثل اینکه " شمر یرعش" به بلاد عراق و فارس و خراسان و صغد سفر کرده و شهری به نام سمرقند بنا نهاده که اصلش " شمرکند" بوده و اسعد ابو کرب در آذربایجان جنگ کرده، و حسان پسرش را به صغد فرستاده و یعفر پسر دیگرش را به روم و برادر زاده اش را به فارس روانه ساخته، و اینکه بعد از جنگ او با چین از حمیریها عده ای در چین باقی ماندند که هم اکنون در آنجا هستند.

ابن خلدون و دیگران این اخبار را تکذیب کرده اند، و آن را مبالغه دانسته و با ادله جغرافیایی و تاریخی رد نموده اند. پس می توان گفت که ذو القرنین از امت عرب بوده و لیکن در تاریخی قبل از تاریخ معروف می زیسته است. این بود خلاصه کلام صاحب جواهر «۲».

و- و بعضی دیگر گفته اند: ذو القرنین همان کورش یکی از ملوک هخامنشی در فارس است که در سالهای " ۵۳۹-۵۶۰ ق م" می زیسته و همو بوده که امپراطوری ایرانی را تاسیس و میان دو مملکت فارس و ماد را جمع نمود. بابل را مسخر کرد و به یهود اجازه مراجعت از بابل به اورشلیم را صادر کرد، و در بنای هیکل کمک ها کرد و مصر را به تسخیر خود درآورد، آن گاه به سوی یونان حرکت نموده بر مردم آنجا نیز مسلط شد و به طرف مغرب رهسپار گردیده

---

(۱) این بلقیس غیر از ملکه سبا می باشد که گفته می شود با سلیمان بن داوود بعد از آنکه او را از سبا فرا خواند ازدواج کرد، و این داستان قریب هزار سال قبل از میلاد می باشد.

(۲) الجواهر.



این قول را یکی از علمای نزدیک به عصر «۱» ما ذکر کرده و یکی از محققین هند «۲» در ایضاح و تقریب آن سخت کوشیده است. اجمال مطلب اینکه: آنچه قرآن از وصف ذو القرنین آورده با این پادشاه عظیم تطبیق می شود، زیرا اگر ذو القرنین مذکور در قرآن مردی مؤمن به خدا و به دین توحید بوده کورش نیز بوده، و اگر او پادشاهی عادل و رعیت پرور و دارای سیره رفیق و رأفت و احسان بوده این نیز بوده و اگر او نسبت به ستمگران و دشمنان مردی سیاستمدار بوده این نیز بوده و اگر خدا به او از هر چیزی سببی داده به این نیز داده، و اگر میان دین و عقل و فضائل اخلاقی وعده و عده و ثروت و شوکت و انقیاد اسباب برای او جمع کرده برای این نیز جمع کرده بود.

و همانطور که قرآن کریم فرموده کورش نیز سفری به سوی مغرب کرده حتی بر لیدیا و پیرامون آن نیز مستولی شده و بار دیگر به سوی مشرق سفر کرده تا به مطلع آفتاب برسید، و در آنجا مردمی دید صحرانشین و وحشی که در بیابانها زندگی می کردند. و نیز همین کورش سدی بنا کرده که به طوری که شواهد نشان می دهد سد بنا شده در تنگه داریال میان کوه های قفقاز و نزدیکیهای شهر تفلیس است. این اجمال آن چیزی است که مولانا ابو الکلام آزاد گفته است که اینک تفصیل آن از نظر شما خواننده می گذرد.

اما مساله ایمانش به خدا و روز جزا: دلیل بر این معنا کتاب عزرا (اصحاح ۱) و کتاب دانیال (اصحاح ۶) و کتاب اشعیاء (اصحاح ۴۴ و ۴۵) از کتب عهد عتیق است که در آنها از کورش تجلیل و تقدیس کرده و حتی در کتاب اشعیاء او را "راعی رب" (رعیت دار خدا) نامیده و در اصحاح چهل و پنج چنین گفته است: "پروردگار به مسیح خود در باره کورش چنین می گوید) آن کسی است که من دستش را گرفتم تا کمرگاه دشمن را خرد کند تا برابر او درب های دو لنگه ای را باز خواهم کرد که دروازه ها بسته نگردد، من پیشاپیش رفتن پشته ها را هموار می سازم، و دربهای برنجی را شکسته، و بندهای آهنین را پاره پاره می نمایم، خزینه های ظلمت و دفینه های مستور را به تو می دهم تا بدانی من که تو را به اسمت می خوانم خداوند اسرائیلیم به تو لقب دادم و تو مرا نمی شناسی."

و اگر هم از وحی بودن این نوشته ها صرفنظر کنیم باری یهود با آن تعصبی که به مذهب خود دارد هرگز یک مرد مشرک مجوسی و یا وثنی را (اگر کورش یکی از دو مذهب را داشته) مسیح پروردگار و هدایت شده او و مؤید به تایید او و راعی رب

---

(۱) سر احمد خان هندی.

(۲) مولانا ابو الکلام آزاد.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۳۸

نمی خواند.

علاوه بر اینکه نقوش و نوشته های با خط میخی که از عهد داریوش کبیر به دست آمده که هشت سال بعد از او نوشته شده- گویای این حقیقت است که او مردی موحد بوده و نه مشرک، و معقول نیست در این مدت کوتاه وضع کورش دگرگونه ضبط شود.

و اما فضائل نفسانی او: گذشته از ایمانش به خدا، کافی است باز هم به آنچه از اخبار و سیره او و به اخبار و سیره طاغیان جبار که با او به جنگ برخاسته اند مراجعه کنیم و ببینیم وقتی بر ملوک "ماد" و "لیدیا" و "بابل" و "مصر" و یاغیان بدوی در اطراف "بکتريا" که همان بلخ باشد و غیر ایشان ظفر می یافته با آنان چه معامله می کرده، در این صورت خواهیم دید که بر هر قومی ظفر پیدا می کرده از مجرمین ایشان گذشت و عفو می نموده و بزرگان و کریمان هر قومی را اکرام و ضعفای ایشان را ترحم می نموده و مفسدین و خائنین آنان را سیاست می نموده.

کتب عهد قدیم و یهود هم که او را به نهایت درجه تعظیم نموده بدین جهت بوده که ایشان را از اسارت حکومت بابل نجات داده و به بلادشان برگردانیده و برای تجدید بنای هیکل هزینه کافی در اختیارشان گذاشته، و نفائس گرانبهایی که از هیکل به غارت برده بودند و در خزینه های ملوک بابل نگهداری می شده به ایشان برگردانیده، و همین خود مؤید دیگری است برای این احتمال که کورش همان ذو القرنین باشد، برای اینکه به طوری که اخبار شهادت می دهد پرسش کنندگان از رسول خدا (ص) از داستان ذو القرنین یهود بوده اند.

علاوه بر این مورخین قدیم یونان مانند "هردوت" و دیگران نیز جز به مروت و فتوت و سخاوت و کرم و گذشت و قلت حرص و داشتن رحمت و رأفت، او را نستوده اند، و او را به بهترین وجهی ثنا و ستایش کرده اند.

و اما اینکه چرا کورش را ذو القرنین گفته اند: هر چند تواریخ از دلیلی که جوابگوی این سؤال باشد خالی است لیکن مجسمه سنگی که اخیرا در مشهد مرغاب در جنوب ایران از او کشف شده جای هیچ تردیدی نمی گذارد که همو ذو القرنین بوده، و وجه تسمیه اش این است که در این مجسمه ها دو شاخ دیده می شود که هر دو در وسط سر او در آمده یکی از آن دو به طرف جلو و یکی دیگر به طرف عقب خم شده، و این با گفتار قدمای مورخین که در وجه تسمیه او به این اسم گفته اند تاج و یا کلاه خودی داشته که دارای دو شاخ بوده درست تطبیق می کند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۳۹

در کتاب دانیال «۱» هم خوابی که وی برای کورش نقل کرده را به صورت قوچی که دو شاخ داشته دیده است.

در آن کتاب چنین آمده: در سال سوم از سلطنت "بیلشاصر" پادشاه، برای من که دانیال هستم بعد از آن رؤیا که بار اول دیدم رؤیایی دست داد که گویا من در "شوشن" هستم یعنی در آن قصری که در ولایت عیلام است می باشم و در خواب می بینم که من در کنار نهر "اولای" هستم چشم خود را به طرف بالا گشودم ناگهان قوچی دیدم که دو شاخ دارد و در کنار نهر ایستاده و دو شاخش بلند است اما یکی از دیگری بلندتر است که در عقب قرار دارد. قوچ را دیدم به طرف مغرب و شمال و جنوب حمله می کند، و هیچ حیوانی در برابرش مقاومت نمی آورد و راه فراری از دست او نداشت و او هر چه دلش می خواهد می کند و بزرگ می شود. در این بین که من مشغول فکر بودم دیدم نر بزی از طرف مغرب نمایان شد همه ناحیه مغرب را پشت سر گذاشت و پاهایش از زمین بریده است، و این حیوان تنها یک شاخ دارد که میان دو چشمش قرار دارد. آمد تا رسید به قوچی که گفتم دو شاخ داشت و در کنار نهر بود سپس با شدت و نیروی هر چه بیشتر دویده، خود را به قوچ رسانید با او در آویخت و او را زد و هر دو شاخش را شکست، و دیگر تاب و توانی برای قوچ نماند، بی اختیار در برابر نر بز ایستاد. نر بز قوچ را به زمین زد و او را لگدمال کرد، و آن حیوان نمی توانست از دست او بگریزد، و نر بز بسیار بزرگ شد.

آن گاه می گوید: جبرئیل را دیدم و او رؤیای مرا تعبیر کرده به طوری که قوچ دارای دو شاخ با کورش و دو شاخش با دو مملکت فارس و ماد منطبق شد و نر بز که دارای یک شاخ بود با اسکندر مقدونی منطبق شد.

و اما سیر کورش به طرف مغرب و مشرق: اما سیرش به طرف مغرب همان سفری بود که برای سرکوبی و دفع " لیدیا" کرد که با لشگرش به طرف کورش می آمد، و آمدنش به ظلم و طغیان و بدون هیچ عذر و مجوزی بود. کورش به طرف او لشگر کشید و او را فراری داد، و تا پایتخت کشورش تعقیبش کرد، و پایتختش را فتح نموده او را اسیر نمود، و در آخر او و سایر یاورانش را عفو نموده اکرام و احسانشان کرد با اینکه حق داشت که سیاستشان کند و به کلی نابودشان سازد.

و انطباق این داستان با آیه شریفه " حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ

(۱) کتاب دانیال، اصحاب هشتم، ۱-۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۰

-که شاید ساحل غربی آسیای صغیر باشد- وَ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَذِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تُتَخَذُ فِيهِمْ حُسْنًا" از این روایت که گفتیم حمله لیدیا تنها از باب فساد و ظلم بوده.

آن گاه به طرف صحرای کبیر مشرق، یعنی اطراف بکتريا عزیمت نمود، تا غائله قبائل وحشی و صحرانشین آنجا را خاموش کند، چون آنها همیشه در کمین می نشستند تا به اطراف خود هجوم آورده فساد راه بیندازند، و انطباق آیه " حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا" روشن است.

و اما سد سازی کورش: باید دانست سد موجود در تنگه کوه های قفقاز، یعنی سلسله کوه هایی که از دریای خزر شروع شده و تا دریای سیاه امتداد دارد، و آن تنگه را تنگه " داریال" می نامند که بعید نیست تحریف شده از " داریول" باشد، که در زبان ترکی به معنای تنگه است، و به لغت محلی آن سد را سد " دمیر قاپو" یعنی دروازه آهنی می نامند، و میان دو شهر تفلیس و " ولادی کیوکز" واقع شده سدی است که در تنگه ای واقع در میان دو کوه خیلی بلند ساخته شده و جهت شمالی آن کوه را به جهت جنوبی اش متصل کرده است، به طوری که اگر این سد ساخته نمی شد تنها دهانه ای که راه میان جنوب و شمال آسیا بود همین تنگه بود. با ساختن آن این سلسله جبال به ضمیمه دریای خزر و دریای سیاه یک حاجز و مانع طبیعی به طول هزارها کیلومتر میان شمال و جنوب آسیا شده.

و در آن اعصار اقوامی شیراز سکنه شمال شرقی آسیا از این تنگه به طرف بلاد جنوبی قفقاز، یعنی ارمنستان و ایران و آشور و کده، حمله می آوردند و مردم این سرزمینها را غارت می کردند. و در حدود سده هفتم قبل از میلاد حمله عظیمی کردند، به طوری که دست چپاول و قتل و برده گیریشان عموم بلاد را گرفت تا آنجا که به پایتخت آشور یعنی شهر نینوا هم رسیدند، و این زمان تقریباً همان زمان کورش است.

مورخان قدیم- نظیر هردوت یونانی- سیر کورش را به طرف شمال ایران برای خاموش کردن آتش فتنه ای که در آن نواحی شعله ور شده بود آورده اند. و علی الظاهر چنین به نظر می رسد که در همین سفر سد مزبور را در تنگه

داریال و با استدعای اهالی آن مرز و بوم و تظلمشان از فتنه اقوام شرور بنا نهاده و آن را با سنگ و آهن ساخته است و تنها سدی که در دنیا در ساختمانش آهن به کار رفته همین سد است، و انطباق آیه " فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ ... " بر این سد روشن است.

و از جمله شواهدی که این مدعا را تایید می کند وجود نهری است در نزدیکی این سد که آن را نهر " سایروس " می گویند، و کلمه " سایروس " در اصطلاح غربیها نام کورش

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۱

است، و نهر دیگری است که از تفلیس عبور می کند به نام " کر ".

و داستان این سد را " یوسف "، مورخ یهودی در آنجا که سرگذشت سیاحت خود را در شمال قفقاز می آورد ذکر کرده است. و اگر سد مورد بحث که کورش ساخته عبارت از دیوار باب الأبواب باشد که در کنار بحر خزر واقع است نباید یوسف مورخ آن را در تاریخ خود بیاورد، زیرا در روزگار او هنوز دیوار باب الأبواب ساخته نشده بود، چون این دیوار را به کسری انوشیروان نسبت می دهند و یوسف قبل از کسری می زیسته و به طوری که گفته اند در قرن اول میلادی بوده است.

علاوه بر این که سد باب الأبواب قطعا غیر سد ذو القرنینی است که در قرآن آمده، برای اینکه در دیوار باب الأبواب آهن به کار نرفته.

و اما یاجوج و ماجوج: بحث از تطورات حاکم بر لغات و سیری که زبانها در طول تاریخ کرده ما را بدین معنا رهنمون می شود که یاجوج و ماجوج همان مغولیان بوده اند، چون این دو کلمه به زبان چینی " منگوک " و " یا " منچوک " است، و معلوم می شود که دو کلمه مذکور به زبان عبرانی نقل شده و یاجوج و ماجوج خوانده شده است، و در ترجمه هایی که به زبان یونانی برای این دو کلمه کرده اند " گوک " و " ماگوک " می شود، و شباهت تامی که ما بین " ماگوک " و " منگوک " هست حکم می کند بر اینکه کلمه مزبور همان منگوک چینی است هم چنان که " منغول " و " مغول " نیز از آن مشتق و نظائر این تطورات در الفاظ آن قدر هست که نمی توان شمرد.

پس یاجوج و ماجوج مغول هستند و مغول امتی است که در شمال شرقی آسیا زندگی می کنند، و در اعصار قدیم امت بزرگی بودند که مدتی به طرف چین حمله ور می شدند و مدتی از طریق داریال قفقاز به سرزمین ارمنستان و شمال ایران و دیگر نواحی سرازیر می شدند، و مدتی دیگر یعنی بعد از آنکه سد ساخته شد به سمت شمال اروپا حمله می بردند، و اروپائیان آنها را " سیت " می گفتند. و از این نژاد گروهی به روم حمله ور شدند که در این حمله دولت روم سقوط کرد. در سابق گفتیم که از کتب عهد عتیق هم استفاده می شود که این امت مفسد از سکنه اقصای شمال بودند.

این بود خلاصه ای از کلام ابو الکلام، که هر چند بعضی از جوانبش خالی از اعتراضاتی نیست، لیکن از هر گفتار دیگری انطباقش با آیات قرآنی روشن تر و قابل قبول تر است.

ز- از جمله حرفهایی که در باره ذو القرنین زده شده مطلبی است که من از یکی از ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۲

مشایخم شنیده ام که می گفت: "ذو القرنین از انسانهای ادوار قبلی انسان بوده" و این حرف خیلی غریب است، و شاید خواسته است پاره ای حرفها و اخباری را که در عجائب حالات ذو القرنین هست تصحیح کند، مانند چند بار مردن و زنده شدن و به آسمان رفتن و به زمین برگشتن و مسخر شدن ابرها و نور و ظلمت و رعد و برق برای او و با ابر به مشرق و مغرب عالم سیر کردن.

و معلوم است که تاریخ این دوره از بشریت که دوره ما است هیچ یک از مطالب مزبور را تصدیق نمی کند، و چون در حسن ظن به اخبار مذکور مبالغه دارد، لذا ناگزیر شده آن را به ادوار قبلی بشریت حمل کند.

۴- مفسرین و مورخین در بحث پیرامون این داستان دقت و کنکاش زیادی کرده و سخن در اطراف آن به تمام گفته اند، و بیشترشان بر آنند که یاجوج و ماجوج امتی بسیار بزرگ بوده اند که در شمال آسیا زندگی می کرده اند، و جمعی از ایشان اخبار وارد در قرآن کریم را که در آخر الزمان خروج می کنند و در زمین افساد می کنند، بر هجوم تاتار در نصف اول از قرن هفتم هجری بر مغرب آسیا تطبیق کرده اند، زیرا همین امت در آن زمان خروج نموده در خون ریزی و ویرانگری زرع و نسل و شهرها و نابود کردن نفوس و غارت اموال و فجایع افراطی نمودند که تاریخ بشریت نظیر آن را سراغ ندارد.

مغولها اول سرزمین چین را در نور دیده آن گاه به ترکستان و ایران و عراق و شام و قفقاز تا آسیای صغیر روی آورده آنچه آثار تمدن سر راه خود دیدند ویران کردند و آنچه شهر و قلعه در مقابلشان قرار می گرفت نابود می ساختند، از آن جمله سمرقند و بخارا و خوارزم و مرو و نیشابور و ری و غیره بود، در شهرهایی که صدها هزار نفوس داشت در عرض یک روز یک نفر نفس کش را باقی نگذاشتند و از ساختمانهایش اثری نماند حتی سنگی روی سنگ باقی نماند.

بعد از ویرانگری این شهرها به بلاد خود برگشتند، و پس از چندی دوباره به راه افتاده اهل "بولونیا" و بلاد "مجر" را نابود کردند و به روم حمله ور شده و آنها را ناگزیر به دادن جزیه کردند فجایعی که این قوم مرتکب شدند از حوصله شرح و تفصیل بیرون است.

مفسرین و مورخین که گفتیم این حوادث را تحریر نموده اند از قضیه سد به کلی سکوت کرده اند. در حقیقت به خاطر اینکه مساله سد یک مساله پیچیده ای بوده لذا از زیر بار تحقیق آن شانه خالی کرده اند، زیرا ظاهر آیه "فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا وَ تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ ..." به طوری که خود ایشان تفسیر کرده اند این است که این امت مفسد و

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۳

خونخوار پس از بنای سد در پشت آن محبوس شده اند و دیگر نمی توانند تا این سد پای بر جاست از سرزمین خود بیرون شوند تا وعده خدای سبحان بیاید که وقتی آمد آن را منهدم و متلاشی می کند و باز اقوام نامبرده خونریزیهای خود را از سر می گیرند، و مردم آسیا را هلاک و این قسمت از آبادی را زیر و رو می کنند، و این تفسیر با ظهور مغول در قرن هفتم درست در نمی آید.

لذا ناگزیر باید اوصاف سد مزبور را بر طبق آنچه قرآن فرموده حفظ کنند و در باره آن اقوام بحث کنند که چه قومی بوده اند، اگر همان تاتار و مغول بوده باشند که از شمال چین به طرف ایران و عراق و شام و قفقاز گرفته تا آسیای صغیر را لگدمال کرده باشند، پس این سد کجا بوده و چگونه توانسته اند از آن عبور نموده و به سایر بلاد بریزند و آنها را زیر و رو کنند؟.

و این قوم مزبور اگر تاتار و یا غیر آن از امت های مهاجم در طول تاریخ بشریت نبوده اند پس این سد در کجا بوده، و سدی آهنی و چنان محکم که از خواصش این بوده که امتی بزرگ را هزاران سال از هجوم به اقطار زمین حبس کرده باشد به طوری که نتوانند از آن عبور کنند کجا است؟ و چرا در این عصر که تمامی دنیا به وسیله خطوط هوایی و دریایی و زمینی به هم مربوط شده، و به هیچ مانعی چه طبیعی از قبیل کوه و دریا، و یا مصنوعی مانند سد و یا دیوار و یا خندق بر نمی خوریم که از ربط امتی با امت دیگر جلوگیری کند؟ و با این حال چه معنا دارد که با کشیدن سدی دارای این صفات و یا هر صفتی که فرض شود رابطه اش با امت های دیگر قطع شود؟

لیکن در دفع این اشکال آنچه به نظر من می رسد این است که کلمه "دکاء" از "دک" به معنای ذلت باشد، هم چنان که در لسان العرب گفته: "جبل دک" یعنی کوهی که ذلیل شود «۱». و آن وقت مراد از "دک کردن سد" این باشد که آن را از اهمیت و از خاصیت بیندازد به خاطر اتساع طرق ارتباطی و تنوع وسائل حرکت و انتقال زمینی و دریایی و هوایی دیگر اعتنایی به شان آن نشود.

پس در حقیقت معنای این وعده الهی وعده به ترقی مجتمع بشری در تمدن و نزدیک شدن امتهای مختلف است به یکدیگر، به طوری که دیگر هیچ سدی و مانعی و دیواری جلو انتقال آنان را از هر طرف دنیا به هر طرف دیگر نگیرد، و به هر قومی بخواهند بتوانند هجوم آورند.

---

(۱) لسان العرب، ج ۱۰، ص ۴۲۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۴

مؤید این معنا سیاق آیه: "حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ" است که خبر از هجوم یاجوج و ماجوج می دهد و اسمی از سد نمی برد.

البته کلمه "دک" یک معنای دیگر نیز دارد، و آن عبارت از دفن است که در صحاح گفته: "دککت الرکی" این است که من چاه را با خاک دفن کردم «۱». و باز معنای دیگری دارد، و آن این است که کوه به صورت تلهای خاک در آید، که باز در صحاح گفته:

"تدککت الجبال" یعنی کوه ها تلهایی از خاک شدند، و مفرد آن "دکاء" می آید «۲». بنا بر این ممکن است احتمال دهیم که سد ذو القرنین که از بناهای عهد قدیم است به وسیله بادهای شدید در زمین دفن شده باشد، و یا سیلهای مهیب آب رفتهایی جدید پدید آورده و باعث وسعت دریاها شده در نتیجه سد مزبور غرق شده باشد که برای بدست آوردن اینگونه حوادث جوی باید به علم ژئولوژی مراجعه کرد. پس دیگر جای اشکالی باقی نمی ماند، و لیکن با همه این احوال وجه قبلی موجه تر است - و خدا بهتر می داند.

(۱ و ۲) صحاح، ج ۴، ص ۱۵۸۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۵

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۱۰۳ تا ۱۰۸] ..... ص: ۵۴۵

اشاره

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (۱۰۳) الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا  
(۱۰۴) أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا (۱۰۵) ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ  
جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُؤًا (۱۰۶) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا  
(۱۰۷)

خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا (۱۰۸)

ترجمه آیات ..... ص: ۵۴۵

بگو آیا شما را از آنهایی که از جهت عمل زیانکارترند خبر دهیم. (۱۰۳)

همان کسان که کوشش ایشان در زندگی این دنیا تلف شده و پندارند که رفتار نیکو دارند. (۱۰۴)

آنها همان کسانی که آیت های پروردگارش را با معاد انکار کرده اند، پس اعمالشان هدر شده و روز قیامت برای  
آنها میزانی بپا نمی کنیم. (۱۰۵)

چنین است، و سزای ایشان جهنم است برای آنکه انکار ورزیده و آیت های من و پیغمبرانم را به مسخره گرفته اند  
(۱۰۶).

کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند منزلشان باغهای بهشت است. (۱۰۷)

جاودانه در آنند و تغییر یافتن از آن را نخواهند. (۱۰۸)

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۶

بیان آیات [معرفی زیانکارترین زیانکاران (اخرسین اعمالا) که کارهای بی نتیجه خود را نیکو می پندارند و اعمالشان  
حبط شده، در قیامت وزنی ندارد] ..... ص: ۵۴۶

این آیات شش گانه به منزله استنتاج از آیات گذشته در این سوره است که دلباختگی مشرکین را نسبت به زینت  
حیات دنیا و رکون و اطمینان به اولیائی غیر از خدا و ابتلاشان به تاریک بینی و ناشنوایی و آثار اینها در سوء عاقبت  
را شرح می داد. و علاوه بر اینکه از آن آیات نتیجه گیری می کند، تمهید و مقدمه ای است نسبت به آیه آخر سوره  
که می فرماید: "قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ..."

"قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا."

ظاهر سیاق می رساند که خطاب در این آیه به مشرکین باشد، و با لحن کنایه می فرماید: " بگو می خواهید بگوییم چه کسی در عمل خاسرتر از هر کس است ... " با اینکه منظور خود مخاطبین است، ولی بعد از یک آیه لحن سخن را عوض کرده نزدیک به صراحت می فرماید: " أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ ". پس معلوم می شود که منکرین نبوت و معاد که کفر به آیات خدا و لقاء او معرف ایشان است همان مشرکین هستند.

بعضی «۱» از مفسرین گفته اند: اگر نفرمود: " بالاخرین عملاً " با اینکه اصل در تمیز این است که مفرد آورده شود، و با اینکه مصدر هم شامل قلیل و هم کثیر می شود، برای این است که اعلام کند، خسران اختصاص به یک نوع اعمال ایشان ندارد، بلکه تمامی انواع کارهای ایشان را شامل است.

"الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا."

این آیه خبر می دهد از آنهایی که در عمل از هر زیانکاری زیانکارترند. و آنها کسانی هستند که در آیه قبلی پیشنهاد کرد که به مشرکین معرفی شان کند و حال معرفی می کند و می فرماید کسانی هستند که در زندگی دنیا نیز از عمل خود بهره نگرفتند، چون " ضلال سعی " همان خسران و بی نتیجگی عمل است، آن گاه دنبالش اضافه فرموده که " وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا " در عین حال گمان می کنند که کار خوبی انجام می دهند، و همین پندار است که مایه تمامیت خسران ایشان شده است.

توضیح اینکه: خسران و خسارت در کسب و کارهایی صورت می گیرد که به منظور

---

(۱) تفسیر روح المعانی، ج ۱۶، ص ۴۷ [.....].

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۷

استفاده و سود انجام می شود و وقتی خسران تحقق می یابد که کاسب از سعی و کوشش خود به غرضی که داشته، نرسد، بلکه نتیجه عمل این شود که مثلاً چیزی از سرمایه هم از بین برود، و یا حد اقل منفعتی عاید نگردد در نتیجه سعیش بی نتیجه شود. و این همان است که آیه شریفه آن را " ضلال سعی " خوانده، کانه راه استفاده گم شده، و راهی که پیموده به خلاف آن هدفی که داشته است منتهی گردیده. حال که این مطلب روشن گردید می گوییم: چه بسیار می شود که انسان در کسب و کارش خاسر می شود و به خاطر استاد نبودن در کسب و یا در راه آن و یا به خاطر عواملی دیگر که احیاناً اتفاق می افتد از نتیجه بی بهره می شود. و این خسرانی است که امید زوالش هست، چون معمولاً پس از یکی دو بار اشتباه، تجربه می آموزد و مافات را جبران می کند. و چه بسا می شود که آدمی خاسر می گردد ولی به خیال خود نتیجه گرفته است. ضرر می کند و به خیال خود سود برده است. اینچنین خسران و ضرری امیدی به زوال و جبرانیش نیست.

آدمی در زندگی دنیا جز سعی برای سعادت خود کاری نمی کند، و جز کوشش برای رسیدن به چنین هدفی همی ندارد، و این انسان اگر طریق حق را بیپیماید و به غرض خود نائل شود و سعادت مند بشود که هیچ، و اگر راه خطا را برود و نفهمد که دارد خطا می رود خاسر است لیکن همین خاسر خسرانش قابل زوال است و امید نجات دارد. اما اگر راه خطا رفت و به غیر حق اصابت کرد و همان باطل را پذیرفت تا آنجا که وقتی هم که حق برایش جلوه کرد از



آن اعراض نمود، و دل‌باخته استکبار و تعصب جاهلانه خود بود، چنین کسی از هر خاسری خاسرتر است و عملش از عمل هر کس دیگری بی نتیجه تر، زیرا این خسروانی است که زایل نمی شود، و امید نمی رود که روزی مبدل به سعادت شود و به همین جهت است که خدای تعالی می فرماید: "الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا".

و اینکه کسی با روشن شدن بطلان اعمالش، باز هم آن را حق بپندارد از این جهت است که دلش مجذوب زینت های دنیا و زخارف آن شده، و در شهوات غوطه ور گشته لذا همین انجذاب به مادیت او را از میل به پیروی حق و شنیدن داعی آن و پذیرفتن ندای منادی فطرت باز می دارد، هم چنان که در جای دیگر قرآن آمده: "وَ جَدَّوْا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ" «۱» و نیز آمده: "وَ إِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ" «۲» پس پیروی هوای نفس و از در عناد و

---

(۱) حق را انکار کردند در حالی که دل‌هایشان بدان یقین داشت. سوره نمل آیه ۱۴.

(۲) و چون به او گفته شود از خدا بترس غرورش او را به گناه و لجبازی وا می دارد. سوره بقره آیه ۲۰۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۸

استکبار و عشق به شهوات نفس به اعراض از حق ادامه دادن همان خشنودی از باطل خویش بودن و آن را نیکو پنداشتن است.

"أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ".

این جمله تعریف دومی برای "بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" و تفسیری بعد از تفسیر آن است. و منظور از "آیات" - به طوری که اطلاق کلمه اقتضاء می کند - آیات آفاقی و انفسی خدای تعالی و معجزاتی است که انبیاء برای تایید رسالت خود می آورند. پس کفر به آیات، انکار نبوت است. علاوه بر اینکه خود پیغمبر از آیات است. و مراد از کفر به لقاء خدا، کفر به معاد و بازگشت به سوی او است.

پس برگشت تعریف "بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" به این است که آنان منکر نبوت و معادند، و این از خواص بت پرستان است.

"فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا".

وجه اینکه چرا اعمالشان حبط (بی اجر) می گردد این است که آنها هیچ عملی را برای رضای خدا انجام نمی دهند، و ثواب دار آخرت را نمی جویند و سعادت حیات آخرت را نمی طلبند و محرکشان در هیچ عملی یاد روز قیامت و حساب نیست. ما، در مباحث اعمال در جلد دوم این کتاب راجع به حبط بحثی ایراد کردیم.

و اینکه فرمود: "فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا" تفریعی است بر حبط اعمال، زیرا سنجش و وزن در روز قیامت به سنگینی حسنات است، به دلیل اینکه می فرماید: "وَ الْوِزْنُ يُومَدُ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ" «۱».

و نیز به دلیل اینکه با حبط عمل دیگر سنگینی باقی نمی ماند و در نتیجه دیگر وزنی معنا ندارد.

"ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَ رُسُلِي هُزُوًا".

کلمه "ذک" اشاره به همان وصفی است که از اوصاف آنان ذکر کرد، و این اشاره خبر است برای مبتدایی که حذف شده و تقدیر کلام این است: "الامر ذک" یعنی حال و وضع ایشان بدین سان است که ما گفتیم. و این خود تأکیدی است برای مطلب و جمله "جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ" کلامی است نو و تازه که از عاقبت امر ایشان خیر می دهد. و جمله

---

(۱) سنگ سنجش امروز حق است پس هر کس میزان اعمالش سنگین شد آنان رستگارانند و کسانی که میزان اعمالشان سبک گشت آنها کسانی خواهند بود که زیان کردند. سوره اعراف، آیه ۸ و ۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۹

"بِمَا كَفَرُوا وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَ رُسُلِي هُزُوًا" در معنای این است که فرموده باشد: "بما کفروا و ازدادوا کفرا باستهزاء آیاتی و رسلی" یعنی به خاطر کفری که ورزیدند، و آن را با مسخره کردن آیات و رسولان من دو چندان نمودند. "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا".

به کلمه "فردوس" هم ضمیر مذکر برمی گردد و هم مؤنث و به طوری که گفته شده کلمه ای است رومی به معنای "بستان" و بعضی هم گفته اند کلمه ای است سریانی به معنای تاکستان و اصل آن "فرداس" بوده، و بعضی دیگر گفته اند کلمه ای است سریانی و به معنای باغ انگور. و بعضی گفته اند کلمه ای است حبشی و بعضی گفته اند عربی است و به معنای باغ پر درختی است که بیشتر درختانش انگور باشد.

بعضی خواسته اند از اینکه "جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ" را "نزل" خوانده، آن چنان که قبلاً جهنم را برای کافران نزل خوانده بود استفاده کنند که در ما ورای بهشت و دوزخ، ثواب و عقاب دیگری است که به وصف در نمی آید. و چه بسا این مفسرین استفاده مذکور خود را با امثال:

"لَهُمْ مَا يَشَاؤْنَ فِيهَا وَ لَدَيْنَا مَزِيدٌ" «۱» و آیه "فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ" «۲» و آیه "وَ بَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ" «۳» تأیید می کنند.

"خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا".

کلمه "بغی" به معنای طلبیدن است. و کلمه "حول" به معنای تحول است. و باقی آیه روشن است.

بحث روایتی (روایاتی در باره "بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" و "جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ") [..... ص: ۵۴۹

در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی الطفیل روایت کرده که گفت: من از علی بن ابی طالب شنیدم که در پاسخ ابن الکواء که از آیه "هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" پرسیده بود فرمود: مقصود فاجران قریش است «۴».

(۱) در بهشت برای ایشان است هر چه را که بخواهند، و نزد ما بیش از آن است. سوره ق، آیه ۳۵.

(۲) هیچ کس نمی داند که چه چیزهایی که مایه روشنی چشمها است برایش پنهان کرده ایم.

سوره الم سجده، آیه ۱۷.

(۳) و از ناحیه خدا چیزهایی دیدند که هیچ احتمالش را نمی دادند. سوره زمر، آیه ۴۷.

(۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۰

و در تفسیر عیاشی از امام بن ربیع روایت کرده که گفت: ابن الکواء در مجلس امیر المؤمنین (ع) برخاست و عرض کرد مرا خبر ده از معنای قول خدا که می فرماید: "قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ ... صُنْعًا" حضرت فرمود: مقصود اهل کتابند که به پروردگار خود کفر ورزیدند و در دین خود بدعت نهادند، خداوند هم اعمالشان را حبط کرد و اهل نهروان از ایشان دور نیستند «۱».

مؤلف: و نیز روایت شده که مقصود از آنها نصاری هستند، و راوی آن قمی از ابی جعفر (ع) است «۲» و طبرسی هم در احتجاج از علی (ع) روایت کرده که منظور اهل کتابند «۳». و در الدر المنثور آمده که ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابی خمیصه، عبد الله بن قیس از علی (ع) روایت کرده که مقصود راهب ها هستند که خود را در دیرها حبس کردند «۴».

و همه این روایات از باب جری است، و دو آیه مذکور در روایات در سیاق مفصلی قرار دارند که روی سخن در آن سیاق با مشرکین است، و آیه سوم یعنی "أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ ... " که تفسیر آیه دومی است انطباقش بر وثنی ها همانطور که گذشت روشن تر است تا بر غیر ایشان.

پس روایتی که از قمی در تفسیرش در ذیل آیه مورد بحث آمده که در باره یهود نازل شد و در باره خوارج جریان یافته صحیح نیست.

در تفسیر برهان از محمد بن عباس به سند خود از حارث از علی (ع) روایت آورده که فرمود: برای هر چیزی نقطه برجسته ای است و نقطه برجسته بهشت فردوس است که اختصاص به محمد و آل محمد (ع) دارد «۵».

و در الدر المنثور است که بخاری، مسلم و ابن ابی حاتم از ابی هریره روایت کرده اند که گفت رسول خدا (ص) فرمود: "وقتی از خدا درخواست می کنید فردوس را بخواهید که در وسط بهشت و بر نقطه بلند آن قرار دارد که فوق آن عرش رحمان است، و نهرهای بهشت از آنجا می جوشد «۶».

---

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۲، ح ۸۹.

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

(۳) احتجاج طبرسی، ج ۱ ص ۲۲۷ چاپ بیروت.

(۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۳.

(۵) تفسیر برهان، ج ۴، ص ۲۵۳.

(۶) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۱

و در مجمع البیان است که عبادۀ بن صامت از رسول خدا (ص) روایت کرده که فرمود: بهشت صد درجه است که ما بین هر دو درجه آن به قدر ما بین آسمان و زمین است، و فردوس بالاترین درجه آن است که نهرهای چهارگانه بهشت از آنجا می جوشد، پس هر وقت خواستید از خدا درخواستی کنید فردوس را بخواهید «۱».

مؤلف: و در این معنا روایات دیگری است.

و در تفسیر قمی از جعفر بن احمد از عبید الله بن موسی از حسن بن علی بن ابی حمزه از پدرش از ابی بصیر از ابی عبد الله (ع) روایت کرده که در ضمن حدیثی گفت از آن جناب از آیه "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا" پرسیدم، فرمود: در باره ابو ذر و سلمان و مقداد و عمار بن یاسر نازل شده که خدای تعالی جنات فردوس را منزل و ماوای ایشان کرده است «۲».

مؤلف: جا دارد که این روایت را حمل بر جری کنیم و بگوئیم مراد این است که آیه شریفه در باره مؤمنین حقیقی نازل شده که چهار نفر مذکور از روشن ترین مصادیق آنند، و گرنه اگر بگوئیم در خصوص ایشان نازل شده باشد، این اشکال متوجه می شود که سلمان از کسانی بود که در مدینه ایمان آورد، و آیه شریفه در مکه و قبل از هجرت به مدینه نازل شده، علاوه بر اینکه سند حدیث هم خالی از سستی نیست.

---

(۱) مجمع البیان، ج ۴، ص ۲۱۶ [.....].

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۲

[سوره الکهف (۱۸): آیه ۱۰۹] ..... ص: ۵۵۲

اشاره

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (۱۰۹)

ترجمه آیه ..... ص: ۵۵۲

بگو اگر دریا مرکب کلمات پروردگار من باشد پیش از آنکه کلمات پروردگارم تمامی گیرد دریا تمامی پذیرد و گر چه نظیر آن را نیز به کمک آوریم. (۱۰۹)

بیان آیه ..... ص: ۵۵۲

این آیه بیان مستقلی است برای وسعت کلمات خدای تعالی، و اینکه کلمات او نابودی پذیر نیست، و به همین جهت بعید نیست که تنها نازل شده باشد نه در ضمن آیات قبل و بعدش، لیکن اگر در ضمن آیات دیگری نازل شده باشد، آن وقت مربوط به تمامی مطالبی است که در این سوره مورد بحث قرار گرفته است.

بدین خاطر که در اول این سوره اشاره شده که حقایق الهی را خاطرنشان می سازد، و نخست پیغمبر خود را که از اعراض مردم از ذکر ناراحت شده بود تسلیت داد که همگی نسبت به تنبه به این حقایق در خواب و غفلتند و به زودی از خواب خود بیدار می شوند، و برای ایضاح این معنا مثالی از داستان اصحاب کهف آورد.

آن گاه امور دیگری را خاطرنشان ساخته و برای مزید ایضاح در ذیل آن، داستان موسی ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۳

و خضر را آورد که چگونه موسی از او اعمال عجیبی مشاهده کرد و نتوانست تاویل کند، و ظاهر آن اعمال وی را از باطن آنها غافل ساخت تا آنکه خود خضر تاویل کارهای خود را شرح داده اضطراب موسی را از بین برد. و سپس داستان ذو القرنین و سدی که به امر خدا و برای جلوگیری از مفسدین- از قبیل یاجوج و ماجوج- ساخته بیان کرد.

و به طوری که ملاحظه می کنید اینها اموری است که در ذیلش حقایق و اسرار را قرار دارد، و در حقیقت کلماتی است کاشف از مقاصدی، و بیاناتی است که از حقایقی نهفته که ذکر حکیم به سوی آنها دعوت می کند پرده برمی دارد. و این آیه، از این امور که کلمات خدا است خبر می دهد و کلمات خدا از مقاصدی که زوال ناپذیر است خبر می دهد، و آیه شریفه در اینکه در جایی قرار گرفته که غرض سوره استیفاء شده و بیانش تمام گشته و مثالهای زده شده نظیر گفتار کسی می ماند که خیلی حرف زده و در آخر گفته باشد حرفهای ما تمامی ندارد لذا به همین مقدار که گفتیم اکتفاء می کنیم- و خدا داناتر است.

[اشاره به معنای "کلمه خدا" و بیان مقصود از اینکه اگر دریاها مرکب باشد کلمات خدا را با آن نتوان نوشت ] ....

ص : ۵۵۳

"قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي..."

لفظ "کلمه" هم بر جمله اطلاق می شود و هم بر مفرد نظیر آیه شریفه "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ" «۱» و در قرآن کریم بیشتر در گفتار خدا و حکم او استعمال شده مانند آیه "و تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا" «۲» و آیه "كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ" «۳» و آیه "وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ" «۴» و آیات بسیار زیاد دیگری از این قبیل.

و معلوم است که خدای تعالی تکلمش به دهان باز کردن نیست، بلکه تکلم او همان فعل او است و افاضه وجودی است که می کند، هم چنان که فرموده: "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" «۵».

(۱) بگو ای اهل کتاب همه بیائید بر یک کلمه اتفاق کنیم و آن کلمه عبارت است از اینکه جز خدا را نپرستیم. سوره آل عمران، آیه ۶۴.

(۲) کلمه حسناى پروردگارت بر بنی اسرائیل تمام شد چون صبر کردند. سوره اعراف آیه ۱۳۷.

(۳) این چنین کلمه پروردگارت علیه کسانی که فسق کردند مسلم شد که ایمان نمی آورند. سوره یونس آیه ۳۲.

(۴) اگر کلمه از پروردگارت نگذشته بود کار ایشان یکسره می شد. سوره یونس، آیه ۱۹.

(۵) قول ما به هر چیزی که بخواهیمش این است که بگوییم بباش و او بدون درنگ موجود می شود. سوره نحل آیه ۴۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۴

و اگر قرآن فعل خدا را " کلمه " نامیده برای این است که فعل او بر وجود او دلالت می کند. از همین جا است که مسیح، کلمه خدا نامیده می شود، و قرآن کریم می فرماید: " إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ " «۱» و نیز از اینجا روشن می شود که هیچ عینی از اعیان خارجی و هیچ واقعه ای از وقایع به وجود نمی آید مگر آنکه از این جهت که بر ذات خدای تعالی دلالت دارد، کلمه او است. چیزی که هست در عرف و اصطلاح قرآن کریم مخصوص اموری شده که دلالتش بر ذات باری عز اسمه ظاهر باشد، و در دلالتش خفاء و بطلان و تغییری نباشد، هم چنان که فرموده: " وَالْحَقُّ أَقُولُ " «۲» و نیز فرموده: " مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَى " «۳» و چنین موجودی مثال روشنش عیسی بن مریم (ع) و موارد قضای حتمی خدا است. و نیز از همین جا روشن می شود اینکه مفسرین «۴» " کلمات " در آیه را حمل بر معلومات و یا مقدورات و یا میعادهایی که به اهل ثواب و اهل عقاب داده شده نموده اند، صحیح نیست.

پس معنای اینکه فرمود: " قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لَكَلِمَاتِ رَبِّي " این است که اگر دریاها مرکب باشد و با آن، کلمات خدا را که دلالت به خدا می کنند بنویسم هر آینه آب دریا تمام می شود و کلمات پروردگار تمام نمی شود. و معنای " وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا " این است که حتی اگر غیر دریاهای دنیا دریای دیگری هم تهیه کنیم آن نیز خشک خواهد شد، قبل از اینکه کلمات پروردگار من تمام شود.

بعضی «۵» از مفسرین گفته اند: مراد از " بمثله " جنس مثل است، نه یک مثل، چون کلمه " مثل " هر وقت اضافه به اصل شود از تناهی بیرون نمی رود، و چون کلمات خدای تعالی - یعنی معلوماتش - غیر متناهی است، لذا متناهی نمی تواند غیر متناهی را ضبط کند - این خلاصه گفتار مفسر مذکور است.

این گفته در جای خود صحیح است لیکن نه به خاطر تناهی و عدم تناهی، و اینکه کلمات خدا غیر متناهی است. بلکه به این جهت است که حقایقی که کلمات بر آن دلالت می کند از حیث دلالتش غلبه بر مقادیر دارد، و چگونه چنین نباشد با اینکه هر ذره از ذرات دریا هر قدر هم بسیار فرض شود وافی نیست که دلالتش را بر جمال و جلال خدا در طول

(۱) جز این نیست که مسیح، عیسی بن مریم رسول الله و کلمه او است. سوره نساء، آیه ۱۷۱.

(۲) سوره ص، آیه ۸۴.

(۳) گفتار نزد من دگرگونه نمی شود. سوره ق، آیه ۲۹.

(۴) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۹۸.

(۵) روح المعانی، ج ۱۶، ص ۵۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۵

وجود خودش ثبت کند تا چه رسد به اینکه غیر دریاها از موجودات دیگر هم به دریاها اضافه شود.

و اینکه کلمه "بحر" در آیه شریفه تکرار شده، و همچنین کلمه "ربی" که اسم ظاهر است در جای ضمیر به کار رفته تثبیت و تاکید را می رساند. و همچنین اینکه از اسامی خدای تعالی فقط "رب" ذکر شده و به ضمیر متکلم اضافه گردیده نیز تاکید را می رساند به اضافه اینکه به مضاف الیه شرافت هم می دهد.

بحث روایتی [روایتی در ذیل آیه گذشته] ..... ص : ۵۵۵

در تفسیر قمی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (ع) روایت آورده که در ذیل این آیه فرموده: به تو خبر می دهم که کلام خدا نه آخر دارد و نه غایت، و تا ابد انقطاع نمی پذیرد «۱».

مؤلف: اینکه کلمات خدای را به کلام تفسیر فرموده گفتار گذشته ما را تایید می کند.

---

(۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۶

[سوره الکهف (۱۸): آیه ۱۱۰] ..... ص : ۵۵۶

اشاره

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (۱۱۰)

ترجمه آیه ..... ص : ۵۵۶

بگو من فقط بشری هستم همانند شما، که به من وحی می شود، حق این است که خدای شما یگانه است پس هر که امید دارد که به پیشگاه پروردگار خویش رود باید عمل شایسته کند و هیچکس را در عبادت پروردگارش شریک نکند. (۱۱۰)

بیان آیه [بیان آخرین آیه سوره، که به سه اصل: توحید، نبوت و معاد اشاره دارد] ..... ص : ۵۵۶

این آیه آخرین آیه سوره است که غرض از بیان سوره را خلاصه می کند، و در آن اصول سه گانه دین را که توحید و نبوت و معاد است جمع کرده. جمله "أَنَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ" مساله توحید را، و جمله "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ" و جمله "فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا..."

مساله نبوت را، و جمله "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ" مساله معاد را متعرض است.

"قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ."

کلمه "انما" ی اولی رسول خدا (ص) را منحصر در بشریت و در ماندی سایر بشرها می سازد، به طوری که هیچ چیزی زائد بر آنچه آنان دارند ندارد و هیچ زیادتی برای خود ادعا نمی کند. و این در حقیقت رد پندار مردم است که خیال می کنند هر

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۷

که ادعای نبوت کرد ادعای الوهیت و قدرت غیبی کرده است، و بر اساس همین پندار است که از انبیاء توقع هایی دارند که جز خدا کسی علم و قدرت بر آنها را ندارد. در انحصار اول به امر خدا همه اینها را از خود نفی می کند، و برای خود اثبات نمی کند مگر تنها و تنها مساله وحی را.

و انحصار دوم معبود را که معبود ایشان هم هست منحصر در یکی می کند، و این همان توحید است که می گوید اله تمامی عالم یک اله است.

جمله "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ ... " مشتمل بر اجمال دعوت دینی است که همان عمل صالح برای رضای خدای واحد بی شریک است، و آن گاه این معنا را متفرع کرده بر رجاء لقاء پروردگار متعال و بازگشت به سوی او چون اگر حساب و جزائی در کار نباشد هیچ داعی و ملزومی نیست که افراد را به پیروی از دین و به دست آوردن اعتقاد و عمل صحیح وادار سازد هم چنان که خود خدای تعالی فرموده: "إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ" «۱».

و اگر عمل صالح و شرک نورزیدن در عبادت رب را متفرع بر اعتقاد به معاد نموده بدین جهت است که اعتقاد به وحدانیت خدا با شرک در عمل جمع نمی شوند، و با هم متناقضند. پس اگر اله واحد باشد در همه صفاتش که یکی هم معبودیت است واحد است، و در آن نیز شریک ندارد.

و اگر پیروی از دین را متفرع بر رجاء معاد کرد نه بر یقین به معاد بدین جهت بوده که تنها احتمال بودن معاد کافی است که آدمی را به پیروی از دین وادار سازد چون دفع ضرر محتمل واجب است، هر چند بعضی ها گفته اند: که مراد از لقاء، لقاء کرامت و ثواب است و این تنها مورد رجاء است نه مورد قطع.

و اگر رجاء لقاء خدای را متفرع بر جمله "أَنَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ" کرد بدین جهت بود که بازگشت بندگان به سوی خدای سبحان از تمامیت معنای الوهیت است، زیرا خدای تعالی هر کمال مطلوب و هر وصف جمیلی را دارد که یکی از آنها فعل حق و حکم به عدل است و این دو اقتضاء می کند که دوباره بندگان را به سوی خود بازگرداند و میان آنان حکم کند هم چنان که خودش فرموده:



(۱) کسانی که از راه خدا گمراه می شوند غذایی شدید دارند به خاطر اینکه روز حساب رای از یاد بردند. سوره ص، آیه ۲۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۸

"وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ" «۱».

بحث روایتی (روایاتی در باره اخلاص در عمل و پرهیز از ریا کاری) [..... ص: ۵۵۸

در الدر المنثور است که ابن منذر و ابو نعیم- در کتاب صحابه- و ابن عساکر از طریق سدی صغیر از کلبی از ابو صالح از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: جندب بن زهیر را عادت چنین بود که وقتی نماز می خواند یا روزه می گرفت یا تصدق می داد، و مردم تعریفش می کردند خیلی خوشحال می شد و به همین جهت این کارها را بیشتر می کرد تا مردم بیشتر تعریفش کنند. خدای تعالی در مذمتش این آیه را فرستاد: "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا" «۲».

مؤلف: نظیر این روایت روایات دیگری بدون ذکر اسم شخص معینی وارد شده، و جا دارد که همه آنها حمل بر انطباق آیه بر مورد شود نه اینکه نزول آیه را در خصوص مورد بدانیم، زیرا بعید به نظر می رسد که خاتمه یک سوره از سوره های قرآنی به خاطر سبب خاصی نازل شده باشد.

و در همان کتاب از ابن ابی حاتم از سعید بن جبیر روایت شده که در تفسیر آیه مورد بحث گفته است: رسول خدا (ص) فرمود پروردگار شما می فرماید: من بهترین شریکم، پس هر کس در عمل خودش احدی از خلق مرا شریک من قرار دهد من همه عمل او را به شریکم واگذار می کنم تا همه اش مال او باشد و هیچ عملی را از بنده ام قبول نمی کنم مگر آنچه را که خالص برای من بیاورد، آن گاه این آیه را خواندند: "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا" «۳».

و در تفسیر عیاشی از علی بن سالم از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود:

(۱) ما آسمان و زمین و آنچه بین آن دو است باطل نیافریدیم، این پندار کسانی است که کافر شدند پس وای بر آنان که کافر شدند از آتش. آیا ما کسانی که ایمان آورده و عملهای صالح می کنند، مثل مفسدین در ارض قرار می دهیم. و یا مردم با تقوی را مانند فجار قرار می دهیم. سوره ص، آیات ۲۷ و ۲۸ [.....].

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۵.

(۳) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۹

خدای تبارک و تعالی فرموده: من بهترین شریکم، هر کس در عمل خویش کسی را شریک من کند من آن را قبول نمی کنم، مگر آنچه را که خالص برای من آورده باشد «۱».

عیاشی می گوید: در روایت دیگری از آن جناب آمده، که خدای تعالی فرموده: من بهترین شریکم، هر کس عملی را هم برای من و هم برای غیر من بجا آورد آن عمل مال آن کسی است که وی با من شریکش کرده «۲».

و در الدر المنثور است که احمد و ابن ابی الدنيا و ابن مردویه و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و بیهقی از شداد بن اوس روایت کرده اند که گفت: من از رسول خدا (ص) شنیدم که فرمود: هر کس نماز بخواند و ریاء کند شرک کرده و هر که روزه بگیرد و ریاء کند شرک ورزیده و هر که صدقه دهد و ریاء کند شرک ورزیده آن گاه این آیه را خواند:

"فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ ... " «۳».

و در تفسیر عیاشی «۴» از زراره و حمران از امام باقر و امام صادق (ع) روایت کرده که فرمودند: اگر بنده ای عملی کند که با آن رحمت خدا و خانه آخرت را طلب کند آن گاه رضای احدی از مردم را هم در آن دخالت دهد مشرک است.

مؤلف: روایات در این باب از طرق شیعه و اهل سنت آن قدر زیاد است که نمی توان شمرد. و البته مراد از شرک در آنها شرک خفی است که با اصل ایمان منافات ندارد بلکه با کمال آن منافی است هم چنان که خدای تعالی فرموده: "وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ" «۵» پس آیه شریفه با باطن خود شامل شرک خفی می شود نه به ظاهرش.

و در الدر المنثور است که طبرانی و ابن مردویه از ابی حکیم روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: اگر از قرآن غیر از آیه آخر سوره کهف بر من نازل نشده بود همان یک آیه برای امت من کافی بود «۶».

مؤلف: وجه این روایت در سابق گذشت.

---

(۱ و ۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۳.

(۳) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۶.

(۴) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۳.

(۵) ایمان به خدا نمی آورند مگر آنکه بیشترشان مشرکند. سوره یوسف، آیه ۱۰۶.

(۶) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۷.